

جامعة تونس
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم اللغة والأدب والحضارة العربية

من بذور الحداثة في رباعيات الخيام (1131-1045)



رسالة ماجستير في
الحضارة

إشراف الأستاذ:
د. محمد الناصر النفزاوي

إعداد الطالبة:
عفيفة حسني

السنة الجامعية
2006 – 2

الإهداء

أهدي هذا البحث

إلى

والدي: حسن الحسني

على حققت بهذا العمل

جزءاً من حلم ظلت سنوات

عمرك تلمسه وراءه

الشكر

شكراً أستاذي: محمد الناصر النفزاوي

على كل اللحظات المعرفية

الممتعة التي قضيناها سوياً

وشكراً على تحملك أعباء هذا البحث

كما أشكر أمي: زكية الحسني

وشقيقتي: حنان الحسني

وكل أصدقائي لما قدّموه لي

من دعم وتشجيع

-تصدير-

"اللهم انك تعلم أنني عرفتك

على مبلغ علمي ... فإن معرفتي

أياك وسيلتي إليك"

عمر الخيام -

المقدمة

عنوان البحث بين صيغة

التأكيد وصيغة الاستفهام

من بذور الحادثة في رباعيات الخيام

يثير عنوان هذا البحث في ذهن القارئ ذي الإطلاع الكافي على علاقة الحضارتين المسيحية والإسلامية في العصر الوسيط عددا لا يحصى من الأسئلة. ومنها سؤالان اثنان أساسيان أولهما يتصل بالمعنى المقصود من الحادثة وثانيهما يتصل بمفهوم التقدم الإنساني هل هو خطي مثلما يذهب إلى ذلك بعض فلاسفة التاريخ أم متقطع مثلما يذهب إلى ذلك البعض الآخر منهم؟ إذ من معاني العنوان أنّ هناك أثرا لما ميّز رباعيات الخيام (1048 - 1131) من علاقة "غير سويّة" بالله في عقلية الإنسان المسيحي الغربي "الحديث" التي هي حسب ما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين "عقلية حصار" تناقض مناقضة تامة الحضارات الشرقية القائمة على "السكينة والسكون":

"لقد رافق "عقلية الحصار" في التاريخ الأوروبي تأثيم "مكثف" وإعلاء لم يسبق له مثيل من شأن الاستبطان والوعي الأخلاقي"¹
أي أنّ الحضارة الغربية الحديثة قامت على الاستبطان الذي ولده الشعور بالفردية وهو "شعور يتمثل في استكشاف تكوين الأنا الإنسانية والشخصية التي تتكون في صلب الجماعة في الوقت نفسه الذي يعي فيه الإنسان عزلته وامتلاك ذاته بالنسبة إليها ويوغل في ذاته الخاصة".²

إنّ ما تقدّم في الشاهد الأول خاصة يحيل القارئ على منهج التحليل النفسي ولذلك حرص صاحب هذا الشاهد على الإشارة إلى أنّ "سيغموند فرويد Sigmund Freud ويونغ C.G. Young كانا متفقين في هذا الصدد على لفت الانتباه إلى المكانة التي يجب أن توليها كلّ دراسة اجتماعية للذنب. لقد جعل فرويد من

¹ Jean Delumeau, Le péché et la peur, la culpabilisation en Occident XII – XVIII, paris, Fayard, 1984, p.7.

² Aron Gourevitch, La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale, paris, Seuil, 1997, p.19.

الإحساس بالإثم المسألة الحضارية المركزية وأكدّ يونغ أنه "لاشيء يمكنه أن يبتعث الوعي واليقظة مثل الخصومة بين المرء وذاته".³

فالحداثة الأوروبية الغربية مدينة، لـ "عقلية الحصار"، بما حققت من مكاسب وعقلية الحصار هذه ميزة أوروبية غربية لا تشاركها فيها حضارة أخرى: "لم توجد إطلاقاً حضارة أولت الشعور بالإثم والخزي هذا القدر من الاهتمام الذي أولاه إيّاه الغرب من القرن الثالث عشر إلى القرن الثامن عشر".⁴

إننا لا نودّ في هذه المقدمة أن نناقش اختلاف المدارس الفكرية السياسية التي تفسّر الظواهر الاجتماعية والحضارية ومنها ظاهرة النهضة الأوروبية الغربية، ولكننا مضطرون إلى الإشارة إلى أنّ الحداثة والتأريخ لها هما محل جدل لا ينتهي بين القائلين بمختلف المدارس الفكرية السياسية. فالمدرسة النفسية ترى أنّ مضمون الحداثة يكمن في "عقلية خاصة أو حساسية" ميّزت الحضارة الغربية عن غيرها من الحضارات السابقة بما في ذلك الحضارة الإغريقية الرومانية نفسها .

ولو قدّر لواحد من الآخذين بهذه النظرة أن يعلق على عنوان بحثنا لرفضه من أول وهلة إذ كيف يمكن في نظره أن يتحدّث باحث عن علاقة تأثير ربطت "أزمة الضمير" عند الخيام بـ "أزمة الضمير" الغربية اللاحقة.

ومن ناحية ثانية، وربطاً بالسؤال الثاني الذي طرحناه في بداية هذه المقدمة والمتعلق بمفهوم التقدم الإنساني، سيتساءل الأخذ بهذه النظرة النفسية: كيف يمكن القبول بهذا العنوان وقد أوحى أنّ التاريخ يتخذ شكل سير خطي فما يصل إليه المتقدمون يواصله، المتأخرون في شبه حتمية، ؟ وإذا أخذنا بمثل هذا الفهم لسير التاريخ أفلا يمكن ردّ "الحساسية الخيامية" نفسها إلى "حساسيات" مماثلة أقدم ؟ إذ لم يخل عصر من العصور من "أزمة ضمير".

أمّا المدرسة التاريخية العقلانية فهي وإن كانت قريبة من المدرسة النفسية في تعاليها عن العوامل المادية فهي كثيرة الحذر من مفهوم "الحساسية" أو "الذهنية"

³ J. Delurmeau, Le péché et la peur, Op. Cit. p.9.

⁴ Jean Délumeau, Le péché et la peur, Op. Cit. p.10.

إذ تفضل اعتبار "العقل" عاملاً حاسماً في تطوّر الحضارات إضافة إلى أن شقاً من هذه المدرسة يقول بفكرة التقدم البشري الخطي.

وتبسيطاً لهذا نورد رأي أحد أعلام هذه المدرسة وهو ارنست رينان Ernest Renan (1822 - 1893). إذ يرى رينان أنّ العقل وحده هو العامل الحاسم في التقدّم البشري ويرى أنّ هناك خيطاً واضحاً يربط بين أرسطو الوثني الغربي الذي عاش في القرن الحادي عشر قبل الإسلام وابن رشد الذي عاش في القرن السادس عشر بعد أرسطو وبداية النهضة الأوروبية الغربية الحديثة التي ولدت عنده في القرن الثالث عشر ميلادي أي بعد سبعة عشر قرناً بالضبط بعد أرسطو وبين ما وصلت إليه الفلسفة الوضعية في القرن التاسع عشر الذي عاش فيه.

ولو قرأ أخذ من الآخذين بهذا المذهب عنوان موضوعنا لقبله من ناحية ولتحفظ إزاءه من ناحية ثانية. إنّه سيوافق عليه لقوله بفكرة التقدّم البشري الخطي إذ لا اعتبار عنده لتعثر الحضارة هنا وتقدّمها هناك ما دام الأمر يتعلق بالتقدّم البشري لا بالتقدّم ضمن أمة مخصوصة، لكنه سيقف موقف المتحفظ إزاء "مفهوم العقلية" أو "الحساسية" أو "الشعور بالفردية" لأنّ كلّ هذه المفاهيم هي أشبه ما تكون بـ"الرمال المتحركة" التي لا يتمكن "الوضعيون" مثل رينان من السير فوقها خاصة إذا ذكرنا أن ولادة المدرسة الوضعية كانت بنسبة معينة ردّة فعل على طغيان المدرسة الرومانسية في الأدب والتاريخ والفلسفة⁵ وبداية انتشار المدرسة التاريخية المادية ممثلة في كارل ماركس وفريدريك انجلز التي يعاديهما التاريخيون العقلانيون عداً لا مثيل له. هذه المدرسة المادية التاريخية يمكن لآخذ بها أن يوافق على عنوان بحثنا فيما يتعلق بقوله بفكرة التقدم إذ اللاحق هو دائماً أثرى، بغض النظر عن المضمون، من السابق فعمر الخيام وإن بدا أنّ هناك من شاركه ضمن الحضارة الإسلامية في "أزمة الضمير" فهو يجب إن دققنا النظر، أن تكون له بصمة خاصة لأمر بسيط وهو أنّ المجتمع الذي عاش فيه هو الذي حدّد لون هذه البصمة فلا بدّ عندئذ من استعمال "مجهر" دقيق لتبين

⁵ انظر في هذا الموضوع الهادي التيمومي، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، صفاقس، دار محمد علي للنشر، 2003، وأفضل مثال على هذه النظرة الرومانسية كتاب توماس كارليل Thomas Carlyle (1795-1881) "الأبطال" (1841) (صاحبة البحث).

خصائص مجتمع عمر الخيام أولاً. وثانياً لنتبين الخيوط الدقيقة التي تميز بصمة عمر الخيام، عن غيره. ولكن يبقى السؤال التالي الذي لا بدّ للآخذ بالمدرسة التاريخية المادية من أن يطرحه وهو يقرأ عنوان موضوعنا: كيف يتجرأ باحث في القرن الحادي والعشرين على الحديث عن ظاهرة وجدت في مجتمع مخصوص وفي فترة تاريخية ماضية محددة انطلاقاً من مفهوم لاحق وثيق الصلة مجتمعياً وتاريخياً بحضارة مغايرة؟

إنّ مثل هذه الجرأة، من وجهة نظر الناقد المادي التاريخي، لا تغتفر لأنّ الباحث هنا إنّما يعتمد إلى قراءة غائية (Téléologique) أي إلى قراءة تقول إنّ كلّ شيء في الطبيعة والمجتمع موجه إلى غاية معينة فكأنّ الحداثة الغربية التي ولدت في الغرب في القرن الثالث عشر وانتهت إلى الهيئة التي يعرفها الجميع اليوم وهي العولمة الرأسمالية إنما حركتها "قدر" قاهر لأنّه حتمي، هو في حقيقة الأمر، نمط تقدّم حدث أن ساد ولكن لا يجب أن نبالغ فنعتبره النمط الوحيد الأوحد ممّا يبرّر الخضوع له خضوع العبيد لأسيادهم جسداً ونفساً وعقلاً وخاصة اقتصاداً.

لقد حرصنا على الإطالة في بيان أبعاد الإشكالية التي يطرحها عنوان البحث مضموناً ومنهجاً حتى نبين أنّنا كنّا، ونحن نتخيّر موضوع بحثنا، على دراية بما يمكن أن يثيره من تساؤلات وعلينا الآن أن نتبين لم تشبنا مع ذلك بموضوع البحث. إنّ المدارس الفكرية السياسية التي تعرضنا لها كانت إلى زمن غير بعيد شديدة التنافر ولكن بدا، منذ ستينات القرن العشرين، ميل متزايد عند الباحثين إلى المزج بين أكثر من مدرسة: فالمدرسة التاريخية العقلانية مثلاً لم تعد تهمل التعرض، وإن باحتشام للعوامل المادية عندما تتناول ظاهرة من الظواهر كما أنّ المدرسة المادية التاريخية لم تعد تتحقّق تحقّظاً كاملاً إزاء التناول النفسي لعدد من الظواهر ونحن لم نجد لتناول موضوعنا، سبيلاً أفضل من سبيل المزج بين هذه المدارس ممّا يفسّر تقسيم بحثنا إلى قسمين يتوزع كل منهما إلى فصول ولقد تناولنا في القسم الأوّل عصر عمر الخيام سياسياً واجتماعياً وثقافياً، دون أن نغفل التعرض لحياة عمر الخيام وما حفّ بها من خصوصية كان لها أثر في رباعياته،

بطريقة هي أقرب ما تكون إلى الطريقة التقليدية السائدة في التدريس عندنا والتي تجمعها عادة لفظة "بيئة".

هذا القسم الذي شغل ما يقرب من نصف البحث كان ضروريا لـ "ضبابية" الفترة التي عاش فيها الخيام (1048-1131) غربا وشرقا ومشرقا ومغربا فهي فترة حكم فيها السلاجقة المشرق الإسلامي (إيران والعراق وبلاد الشام وآسيا الصغرى) والمرابطون مراكش وغرب الجزائر الحالية والأندلس (1061-1147) أي باستثناء تونس الحالية التي اجتاحتها آنذاك قبائل بني هلال وسليم . في حين حكم الكابيسيون (Capétieus) في فرنسا (987) و غليوم الأول الفاتح (1066-1087) و غليوم الثاني (1087-1100) في انجلترا وتنافست فيها الكنيسة الكاثوليكية والإمبراطورية على حكم إيطاليا (1073-1122) وهي الفترة نفسها التي تمكن فيها الفونس السادس (1065-1109) من الاستيلاء على طليطلة (1085) فاتحا بذلك الطريق إلى استعادة كامل الجزيرة الإيبيرية ومن ثم نقل الحرب إلى عقر الدار المغربية.

