



# حَوَليَات كلية الآداب

تصدر عن كلية الآداب - جامعة الكويت

الرسالة الثانية عشرة: في التاريخ

عَاطِيَة  
الحضارة الإسلامية  
ومظاهرها في الفنون

د. صلاح الدين البحيري  
قسم التاريخ - جامعة الكويت

# حَوَالِيَاتُ كَلِمَةِ الْآدَابِ

تصدر عن كلية الآداب - جامعة الكويت

دورية علمية منظّمة تتضمن مجموعة  
من الرمكاشل اللى تعالج بأصكاله  
موضوعات وقضايا، ومشكلات  
علمية فى مكالات الأدب والفلسفة  
واللارنيخ والاسلماع والجغرافيا وعلم  
النفس وممثل معينا علميا للمشقفين العرب.

---

الحولية اللالشة - الرسالة اللالشة عشر

١٩٨٢ - ١٤٠٢



الرسالة الثامنة عشر

عالمية الحضارة الإسلامية  
ومظاهرها في الفنون

د. صلاح الدين سيد المحمدي  
قسم التاريخ - جامعة الكويت

حوليات كلية الآداب - الحولية الثالثة - ١٩٨٢ - ١٤٠٢



# المحتوى

| الصفحة | الموضوع                                           |
|--------|---------------------------------------------------|
| ٧      | ملخص                                              |
| ٩      | مقدمة                                             |
| ١٤     | الاسلام والقوتان العظيمان                         |
| ١٦     | أمة محمد                                          |
| ٢٩     | الآثار والفنون برهان على عالمية الحضارة الاسلامية |
| ٤٨     | فن الأرابسك وعالمية الحضارة الاسلامية             |
| ٥٦     | المسجد وعالمية الحضارة الاسلامية                  |
| ٦٩     | المنبر رمز لعالمية الحضارة الاسلامية              |
| ٧٢     | المحراب من مظاهر عالمية الحضارة الاسلامية         |
| ٧٤     | مئذنة المسجد رمز لعالمية حضارة الاسلام            |
| ٧٦     | وظائف المسجد تدل على عالمية الحضارة الاسلامية     |
| ٨٩     | الخاتمة                                           |
| ٩١     | الهوامش                                           |
| ٩٩     | المصادر والمراجع العربية                          |
| ١٠٣    | المراجع الاجنبية                                  |
| ١٠٨    | الملخص باللغة الانجليزية                          |



# عالمية الحضارة الاسلامية ومظاهرها في الفنون

د . صلاح الدين سيد البحيري

ملخص - يرى الباحث ان الدين الاسلامي كان منذ فجر وجوده ديناً عالمياً وأن الله سبحانه وتعالى حينما بعث محمداً بهذا الدين ، لم يجعل مهمته محدوده بحدود شبه الجزيرة العربية ، ولكنه تبارك وتعالى أرسله هدى ورحمة للعالمين ، وبذلك لم يكن غريباً أن يتوجه محمد بدينه - بعد أن أظهره الله على العرب - الى خارج شبه الجزيرة العربية في شرق وغرب العالم آنذاك وتم بعد سنوات قلائل لا تتعدى العشر سنوات بعد وفاة النبي احتضان الاسلام لشعوب شتى ، أخذت رويدا رويدا تتقبل هذا الدين وتعتنقه الى أن انتشر انتشاراً عالمياً .

ولما كان الدين الاسلامي دين الحياة ، أي دين الدنيا ودين الآخرة فليس غريباً أن يترتب على انتشاره تحقيق الألفة والانسجام بين هذه الشعوب المختلفة بشكل تدريجي وساعد على ذلك أن أخذت اللغة العربية - لغة القرآن الكريم - في الانتشار مضيئة هي الاخرى عاملاً هاماً آخر أدى في النهاية الى توحيد فكر المؤمنين بالدين الاسلامي اضافة الى توحيد وسيلة التعبير عن هذا الفكر في صورة اللغة العربية . ونتج عن ذلك ان اصبح للمسلمين في مشارق الارض ومغاربها طريقة تعبير حضاري واحدة عكستها مرآة حياتهم في كافة نواحيها . وهذا لا يدعو الى الدهشة لأن الاسلام يتغلغل بتعليماته في حياة البشر اليومية منظماً لكل شيء فيها مما أدى الى توحيد عقول الاجناس المختلفة في عقل مسلم واحد اصبح له تعبير حضاري واحد ولكنه تعبير عالمي لسبب بسيط هو انه نتاج جهد شعوب عالمية شتى .

وقد عبر شاعر فرنسا لامارتين عن هذا أبلغ تعبير حينما قال أن النبي محمدا ( صلى الله عليه وسلم ) « قد أقام على أساس كتاب واحد - أصبح كل حرف فيه قانونا .. جنسية روحية جديدة تنضوي تحت لوائها شعوب تتكلم لغات شتى وتنحدر من اجناس متنوعة ، هي الجنسية الاسلامية » .

وقد لفت المؤلف في هذا البحث النظر الى أن هناك عاملا جغرافيا ساعد في تحقيق عالمية الحضارة الاسلامية . ذلك ان أقاليم العالم الاسلامي تمتد من أسبانيا والمغرب حتى جنوب شرقي آسيا على شكل شريط يكاد يحزم الارض من وسطها . ويقع هذا الحزام الجغرافي بصفة عامة بين خطي عرض ٢٠ و ٤٠ شمال خط الاستواء . وساعدت هذه الحقيقة على ان تترابط اقاليم عالم الاسلام بعضها ببعض برابط آخر غير الرباطين الديني واللغوي - اللذين سبق ان اشرنا اليهما - ونعني به الرباط الجغرافي الذي أدى الى تحقيق ما يمكن تسميته بالوفاق البيئي الذي ساعد في زيادة الوفاق الحضاري الاسلامي العالمي الذي دعمته وحدة الفكر الديني الاسلامي المستقى من وحدة كتاب الله ، فتشكلت نتيجة لكل هذه العوامل حضارة واحدة عالمية متجانسة عبرت عن نفسها بانسجام اعجازي منقطع النظير .

وحاول الباحث أن يتتبع في بحثه هذا مظاهر عالمية الحضارة الاسلامية في بعض معطياتها المادية التي خلفتها وراءها ونعني بهذه المعطيات الآثار والفنون الاسلامية التي تعكس فعلا وحدة فنية وحضارية عالمية في التعبير ولكنها خاصة في التفكير . فالذي ينظر الى أي أثر اسلامي في أي اقليم من أقاليم العالم الاسلامي يشعر شعورا تلقائيا بان كل آثار العالم الاسلامي تنتسب الى فن واحد عبر عنه عقل واحد هو عقل الامة الاسلامية العالمية ولذلك كان الفن الاسلامي فنا عالميا من انتاج اجناس شتى صهرها الاسلام وأخرج منها شعبا واحدا وعالميا ، فكانت حضارة اسلامية واحدة وعالمية ايضا .

## مقدمة

لقد جذبت الحضارة الاسلامية انتباه الباحثين في العالم بسبب الدور الكبير الذي لعبته خلال العصور الوسطى حينما كانت بمثابة المعلم للانسانية . والواقع أن تناول المؤرخين لهذه الحضارة بالدراسة قد اتجه - على الأغلب - الى البحث في مجالاتها المختلفة دون محاولة الربط بين هذه الميادين التي تكون في رأيي موضوعا واحدا ، يتعلق بأوجه النشاط الانساني الذي زاوله أولئك الذين اعتنقوا الدين الاسلامي . والمعروف أن أجناسا عدة من البشر قد ارتمت في أحضان هذا الدين الجديد الذي أتى به محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم .

والدين الاسلامي في حد ذاته لم يبعث به النبي ليكون وقفا على العرب من سكان شبه الجزيرة العربية ولكن قصد به تبليغ ملوك عصره نبأ الاسلام ، وقام بدعوتهم وقومهم الى اعتناقه . ومن هنا نقول أن الاسلام كان منذ عصر النبي (ﷺ) ديناً عالمياً ، وأن محمداً كان رسولا للعالمين وفي هذا يقول القرآن الكريم : « وما أرسلناك الا رحمة للعالمين » . وعلى هذا الأساس انتشر الاسلام في شبه الجزيرة العربية أولا ثم خرج بعد ذلك - مع الفتوح - لينتشر شرقا وغربا في العالم آنذاك حيث كانت الظروف مهيأة لهذا الحدث التاريخي الكبير .

ونحن نعلم أن العالم كان دائما منقسما الى قسمين : شرق وغرب ( ولم يحدث قط أن انقسم الى شمال وجنوب ) . وهذا الانقسام يسير دائما متسقا مع قانون حتمية تحقيق التوازن بين قوى هذا العالم من أجل الحفاظ على استمرارية الحياة على كوكب الأرض . إذ أن الصراع بين الشرق والغرب كان دائما موجودا بسبب التعارض الحتمي بين مصالح شعوب هاتين الكتلتين ، وتفسير هذه الحالة التاريخية المادية المستمرة لا يمكن أن يتم بطريقة مادية فحسب ، فتاريخ النشاط الانساني مزيج من المادية والروحانية معا ، ولا غرابة في ذلك فالانسان نفسه

روح ومادة في أن واحد ، وعلى ذلك نقول أن الصراع الذي كان دائما موجودا بين الشرق والغرب مقصود به تحقيق التوازن الحضاري فوق الأرض حتى تستقيم أمور الحياة . وتعبر عن هذه الفكرة أبلغ تعبير الآية القرآنية التي نقول : « ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيوت وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ، ولينصرن الله من ينصره ، اإن الله لقوي عزيز » .

ولم يخرج حال العالم قبيل الفتوح الاسلامية عن هذه القاعدة التي قدمناها ، فكان الشرق تسيطر عليه الامبراطورية الساسانية ، والغرب في يد الامبراطورية البيزنطية . وكان من من الطبيعي أن تتعارض مصالح الامبراطوريتين المتنافستين على سيادة العالم ، فكان الصراع بينهما بمثابة كبس لجماح أطماع كل منهما في السيطرة على العالم كي تستقيم فيه الأمور ، فضلا عن أن هذا الصراع كان يؤدي - تدريجيا - الى استهلاك قوى القوتين حتى ينشأ فراغ سياسي وحضاري ، ولكن وتطبيقا لقانون الايقاع السيمفوني للأحداث العالمية ، تكون هناك - في الوقت نفسه الذي تتآكل فيه الامبراطوريتان العظمتان - قوة أخرى تتبلور رويدا رويدا حتى اذا ما نمت وشبت عن الطوق ، تكون الأرض مهددة أمامها كي تتقدم لتملا هذا الفراغ الذي أدى اليه هذا الصراع بين القوتين العظميين .

هذا بالضبط ما حدث بالنسبة لظاهرة الفتوح الاسلامية . فقد كانت الظروف في شبه الجزيرة العربية تنهيا لقبول الدعوة المحمدية في الداخل ، كما كانت الأحوال المتردية في الامبراطوريتين الأعظم تمهد السبيل أمام انتشار تلك الدعوة في الخارج . اذ أن الحرب استمرت بين كتلتين الشرق والغرب قرونا طويلة وكان من الطبيعي أن تدور الدائرة مرة على الشرق ومرة على الغرب الى أن استطاع الساسانيون قبيل عصر هرقل أن يمدوا سلطانهم على ممتلكات البيزنطيين في آسيا الوسطى والصغرى . واستولوا بعد ذلك على انطاكية ودمشق سنة ٦١٣م ، ثم أصيب المسيحيون البيزنطيون بضربة سيكلوجية قاسية حينما سقطت مدينة بيت المقدس سنة ٦١٤م<sup>(١)</sup> . وزاد الطين بلة أن الفرس بدأوا في ربيع عام ٦١٩م غزو

مصر التي سرعان ما سقطت في أيديهم فأصبحت امبراطورية الروم بضربة اقتصادية قاصمة بالاضافة الى الضربة الدينية السابقة عندما سقطت بيت المقدس في أيدي الفرس . ولا يخفى علينا كما قال Ostrogorsky مدى قسوة سقوط مصر ذات الأهمية الاقتصادية والاستراتيجية بالنسبة لبيزنطة التي كانت تعتبرها - كما اعتبرت رومًا من قبل - بمثابة المخزن الذي يمدّها بحاجتها من الغلال والمال . وبذلك وجدت بيزنطة نفسها مهددة بخطر اقتصادي استراتيجي كبير . وينسب جمهور علماء البيزنطيات سبب هذه الكوارث الى الامبراطور البيزنطي فوكاس الذي اتسم حكمه بالفساد والضعف<sup>(٢)</sup> ، مما أدى في النهاية الى مجيء هرقليوس ( هرقل ) من قرطاجه ( التي كانت من ممتلكات الدولة البيزنطية في شمال أفريقيا بتونس ) الى بيزنطة حيث وضع بمعونة البطريك سرج وأهل العاصمة نهاية لحكم فوكاس ، وتولى هو السلطة تنفيذًا لارادة الشعب وبذلك بدأ عصر جديد يعتبره المؤرخون بمثابة عصر تجديد لشباب الامبراطورية البيزنطية المترهلة وذلك باجراء سلسلة من الاصلاحات الادارية والمالية والعسكرية .

وقد ظهرت آثار هذه الاصلاحات التي قام بها هرقل في الادارة وفي اعادة تنظيم الجيش البيزنطي دون ما تأخير ، وذلك في الاتجاه الجديد الذي سارت فيه الحرب الفارسية - البيزنطية في خلال العشرينات من القرن السابع اذ شن هرقل حرباً « مقدسة » ذات طابع ديني اعتمدت على اثارة الحافز الديني الكامن في نفوس مسيحي الدولة البيزنطية، وتحميسهم من أجل الخروج في حرب مقدسة ضد الكفار الفرس الذين « دنسوا » المدينة المقدسة اورشليم ، ولذلك لا نذهب بعيداً اذا قلنا أن حروب هرقل من أجل استرداد القدس ومصر كانت بمثابة أول حملة صليبية حتى ولو لم تحمل هذا الاسم ، فجوهر الفكرة واحد وكامن في نفوس المسيحيين حتى قبل ظهور المسلمين الذين سيعتبرهم الغرب المسيحي بعد ذلك « كفارا » لا يختلفون في كثير أو قليل عن الفرس المجوس الكفار ، وذلك حينما تكون القدس في أيديهم بعد الفتح الاسلامي ! ومما يدعم فكرتنا هذه الحقيقة التاريخية التي تقول أن الكنيسة البيزنطية القوية بامكانياتها ، قد أسهمت في

حرب هرقل « المقدسة » هذه حينما وضعت كنوزها تحت تصرف الدولة الفقيرة لا لشيء الا لمحاربة « الكفار » ولتخليص المدينة المقدسة . وعلى ذلك بدأت الحرب في جو من الشعور الديني لم يكن مألوفاً بالنسبة للعصر الغابر<sup>(٣)</sup> .

وهنا تدور الدائرة هذه المرة على الفرس فيخرج الامبراطور هرقلْيوس يوم الاثنين ٥ أبريل سنة ٦٢٢م بعد صلاة عيد الفصح على رأس جيشه بهدف تحرير أقاليم الدولة البيزنطية، واستطاع بعد مناورة أن يشق طريقه نحو بلاد أرمينية<sup>(٤)</sup> بعد أن تبنى نظاما تكتيكيا جديدا قوامه زيادة الاهتمام بدور الفرسان الذين يحملون السهام ، أي أنهم كانوا مسلحين تسليحا خفيفا يساعدهم على خفة الحركة . وأجبر هرقل بذلك الفرس على التخلي عن الأراضي التي كانوا قد استولوا عليها في الماضي .

وذهب هرقلْيوس بعد ذلك الى القدس في ٢٣ مارس ٦٣٠م (٢٩ شوال ٨هـ) في الوقت الذي كان الفرس يحلون عن الأقاليم الرومية ، وفي القدس حيث كانت البهجة شاملة أقام هرقلْيوس الصليب المقدس الذي استعاده من الفرس يوم ٢١ مارس سنة ٦٣٠م (٢٧ شوال ٨هـ) وكان ذلك بمثابة رمز ناصع لنتيجة النصر التي حققتها أول حرب مقدسة كبرى ( صليبية ) قامت في العهد المسيحي<sup>(٥)</sup> .

هذه هي قصة الصراع بين الامبراطوريتين العظيمتين قبيل ظهور الاسلام ذلك النزاع الذي أدى الى انتصار الفرس مرات على البيزنطيين ، ولكنه أدى كذلك الى انتصار البيزنطيين مرات على الفرس ، وهذا هو التوازن في الواقع بين نصفي العالم الذي كان لا بد من حدوثه حتى لا تحتل الموازين على مسرح الأحداث العالمية ، ولكنه صراع كان مثل النار التي أكلت نفسها رويدا رويدا . فكما رأينا، تداعت الامبراطورية الساسانية أمام ضربات هرقلْيوس الذي انتصر، الا أننا لا نغفل عن الحالة المتردية التي كانت عليها الامبراطورية البيزنطية حينما تورطت في أمورها . وحتى بعد حركة الإصلاحات التي قام بها ، ألم توجه طاقات وامكانيات الامبراطورية البيزنطية الى الحرب التي شنها هرقل على الفرس ؟ ألم

يزد ذلك من ضعف امبراطورية الروم ؟ بذلك نحن نرى أن هذا الصراع كان يتم داخل اطار حركة التاريخ العالمية التي تتناغم احداثها في لحن الحياة ، ذلك اللحن الذي سيؤدي بالضرورة الى ان يسمع العالم مقطعا موسيقيا رائعا حينما يظهر الاسلام وينتصر اولا في داخل الجزيرة العربية ثم بعد ذلك في خارجها في العالم كله حينما خرج المسلمون بعد ان تمهدت السبل امامهم بتآكل القوتين الكبيرين . انها فعلا سمفونية التاريخ العالمي .

## الاسلام والقوتان العُظمَيان

كان العام الذي بدأت فيه انتصارات الدولة البيزنطية على بلاد فارس هو نفسه العام الذي استهلّت فيه السنة الأولى من الهجرة بدايتها ، ففي اللحظة التي كان يقوم فيها هرقلْيوس بسحق الامبراطورية الساسانية ، كان محمد عليه الصلاة والسلام يضع الحجر الأول في بناء التوحيد الديني والسياسي للعالم العربي الاسلامي . وتم بعد سنوات قلائل من موت النبي الغزو العربي الكبير للعالم القديم، فلم تلبث أن سقطت بلاد فارس وفقدت بيزنطة كل أقاليمها الشرقية في مدى عشر سنوات فقط بعد وفاة الرسول ، وبسقوط بلاد الفرس أمام هجمات هرقل تحطم العمود الفقري للامبراطورية الساسانية التي سرعان ما كانت لقمة سائغة لتقدم الفتح العربي الاسلامي العظيم ، واستطاع العرب من ناحية أخرى التوغل في أراضي الامبراطورية البيزنطية التي لم يمض وقت طويل على استعادتها من الفرس<sup>(١)</sup> . وتوج هذا التقدم العربي بنصر ساحق أحرزه العرب المسلمون على القوات البيزنطية في معركة اليرموك الشهيرة<sup>(٢)</sup> التي حدثت في ١٢ رجب سنة ١٥ هـ - ٢٠ أغسطس ٦٣٦م والتي نتج عنها انهيار كل مقاومة بيزنطية أمام العرب الذين استطاعوا دخول بيت المقدس عام ١٦ هـ - ٦٣٨م ، فبدأت مرة أخرى قصة سقوط المدينة المقدسة في أيدي « الكفار » المسلمين .

ومما يبعث على الدهشة أن هرقل الذي قام بقيادة كل حملاته ضد الفرس ، لم يقدّم بدور فعال في الحروب ضد العرب . حقيقة أنه حاول في البداية قيادة العمليات الحربية ضد العرب من أنطاكية غير أن هزيمة اليرموك سلّبت كل أمل في احراز نصر فانتبذ من الحرب مكانا قصيا ، وبذلك كان يشهد انهيار عمله الذي كرّس له حياته ، حتى قيل تاريخيا أن الكفاح البطولي الذي قام به ضد الفرس لم

يحقق شيئا بالنسبة للامبراطورية البيزنطية وفي هذا يقول Ostrogorsky أن هرقل بسحقه لمملكة فارس كان يعمل دون أن يدري لحساب العرب<sup>(٨)</sup> ولكننا نرى أنه كان يعمل على آله الموسيقية ضمن نطاق اللحن الذي قدر له أن يعزف ، تحقيقا لارادة السميع القدير التي توجه الأحداث التاريخية بما يتلاءم مع حركة سير الحياة كما أرادها الله .

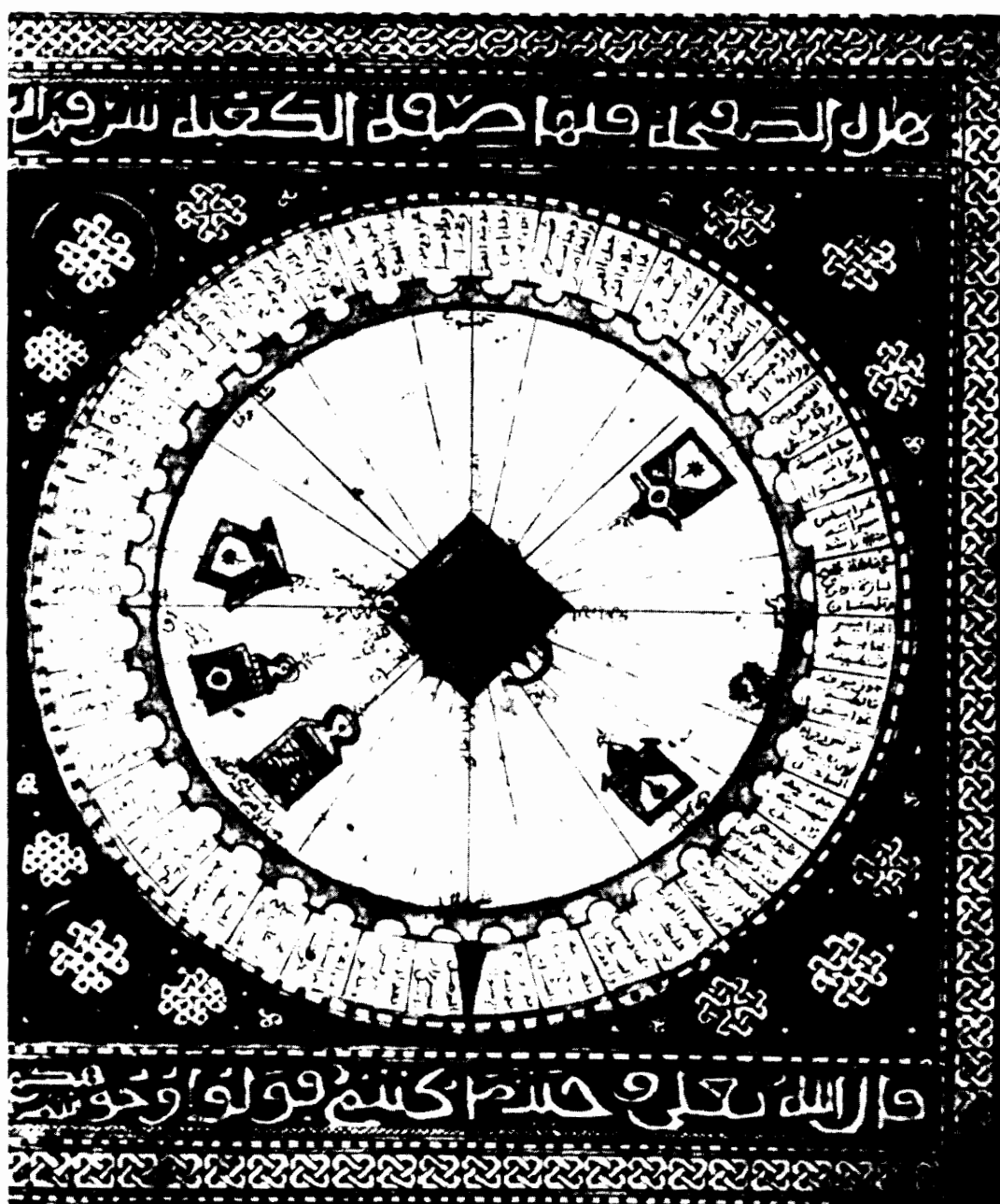
ولست أريد الدخول في تفاصيل الفتوح الاسلامية ، ولكن يكفيننا القول بأنه تمخض عن هذه الظاهرة الهامة في التاريخ العالمي ونعني بها الفتوح ، اخضاع كل الأقاليم التي كانت تابعة في الشرق للامبراطورية الساسانية للعرب وللإسلام ، كما ترتب عليها سقوط كل أقاليم الدولة البيزنطية في الشام ومصر وشمال أفريقيا في أيدي جنود الرحمن الذين حملوا على عاتقهم تنفيذ أمر الله بتبليغ الرسالة الاسلامية للعالمين . وبذلك بدأ عهد جديد في تاريخ العالم . . عهد وجدت فيه أجناس بشرية متنوعة وقد خضعت لحكم حكومة عربية اسلامية واحدة ، وترتب على ذلك تنفيذ أمر الله للنبي صلى الله عليه وسلم بتبليغ الدين الاسلامي للعالمين ، وانتشر هذا الدين الحنيف بين أهالي هذه الأقاليم التي خضعت لحكم الاسلام والعرب ، وكذلك انتشرت اللغة العربية - لغة القرآن الكريم - وكان لذلك الأثر كل الأثر في توحيد عقلية هذه الشعوب المختلفة الأجناس والحضارات ، بسبب اعتناقها لعقيدة واحدة هي عقيدة الاسلام التي أصبحت تمثل خلفية الصورة الفكرية لدى هؤلاء البشر . خلفية سرعان ما قفزت لأمامية الصورة الحياتية الاسلامية . وترتب على ذلك توحيد التفكير بين المسلمين الذين أصبحت لهم وحدة التعبير الحضاري كما تعكسها مرآة حياتهم لا في كافة نواحيها فحسب ولكن أيضا في أي مكان من أقاليم العالم الاسلامي بل وفي أي عصر من عصور تاريخ الحضارة الاسلامية كما سنوضح ذلك في هذا البحث .

## أمة محمد

بذلك يمكننا القول ان جميع الشعوب التي احتضنها الفتح الاسلامي اندمجت فيما يمكن تسميته بأمة محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، التي اتخذت من القرآن منهاجا ودستورا تسير على هديه في حياتها كلها ، وكذلك سارت على سنة النبي الكريم ، حتى أصبح من الصعب وصف ملامح حضارة هذه الشعوب بصفة أخرى غير « اسلامية » تلك الصفة التي لا يمكن النظر اليها على أنها صفة دينية وحسب ، ولكنها صفة حضارية لدرجة أن من يحاول معالجة التاريخ الاسلامي على أنه تاريخ ديني يدفعنا كما قال المؤرخ مونتجومري واط الى عدم القدرة على أن نمسك أنفسنا من الضحك لسذاجة مثل هذا التفكير<sup>(١)</sup> ذلك لأن الدين الاسلامي دين الحياة . . دين الدنيا ودين الآخرة . دين يدفع الانسان نحو العمل « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » ، دين يطلب من المسلم إعمال ذهنه والتفكير في كل شيء - أي يدفعه الى أن يحسن استخدام هذه القدرة الخلاقة المبدعة التي أودعها الله تبارك وتعالى في أدمغتنا ونقصد بها العقل . . « أفلا يعقلون » ، « أفلا يتفكرون » ، « أفلا ينظرون » « قل هل يستوي الأعمى والبصير » الى آخر هذه الآيات الكريمة التي نزلت على محمد بن عبد الله والتي تبين فضل الانسان على غيره من الكائنات الدنيا . وهذا ليس في حاجة الى بيان ، فالانسان هو الكائن الحي الوحيد فوق هذه الأرض ، الذي خلف وراءه حضارة . وما زال الجنس البشري يجدد وابتكر وينشيء بل ويغزو الفضاء وسيظل كذلك حتى يوم القيامة . وهذا على ما أعتقد مقصود ، لأن الله سبحانه وتعالى خلق الانسان في كبد ، أي في عدم رضى على حاله كي يغير ويكتشف وينشيء ويشيد . . . أي حتى يكتشف قدرة العلي القدير .

اذن الانسان في الاسلام باحث بطبعه ، عامل بدافع من عقيدته ، خلّاق ومكتشف ومبدع بأمر من الله ، مجدد لأنماط حياته اجابة لرغبته في عدم قبول فكرة استمرارية الحياة على وتيرة واحدة .لذلك ليس هناك من سبب لدهشة الغربيين من ظاهرة تحول الثقافة المسيحية في الأمصار التي كانت من قبل تستظل بحكم الدولة البيزنطية المسيحية ، الى ثقافة اسلامية عامة ، وكذلك القول بالنسبة للثقافة الزرادشتية وغيرها من ثقافات الامم التي انضوت تحت لواء الاسلام . فالغربيون يستغربون من فشل الثقافة المسيحية التي لم تستطع تحقيق أقل نسبة من النجاح الهائل الاعجازي الذي لا مثيل له والذي حققته الثقافة الاسلامية<sup>(١٠)</sup> .

وأول شيء يسترعي الانتباه في الثقافة الاسلامية هو أنها علمية وواحدة . ويرمز لهذه الفكرة ببساطة منقطعة النظير ، اتجاه جميع مسلمي الأرض من بيض وسمر وسود وصفر ، ومن أقصى الشرق الى أقصى الغرب ومنذ فجر الاسلام حتى الآن ، اتجههم جميعا في أوقات معلومات خمس في كل يوم الى بيت واحد فقط هو بيت الله الواحد الفرد الصمد الذي بيكة مباركا . ذلك البيت العتيق الذي بناه ابراهيم وابنه اسماعيل عليهما السلام وكأنه في مركز الأرض أو في سرّة العالم . ولعل هذه الصورة المأخوذة عن أطلس عربي يرجع للقرن العاشر الهجري ، السادس عشر الميلادي (٩٥٨هـ / ١٥٥١م) توضح هذه الفكرة . فقد تصور صاحب الرسم الأقاليم الاسلامية كما لو كانت تقع على محيط عجلة مركزها الكعبة المشرفة ، وأمام كل اقليم محراب يتجه نحو مركز الدائرة أي نحو مكة المكرمة . مركز الاسلام والمحراب الذي يتجه اليه كل مسجد بني في العالم الاسلامي ( أنظر لوحة رقم ١ )<sup>(١١)</sup> .