هذه الفترة إذا أمعنا النظر فيها وجدناها فترة حاسمة في تاريخ المشرق والمغرب الإسلاميين كما في تاريخ أوروبا إذ يعتبرها المفكر التاريخي العقلاني أرست رينان أخذاً منه بثنائية فظة: "عصر الأنوار الإسلامي"، و"عصر ظلامية أوروبية غربية": "تمكن الغرب [في القرن الثالث عشر] من التحرر من تخلف دام أربعة أو خمسة قرون. لقد كانت أوروبا إلى حدود هذه الفترة تابعة علميا للمسلمين وفي منتصف القرن الثالث عشر مازالت كفة الميزان بعد غير مستقرة".⁶

ونحن في هذا البحث لم نذهب إلى أكثر من التركيز على جزء من "عصر الأنوار الإسلامي" هذا أي القرنين الحادي عشر والثاني عشر فاجتهدنا في "تشريحه" فكريا وسياسيا من خلال قراءة للرباعيات رأينا أنها تتضمن قدرا من الجدة مما يفسر تخصيص القسم الثاني من البحث لدراسة الرباعيات دراسة تهدف إلى إبراز عدد من المضامين التي رأينا أنها تتفق مع مضامين الحداثة مثلما ستظهر في القرون اللاحقة في أوروبا الغربية وبذلك توزع القسم الثاني على فصول يمكن

⁶ Ernest Renan, L'Islamisme et la science, Paris, 1883, p.14.

وصفها بـ"التطبيقية" وقد اعتمدنا لبلوغ هذه الغاية أربع ترجمات عربية أجمع الدارسون على أنها اقترنت كثيرا من نص الرباعيات الأصلي، وذلك رغم إيماننا أنّ الترجمة مهما تكن متقنة فهي تخون النص الأصلي، وحاولنا البحث في الرباعيات عن ملامح "أزمة الضمير" التي هزّت كيان الخيام وتبرّر قولنا بوجود عدد من بذور الحادثة في نصه مترصدين عناصر خصوصية هذه الأزمة.

لذلك قسمنا هذا القسم الثاني إلى أربعة فصول رأينا أنها تعبر عن رؤية الخيام فخصصنا الفصل الأول لبيان ملامح المشروع المعرفي الخيامي وما يحمله من إرهاصات تحيل على نمط جديد من المعرفة يبوء الإنسان المنزلة الأولى في نحت معرفته ويستبعد كل تدخل رباني في بنائها. والفصل الثاني من هذا القسم خصّصناه لملأخذ الخيام على صورة الإله مثلما رسمها الخطاب الإسلامي التقليدي واستبدالها بإله من صنعه تمتصه قوانين الطبيعة ويزوب تعاليه في اتحاد طبيعي. لقد كان الخيام وهو يرسم صورة إلهه الجديد يعبر عن فرديته ومن ثمّة يمكن الإنسان من مساحة أوسع للنشاط.

وخصصنا الفصل الثالث من هذا القسم للرباعيات الخيامية التي تدور حول الموت لنبين ما في رؤية الخيام لهذا الموضوع من جدّة .
أمّا الفصل الأخير من هذا القسم فأفردناه لنظرة الخيام إلى المنظومة القيمية الإسلامية ولملامح المشروع الخيامي البديل.

إنّ هذه الفصول الأربعة مرتبطة أشدّ الارتباط وهي تشكل معا فلسفة الخيام، ولذلك كثيرا ما تتداخل بعض المفاهيم والمحاور ويتوزع تناولها على أكثر من فصل. أخيرا لا يمكننا هنا ألا نشير إلى أنّ جهلنا باللغة الفارسية حرمانا من الإطلاع على مجموعة هامة من الكتب الإيرانية التي تناولت الخيام بإطناب والتي لو كان في المستطاع الإطلاع عليها لكان بحثنا أكثر ثراء، ومع ذلك فإننا نطمح إلى أن يقدم هذا البحث صورة جديدة عن مفكر مبدع ينتمي إلى حضارة إسلامية لم تنعدم فيها إرهاصات الحادثة، ولكنها ولعدة عوامل أجهضت هذه الإرهاصات التي وجدت في

الغرب الأرض الملائمة للنمو مما مكنه من تصدر العالم حضاريا بعد أن تمكن من الخروج من عصر ظلامي عجزت الحضارة الإسلامية عن الخروج منه.

القسم الأول

عصر عمر الخيام (1048-
(1131

سياسيا واجتماعيا ودينيا

الفصل الأول

عصر الخيام (1048 - 1131) سياسيا

لذلك تمادت دولة اللؤم وآبرت

بنو الترك يبغون السماء مصاعدا

- عمر الخيام

إنّ المتأمل في الخارطة السياسية- الدينية للعالم الإسلامي في مستهلّ القرن الحادي عشر الميلادي، يلاحظ بوضوح حالة الفوضى العارمة التي كانت عليها منطقة الشرقين الأدنى والأوسط وقد تجلّت هذه الفوضى في تفاقم التجزئة وفي قيام كيانات اجتماعية مختلفة المرجعيات والاتجاهات الدينية والسياسية والمذهبية والعرقية فنجح الأمويون في الغرب الإسلامي في إقامة خلافة مستقلة عن الخلافة العبّاسية في بغداد في الأندلس، وتمكّن الفاطميون الشيعة منذ سنة 909 م من تأسيس دولة لهم في القاهرة امتدت إلى الشام مناوئة للخلافة العبّاسية في بغداد التي أفرغت من كلّ سلطتها ولم تعد تستمدّ شرعية وجودها سوى من الانتساب إلى السلالة النبوية فأصبحت سلطتها بذلك سلطة روحية خاوية إذ» لم يكن للخليفة العبّاسي من الأمر شيء سوى ذكر اسمه في الخطبة ونقشه على السكة»⁷ بعد أن انتزع منه البويهيون كلّ سلطة فعلية بالرغم من أنّهم كانوا هم أنفسهم يبادق في أيدي القادة العسكريين الأتراك ذلك أنّ سيطرة هؤلاء على بغداد وأجزاء من إيران إنّما كانت في الحقيقة تعبيراً عن تعاظم النفوذ التركي العسكري وقد تدعّم العنصر التركي أكثر داخل المجال الإسلامي بقيام الدولة الغزنوية⁸ التركية السنية بقيادة محمود الغزنوي (ت 1030م) القائد العسكري التركي الذي: "اتسعت ممتلكاته حتى امتدّت شرقاً إلى بلاد الهند وغرباً إلى العراق العجمي وشمالاً إلى خراسان

⁷ - عبد النعيم محمد حسنين، دولة السلاجقة القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية 1975 ص 15.
⁸ - حكمت العائلة الغزنوية ذات الأصول التركية أفغانستان والبنجاب مدة ثلاثة قرون (10-12 ق) ويمثّل محمود الغزنوي بالنسبة إلى الأفغان ما يمثله هارون الرشيد بالنسبة إلى العراقيين وما يمثله عبد المؤمن بن علي مؤسس الدولة الموحدية في - القرن الثاني عشر بالنسبة إلى المغاربة (صاحبة البحث)

وطخارستان وجنوبا إلى سجستان⁹ إضافة إلى الدويلات المحلية المتناثرة هنا وهناك على امتداد خارطة العالم الإسلامي الجغرافية وفي الفترة ذاتها كان الشرق الأوسط والأدنى يشهدان مزيدا من تدفق قبائل الغز التركية السلجوقية "من أقصى التركستان إلى إقلي-مي ما وراء النهر وخرسان"¹⁰.

وسرعان ما تمكنت هذه القبائل المحاربة من تكوين قوة عسكرية هائلة فلفتت إليها انتباه الكيانات الإسلامية المجاورة إذ أثارت قوتها العسكرية المتنامية تخوفاتها خاصة أنها بدأت تجنح إلى الاستقرار مما أدى إلى اندلاع مواجهات عسكرية متعددة خاصة بين السلاجقة الوافدين و الغزنويين الذين تيقنوا أنّ الوجود السلجوقي يمثل خطرا يهدّد مكانتهم في هذا الموقع من العالم الإسلامي. وقد تبادل الطرفان النصر والهزيمة إلى أن كانت "موقعة" دانداقان" سنة 1039 م"¹¹ التي حقّق فيها السلاجقة الأتراك نصرا عسكريا حاسما على الأتراك الغزنويين المتأفّغين وعلى قائدهم مسعود الغزنوي ابن محمود الغزنوي فانفتحت بذلك أبواب إيران على مصاريعها أمام السلاجقة، وسقطت المدن الإيرانية الواحدة تلو الأخرى في أيديهم فسقطت نيسابور في يدي القائد العسكري السلجوقي طغرل¹²(1038-1063) سنة 1039م¹³ وأعلن طغرل بذلك قيام دولة السلاجقة وأمر بقراءة الخطبة باسمه وأصبح أوّل سلطان للسلاجقة.

وفي سنة 1041م ملك السلاجقة جرجان وطبرستان¹⁴ وفي السنة نفسها أسقط طغرل الدولة الزيارية بإيران وضمّ خوارزم إلى ممتلكات الدولة السلجوقية وتمكن من إخضاع مدينة الرّي واتخذها عاصمة للدولة السلجوقية ثمّ استولى على قزوين وأبهر وزنجان فانقاد له أمراء الديلم وبذلك أتمّ سيطرته على كامل إيران تقريبا. "وفي سنة 1050م قضى على الديالمة قضاء مبرما"¹⁵ وهي السنة التي سقطت

9 - عبد النعيم محمد حسنين، دولة السلاجقة، مرجع سبق ذكره، ص 13.

10 - المرجع، نفسه ص 17.

11 - عبد النعيم محمد حسنين، دولة السلاجقة، مرجع سبق ذكره، ص 14.

12 - طغرل: ركن الدين أبو طالب محمد، ركن الدين أبو طالب محمد ابن ميكائيل أول سلاطين السلاجقة.

13 - ابن الأثير الكامل في التاريخ، مج 9، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر ودار بيروت للطباعة والنشر، 1966، ص 483.

3- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

15 - أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام، عصرا وبيئة ونتاجا، الكويت، مكتبة العروبة للنشر والتوزيع، 1994، ص 12.

فيها كذلك مدينة أصبهان العظيمة¹⁶ وتواصل الاجتياح العسكري والسياسي السلجوقي فتمكن طغرل سنة 1055م من إسقاط الدولة البويهية في بغداد¹⁷ فتقدّم الخليفة العباسي القائم بأمر الله نتيجة لذلك وفي السنة نفسها "إلى الخطباء بالخطبة لطغرل بجوامع بغداد فخطب له يوم الجمعة 22 من رمضان"¹⁸ سنة 1055م¹⁹ ووقع إسقاط اسم الملك الرحيم آخر حكام بني بويه من الخطبة «واستعاض الخليفة العباسي من سيّد ضعيف بسيّد كثير الطلبات»²⁰ وهكذا تمكّن السلاجقة من القضاء على الدويلات المتناثرة في الشرق وأعادوا تنظيم الدولة وتوحيدها تحت راية الإسلام السني ممّا أعطى المعسكر السني دفعا قويا ودعما عسكريا كان الخليفة العباسي في أشدّ الحاجة إليهما، وهكذا نجح السلاجقة الأتراك في رسم صورة لهم تظهرهم في مظهر منقذي وحدة الدولة الإسلامية وحافظي الإسلام من التداعي والانهيال وبالتالي أصبح السلاجقة الأتراك السنّة أوصياء على الإسلام ومحدّدين مصيره. فتراجعت مكانة الإيرانيين وتقلّص حضورهم في المشهد الحضاري الجديد بينما أصبح التأثير العربي ضعيفا مقابل تضخّم تأثير أمة إسلامية جديدة هي الأمة التركية أمّا الأمة المغربية فلم يكن يربطها بالمشرق إلّا أوهن الروابط فهل ستقبل مصر الغربية الشعبية التي كانت أنظارها مشدودة دائما إلى الشام والعراق بهذا الواقع الجديد؟

إنّ كلّ التاريخ في هذه المنطقة يحدّد الإجابة بلا. وفعلا فإزاء هذه التغييرات واستشعارا منها حجم التحولات في منطقة الشرق الأدنى تحرّكت القاهرة الشيعيّة فبحثت عن أحلاف لها ضمن من عصفت هذه التغييرات بمواقعهم فوجدت ضالتها في البساسيري (ت 1060م)²¹ القائد العسكري التركي التابع لحكومة البويهيين والذي تحالف بدوره مع الأميرين العربيين "قريش بن بدران العقيلي ونور الدولة

¹⁶ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 9، مرجع سبق ذكره، ص 534.

¹⁷ - أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام، عصرا وبيئة ونتاجا، مرجع سبق ذكره، ص 12.

¹⁸ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 9، مرجع سبق ذكره، ص 610.

¹⁹ - المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

²⁰ - ادوار يروي، تاريخ الحضارات العام، ترجمة يوسف أسعد داغر وفردم، داغر بيروت، منشورات عويدات، م 3 ج، 1965، ص 338.

²¹ - ارسلان بن عبد الله أبو الحارث البساسيري قائد تركي الأصل من مماليك بني بويه خدع القائم العباسي وخطب له في منابر العراق وخوزستان خرج على القائم وخطب للمستنصر الفاطمي صاحب مصر سنة 1059 قتلته عسكر السلطان طغرل وكانت ببغداد محلة كبيرة تنسب إليه، خير الدين الزركلي، قاموس تراجم الأعلام، الجزء 1، بيروت، دار العلم للملايين، ط 2 1992.

دبيس بن علي بن مزيد الأسدي²² من العراق وما بين النهرين ولا يبدو هذا التحالف هجيناً إذا نظرنا إلى الأمر من وجهة منطق المصالح المشتركة إذ أنّ الذي جمع بين هذا الحلف الشيعي التركي العربي هو أنّ الوجود التركي السلجوقي قد أصبح يهدّد مصالح هؤلاء جميعاً. ولقد تمكن البساسيري فعلاً من الوصول إلى بغداد سنة 1058م وخطب في جامع المنصور ببغداد للمستنصر بالله العلوي حاكم مصر²³ «وأمر فأذن بحي علي خير العمل»²⁴ وحذف اسم الخليفة العباسي القائم بأمر الله بل أسر وأرسل إلى غانة وتمكّن البساسيري ومن خلفه القاهرة من تشييع بغداد لمدة سنة كاملة.

كانت هذه المواجهة الأولى بين المعسكرين السني والشيعي. وهي مواجهة يتخفى وراءها صراع بين أقوام إسلامية ثلاثة: العرب والإيرانيين والترك ولقد تمكّن السلاجقة من إحراز النصر فيها خاصة أنهم عرفوا كيف يركّزون مواقعهم باعتبارهم حماة الدين الإسلامي السني فعندما وجّه الخليفة العباسي نداء استغاثة إلى السلطان السلجوقي طغرل فحواه «تنبه أن الإسلام في خطر فأسرع لدفع هؤلاء الملاحين ولا تتقاعس عن نصره الدين حتى تعود الأمور إلى نصابها وترجع إلى سيرتها الأولى ويصل الحق إلى المستحق»²⁵ لم يتوان السلطان السلجوقي في الاستجابة لندائه فقمع انتفاضة البساسيري وقتله سنة 1059م²⁶ وأرجع الخليفة العباسي القائم بأمر الله إلى بغداد.

وقد بدأ السلطان السلجوقي طغرل يقطف منذ وقت مبكر ثمار هذا الانجاز فتبدّل لقبه من "ركن الدولة" إلى "ركن الدين" وبذلك اكتسب شرعية دينية حاسمة في تاريخ الحضارة الإسلامية وأصبح السلطان السلجوقي رمزا سياسيا ودينيا في آن واحد تتعلّق به آمال المسلمين المشاركة في حماية الإسلام من الهرطقة والقرامطة والملحدين... وكان على الخليفة العباسي أن يدفع ثمن إعادته إلى بغداد

²² عماد الدين الأصفهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، بيروت، منشورات دار الأفاق الجديدة، ط2، 1978، ص14. ²³ ابن الأثير، مرجع سبق ذكره، م ج 9، ص 641

²⁴ محمد الحسيني اليزدي، العراضة في الحكاية السلجوقية، ترجمة وتحقيق عبد النعيم محمد حسنين وحسين أمين، بغداد، مطبعة جامعة بغداد، 1979، ص41. ²⁵ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 9، مرجع سبق ذكره، ص649.

وتتصبيه على كرسي الخلافة من جديد إذ طلب السلطان السلجوقي طغرل مصاهرة الخليفة العربي حفيد النبي محمد ابتغاء تحقيق دمج عرقي وديني، وعندما أبدى الخليفة العباسي تحفظاً إزاء هذه المصاهرة تعبيراً منه ومن قومه عن استعلاء عرقي ودموي مبرزاً أرسقراطية عربية قديمة تتمسك بمواقعها المتهاوية، استخدم السلطان السلجوقي وسيلة من وسائل الضغط لينبه الخليفة إلى تغيير المواقع فعمد وزير طغرل عميد الملك الكندري (1024-1063)²⁷ إلى "أن يضيق الخناق على عمّاله ويوقف أرزاقهم حتى اضطرّ الخليفة إلى إجابة مطلبه"²⁸ سنة 1062م «مراعاة لظروف الوقت»²⁹ ويعلق ابن الأثير على هذه المصاهرة بين البيتين العباسي والسلجوقي مبدياً تعجبه من جرأة السلاجقة: «وهذا لم يجر للخلفاء مثله فإن بني بويه مع تحكمهم ومخالفتهم لعقائد الخلفاء لم يطمحوا في مثل هذا أو ساموهم فعله»³⁰ وإضافة إلى هذه المصاهرة السياسية الدينية وجّه السلطان السلجوقي رسالة إلى الخليفة العباسي فحواها "إنّ مصالح الدين والملك تلزمني المجيء إلى بغداد في كلّ وقت ومعني جند كثير وجيش جرّار متفرق في نواحيها فأرجو أن تعين لي الأرزاق حتى أستعين بها على النفقات التي ننفقها"³¹.

"وبعد ذلك طلب الكندري كتاب" قانون بغداد" وحدّد الأموال السلطانية وعيّن أرزاق الخليفة العباسي"³².

لقد كان الخليفة العباسي، رغم هذه الضغوط التي مارسها السلاجقة على الخلافة العباسية، عاجزاً عن الاستغناء عنهم وهذا ما يفسر أنه نزع على طغرل سنة 1058 لقب" ملك أمراء المشرق والمغرب"³³ مانحاً إيّاه تفويضاً "بفتح" الأقاليم الخارجة عن الطاعة العباسية بما في ذلك الدولة الفاطمية في مصر ودولة المرابطين

²⁷ منصور ابن محمد (عميد الملك الكندري) المولود في 1024 في قرية كندر من ضواحي نيسابور وقد مات هذا الوزير على يد نظام الملك مقتولاً عام 1063، احمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام عصراً وبيئة ونتاجاً، مرجع سبق ذكره ص20

ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره ص22 ²⁸

²⁹ - محمد الحسيني البزدي العراضة في الحكاية السلجوقية، مرجع سبق ذكره، ص 43.

³⁰ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص 22

- محمد الراوندي، راحة الصدور وأية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية، ترجمة إبراهيم أمين الشواربي وعبد النعيم محمد حسنين وفؤاد عبد المعطي الصياد، مراجعة ونشر إبراهيم أمين الشواربي، (د.م.ن)، إصدار المجلس الأعلى للفنون والآداب، 1960، ص 175. ³¹

³² - نفس المصدر، ص 176.

³³ - نيكيتا إليسيف، الشرق الإسلامي في العصر الوسيط، ترجمة منصور أبو الحسن، بيروت مؤسسة الكتاب الحديث، 1986، ص

349.

في بلاد المغرب والأندلس، باستثناء تونس التي اجتاحتها أعراب بني هلال في هذه الفترة، إلا أن هذا المشروع بدا ضرباً من ضروب الخيال إذ رغم أن السلاجقة قد تمكنوا من افتكاك عدد من المناطق التابعة للنفوذ الفاطمي في الشام فإنهم عجزوا عن إسقاط الخلافة الفاطمية في مصر لعدة عوامل أهمها انشغال السلاجقة الشديد بفتح الأقاليم المسيحية المجاورة لدولتهم في الشرق الأدنى. وهذا الانشغال هو الذي سيميز سياسة آلب أرسلان³⁴ (1063-1073) خليفة طغرل وتفسيره قد يكمن في هذا الضغط البشري الهائل من القبائل التركية الوافدة حيث بدأت المنطقة تختنق بهم فرأى السلاطين السلاجقة أن يوجهوا هذه الأمواج البشرية نحو بلد الروم أي ما يسمى بآسيا الصغرى وأن تقع تعبئتهم دينياً وتوجيههم نحو حرب جهادية وفي ذلك يقول ابن الأثير «في سنة 440هـ (1048) غزا إبراهيم بنال الروم فظفر بهم وغنم وكان سبب ذلك أن خلقاً كثيراً من الغز بما وراء النهر قدموا عليه فقال لهم بلادي تضيق عن مقامكم والقيام بما تحتاجون إليه والرأي أن تمضوا إلى غزو الروم وتجاهدوا في سبيل الله وتغنموا وأنا سائر على أثركم ومساعد لكم على أمركم ففعلوا»³⁵ وبدأ السلاجقة يتوغلون داخل أراضي الروم فدخلوا جورجيا واستولوا على «آني» عاصمة أرمينيا القديمة سنة 1064م وفي سنة 1067م وصل السلاجقة إلى «قيصرية» في «كابادوس» وحصلت، سنة 1071م، المواجهة العسكرية الكبرى بين السلاجقة الأتراك والبيزنطيين بجوار "مناز جرد" وانتصر السلاجقة بقيادة السلطان آلب أرسلان انتصاراً ساحقاً، إذ تمكنوا من أسر رومانوس ديوجين Romanos Diogenes ملك الروم وهنا أبدى القائد التركي آلب أرسلان حكمة وتعقلاً سياسيين عظيمين إذ أثر أن يطلق سراح رومانوس على قتله مقابل فدية مقدارها ألف ألف دينار وخمس مائة ألف دينار (150000) وأن يطلق الأسرى في بلد الروم وأن يرسل ملك الروم عساكره إلى آلب أرسلان متى طلبها وهدنة مدتها خمسون سنة³⁶ لكن الأهم من هذه المعاهدة هو أن آلب أرسلان القائد السلجوقي تمكن من تحقيق نصر ذي

Commentaire [H6s1] :

³⁴ - آلب أرسلان، السلطان السلجوقي الثاني بعد طغرل وامتدت فترة حكمه ما بين 1063-1073، مات مقتولاً عرفت فترته بالتوسعات السلجوقية في المجال المسيحي المجاور لهم.

³⁵ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 9، مرجع سبق ذكره، ص 546.

³⁶ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 9، مرجع سبق ذكره، ص 67.

نتائج هامة جدا في تاريخ المنطقة بل في تاريخ العالم كله مازالت نتائجه تحكم جزءا من التاريخ المعاصر إذ تمّ تتريك آسيا الصغرى وانتزاعها من بيزنطة المسيحية الارتودوكسية التي بدأ نفوذها يتلاشى في هذه المناطق وقد مثل ذلك البذور الأولى لإرساء الإمبراطورية العثمانية المقبلة.

قتل آلب ارسلان" قاهر إمبراطورية بيزنطة كما تقول نيكيتا ايليسف سنة 1073م³⁷ فتولى ابنه ملكشاه³⁸ (ت 1092م) السلطة بعده ,و إذا كانت فترتا طغرل وآلب ارسلان قد تميّزتا بالانتصارات العسكرية الباهرة التي أضفت صبغة جهادية على سياسة السلاجقة وبدأت لفترة كأنها تعد بعودة توهج الإسلام وإعادة لمّ شتات الدولة الإسلامية المفككة وتوحيدها في بلاد الشرق الأدنى بالتحديد فإنّ خلفاءهم سيوجّهون جهودهم بداية من ملكشاه خاصة نحو المشاغل التنظيمية والإدارية, بغية وضع الأسس التقنية لإمبراطورية شاسعة غير أنّ الأتراك السلاجقة إذا كانوا قد أبدوا مهارة في الأداء العسكري فإنّ عدم خبرتهم بالشؤون الإدارية اضطرتهم، تكرارا منهم لتجربة العرب بعد الفتح الإسلامي قبل قرون إلى الاستعانة بأعداد هامة من الإيرانيين للاستفادة من خبرتهم التاريخية في مجال التسيير السياسي والإداري من ناحية وحتى يكونوا من ناحية ثانية همزة وصل بينهم وبين سكان المنطقة. فسيطر الإيرانيون على المناصب الإدارية السلجوقية واختصوا بمناصب الوزراء وأظهروا مهارة فائقة في ميدان التسيير بل إنّ السيطرة العسكرية التركية كثيرا ما توارت خلف دور الإيرانيين الذين استطاعوا أن يحافظوا على الحد الأدنى من الوجود السياسي الإيراني ضمن الحضارة الإسلامية فوزر محمد بن المنصور الكندري المثقف الشاعر و« المؤسس الحقيقي للنظام الإداري السلجوقي»³⁹. لطغرل الذي وجد فيه الشخص الجامع بين الثقافتين العربية والفارسية وكان ذلك شأن نظام الملك (1018م-1092م)⁴⁰ ولم تمنع قدرات هذين الوزيرين الإيرانيين

³⁷ - نيكيتا، إيليسيف، الشرق الإسلامي في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 355.

³⁸ - ملكشاه سلطان سلجوقي ولد سنة 1055 وحكم من 1072 إلى 1092م بلغت الدولة السلجوقية في عهده أقصى امتداد جغرافي وعسكري لها اكتسب شهرة كراعي للأدب والتعليم: موجز دائرة المعارف الإسلامية، الشارقة مركز الابداع الفكري 1998 ج 31.

³⁹ - نيكيتا إيليسف،، الشرق الإسلامي في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 334.