( لوحة رقم ١ ) عن BERNARD LEWIS

وإذا كان الاسلام قد ألف بين قلوب هؤلاء البشر الذين انتموا اليه على الرغم من أجناسهم المختلفة وحضاراتهم المتنوعة ، فقد وحد أيضا - وهذا هو الأهم - عقل الأمة الاسلامية الكبرى ، أي أن طريقة التفكير لدى المسلمين أصبحت واحدة فكانت وحدة التفكير هذه سببا في خلق وحدة أخرى هي وحدة التعبير الحضاري فعبّرت شعوب أقاليم الاسلام عن حياتها - في كافة جوانبها - تعبيرا واحدا متجانسا بطريقة منقطعة النظير .

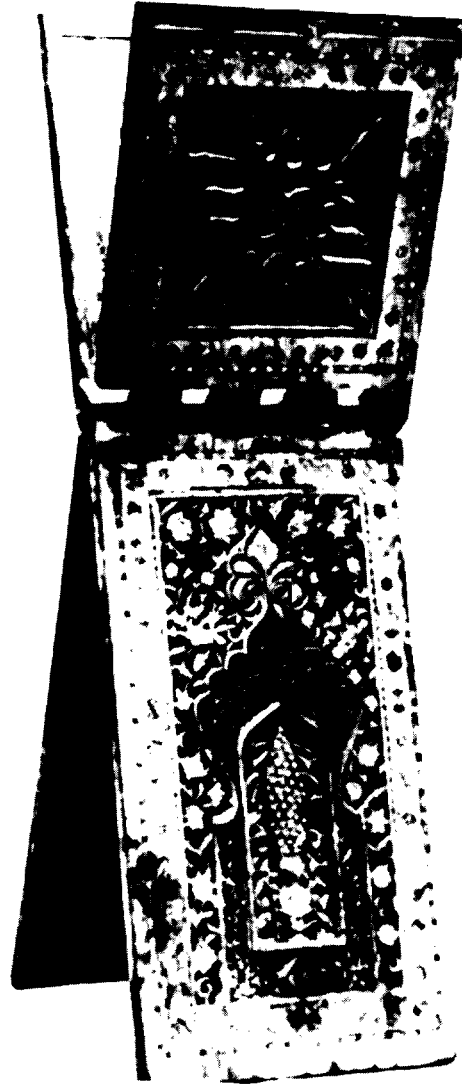
ولعل مجال فنون العمارة والزخرفة الاسلامية خير ميدان ندرس فيه وحدة التعبير الفني الاسلامي العالمي . ذلك أن هذه الأمثلة من العماير والتحف والزخارف التي خلفها فنانون عالم الاسلام على مر عصور الحضارة الاسلامية ، يمكن أن تعتبر شواهد ثابتة تدل على فكرة عالمية الحضارة الاسلامية وخصوصيتها في ذات الوقت . فنظرة واحدة وشاملة على أمثلة هذا الفن تكفي كي يتبين الناظر أن الفن الاسلامي يتميز بخصائص ينفرد بها عن غيره من الفنون السابقة عليه واللاحقة به . فبالنسبة للعماير الاسلامية بصفة عامة ، نجد أنها جذبت انتباه أولئك الذين لا ينتمون الى عالم الاسلام ، بجماها وروعة بنائها . ولكن هذا الانتباه كان ينقصه غالبا الفهم والادراك الواعي بأن هذه العماير يمكن أن تكون تعبيرا حضاريا بكل ما تعني هذه الكلمة من معان . فمن خلالها يستطيع الدارس أن يتحسس طريقه نحو تفهم حياة المسلمين في كافة المجالات ، دينية أو اجتماعية أو فنية ، أو صناعية . يستطيع الدارس - أيضا - من خلال النظرة المتعمقة في هذه العماير أن يتعرف على الحياة السياسية والثقافية والتعليمية لأهل الاسلام .

لذلك يرى القارئ أن هذه النظرة الجديدة لدراسة الآثار ، تختلف عن الطريقة القديمة التي كانت تفتقر الى عنصر الربط بين هذه العماير ، والمجتمعات التي شيدتها . فكانت الطريقة القديمة تعني بمنهج وصفي لا تحليلي . . وصفي يهتم بالشكل ولا يدخل في المضمون ، وهذه الطريقة في رأيي ترتب عليها الخاق ظلم بين الإنسان الذي يجب أن يكون موضع الدراسة وهو من شيد هذا البنيان الذي ما كان لينشئه بغير هدف يقصده . ومن هنا تبرير رأينا السابق والذي قلنا

فيه بوجوب الربط بين العماثر الاسلامية وبين المجتمعات التي شيدتها كتعبير حضاري عن حياتها يعبر عن أوجه النشاط الاجتماعي المختلفة .

وتطبيقا لهذا المنهج ، لا ينبغي النظر الى العماثر الاسلامية على أنها مجرد مهرجان من القباب والمآذن التي تزينها زخارف الأرابسك محفورة أو مرسومة ، أو تكسوها بلاطات القاشاني ، ولكنها في الحقيقة تعكس لنا ثقافة غنية وعظيمة وحدثت أقطارا امتدت في شريط من أطراف الصين شرقا وحتى اسبانيا غربا ، وعمرت أكثر من ألف عام<sup>(١٣)</sup> .

ونحن نرى أن عنصر انتشار الدين الاسلامي الحنيف بين ربوع هذه الأقاليم - بعد تحقيق ظاهرة الفتوح الاسلامية - هو صاحب الفضل الأكبر في توحيد عقيدة شعوبها ، والقرآن الكريم ينظر اليه المستشرقون والشرقيون على أنه أعظم نثر عربي على الإطلاق . إذ أن حقيقة أنه وحي الهي تعني أنه منزّه عن النقد وعن التقليد ولكونه كلام الله سبحانه وتعالى ، أصبحت تعاليمه وتوجيهاته بمثابة دستور ، على كل مسلم اتباعه والعمل بما جاء فيه من أحكام وأفكار . ولذلك ليس غريبا إذا قلنا إن القرآن الكريم أصبح أساساً وخلفية لكل الفكر الانساني الاسلامي فتغلغل اسلوبه وجرسه وفكره في ضمير وفكر كل كاتب اسلامي . ونرى صدى ذلك في كل شيء خلفه وراءهم المسلمون<sup>(١٤)</sup> فقد أقبل المسلمون على الاهتمام بتلاوة القرآن الكريم في كل مكان ، وخصوصا في المساجد مما دفعهم الى العناية بصنع كراسي خشبية توضع عليها المصاحف للتلاوة<sup>(١٥)</sup> ، ونرى أن الفنانين المسلمين - بدافع من تقديسهم للكتاب الذي يؤمنون به قد تفننوا في زخرفة هذه الكراسي بزخارف نباتية وهندسية هي أساس فن الأرابسك أو التوريق الذي اختص به الفن الاسلامي<sup>(١٦)</sup> ( أنظر لوحة رقم ٢ ) . وكانت قراءة القرآن واقراء القرآن منتشرة لدرجة أن أوقف المسلمون في انحاء متفرقة من العالم الاسلامي الأوقاف ( أو الحبوس ) الخاصة للصرف على من يقوم بهذين العملين . وكانت هذه الأوقاف في احيان كثيرة ذات مردود كبير لدرجة أنها تكفي عدة مئات . فمثلا كان المسلمون يقرأون - اعتبارا من القرن الخامس - في الجامع



( لوحة رقم ٢ ) عن CHARLES PELLAT

الأموي بدمشق قراءة يسمونها الكوثرية ( أي من سورة الكوثر حتى خاتمة الكتاب ) وكان يحضر هذه القراءة كل من لا يجيد حفظ القرآن ، وللمجتمعين على ذلك أجرٌ كان يعيش منه كل يوم أكثر من ٥٠٠ انسان من الأوقاف المحبوسة على ذلك . وظل الأمر كذلك في هذا الجامع خلال العهد السلجوقي والأيوبي والمملوكي وكانت هناك أوقاف لجماعات تقرأ اثر صلاة الصبح سبعا من القرآن . ولم يقف الأمر عند حد قراءة القرآن ، بل وكانت هناك قراءة أخرى للحديث الشريف ولها أيضا أوقاف وانشئت لها دور خاصة تسمى دور الحديث ، وكانت هناك أيضا أوقاف لإقراء الفقه الاسلامي . ويعين صاحب الوقف المذهب الذي يرغب تدريسه على حساب وقفه . وكانت هذه القراءات تجري في أغلب مساجد العالم الاسلامي من الشرق الى الغرب وكلها كانت توقف عليها أوقاف خاصة بها<sup>(١٦)</sup> . وغني عن البيان أن ذلك كله ساعد على أن تكون خلفية فكر المسلمين واحدة اساسها القرآن الكريم والحديث والفقه الاسلامي ، مما أدى بالضرورة الى أن تتوحد مظاهر التعبير الحضاري لدى المسلمين .

ولعل الجهد الذي بذلته جماعات الطرق الصوفية في العالم الاسلامي في هذا السبيل كان ملموسا . اذ أن الدعوة الى الاسلام كانت من أهداف الصوفية الأساسية ، وكان لكبار فقهاء الصوفية مكانة كبيرة في نفسية المسلمين في العالم الاسلامي ، وكان انتشار خبر وصول أحد هؤلاء الفقهاء الى احدى المدن الاسلامية يعد حدثا من الاحداث الكبار ، حتى أن أحد المصورين الايرانيين سجل ذلك في احدى منمناته في مخطوط فارسي يرجع تاريخه الى منتصف القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) . فقد صور المصور أحد الفقهاء جالسا على منبر وامامه المستمعين من كبار السن أولا ثم يليهم الشباب على الجانب ، وكان للنساء والأطفال أمكنة لجلوسهم أيضا<sup>(١٧)</sup> ( أنظر لوحة ٣ ) . وفي الحق ، لقد قام الصوفية باعطاء سبل للاتصال المباشر مع الله من خلال كل طقوسهم الدينية ، ومن حلقات الذكر أو الصلاة أو حتى العزلة . وفي هذا يقول ابن عربي المتوفي سنة ٦٣٨ هـ / ١٢٤٠ م أن كل الظواهر ليست الا تعبيرا عن الوجود وتمثل



( لوحة رقم ٣ ) عن FRITZ MEIER

وحدة واحدة مع الله . ويحتل التفكير الصوفي المسافة بين المعلومة المجردة والادراك الحسي التجريبي للوحدة النهائية ، وتعبّر عن هذه الفكرة ، بمنمنمة في مخطوط لابن عربي نسخ في القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) بجاول الفنان فيها اظهار الفكرة الصوفية القائلة بأن الكثير أو الكل يأتي من مصدر واحد أي فكرة وحدة الوجود<sup>(١٨)</sup> ( انظر لوحة رقم ٤ ) .

وبذلك نرى أن الاسلام وحّد عقلية المسلمين بصرف النظر عن اجناسهم أو حضاراتهم التي كانوا ينتمون اليها في عصور ما قبل الاسلام ، مما ساعد على أن يكون التعبير الحضاري الاسلامي ذا هدف واحد ، هو خدمة الاسلام بمفهومه العالمي للحياة . والواقع أن عالمية الاسلام تعتبر في نظرنا خلفية لعالمية الحضارة الاسلامية فبفضل الاسلام صهرت جميع العناصر الفكرية والحضارية لشعوبه المختلفة في بوتقة واحدة هي بوتقة الدين الاسلامي ذات القدرة الفائقة على الاستيعاب وعلى التأثير . . . استيعاب التراث الانساني للشعوب التي احتضنها الاسلام بفكره وبروحه ، والتأثير في هذا التراث ودمجها في عملية كيميائية تمخض عنها ذوبان عناصره في سائل من الدين الاسلامي أدى الى اكسابها شكلا آخر أو صفات مختلفة عما كانت تتصف بها من قبل . وبذلك توحدت مناطق العالم الاسلامي تحت تأثير الدين الاسلامي بوصفه ديناً متجانساً حقّق توحيد عقلية الشعوب الاسلامية وفكرها وأنماط حياتها الاجتماعية ، فعبرت عن ذلك بوحدة تعبيرها الحضاري والفني مع الحفاظ على التنوع الذي تفرضه الظروف الجغرافية والبيئية لمناطقه المختلفة .

وفي هذا الاتجاه يحق لنا أن نضيف الى جانب عامل الدين الاسلامي الذي حقق هذه الوحدة الحضارية ، العامل الجغرافي . فلو نظرنا نظرة جغرافية شاملة لأقاليم العالم الاسلامي لوجدناها تمتد من اسبانيا والمغرب حتى جنوب شرقي آسيا على شكل شريط يكاد يحزم الأرض من وسطها . ويقع هذا الحزام الجغرافي الاسلامي بصفة عامة بين خطي عرض ٢٠ و ٤٠ شمال خط الاستواء . ولذلك ليس غريبا اذا لاحظنا أن هذه الأقاليم تكاد تتفق أيضا فيما بينها من حيث الظروف



المناخية . . . درجة الحرارة . . كمية ومواسم هطول الأمطار . . مصادر المياه  
المصادر الطبيعية ، بل وتشابه تضاريسها الطبيعية التي تتراوح بين المرتفعات  
والصحاري والوديان . فحيث تسقط الأمطار وحيث توجد أنهار تكون الزراعة  
فتنمو الحضارة على ضفاف الأنهار وفي الواحات . وكثيرا ما نرى قرى ومدنا  
اسلامية تتصل حدودها الخلفية مباشرة بالمناطق الصحراوية والجبلية ولكن يظهر  
امامها فجأة خط من الأرض الخضراء . والصحراء لا تعني بالضرورة الرمال ،  
ولكنها في معظم الأراضي الاسلامية تعني ببساطة أرضا بلا ماء<sup>(٩٩)</sup> .

ومن ذلك نرى أن أقاليم عالم الاسلام يتربط بعضها ببعض برابط آخر غير  
الرابط الديني وهو الرباط الجغرافي الذي أدى الى تحقيق ما يمكن أن نسميه بالوفاق  
البيئي، ومن الطبيعي أن يؤدي هذا الوفاق البيئي الى زيادة الوفاق الحضاري الذي  
دعمته وحدة الفكر الديني الاسلامي المستقى من وحدة كتاب الله ، فتشكلت  
نتيجة لكل هذه العوامل حضارة واحدة عالمية متجانسة عبّرت عن نفسها  
بانسجام اعجازي منقطع النظير .

ولذلك نجد أنه على الرغم من تنوع أجناس ولغات وشعوب العالم  
الاسلامي ، وكذلك على الرغم من اختلاف المستويات الاجتماعية والنظم  
السياسية الحالية ، إلا أنه عالم يقدم نفسه حتى الآن في شكل وحدة روحية  
وحضارية حية ومتأججة<sup>(١٠٠)</sup> وهذا في حد ذاته يوضح الدور الاعجازي الذي قام  
به نبي الاسلام محمد بن عبد الله صلوات الله وسلامه عليه ، ذلك النبي الكريم  
الذي استرعى عَمَلَةً - العملاق الدائم - على مر الأزمان ، انتباه كل العالمين قديما  
وحديثا ، وقد عبّر عن مكانة رسول الله العظيم هذه أبدع تعبير الشاعر الفرنسي  
الشهير لامارتين<sup>(١٠١)</sup> حينما قال :

« لم يحدث أبدا أن وهب انسان نفسه ( مثل ما قام به محمد ) - سواء عن رضى أو  
عن غير رضى - لبلوغ أسمى وأنبلى هدف ، يتجاوز تحقيقه قدرات البشر ، ألا  
وهو نسف كل الخرافات التي كانت تفصل المخلوق عن الخالق ، وذلك لتحقيق  
اتصال الله بالانسان ، وعودة الانسان الى ربه . وانعاش الفكرة العقلانية المقدسة

عن الالهية ، وذلك كله يتحقق في مثل هذه الفوضى الدينية التي كانت تسببها العبادات الوثنية الكثيرة والمتنوعة . كما لم يحدث أبدا أن استطاع رجل ( غير محمد ) - في مثل هذا الزمن القصير - القيام بأكبر وأضخم ثورة دائمة في العالم ، تلك الثورة التي استطاعت ان تضم تحت لواء الاسلام وفي ظل عقيدة وحدانية الله ، جميع بلاد العرب ، وفارس وخراسان ، وبلاد ما وراء النهر ، والهند الغربية ، والشام ومصر والحيشة ، والقارة المعروفة تحت اسم افريقيا الشمالية ( كذا في النص ) ، والعديد من جزر البحر المتوسط ، واسبانيا وجزء من بلاد الغال » .

ويستمر الشاعر الفرنسي الشهير قائلا : « واذا كانت قوة وعظمة العزيمة ، مع ضآلة الامكانات ، وضخامة النتائج ، هي المعايير الثلاثة التي يمكن أن تقاس بها عبقرية الانسان ، فمن ذا الذي يستطيع أن يتجرأ من أولئك الذين يعتبرون في التاريخ الحديث من عظماء الرجال ، على أن يقارن نفسه - ولو مجرد مقارنة انسانية - مع محمد ؟ ان اكثر الناس شهرة لم يفعلوا سوى تحريك الأسلحة أو وضع القوانين أو تأسيس الامبراطوريات . انهم - حينما قاموا بتأسيس شيء ما - لم يؤسسوا سوى قوى مادية انهارت في أغلب الأحيان قبل أن ينهاروا هم أنفسهم .

« ولكن محمدا علاوة على أنه حرك الجيوش ، وشرع الشرائع ، وأقام الامبراطوريات وقاد الشعوب ، وأسس الأسرات الحاكمة ، وجمع ملايين البشر فوق ثلث الكرة الأرضية المأهول بالسكان بعضهم إلى البعض فانه قام بتحريك الافكار والعقائد والأرواح . فقد أقام على أساس كتاب واحد - أصبح كل حرف فيه قانونا - جنسية روحية جديدة تنضوي تحت لوائها شعوب تتكلم لغات شتى وتنحدر من أجناس متنوعة ، ووسم هذه الجنسية الاسلامية بصفة لا يمكن محوها ألا وهي كراهية الآلهة المزيفة ، وعشق الله الواحد غير المادي . فهو ( أي محمد ) فيلسوف وخطيب ، رسول ومشرع ، محارب وفاتح بالأفكار ، مصلح للعقائد العقلانية ومؤسس لديانة بلا صور ، مؤسس لعشرين امبراطورية أرضية ، ولكنه أيضا مؤسس لامبراطورية واحدة روحية ، ذلكم هو محمد ،

الذي أتم كل ذلك ، فمن ذا الذي يمكن - باستخدام كل المعايير التي تقاس بها العظمة الانسانية - أن يكون أعظم منه ؟ . . . » (٢٢) .

هذه هي الصورة التي رسمها لنا شاعر فرنسا لامارتين عن نبينا الكريم محمد بن عبد الله صلواته وسلامه عليه . فما الذي أبقاه لنا هذا الشاعر كي نضيفه الى هذه الصورة المبدعة والمشرقة التي تصوّرنا لامارتين وقدمها للعالم الأوربي بصفة عامة وللفرنسيين الكاثوليك بصفة خاصة وذلك منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر ؟

وعلى الرغم من كل هذه العظمة التي عبر عنها الشاعر الفرنسي عن محمد (ﷺ) فلم يكن ينظر النبي الى نفسه بهذه النظرة ، ولكنه يحرص على تصوير نفسه للمسلمين على أنه بشر منهم ولكن يوحى اليه : « قل ما كنت بدعا من الرسل وما أدري ما يفعل بي ولا بكم . ان أتبع الا ما يوحى اليّ وما أنا الا نذير مبين » (٢٣) ولم يدّع محمد أبدا أنه قديس ، أو حاول الظهور بأنه شخص بلا ذنوب ، بل هو انسان بشر اختاره الله رسولا ، ولأنه بشر فهو يخطئ ويصيب : « إنا فتحنا لك فتحا مبينا ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر ، ويتم نعمته عليك ويهديك صراطا مستقيما » (٢٤) وهذا في حد ذاته عظمة أخرى تضاف الى شخصية نبي الاسلام عليه الصلاة والسلام .

مما سبق نرى أن العمل الضخم الذي انجزه نبي الاسلام تمخض عنه ميلاد جنسية جديدة هي « الجنسية الاسلامية » كما سماها بحق الشاعر الفرنسي لامارتين . وهذه الجنسية التي نعتقد بوجودها - رغم كل ما نراه الآن في العالم العربي والاسلامي - كان لا بد من أن تعبر عن نفسها بطريقة منسجمة ومتجانسة وذلك من خلال النشاط الانساني لحاملي هذه الجنسية في كل المجالات الحضارية أو الحياتية .

ولعل أصدق مجال تتضح لنا فيه وجهة النظر هذه بأنصع ما تكون هو مجال الآثار التي خلفها وراءهم المسلمون في ميدان العمارة والفن الاسلامي ، ذلك الميدان الذي اختص بشخصية متميزة جمعت بين الصفة الاسلامية والعالمية في ذات الوقت .

## الآثار والفنون برهان على عالمية الحضارة الاسلامية

سبق أن أشرنا الى أننا ننظر الى العماثر والتحف والزخارف التي خلفها فنانونا عالم الاسلام على مر عصور الحضارة الاسلامية ، على أنها شواهد ثابتة تدل على فكرة عالمية الحضارة الاسلامية وخصوصيتها في الوقت نفسه . وهذا في واقع الأمر صحيح ، فهي من منطقة الى منطقة ومن عصر الى عصر تعكس وحدة الفكرة المعمارية المتجانسة ، وتشهد على مدى تأثير الدين الاسلامي الخفيف وكذلك على وجود تأثير العامل الجغرافي السابق الاشارة اليه . فالعمارة الاسلامية تجوب بالزائر لها بين ربوع النشاط الحضاري الاسلامي ، من علوم دينية الى حياة تجارية ، ومن ميادين الحرب حتى مواطن الطرب واللهو ، بل ومن حياة النسك والتصوف الى مجالات التقدم الفني .

ويكفي للتدليل على ذلك القيام برحلة لزيارة أمثلة العماثر الاسلامية في اسبانيا وشمال افريقيا ومصر والشام والعراق وايران وما والاها شرقا ، فسيجد الزائر وحدة غربية تجمع بين هذه الأمثلة ويشعر من خلالها أنه أمام صرح ضخم للحضارة عالمية في التعبير ، ولكنها خاصة في التفكير . كما يجد الزائر نفسه أيضا غير قادر على نسبة أي أثر معماري شاهده في هذه الاقطار الى فن آخر غير الفن الاسلامي ذي الروح الواحد ، وذلك على الرغم من بعد المسافات الزمانية والمكانية التي تفصل فيما بين هذه الأمثلة من الآثار . وهذا ليس بغريب اذا تذكرنا أن الفن ليس الا وجهها من أوجه أية حضارة من الحضارات الانسانية ، تفصح به عن نفسها . والحضارة الاسلامية أفصحت عن وجهها العالمي منذ ان عبّر الانسان المسلم -الذي وان اختلفت اجناسه وحضاراته التي كان ينتمي اليها قبل حمله للجنسية الاسلامية - عن نشاطات حياته في كافة المجالات التي تعكسها مخلفاته . تلك المخلفات التي تدل على ما حدث من تفاعل للدوافع التعبيرية

الحضارية الانسانية في ذات هذا الانسان المسلم ليخرج لنا - نتيجة لهذا التفاعل - بمقومات حضارة متسقة ومتجانسة صبغت ودمجت في روح الاسلام ، فكانت الوحدة التعبيرية فيها بمثابة القاسم المشترك الأعظم .

وترتيباً على ما تقدم ، نرى أن الفن الاسلامي يختلف اختلافاً بيناً عن الفنون « العالمية » القديمة . كالفن الهلينستي أو الفن البيزنطي . فكل من هذين الفنين الآخرين يمكن تشبيهه بكتاب جمعه صاحبه من فقرات اقتبسها من هنا ومن هناك وضمها الى بعضها البعض دون ما هضم لها ولا صهر في ذاته أو دمجاً معاملتها كيميائياً في مرآة نفسه . ولذلك نرى أن كلا هذين الفنين مكون من صور فنية منسوبة لفنون مختلفة بعضها عن بعض ، جمعت جنباً الى جنب دون ألفة في الروح ولا في التعبير ولا حتى في الهدف ، ولكن يضمها الغلاف السياسي للإمبراطورية الحاكمة والتي ضمت مناطق هذه الحضارات والفنون تحت لوائها دون قدرة على هضم عناصرها ، وبالتالي دون أن تتمكن من أن تخلق منها حضارة وفناً متجانس العناصر أو ذا روح وتعبير واحد<sup>(٥٥)</sup> . وقد يحلوا لي أحياناً أن أشبه للقارئ هاتين الحضارتين بصحن واحد للمشهيات يجد فيه المرء أنواعاً مختلفة منها ويستطيع تمييز عناصرها بعضها عن بعض ، فيرى فيه بوضوح الخس ، والخيار ، والفلفل والجزر والطماطم والزيت . . الخ وكل هذه العناصر يمكن عزلها بعضها عن بعض في سهولة ويسر !

وذلك على العكس من الفن الاسلامي العالمي الذي خرج للعالم ليعبر أحسن تعبير عن وحدة الفكر الاسلامي العالمي . صحيح أن هذا الفن أخذ في أوائل سني عمره عن فنون البلاد التي خضعت للحكم العربي الاسلامي وبالذات من الفنين الساساني والبيزنطي . ولكن سرعان ما استطاع هضم فنون هذه البلدان بعد أن وضعها في « خلاطه » ومزجها بعضها ببعض حتى ذابت مظاهر مكونات عناصرها في سائل من الفكر الديني الاسلامي ثم وضعها في بوتقته ونفث فيها روحه الاسلامي وقام بصهرها حتى خرج لنا من ذلك كله فن جديد اسلامي<sup>(٥٦)</sup> ، ولكنه عالمي ، وذلك في مدى قرن واحد من الزمان وأصبح الباحث

لا يستطيع أن ينسب أي عمل فني عشر عليه في بلاد الاسلام - ويرجع الى ما بعد القرن الأول الهجري - الى الفنون السابقة على اقامة الدولة الاسلامية . أقول إن الفن الاسلامي علمي لأن الذين قاموا باخراجه الى الوجود كانوا من أهالي البلاد التي خضعت للفتح الاسلامي والذين كانوا ينتمون إلى أجناس مختلفة . ففي الحق كان طبيعيا أن يستعين العرب في خلال القرن الأول - عند تشييدهم لأثار الاسلام الأولى برجال الصناعة والفن من الأمصار . ولذلك ليس من الغريب أن تظهر في منشآت المسلمين الأولى بصمات ومظاهر الفنون السابقة وبالذات الفن الساساني والفن البيزنطي<sup>(٢٧)</sup> . وهذه البصمات تتضح بجلاء في قبة الصخرة بالقدس ، والجامع الأموي بدمشق حيث نجد مؤثرات الفن البيزنطي ، وكذلك في ابريق عشر عليه في قرية «بوصير الملق» بمصر حيث قتل الخليفة الأموي مروان الثاني بن محمد آخر خلفاء بني أمية في سنة ١٣٣ هـ ( ٧٥٠ م ) ، وحيث نجد أنه متأثر جدا بالفن الساساني اذ أن له « بزبوزا » على شكل تمثال ديك فاتح منقارة كأنه يصيح . ولا تخفي علينا أهمية صياح الديكة في الفكر الزرادشتي الفارسي . وهذا الابريق محفوظ في القاعة رقم ( ٢ ) بالخزانة رقم ( ٢ ) بمتحف الفن الاسلامي بالقاهرة .

نقصد من ذلك إلى القول بأن أمثلة آثار الفن الاسلامي التي تعود الى القرن الأول الهجري تعكس لنا فنا ما زال في المهد صبيا . . . أي أنه في طور النشوء والخلق والتكون . ولكن هذا الفن الاسلامي المبكر<sup>(٢٨)</sup> سرعان ما هضم عناصر هذه الفنون السابقة عليه وطوعها - كما قلت - لروح تعاليم الدين الاسلامي ، حتى استطاع المسلمون الذين اعتنقوا الاسلام تباعا أن يعبروا تعبيرا فنيا واحدا ، أخذ يزداد تبلورا وتحسيدا بمرور العصور ، حتى أصبحت أمثلة الفن الاسلامي - على الرغم من أنها تبعد بعضها عن بعض بالآلاف الكيلو مترات من الناحية المكانية ، وتنفصل عن بعضها أحيانا بمئات السنين من الناحية الزمانية الا أنها مع ذلك - تعطي الناظر لها شعورا تلقائيا بأنها تنتسب لا محالة الى عائلة واحدة . تماما مثلما هو الحال بالنسبة للغة الفرنسية واللغة الإيطالية أو الإسبانية .

فهذه اللغات الثلاث تنتمي - لغة أم واحدة هي اللغة اللاتينية<sup>(٢٩)</sup> أو قد يكون من المناسب بالنسبة للفن الاسلامي أن نشبهه باللهجات العربية المختلفة ، التي تختلف في طريقة النطق من مكان عربي الى آخر فلهجة البدوي في صحراء شبه الجزيرة العربية ليست كلهجة فلاح مصري يعيش على ضفاف نهر النيل . كما أن لهجة المغربي تختلف عن لهجة العراقي ، الا انه رغم هذا الاختلاف في طريقة النطق للسان العربي باختلاف شعوب ومناطق العالم العربي ، لا نستطيع انكار القول بأن بناء اللغة العربية واحد أينما كان . هذا بالضبط هو حال الفن الاسلامي . ولدينا في الواقع ما يبرر وجه المقارنة هذا بين الفن واللغة . . . أليس الفن في حد ذاته لغة يعبر بها الفنان عن فكره وعن حضارته من خلال أنامله؟ . بذلك نجد أن أمثلة الفن الاسلامي في جميع انحاء العالم الاسلامي تتشابه فيما بينها لدرجة أنه يصعب أحيانا تحديد المكان أو العصر الذي تنتسب اليه التحفة الاثرية المعثور عليها . وخير ما يدل على ذلك هو التحفة الاثرية الاسلامية المصنوعة من البرونز على شكل حيوان خرافي له رأس دجاجة وجناحان ، والتحفة محفوظة في كامبوسانتو ببيزا Piza . فقد نسب مؤرخو الفن الاسلامي هذه التحفة الى أماكن متعددة من العالم الاسلامي من اسبانيا حتى بلاد فارس بل وقاموا بتأريخها بعدة عصور . وهذا في حد ذاته برهان على أن طراز الفن الاسلامي قد استوعبه المسلمون في جميع انحاء العالم الاسلامي استيعابا واحدا ، وعبروا عنه أيضا تعبيراً واحداً ، أدى الى نسبة هذه التحفة وغيرها الى عدة أماكن اسلامية ، وكذلك الى عدة عصور اسلامية<sup>(٣٠)</sup> ( أنظر لوحة رقم ٥ ) وذلك في حالة ما اذا كانت التحفة لا تحمل نقشا يبين تاريخ الصناعة ومكانها ، وهذا دليل ناصع على عالمية التعبير الحضاري الاسلامي .