⁴⁰ - نظام الملك: الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي الملقب بقوام الدين، نظام الملك أصله من طوس اتصل بالسلطان آلب ارسلان فاستوزره وبقي في خدمته عشر سنين ومات آلب ارسلان فخلفه ولده ملكشاه فصار الأمر كله لنظام الملك وليس للسلطان إلا البحث

قيام تنافس سياسي وايدولوجي حادّ بينهما ذلك أنّ طموح نظام الملك السياسي المتعاضم بلغ حدّا منع الكندري من مواصلة مشروعه داخل الدولة السلجوقية فسعى إلى اعتقاله ثمّ أمر بقتله فاتحا سنة في التاريخ السلجوقي قوامها قتل الوزراء.

وبأقول نجم الوزير الكندري فسخ المجال لنظام الملك أشهر وزير إيراني سلجوقي على الإطلاق وأكثر الوزراء الإيرانيين نفوذا إذ " كان نفوذه أقوى من نفوذ السلطان السلجوقي والخليفة العباسي في ذلك الوقت"⁴¹.

لقد حمل نظام الملك الطوسي على عاتقه مهمّة تمدين دولة السلاجقة البدوية الأصول فوجّه اهتمامه إلى تنظيم المؤسسة العسكرية التي اتسم سلوكها بالخروج على السلاطين السلاجقة ومضايقة العامة والاعتداء عليها فحاول تهذيب سلوك العسكر وتوجيهه توجيهها يغذي المطامع الفردية دون أن يتعارض مع المصالح العامة "إذ كانت العادة جارية قبل نظام الملك بجباية الأموال من البلاد وصرفها إلى الأجناد ولم يكن لأحد من قبل إقطاع فرأى نظام الملك أنّ الأموال لا تحصل من البلاد لاختلالها ولا يصح منها ارتفاع لاعتدالها ففرقها على الأجناد إقطاعا وجعلها لهم حصلا وارتفاعا فتوفرت دواعيهم على عمارتها وعادت في أقصر مدّة إلى أحسن حالة من حليتها"⁴² إضافة إلى أنّه زاد رواتب العسكر 700 ألف دينار في عهد ملكشاه.⁴³ ولإبعاد شبح عسكرة النظام السياسي السلجوقي وتدعيم جهازه المدني سعى نظام الملك إلى إنشاء عدّة مدارس " مدنية" مستقلة عن المساجد ورصد لها "وقوف [أ] كثيرة محبسة للإنفاق منها على عمارتها ودورها وكتبها ولإجراء الجرايات على أربابها من المدرسين والعلماء والطلبة"⁴⁴ لتفي بحاجة الدولة المترامية الأطراف إلى إطارات مثقفة يديرون شؤونها ويحدثون التوازن مع السلطة العسكرية داخل النظام السلجوقي ولقد تطّلب هذا العمل التمديني مجهودا ماديا ضخما تكبدته الدولة السلجوقية "فوشى البعض بنظام الملك

والصيد وأقام على هذا عشرين سنة اغتاله ديلمي سنة 1092م ودفن بأصبهان، خير الدين الزركلي، معجم الأعلام، مرجع سبق ذكره،

ج 2.

⁴¹ - عبد النعيم محمد حسنين دولة السلاجقة، مرجع سبق ذكره، ص 68.

⁴² - عماد الدين الأصفهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، مرجع سبق ذكره، ص 60.

⁴³ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، ص 76.

⁴⁴ - ناجي معروف، علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي، بغداد، مطبعة الإرشاد 1973، ص 12.

عند السلطان ملكشاه أنه كان ينفق 600 ألف دينار سنوياً على طلاب العلم فقالوا له "إنّ الأموال التي ينفقها نظام الملك في ذلك تقيم جيشاً يركّز رايته في سور القسطنطينية" فعاتبه ملكشاه في ذلك فأجابته.... أنا أقمت لك جيشاً يسمى "جيش الليل" إذا نام جيوشك ليلاً"⁴⁵ وفعلاً فقد كان لهذه المدارس النظامية التي أسسها نظام الملك أهمية كبرى في تخريج أعداد هامة من "جيوش الليل" الذي سيدعمون المجالات المدنية في الدولة السلجوقية ولتأمين الأعداد الكافية من هذه الإطارات شرع نظام الملك في بناء المدارس النظامية في بغداد ونيسابور ومرو وهرات واصبهان وبلخ والبصرة والموصل وطبرستان وحتى في جزيرة عمر المعزولة في مجهود تمديني جبار وفي ذلك يقول عماد الدين الأصفهاني: "في أيّامه [نظام الملك] نشأ للناس أولاد نجباء وتوفّر على تهذيب الأبناء الآباء ليحضروهم في مجلسه ويحظوا بتقريبه فإنّه كان يرشح كلّ أحد لمنصب يصلح له بمقدار ما يرى فيه من الرشد والفضل ومن وجد في بلدة قد تميز وتبحرّ في العلم بنى له مدرسة ووقف عليها وقفا وجعل فيها دار كتب... وظهرت من تدبيره في سياسة الممالك ما قاله سليمان بن عبد الملك "عجبت لهؤلاء الأعاجم ملكوا ألف سنة فلم يحتاجوا إلينا ساعة وملكنا مائة سنة لم نستغن عنهم ساعة" وفي عصره نشأ طبقات الكتاب الجياد وفرعوا المناصب وولوا المراتب ولم يزل بابيه مجمع الفضلاء وملجأ العلماء. وكان نافذا بصيرا ينقب عن أحوال كل منهم ويسأل عن تصرفاته وخبرته ومعرفته فمن تفرّس فيه صلاحية الولاية ولاه ومن رآه مستحقاً لرفع قدره رفعه وأعلاه ومن رأى الانتفاع بعلمه أغناه ورتب له ما يكفيه من جدواه حتى ينقطع إلى إفادة العلم ونشره وتدريس الفضل وذكره وربما سيره إلى إقليم خال من العلم ليحلى به عاطله ويحي به حقه ويميت باطله"⁴⁶.

وإضافة إلى نشاط نظام الملك في تسيير الدولة السلجوقية وإدارتها نشط في مجال التنظير السياسي بتأليفه كتابه الشهير "سياسة نامه" بطلب من ملكشاه واضعاً فيه الدعائم النظرية لإدارة وسياسة ناجحتين توفق بين الحاكم والمحكوم محاولاً رصد

⁴⁵ - ناجي معروف، علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 15.

⁴⁶ - عماد الدين الأصفهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، مرجع سبق ذكره، ص 59.

الإشكاليات التي برزت نتيجة احتكاك الأتراك السلاجقة بالواقع الحضاري الجديد وحلها.

وخلاصة القول هي أنّ نظام الملك أصبح أهم شخصية إيرانية سلجوقية في ذلك العصر مكنت إنجازاتها من دفع قوى للإسلام السني. وأمام طغيان هذه الشخصية الفدّة التي وصفها جون بول Jone-paul-Roux بأنها من "أعظم الشخصيات السياسية في التاريخ"⁴⁷ تكاثر أعداء نظام الملك السياسيون والمذهبيون وفجأة قتل نظام الملك بطريقة غامضة جدا سنة 1092م⁴⁸.

فتوجهت الاتهامات إلى الحركة الإسماعيلية إذ يقول ابن الأثير: "في هذه السنة

[485 هـ] عاشر رمضان قتل نظام الملك أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق الوزير بالقرب من نهاوند... أتاه صبي ديلمي من الباطنية في صورة مستمّيح أو مستغيث فضربه بسكين كانت معه فقضى عليه"⁴⁹ بينما يقول الراوندي في كتابه راحة الصدور: "لما وصل الجيش إلى نهاوند أغرى" تاج الملك" الملاحدة المخاذيل [الإسماعيلية من أتباع حسن الصباح] فضربوا نظام الملك بالخنجر وقتلوه"⁵⁰ وأيا كانت الجهة الضالعة في اغتيال نظام الملك فإنّ هذا الحدث يعدّ حداً فاصلاً بين مرحلتين في تاريخ الدولة السلجوقية فبموته خسرت الدولة السلجوقية مهندس سياساتها لمدة ثلاثين سنة ولم يعيش السلطان ملكشاه بعده إلا أياماً معدودات وبذلك دخل السلاجقة مرحلة جديدة من تاريخهم اتّسمت بحرب أهلية حقيقية بينهم فقد اشتدّ الصراع بين ابني ملكشاه بركيارق ومحمود وكان لكل طرف أحلاف تسانده فبينما انحاز أتباع نظام الملك إلى بركيارق انحازت زوجة ملكشاه وتاج الدين الشيرازي الوزير المقرب جدّاً من تركان والمتهم بالتحريض على قتل نظام الملك إلى محمود وازداد الصراع حدّة بانضمام تنش أخ ملكشاه، إلى قائمة

⁴⁷Jean Paul roux, Nizam al Mulk, traduit par Charles shefer, pref par Jean Paul Roux, Paris, suid bad, 1984, p10.

⁴⁸- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص 204

⁴⁹- المرجع نفسه، م ج 10، والصفحة نفسها.

⁵⁰- محمد الراوندي، راحة الصدور وإية السرور، مرجع سبق ذكره، ص 209.

المتنافسين على السلطة واندلعت المواجهات العسكرية بين الأطراف الثلاثة، وتمكنت ترکان من إقناع الخليفة العباسي "المقتدى (ت 1094) بالخطبة لابنها محمود البالغ من العمر آنذاك أربع سنين وشهوراً⁵¹ فخطب لابنها سنة 1092م في بغداد وفي الحرمين الشريفين فثار الحزب النظامي (أتباع نظام الملك) لذلك فنصبوا برکیارق سلطاناً في أصفهان⁵² وحدثت مواجهة عسكرية بين الطرفين قتل فيها "تاج الملك الشيرازي سنة 1093م⁵³ فخطب الخليفة العباسي المقتدى سنة 1094م للسلطان برکیارق، وفي السنة نفسها خطب كذلك لعمه تنتش في بغداد بعد انتشار إشاعة هزيمة برکیارق أمام عسكر عمه تنتش⁵⁴ وفي السنة الموالية 1095م قتل تنتش فاستقام الأمر لبرکیارق خاصة وقد توفي أخوه محمود المنافس له على السلطنة وتقول نيكيتا ايليسيف معلقة على هذه الأحداث: "صحيح أن الخليفة أقرّ يروق ياروق سلطاناً على الأقاليم العربية من الإمبراطورية وكذلك إيران (خرسان) ثم سمرقند وغزنة ولكن إمبراطوريته اختلفت كثيراً عن إمبراطورية آلب ارسلان وملکشاه اللذين وزّعا اقطاعات حدودية كثيرة ولكن وحدة الإمبراطورية ظلت متماسكة من الداخل أمّا في عهد برق ياروق فقد تحولت إلى فدرالية إمارات مستقلة"⁵⁵

لم يستقر الأمر لبرکیارق طويلاً إذ تمكن مؤيد الملك ابن نظام الملك من تحريض محمد الأخ الغير شقيق للسلطان برکیارق على أخيه وافتكاك السلطنة منه فاقتتلا الأخوان سنة 1097م، وانتهى إلى عقد اتفاق تم بمقتضاه تقسيم الإمبراطورية السلجوقية سياسياً، وعسكرياً وجغرافياً فظفر محمد بلقب الملك واستقل باذربيجان وأرمينية. إلا أن هذه الهدنة كانت هشة إذ تجدد الصراع بين الأخوين سنتي 1102م و 1103م⁵⁶ و" في سنة 497هـ [1103] وقع الصلح بين السلطانين برکیارق ومحمد ابني ملكشاه وكان سببه أن الحروب تطاولت بينهما وعم الفساد

⁵¹ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص 214.

⁵² - المرجع نفسه، م ج 10، ص 216.

⁵³ - المرجع نفسه، م ج 10، الصفحة نفسها.

⁵⁴ - المرجع نفسه، م ج 10، ص 233.

⁵⁵ - نيكيتا ايليسيف، الشرق الإسلامي في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، صص 369-370.

⁵⁶ - نيكيتا ايليسيف، الشرق الإسلامي في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 370

فصارت الأموال منهوبة والدماء مسفوكة والبلاد مخربة والقوى محرقة والسلطة مطموعا فيها محكوما عليها فأصبح الملوك مقهورين بعد أن كانوا قاهرين وكان الأمراء الأكابر يؤثرون ذلك ويختارونه ليدوم تحكمهم وانبساطهم وادلالهم. وكان السلطان بركيارق حينئذ بالري والخطبة له بها وبالجل وطبرستان وخوزستان وفارس وديار بكر والجزيرة وبالحرمين الشريفيين وكان السلطان محمد بأذربيجان والخطبة له فيها وببلاد أرانية وأرمينية وأصبهان والعراق كلها ماعدا تكريت وأما أعمال البضائع فيخطب ببعضها لبركيارق وبعضها لمحمد وأما البصرة فكان يخطب فيها لهما جميعا وأما خراسان فإن السلطان سنجر كان يخطب له في جميعها وهي من حدود جرجان إلى ما وراء النهر ولأخيه محمد⁵⁷

كما بسط أبناء تنش نفوذهم على بلاد الشام واستقل أبناء سليمان بن قتلمش بأسيا الصغرى وأما أبناء قاورد⁵⁸ فقد اختصوا بكرمان⁵⁹ وأثناء هذه الحوادث كان الخليفة العباسي يؤيد كل من تطأ أقدام عساكره بغداد حتى وإن أدى الأمر إلى الخطبة لسلطانين في آن واحد. وتواصل تقسيم الدولة السلجوقية بعد وفاة بركيارق سنة 1104م⁶⁰ التي زادت من حدته نفوذ الأتابك (الآباء الأمراء) الذين كانوا يستثمرون حالة التمزق ويذكونها خدمة لمصالحهم وأصبح التنافر تارة بين سنجر وبين محمود بن محمد بن ملكشاه وطورا بين الملك مسعود والملك محمود⁶¹ وداخل هذه الإمارات كان الوزراء والقادة العسكريون يتقاتلون على المناصب فتفتشت القتل السياسي واضطربت أحوال الناس. مما سرّع سقوط الدولة السلجوقية وقيام الدولة الخوارزمشاهية على أنقاضها.