ولما كانت بلاد الاسلام تتشابه جغرافيا فيما بينها من حيث ان فيها مساحات شاسعة من الصحاري والمناطق التي يشكل فيها الجفاف بعض المشاكل للسكان ، لذلك ليس غريبا أن نرى المهندسين المسلمين يهتمون اهتماما كبيرا بحل مشاكل نقص المياه عند تأسيسهم لمدنهم . فنراهم يكثرون - مثلا - من بناء



( لوحة رقم ٥ ) عن A.H.CHRESTIE

الأسبلة العامة مثل سبيل عبد الرحمن كتنخدا بالقاهرة ( لوحة ٦ ) أو سبيل التجارين في فاس ببلاد المغرب ( لوحة ٧ ) .

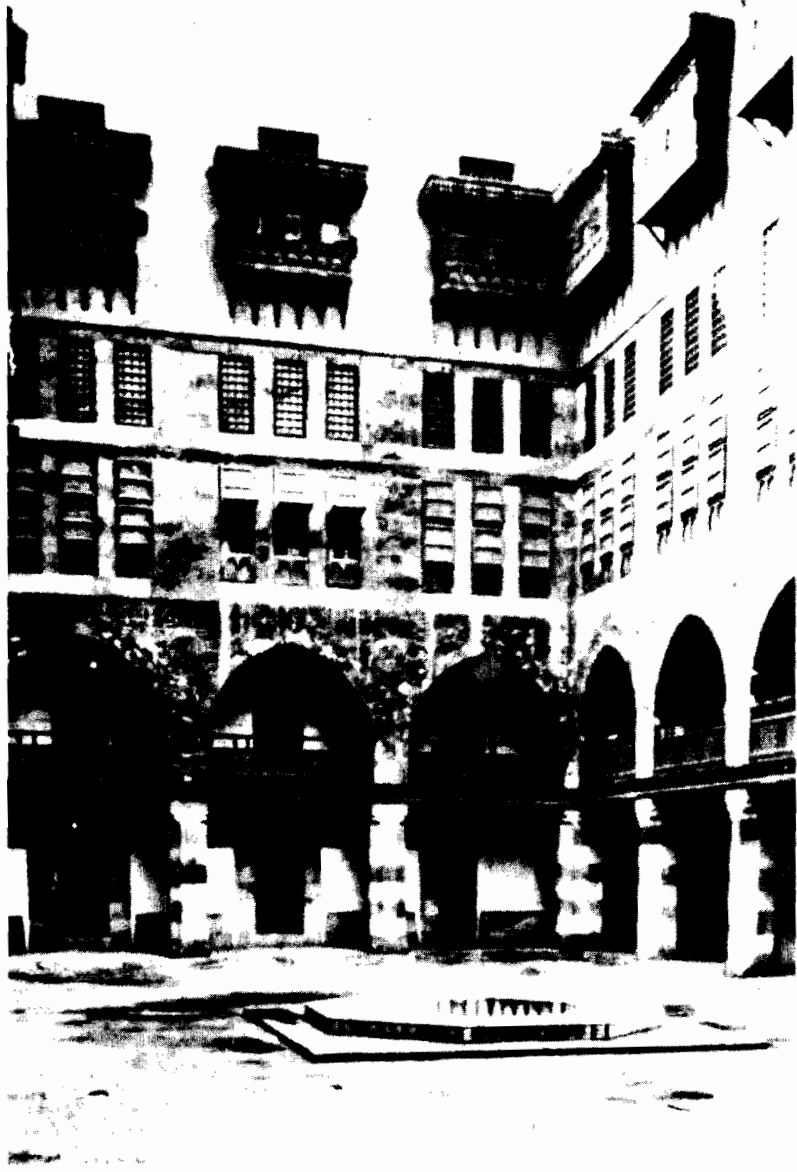
كما كان لها أيضا دور في الحياة الاجتماعية من حيث تفسير اهتمام الأمراء وعليه القوم من المسلمين ببناء أحواض ونافورات مياه في أفنية قصورهم ومنشآتهم مثل وكالة الغوري بالقاهرة<sup>(٣١)</sup> ( لوحة ٨ ) أو قصور اسبانيا والمغرب وغيرها . وبلغ اهتمام المهندسين بذلك حدا ذهب بهم الى أن يجعلوا هذه الأحواض والنافورات تتجانس فنيا مع بقية زخارف القصر حتى ليشعر المرء بأنها قطعة حتمية متصلة اتصالا عضويا ببقية عناصر البناء كجزء مكمل لا غنى عنه لتصميم القصر وزخرفته . وفي الحق ، لا يخفي علينا أن استخدام نافورات المياه في منازل تقع في بلاد تمتاز بالجفاف ، يعتبر من دلائل الرفاهية التي ينعم بها صاحب الدار . كما أن صفاء السماء ، والرغبة في الاستمتاع بنسيم الهواء لما يشجع - من ناحية أخرى - على حب الأفنية المكشوفة التي تتوسط المباني<sup>(٣٢)</sup> . وبذلك نرى هنا أيضا أثر العامل الجغرافي والبيئي المساعد لعامل الدين الاسلامي في تحقيق هذه الوحدة التعبيرية الحضارية الاسلامية العالمية ، ونلمس كذلك مدى توجيه البيئة للمشروعات الانشائية والزراعية الخاصة بتأمين توفير المياه اللازمة لها . وفي الحق لقد لعبت أيضا مشكلة نقص المياه في بلاد الاسلام دورا في الحياة الزراعية عند المسلمين الذين أقاموا مثلا النواعير مثل ناعورة نهر العاصي في سوريا ( لوحة ٩ ) ، ومن أمثلة ذلك أيضا شبكة الري التي كشف عنها العالم الفرنسي جان سوفاجيه في خربة المفجر التي انشأها الأمويون مستغلين المياه الجوفية بقصد توفير الماء اللازم لزراعة مساحات اضافية من الأرض في وادي نهر الأردن - الذي يقع في مستوى أدنى من مستوى المكان الذي به نبع الماء ، وكذلك كان الغرض من هذه الشبكة تأمين المياه لقصر خربة المفجر ( أنظر شكل رقم ١٠ ) . وفي الحق ، لقد أقام الأمويون مشروعات أخرى عند قصر الحير الغربي ( شكل رقم ١١ ) وعند واحة البصري وأيضاً عند قصر الحير الشرقي . بل وأقام المسلمون السدود مثل هذا السد الذي أقيم عند حربكة في تدمر والذي كان



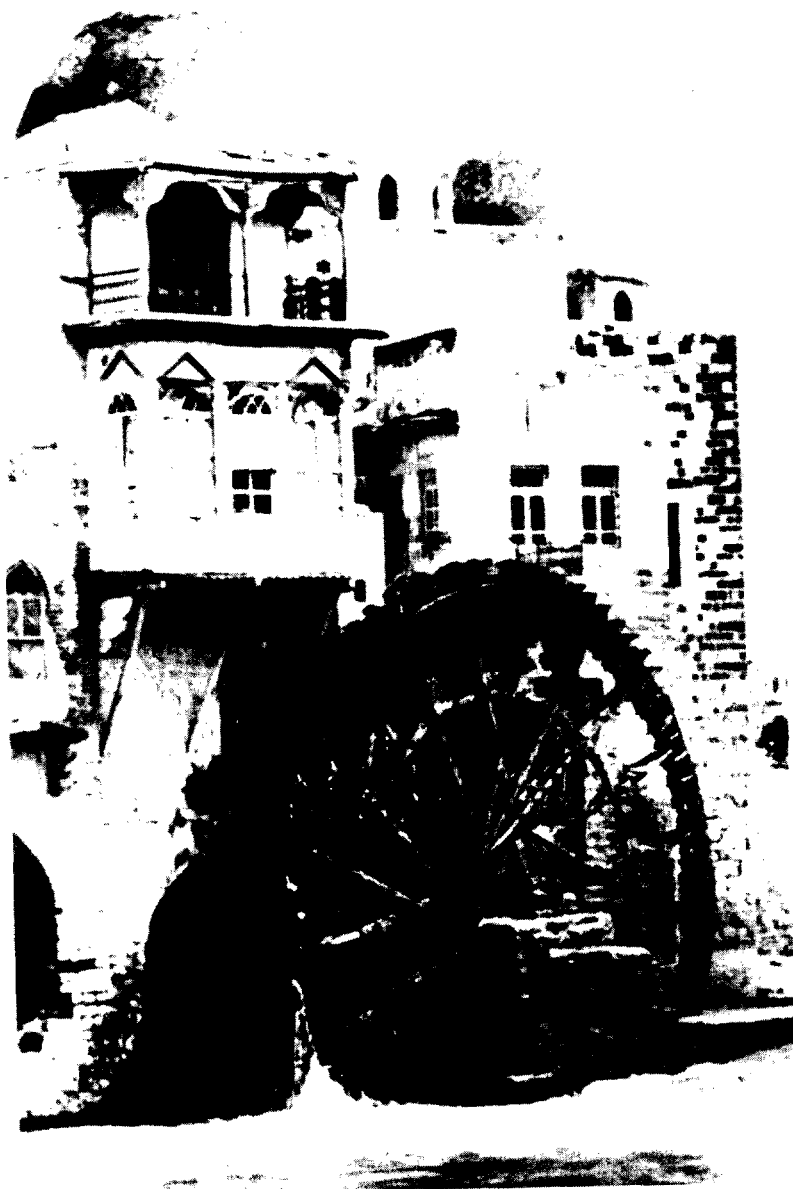
( لوحة رقم ٦ ) عن OLEG GRABAR



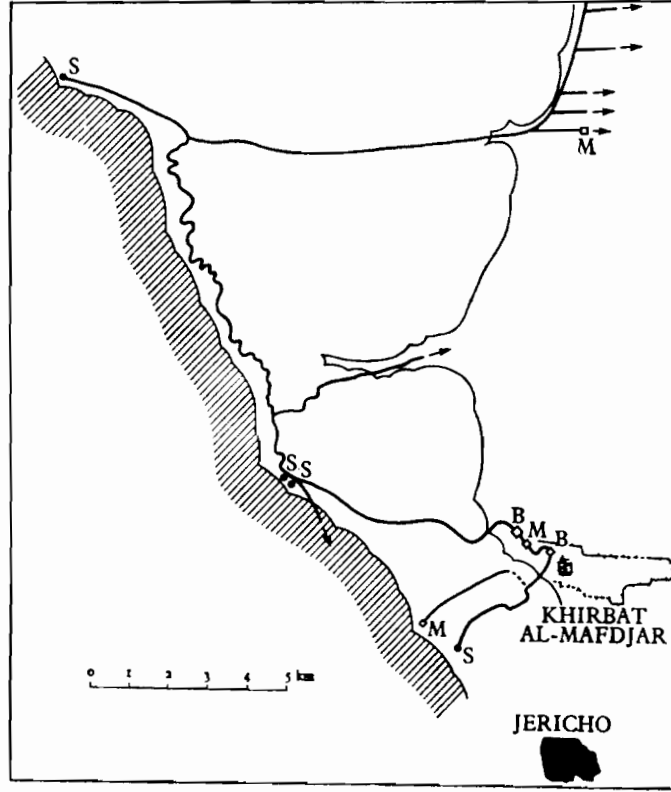
( لوحة رقم ٧ ) عن OLEG GRABAR



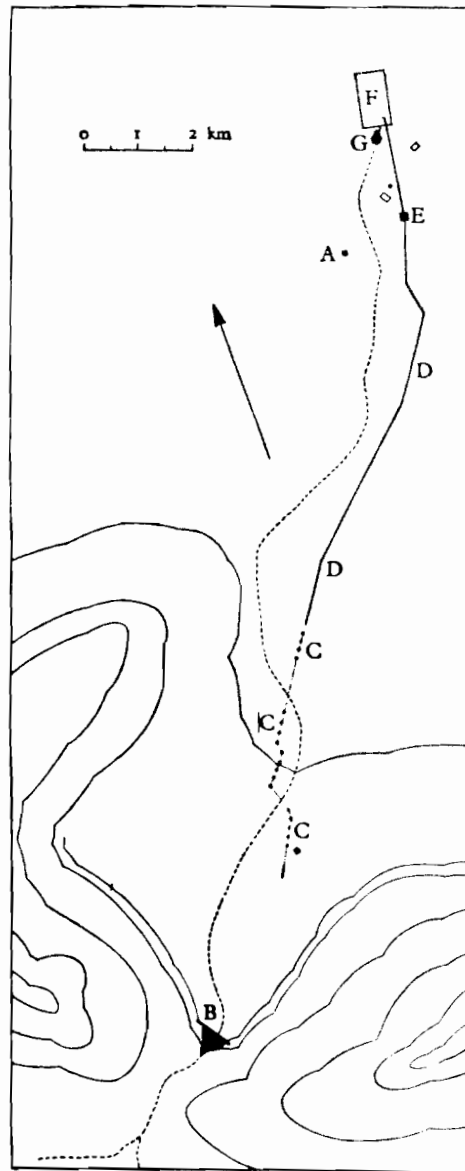
( لوحة رقم ٨ ) عن OLEG GRABAR



( لوحة رقم ٩ ) عن OLEG GRABAR



( شکل رقم ۱۰ ) عن JEAN SAUVAGET کہا نشرہ DOMINIQUE ET JANINE SOURDEL



(شكل رقم ١١)

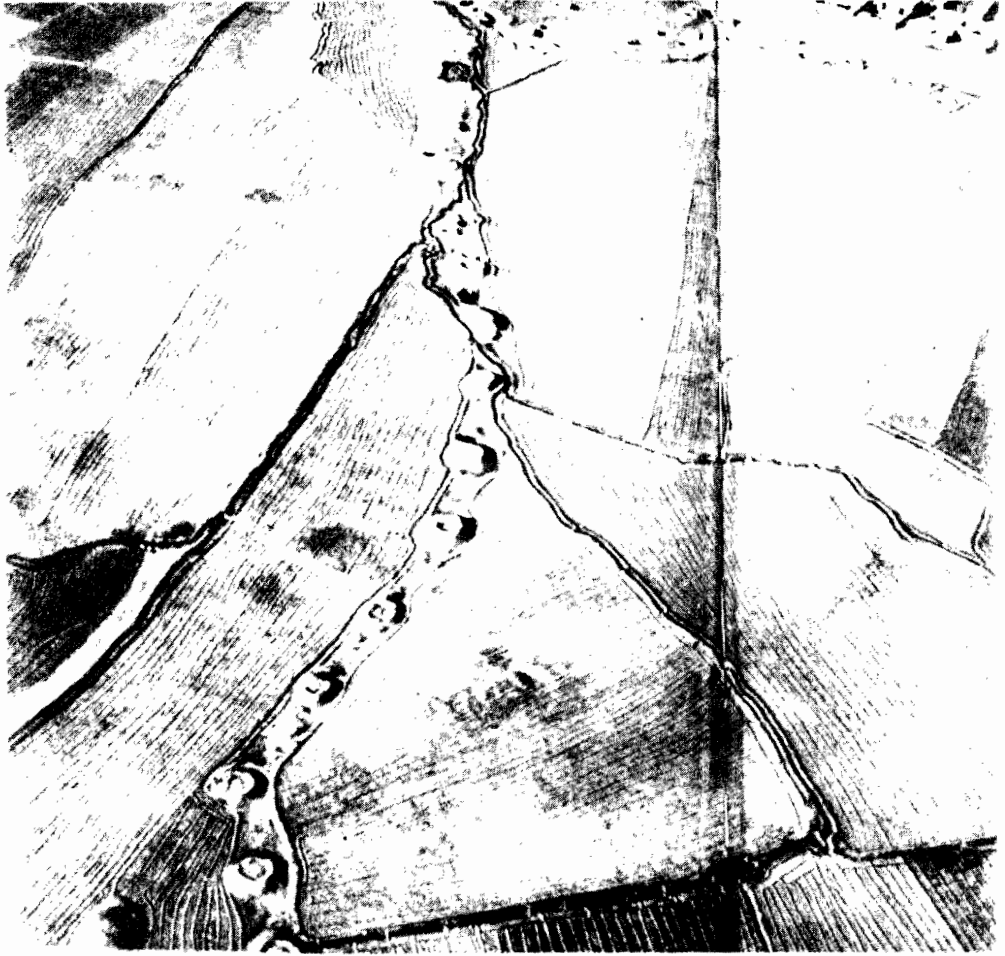
عن رسم JEAN SAUVAGET نشره DOMINIQUE ET JANINE SOURDEL

مقصودا به تأمين المياه لقصر الحير الغربي ( انظر لوحة رقم ١٢ ) . وفي ايران اهتم المسلمون كذلك بحل هذه المشكلة عن طريق ما أقاموه من قنوات تجري تحت سطح الأرض لها فوهات تفتح من الخارج . وبهذه الطريقة استطاع المسلمون في ايران تأمين حاجة المدن الى المياه ( لوحة ١٣ ) . فضلا عن ذلك أقام المسلمون الصهاريج تحت الأرض لتخزين المياه ، ومنها صهريج الرملة المعروف في فلسطين والذي أنشئ زمن الأمويين ( لوحة رقم ١٤ ) . ولم يغفل المسلمون كذلك موضوع قياس ارتفاع مياه نهر النيل فأقاموا مقياس النيل بالروضة ( لوحة ١٥ ) وذلك بغرض تقدير ارتفاع خراج الأرض في مصر<sup>(٣٣)</sup> الى آخر هذه الأمثلة التي ، تجسد فكرتنا عن عالمية التعبير الفني الاسلامي بتأثير الدين والبيئة .

ومما ساعد أيضا على صهر شعوب العالم الاسلامي في قالب واحد ، علاوة على ما تقدم ، انتشار اللغة العربية خصوصا بعد حركة تعريب الدواوين منذ خلافة عبد الملك بن مروان ، فقد بدأ اللسان العربي يتغلب ، ويصبح اللغة الرسمية ويحل في الدواوين محل اللغات المحلية الأخرى التي كانت مستخدمة في أقاليم الامبراطورية الاسلامية قبل أن يضمها الاسلام تحت لوائه وتدرج الأمر الى أن أصبحت اللغة العربية لغة التخاطب الاجتماعي بين رعايا الدولة الاسلامية ، ولا عجب فهي لغة القرآن الكريم<sup>(٣٤)</sup> الذي هو دستور حياة المسلمين الذين كانوا يتوقون الى قراءته باللغة التي نزل بها والتي لم تصبح لغة الديانة وحسب ولكن لغة الادارة والعلم والشعر ، بل ولغة الحياة اليومية . ونتيجة لذلك صارت الشعوب الاسلامية - رغم اختلاف جنسياتها الاصلية - تشعر بالزهو والفخر بالانتماء الى اللغة العربية - لغة القرآن الكريم - لدرجة أن عالما مسلما كالبيروني الذي كان يعيش ( ٣٦٢هـ - ٤٤٠هـ / ٩٧٣ - ١٠٤٨م ) على أطراف اقليم خوارزم ( التي توجد حاليا في جمهورية كرك الباكستان Karakalpakistan السوفيتية ) كان يرى هذا العالم أنه يُفَضَّلُ أن يلام باللغة العربية على أن يمدح باللغة الفارسية<sup>(٣٥)</sup> . ولعل اهتمام المسلمين بالخط العربي - حتى أصبح من أهم العناصر الزخرفية في الفن الاسلامي - خير دليل على أثر اللغة العربية أيضا في مجال



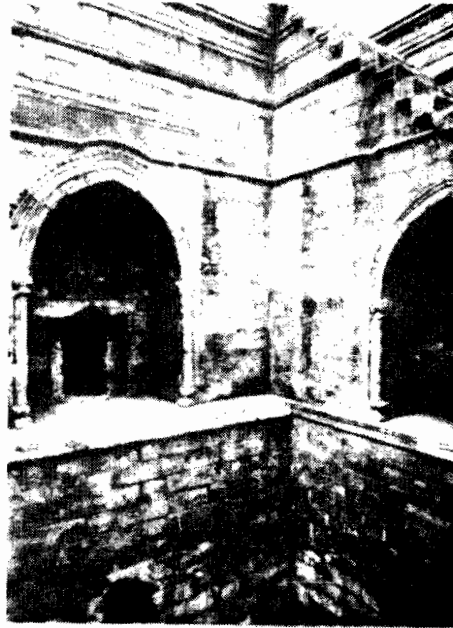
لوحة رقم ١٢ : عن دومينيك وجانين سوردل DOMINIQUE ET JANIMNE SOURDEL



( لوحة رقم ١٣ ) عن دومينيك وجانين سوردل DOMINIQUE ET JANINE SOURDEL



( لوحة رقم ١٤ ) عن دومينيك وجانين سوردل DOMINIQUE ET JANINE SOURDEL



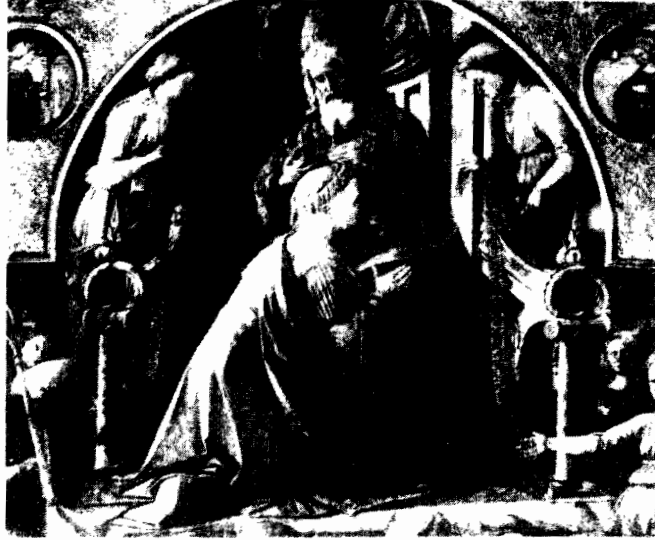
( لوحة رقم ١٥ ) عن دومينيك وجانين سوردل DOMINIQUE ET JANINE SOURDEL

الفن . وبلغ المسلمون في هذا المضمار درجة أن أصبح معها الخطاطون المسلمون فنانين مبدعين ، استغلوا اجمل استغلال حاسة الابداع في الانسان في هذا المجال . والواقع أن نزول القرآن الكريم باللغة العربية ، جعل المسلمين يعتبرون فن الخط العربي أنبل الفنون الاسلامية واشرفها ، ولا غرو فهو الذي يعطينا صور كلمات القرآن الكريم .

وقد أدى - بعد ذلك - تنافس أمراء الاسلام في العالم الاسلامي على استنساخ العديد من نسخ القرآن الكريم الى انتشار الخط العربي كفن تبارى فيه كُتَّابُهُ من أجل تصويهِ في أجمل صورة . وتحول بذلك الكُتَّابُ أو النُسخُ بمرور الزمن الى خطاطين - فنانين ، لهذا أصبح فن الخط العربي من أكثر الفنون الاسلامية ذيوغا وانتشارا بين جميع المسلمين ، فأى فرد منهم كان يلمس في نفسه القدرة على ابداع الخط الجميل ، كان يجد المجال أمامه مفتوحا للنشوء والارتقاء . وبذلك لا نتردد اذا قلنا أن حاسة الاحساس بالجمال الفني لدى المسلمين تبدو أجمل ما تكون في فن الخطاط المسلم الذي اتخذ من ميدان الحروف العربية مجالا لابداعه الفني<sup>(٣٦)</sup> ، وترك المسلمون في هذا الميدان أثرا كبيرا على فن الزخرفة في أوروبا حيث استخدم الفنانون الأوروبيون ، الحروف العربية كعناصر زخرفية يزينون بها موضوعاتهم ( لوحة ١٦ )<sup>(٣٧)</sup> . وكذلك نرى في مجال الكتابات الأثرية العربية برهانا على ذلك ، وما مجموعات شواهد القبور التي درسها كل من راشد والهوري والعالم الفرنسي جاستون فيت<sup>(٣٨)</sup> وغيرها الا من الأدلة على اهتمام الفنانين المسلمين بالخط العربي كعنصر زخرفي كاد أن يكون فرعاً مستقلاً من فروع الفن الاسلامي<sup>(٣٩)</sup> .

وبلغ امر الاهتمام بعامل اللغة العربية هذا حدا دفع بعض الدارسين الى تسمية الفنون التي كانت موجودة في أقاليم الامبراطورية الاسلامية ، بالفنون العربية وليس بالفنون الاسلامية ومن هؤلاء المستشرق الأمريكي Ettinghausen ولكنه ذكر أنه لا يقصد بهذه التسمية فنون شعب الجزيرة العربية وأنه يعني فنون الشعوب الاسلامية ( ! ) التي خضعت فكرا ودينا وسياسة للغة

العربية . ويعتقد هؤلاء النفر القليل من المتخصصين في فنون الاسلام أن عامل اللغة كفيل بنسبة أعمال الشعوب التي اتخذت من اللسان العربي لغة لها ، الى الصفة العربية. وفي واقع الأمر ، لقد شغل موضوع تسمية فنون العالم الاسلامي الفنون العربية أو بالفنون الاسلامية عددا لا بأس به من مؤرخي ودارسي هذه الفنون سواء كانوا المستشرقين الانجليز والامريكان أو الفرنسيين - والألمان أو حتى بعض الناطقين باللغة العربية المعاصرين<sup>(١)</sup> فمنهم من قال « التصوير



( لوحة رقم ١٦ ) عن THOMAS ARNOLD

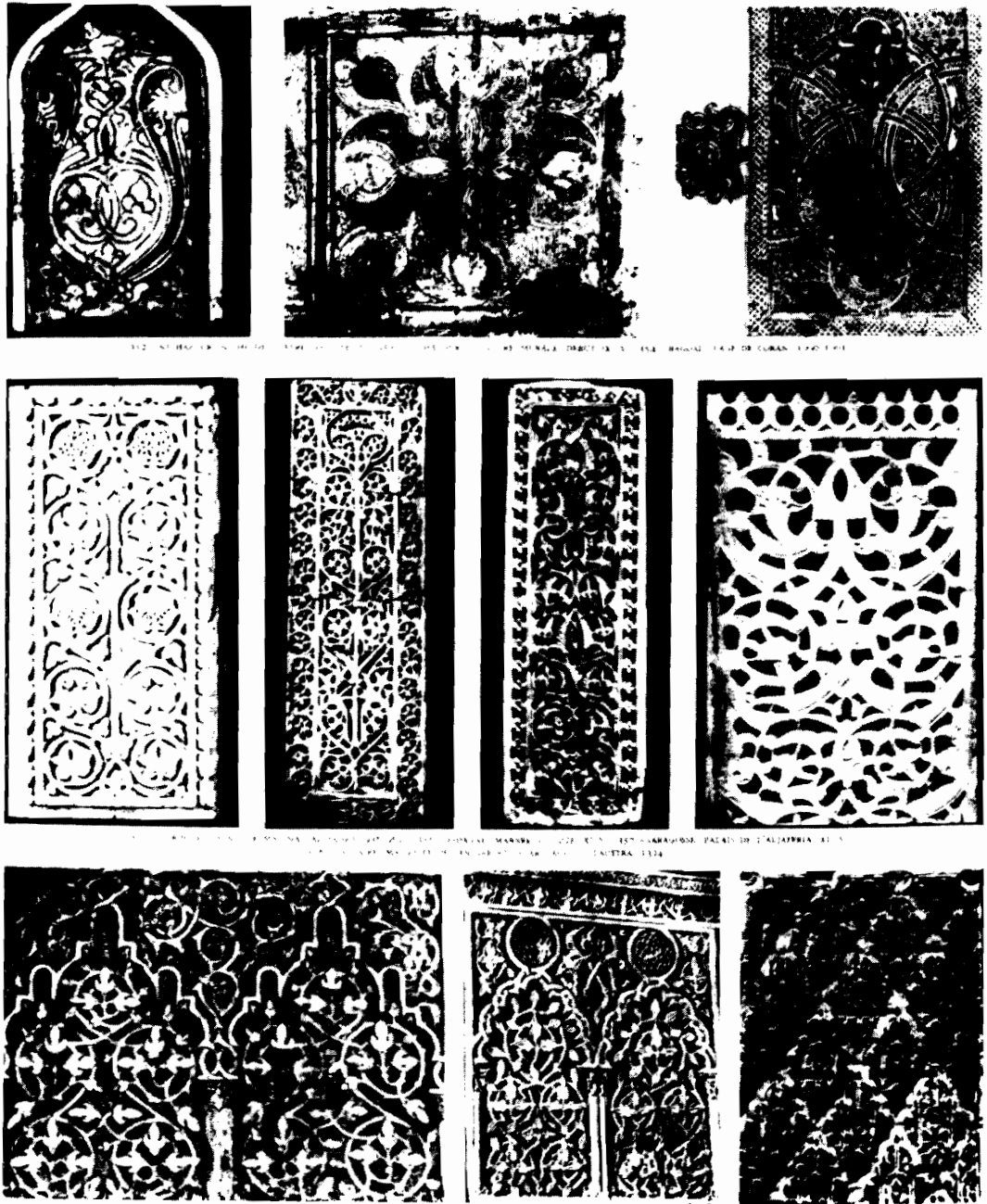
العربي « مثل Ettinghausen أو العمارة العربية مثل فريد شافعي ومنهم من ذهب الى تسميته بالفن الاسلامي أو بفن الاسلام ، أو بعمارة الاسلام أو بالتصوير في الاسلام ، أو حتى هناك من سماه بالفن المحمدي نسبة الى الرسول صلى الله عليه وسلم محمد بن عبد الله ، على أساس أنه يعني الأعمال الفنية التي خلفها فنانون الأقاليم التي خضعت للسيادة المحمدية على قلوبهم<sup>(١١)</sup> .

غير أن هذا الاختلاف في وصف هذا الفن سرعان ما قلّت حدته بين المشتغلين بالآثار الاسلامية ، خصوصا وأنه بات واضحا أن فنون العالم الاسلامي توجد بينها وحدة تعبيرية بصرف النظر عن أن أمثلتها واردة من بلاد اسلامية ناطق أهلها باللغة العربية أو بلغات قومية شعوبية أخرى بعد احيائها . وعلى هذا الأساس نجد أن العامل المشترك الأعظم بين الشعوب الاسلامية هو الدين الاسلامي وليس اللغة العربية ، خصوصا وأن كل الشواهد تدل على أن الذين قاموا بمعظم هذه الأعمال الفنية الرائعة ينتمون الى شعوب الأمصار الاسلامية الذين ضموا تحت لواء الاسلام ، وعلى ذلك أصبح منطقيا تسمية هذه الفنون بالفنون الاسلامية أو بفنون الاسلام أو بالعمارة الاسلامية<sup>(١٢)</sup> .

## فن الأرابيسك الاسلامي وعالمية الحضارة الاسلامية

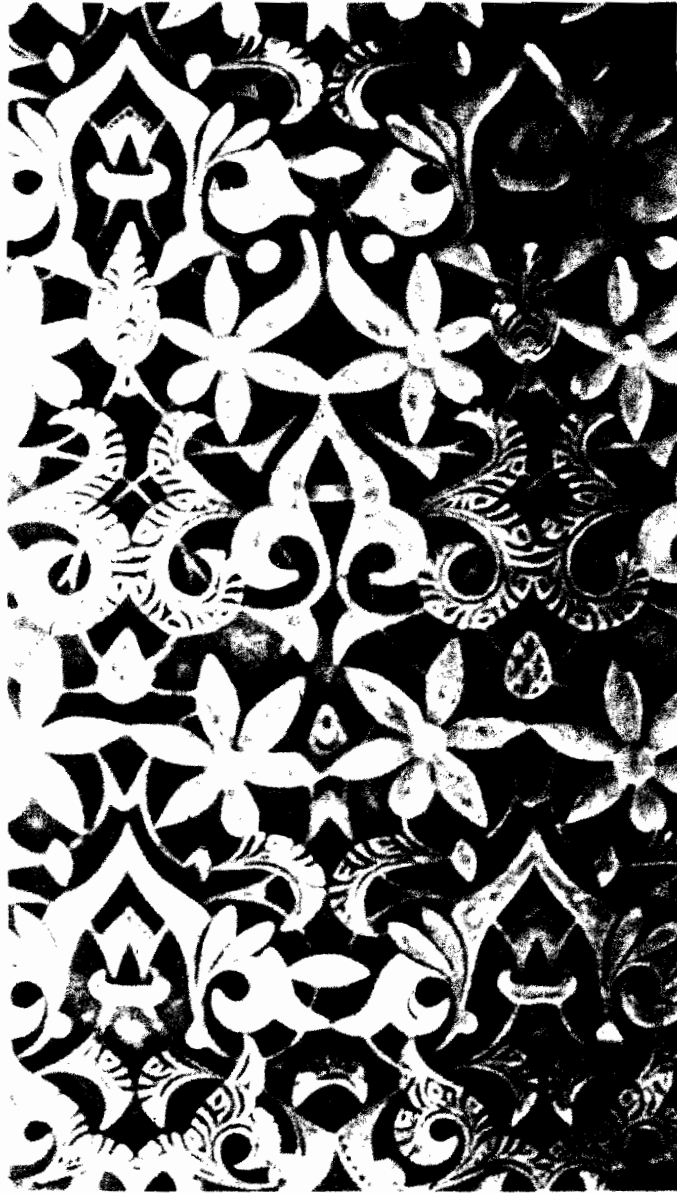
لعل أهم ما يميز الفن الاسلامي هو الفن المعروف باسم الأرابيسك Arabesque أو بالكلمة الأسبانية Ataurique التي يرجع أصلها الى الكلمة العربية « التوريق » . وذلك أن فن الأرابيسك كان يخرج الفنان المسلم عن طريق استخدام عناصر نباتية كأن يكون ورقة نباتية أو فرعاً نباتياً كعنصر فني يستخدمه في تكرار ولكنه في تجدد ، ولا يملأ الناظر اليه وذلك بسبب السيمتريّة الجميلة التي كان الفنان يستخدمها فوق المساحات التي يقوم بزخرفتها أو بنقشها ، وما كان يقوم به من التوفيق الزخرفي بين هذه العناصر النباتية والأشكال الهندسية المختلفة من معينات ومثلثات ومربعات ومستطيلات ودوائر ومستقيمات الخ ، فيخرج من هذا مساحات رائعة وخلاصة من الزخارف النباتية والهندسية ، اصطلاح على تسميتها بالأرابيسك ولو أن الكلمة الأسبانية « التوريق » أنسب تسمية لهذا النوع من الزخارف التي اختص بها الفن الاسلامي ( أنظر لوحة ١٧ و ١٧ مكرر ) وقد يشرك الفنان المسلم الخط العربي في زخارف الأرابيسك فتخرج لنا لوحة فنية رائعة كتلك التي نراها في قصر الحمراء بغرناطة ( لوحة ١٨ و ١٨ مكرر ) (١٣) .

والواقع أن الدين الاسلامي هو صاحب الفضل في امتياز الفن الاسلامي بهذا النوع من الزخارف . إذ أنه من المعروف أن عمل التماثيل والصور الأدمية أو الحيوانية كانت من الأشياء المكروهة في الاسلام اعتماداً على حديث روى البخاري عن سعيد بن أبي حسن جاء فيه : « كنت عند ابن عباس رضي الله عنهما إذ أتاه رجل فقال « يا ابن عباس اني انسان انما أعيش من صنعة يدي واني أصنع هذه التصاوير » ، فقال ابن عباس لا أحدثك إلا ما سمعت رسول الله ( ﷺ ) يقول : سمعته يقول : « من صور صورة فان الله معذبة حتى ينفخ فيها الروح ، وليس بنافع أبدا » . فربما الرجل ربوة ، واصفر وجهه . فقال ( ابن عباس ) : « ويحك ! ان أبيت الا أن تصنع فعليك بهذا الشجر وكل شيء ليس فيه روح » . (١١) .



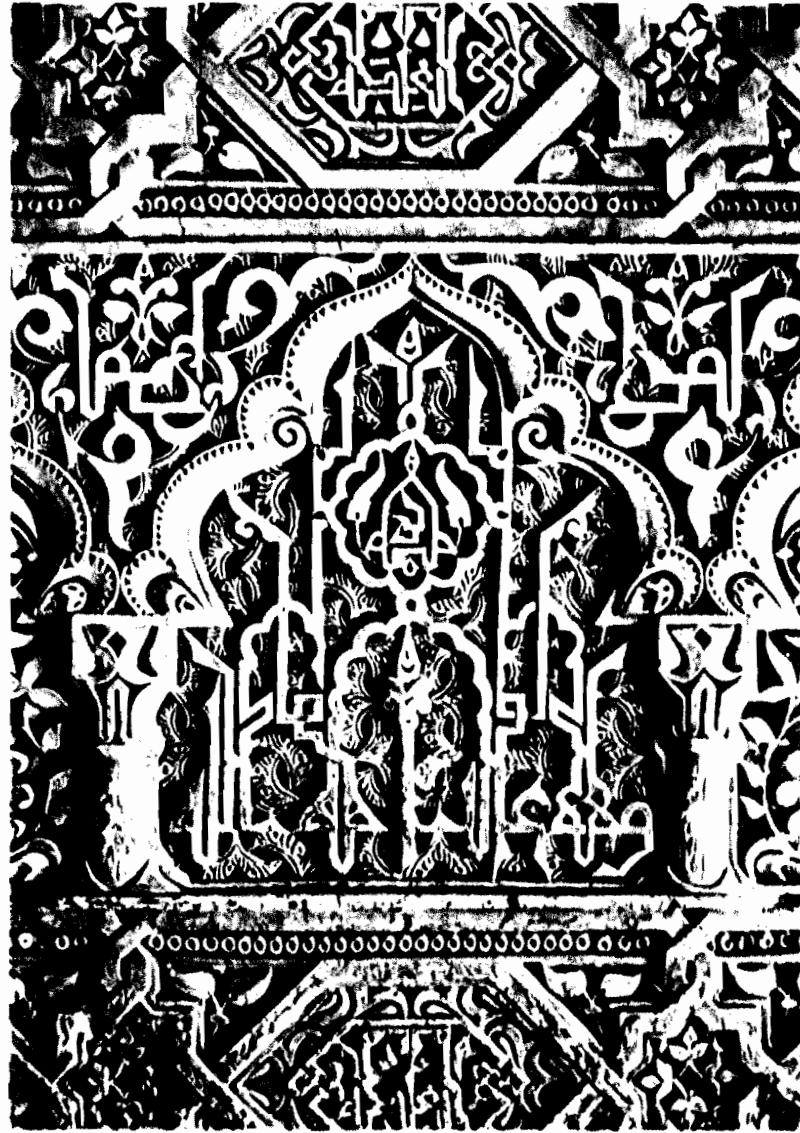
( لوحة ١٧ )

أمثلة من فن الأرابيسك الاسلامي من نيسابور وبغداد والقاهرة والأندلس توضح فكرة عالمية  
التعبير الفني الحضاري الاسلامي . عن بابا دوبولو ( PAPADOPOULO )



لوحة رقم ١٧ مكرر

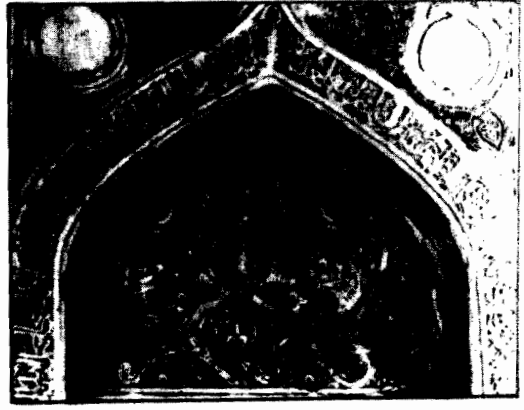
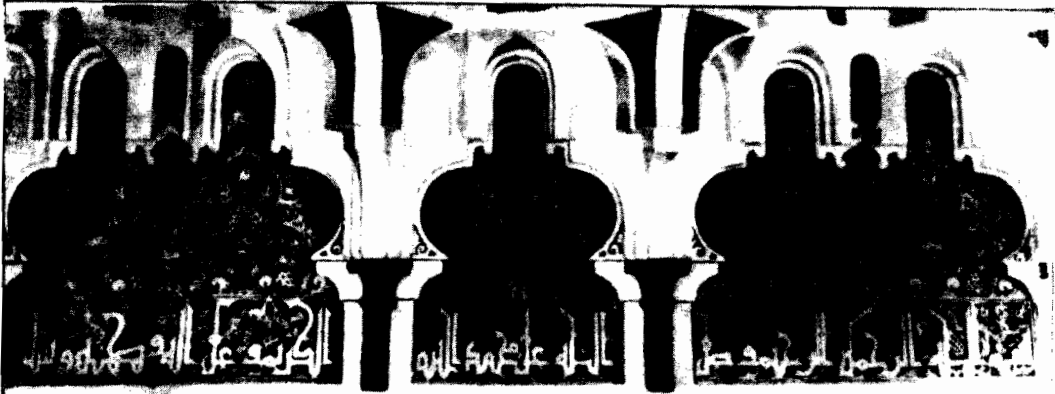
لاحدى لوحات قصر الحمراء بقرنطة عن جورج مايكل GEORGE MICHEL



( لوحة رقم ١٨ )

جانب من مدخل قصر الحمراء في مدينة غرناطة بالأندلس

عن كارت بوستال سياحي



(لوحة رقم ١٨ مكرر)

عن بابادوبولو PAPADOPOULO

في هذا الحديث توجيه واضح للفنان المسلم بالبعد عن المخلوقات التي فيها روح ، والاهتمام بالأشجار والنباتات كعناصر زخرفية فنية يمكن للفنان أن يستلهمها باعتباره إياها نماذج لعمله الفني ، وكذلك ، يقصد بعبارة كل شيء ليس فيه روح أي شكل آخر في الطبيعة ، فكان أن اقتبس الفنان من الحياة الأشكال الهندسية كعناصر زخرفية ، له أيضا . وهذا في حد ذاته فضل ينسب الى الاسلام والى نبيه الذي كان حريصا على أن يكون المسلمون - خصوصا في أوائل عهد الاسلام - بعيدين كل البعد عما يذكرهم بالأصنام والتماثيل .

وبذلك خرج الفنانون بفن رائع جميل هو فن الأرابيسك الذي نرى من خلال تكرار العنصر الزخرفي ، تجديدا واستمرارا لا نهائيا منقطع النظير ، نعتقد أن هذا الفن يعبر بتكرار عناصره ولكن بتجديدها أيضا بطريقة لا نهائية ، عن الحياة نفسها وعن نظرة المسلم لها . تماما كفن الخط العربي عند المسلمين الذي يحلو لبعض الدارسين مقارنة سطوره التي تلي بعضها البعض بخيوط اللحم في قطعة النسيج . ويعتقد البعض أن هناك رمزية في هذه المقارنة بين فن الكتابة وفن النسيج ففي كليهما تتقاطع المحاور الكونية ( الرأسية والأفقية ) ، ولفهم وجه المقارنة هذا لا بد من أن يتصور المرء الطريقة البدائية التي كانت متبعة في نسج القماش ، حيث تكون الخيوط الطولية ( السداة ) مشدودة عموديا ويرتبط بعضها ببعض بالخيوط العرضية ( اللحم ) التي تشد عن طريق استخدام المكوك ذهابا وإيابا ، بطريقة تذكرنا بدورة الأيام والشهور والسنين ، بينما تكون خيوط السداة ثابتة في وضعها العمودي مذكرا إيانا بحقيقة ثبات المحور القطبي<sup>(٥٥)</sup> ، وفي هذا أيضا ما يوحي بنظرة المسلم للحياة الكونية .

وقد قام الشاعر الألماني « جوته » بوصف الشعر العربي كأنما يصف لوحة من زخارف الأرابيسك ، وهو وصف ذكرته المستشرقة الألمانية Hunke في كتابها « شمس الله تسطع على الغرب »<sup>(٥٦)</sup> يقول فيه :

« انك لا نهاية لك ، وهذا هو سر عظمتك »

« وأنت لا بداية لك ، وهذه هي ميزتك »



الحضارة الاسلامية ، مما يدل على أن وحدة الفكرة الدينية - الاجتماعية أدت الى وحدة في التعبير من خلال ابتكار صناعة جديدة في ميدان صناعات الخزف الاسلامي ، اشترك في اخراجها مسلمو العالم الاسلامي كله على اختلاف اجناسهم وأصولهم .

## « المسجد وعالمية الحضارة الاسلامية »

كما أن فكرة عالمية الحضارة الاسلامية تنضح بجلاء في عمارة مساجد الاسلام التي نرى فيها ربطا وثيقا بين الفكرة والأثر ، بين الدين ، ومكان ممارسة بعض من طقوسه ، . . بين أوجه النشاط الانساني سياسية وثقافية وتعليمية ، ومكان العبادة في الاسلام . فلقد قام المسجد بدور على درجة عالية من الأهمية منذ فجر ظهور الاسلام . فقد كان مكان التجمع الديني لأداء الصلاة ، ولكنه كان أيضا مكانا لتجمعات المسلمين السياسية ، وكذلك كان مكان تلقى الطلاب للعلم على أيدي الفقهاء الى غير ذلك من أوجه نشاط المجتمع . ولا غرابة في ذلك ، فالمسجد هو بمثابة القلب النابض للمدينة الاسلامية ، فهو لا يقوم على هامش الحياة اليومية العادية التي يعيشها المسلمون ولكنه كامن في جوفها ، بل هو الرمز الواضح للوحدة الجوهرية في الحضارة الاسلامية<sup>(٨)</sup> .

ولو أردنا تتبع كيفية ظهور المسجد في الاسلام لرأينا أن فكرة تخطيطه عربية اسلامية . وعلى الرغم من قلة المعلومات التي تبين مكان الصلاة ومواقيتها كما كان يؤديها المسلمون الأوائل قبل الهجرة الى يثرب ، إلا أن جميع المعلومات التي تفيدنا في هذا الخصوص مستقاة من أحاديث نبوية قيلت بعد الهجرة . لأن الاسلام كان في الفترة السابقة على الهجرة مجرد عقيدة لم تبلور بعد تشريعاتها ومنهاج عباداتها<sup>(٩)</sup> . ولذلك كان من السابق لأوانه وجود مسجد للمسلمين في مكة قبل الهجرة . . . وذلك لأسباب لا تحتاج الى بيان ، فالدين الجديد ما زال في طور الظهور وتعرضه عشرات صعبة الاجتياز فكان لا بد من المناخ الطيب المناسب كي يبني في ظله أول مسجد في الاسلام .

وهناك من يقول أن المهاجرين الأوائل من أصحاب رسول الله والأنصار قد بنوا بقاء مسجدا للصلاة ، وأن النبي (ﷺ) حينما وصل قباء وهو في هجرته من مكة الى يثرب - صلى بالمسلمين في هذا المسجد متجها في صلاته نحو بيت المقدس<sup>(٥٠)</sup> ومكث الرسول في قباء أربعة أيام ( الاثنين - الثلاثاء - الأربعاء - الخميس ) وغادرها صباح يوم الجمعة في طريقه الى يثرب : وفيها ترك محمد عليه الصلاة والسلام لناقته حرية اختيار مكان مناخها لأن جميع أهالي يثرب من المسلمين كانوا يرغبون في التشرف والتبرك بأن يحل النبي عليهم ضيفا ، ولكنه رفض ذلك بحكمته حتى لا يتسبب في اشارة الأحقاد والغيرة بين المسلمين والأنصار ، وترك ذلك بلباقة لاختيار الناقة التي عبرت المدينة الى مكان مكشوف بالقرب من مناخ مخصص للابل في أرض مملوكة ليتيمين من بني النجار سهل وسهيل ولدي عمرو بن عباد بن ثعلب فتوقفت الناقة هنيئة ولم ينزل عنها محمد (ﷺ) ثم استأنفت السير لبضع خطوات ولكنها عادت ادراجها مرة أخرى الى نفس مكانها الأول ( أرض بني النجار ) واناخت ووضعت رأسها على الأرض<sup>(٥١)</sup> . . . . . نزل محمد (ﷺ) من فوق ظهرها ودخل الى أقرب منزل وكان يخص أبا أيوب خالد النجاري وطلب أن يحل ضيفا عليه وكان صاحب الدار فخورا بتقبل هذا الشرف . . . . . وحينما عرض على النبي أفراد من الخزرج الحلول عليهم ضيفا قال لهم : « ان الرجل ليستريح حيث تنيخ ناقته »<sup>(٥٢)</sup> .

#### بناء دار النبي بالمدينة :

كان أول ما شغل ذهن النبي (ﷺ) بعد وصوله الى المدينة هو الحصول على قطعة أرض ليبنى عليها منزلا يكون مقرا له ولأهله ، وكذلك مركزا لسلطته الروحية والزمنية ان جاز لنا استخدام هذا التعبير . فقد أدرك الرسول عليه الصلاة والسلام خطورة أن تطول مدة حلوله ضيفا على الآخرين وشعر أن تخصيص منزل خاص له سيمكنه من التمتع بحرية كاملة في حياته ، وبناء على ذلك بدأ في تنفيذ هذه الفكرة ببناء دار له ولاسرته يكون على غرار بقية البيوت

العربية في الجزيرة التي هي عبارة عن حجرة صغيرة تحيط بطريقة غير منتظمة بصحن مكشوف يزيد اتساعا او يقل حسب عدد الأسر التي تعيش في الدار ، فاذا كانت الأسرة قليلة العدد ، تكون الحجرات مجمعة بجوار بعضها على جانب واحد من الصحن<sup>(٥٣)</sup> .

والمعروف ان العربي يحتم لحياته الخاصة منزلا له صحن خاص مغلق من جميع الجهات يكون مكانا لنشاط أسرته اليومي تحيط به حجرات أفراد الأسرة والأماكن الأخرى المخصصة للخدم والدواب ، أما الجهات التي ليس بها حجرات فكانت تغلق بسور .

نتبين من هذا بسهولة أن الصحن كان بمثابة مكان تجمع أفراد العائلة التي تكون متحدة فيما بينها ويعبر عن هذا الاتحاد أنه لم يكن في الدار سوى باب واحد فقط يؤدي الى الخارج .

وكان كلما زاد عدد أفراد العائلة - بسبب الزواج أو ولادة أفراد جدد - يبنى لهم حجرات أخرى في الأماكن الفضاء حول الصحن حتى يؤدي الاستمرار في زيادة عدد السكان من العائلة الواحدة الى شغل كل الأماكن الفضاء الباقية حول الصحن ، وهنا وبعد ذلك يتقرر بناء دار آخر ، وهكذا ..

ويجب أن نضيف هنا أن هناك أسبابا تتعلق بمناخ بلاد العرب الحار ،  
فالمعروف أنّ وجود صحن أو حوش أوسط يساعد على سقوط الهواء الذي يلف  
من درجة الحرارة في السكن المحيط بالحوش .

والمعروف أن منزل النبي (ﷺ) كان قطعة من الأرض بنى محمد على أحد جوانبها تسع حجرات لزوجاته ، وكانت الصلاة تؤدى تجاه بيت المقدس ولذلك أقيمت سقيفة من جذوع النخل مسقفة بجريده - ( فقامت الجذوع مقام الأعمدة أو الدعامات في حمل السقف بعد ذلك ) - ، كان يصلي تحتها المسلمون وراء النبي (ﷺ) ولما أمره الله بتحويل القبلة الى جهة الكعبة بمكة هجرت هذه السقيفة وعملت بدلا منها في الجهة الجنوبية واحدة مشابهة للسابقة ، وبذلك يمكن القول

أن كل هذا هو أصل فكرة الايوانات في جوامع الاسلام ( أنظر رسم مسجد الرسول بالمدينة في كرسويل ) ويعتبر مسجد المدينة النموذج الذي احتذى في بناء مساجد الاسلام<sup>(٥٥)</sup> . أنظر شكل ( ١٩ ) .

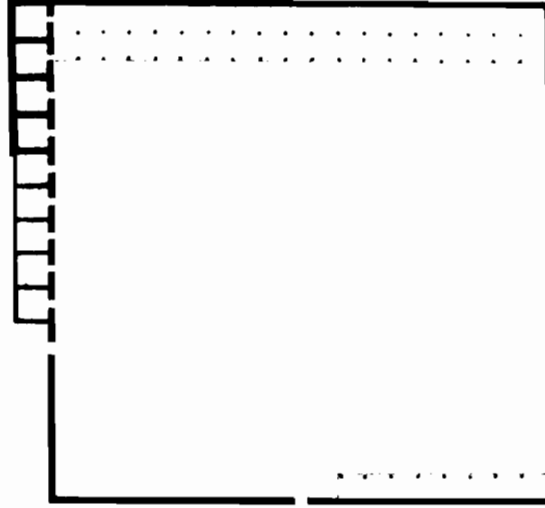
ويمكن تأييد هذه الفكرة بتتبع التطور الذي مر به مسجد النبي (ﷺ) ، وكذلك التطور الذي مر به تخطيط المساجد الأولى في الاسلام . فالمعروف أن حجرات النبي (ﷺ) كانت تفتح مباشرة على الصحن ، وكان للمبنى سور من اللبن يحيط بالصحن من كل جهاته ، وكان له ثلاثة مداخل في كل من الحائط الشرقي والغربي والجنوبي عندما كانت القبلة في الجدار الشمالي حيث كان الاتجاه ما يزال نحو بيت المقدس ، ولكن المدخل الجنوبي سد بعد تحويل القبلة الى الكعبة المشرفة .

ومن الواضح أن لتغيير اتجاه القبلة مغزى أعمق وأهم مما يبدو لأول وهلة ، فبالنسبة لكلمة قبله ، لم يكن لها في ذلك الزمان أي تطبيق معماري ، وانما كانت مجرد الجهة التي يتجه اليها المصلون . وحينما نزل الوحي على محمد (ﷺ) يوم ١٥ شعبان ٢ هـ / ١١ يناير سنة ٦٢٤ م بالآيات رقم ١٣٧ - ١٤٤ من السورة رقم ٢ « البقرة » يأمر فيها الله المسلمين بأن يولوا وجوههم شطر المسجد الحرام الذي ببكة مباركا ، كان ذلك بمثابة ايدان ببدء الحياة الوطنية (القومية) للاسلام . فقد ترتب على تنفيذ أمر الله ، أن أصبحت الكعبة في مكة مركزا تتجه اليه أنظار كل المسلمين في العالم أجمع . وبهذا أصبح للمسلمين جميعا على اختلاف أجناسهم عاصمة روحية عالمية ودائمة ، ولا تحمل الطابع السياسي ، يتوجهون اليها خمس مرات كل يوم كما يجتمع فيها من يستطيع من المسلمين مرة كل عام لأداء فريضة الحج . صار كذلك لهذه العاصمة الروحية دلالة اجتماعية عالمية بسبب تجمع أمة المسلمين من مختلف الأجناس كل عام<sup>(٥٥)</sup> محققين بذلك نوعاً من الألفة والذوبان في بوتقة الاسلام ، مما يساعد على تكون المجتمع الاسلامي العالمي الواحد .

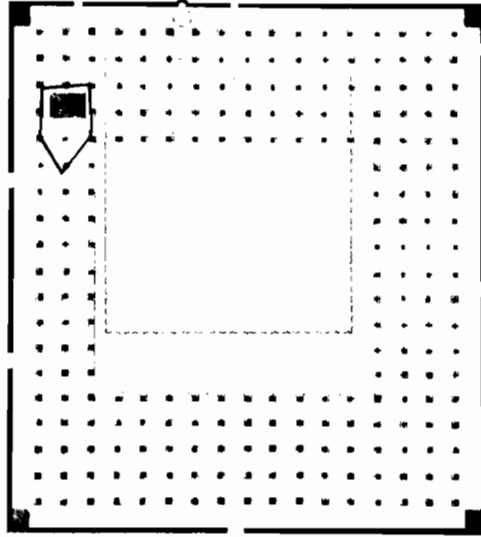
ويعتقد بعض الباحثين علاوة على ما تقدم ، أن اختيار تخطيط بيت الرسول (ﷺ) على شكل مربع طول ضلعه ١٠٠ ذراع ذو أهمية كبيرة . فالمربع شكل هندسي سيعلب دورا هاما بعد ذلك في العمارة الاسلامية . ويقول Piaton أفلاطون عن المربع أنه من أجمل الأشكال الهندسية ، فهو يتكون من مثلثين . والمربع يعتبر العنصر الأساسي للمكعب ، ولعل من المفيد أن نذكر في هذا المجال أن الكعبة سميت كذلك لأنها مكعبة . ومن الملفت للنظر حقا أن النبي (ﷺ) قد اختار تخطيطا هندسيا حقيقيا على شكل مربع مضبوط على غرار قاعدة الكعبة . ومما يؤكد أن هذا الاختيار كان فعلا مقصودا هو أنه عندما بنى الخليفة الوليد (بواسطة واليه عمر بن عبد العزيز) مسجد النبي بالمدينة سنة ٨٨هـ / ٧٠٧م تجنب أن تكون حجرة السيدة عائشة التي فيها قبر النبي (ﷺ) على شكل مكعب ، وأحاطها عمر بن عبد العزيز بحوائط على شكل غير منتظم حتى لا تشبه الكعبة فتتجه إليها أنظار المسلمين وينصرفون عن الطواف بالكعبة ويكتفون بالطواف حول قبر الرسول (ﷺ) . ( أنظر تخطيط المسجد كما بنى في العصر الأموي ( شكل ٢٠ ) حيث تلاحظ علاوة على ذلك أن المنبر والمحراب قد أبقيا في مكانها الأصليين تخليدا لهما ) .

وعلى ذلك فلدينا اعتقاد قوي بأن مسجد النبي بالمدينة يعتبر النموذج الأول لمساجد الاسلام «Prototype»، وأن فكرة تخطيط المسجد هي فكرة عربية اسلامية خالصة . فالمعروف أن تخطيط المسجد في الاسلام بصفة عامة يتكون من صحن أوسط مكشوف في أغلب الأحوال ( أي لا سقف له ) تحيط به ايوانات أربعة :

- ١ - ايوان القبلة ، وهو أعمق الايوانات ويتكون من عدة بلاطات ناشئة عن بائكات من الأقواس المحمولة فوق أعمدة أو دعائم وفي أغلب الأحيان تكون البلاطات والبائكات موازية لحائط القبلة ، ولكن هناك مساجد تكون البلاطات والبائكات عمودية على حائط القبلة .
- ٢ - ايوان مواجه لايوان القبلة ولكنه ليس بعميق فهو يتكون غالبا من بائكتين أو ثلاثة موازية لبائكات وبلاطات ايوان القبلة .