فمن الطبيعي أن تنجر عن حالة الفوضى العارمة التي كانت تعصف بدولة السلاجقة أزمت اقتصادية متتالية تضررت منها فئات واسعة من المجتمع فشعرت بالاضطهاد مما ساعد على ظهور الحركة الإسماعيلية الشيعية في شكل جديد

⁵⁷ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص 370.
تنش وسليمان، ابن قتلمش وقاورد هم إخوة السلطان السلجوقي ملكشاه. ⁵⁸

⁵⁹ - عبد النعيم حسنين، دولة السلاجقة، مرجع سبق ذكره، ص 84.

⁶⁰ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص 380.

⁶¹ - ابن الأثير، م ج 10، مرجع سبق ذكره، صص 548-549.

بقيادة الزعيم " الكاريزمي " حسن الصباح (1037م-1124م)⁶² التي انتهت إلى إعلان الحرب " المسلحة " على الدولة السلجوقية وجندت فدائيين استهدفوا رموز النظام السلجوقي بدعم من القاهرة التي فشلت في تدبير انقلاب ضد الدولة السلجوقية فبحثت عن طرق أخرى تقوّض بها سلطة السلاجقة. فلقد اتصل حسن الصباح سنة 1075م بالقاهرة عارضا عليها خدماته لنشر الدعوة الفاطمية في بغداد وإيران فوجد ترحيبا كبيرا من قبل بعض الأوساط المصرية الفاطمية مثلما وجد مقاومة خاصة من القائد العسكري الفاطمي بدر الجمالي (1014م-1094م)⁶³ الذي عمل على طرد حسن الصباح من مصر لغايات سياسية. فعاد حسن الصباح إلى أصفهان سنة 1082م وباشّر الدعوة إلى العقيدة الإسماعيلية في كنف السرية التامة فلم تعرف أحوال الدعوة إلا حين سقط نظام الملك أول رمز من رموز الدولة السلجوقية تحت ضربات فدائييها وفي ذلك يقول ابن الأثير: " أول ما عرف من أحوالهم أعني هذه الدعوة الأخيرة التي اشتهرت بالباطنية الإسماعيلية في أيام ملكشاه فإنه اجتمع منهم ثمانية عشر رجلا فصلوا العيد في ساوة ففطن بهم " الشحنة⁶⁴ فأخذهم وحبسهم ثم سئل فيهم فأطلقهم فهذا كان أول اجتماع لهم... ثم قتل نظام الملك ومات السلطان ملكشاه فعظم أمرهم واشتدت شوكتهم وقويّت أطماعهم"⁶⁵ لقد استغل الإسماعيليون إلغاء السلاجقة "ديوان البريد" الذي تشبه وظيفته وظيفه جهاز الاستخبارات حاليا لنشر دعوتهم بين قطاعات واسعة من المجتمع بتوجيه من حسن الصباح.

ونحن في حقيقة الأمر، لانعرف شيئا كثيرا عن حياة هذا الدّاعية سوى معلومات قليلة منها ما كتبه عن نشأته الأولى وبداية تكوينه الإيديولوجي: "منذ أيام طفولتي وأنا في السابعة من عمري أحببت مختلف فروع المعرفة وكنت أتوق لأن أكون من علماء الدّين وظللت حتى سن السابعة عشر دارسا وباحثا في المعرفة ولكّني

⁶² - حسن الصباح، عالم بالهندسة والحساب والنجوم قيل أنه يمانى الأصل من حمير تلمذ على أحمد بن عطاءش كان مقدم الإسماعيلية بأصفهان استولى على قلعة الموت سنة 1090م واستقر بها إلى أن توفي فيها سنة 1124م الزر كلى معجم الأعلام، مرجع سبق ذكره، ج2.

⁶³ - بدر عبد الله الجمالي أبو النجم: أمير الجيوش المصرية أصله من أرمنييه اشتراه جمال الدولة بن عمار غلاما فتربى عنده ونسب إليه ولي إمارة دمشق للمستنصر 1063 ثم استدعاه المستنصر إلى مصر لإخماد فتنة نشبت بها فارتفع شأنه، الزر كلى، معجم الأعلام، مرجع سبق ذكره، ج1.

⁶⁴ الشحنة منصب إداري وأمني وسياسي في العصر العباسي ومنصب الشحنة يشبه منصب الوالي في الجمهورية التونسية اليوم. ⁶⁵ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، صص 313-314.

ظللت على عقيدة أجدادي الإثني عشرية وذات يوم التقيت بأحد الرفاق يدعى عميرة زاراب كان من وقت لآخر يدعو إلى نظرية الخلفاء في مصر... كما كان يفعل آخرون من قبله... وكانت هناك خصومات ومناقشات بيننا تمكن خلالها من تدمير عقيدتي وإثبات بطلانها"⁶⁶.

لقد ركز حسن الصباح جهوده على استقطاب الفئات المتضررة من حكم السلاجقة ومن سياساتهم الاجتماعية والسياسية لذلك ضمت الحركة أعدادا هامة من الحرفيين والمتقنين الذين تعارضت أفكارهم مع مرجعيات دولة السلاجقة المعرفية بل ضمت الحركة عددا من النبلاء المحليين الذين تعارضت مصالحهم مع مصالح الأتراك.

وابتدأ حسن الصباح نشر دعوته في منطقة الديلم شمال إيران وخاصة في أقاليم الخزر كجبلان ومازندران شمال سلسلة الجبال التي تحيط بالهضبة الإيرانية الكبرى⁶⁷ لقد بدأ الإسماعيليون من تلك المناطق مرحلة جديدة من نضالهم ضد السلاجقة تمثلت في سعيهم إلى السيطرة على أكبر عدد ممكن من القلاع والحصون لاتخاذها قواعد فتمكّنوا من إرساء أول قاعدة لهم ببلد قرب "قايين" ثم تواصلت عمليات السيطرة على القلاع فملكوا قلعة "وسمنكوه" قرب "أبهر" سنة 1091م ثم قلعة "خالنجان" قرب أصفهان وقلعة "استوناوند" بين الرّي وآمل وأدرهن وقلعة "كردكوه" وقلعة "الناظر" بخوزستان وقلعة "الطنبور" قرب أرّجان وقلعة "خلادخان" بين فارس وخوزستان⁶⁸ إلا أنّ أهمّ انجاز حققه الإسماعيليون هو الاستيلاء على قلعة "آلموت" سنة 1090م التي اتخذها حسن الصباح مركزا للدولة الإسماعيلية النزارية⁶⁹ المفترضة وتتميز القلعة بحصانة أمنية فائقة لموقعها في "قلب جبال البورج Alborg" [حيث] لا يمكن الوصول إليها إلّا عبر طريق ضيق شديد الانحدار كثير المنعطفات الصخرية العمودية

⁶⁶ - برنارد لويس، الحشاشون فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، ترجمة محمد العزب موسى، بيروت، نشر دار آزال للطباعة والنشر والتوزيع، ط2 1986، ص ص 78-79.

⁶⁷ - المرجع نفسه، ص 83.

⁶⁸ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص ص 315-316-317-318-319.

سمي أتباع حسن الصباح الإسماعيلية النزارية لأنهم أبدوا حق نزار ابن الخليفة الفاطمي المستنصر في الخلافة بعد أبيه⁶⁹

الناثئة بين حين وآخر"⁷⁰ أمّا ثاني قلعة من حيث الأهمية تمكّن الإسماعيليون من السيطرة عليها، فهي قلعة "شاهدز" وتكمن أهميتها في قربها من أصفهان عاصمة السلطان السلجوقي وبذلك مثل الإسماعيليون تهديداً جدياً لدولة السلاجقة. ولقد استطاع حسن الصباح وأتباعه تأسيس مناطق داخل هذه القلاع وما جاورها تتمتع باستقلال فكري وسياسي واقتصادي مخترقين وحدة النظام الإداري السلجوقي حتى "صارت الإسماعيلية حكومة تيوقراطية حقيقية عاصمتها "علموت" يتوافق نظامها مع سكان الجبال"⁷¹ فكان للإسماعيليين مصانعهم الخاصة بسك العملة⁷² وعمل الإسماعيليون بقيادة حسن الصباح "على تطوير زراعة وادي آلموت وأنظمة الري فيه وتوسيعها محوّلين المكان إلى بيئة ذات اكتفاء ذاتي في إنتاجها طعامها وشملت هذه السياسة أيضاً الحصون الإسماعيلية الأخرى"⁷³ وكان ذلك تحضيراً للمواجهة التي كان لابد منها بين الإسماعيليين والجهاز السياسي والديني لدولة السلاجقة.

ولقد نجح الإسماعيليون في توجيه ضربة قاصمة لا للسلاجقة فحسب ولكن كذلك للمعسكر السني باغتيالهم نظام الملك الوزير السلجوقي الذي دخلت الدولة السلجوقية بعده مرحلة الانقسام والتمزّق فاستغل الإسماعيليون ذلك للقيام بأكبر عدد من الاغتيالات التي تفاقمت بين سنتي 1095م و1099م فقتلوا سنة 1095م عبد الرحمان السميرمي وزير أم السلطان بركيارق زبيدة و"أرعش" النظامي مملوك نظام الملك بالري وقتلوا برسق وهو من أكابر الأمراء وقد تولّى منصب شحنة بغداد كما قتلوا الشيخ أبا جعفر بن المشاط وهو من شيوخ الشافعية سنة 1104م وقتلوا القاضي أبا العلاء صاعد بن أبي محمد النيسابوري الحنفي المذهب بجامع أصفهان سنة 1105م وقتلوا سنة 1106م فخر الملك ابن نظام الملك⁷⁴ وتمثل هذه الأسماء عدداً من الكوادر السياسية والعسكرية والدينية للدولة السلجوقية التي استهدفها الإسماعيليون في محاولة لزعزعة أركان النظام السلجوقي إلا أنهم

⁷⁰ - برنارد لويس، الحشاشون فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، مرجع سبق ذكره، صص 85-86.

⁷¹ - نيكيتا ايليسيف، الشرق الإسلامي في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 273.

⁷² - برنارد لويس، الحشاشون فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 133.

⁷³ - فرهاد دفتري، الإسماعيليون في العصر الوسيط، ترجمة سيف الدين القصير، دمشق، دار الثقافة والنشر 1999، ص 193.

⁷⁴ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، صص 418-419.

اعتمدوا كذلك على سياسة التغلغل داخل الدولة السلجوقية وعقدوا مجموعة من التحالفات مع رموز من النظام السلجوقي إذ أشعلوا النزاع بين بركيارق وأخيه محمد وتمكنوا من زرع عناصرهم في معسكر بركيارق خاصة وتكوين تحالفات معينة داخله ولذلك أصبح أعوان معسكر محمد هدفا لهجماتهم فقتلوا من هذا المعسكر شحنة أصبهان سومر.⁷⁵

وإزاء هذه الاغتيالات التي استهدفت عمق النظام السلجوقي لم يتحرك السلاجقة بجدية كافية ضد الإسماعيليين لانشغالهم الكلي بنزاعاتهم على السلطنة ورغم أن السلطان ملكشاه حاول القضاء عليهم بارساله حملتين عسكريتين سنة 1092م ضد قلعتي "آلموت" و"كوهستان" إلا أن الحملتين فشلتا. وفي سنة 1100م أمر السلطان بركيارق بقتال الإسماعيلية درءا لتهمة التحالف معها وهي التهمة التي ألصقها به أعداؤه السياسيون.⁷⁶ إلا أن السلطان محمد تمكن من إحراز بعض النجاح في مواجهة الإسماعيليين الذين أصبحوا يهدّدونه تهديدا مباشرا بعد أن سيطروا على قلعة "شاه دز" القريبة من أصفهان قاعدته السياسية والمالية حيث كانوا "يقطفون ثمار العائدات الضريبية من المناطق الممتدة خارج أصفهان وحولها"⁷⁷ أي أصبحوا يشاركونه سلطته على أصبهان فتمكن السلطان محمد سنة 1106م من السيطرة على قلعة "شاه دز" وقتل صاحبها الدّاعية الإسماعيلي الكبير والرجل الثاني في التنظيم الإسماعيلي ابن عطاش⁷⁸ (ت 1107م)⁷⁹ وولده وكان لهذه الهزيمة أثر بالغ في تاريخ الحركة الإسماعيلية النزارية إذ انتهت السلطة الواسعة التي كان يتمتع بها الإسماعيليون في مدينة أصبهان الإستراتيجية لمدة اثنتي عشرة سنة نتيجة سقوط قلعة "شاه دز". وفي سنتي 1107م و1108م أرسل السلطان محمد حملة عسكرية ثانية إلى "رودبار" بزعامة ابن نظام الملك أحمد بن

⁷⁵ - المرجع نفسه، ص 322.