( شكل رقم ١٩ ) عن بابا دوبولو PAPADOPOULO مسجد النبي بالمدينة بعد تغيير إتجاه القبلة

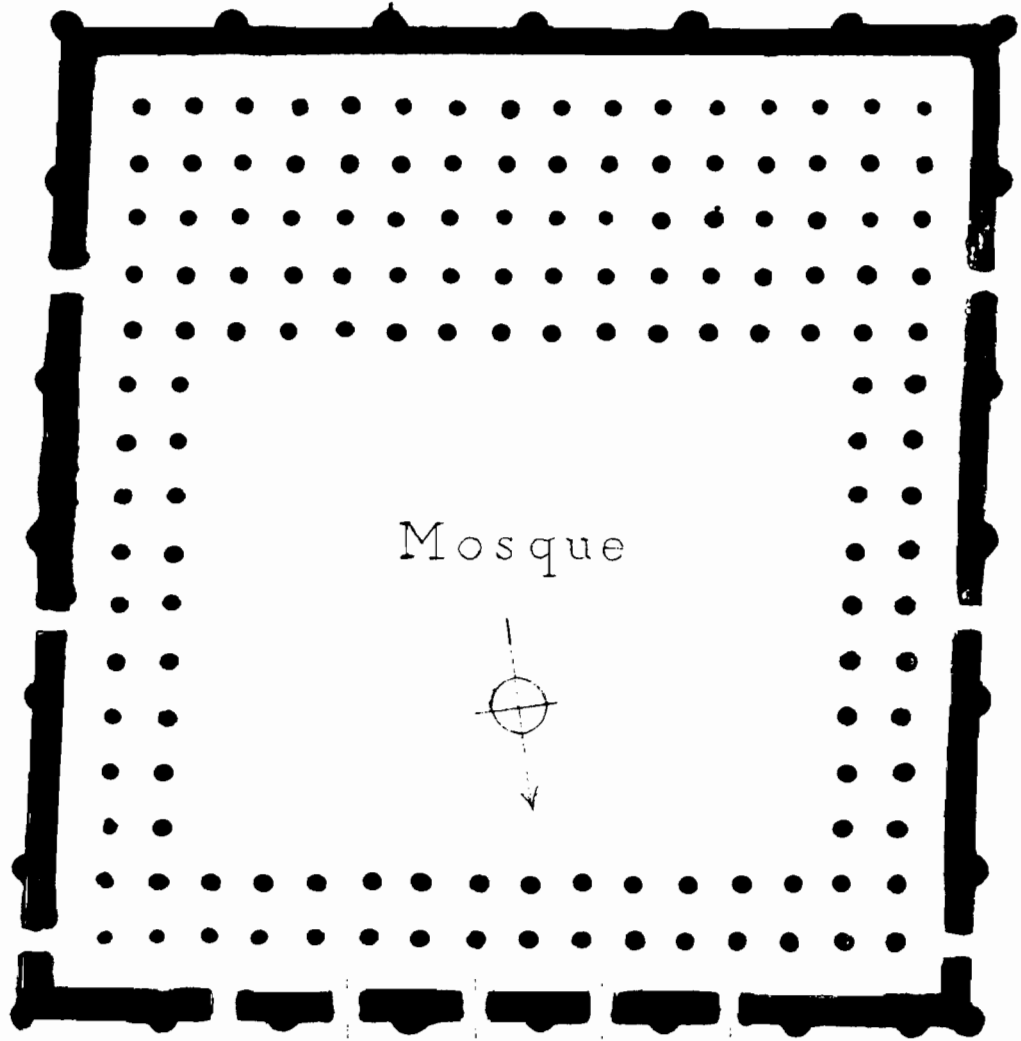


( شكل رقم ٢٠ ) عن بابا دوبولو PAPADOPOULO تخطيط المسجد النبوي كما بناه الأمويون

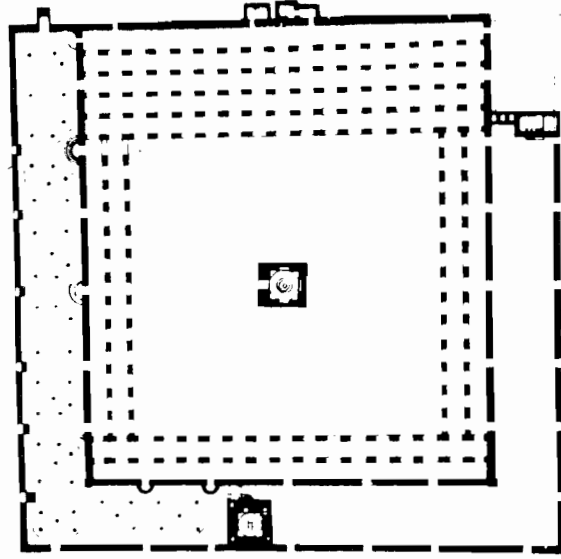
٣ - ايوانان على الجانبين الشرقي والغربي من الصحن ، ويتكون كل منهما من عدد مماثل لبائكات وبلاطات الايوان المواجه لايوان القبلة ، ولو أن هناك بعض المساجد التي تشد عن هذه القاعدة . ومما يؤيد ذلك ، أن معظم مساجد الاسلام يشترك في هذا التخطيط ، بل وفي اتخاذ التخطيط المربع ، وأقدم هذه الجوامع جامع الكوفة الذي كان تخطيطه مربعا طول ضلعه ٢٠٠ ذراع ( انظر الشكل رقم ٢١ ) ، وكذلك جامعي حران وواسط ، والمسجد الجامع ببغداد كان تقريبا ( ١٩٢ هـ / ٨٠٧ م ) مربعا طول ضلعه ١٠٠ متر تقريبا وتم توسيعه سنة ٢٦٠ هـ ( ٨٧٣ هـ ) باضافة مربع مساحته الأولى في المساحة . وفي مصر نجد جامع أحمد بن طولون مربع التخطيط وذلك اذا ما أخذنا في الاعتبار الزيادات الخارجية وكذلك صحنه المربع ( شكل رقم ٢٢ ) ، وكذلك جامع الحاكم بأمر الله بالقاهرة ( من نهاية القرن العاشر الميلادي ) ذو تخطيط مربع . . . الخ ( انظر شكل ٢٣ ) .

ونجد التخطيط المربع كذلك في عمارات اسلامية أخرى ، فمعظم الأضرحة مثلا مربعة التخطيط ، وأيضا كانت القصور بصفة عامة ذات تخطيط مربع محتدية بذلك بيت الرسول ( ﷺ ) بالمدينة ومن أمثلة ذلك قصر الكوفة ( شكل ٢٤ ) ، وقصر الحير الغربي ( شكل ٢٥ ) ، وقصر خربة منية ، وقصر المشتى ، وقصر الأخيضر ( شكل ٢٦ ) . هذا فضلا عن أن شكل المربع قد طغى على تخطيط الأربطة في العالم الاسلامي ، مثل رباط سوسة بتونس ، ورباط المونستير .

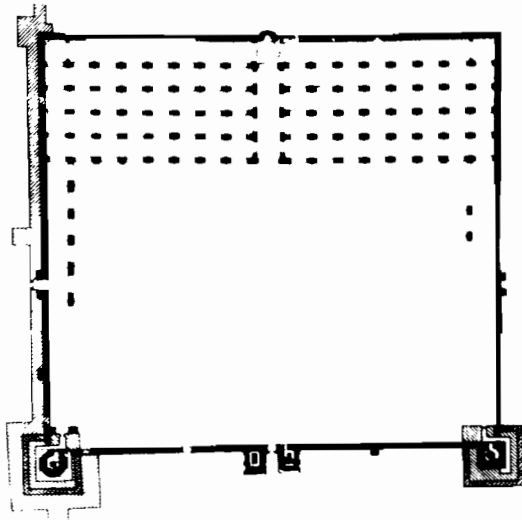
وبذلك نجد أنه على الرغم من حقيقة وجود مساجد من أوائل عهد الاسلام كانت على شكل مستطيل ، كجامع الأقصى والجامع الأموي وجامع القيروان ، وجامع قرطبة ( انظر شكل ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ ) ، ويعتقد أنها متأثرة بتقاليد العمارة اليونانية والرومانية والبيزنطية ) ، فان بعض الباحثين يعتقد أن بيت النبي بالمدينة ( الذي تحول تدريجيا الى المسجد النبوي ) هو النموذج الذي ذاه بناء المساجد من المسلمين في أنحاء العالم الاسلامي بل ان وجود حجرات نساء النبي ( ﷺ ) بالقرب من المسجد كان مبررا للخلفاء فيما بعد كي يجعلوا



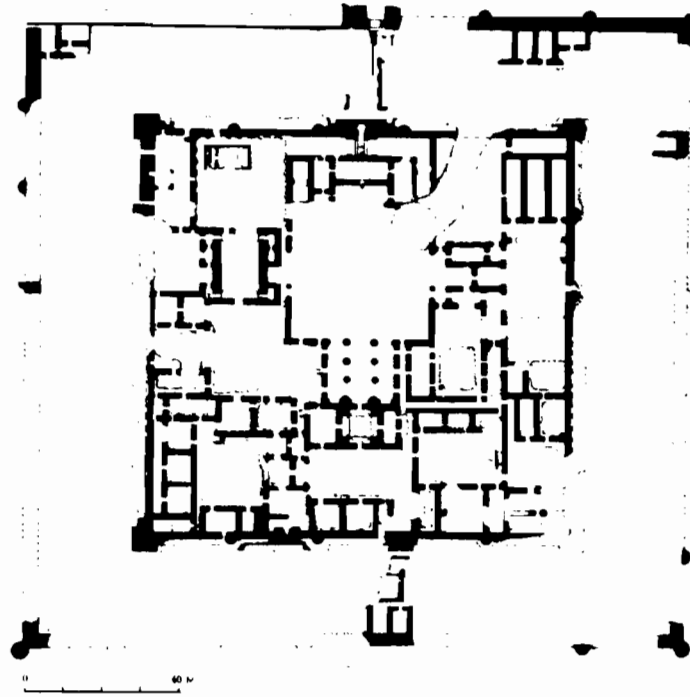
( شكل رقم ٢١ ) جامع الكوفة عن كرسويل CRESWELL ( كما بناء زياد ابن أبيه )



( شكل رقم ٢٢ ) عن كرسويل CRESWELL جامع ابن طولون بمصر

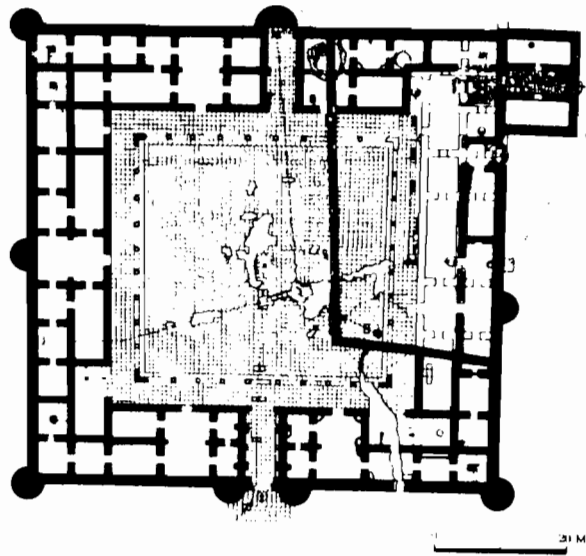


( شكل رقم ٢٣ ) عن كرسويل CRESWELL جامع الحاكم بأمر الله بالقاهرة



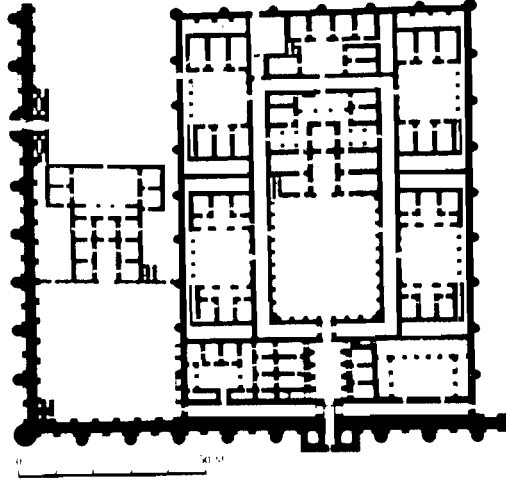
( شكل رقم ٢٤ )

تخطيط قصر الكوفة ( عن كرسويل ) CRESWELL



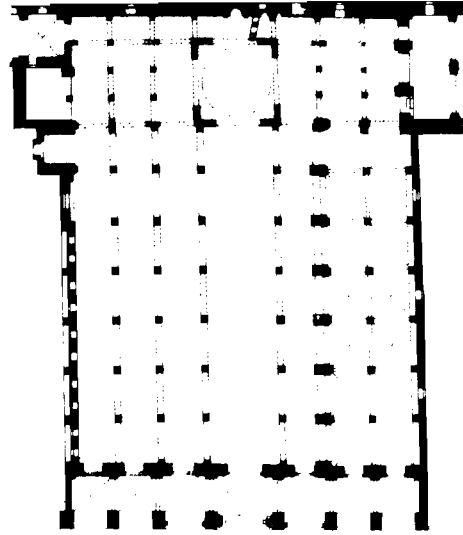
( شكل رقم ٢٥ )

تخطيط قصر الخيرة الغربي ( عن شلمبرجير ) SCHLUMBERGER



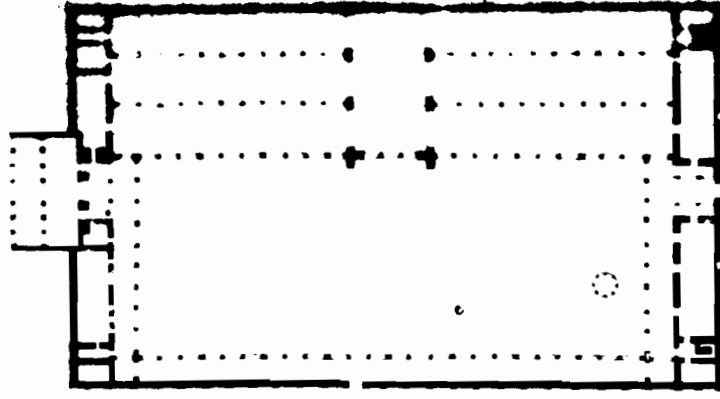
( شكل رقم ٢٦ )

تخطيط قصه الأخيضر ( عن كرسويل ) CRESWELL

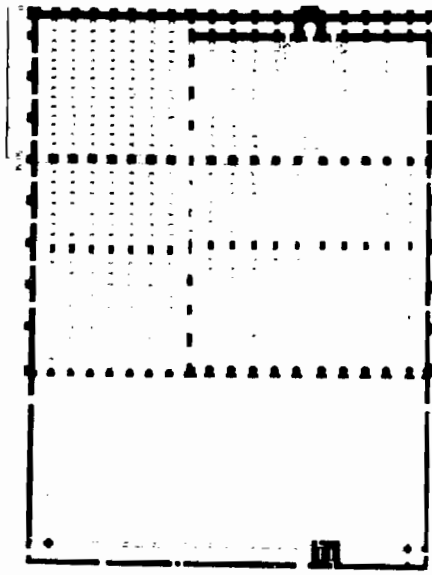


( شكل رقم ٢٧ )

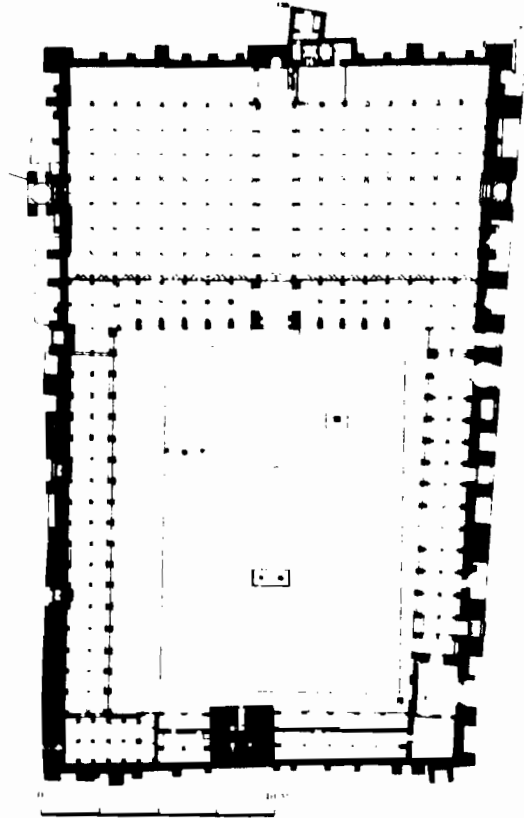
المسجد الأقصى بالقدس عن كرسويل



( شكل رقم ٢٨ )  
الجامع الأموي بدمشق عن كرسويل



( شكل رقم ٣٠ )  
المسجد الجامع بقرطبة ( يلاحظ التوسيعات )  
عن كرسويل



( شكل رقم ٢٩ )  
لمسجد الجامع بالقيراوان ( يلاحظ التوسيعات ) عن كرسويل

قصورهم قريبة من المسجد الجامع ويجعلونها متصلة بايوان القبلة بممرات  
يلجون منها مباشرة الى المسجد ، وكذلك كان يفعل الولاة الى الأقاليم من حيث  
قرب دار الامارة من المسجد الجامع بعاصمة الاقليم<sup>(٥٧)</sup> . ونحن نرى في هذا رمزا  
لعالمية الفكرة الاسلامية الواحدة التي انتشرت في أنحاء العالم الاسلامي .

## المنبر رمز لعالمية الحضارة الاسلامية

ولم يكن تخطيط المسجد هو فقط مبعث الوحي للمسلمين ، ولكن أيضاً فكرة المنبر الذي نجده في كل مساجد الاسلام مأخوذة عن مسجد النبي (ﷺ) بالمدينة .

فالمعروف أن محمداً (ﷺ) كان يلقي خطبته وهو متكئ على جذع نخلة مثبت في الأرض - لا بد وأنه واحد من أعمدة الصفة السابق الإشارة إليها - وذلك طبقاً لرواية ابن سعد وأحمد بن حنبل . ثم حدث في سنة ٧هـ / ٦٢٨ م ، كما يذكر الطبري نقلاً عن الواقدي ، أو في سنة ٨ أو ٩هـ طبقاً لرواية آخرين ، أن أصبح له منبراً صنع من خشب الأثل المأخوذ من وادي الغابة ، قيل أنه كان من صنع نجار يوناني اسمه باقوم أو باقول . وكان هذا المنبر عبارة عن كرسي من ثلاث درجات اعتاد أن يجلس محمد (ﷺ) على ثالث درجة من أعلاه واضعاً قدميه على الدرجة الثانية ، واعتاد خليفته أبو بكر الجلوس على الدرجة الثانية ، ثم اعتاد عمر بن الخطاب الجلوس على الدرجة الأولى القريبة من الأرض وقدماه على الأرض .

ويرى المستشرق بيكر Becker بعد دراسة هذا المنبر - الذي يعتبر أول منبر في الاسلام - دراسة عميقة أن النبي (ﷺ) قد اتخذ هذا المنبر فقط بعد أن أصبح رجل دولة يستقبل السفارات من كل صوب ، وكذلك خليفته أبو بكر الذي كان يستقبل الوفود وهو جالس على منبر وبالمثل فعل الخلفاء من بعد ذلك خصوصاً بعد أخذ البيعة لكل منهم ، وكذلك كان يفعل الولاة في الأمصار الاسلامية (٥٨) . ومعنى هذا أن للمنبر صفة سياسية تتعلق بمظهر من مظاهر الحكم . ولا غرو فقد كان الخليفة - أو من ينوب عنه في الأمصار الاسلامية - هو الذي يؤم المصلين بوصفه

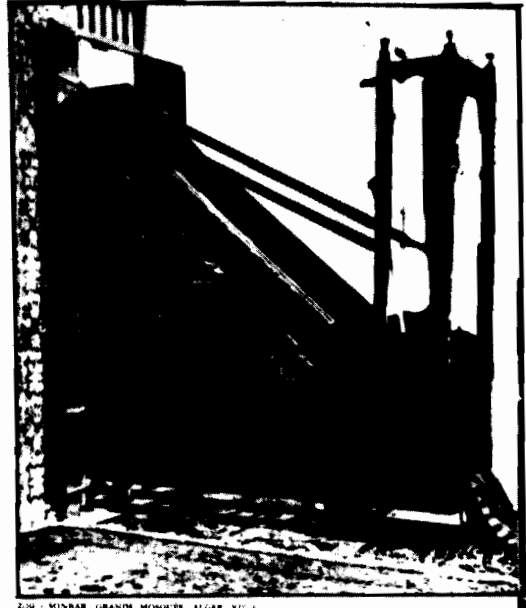
امام المسلمين الى جانب صفته كحاكم . ونحن نعلم أن الاسلام لا يميز بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية . ويرى يعقوب زكي (James Dickie) أن وضع المنبر بجوار المحراب يعتبر رمزا لهاتين السلطتين<sup>(٥٩)</sup> .

ولذلك نرى أن فكرة المنبر هذه قد انتشرت بعد ذلك في مساجد الاسلام ويذكر المؤرخون أن أول منبر صنع بعد منبر النبي (ﷺ) هو منبر جامع عمرو ابن العاص بالقسطنطينية ، وكان من صنع أحد الصناع الأقباط الماهرين<sup>(٦٠)</sup> . ونظرا لأهمية المنابر الروحية والزمنية ، اهتم المسلمون بها ، فصنعوها من الخشب المحفور حفرا جميلا أو من قطع الخشب المعشقة بعضها في بعض ، وطعموها بالصدف والعاج . ولعل انتشار المنابر في مساجد العالم الاسلامي على مر العصور يعكس لنا عالمية الحضارة الاسلامية من النواحي الروحية والزمنية وكذلك الفنية . فالمنابر تتشابه سواء من حيث الوظيفة التي من أجلها أنشئت ، أو من حيث طرائق الصنعة والزخرفة التي تعكس لنا فنا اسلاميا عالميا واحدا . ( أنظر لوحة ٣١ )

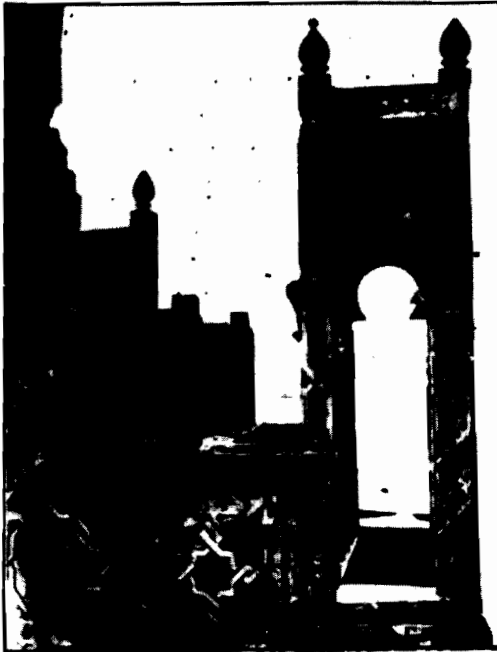
وللأسف لم يصلنا من منابر الاسلام الأولى التي كانت تستخدم في أوائل عهد الاسلام أي منبر ، والمنبر الوحيد والأقدم الذي ما زال موجودا في مكانه بالجامع هو منبر جامع القيروان الذي يعود الى القرنين التاسع أو العاشر الميلاديين . ويعتبر هذا المنبر من القطع الأثرية الهامة وهو مزخرف كله بحشوات خشبية منحوتة نحتا رائعا .



208 - MINAR, GRANDE MOSQUEE, KAIROUAN, 18° 5'



209 - MINAR, GRANDE MOSQUEE, ALGER, 37° 1'



( لوحة ٣١ )

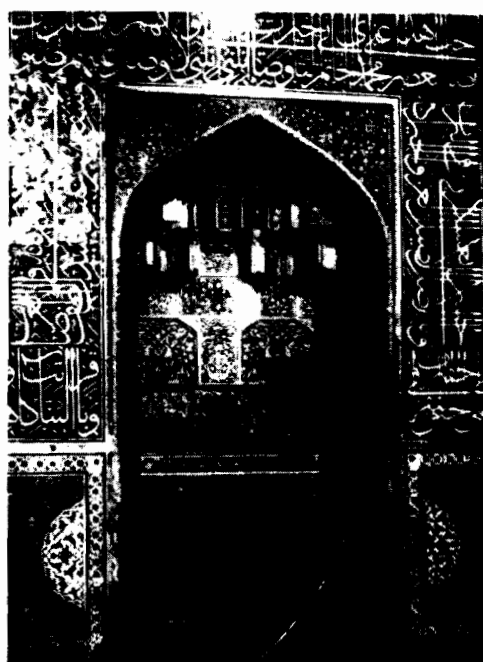
عن بابادوبولو PAPADOPOULO

## المحارب من مظاهر عالمية الحضارة الاسلامية

ولعلنا نرى كذلك في عنصر المحارب الذي نجده في كل مساجد العالم الاسلامي رمزا آخر للتدليل على فكرة عالمية الحضارة الاسلامية . صحيح أنه لم تكن بالمساجد الأولى محاريب ، وكان يوجد في مسجد النبي (ﷺ) بالمدينة حجر على الأرض يحدد اتجاه القبلة . غير أن المحارب بشكله المجوف المعروف الذي يتوسط الحائط المتجه الى القبلة ، يعتبر بمثابة تجديد مبتكر في العمارة العربية الاسلامية . فقد دخل المحارب بشكله هذا في عمارة مساجد الاسلام في الفترة من ٨٨هـ إلى ٩٠هـ ( من ٧٠٧م الى ٧٠٩م ) حينما استقدم عمر بن عبد العزيز الى المدينة من قبل الوليد بن عبد الملك ، بنائين من أقباط مصر الى المدينة بهدف اعادة بناء مسجد النبي (ﷺ) . فقد قام هؤلاء البنائون باستحداث تجويف في اتجاه القبلة ، مشابه لذلك التجويف الموجود في الكنائس القبطية<sup>(١)</sup> والواقع أن ادخال المحارب المجوف على المسجد له دلالة روحية بوصفه بؤرة تلتقي وتتجمع فيها أنظار المسلمين المجتمعين للصلاة والمتجهين صوب البيت الحرام . ولما كان مسجد النبي بالمدينة هو النموذج الأصلي - كما قلنا - الذي احتذته مساجد الاسلام ، لذلك انتشرت المحاريب كظاهرة بنائية في جميع المساجد بعد ذلك . وصار يتوسط حائط القبلة محراب هو عبارة عن حنية تغطيها طاقة معمارية تأخذ شكل نصف قبة أو أقل قليلا ، وقد تكون طاقة اشعاعية تلتقي أشعتها في بؤرة تتجه مباشرة الى الكعبة ولذلك كانت محاور معظم مساجد الاسلام تمر بهذه البؤرة متجهة الى مركز الاسلام بمكة ، التي ولد فيها نبي الاسلام ، ولا غرو فهي مدينة الاسلام المقدسة وهدف الحجاج القادمين من أطراف العالم الاسلامي اليها حيث تعتبر مركز العالم فهي - كما يقول البعض - تقع عند نقطة الالتقاء الناجمة عن تقاطع محور الروح الرأسي الصاعد من أعماق الذات الاسلامية الى السماء مع الخط الأفقي لظاهرة الوجود نفسها على الأرض<sup>(٢)</sup> ( أنظر لوحة ٣٢ ) .



304 - MIHRAB, QOM (IRAN), DÉBUT XIV<sup>e</sup> S.



305 - MIHRAB, MOSQUE DU CHEIKH LUTFALLAH (ISFAHAN, 1602-1619)



لوحة رقم ٣٢ )

عن بابا دوبولو PAPADOPOULO

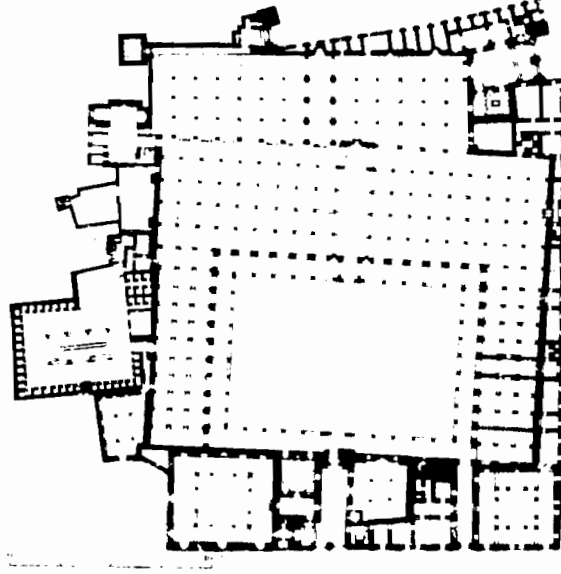
## مئذنة المسجد رمز لعالمية حضارة الاسلام

وفضلا عما سبق ، نلاحظ في سهولة ويسر أن المساجد في العالم الاسلامي تتميز من الخارج بلامح رئيسية نراها في أي مسجد بأي مدينة من المدن الاسلامية . ولعل المئذنة تعتبر أهم هذه الملامح . ولقد نشأت فكرة الحاجة الى مئذنة بالمسجد رغبة في تبليغ الأذان الى أسمع مسلمي الحي الذي يقع فيه المسجد . والشائع أن قصة المئذنة بشكلها المعماري المعروف قد تطورت عن الأبراج التي كانت موجودة في أركان كنيسة القديس يوحنا المعمدان في دمشق حين قرر الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك ضمها كلها الى الجامع الأموي بدمشق<sup>(١٣)</sup> غير أننا نرى أن الفكرة من حيث المضمون وليدة الرغبة في الصعود الى أعلى ارتفاع ممكن حتى تسهل عملية انتشار صوت المؤذن الى أوسع مساحة ممكنة من الموقع الذي يقع فيه المسجد . والمعروف أن الرسول (ﷺ) قد طلب من بلال الصعود الى سطح المسجد بالمدينة ودعوة الناس الى الصلاة بالأذان ، وبذلك اعتبر بلال أول مؤذن في الاسلام . وقد يقول البعض إن هذا لا يمكن اعتباره بمثابة أصل فكرة المنارة أو المئذنة ، ولكنه على أية حال حرك التفكير في وسيلة للصعود الى أعلى حتى يصل الصوت الى قاعدة عريضة من البشر . وبالرغم من أن الأخذ عن الحضارات السابقة على الاسلام لا ينقص من شأن الحضارة الاسلامية فأننا نرى أن فكرة الصعود الى أعلى لأداء الأذان هي التي دفعت البنائين المسلمين فيما بعد الى التفكير في الارتفاع واقامة مكان عال فوق سطح المسجد يرتقيه المؤذن لأداء مهمته حتى ولو كان مستوحى معماريا من أبراج سابقة على الاسلام . فنحن نعرف أن منظر الحصون والأبراج والقلاع الصغيرة كان معروفا وشائعا في أطراف الشام والعراق شيوخه في اليمن قبل الاسلام ، وليس غريبا استعارة فكرتها المعمارية لاقامة المئذنة في ركن المسجد لأداء الأذان . وبذلك نرى أن المئذنة هي وليدة الحاجة الى تبليغ الأذان الى أكثر عدد ممكن من المسلمين

وليس من قبيل مجرد التقليد لأحد العناصر المعمارية التي شاهدها المسلمون في كنيسة أو في معبد سابق . ونتيجة لذلك يمكننا القول بأن المئذنة بحد ذاتها نتجت تلبية لحاجة فرضتها إحدى الشعائر الدينية الإسلامية . فهي إذن فكرة إسلامية فرضت شكلا معماريا ملائما لها . وهذا الشكل المعماري مختلف في معظم الحالات في طريقة بنائه وفي تخطيطه عن أبراج الكنيسة التي بنيت بناء قويا يستطيع تحمل وزن الأجراس الثقيلة . أما المآذن على مر العصور الإسلامية وفي عوالم الإسلام فهي رشيقة جميلة ذات ملامح إسلامية تفي بالغرض الذي من أجله بنيت . ونحن نرى في انتشارها من المشرق إلى المغرب الإسلامي ، رمزا آخرًا لعالمية التعبير الحضاري الإسلامي .

## وظائف المسجد تدل على عالمية الحضارة الاسلامية

ولعلنا نجد كذلك في الوظائف التي لعبها المسجد الجامع في العالم الاسلامي في المجالات الدينية والسياسية والتعليمية مظهرا آخر من مظاهر عالمية الحضارة الاسلامية. فقد لعب المسجد الجامع دوره بصفته مركزا للعبادة المسلمين في جميع الأمصار والأقاليم التي خضعت لحكم الاسلام ، ولعب كذلك دوره بصفته مركزا سياسيا . فمنذ فجر الاسلام قام المسجد بدور بالغ الشأن في الحياة السياسية الاسلامية ، لأنه كان - بجانب كونه مكانا للصلاة - المكان الوحيد لتجمع المسلمين السياسي . ونلاحظ ذلك منذ كان يجتمع النبي (ﷺ) بالصحابة في مسجدة بالمدينة باعتباره مقر « دولة » المدينة - ويبلغهم ما أوحى اليه من القرآن الكريم وما قد يكون لديه من الأمر والتوجيه والتعليم . هذا فضلا عن خطبة صلاة الجمعة التي جمعت في الواقع الصفات الثلاثة للمسجد من حيث أنها كانت خطبة ذات مغزى ديني وسياسي وتعليمي . وكان الجامع منذ فجر الاسلام مقر اجتماع المسلمين لبحث أمور دينهم ودنياهم . ولذلك اهتم الخلفاء والحكام المسلمون جميعا بالمسجد الجامع باعتبار أنه مركز نبض المدينة الاسلامية ، ومركز اشعاع ديني وسياسي وتعليمي ، تسهل عن طريقه مهمة توصيل ما يريد الحاكم الى رعاياه حتى يوجههم توجيهها يتلائم مع سياسته في حكمهم . ولعل تاريخ الجامع الأزهر بالقاهرة - الذي يعتبر أقدم جامعة باقية في العالم حتى الآن - خير ما يعكس لنا هذه الفكرة التي تتعلق بوظائف المسجد الجامع التي مورست في جميع انحاء العالم الاسلامي . فالمعروف أن الفاطميين اعتمدوا في تدعيم مركزهم السياسي ، بعد مجيئهم الى مصر سنة ٣٥٨ هـ على تبرير احقيتهم في الامامة والخلافة بين أهل مصر بالدعوة إلى ذلك ، وكان لا بد من إيجاد مكان يكون مركز اشعاع لدعوتهم الشيعية . ولذلك كان من أوائل الأبنية التي أسسوها في مدينتهم الجديدة التي بنوها بمصر - ونعني بها القاهرة - هو الجامع الأزهر ( انظر شكل ٣٣ ) وفي هذا يقول المؤرخ الكبير المقرئزي<sup>(٦٤)</sup> أن الجامع الأزهر هو أول مسجد أُسس



( شكل رقم ٣٣ ) تخطيط الجامع الأزهر بالزيادات التي أضيفت إليه على مر العصور ( عن كرسويل )

في القاهرة أنشأه جوهر الكاتب الصقلي مولى الامام أبي تميم معد الخليفة أمير المؤمنين المعز لدين الله لما اختط القاهرة . ونجد في نص المقريري الذي نوره هنا ، مدى الاهتمام الكبير الذي أظهره خلفاء مصر وحكامها على مر الزمن بهذا الجامع الأزهر الذي قام - وما زال يقوم - بدور اشعاعي كبير في العالم الاسلامي . يقول المؤرخ المقريري :-

« وشرع في بناء هذا الجامع في يوم السبت لست بقين من جمادي الاولى سنة تسع وخمسين وثلثمائة (٦ أبريل سنة ٩٧٠م) وكمل بناؤه لتسع خلون من شهر رمضان سنة ٣٦١ هـ (٢٤ يونيو سنة ٩٧٢م) ، وكتب بدائرة القبة التي في الرواق الاول وهي على يمينة المحراب والمنبر ما نصه بعد البسملة « مما أمر بينائه عبد الله ووليه أبو تميم معد الامام المعز لدين الله أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آبائه وابنائهم الأكرمين على يد عبده جوهر الكاتب الصقلي في سنة ستين وثلثمائة. » ، وأول جمعة جمعت فيه في شهر رمضان لسبع خلون منه سنة احدى وستين وثلثمائة

ثم ان العزيز بالله أبا منصور نزار بن المعز لدين الله جدد فيه أشياء وفي سنة ثمان وسبعين وثلثمائة سأل الوزير أبو الفرج يعقوب بن يوسف بن كلس الخليفة العزيز بالله في صلة رزق جماعة من الفقهاء فأطلق لهم ما يكفي كل واحد منهم من الرزق وأمر لهم بشراء دار وبنائها فبنيت بجانب الجامع الأزهر فاذا كان يوم الجمعة حضروا الى الجامع وتحلقوا فيه بعد الصلاة الى أن تصلي العصر ، وكان لهم أيضا من مال الوزير صلة في كل سنة وكانت عدتهم خمسة وثلثين رجلا وخلع عليهم العزيز يوم عيد الفطر وحملهم على بغلات .

ثم إن الحاكم بأمر الله جدد ووقف على الجامع الأزهر وجامع المقس والجامع الحاكمي ودار العلم بالقاهرة رباعا بمصر وضمن لذلك كتابا نسخته : « هذا كتاب أشهد قاضي القضاة مالك بن سعيد بن مالك الفارقي على جميع ما نسب اليه مما ذكر ووصف فيه من حضر من الشهود في مجلس حكمه وقضائه بفسطاط مصر في شهر رمضان سنة أربعمائة أشهدهم - وهو يومئذ قاضي عبد الله ووليه المنصور أبي علي الامام الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين ابن الامام العزيز بالله صلوات الله عليهما على القاهرة المعزية ومصر والاسكندرية والحرمين حرسهما الله وأجناد الشام والرقه والرحبة ونواحي المغرب وسائر اعمالهن وما فتحه الله ويفتحه لأمر المؤمنين من بلاد الشرق والغرب - بحضر رجل متكلم أنه صحت عنده معرفة المواضع الكاملة والخصص الشائعة التي يذكر جميع ذلك ويحدد في هذا الكتاب وأنها كانت من أملاك الحاكم الى أن حبسها على الجامع الأزهر بالقاهرة المحروسة والجامع براشدة والجامع بالمقس اللذين أمر بانشائهما وتأسيس بنائهما ، وعلى دار الحكمة بالقاهرة المحروسة التي وقفها ، والكتب التي فيها قبل تاريخ هذا الكتاب منها ما يخص الجامع الأزهر والجامع براشدة ودار الحكمة بالقاهرة المحروسة مشاعا جميع ذلك غير مقسوم ومنها ما يخص الجامع بالمقس على شرائط يجري ذكرها . فمن ذلك ما تصدق به على الجامع الأزهر بالقاهرة المحروسة والجامع براشدة ودار الحكمة بالقاهرة المحروسة ، وجميع الدار المعروفة بدار الضرب ، وجميع القيسارية المعروفة بقيسارية

الصوف ، وجميع الدار المعروفة بدار الخرق الجديدة ، الذي كله بفسطاط مصر ، ومن ذلك ما تصدق به على جامع المقس جميع أربعة الخوانيت والمنازل التي علوها والمخزين الذي ذلك كله بفسطاط مصر . . . . ومن ذلك جميع الحصص الشائعة من أربعة الخوانيت المتلاصقة التي بفسطاط مصر بالراية . . . وتعرف هذه الخوانيت بحصص القيسى بحدود ذلك كله وأرضه وبنائه وسفله وعلوه وغرفه ومرتفقاته وحوانيته وساحاته وطرقه وممراته ومجاري مياهه وكل حق هُوَ له داخل فيه وخارج عنه ، وجعل ذلك كله صدقة موقوفة محرمة محبسة لا يجوز بيعها ولا هبتها ولا تملكها باقية على شروطها جارية على سبلها المعروفة في هذا الكتاب لا يوهنها تقادم السنين ، ولا تغير بحدوث حدث ولا يستثنى فيها ولا يتأول ، ولا يستفتى بتجدد تحبيسها مدى الأوقات ، وتستمر شروطها على اختلاف الحالات حتى يرث الله الأرض والسماوات ، على أن يؤجر ذلك في كل عصر من ينتهي اليه ولايتها ويرجع إليه أمرها بعد مراقبة الله ، واجتلاب ما يوفر منفعتها من اشهارها عند ذوي الرغبة في اجارة أمثالها فيبتدأ من ذلك بعمارة ذلك على حسب المصلحة وبقاء العين وممرته من غير اجحاف بما حبس ذلك عليه ، وما فضل كان مقسوما على ستين سهما فمن ذلك للجامع الأزهر بالقاهرة المحروسة المذكور في هذا الاشهاد الخمس والثمان ونصف السدس ونصف التسع ( يعني  $\frac{1}{18} + \frac{1}{12} + \frac{1}{8} + \frac{1}{6}$  )

- يصرف ذلك فيما فيه عمارة له ومصلحة ، وهو من العين المعزي الوزان ألف دينار واحدة وسبعة وستون دينارا ونصف دينار وثمان دينار .
- من ذلك للخطيب بهذا الجامع أربعة وثمانون دينارا .
- ومن ذلك لثمان ألف ذراع حصر عبدانية تكون عدة له . . . ،
- ومن ذلك لثمان ثلاثة عشر ألف ذراع حصر مظفورة لكسوة هذا الجامع في كل سنة عند الحاجة اليها مائة دينار واحدة وثمانية دنانير ،
- ومن ذلك لثمان ثلاثة قناطير زجاج وفراخها اثنا عشر دينارا ونصف وربع دينار .

- ومن ذلك لثمن عود هندي للبخور في شهر رمضان وأيام الجمع مع ثمن الكافور والمسك وأجرة الصانع خمسة عشر دينارا .
- ومن ذلك لنصف قنطار شمع بالفلفلي<sup>(٦٥)</sup> سبعة دنانير .
- ومن ذلك لكنس هذا الجامع ذو نقل التراب وخياطة الحصر و ثمن الخيط وأجرة الخياطة خمسة دنانير .
- ومن ذلك لثمن مشاققة لسرج القناديل عن خمسة وعشرين رطلا بالرطل الفلفلي<sup>(٦٥)</sup> دينار واحد .
- ومن ذلك لثمن فحم للبخور عن قنطار واحد بالفلفلي نصف دينار .
- ومن ذلك لثمن أردبين ملحاً للقناديل ربع دينار .
- ومن ذلك ما قدر لمؤنة النحاس والسلاسل والتنانير والقباب التي فوق سطح الجامع أربعة وعشرون دينارا .
- ومن ذلك لثمن سلب ليف<sup>(٦٦)</sup> وأربعة أحبل وست دلاء آدم نصف دينار .
- ومن ذلك لثمن قنطارين خرقاً لمسح القناديل نصف دينار .
- ومن ذلك لثمن عشر قفاف للخدمة ، وعشرة ارطال قنب لتعليق القناديل ولثمن مائتي مكنسة لكنس هذا الجامع دينار واحد وربع دينار .
- ومن ذلك لثمن أزيار فخار تنصب على المصنع ويصب فيها الماء مع أجرة حملها ثلاثة دنانير .
- ومن ذلك لثمن زيت وقود هذا الجامع راتب السنة ألف رطل ومائتا رطل مع أجرة الحمل سبعة وثلاثون دينارا ونصف .
- ومن ذلك لأرزاق المصلين يعني الأئمة وهم ثلاثة وأربعة قومه وخمسة عشر مؤذنا خمسمائة دينار وستة وخمسون دينارا ونصف منها للمصلين لكل رجل منهم

ديناران وثلاثا دينار وثمان دينار في كل شهر من شهور السنة والمؤذنون والقومة لكل رجل منهم ديناران في كل شهر .

- ومن ذلك للمشرف على هذا الجامع في كل سنة أربعة وعشرون دينارا .
- ومن ذلك لكنس المصنع<sup>(٦٧)</sup> بهذا الجامع ونقل ما يخرج منه من الطين والوسخ دينار واحد .
- ومن ذلك لمرمة ما يحتاج اليه في هذا الجامع في سطحه واطرابه وخياطته وغير ذلك مما قدر لكل سنة ستون دينارا .
- ومن ذلك لثمان مائة وخمسين حمل تبين ونصف حمل جارية لعلف رأسي بقرة للمصنع الذي لهذا الجامع ثمانية دنانير ونصف وثلاث دينار .
- ومن ذلك للتبن لمخزن يوضع فيه بالقاهرة أربعة دنانير .
- ومن ذلك لثمان فدانين قرط لترتيع رأسي البقر المذكورين في السنة سبعة دنانير .
- ومن ذلك لأجرة متولي العلف وأجرة السقاء والحبال والقواديس وما يجري مجرى ذلك خمسة عشر دينارا ونصف .
- ومن ذلك لأجرة قِيم الميضاة ان عملت بهذا الجامع اثنا عشر دينارا .

والى هنا انقضى حديث الأزهر . ، وأخذ في ذكر جامع راشدة ودار العلم وجامع المقس ، ثم ذكر ان تنانير الفضة ثلاثة تنانير وتسعة وثلاثون قنديلا فضة ، فللجامع الأزهر تنوران وسبعة وعشرون قنديلا ، ومنها للجامع راشدة تنور واثنان عشر قنديلا ، وشرط أن تعلق في شهر رمضان وتعاد الى مكان جرت عاداتها أن تحفظ به ، وشرط شروطا كثيرة في الأوقاف منها عدة آدر وقياسر لا فائدة في ذكرها فانها مما خربت بمصر<sup>(٦٨)</sup> . »

ولعل القارىء الكريم يتفق معنا على أن هذا النص يمكن أن يرقى الى مرتبة

الوثيقة التي لا يرقى اليها الشك ، فقد نقلها المقرئ عن ابن عبد الظاهر الذي قال عن كتاب الوقفية أنه رأى منه نسخة انتقلت الى قاضي القضاة تقي الدين ابن رزين فهو ينسخها عن ابن عبد الظاهر - كما يذكر هو نفسه - الذي يعرفنا بأنه رآها رأي العين . وفي الواقع ان من يدرس هذه الوثيقة دراسة عميقة سيخرج منها بمعلومات هامة عن كل ما يتعلق بموضوع مصادر النفقات المخصصة للجامع الأزهر وأوجه المصروفات المختلفة . بل ان من يريد ان يترسم الخط الاقتصادي العام لحياة سكان القاهرة أيام الحاكم بأمر الله ، سيجد في وثيقتنا هذه منجما غنيا بالمعلومات عن الرواتب المناسبة لموظفي الجامع ، وعن أسعار كثير من السلع المستخدمة في الجامع من حصر وقناديل وزيت وحبال وتبن وعلف وأزيار الى آخر هذه الأشياء المذكورة في هذه الوقفية . واذا ما أوجد الباحث العلاقة بين مستوى قيمة الرواتب ، ومستوى قيمة الأسعار ، فقد يدرك في النهاية نتائج علمية هامة عن الخط البياني للحياة الاقتصادية في القاهرة الحاكم بأمر الله .

ولم يكن الخليفة الحاكم بأمر الله هو وحده الذي أهتم بالجامع الأزهر ولكن اهتم به كل الخلفاء والحكام الذي حكموا مصر من بعده ، وقد أورد المقرئ معلومات عما دخل الجامع من ترميمات وتجديدات على أيدي هؤلاء الحكام الذين تعاقبوا حتى عصره . وظل هذا الاهتمام مستمرا حتى العصور الحديثة حيث ظل الجامع الأزهر جامعة اسلامية يأتي اليها طلاب العلم من المسلمين من كل حذب وصوب للدراسة فيها ، بل إن الجامع الأزهر نفسه قام بافتتاح معاهد عديدة في بلاد الاسلام لتعليم المسلمين الدين واللغة العربية والعلوم الشرعية .

والواقع ان اهتمام المسلمين بالمسجد لم يكن وقفا على حكام مصر من الفاطميين ولم يكن أيضا قاصرا على الجامع الأزهر ، الذي اخترناه هنا كمثال تتبلور فيه هذه الأهمية التي أحلتها المساجد في تفكير ووجدان حكام عالم الاسلام على مر العصور . وفي الحق لقد لعب المسجد دورا هاما جدا في كل القضايا العظمى التي شغلت المسلمين . ولنا في حاجة إلى أن نعدد الأمثلة

الدالة على وجهة نظرنا هنا ، انما يكفي أن نضع تحت نظر القارئ الكريم بعضا من هذه الشواهد التي تبين لنا بجلاء تعاظم الدور السياسي والقومي الذي لعبه المسجد في الاسلام ، خصوصا في الاوقات العصيبة التي مر بها عالم الاسلام .

فقد كان من الطبيعي أن يزيد الوجود الصليبي على الأرض المقدسة الاسلامية من أهمية الدور الذي يلعبه المسجد خصوصا في موضوع بعث فكرة الجهاد الاسلامي ضد وجود هذا الغريب الصليبي الذي زرع زرعا في أرض الاسلام . فقد كان من الواجب - فعلا - مواجهة الصليبيين بقوة ردع شعبية تزيد من فعالية قوة الردع العسكرية المتمثلة في جيوش عالم الاسلام . وكان المسجد في الواقع المكان الذي يمكن فيه تكوين هذه القوة الشعبية ، عن طريق التربية الدينية الاسلامية التي تبين للمسلمين فضائل الجهاد الذي هو فرض عين وفرض كفاية في ذات الوقت<sup>(٦٩)</sup> . وكان لرجال الدين نفوذ قوي على نفوس الناس باعتبار انهم أهل العلوم الدينية وفضلهم في هذا مشهود . ويتضح من المصادر العربية والاسلامية التي تتحدث عن عصر الوجود الصليبي بالشرق الاسلامي ، كيف أن السلاجقة والزنكيين والفاطميين والأيوبيين والمماليك كانوا يبدون اهتماما كبيرا برجال الدين وبمؤسساتهم نظرا للدور الكبير الذي يمكن أن يلعبوه في ميدان السياسة . فقد كان الأئمة والفقهاء والقضاة ومعلمو المدارس والصوفية ذوي نفوذ كبير على عامة المسلمين ، واذا ما استطاع الحاكم المسلم كسبهم الى صفه ، فقد كسب الى جانبه وطاقته رعيته من المسلمين . ولقد عبر عن ذلك الوزير العظيم السلجوقي نظام الملك في كتابه « سياسة نامه » حينما يحدثنا عن المركز الكبير الذي يحتله أهل العلم من المسلمين ويقول أن « طلب المشورة منهم دليل على الحكمة والذكاء التام وكذلك على البصيرة . . . » ويقول أيضا : « إن الله سبحانه وتعالى أمر النبي محمداً » أن يطلب المشورة ( وشاورهم في الأمر ) على الرغم من أن محمداً كان في غنى عن النصيح . وترتبط على ذلك ينبغي على السلطان - عند شروعه في اتخاذ قرار يختص بموضوع ما ، أو عند اعتراضه لأمر ما ، ان يطلب رأي الحكماء والفقهاء من المخلصين له<sup>(٧٠)</sup> .

ولما كان الزنكيون تلامذة السلاجقة ، نراهم يطبقون نصيحة نظام الملك هذه فيما يختص باستعانتهم برجال الدين في أمر الجهاد ضد الصليبيين . وفي الواقع لقد آتت سياستهم هذه بالنتائج التي هدفوا اليها ومن هذا ما يرويه كل من ابن الأثير<sup>(٧١)</sup> وأبو شامة<sup>(٧٢)</sup> وابن واصل<sup>(٧٣)</sup> من أن البيزنطيين ( الروم ) والفرنجة ( الصليبيين ) قد قاموا في شهر رجب سنة ٥٣٢ هـ / مارس - ابريل ١١٣٨ م بالهجوم على بزاعه وحلب ، مما اضطر الأتابك عماد الدين زنكي الى ارسال القاضي كمال الدين بن الشهرزوري الى السلطان السلجوقي مسعود ليحثه على ارسال النجدة العسكرية اللازمة لصد الصليبيين . وطلب منه أن يستخدم الفقهاء في جامع بغداد لاثارة الناس ، في حالة عدم اجابة السلطان بالاجاب على طلب النجدة حتى يضطر الى الاستجابة . وبالفعل لما وجد ابن الشهرزوري من السلطان مسعود اعراضا دعى اليه أحد الفقهاء وأعطاه « دنانير » وطلب منه تفريقها على عدد من عامة بغداد ويطلب منهم الذهاب الى مسجدي بغداد خصوصا الى مسجد قصر السلطان ، وذلك قبل صلاة الجمعة . وطلب منهم ان يصيحوا قبل الصلاة « وإسلاماه » . . . الخ وذلك بهدف لفت نظر شعب بغداد الى خطورة الوضع الذي نشأ عن هجوم الروم والفرنج في الشام ، وكذلك كي يعرف الناس الموقف السلبي الذي وقفه السلطان . وبذلك حقق ابن الشهرزوري هدفه فقد خرج الناس من المسجدين وتظاهروا أمام قصر السلطان مسعود مطالبين بارسال القوات الى الجهاد ، معتبرين هذه التظاهرة أهم من أداء الصلاة لأن الأمر يختص بالجهاد من أجل الاسلام<sup>(٧٤)</sup> .

وهذا المثال يوضح في الواقع الدور الهام والخطير الذي كان يلعبه المسجد في العالم الاسلامي ، خصوصا عندما يتعلق الأمر بقضية كبرى كالجهاد . ولقد سار نور الدين محمود على نهج والده عماد الدين زنكي في هذا المضمار ، فاهتم برجال الدين وبالمؤسسات الدينية كالمساجد والمدارس والأضرحة والزوايا والخانقوات . بل ان الأمر اتجه الى الاهتمام كذلك بمنتهى الدقة عند اختيار أئمة المساجد الذين كانت لهم أهمية سياسة كبيرة بسبب خطبة صلاة الجمعة ، واتصالهم بالجمهير

من المصلين . بل اننا نرى أن الزنكيين كانوا يهتمون كذلك باختيار الكتب التي توضع في المكتبات الملحقة بالمساجد حتى يكون لها تأثير في توجيه الرأي العام بما يتفق مع سياستهم .<sup>(٧٥)</sup> وعلاوة على ذلك قام نور الدين بإنشاء « دار الحديث » لدراسة أحاديث الرسول (ﷺ) خصوصا تلك التي تتحدث عن الجهاد .<sup>(٧٦)</sup> هذا فضلا عن اهتمامه بالصوفية الذين انشأ لهم الخانقاوات<sup>(٧٧)</sup> ، وكذلك كان يبعث اليهم أحيانا يطلب منهم استخدام نفوذهم لدى أمراء المسلمين من أجل القيام بالمشاركة مع جيوشه في مهاجمة الفرنجة ، مثلما حدث ابان حملة شيركوه على مصر سنة ٥٥٩ هـ / ١١٦٤م<sup>(٧٨)</sup> ، حينما لاحظ نور الدين ان فخر الدين قره أرسلان ، أمير حصن كيفا لا ينوي ارسال قوات لدعم جيشه هذا ، فما كان من نور الدين الا ان كاتب الزهاد والعباد مستحثا اياهم ممارسة نفوذهم على فخر الدين . وبالفعل قام هؤلاء الزهاد بقراءة رسائل نور الدين اليهم في المساجد مادحين نور الدين وناعتين اياه « بالمجاهد في سبيل الله » وفي نفس الوقت يوجهون اللوم الى فخر الدين بسبب تقاعسه عن الخروج الى الجهاد . وقد عبر فخر الدين نفسه عن مدى تأثير هؤلاء الزهاد في المصلين وفيه شخصا بعبارة قال فيها : « ان نور الدين قد سلك معي طريقا ان لم أنجده خرج أهل بلادي عن طاعتي . . . فإنه كاتب زهادها . . . »<sup>(٧٩)</sup> .

وبسبب هذا الاهتمام الذي أبداه الزنكيون تجاه المساجد والمؤسسات الدينية وتجاه العاملين فيها من أئمة وعلماء وزهاد . . . ، نراهم يخصصون الأوقاف الوفيرة للصرف من ريعها على هذه المؤسسات الدينية تماما مثلما فعل الفاطميون والسلاجقة ومثلما سيفعل الأيوبيون من بعدهم ، وعلاوة على « ادراوات الوقف » كان بيت المال يخرج أيضا المال اللازم لها ، وكذلك كان الأتابك نور الدين يقوم بالصرف من جيبه الخاص في هذا الغرض لدرجة ان بعضا من رجاله قد اتهمه بالاسراف خصوصا حينما أخرج في يوم واحد مبلغ ٢٠٠,٠٠٠ دينار حمر لهذا الغرض<sup>(٨٠)</sup> . وقد رد نور الدين نفسه على هذا النقد قائلا : « كيف تريدون مني ان أقطع صلوات عن أناس يدافعون عني في غيابي بسهام لا تخطىء ،

وتريدون ان أصلها الى أناس لا يدافعون عني الا في حضوري ، وبسبهم قد تخطيء وقد نصيب ؟<sup>(٨١)</sup> والواقع أن اهتمام نور الدين بالمساجد لم يقف عند حد الانشاء ، ولكنه كان يهتم أيضا بترميم واصلاح ما أفسده الزمن في المساجد التي أنشأت قبل عصره .<sup>(٨٢)</sup>

ويلاحظ ان اهتمام السلاطين بالمساجد وبرجال الدين ، قد زاد في أيام الأيوبيين بسبب ظروف عصرهم الذي كان عصر مواجهة مع التحدي الصليبي في بلاد الاسلام . ولذلك لا نعجب اذا ما رأينا الاهتمام يردد رجال الدين والمؤسسات الدينية من مساجد ومدارس . وكذلك لا نعجب من كثرة عدد الكتب التي ألقت في عصر صلاح الدين الايوبي وبتوجيهات منه للحدوث عن فكرة الجهاد حتى تنتشر بين الناس ، بل ان كاتب سيرة صلاح الدين ، ونعني به بهاء الدين بن شداد قد خصص في هذه السيرة فصلا تحت عنوان « ذكر اهتمامه ( أي اهتمام صلاح الدين ) بأمر الجهاد » ، بل ان ابن شداد قد ألف كتابا خاصا عن الجهاد أهداه لسيده السلطان صلاح الدين . وقال في هذا الخصوص عبارة نرى أن ذكرها هنا له أهميته هي : « . . . ولقد ألف له ( أي لصلاح الدين ) كتب عدة في الجهاد ، وأنا ممن جمع له فيه كتابا جمعت فيه آدابه وكل آية وردت فيه وكل حديث روى في فضله . . . »<sup>(٨٣)</sup>

وتتضح مظاهر اهتمام الملوك الأيوبيين برجال الدين ، من فقهاء وقضاة وشيوخ وصوفية من ميزانيات الدولة الايوبية في سنوات ٥٨٥ هـ ، ٥٨٦ هـ ، ٥٨٧ هـ ، التي أوردها لنا في خططه حيث خصص لهم مبلغ ٧٤٠٣ دينار<sup>(٨٤)</sup> وهذا في حد ذاته يوضح مدى الاهتمام من قبل الدولة بهذه الطائفة المؤثرة والتي كان يعمل لها صلاح الدين وخلفاؤه من بعده حسابا كبيرا . ومما يوضح تلك المكانة المرموقة التي احتلها رجال الدين ما ذكره المؤرخ سبط ابن الجوزي من أن الخلفاء والسلاطين والأمراء كانوا يدعونهم للمشاركة في موائدهم الرسمية وكذلك لحضور الاحتفالات الرسمية<sup>(٨٥)</sup> . بل إن المؤرخ ابن واصل<sup>(٨٦)</sup> يذكر ان السلطان المنك الكامل الايوبي كان كثيرا ما يستقبل في مجلسه العلماء ورجال الدين ، نذكر

منهم الشيخ زين الدين ابن معطي النحوي المغربي ، والشيخ تاج الدين الأرموي أعظم علماء عصره ( في سنة ٦٣٥ هـ / ١٢٣٧ - ١٢٣٨ م ) في علم الأصول والمقولات . والامام مجد الدين ابو الخطاب عمر بن دحية الذي كان متخصصا في علوم الحديث ، والشيخ جمال الدين اليميني النحوي والفقيه عبد الظاهر . كما نرى هذا الاهتمام في مخطوطة « كتاب الفوائد الجلية في الفرائد الناصرية »<sup>(٨٧)</sup> من خلال الرسالة التي أرسلها الملك الأيوبي الناصر داود الى الشيخ الأرموي يطلب منه فيها تأييده في قضيته .

كما يتضح هذا الدور السياسي الذي كان يلعبه رجال الدين من الخطاب الذي ارسله الناصر داود نفسه الى شيخ الاسلام عز الدين بن عبد السلام يحثه فيه على استخدام نفوذه الديني القوي على الملك الصالح نجم الدين ايوب ، سلطان مصر ، حتى يلزمه بارسال نجدة عسكرية لتدعيم الناصر داود الذي كان يحارب الفرنجة عند نابلس سنة ٦٣٧ هـ / ١٢٣٩ - ١٢٤٠<sup>(٨٨)</sup> . وقد حاول الناصر داود أن يبين في هذا الخطاب ان فرض الجهاد يقع على الجميع فقال : « . . . فيا أيها العز الذي كنا نظن ان الاسلام يتزيد بسعيه عزا ، وان رقي عزائمه تكون عليه من سحر الكفار حرزا ، تيقن أنه قد عم بالشام النفير ، ووجبت الغزاة على الحدث الطرير ، والشيخ الكبير ، وجاز للحررة ان تبرز للقتال بغير اشارة بعلها ، وللأمة ان تبارز برمحها ونصلها ، ووجب على المجاورين الاسعاد والانجاد ، وتعين عليهم في طاعة الله الجهاد<sup>(٨٩)</sup> . فيا لسان الشريعة اين الجدل فيه والجلاد ، وأين مهند لسانك الماضي اذا كلت المهندة الحداد أتغمد سيفك في جفنة وقد هجرت سيوف الكفار جفونها ، وأجرت عيون الأنام على الاسلام شؤونها ، ألا وان الاسلام بدأ غريبا وسيرجع غريبا كما بدأ » .