⁷⁶ - المرجع نفسه، ص 313.

⁷⁷ - كارل هيلبيراند، صراع السلطة بين السلاجقة وإسماعيلية الموت، دمشق، دار الثقافة والنشر، 1899، ص 216.

⁷⁸ - أحمد بن عبد الملك بن عطاش، زعيم باطني من أهل أصبهان استولى على قلعة أصبهان. قتله السلطان بركيارق السلجوقي و أسره فشهّر وسلخ جلده وحمل رأسه إلى بغداد بعد أن استقر في سلطاته اثني عشر عاما، الزركلي قاموس تراجم الأعلام، مرجع سبق ذكره، ج 1.

⁷⁹ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص 431.

نظام الملك⁸⁰ لكّنه فشل في إسقاط قلعة "آلموت" فغيّر خطته العسكرية من الهجوم العسكري المباشر إلى اعتماد حرب الاستنزاف لإنهاك قوى المدافعين عن القلعة واستمر الحصار ثماني سنوات كاملة ولمّا تيقّن السلطان محمد من أن الاستنزاف قد حقّق أهدافه المرجوة منه ومن أنّ الوقت قد حان لمهاجمة القلعة أمر سنة 1117-1118م الأتابك أنوشتكين بمهاجمة القلعة، وعندما كان العسكر السلجوقي على وشك الاستيلاء على القلعة وصلت أنباء قتل السلطان محمد ذبحاً فانسحب جيش شيركير⁸¹ ويتحدّث عماد الدين الأصفهاني عن دور مشبوه قام به الدرگزيني مبيّناً: "إنّ العساكر التي كانت مشغولة بحصار "آلموت" وقد شارفت فتحها وشاهدت نجاحها شرع الدرگزيني في تفريقها لميله إلى الملاحدة (يقصد الاسماعيليين) ووعد له بالمساعدة وأخذ رخصة في قبض الأمير الكبير أنوشتكين شيركير وهو أمير ذلك العسكر فرحلوا عن الحصار بغير ترتيب"⁸².

لقد استنفدت هذه المواجهات الدّامية بين الإسماعيليين والسلاجقة قوتي الخصمين فمالت العلاقة بينهما إلى المهادنة واعترف كل طرف ضمناً بوجود الآخر، إذ سمح السلطان سنجر للإسماعيلية بمنحة مقدارها 3000 دينار من الضرائب التي تحصّل عن الأراضي التابعة لها في إقليم "قميس" كما سمح لها بفرض رسم صغير على المسافرين الذين يمرّون تحت قلعة "جيردكوه"⁸³ وبدأت تخفت تدريجياً شحنة الإسماعيليين الثورية خاصة بعد موت حسن الصباح سنة 1124م فتركزت اهتماماتهم على استثمار مردود أراضيهم و"صار زعمائهم اقطاعيين... وأصبحت آلموت دولة اقطاعية صغيرة مثل غيرها"⁸⁴ وفقدت مع الأيام بريقها الثوري ونحن اليوم نظفر ببعض بقايا هذه الحركة في أفغانستان والباكستان ولكن في شكل وديع جدّاً.

إنّ ما تقدم في هذا الفصل ممّا يتصل بعصر عمر الخيام (1048-1131م) يفيد على المستوى السياسي أنّ الحضارة الإسلامية بلغت على أيدي السلاجقة البدو

⁸⁰- برنارد لويس، الحشاشون فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 108-109.

⁸¹- المرجع نفسه، ص 110-111.

⁸²- عماد الدين الأصفهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، مرجع سبق ذكره، ص 117.

⁸³- برنارد لويس، الحشاشون فرقة ثورية في تاريخ الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 114.

⁸⁴-- المرجع نفسه، ص 111.

وبتأثير من الإيرانيين مستوى راقيا لم يتح له أن يمتدّ طويلا فكأنه يمثل خلاصة ما وصلت إليه الحضارة الإسلامية في المشرق فنحن إزاء بدو دفعهم الضغط السكاني إلى اجتياح مجال حيوي عريق في الاستقرار والحضارة ولقد كان الغزاة عسكريا دائما يندمجون في المنهزمين الأكثر حضارة منهم بل هم يفسحون المجال لبدواتهم تلك للمزيد من التحرر الفكري.

كان ذلك هو شان السلاجقة في إيران والعراق والشام وكان ذلك شأن معاصريهم من المرابطين في بلاد المغرب والأندلس ففي بلاد المغرب غزا بدو بني هلال وسليم افريقية سنة (1051م) في الوقت الذي كان فيه بدو صنهاجة المرابطون يستولون على الحكم في مراكش وغرب الجزائر الحالية ليتحولوا بعد ذلك إلى الأندلس فيضع أشهر قادتهم يوسف بن تاشفينت (حكم 1071-1107م) حدًا لتقاتل أمراء الطوائف في الأندلس.

ومثلما كانت دولة السلاجقة قصيرة العمر كانت دولة المرابطين قصيرة العمر كذلك ولم يذكر لنا التاريخ قيام علاقات سياسية تضامنية حقيقية بين خلفاء المسلمين وسلطينهم تحول دون تعرض بلاد الإسلام للغزو بل رأينا في هذا الفصل شدة الخصومة بين السلاجقة والفاطميين.

وفي الفترة نفسها وفي أوروبا الغربية شمال المتوسط بدأنا نشهد عملية توسع امتدت من الجزيرة الأيبيرية إلى الشرق الأدنى:

ففي اسبانيا بدأت "حملات صليبية" حقيقية على الأندلس أولها حملة على بربسترو Barbastrou في سنة 1064 التي خرب فيها الصليبيون هذا البلد الإسلامي الصغير⁸⁵ وقد دعت البابوية إلى مهاجمة بربسترو واشترك في الحملة عليها فرسان من فرنسا وإيطاليا وألمانيا واعتبر الهجوم على هذا البلد الإسلامي الصغير بداية للصليبيات في الأندلس وذلك بإعلان من البابا اسكندر الثاني [1061-1073م]⁸⁶.

⁸⁵ - حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته من قبيل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي، بيروت، العصر الحديث، م ج 2 و 3، 1992، ص32.

⁸⁶ - حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته من قبيل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي، مرجع سبق ذكره، ص41.

أمّا البابا أوربان الثاني [1088-1099م] فقد اقترن اسمه ببلاد الشام إذ هو الذي طرح سنة 1095م في مجمع كليرمون فكرة حجّ مكثف غايته تحرير القدس. و فعلا فقد شنّ الصليبيون حملتهم الأولى (1095-1099م) زمن اضطراب حكم السلاجقة واشتداد الصراع بينهم وبين الإسماعيليين من ناحية وبينهم وبين فاطمي مصر من ناحية ثانية إضافة إلى التقاتل الداخلي على السلطة.

نحن إذن في مفترق طرق: هناك حضارة إسلامية بلغت أقصى ما يمكن أن تصل إليه وحضارة أوروبية مسيحية تعيش في هذه الفترة " عصرا مظلما" إلا أنّ السؤال الذي يطرح هنا بالبحاح ما الذي يدفع هؤلاء الأوروبيين "الضعفاء"، إلى أن يخطوا خطواتهم الأولى ومنذ القرن الحادي عشر ابتداء من اسبانيا ووصولاً إلى الشام في سلسلة خطواتهم الهادفة إلى إلحاق البلاد الإسلامية بهم وهو الأمر الذي أصبح اليوم واقعا؟

ثمّ ما هي "عدّة" هذا الإنسان الغربي "الجسور" أو "المتجاسر" وإلى أي حدّ يكفي ما ذكره أحد الباحثين من ظهور علامة تفوّق غربي منذ هذه الفترة تفسيراً لهذه الجسارة؟

"إنّها ترجع إلى أسباب كثيرة أهمّها أنّ سلاح الحرب تطوّر في البلاد النصرانية تطوّرًا بعيداً فظهرت أنواع جديدة شديدة الفتك من السيوف والقسي والرماح وتطوّرت صناعة الدروع حتى أصبح المقاتل النصراني يدخل المعركة وكأ أنّه حصن صغير هو وفرسه في حين ظلّ المقاتلون المسلمون يحاربون بالسيوف والدروع وكان معظمهم مع ذلك رجّالة في حين معظم النصارى من الفرسان"⁸⁷ من الواضح أنّ هذا التفسير هو أقرب ما يكون إلى تفسير المدرسة التاريخية المادية على الرغم من أنّ هذا الباحث لا ينتمي إلى هذه المدرسة ولكننا حرصنا على إيراده هنا لعمق دلالاته المبينة لبداية اختلال التوازن التقني بين الحضارتين.

ونحن هنا نطرح أسئلة سنعيد طرحها ضمناً في الفصل اللاحق وموضوعه عصر عمر الخيام اجتماعياً، وكذلك في الفصل الذي يليه وهو عصر عمر الخيام ثقافياً إذ

⁸⁷ - حسين مؤنس، مرجع سبق ذكره، ص 58.

ما الذي دفع حضارة مثل الحضارة الإسلامية بلغت شوطاً هاماً من التقدّم أن تتخلّى
عن موقف الهجوم والتوسع لتستبدله بموقف الدّفاع ثم الاستسلام؟

الفصل الثاني

عصر عمر الخيام (1045-1131م)

عصر الخيام اجتماعيا

ليست الفضة في الدنيا بذخر الحكماء
بيد أن العادمي الفضة فيها سجناء
أطرق النسرين بالرأس لعدم وسغب
بينما يضحك ثغر الورد في كيس الذهب
- عمر الخيام -

تعرّض المجتمع الإسلامي بدخول الأتراك السلاجقة إلى تغييرات عميقة زادت من حدة التناقضات التي كانت تهزه بل كشفت عن ارهاصات التحول داخل هذا المجتمع وقد تنبه الأتراك السلاجقة من البداية إلى المصاعب التي كانت تحول دون اندماجهم في المجتمع الإسلامي فلجؤوا إلى المصاهرات السياسية والحضارية بين السلاجقة

والبيت العربي العباسي من ناحية وبين السلاجقة وبني بويه والخانيين من ناحية ثانية⁸⁸ سعيًا منهم إلى كسر الحواجز الحضارية بينهم وبين شعوب المجتمعات الإسلامية المستقرة إلا أنَّ هذه المحاولات اعترضتها عدّة عراقيل من أهمّها سياسة السلاجقة العسكرية التي نزّلت العسكر منزلة نافذة تحول دون إحكام الساسة السلجوقيين السيطرة على مقاليد الدولة ممّا أعطاهما طابعًا عسكريًا تأدّت منه العامة أيّما تأدّ. فمنذ أن حلّ السلاجقة بالمجتمعات الإسلامية تعرضت العامة لموجة من النهب المجحف الذي طال كلّ موطنٍ قدم وصل عسكر السلاجقة إليه ففي سنة 1046م نهب العسكر مدينة حلوان " وفعلوا في تلك النواحي أقبح فعل"⁸⁹ وفي سنة 1055م وبمناسبة وصول طغرل إلى بغداد نهب العسكر السلجوقي "درب يحيى ودار سليم والرصافة وترب الخلفاء واخذوا منهما كثيرا من الأموال" فاشتدّ البلاء على الناس وعظم الخوف ونقل الناس أموالهم إلى باب النوبى وباب العامة وجامع القصر فتعطلت الجماعات لكثرة الزحمة⁹⁰ وانتشر العسكر في بغداد فنهبوا من الجانب الغربي من تكريت إلى النيل ومن الشرقي إلى النهر وأسافل الأعمال. وفي سنة 1100م خرّب العسكر دامغان⁹¹.

كانت هذه الحوادث منتشرة على نطاق واسع ممّا أدّى إلى حقد العامة على الأتراك السلاجقة والتمردّ عليهم أحيانا فتمردّ جمع من الأكراد وجمع من الأعراب سنة 1055م وقطعوا الطرق ونهبوا القرى احتجاجا على اضطهاد العسكر السلجوقي لهم⁹²

ولقد تسببت همجية العسكر التركي السلجوقي واعتدائه على ممتلكات الناس في أزمات اقتصادية متلاحقة تضررت منها جميع فئات المجتمع. ففي سنة 1055م "بلغ ثمن الثور ببغداد خمسة قراريط إلى عشرة والحمار بقراطين إلى خمسة"⁹³ وفي سنة 1056م انقطعت الطرق خوفا من النهب فغلت الأسعار وانعدم القوت "وأكل

⁸⁸ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 9، مرجع سبق ذكره، ص 536.

⁸⁹ - المرجع نفسه، م ج 9، ص 533.

⁹⁰ - المرجع نفسه، م ج 9، صص 612-613.

⁹¹ - المرجع نفسه، م ج 9، ص 306.

⁹² - المرجع نفسه، م ج 9، ص 596.

⁹³ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 9، مرجع سبق ذكره، ص 613.