والواقع أننا نعلم أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام وغيره من فقهاء المسلمين قد قاموا دائما بدور بالغ الأهمية في المساجد ، خصوصا في هذا الاتجاه الذي تكلمنا عنه منذ قليل . وفي هذا يحدثنا أبو شامة وغيره من المؤرخين عن ردود الفعل التي اجتاحت مساجد العالم الاسلامي بعد ما قام الملك الكامل الأيوبي

بتسليم بيت المقدس الى الامبراطور فريديريك الثاني ٦٢٦ هـ / ١٢٢٩ م . فيقول أبو شامة : « وفيها ( أي في سنة ٦٢٦ هـ ) في اول ربيع الآخر جاء الخبر بأن الكامل أدخل البيت المقدس من المسلمين وسلمه الى الفرنج . صالحهم على ذلك وعلى تسليم جملة من القرى فتسلموه ودخلوه مع ملكهم الأنبرور ( أي الامبراطور ) ، وكانت هذه من الوصيات التي دخلت على المسلمين وكانت سببا في أن توغرت قلوب أهل دمشق على الكامل ومن معه ، ووجد بها الناصر ( داود ) طريقا في الشناعة عليهم . . » والمعروف أن الشيخ عز الدين ابن عبد السلام قد هاجم بعنف شديد هذه الاتفاقية التي وقعها الكامل مع فريديريك الثاني ، وهو كان ذا تأثير كبير في الرأي العام المسلم ، ولا غرو - فكما يُعرفنا أبو شامة<sup>(١٠)</sup> وابن واصل<sup>(١١)</sup> وغيرهما « تولى الخطابة بدمشق -حق الناس بالامامة يومئذ الشيخ الفقيه عز الدين أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي مفتي الشام يومئذ ، ناصر السنة ، قاطع البدعة » . واستمر دور الفقهاء يقوم باتخاذ المواقف الحاسمة من القضايا القومية الهامة . من ذلك ما حدث في سنة ٦٣٨ هـ ١٢٤١ م أيام خلافة المستنصر بالله العباسي ، وسلطان دمشق الصالح اسماعيل بن أبي بكر بن أيوب وبمصر ابن أخيه الصالح أيوب بن أبي بكر ابن أيوب ، حينما سلم سلطان دمشق « حصن شقيف أرنون الى الفرنج خذلهم الله تعالى أنكر ذلك عليه شيخا الشافعية والمالكية بدمشق ابن عبد السلام وأبو عمرو ، فعزل ابن عبد السلام عن خطابة دمشق بذلك السبب وسجنا بقلعة دمشق ، وتولى الخطابة بجامع دمشق ، والتدريس بالزواية الغربية خطيب بيت الأبار عماد الدين داود بن عمر بن يوسف المقدسي الشافعي » .<sup>(١٢)</sup>

## الخاتمة

وعلى الجملة نحن نرى في هذا الموقف العام الذي وقفه ملوك وسلاطين الاسلام من طبقة رجال الدين ومن المساجد ، وكذلك في وظائف رجال الدين التي كانت تشترك في خصائص واحدة ، وفي الدور الذي كان يمكن أن يلعبوه في مجريات الأمور التي تهتم المسلمين في أنحاء العالم الاسلامي ، نرى في ذلك كله دليلاً آخر على عالمية التعبير الذي اتسمت به الحضارة الاسلامية . فالمساجد في العالم الاسلامي تقوم في هذا السبيل بنفس الادوار سواء أكانت في شرق العالم الاسلامي أم في غربه - ولسنا نستطيع الحديث هنا بالتفصيل عن كل دور لعبه كل مسجد أو جميع العاملين فيه ، في جميع أقاليم العالم الاسلامي إذ أن الحجم المتصور لهذا البحث لا يسمح لنا بالحديث عن مساجد الاسلام في الاندلس ، مثل جامع قرطبة ، وطليلة ، أو في بلاد المغرب والشمال الأفريقي ، كجامع القرويين بفاس ، أو المسجد الجامع بالقبروان ، وكذلك لا يتيح لنا التطرق الى الكلام عن مساجد الشرق الاسلامي في ايران وما ولاها شرقاً ، فإن ذلك شرحه يطول ويخرج بنا عن النطاق المرسوم الذي لا بد من أن ننهج فيه نهج النحلة التي تستطيع صنع العسل حتى من أقل الأزهار قيمة ، وهذه النحلة تنتقي ما يحلوها من رحيق الأزهار التي تروق لها . وعلى أية حال ، نحن نعتقد أن الأمثلة التي سقناها في هذا البحث تكفي كي يكون المرء فكرة شاملة عن حقيقة اشتراك مساجد العالم الاسلامي في نفس الوظائف والأهداف والمهام التي لعبت فيها دوراً ذا أثر عميق في نفسية جميع المسلمين من كل الأجناس التي احتضنها الاسلام بفكره ، مما ساعد على تكوين المجتمع الاسلامي العالمي الواحد ، الذي وإن كان يتكون في الأصل من أجناس متنوعة ، كانت لها حضارات متميزة كل منها عن الأخرى ، إلا أنها سرعان ما ذابت بعضها مع بعض ، وارتقت باقتناع منقطع النظير في فكر الدين الاسلامي الذي يستمد وحدته من القرآن الكريم مما أدى الى تحقيق وحدة فكرية في التعبير الانساني الحضاري الذي عبّر عنه مجتمع عالم الاسلام

الذي أصبح واحدا وعالميا في ذات الوقت . وليس هناك من شك في أن الدين الاسلامي هو صاحب الفضل في تحقيق هذا التجانس بين هذه الاجناس المختلفة التي وَحَّدَ عقلها وبالتالي وحد نشاطها الحضاري ، بسبب تغلغل هذا الدين الحنيف في حياة أفرادها اليومية الذين اكتسبوا بحق جنسية واحدة هي « الجنسية الاسلامية » العالمية كما قال الشاعر الفرنسي لامارتين .

ولعلنا نكون قد أوضحنا من خلال ما سبق بعض المجالات التي تتضح فيها عالمية الحضارة الاسلامية ، وسوف نتابع باذن الله البحث في المجالات التي لم نعالجها في عدة أبحاث ننوي نشرها تباعا ، بعون الله .

## الهوامش

( ١ ) انظر تفاصيل ذلك في صلاح الدين البحيري : معالم حضارة الدولة البيزنطية ص ١٤٠ - ١٤١ ، مجلة كلية الآثار جامعة القاهرة سنة ١٩٧٨ م

H.st. L.B. Moss, The birth of the Middle Ages, p.139, Oxford 1963;  
N.H. Baynes and H. St. L.B. Moss, Byzantium, p.10 Oxford 1962; Hélène Ahrweiler, Byzance et la Mer, pp.17 — 18, P.U.F. Paris 1966; L'idéologie politique de L'empire byzantin, p.22, P.U.F. Paris 1975; Georges Ostrogorsky, Geschichte des Byzantinschen Staates, trad. Fr., p. 124, Paris 1956; Brain Tierney, Western Europe in the Middle Ages, p.62, New York. 1970.

— A.A. Vasiliev, History of the Byzantine Empire, Vol.I, pp. 195-196, U.S.A. 1964. ( ٢ )  
Louis Bréhier, Les Institutions de L'empire Byzantin, p.352 éd. Albin Michel, Paris 1949; Georges Ostrogorsky, op.cit.

— René Grousset, L'Empire du Levant, pp.74 - 91, Payot, Paris 1949. ( ٣ )

— H. Pasdermadjian, Histoire de L'Arménie, pp. 122 — 123, Paris 1964. ( ٤ )

— René Grousset, L'Empire du Levant, op.cit, p.90 ( ٥ )

صلاح الدين البحيري نفس المرجع ص (١٤٧) .

— Steven Runciman, La Civilisation Byzantine tr. Fr., p.146, Paris 1952. ( ٦ )

— René Grousset, L'empire du Levant, op. cit., p.94; ( ٧ )

Dominique et Janine Sourdel **La civilisation de l'Islam classique**, P.43, Paris 1968.

Gaston Wiet, **L'Egypte Arabe**, pp. 2-3, Vol. Iv in Histoire de la Nation Egyptienne - éd. Hanotaux, Paris 1937.

وكذلك كتاب د . السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ الدولة العربية ص ٢٠٤ ، الاسكندرية

١٩٧٤

— G. Ostrogorsky, op. cit., p.141. ( ٨ )

— W. Montgomery Watt, The Majesty that was Islam. p.1., London, 1974. ( ٩ )

( ١٠ ) نفس المرجع ص ٢

Ibid, p.2.

— Bernard Lewis, The world of Islam, p 17, Thames and Hudson, London 1977; ( ١١ )  
Architecture of the Islamic World- its history and social meaning, pp. 15-17.

edited by G. Michell, Thames and Hudson, London 1978; D. et. J. Sourdel, la civilisation, de l'Islam classique, p. 145, Arthaud, Paris 1978. ( ١٢ )

— Architecture of Islamic world, Its history and social meaning, p.2 edited by George Michell, Thames and Hudson, London 1978. ( ١٣ )

— Charles Pellat, Jewellers with words, p. 156, in The World of Islam, edited by Bernard Lewis, Thames and Hudson, London, 1977.

'Archictecture of Islamic World, ...op. cit., p. 37. ( ١٤ )

( ١٥ ) أنظر ص ٤١ من هذا البحث .

( ١٦ ) انظر ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، المجلدة الثانية القسم الأول ص ٥ - ٤٨

دمشق ١٩٥٤ وعن الاوقاف بصفة عامة انظر . الشيخ فرج السهوري ، نظرية

الوقف في الاسلام طبعة القاهرة

Claude Cahen, Réflexion sur le waqf ancien, in *Studia Islamica*, XIV, 1961; Clavel E., *Le waqf ou habous*, Le Caire, 1896 (2 vols.); Heffening., art. "waqf" in El; Laccionni, *Le habous ou waqf*, Casablanca 1942; Mércier E., *Le code de habous ou ouaqf*, Paris 1899.

Fritz Meier *The Mystic Path*, p. 130, in *The world of Islam*, ed. by Bernard Lewis. ( ١٧ ) London 1977.

( ١٨ ) نفس المرجع ص ١٣٤ .

Bernard Lewis, *The Faith and the Faithful*, p. 18, in *The World of Islam* op. cit. ( ١٩ )

Haïdar Bammate, *Visages de l'Islam*, p. 16, Payot, Lausanne, 1958. ( ٢٠ )

( ٢١ ) شاعر فرنسي ولد في مآكون Mâcon ( ١٧٩٠ - ١٨٦٩ م ) ألف عدة مؤلفات أدبية على

رأسها تأملاته الشعرية التي نظمها سنة ١٨٢٠ والتي اكتسبت شهرة كبرى وعين وزيراً

لخارجية فرنسا سنة ١٨٤٨ م.

Alphonse de LAMARTINE, *Histoire de la Turquie*, Paris, 1854, in "Visages de l'Islam," ( ٢٢ ) op. cit. p.22.

( ٢٣ ) القرآن الكريم ، سورة الأحقاف ، آية رقم ٩ .

( ٢٤ ) القرآن الكريم ، سورة الفتح ، الآيتان رقم ١ ، ٢ .

( ٢٥ ) عن الفن الهلنستي انظر .

— André Parrot, *Les Epoques Hellénistique et Romaine*, in *Encyclopédie de la Pléiade*, Histoire de l'Art, t. I, pp. 529-546, Gallimard, Paris 1961.

— Charles Delvoye, *L'Art Byzantin*, Arthaud, Paris 1967. وعن الفن البيزنطي انظر .

( ٢٦ ) عن هذا الموضوع انظر David Talbot Rice, *Islamic Art*, p.7, London, 1965.

( ٢٧ ) المرحوم الدكتور / محمد عبد العزيز مرزوق ، الفن الاسلامي . تاريخه وخصائصه ،

ص ٩ بغداد سنة ١٩٦٥ م .

( ٢٨ ) عن الفن الاسلامي المبكر انظر كتب الفن الاسلامي ، ومنها كتاب ارنست كونل ، الفن

الاسلامي ، ترجمة الدكتور / أحمد موسى ، دار صادر ، بيروت سنة ١٩٦٦ ؛

ديماند ، الفن الاسلامي ، ترجمة أحمد محمد عيسى ، بالقاهرة وفنون الاسلام للدكتور

زكي محمد حسن . . . الخ .

( ٢٩ ) Georges Marçais, *L'Art Musulman*, p. 2, P.U.F., Paris 1962.

( ٣٠ ) Richard Ettinghausen, *The Man — Made Setting*, p. 85 in *The World of Islam*.

op. cit.: *The Legacy of Islam*, edited by Sir Thomas Arnold, p. 117, Oxford 1952. David Talbot Rice, *Islamic Art*, p.95, Thames and Hudson, London 1965.

— Oleg Grabar, *Cities and Citizens*, pp. II0-III, in *The World of Islam*, op. cit. ( ٣١ )

— Georges Marçais, *L'Art Musulman*, p.3. ( ٣٢ )

( ٣٣ ) أنظر لمعلومات أخرى J. et D. Sourdel, *La civilisation de l'Islam Classique*,

pp. 272-300; Creswell K.A.C., *The Nileometer at Rodah Island*.

( ٣٤ ) لقد أدرك في الواقع أهمية اللغة العربية في الحضارة الإسلامية عدد كبير من المستشرقين ومنهم الاستاذ أرندل R. Arnaldez الذي يقول في هذا المجال ان العرب أهدوا الى العالم الاسلامي منجماً ثقافياً غنياً يتمثل في لغتهم التي هي لغة القرآن الكريم . وكان العرب يشعرون شعوراً دفيناً بقيمة هذا العطاء لدرجة أن الشعوب الأخرى التي انضوت تحت لواء الاسلام قد أخذت هي الأخرى - بعد تعريبها - تشعر - رويداً رويداً بنفس هذا الشعور انظر :

R. Arnaldez, Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers Abbasides, p.359. in BAGDAD, Ed. Brill, Leiden, 1962.

Ettinghausen, La peinture arabe, ed. Fr., pp.11-12 Skira (٣٥)

Titus Burckhardt, Art of Islam, Language and meaning, pp.47-55, World of Islamic Festival Publishing, London 1976. (٣٦)

The legacy of Islam, p.154, edited by Sir Thomas Arnold Oxford, 1931; Huart CL., ( ٣٧) Les calligraphes et les miniatres, de l'Orient Musulman, Paris 1908.

Rashed and Hawary, Stèles Funéraires, Le Caire, 1932; Wiet (G.) Stèles ( ٣٨) Funéraires, Catalogue général du Musée Arabe du Caire, Le Caire 1936-1941.

( ٣٩ ) انظر رسالة د . ابراهيم جمعة : دراسة في تطور الكتابات الكوفية ، دار الفكر العربي

القاهرة سنة ١٩٦٩ . وانظر كذلك :

Lings M., The Quranic Art of Calligraphy and Illumination, ed. World of Islam Festival, London 1976.

حيث يجد القارئ مجموعة كبيرة لنماذج الخط العربي

( ٤٠ ) مثل فريد شافعي في كتابه ، العمارة العربية في مصر الاسلامية ، القاهرة سنة ١٩٧٠ م .

Dimand M.S., A hand book of Muhammadan Art New York, 1944. (٤١)

وترجمه أحمد محمد عيسى الى العربية بالقاهرة تحت عنوان « الفنون الاسلامية » .

— Briggs M.S., Muhammadan Architecture in Egypt and Palestine. وانظر كذلك

— David Talbot Rice, Islamic Art, London, 1965; Th. Arnold, Painting in Islam, New York 1965; John Hoag, L'Architecture Islamique, Paris, 1962; ( ٤٢ )

— Creswell, Early Muslim Architecture, 2 Vol., Oxford, 1932-1940; Muslim Architecture, Oxford, 1918.

وكتب جورج مارسيه وميجون وغيرهما .

( ٤٣ ) عن هذا الموضوع أنظر البحث الذي كتبه العالم الفرنسي :

L. Massignon, Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam, in Syriä, Vol.I.

( ٤٤ ) محمد عبد العزيز مرزوق ، الفن الاسلامي : تاريخه وخصائصه ص ١٧٩ بغداد

١٩٦٥ ، وصحيح البخاري ، كتاب البيوع بـ ١٠٤ .

( ٤٥ ) Titus Burckhardt, Art of Islam, op. cit.

( ٤٦ ) Hunke, ALLAHS Sonne Über Dem Abendland.

ترجمة الاستاذين فاروق بيضون وكمال دسوقي ص ٤٨٠ ، بيروت ١٩٦٤ م.

وانظر كذلك كتاب المرحوم محمد عبد العزيز مرزوق ، المذكور سابقا .

( ٤٧ ) محمد عبد العزيز مرزوق ، الفن الاسلامي ، ص ١٢٩ - ١٣٠ ولو أن أستاذ الحضارة

الايروانية العالم الفرنسي André Godard يقول بأنه عشر على ما يدل على أن صناعة

الخزف ذي البريق المعدني قد نشأت قبل الاسلام في أيام الساسانيين . وهذا في الواقع

قول مشكوك فيه. انظر الكتاب الذي الفتته مجموعة من العلماء الفرنسيين المتخصصين

في عصور الحضارة الايروانية المختلفة ، ومنهم أندريه جودار .

La civilisation iranienne, éd. Payot, Paris 1952.

وبالنسبة للخزف الاسلامي بصفة عامة انظر :

Géza Fehérvári, Islamic Pottery, London 1973.

( ٤٨ ) Oleg Grabar, Cities and Citizens, p.114, in The world of Islam, op. cit.

( ٤٩ ) K.A.G. Creswell, Early Muslim Architecture, vol. I, part I, p.5 Oxford the Clarendon Press, 1969.

( ٥٠ ) انظر د . محمد توفيق بلعم ، المسجد في الاسلام ، مجلة عالم الفكر ص ٣٣ العدد

الممتاز سنة ١٩٧٩ ، نقلا عن السهمودي ، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى ، من تأليف

نور الدين علي أحمد السهمودي المتوفى ٩١١ هـ ، دار احياء التراث العربي ، بيروت

١٩٥٥ ، ج ١ ( ص ٢٥٠ - ٢٥١ )

( ٥١ ) Creswell, Early Muslim ... op. cit, p.6

( ٥٢ ) نفسه

( ٥٣ ) Creswell, Early Muslim Architecture, p.7. op. cit.

وهناك رأي ضعيف أورده ابن سعد عن محمد بن عمر يقول فيه أن « النوار أم زيد ابن

ثابت رأت أسعد بن زرارة قبل قدوم رسول الله ( ﷺ ) إلى المدينة يصلي بالناس

الصلوات الخمس ويجمع بهم في مسجد بناه في مريد سهل وسهيل ابني رافع بن أبي

عمرو بن النجار . قالت فانظر إلى رسول الله ( ﷺ ) لما قدم صلى في ذلك المسجد

وبناه فهو مسجده اليوم . انظر ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، ج ٣ ص ٦٠٩ ،

بيروت ١٩٥٧ .

( ٥٤ ) A. Papadopoulos, L'Islam et l'Art Musulman, 'p.219 éd. d'Art Lucien, Mazenod ( ٥٤ ) Paris 1976;

انظر كذلك كتاب ارنست كونل ، الفن الاسلامي ص ١٦ ترجمة أحمد موسى ، بيروت

سنة ١٩٦٦ .

James Dickie (Yaqub Zaki), Allah and Eternity: Architecture of The Islamic World, ( ٥٥ )  
edited by Georges Michell, Thames and Hudson, London 1978.

Papadopoulos, L'Islam et l'Art Musulman, p. 222; Umberto Scerrato, Islam, p. 21, ( ٥٦ )  
trade fr., Paris 1977.

Papadopoulos, ibid, pp. 220 — 223. ( ٥٧ )

Creswell, Early Muslim Architecture, vol. I, part I p.13. ( ٥٨ )

James Dickie, Allah and Eternity, op. cit. p.36. ( ٥٩ )

Papadopoulos, L'Islam et l'Art Musulman, p.221. ( ٦٠ )

James Dickie, Allah and Eternity, op. cit., pp. 33 — 34. ( ٦١ )

يلاحظ أن المرحوم أ . د . أحمد فكري لا يوافق على أن أصل المحراب ، من الكنيسة  
وقد ناقش هذه النقطة بأسهاب في رسالته للدكتوراه التي كتبها رحمه الله - عن جامع  
القيروان .

James Dickie, ibid. p.16. ( ٦٢ )

James Dickie, ibid., p.34. ( ٦٣ )

( ٦٤ ) الخطط المقيزية ، ج ٤ ص ٤٩ ، طبعة النيل ، القاهرة ١٣٢٥ هـ عن هذا الجامع

انظر :  
Greswell, The Muslim Architecture of: Egypt, 2 vols. Oxford; Gaston  
Wiet, Les mosquées du Caire, pp. 218 — 220.

وأنظر أيضا : د . حسن عبد العال ، التربية الإسلامية في القرن الرابع الهجري ص  
١٨٨ - ١٩٠ دار الفكر العربي .

( ٦٥ ) الرطل الفلفي هو رطل العطار الذي ما زال يستخدم في إفريقيا ويحتوي على ١٦  
أوقية ، وبذلك يقل عن الرطل العادي بمقدار الربع تقريبا أنظر :

R. Dozy, supplement aux dictionnaires arabes, t.2. p. 280, troisième edition,  
Leyde, 1967.

( ٦٦ ) سلب الليف أي حبال مصنوعة من ليف النخيل . انظر دوزي ، الجزء الأول المذكور  
في الحاشية السابقة ، ص ٦٧١ .

( ٦٧ ) يفهم من نص المقرئ أنه كان ثمة مصنع للفخار ملحق بالجامع الأزهر يختص بصناعة  
ما يحتاجه المصلون والمجاورون والطلاب من أزيار وقلل وغير ذلك مما يتخذ لتبريد  
ماء الشرب .

( ٦٨ ) يلاحظ ان المقريري لم يذكر هذه الأوقاف المذكورة في الوثيقة ( هذه الوقفية التي أوردناها بنصها كما وردت في الخطط ) بسبب عدم بقائها حتى عصره اذ أنها كانت من المباني التي تحربت قبل أيام هذا المؤرخ العظيم .

راجع كتاب الخطط المقريرية ، الجزء الرابع ص ٤٩ - ٥٢ ، طبعة النيل القاهرة ١٣٢٦ هـ .

( ٦٩ ) الامام الغزالي ، كتاب احياء علوم الدين ( كتاب العلم والتوكل ) ص ٢٢ ، القاهرة ١٩٦٠ . وانظر ايضا

Von Grunebaum, L'Islam Médiéval p. 18, Payot, Paris 1962.

— Nizam al-Mulk, Sissèt — Namēh, pp. 124-125 - éd. Charles Schefer, Paris 1893; ( ٧٠ )  
Hubert Darke, The Book of Government or Rules for Kings, Nizam al — Mulk, pp. 95—96, London 1960.

( ٧١ ) ابن الاثير : التاريخ الباهر في الدولة الأتابكية بالموصل ، ص ٦٢ - ٦٣ طبعة طلبات القاهرة ١٩٦٣ .

( ٧٢ ) أبو شامة ، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين ، النورية والصلاحية ، قسّم ١ ، ص ٩٢ ، القاهرة ١٩٥٦ .

( ٧٣ ) ابن واصل ، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب ، ج ١ ، ص ٧٩ - ٨١ . طبعة الشيال ، القاهرة ١٩٥٣ .

( ٧٤ ) أنظر ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ٨ ، ص ٣٥٧ - ٣٥٩ حيث يضع هذه الأحداث في حوادث سنة ٥٣١ هـ / ١١٣٦ م ، بينما يضعها في كتابه الآخر « التاريخ الباهر » في حوادث سنة ٥٣٤ هـ / ١١٣٩ م ( أنظر ص ٥٩ - ٦٣ ) .

( ٧٥ ) كان نور الدين زنكي يهتم خصوصا بالكتب التي تتحدث عن فضائل الجهاد ، ولذلك نرى ابن عساكر مثلاً قد قام باهدائه كتاباً من تأليفه هو « كتاب الاجتهاد في اقامة فرض الجهاد » انظر حاجي خليفة ، ج ٧ ص ٥٧٩ ، بل ان سبط ابن الجوزي يذكر لنا ان نور الدين نفسه قد ألف كتاباً عن الجهاد على غرار كتاب ابن عساكر انظر :

Emanuel Sivan, Idéologie et Propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades, Masionneuve, Paris.

( ٧٦ ) Nikita Elisséeff, les Monuments de Nur ad-Din, in BEO, tome XIII, 1949-1951, p. 5-6.

( ٧٧ ) ابن الأثير ، التاريخ الباهر ، ص ٩٣ ؛ سبط ابن الجوزي ، مرآة الزمان ، ص ٣١٩ ، طبعة حيدر آباد الدكن ١٩٥١ .

( ٧٨ ) ابن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج ١١ ، ص ١٩٥ ، ج ١٢ ص ٦٣ ؛ أبو شامة ، كتاب الروضتين ، ج ١ ص ١٢٢ ، طبعة القاهرة ١٨٧٠ م ؛ ابن دقماق ، الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين ، مخطوط عربي رقم ١٥٢٢ تاريخ بدار الكتب المصرية ؛ الحنبلي ، شفاء القلوب في مناقب بني أيوب ، ؛ مخطوط عربي رقم ٧٣١١ ، بالمتحف البريطاني بلندن ، وتوجد صورة فوتوغرافية من هذا المخطوط محفوظة بمكتبة جامعة القاهرة تحت رقم ٢٤٠٣٠ ، انظر أيضا ابن واصل ، مفرج الكروب ج ١ ، ص ٧ ( ٧٩ ) ابن واصل ، مفرج الكروب . ج ١ ص ١٤٣ - ١٤٤ ؛ أبو شامة ، كتاب الروضتين ج ١ - ٢ ، ص ٣٤٠ ، القاهرة ١٩٦٢ ؛ ابن الأثير ، التاريخ الباهر ، ص ١٢٣ .

( ٨٠ ) ابن الأثير ، التاريخ الباهر . . . ، ص ١١٧ - ١١٨ .

( ٨١ ) انظر أيضا ابن واصل ، مفرج الكروب ، ج ١ ، ص ١٣٦ ؛ سبط ابن الجوزي ، مرآة الزمان ، ج ٨ ، قسم ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ ، حيدر آباد الدكن ١٩٥٢ ؛ ابن العماد ، شذرات الذهب ، ج ٤ ، ص ١٨١ .

( ٨٢ ) انظر Ni Kîta Elisséeff, les Monuments de Nur ad-Din, p.5, in BEO, 1949

( ٨٣ ) بهاء الدين بن شداد ، سيرة صلاح الدين ، ص ٢١ - ٢٣ ، نشر المحرم الشيال ، القاهرة ١٩٦٢ .

( ٨٤ ) المقرئزي ، الخطط ، ج ١ ص ١٣٩ - ١٤٠ .

( ٨٥ ) سبط ابن الجوزي ، مرآة الزمان ، ج ٨ ، قسم ١ ، ص ٢٥١ .

( ٨٦ ) ابن واصل ، مفرج الكروب ، مخطوط عربي بالمكتبة الاهلية بباريس رقم ١٧٠٣ ورقة ٢ - ب .

( ٨٧ ) صلاح البحيري ، رسائل الناصر داود ، مجلة ARABICA جزء ١٥ سنة ١٩٦٨ ، ص ١٨٠ . بحث ألقى في المؤتمر الدولي السابع والعشرين للمستشرقين في آن آربر بميتشيجان بالولايات المتحدة الامريكية في اغسطس سنة ١٩٦٧ .

( ٨٨ ) نفسه ، انظر نص الخطاب في كتاب الفوائد الجلية في الفرائد الناصرية . اعده للنشر صلاح البحيري انظر الصفحات من ٧٦ - ٨٠ ، من النص العربي واذا ما أراد القارئ الاستزادة من المعلومات عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام فنحيله الى مخطوط ابن واصل ، رقم عربي ١٧٠٣ بالمكتبة الاهلية بباريس في الورقات ٣٥ - ب ، ٣٦ - أ ، كذلك أبو شامة ، كتاب الذيل على الروضتين ( او تراجم رجال القرنين السادس والسابع الهجريين ) ص ١٧٠ ، ٢١٦ طبعة القاهرة ١٩٤٧ م .

( ٨٩ ) هذا نص هام يبين أن الجهاد ليس وقفا على المسلمين الذين يواجهون المعركة مباشرة وحسب ولكنه فرض كذلك على الامراء المجاورين

( ٩٠ ) أنظر أبو شامة ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع ( الذيل على الروضتين )

ص ١٥٤ ، ١٧٠ نشر الحسيني ، القاهرة ١٣٦٦ هـ / ١٩٤٧

( ٩١ ) مفرج الكروب في أخبار بني أيوب ، الجزء الرابع نشر د . حسنين ربيع القاهرة وانظر عن هذه الاحداث الهامة .

René Grousset, Hist. des Croisades, vol.III, pp. 300-314, éd. Plon, Paris 1936; Paul Rousset, Histoire des Croisades, pp. 244-246, — ed. Payot, Paris 1957.

وغيرهما من الكتب التي تتحدث عن الصليبيين .

( ٩٢ ) أبو شامة ، الذيل على الروضتين ، ص ١٧٠ ، ومن يريد معرفة بعض المعلومات عن الجامع الأموي بدمشق نحيلة على مقال :

— Max Van Berchem, Notes Archéologiques sur la Mosquée des Omeyyades, in B.E.O. Tmes VII - VIII, 1937 - 1938.

وعن تاريخ مدينة دمشق كلها انظر البحث الشيق الذي كتبه العالم الفرنسي جان سوفاجيه

— J. Sauvaget, Esquisse d'une Histoire de la Ville de Damas, in Revue des Etudes Islamiques, Cahier IV, 1934.

وكذلك المصدر الأساسي لابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق ، مطبوعات المجمع العلمي بدمشق ، تحقيق صلاح الدين المنجد ١٩٥١ ، ١٩٥٤ .