الناس الميتة ولحقهم وباء عظيم فكثّر الموت حتى دفن الموتى من دون غسل ولا تكفين وبيع رطل لحم بغير رطل وأربع دجاجات بدينار ورطلا شراب بدينار"⁹⁴ وفي سنة 1057م ارتفعت الأسعار في بغداد ارتفاعا مشطا "فبيعت كارة الدقيق السميد بثلاثة عشر دينارا والكاراة من الشعير والذرة بثمانية دنانير وأكل الناس الميتة والكلاب وكثّر الوباء حتى عجز الناس على دفن الموتى فكانوا يجعلون الجماعة في حفيرة واحدة"⁹⁵ وفي سنة 1108م لم يأكل أغلبية المجتمع في العراق "طوال شهر رمضان ونصف شوال سوى الحشيش والتوت"⁹⁶ نتيجة الغلاء العظيم وفي سنة 1123م عادت موجة الغلاء لتجتاح العراق خاصة ونتج عن ذلك انتشار الأمراض ففضى على الكثير من الناس.

ومما يفسر هذه السياسة العسكرية هو نهج الحصار والاستنزاف الذي انتهجه السلاجقة في " فتح" المدن والأقاليم وكذلك حدة صراعاتهم مع خصومهم مما أدى إلى تردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والصحية في تلك المناطق المحاصرة خاصة. إذ أسفر حصار السلاجقة مدينة شيراز سنة 1055م إلى ارتفاع مشط في الأسعار فمات أغلب أهلها جوعا حتى تعدّر المقام فيها"⁹⁷ وفي سنة 1058م أدى حصار البساسيري البصرة أربعة أشهر إلى مجاعة فاضطرّ الناس إلى أكل دوابهم⁹⁸ لقد أدت هذه السياسة العسكرية إلى تضرر كلّ قطاعات المجتمع وإن بنسب متفاوتة وإلى تزايد عدد الفقراء والمعدمين وانتشار الأوبئة وتزايد عدد الأموات. إنّ سياسة السلاجقة العسكرية المتمثلة في كثرة النزاعات العسكرية الداخلية والخارجية لا يمكن أن تؤدي إلا إلى زيادة مهولة في الإنفاق العسكري وإلى وقوع أزمات متتالية للحكومات السلجوقية كان يدفع ثمنها الجميع بما في ذلك أعوان الدولة السلجوقية الذين كانوا كثيرا ما يتعرضون إلى القتل ومصادرة أملاكهم تنفيذا عن اختناق الدولة المالي.

⁹⁴ - المرجع نفسه، م ج 9، ص 631.

⁹⁵ - المرجع نفسه، م ج 9، ص 636.

⁹⁶ - المرجع نفسه، م ج 10، ص 470.

⁹⁷ - المرجع نفسه، م ج 9، ص 605.

⁹⁸ - المرجع نفسه، ص 639.

ولقد كان السلاطين السلاجقة يلجؤون إلى حلول اقتصادية ترهق السكان وذلك بزيادة الضرائب والمكوس ارضاء لطلبات العسكر المتزايدة. فقد عمد طغرل أول سلاطين السلاجقة إلى تقسيط ثلاثين ألف دينار على أهالي نيسابور لتفريقها على العسكر السلجوقي⁹⁹.

وازداد هذا الأمر حدةً باشتداد الصراعات الداخلية بين السلاجقة أنفسهم إذ أدى حصار السلطان بركيارق السلطان محمد باصبهان إلى قلة الأموال طول مدة الحصار مما دفع السلطان بركيارق إلى أن يقترض من أعيان البلاد إلا أن ذلك لم يغط طلبات الجند فاضطر إلى الالتجاء إلى أخذ أموال أهالي أصبهان "بالشدة والعنف فلم تنزل الأسعار تغلو حتى بلغ عشرة امان من الحنطة بدينار ورخصت الأمتعة وهانت لعدم الطالب"¹⁰⁰.

لم تكن طلبات العسكر لتنتهي إذ كانوا يهددون الدولة في كل حين بتغيير ولائهم مما اضطر السلاطين إلى إقطاعهم أقطاعات واسعة للحد من اعتداءاتهم على العامة فوزع ملكشاه على عسكره الذين أثبتت أسماؤهم في الجرائد الديوانية والبالغ عددهم 46 ألف فارس أقطاعات تمتد على سائر بلاد الإمبراطورية السلجوقية¹⁰¹.

وظلت هذه الإقطاعات تتزايد باستمرار تمشياً مع ازدياد الصعوبات السياسية التي كانت تواجه دولة السلاجقة فلا تجد حلاً لها غير اللجوء إلى العسكر لحسمها ولقد تولد عن هذه السياسة العسكرية نشوء طبقة جديدة تتألف من العسكر تتمتع بنفوذ كبير وامتيازات هامة وتعيش في قطيعة تامة مع العامة ورغم محاولة عدد من السلاطين السلاجقة والوزراء الحد من هذا الاستقطاب الثنائي فإن مجهوداتهم كانت كثيراً ما تؤول إلى الفشل نتيجة سطوة العسكر. وتتكون هذه الطبقة في أغلبها من الأتراك السلاجقة إذ حرصت الدولة السلجوقية على صفاء العسكر وخلوه من العناصر الغير تركية مما أدى إلى التجاء المسرحين من العسكر من غير الأتراك السلاجقة أي هؤلاء الذين كانوا ينتمون إلى الطبقة العسكرية القديمة في الحكم ما قبل السلجوقي إلى خصوم السلاجقة كما تسبب هذا الأمر في تأجيج الصراعات العصبية إذ نزع

⁹⁹ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 9، مرجع سبق ذكره ص 458

¹⁰⁰ - المرجع نفسه، م ج 10، ص 334.

¹⁰¹ - المرجع نفسه، م ج 9، ص 628.

طغرل مثلاً جميع اقطاعات عسكر الملك الرحيم البويهى¹⁰² مما دفع بهم إلى اللجوء إلى البساسيري يدعمونه في انتفاضته على السلاجقة.

وقد تميّزت هذه الطبقة العسكرية السلجوقية بضعف انتماءاتها المذهبية والسياسية إذ كانت تسعى فقط إلى التمكين لمواقعها الخاصة لذلك كثيراً ما غيّرت هذه الطبقة ولاء بولاء حفاظاً على مصالحها ففي الحرب الصليبية الأولى (1095-1099م) التي من المفترض أن يكون الولاء فيها للدين وحده كان كثيراً من القوّاد العسكريين السلاجقة يضطرون إلى عدم إطالة المقام في مكان واحد لأنّ العسكر السلجوقي كانت غايته كسب الغنائم فقط" فإذا طال المقام تفرّقوا عن قادتهم"¹⁰³.

ولكن هل كان المجتمع في العهد السلجوقي يشتهي من الطبقة العسكرية وحدها؟ إذ كلّ نظام سياسي كلّ متكامل ولذلك كان المجتمع السلجوقي يشتهي كذلك من الإدارة السلجوقية وهي في أغلبها من الإيرانيين.

لقد كانت طبقة موظفي الإمبراطورية السلجوقية من أصحاب الدواوين والحجاب والأتابك وهي طبقة كانت تضم أعداداً هامة نظراً إلى اتساع مملكة السلاجقة من جهة ونظراً إلى استقلال الأقاليم التابعة للدولة السلجوقية إدارياً من جهة ثانية ونظراً إلى اختصاص زوجات السلاطين كذلك بجهاز إداري كامل من وزراء وحجّاب وموظفين من جهة ثالثة. وكان عمود هذه الطبقة الفقري مكوناً من الإيرانيين الذين استعان بهم الدولة السلجوقية في مشاريعها التأسيسية.

غير أنّ هذه الطبقة لم تكن تتمتع باستقلال إداري كبير إذ كثيراً ما تدخل العسكر والسلاطين وزوجاتهم في طرق إدارتها ثمّ إنّ هذه الطبقة كانت من جهة ثانية طبقة متحرّكة غير مستقرة لعدم استقرار الدولة السلجوقية نفسها فباستثناء نظام الملك (1062-1092م) الذي تمكّن من الحفاظ على منصبه مدّة ثلاثين سنة فإنّ مدّة خدمة غيره من الوزراء لم تكن تتجاوز أحياناً أياماً معدودات ومن المعروف أنّ التغيير الدائم في الإدارة يعدّ من أكبر أخطاء الدولة بدليل أنّ طول مدّة خدمة نظام الملك قد عاد بالنفع على الدولة السلجوقية.

¹⁰² - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 9، مرجع سبق ذكره ص 613
¹⁰³ - المرجع نفسه، ج 10، ص 569.

ولقد استأثرت عائلة نظام الملك بأغلب المناصب الوزارية في جلّ العصور السلجوقية فتولّى الوزارة أبناؤه وأحفاده وكانوا يتمتّعون بدعم "النظاميين" الحزب التنويري" الذي أسّسه نظام الملك إلا أنّه كثيرا ما كانت تدبّ بينهم النزاعات وكثيرا ما وجدوا أنفسهم يستوزرون لمعسكرات متشاحنة¹⁰⁴ كما كانوا يعانون من تدخلات الأتابك في شؤون إدارتهم نظرا إلى النفوذ الكبير الذي كانوا يتمتّعون به باعتبارهم أوصياء على الأمراء ورعاة لهم فاستغلوا سلطتهم هذه لتحقيق مكاسب كبرى فتمكّن الكثيرون من حيازة اقطاعات واسعة داخل الدولة السلجوقية باعتبارهم ممثلين للسلطة المركزية لدى اجتباء الدخول¹⁰⁵ كما نجحوا في تكوين سلاطات استقلت بعدد من الإمارات إلا أنّ هذه الفئة لم تكن كذلك في منأى عن الهزّات إذ كثيرا ما قتل هؤلاء وصودرت أملاكهم، ولعل هذا الوضع هو الذي نمّى فيهم حاسة النهم المالي فاشتدّ التناحر بينهم فكانوا بذلك عاملا من عوامل إضعاف الدولة من ناحية واتساع الهوة بين السلاجقة والعامة من ناحية ثانية.

أمّا ثالث الطبقات التي تولدت نتيجة دخول السلاجقة التاريخ الإسلامي فهي طبقة القبائل السلجوقية البدوية التي لا حظ لها يذكر من الحضارة ولقد شجّع السلاطين السلاجقة وفودها واستيطانها في إيران والعراق خاصة ، سعيًا منهم لإيجاد قاعدة قومية تتعصّب لهم وتمدّهم بما تحتاج إليه الدولة من دعم تركي سلجوقي.

ولقد كانت هذه الطبقة مثار حزازات عصبية وعرقية لأصولها البدويّة التي كانت كثيرا ما تجنح بها للغزو والاعتداء المستمر على السكان وذلك رغم أنّ الدولة السلجوقية قد مكنتها من مرتبات كالجنود سواء بسواء¹⁰⁶ بل منحها اقطاعات أدّت إلى حركة استيطانية حقيقية لم تحل في بعض الأحيان دون تمرّد هذه القبائل على الدولة السلجوقية نفسها مطالبة إياها بزيادة الرواتب والاقطاعات.

لقد كانت العامة تمقت هذه الطبقة بسبب إيغالها في البداوة وميلها إلى الغزو ولقد كتب عماد الدين الأصفهاني عن هذه الطبقة ما يدفع القارئ إلى استحضار ما كتب عبد الرحمان بن خلدون في أعراب بني هلال وسليم الذين اجتاحوا بعضا من بلاد

¹⁰⁴ - عماد الدين الأصفهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، مرجع سبق ذكره، صص 84-85.

¹⁰⁵ - نيكليتا ايليسيف، الشرق الإسلامي في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 367.

¹⁰⁶ - عبد النعيم محمد حسنين، دولة السلاجقة، مرجع سبق ذكره، ص 162.

المغرب (ليبيا وتونس الحاليتين) في هذه الفترة بالذات "لم يترك الترك وردا إلا شنهوه ولا حسنا إلا شوّهوه ولا نارا إلا أرشوها ولا دارا إلا شعّوها ولا عصمة إلا رفعوها ولا وصمة إلا وضعوها وأجفل الملوك من خوف أقدامهم وتتحوا من طريق ضرامهم فما جاؤوا إلى بلدة إلا ملكوا مالکها وملأوا مسالكها وأرعبوا ساكنيها وأسكنوها الرعب وغلبوا ولاتها وولوها الغلب وازوروا إلى الزوراء وأشاعوا مدّ اليد بالغارة الشعواء"¹⁰⁷ لقد تعرّضت مختلف الأقاليم الإسلامية التي كانت على قدر يكثر أو يقلّ من الحضارة والاستقرار "لهزّة بدوية" سببها دخول القبائل السلجوقية هذه الأقاليم ففي سنة 1037م دخل الأتراك مراغة فقتلوا عددا كبيرا من الأكراد ثم قصدوا الرّي فنهبوا نهبا فظا ثم مروا بالكرج وفعلوا فيها "الأفاعيل الشنيعة" وفي سنة 1038م دخلت القبائل التركية السلجوقية همدان فنهبوا نهبا منكرا لم يفعلوه بغيرها من البلاد"¹⁰⁸.