## مصادر ومراجع البحث

### أولا : المصادر والمراجع العربية

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - ابراهيم جمعه ، دراسة في تطور الكتابات الكوفية ، القاهرة ١٩٦٩ .
- ٣ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ .
- ٤ - ابن الأثير ، التاريخ الباهر في الدولة الاتابية بالموصل والقاهرة ١٩٦٣ .
- ٥ - ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، بيروت ١٩٥٧ .
- ٦ - ابن شداد ( بهاء الدين ) سيرة صلاح الدين ، القاهرة ١٩٦٢ .
- ٧ - ابن شداد ( عز الدين ) ، الأعلام الخطيرة في ذكر أمراء الشام والجزيرة دمشق ١٩٧٨ .
- ٨ - ابن خلدون ، المقدمة، نشر على عبد الواحد وافي ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٩ - ابن دقماق ، الجوهر الثمين في سير الملوك والسلاطين ، مخطوط عربي ، رقم ١٥٢٢ تاريخ بدار الكتب المصرية بالقاهرة .
- ١٠ - ابن واصل ، مفرج الكروب في أخبار بني أيوب ، القاهرة ١٩٥٣ وما بعدها كما يرجع للأجزاء التي لم تنشر إلى المخطوط المحفوظة في المكتبة الأهلية بباريس تحت رقم عربي ١٧٠٢ ، ١٧٠٣ .
- ١١ - ابن عساكر ، تاريخ مدينة دمشق . مطبوعات المجمع العلمي بدمشق ١٩٥١ ، ١٩٥٤ .
- ١٢ - ابن عساكر ، كتاب الاجتهاد في إقامة فرص الجهاد ، المخطوط المذكور في كشف الظنون لحاجي خليفة .
- ١٣ - أبو صالح الألفي ، الفن الاسلامي ، بيروت ١٩٦٧ .
- ١٤ - أبو شامة ، كتاب الروضتين في أخبار الدولتين السورية والصلاحية بالقاهرة ١٨٧٠ ( جزءين ) وكذلك القسم الذي أعيد نشره بالقاهرة منذ ١٩٥٦ .
- ١٥ - أبو شامة ، تراجم رجال القرنين السادس والسابع الهجريين ، المعروف بالذليل على الروضتين ، القاهرة ١٩٤٧ .
- ١٦ - أحمد ابراهيم الشريف ، دراسات في الحضارة الاسلامية ، القاهرة ١٩٧٦ .
- ١٧ - أحمد عبد الحميد العباسي ، كتاب عمدة الاخبار في مدينة المختار .

- ١٨ - أحمد أمين ، ظهر الاسلام، القاهرة ١٩٧١ .
- ١٩ - احمد امين ، ضحى الاسلام .
- ٢٠ - أحمد شلبي ، تاريخ الاسلام والحضارة الاسلامية ، القاهرة ١٩٦٦ .
- ٢١ - احمد محمد العسال ، الاسلام وبناء المجتمع ، الكويت ١٩٧٥ .
- ٢٢ - احمد فكري ، المسجد الجامع بالقيروان، ١٩٣٦ .
- ٢٣ - احمد فكري ، مساجد القاهرة ومدارسها ، مصر ١٩٦١ .
- ٢٤ - احمد كمال الدين حلمي ، السلاجقة في التاريخ والحضارة ، الكويت ١٩٧٥ .
- ٢٥ - ارنست كونل ، الفن الاسلامي ، ترجمة احمد موسى ، بيروت ١٩٦٦ .
- ٢٦ - آدم ميتز ، الحضارة الاسلامية في القرن الرابع الهجري ، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريذة .
- ٢٧ - انور الرفاعي ، الانسان العربي والحضارة ، دمشق ١٩٥٧ .
- ٢٨ - أنور الرفاعي ، الانسان في حضارته ونظمه ، بيروت ١٩٧٧ .
- ٢٩ - الامام الغزالي ، كتاب احياء علوم الدين ( كتاب العلم والتوكل ) ، القاهرة ١٩٦٠ .
- ٣٠ - الامام عماد الدين الاصفهاني ، ( اختصار الشيخ الفتح بن علي بن محمد البنداري ) تاريخ دولة آل سلجوق ، بيروت ١٩٧٨ .
- ٣١ - العماد الاصفهاني ( عماد الدين ) ، الفتح القسي في الفتح القدسي ، القاهرة ١٨٨٤ ، وطبعة ليدن ١٨٨٨ .
- ٣٢ - الحنبلي ، شفاء القلوب في مناقب بني ايوب ، مخطوط عربي رقم ٧٣١١ بالمتحف البريطاني بلندن ، وتوجد منه صورة فوتوغرافية بمكتبة جامعة القاهرة رقم ٢٤٠٣٠ .
- ٣٣ - السيد عبد العزيز سالم ، تاريخ الدولة العربية ، الاسكندرية ١٩٧٤ .
- ٣٤ - السمهودي ( ت ٩١١ هـ ) ، وفاء الوفا باخبار دار المصطفى ، الجزء الاول ، بيروت ١٩٥٥ .
- ٣٥ - الشيخ فرج السنهوري ، نظرية الوقف في الاسلام ، القاهرة .
- ٣٦ - الملك الامجد بن الناصر داود ، كتاب الفوائد الجلية في الفرائد الناصرية مخطوط عربي عثر منه على نسختين واحدة في مكتبة آيا صوفيا بمدينة استانبول رقم ٤٨٢٣ ، والاخرى في مكتبة المتحف البريطاني بلندن رقم شرقي ٣٠٢٥ ، وقد قمنا بنشر هذا المخطوط كرسالة تكميلية لدرجة الدكتوراة التي حصلنا عليها من السوربون سنة ١٩٧١ .

- ٣٧- المقريري ، الخطط المقريرية ، ط . النيل ، القاهرة ١٣٢٥ - ١٣٢٦ هـ .
- ٣٨- النعيمى الدمشقى ، الدارس فى تاريخ المدارس ، دمشق ١٩٤٨ ، ١٩٥١ .
- ٣٩- الياس فرح ، فى الثقافة والحضارة ، بغداد ١٩٧٩ .
- ٤٠- اليونينى ، ذيل مرآة الزمان ، حيدر آباد الدكن ١٩٥٤ .
- ٤١- بارتولد ( ف ) ، تاريخ الحضارة الاسلامية ، ترجمة حمزة طاهر ، القاهرة ١٩٥٢ .
- ٤٢- توماس ارنولد ، تراث الاسلام ، ترجمة جرجيس فتح الله المحامى بيروت ١٩٧٨ .
- ٤٣- جرجى زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامى ، القاهرة ١٩٥٨ .
- ٤٤- جلال مظهر ، حضارة الاسلام واثرها فى الترقى العالمى ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٤٥- جوستاف لوبون ، حضارة العرب ، القاهرة .
- ٤٦- حامد زيان ، تاريخ الحضارة الاسلامية فى صقلية واثرها على اوروبا ، القاهرة ١٩٧٧ .
- ٤٧- حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الدولة الفاطمية ، القاهرة ١٩٥٨ .
- ٤٨- حسن ابراهيم حسن ، تاريخ الاسلام السياسى والدينى والثقافى والاجتماعى القاهرة .
- ٤٩- حسنى احمد السيد ، الحضارة العربية نشأتها وتطورها .
- ٥٠- حسن عبد العال ، التربية الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ، القاهرة ١٩٧٧ .
- ٥١- حسين مؤنس ، عالم الاسلام ، القاهرة ١٩٧٣ .
- ٥٢- دبلاس اوليرى ، الفكر العربى ومكانه فى التاريخ ، ترجمة تمام حسان والقاهرة ١٩٧١ .
- ٥٣- دومينيك وجانين سوردل ، الحضارة الاسلامية فى عصرها الذهبى ترجمة حسنى زينة، بيروت ١٩٨٠ .
- ٥٤- ديماندا ، الفن الاسلامى ، ترجمة احمد محمد عيسى ، القاهرة .
- ٥٥- رالف لينون ، شجرة الحضارة ، ترجمة احمد فخري ٣ جزء مصر .
- ٥٦- روجيه غارودى ، حوار الحضارات ، ترجمة عادل عوانه بيروت ١٩٧٨ .
- ٥٦- ريسلر ( جاك ) ، الحضارة العربية ، ترجمة غنيم عبدون ، القاهرة .
- ٥٨- زكى محمد حسن ، فنون الاسلام ، القاهرة .
- ٥٩- زكى محمد حسن ، الفنون الايرانية ، القاهرة .
- ٦٠- زكى محمد حسن ، اطللس الفنون الاسلامية ، بغداد .
- ٦١- زيجريد هونكه ، شمس الله تسطع على الغرب ، ترجمه فاروق بيضون وكمال دسوقي ، بيروت ١٩٦٤ .
- ٦٢- سبط ابن الجوزى ، مرآة الزمان ، حيدر آباد الدكن ١٩٥١ .
- ٦٣- شاخت ، تراث الاسلام،ترجمة حسين مؤنس وآخرين ، الكويت ١٩٧٩ .

- ٦٤ - شكري فيصل ، المجتمعات الاسلامية في القرن الاول ، بيروت ١٩٧٨ .
- ٦٥ - صباح الشخلى ، الاصناف في العصر العباسي ، بغداد ١٩٧٦ .
- ٦٦ - صبحي الصالح ، النظم الاسلامية ، بيروت ١٩٧٨ .
- ٦٧ - صحيح البخاري .
- ٦٨ - صلاح الدين البحيري ، معالم حضارة الدولة البيزنطية وعلاقتها بالعالم العربي ، مجلة كلية الآثار ، جامعة القاهرة ١٩٧٨ .
- ٦٩ - صلاح الدين البحيري ، الاعداد المعنوي للحرب الصليبية المضادة ، المجلة المصرية للدراسات التاريخية القاهرة ١٩٧٤ .
- ٧٠ - صلاح الدين خودبخش ، حضارة الاسلام ، ترجمة الخربوطلي بيروت .
- ٧١ - ظافر القاسمي ، الحياة الاجتماعية عند العرب ، بيروت ١٩٧٨ .
- ٧٢ - عبد الرحمن بدوي ، دور العرب في تكوين الفكر الاوربي ، القاهرة .
- ٧٣ - عبد الرحمن بدوي ، التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية القاهرة ١٩٦٥ .
- ٧٤ - عبد القادر المازني ، العمارة الاسلامية في سوريا دمشق ١٩٧٩ .
- ٧٥ - عبد المنعم ماجد ، تاريخ الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى ، القاهرة ١٩٦٣ .
- ٧٦ - عز الدين اسماعيل ، الفن والانسان ، بيروت ١٩٧٤ .
- ٧٧ - عفت الشرقاوي ، في فلسفة الحضارة الاسلامية ، بيروت ١٩٧٨ .
- ٧٨ - عمر فروخ ، العرب في حضارتهم ، وثقافتهم ، بيروت .
- ٧٩ - فريد شافعي ، العمارة العربية في مصر الاسلامية . القاهرة ١٩٧٠ .
- ٨٠ - فون كيرير . الحضارة العربية ومدى تأثرها بالمؤثرات الاجنبية . القاهرة ١٩٤٧ .
- ٨١ - فسطنطين زريق ، في موكب الحضارة ، بيروت ١٩٧٧ .
- ٨٢ - ليفي برونفيسال ، حضارة العرب في الاندلس ، ترجمة ذوقان قرقوط ، بيروت .
- ٨٣ - محمد توفيق بلبع ، المسجد في الاسلام ، مجلة عالم الفكر العدد الممتاز ١٩٧٩ .
- ٨٤ - محمد عبد العزيز مرزوق ، الفن الاسلامي ، تاريخه وخصائصه ، بغداد ١٩٦٥ .
- ٨٥ - محمد عبد العزيز مرزوق ، الفنون الزخرفية الاسلامية في المغرب والاندلس ، دار الثقافة بيروت .
- ٨٦ - محمد كرد علي ، الاسلام والحضارة العربية ، دمشق ١٩٦١ .
- ٨٧ - مختار القاضي ، اثر المدنية الاسلامية في الحضارة الغربية ، القاهرة ١٩٧٤ .
- ٨٨ - مصطفى الشكعة ، معالم الحضارة الاسلامية .
- ٨٩ - مصطفى الرافي ، حضارة العرب في العصور الوسطى الزاهرة بيروت ١٩٧٨ .
- ٩٠ - مصطفى عبد الواحد ، المجتمع الاسلامي في ضوء الكتاب والسنة بيروت ١٩٧٤ .

- ٩١- نفيس احمد ، الفكر الجغرافي في التراث الاسلامي ، ترجمة فتحي عثمان ، الكويت ١٩٧٨ .
- ٩٢- هاميلتون جب ، دراسات في حضارة الاسلام ، ترجمة احسان عباس ، بيروت ١٩٦٤ .
- ٩٣- هاميلتون ، المجتمع الاسلامي والغربي ، جزءان،ترجمة احمد عبد الرحيم مصطفى القاهرة ١٩٧١ .
- ٩٤- هانز هينرش شيدر ، روح الحضارة العربية،ترجمة عبد الرحمن بدوي ، بيروت ١٩٤٩ .
- ٩٥- د. هل ، الحضارة العربية ، ترجمة ابراهيم العدوي ، ط . الهلال القاهرة ١٩٧٨ .
- ٩٦- يوسف القرضاوي ، الخصائص العامة للإسلام ، القاهرة ١٩٧٧ .

#### ثانيا : المراجع الاجنبية :

- 1— Hélène Ahrweiler, Byzance et la Mer, éd. P.U.F., Paris 1966.
- 2— Hélène Ahrweiler, L'idéologie politique de l'empire byzantin, P.U.F., Paris 1975.
- 3— R. Arnaldez, Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers Abbasides, in Bagdad, éd. Brill, Leiden 1962.
- 4— Thomas Arnold (editor), The Legacy of Islam, Oxford 1952.
- 5— Thomas Arnold, Painting in Islam, New York, 1965.
- 6— Oktay Aslanapa, Turkish Art and Architecture, Faber and Faber limited, London 1978.
- 7— Haïdar Bammate, Visages de l'Islam, Payot, Lausanne 1958.
- 8— N.H. Baynes and H. St. L.B. Moss, Byzantium, Oxford 1962.
- 9— Max Van Berchém, Notes Archéologiques sur la Mosquée des Omeyyades, in B.E.O. Tmes VII - VIII, 1937 - 1938.
- 10— Louis Bréhier, Les Institutions de l'Empire Byzantin, ed. Albin Michel, Paris 1949.
- 11— M.S. Briggs, Muhammadan Architecture in Egypt and Palestine.
- 12— R. Burnschvig (et G.E. Von Grunebaum), Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam. Actes du Symposium International d'Histoire de la Civilisation Musulmane, Bordeaux 25-29 Juin 1956, Paris 1957.
- 13— Titus Burckhardt, Art of Islam, Language and Meaning, World of Islamic Festival Publishing, London 1976.
- 14— Claude Cahen, La Syrie du Nord à l'époque des Croisades, Paris 1940.
- 15— Claude Cahen, Quelques aspects de l'administration égyptienne médiévale vus par un de ses fonctionnaires, in Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg, fév. 1948.
- 16— Claude Cahen, Mouvements et Organisations populaires dans les villes de l'Asie Musulmane au Moyen — Age; in Recueil de la Société Jean Bodin, VII, La Ville. 2ème partie, Institutions économiques. et sociales, Bruxelles 1955.
- 17— Claude Cahen, Réflexion sur le waqf, in Studia Islamica, XIV, 1961.
- 18— Claude Cahen, Pre-Ottoman Turkey, London 1968.
- 19— E. Clavel, Le waqf ou habous, Le Caire 1896.

- 20— K.A.C. Creswell, *Muslim Architecture*, Oxford 1918.
- 21— K.A.C. Creswell, *Early Muslim Architecture*, 2 vol., Oxford 1932-1940, and the edition of 1969.
- 22— K.A.C. Creswell, *The Muslim Architecture of Egypt*, 2 vol. Oxford.
- 23— Hubert Darke, *The Book of Government*, London 1960.
- 24— Charles Delvoye, *L'Art Byzantin*, Arthaud, Paris 1967.
- 25— James Dickie (Yaqub Zaki), *Allah and Eternity: Architecture of the Islamic world*, edited by Georges Michell, Thames and Hudson, London, 1978.
- 26— M.S. Dimand, *A hand book of Muhammadan Art*, New York, 1944.
- 27— R. Dozy, *Dictionnaire détaillé des noms des vêtements chez les Arabes*, Amsterdam, 1845 (Beirut).
- 28— R. Dozy, *Supplément aux Dictionnaires Arabes*, Leyde — Paris 1967.
- 29— D.M. Dunlop, *Arab civilization to AD 1500*, London 1971.
- 30— Caryl J. Dury, *Die Welt des Islam*, ed. Holle Verlag, Baden-Baden 1970.
- 31— Jean Ebersolt, *Orient et occident*, Paris 1954.
- 32— Nikita Elisséeff, *Les Monuments de Nur al-Din*, in B.E.O., Tome XIII, Années 1949 - 1951.
- 33— Nikita Elisséeff, *Corporations de Damas sous Nur al Din. Matériaux pour une topographie économique de Damas au XIIe siècle*, in ARABICA, 3 (1956).
- 34— Nikita Elisséeff, *Nur al-Din, Damas* 1968.
- 35— Richard Ettinghouse, *La peinture arabe*, Skira.
- 36— Richard Ettinghausen, *The Man-Made Setting*, in *The World of Islam*, edited by Bernard Lewis, London 1977.
- 37— Géza Fehérvári, *Islamic Pottery*, London 1973.
- 38— Francesco Gabrieli, *Chroniques arabes des Croisades*, Sindbad, Paris 1977.
- 39— Francesco Gabrieli, *The Genius of Arab civilization Source of Renaissance*, Cambridge, Massachusetts, 1978.
- 40— Jean-Claude Garcin, *Un Centre Musulman de la Haute-Egypte Médiéval: QUS*, éd. I.F.A.O.C., 1976.
- 41— Maurice Gauddefroy-Demombynes, *Le Monde Musulman et Byzantin jusqu'aux Croisades*, Paris 1931.
- 42— Maurice Gauddefroy-Demombynes, *Les institutions musulmanes*, Paris 1953.
- 43— Maurice Gauddefroy-Demombynes, *Mahomet*, Paris 1957.
- 44— Julius Germanus, *The Role of The Turks in Islam*, in *The Traditional Near East*, U.S.A. 1966.
- 45— Sir Hamilton Gibb, *An Interpretation of Islamic History*, in *The Traditional Near East*, edited by J. Steward-Robinson, U.S.A. 1966.
- 46— André Godard, *L'Art Sassanide*, in *La Civilisation Iranienne*, Payot, Paris 1952.
- 47— S.D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Brill, Leiden 1966.
- 48— S.D. Goitein, *A Mediterranean Society*, Los Angeles 1967.
- 49— Oleg Grabar, *Cities and Citizens*, in *The World of Islam*, London 1977.
- 50— René Grousset, *Histoire L'Empire du Levant*, Payot, Paris 1949.
- 51— René Grousset, *Histoire des Croisades*, 3 vol. Plon, Paris 1936.
- 52— Gustave Von Grunebaum, *Concept and Function of reason in islamic ethics*, in *Oriens*, vol. 15, 1962.

- 53— Gustave von Grunebaum, *L'Islam Médiéval, Histoire et civilisation*, trad. Française de Odile Mayot, Payot, Paris 1962.
54. Gustave Von Grunebaum, *Le problème des échanges cultures*, in *Etudes d'Orientalisme, dédié à la Mémoire de Levi-Provençal*, t. I, Paris 1962.
- 55— Gustave Von Grunebaum, *Unity and Variety in Muslim civilization*.
- 56— Gustave Von Grunebaum, *Specialization*, in *Arabic and Islamic Studies in the honor of Hamilton A.R. Gibb*, Brill Leiden 1965.
- 57— Alfred Guillaume, *Islam*, Great Britain, 1965.
- 58— M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris 1959.
- 59— Rashed and Hawary, *Stèles Funéraires*, in *Catalogue Général du Musée Arabe du Caire*, Le Caire 1932.
60. W. Heyd, *Histoire du Commerce du Levant*, Amsterdam 11959.
- 61— Heffening, article "waqf" in *El<sup>2</sup>*.
- 62— Derek Hill, *Islamic Architecture and its decoration A.D. 800-1500*, ed. Faber, London 1964.
- 63— Derek Hill, *Islamic Architecture in North Africa*, ed. Faber and Faber, London 1976.
- 64— Johon Hoag, *L'Architecture Islamique*, Paris, 1962.
- 65— Cl. Huart, *Les Calligraphes et les miniatures de l'Orient Musulman*, Paris 1908.
- 66— J. Huizinga, *Le déclin du Moyen Age*, trad. , Payot, Paris 1961.
- 67— Z. Hunke, *Allahs Sonne Über Dem Abenland*.
- 68— S.M. Ikram, *Muslim civilization in India*, edited by R. Embree, Columbia University Press, New York and London 1964, 1965.
- 69— S. Labib, *Handelsgeschichte Ägyptens im Spätmittel alter 1171-1517*, Wiesbaden, 1965.
- 70— Lacan (Jean), *Les Sarrazins dans le Haut Moyen-Age*, Paris, 1965.
- 71— Laccionni, *Le habous ou waqf*, Casablana, 1942.
- 72— Mohamed A. Lahbabi, *Le Personnalisme musulman*, Paris 1964.
- 73— Alphonse de Lamartine, *Histoire de la Turquie*, Paris, 1854.
- 74— Ira Marvin Lapidus, *Muslim cities in the Later Middle Ages*, Harvard University Press. U.S.A. 1967.
- 75— B. Lewis, *Islamic Guilds*, in *Economic History Review*, 1938.
- 76— B. Lewis, *The fatmides and the route to India*, in *Revue de la Faculté des Sciences. Économiques de l'Université d'Istanbul* vol. XI, 1949-1950.
- 77— B. Lewis, *The Ottoman Archives as a source for the history of the Arab Lands*, in *R.J. R.A.S.* oct. 1951.
- 78— B. Lewis, *The Ottoman Archives as a source for the history of the Arab Lands*, in *R.J. R.A.S.*, oct. 1951.
- 78— B. Lewis (editor), *The World of Islam*, London 1977.
- 77— M. Lings, *The Quranic Art of Calligraphy and Illumination*, *World of Islam Festival*, London 1976.
- 80— G. Marçais, *L'Art Musulman*, P.U.F., Paris 1962.
- 81— Boris Maslow, *Les Mosquées de Fès et du Nord du Maroc*, (Introduction de H. Terrasse), *Les éditions d'Art et d'Histoire*, Paris, MCMXXXVIP (1934).
- 82— H. Massé, *L'Islam*, éd. Armand Colin, Paris 1961.
- 83— H. Massé (editor), *La civilisation Iranienne*, Payot, Paris, 1952.
- 84— L. Massignon, *Les méthodes de réalisation artistique des peuples de l'Islam*, in *Syria*, vol. I.

- 85— B. Maury (et Jacques Revault), Palais et Maisons du Caire du XIV au XVIII siècle, I.F.A.O. Caire, 1977.
- 86— Aly Mazahéri, La vie quotidienne des Musulmans au Moyen Age, Hachette, Paris, 1951.
- 87— E. Mercier, Le code de habous ou ouaqf, Paris, 1899.
- 88— Fritz Meier, The Mystic Path, in The World of Islam, ed. by Bernard Lewis, London 1977.
- 89— G. Michell (editor), Architecture of Islamic world, Its history and social meaning, Thames and Hudson, London, 1978.
- 90— Vincent Monteil, Les Arabes, P.U.F. Paris, 1959.
- 91— B. Moritz, Arabic Palaeography, Cairo 1905.
- 92— H. St. L.B. Moss, The birth of the Middle Ages, Oxford, 1963.
- 93— M.H. Baynes and H. St. L.B. Moss, Byzantium, Oxford, 1962.
- 94— Nizam al-Mulk, Sissset-Namèh, éd. Charles Schefer, Paris, 1893.
- 95— G. Ostrogorsky, Histoire de l'Etat Byzantin, Payot, Paris, 1956.
- 96— A. Papadopoulos, L'Islam et l'Art Musulman, éd. d'Art Lucien, Mazenod, Paris, 1976.
- 97— André Parrot, Les Epoques Héliénistique et Romaine, in Encyclopédie de la Pléiade, Histoire de l'Art, t.I., Gallimard, Paris 1961.
- 98— H. Padermadian, Histoire de l'Arménie, Paris 1964.
- 99— Ch. Pellat, Jewellers with words, in The World of Islam, London, 1977.
- 100— E. Perrory (et autres), Le Moyen Age, vol. III de la collection Histoire des civilisations, publié sous la direction de Maurice Crouzet, Paris 1961.
- 101— Levi-Provençal, Histoire de l'Espagne Musulmane, Paris-Leiden 1951.
- 102— Levi-Provençal, Histoire de La civilisation arabe en Espagne, Maisonneuve et Larose, Paris 1961.
- 103— Prisse d'Avennes, l'Art Arabe d'après les monuments du Kaire depuis le Villes. Jusqu'à la fin du XVIIIes., Paris 1877.
- 104— Les Cahiers de Recherches et débats du Centre Catholique des Intellectuels Français, nouvelle serie n°-51, "Islam: civilisation et religion, éd. Fayard, Paris, 1965.
- 105— David Talbot Rice, Islamic Art, London 1965.
- 106— J. Stewart-Robinson (editor), The Traditional Near East, N.J. U.S.A., 1966.
- 107— Michael Rogers, The Spread of Islam, Oxford 1976.
- 108— E.I.J. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, Cambridge, 1962.
- 109— Paul Rousset, Histoire des Croisades, Payot, Paris, 1957.
- 110— Steven Runciman, La civilisation byzantine, tr.fr., Paris 1952.
- 111— J. Sadan, Le mobilier au Proche Orient Medieval, E.J. Brill, Leiden, 1976.
- 112— Félix Sartiaux La Civilisation, Armand Colin, Paris, 1952.
- 113— Jean Sauvaget, Décrets mamelouks de Syrie, in Bulletin d'Etudes Orientales, Année 1932, T.II, fasc. I.
- 114— Jean Sauvaget, Esquisse d'une histoire de la ville de Damas, in Revue des Etudes Islamiques, cahier IV, 1934.
- 115— Umberto Scerrato, Islam, trad. fr., Paris 1977.
- 116— Henri Serouya, La pensée arabe, P.U.F., Paris 1960.
- 117— Kenneth M. Setton (editor), A History of the Crusades, Philadelphia, U.S.A., 1958., 1962.
- 118— Emanuel Sivan, Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux Croisades, Maisonneuve, Paris.

- 119— D. et. J. Sourdel, La civilisation de L'Islam classique, Arthaud, Paris, 1968.
- 120— Janine Sourdel-Thomine, L'Art de l'Islam, in Histoire de l'Art, Encyclopédie de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1961.
- 121— Colloque de Strasbourg (12-13-14 juin 1959), L'Elaboration de L'Islam, P.U.F., Paris, 1961.
- 122— Brain Tierney, Western Europe in the Middle Ages, N.Y. 1970.
- 123— A.S. Tritton, Islam, London, 1968.
- 124— A.A. Vasiliev, History of the Byzantin Empire, U.S.A. 1964.
- 125— Oleg, V. Volkoff, Le Caire (969-1969), histoire de la ville des "mille et une nuits," I.F.A.O.C., Le Caire, 1971.
- 126— Jean-Jacques Waardenburg, L'Islam dans le Miroir de L'Occident, La Haye, 1963.
- 127— W. Montgomery Watt, Islam and the integration of Society, London, 1961.
- 128— W. Montgomery Watt, Mahomet: Prophète et Homme d'Etat, éd. Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1962.
- 129— W. Montgomery Watt, The Majesty that was Islam, London, 1974.
- 130— Gaston Wiet, Stèles Funéraires, Catalogue général du Musée Arabe du Caire, Le Caire, 1936-1941.
- 131— Gaston Wiet, L'Egypte Arabe, vol. 4, in Histoire de la Nation Egyptienne, pub. par Gabriel Hanotaux, Paris, 1937.
- 132— Gaston Wiet, Les Mosquées du Caire, Le Caire.
- 133— Gaston wiet, Grandeur de l'Islam, Paris, 1961.
- 134— Suhayl Zakkar, The Emirate of Aleppo, Beirut, 1977.

## **The Universality of Islamic Civilization As Reflected in Arts**

**Dr. SALAH ELBEHEIRY**

This paper deals with Muslim Civilization from a universal point of view based on the fact that Islam is a universal religion. As it is well known, the Prophet Muhammad's message is not meant for Arabs only, but also for all people. And so it came to pass that Islam spread both East and West. The preaching of the Islamic Religion has unified the minds of all the races, which embraced it and mould them into one mind that reflects the unity of Islamic thought.

As Islam organizes all human affairs, its teachings became a constitution every Muslim has to follow respectfully. Different races came to know Islam and embrace it enthusiastically. Consequently, mental and spiritual harmony among nations has been achieved. Gradually, this has led to the universality of their civilization which is truly reflected by Islamic monuments, arts and ways of life.

Koran is the base and background of all thought in the Islamic World. Hence, the universality of Islamic Civilization has been easily realized. The interaction between Islamic teachings and the different civilizations of various races absorbed by Islam has led to the creation of one nationality which is rightly called by Lamartine (poet of France) "the Islamic Nationality."

Besides, one specific geographical factor has to be taken into consideration. This factor is represented by the fact that Islam came to be embraced in regions which stretch from Spain and Morocco to South East Asia forming an Islamic belt roughly 20° N to 40° N. This fact has resulted in a geographical cohesion in addition to what Islam has achieved in the spheres of mind and soul.

As a result of all these factors, a universal and unique civilization has been created by the various races that adopted Islam as their religion.



# **ANNALS OF THE FACULTY OF ARTS**

Issued by the College of Arts, Kuwait University

**A SCIENTIFIC PERIODICAL COMPRISING  
SEVERAL AUTHENTIC MONOGRAPHS ON TOPICS  
RELEVANT TO THE FIELDS OF PHILOSOPHY,  
HISTORY, SOCIOLOGY, GEOGRAPHY AND  
PSYCHOLOGY.**

---

**Volume No. 3, 1982**



# **ANNALS OF THE FACULTY OF ARTS**

Issued by the Faculty of Arts, Kuwait University

**Volume No. 3, 1982**

TWELVETH MONOGRAPH  
(HISTORY)

**THE UNIVERSALITY OF ISLAMIC CIVILIZATION  
AS REFLECTED IN ARTS,**

**Dr. SALAH ELBEHEIRY**

**Department of History - Kuwait University**



# **ANNALS OF THE FACULTY OF ARTS**



**Issued by the Faculty of Arts, Kuwait University**

**TWELVETH MONOGRATH (HISTORY)**

## **THE UNIVERSALITY OF ISLAMIC CIVILIZATION AS REFLECTED IN ARTS**

**Dr. SALAH ELBEHEIRY**

Department of History - Kuwait University

**Volume No. 3, 1982**