وكانت الدولة السلجوقية عاجزة تماما عن كبح جماح هذه القبائل عجزا دفع بنيكيتا ايليسيف إلى اعتبار ما حدث مسرحية محكمة الإخراج أباح فيها الحكام السلاجقة أفعال البدو السلاجقة حتى يتمكّنوا فيما بعد من الظهور بمظهر المتدخل لكفّ أذى هذه القبائل والقضاء على الفوضى ممّا يكسبهم شرعية لدى العامة¹⁰⁹. وأيا كان الأمر فإنّ عداء شديدا أصبح يميز العلاقة بين العامة والأتراك السلاجقة أدّى في العديد من الأحيان إلى مواجهات دامية بين الدولة والمجتمع الذي بدأ يستشعر أنّ هناك تغيرات عميقة تحدث في صلبه أهمّها ولادة أمم خليطة تركية إيرانية عربية يصعب على أيّ واحدة منها أن تضع الانتماء العرقي جانبا وأن تتحدث في المستقبل عن صفاء عرقي حقيقي. كما أنّ هذه التغيرات شملت أيضا التركيبة الطبقيّة للمجتمع وقد كتب الوزير محمد الحسيني اليزدي عن هذه التغيرات بأسلوب مأساوي "في مدينة مرو التي كانت منذ عهد جغرى بك (طغرل) إلى زمانهم مقر السلاطين الماضين وخزائن الملوك السالفين نهبوا النفائس والدفائن والذخائر والخزائن لكل مقيم ومستوفر ومحسود وحاسد وقاصد ومقتصد واغتصبوا متاع كل

¹⁰⁷ - عماد الدين الأصفهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، مرجع سبق ذكره، ص 11.

¹⁰⁸ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 9، مرجع سبق ذكره ص 382-384.

¹⁰⁹ - نيكيتا ايليسيف، الشرق الإسلامي في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 347.

غني وفقير وكبير وصغير وفاضل وراجع ومن آثار دمار ذاك الجيش المتوحش في تلك الربوع والديار أنّ الأغنياء سقطوا من مسند العزّ مثل صديق المعشوق القديم الوفاء ووقعوا في قيد العجز والعوز وأصبح أمر المنعمين المرفهين مضطربا مثل طرّة المعشوقة الجميلة الأسيرة للقلوب وانكسر الفقراء من تلك الواقعة وجرح قلوبهم وصار الأغنياء أصدقاء الفقراء ومن أهلهم"¹¹⁰

لقد شمل التغيير كلّ فئات المجتمع فكما تضرّر الفقراء من هذه الأحداث تضرّر الأغنياء كذلك وفقد عدد منهم مواقعهم الاجتماعية القديمة ومن هؤلاء نذكر العرب والإيرانيين خاصة و"ذهبت القوة والثروة والمناصب إلى رجال جدد كانوا في الحقيقة وافدين غرباء لم تمتصّهم الحضارة المدنية للشرق الأوسط الإسلامي وقد ازداد مركز الطبقة الممتازة والقديمة ضعفا"¹¹¹.

لقد سبق أن تحدثنا فيما سبق عن طبقات ثلاث مستعملين في ضرب من التجاوز اللفظي مصطلح طبقة الذي لا يصح استعماله إلا عندما تكون لمجموعة اجتماعية لها صفات اجتماعية واقتصادية وثقافية محدّدة وعلينا الآن أن نتحدّث عن هذا "السواد" أو "الرعاع" أو العامة الذي يضم الجزء الأكبر من المجتمع وهي طبقة المعدومين الذين كانت أوضاعهم دائما سيئة، ولكن ازداد هذا السوء حدّة في العصر السلجوقي فكانت عرضة للمجاعات والأوبئة والاستغلال الفاحش وتضمّ هذه الطبقة شرائح واسعة من الرقيق التي تدعمت بجلب أعداد هائلة منهم للخدمة في القصور ومنازل الأثرياء واقطاعاتهم كما كانت تضمّ هذه الطبقة أعدادا من الحرفيين والملاحين... وكانت هذه الطبقة تعبّر عن ثورتها على أوضاعها بأشكال عدّة منها الانضواء ضمن الحركات الثورية التي كانت منذ أقدم العصور تعدّ "المعذبين في الأرض" بتحقيق فردوس حقيقي على الأرض" ومنها الحركات المناوئة للسلاجقة.

إنّ على كلّ حركة معارضة للدولة أن تتخيّر محاور دعوتها انطلاقا من نوع الجمهور الذي تتوجّه إليه بدعوتها أي تحديد موقعه الاجتماعي والاقتصادي ومن الايدولوجيا التي تناسب هذا الجمهور.

¹¹⁰ - محمد الحسيني اليزيدي، العراضة في الحكاية السلجوقية، ترجمة وتحقيق عبد النعيم محمد حسنين، بغداد، مطبعة بغداد،

1979، صص 105-106.

- برنارد لويس، الحشاشون، مرجع سبق ذكره، ص 74. ¹¹¹

ولقد راعت المعارضة ممثلة خاصة في الحركة الإسماعيلية هذين الأمرين فرفعت شعارين حساسين حريين بضمان تعاطف بعض الفئات المحرومة معها. ويتمثل المطلب الأول في التركيز على عنصر الدم والعرق والجنس ويجتهد في بيان مدى "تخلف" الغالبين السلاجقة على المغلوبين من إيرانيين وعرب.

أما المطلب الثاني فيلجّ على مسألة العدالة الاجتماعية في مجتمع انقسم نهائياً إلى مجموعة صغيرة حاكمة تستأثر بكل شيء تقريباً وإلى غالبية ساحقة لا تكاد تحصل على الكفاف.

إذ هذا ما يفسّر ما أورده ابن الأثير عن طغرل عند استيلائه على نيسابور سنة 1040م إذ ذكر أنّ الناس نقلوا عنه روايات مختلفة منها أنّه رأى "لوزينجا" فأكله وقال: "هذا قطماج طيّب إلا أنّه لا ثوم فيه" كما نقل الناس أنّ الأتراك البدو رأوا الكافور فظنّوه ملحا وقالوا هذا ملح مر "ونقلت عدّة أشياء أخرى من قبيل هذا"¹¹². وبغضّ النظر عن صحّة هذه الروايات أو اعتبارها من باب التندّر الشعبي فإنّ ذلك ينمّ عن شعور بالتفوق الحضاري على الأتراك السلاجقة عبّر عن نفسه في شكل من أشكال السخرية.

ويتورّط ابن الأثير نفسه (ق13) في هذه النظرة الاستعلائية إلى الأتراك السلاجقة عندما يتحدّث عن قتلّمش على النحو التالي "ومن العجيب أنّ قتلّمش هذا كان يعلم علم النجوم وقد أتقنه مع أنّه تركي"¹¹³ فنحن هنا إزاء قولية Stereotype سبق للإيرانيين أن لجؤوا إليها بعد فتح العرب البدو بلادهم المتحضرة ولا تخلو منها أدبيات شعب من الشعوب غالبية على أمره شعب آخر ويمكن للباحث أن يكتب كتاباً كاملاً حول صورة الألمانيّ الغالب في أدب الفرنسيّ المغلوب في القرن العشرين والعكس صحيح وبما إنّ العكس صحيح فإنّه يمكن للمرء أن يظفر بقرائن عديدة على هذه النظرة عند الأتراك السلاجقة كلّما تعلّق الأمر بالمغلوبين من العرب الإيرانيين فلقد عبّر إبراهيم بن ينال الأخ الغير شقيق لطغرل عن هذه النظرة عندما توجّه لعميد

¹¹² - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 9، مرجع سبق ذكره، ص 483.

¹¹³ - ابن الأثير، المرجع نفسه، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص 37.

الملك الكندري وزير طغرل قائلاً "من هؤلاء العرب حتى تجعلهم نظراء السلطان وتصلح بينهم"¹¹⁴.

إنّ هذا الاستعلاء المتبادل كان يتجاوز أحياناً مجال التعبير اللفظي فيتخذ شكل المواجهة الدامية ففي سنة 1107م دارت معركة بين العرب والأتراك السلاجقة تمكن العرب فيها من الانتصار على الأتراك وتعبيراً عن عدائهم للأتراك باع العرب كلّ أسير تركي بدينار وأكلوا بها خبزاً وهريسة وجعلوا ينادون من يتغذى بأسير ويتعشى بأسير"¹¹⁵.

هذا فيما يتعلق بالتركيز على الجنس عنصر تجميع لقوى المعارضة أمّا ما يتعلق بالأيديولوجيا فأفضل مثال على ذلك هو حركة حسن الصباح المناوئة للسلاجقة إذ استقطبت الحركة الإسماعيلية أعداداً هامة من ضحايا الواقع الجديد من فقراء وفاقدى امتيازات قديمة ومدافعين عن خصوصيات ثقافية فوجدوا في الحركة بديلاً يحقق آمالهم وتطلعاتهم بعد فشل الدولة السلجوقية في تحقيق البرامج السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

ولقد نشط الإيرانيون نشاطاً بارزاً داخل الحركة الإسماعيلية واستحوذوا على القيادات الاقليمية للحركة فقاد الديلمي "بوزورك" الحركة الإسماعيلية في الديلم وقاد الخرساني حسين قائيني الحركة في قومستان أما أبو حمزة الأراجاني فتزعم الحركة الإسماعيلية في ارجان بينما مثل القائد "قوميس" الحركة الإسماعيلية في قوميس¹¹⁶. وكان هذا النشاط يطبع الحركة الإسماعيلية بطابع "قومي" إيراني شأنه في ذلك شأن حركات قومية أخرى معارضة ليس أقلها تأثيراً من حركات كردية برزت منذ ذلك العصر الذي تعرّض فيه الأكراد إلى اضطهاد شديد جعلهم يلجؤون إلى الجبال ولسوف يتخذ هذا الصراع بمرور الزمن أبعاداً أكثر تعقيداً وأكثر مأساوية نشاهد اليوم فصلاً منه متمثلاً في الصراع الكردي التركي في منطقة الشرق، على أنّ الحركات الاجتماعية المعارضة لم تتخذ في كلّ الأحوال طابعاً قومياً أو أيديولوجياً إذ تلوّنت أحياناً بلون اجتماعي صرف عبّرت عنه حركة العيارين التي أصبحت حركة

¹¹⁴ - المرجع نفسه، م ج9، ص 630.

¹¹⁵ - المرجع نفسه، ص 445.

¹¹⁶ - فرهاد دفتري، الاسماعيليون في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 196.

شعبية وملجأ المهمشين الذين عبروا أحيانا عن ضيقهم بالظلم الاجتماعي باعتماد العنف والسطوة و" الفتونة". إن صحت الكلمة إذ يذكر ابن الأثير أنّ ابتداء هذه الحركة كانت سنة 1025م عندما هاجموا سكان بغداد واغتصبوا أموالهم وأحرقوا أجزاء من المدينة¹¹⁷.

وكثيرا ما كانت مثل هذه الاعتداءات تصاحب الفتن المذهبية والعرقية وتعقب حصار المدن ففي سنة 1049م اضطرّ الناس في بغداد إلى حمل السلاح دفاعا عن أنفسهم وأموالهم ضدّ هجومات العيارين والمفسدين حسب تعبير ابن الأثير³ ويدلّ هذا العنف الاجتماعي على وجود تربة صالحة تساعد على ظهوره ونموّه في العصر السلجوقي فتفشّى تفشيّا واضحا ووسم العصر السلجوقي بكامله حتى في تلك الفترات التي اعتبرت أكثر استقرارا من غيرها.

ونظرا إلى كثرة المواجهات العسكرية والفتن وانتشار الأوبئة والفقر أصبح الموت ظاهرة تترصد الجميع في كلّ آن. ففي سنة 1033م كثر الموت في بلاد كثيرة من العراق والشام والموصل وخورستان "حتى كانت الدار يسدّ بابها لموت أهلها"¹¹⁸ وفي سنة 1057م كثر الوباء ببخارى "حتى قيل أنّه مات في يوم واحد ثمانية عشر ألف إنسان"¹¹⁹ وكان بسمرقند مثل ذلك... وبقيت أموال الناس سائبة وفي سنة 1076م كان بالجزيرة و العراق والشام وباء عظيم وموت كثير حتى "بقي كثير من الغلات ليس لها من يعلمها لكثرة الموت في الناس"¹²⁰ وفي سنة 1099م انتشر الموت انتشارا واسعا¹²¹ فحمل في بعض الأوقات ستة أموات على نعش واحد¹²² إضافة إلى الإعدامات الجماعية التي نفذتها الدولة في أتباع الحركة الإسماعيلية إذ يذكر الراوندي أنّه في يوم واحد تمّ إعدام مائة ألف اسماعيلي وبني من جماعهم منارات يؤذن فوقها.

¹¹⁷ - ابن الأثير،، الكامل في التاريخ ، م ج 9، مرجع سبق ذكره، ص 349.

¹¹⁸ - المرجع نفسه، ص 639...

¹¹⁹ - المرجع نفسه، ص 638

¹²⁰ - المرجع نفسه، ص 638.

¹²¹ - المرجع نفسه، م ج 10، ص 105.

¹²² - المرجع نفسه، ص 305.

ولقد أصبحت الحياة في وضع مثل الذي وصفنا تكتسي أهمية بالغة، فانتشرت كل مظاهر السلوك المعبرة عن الرغبة الجامحة في تملك الدنيا واغتراف أكبر قدر من لذائذها فضمرت الروح الجماعية لتتعاظم قيمة الذات الخاصة والنجاة الفردية لذلك شهد العصر السلجوقي أشد النزاعات من أجل إثراء الذات بكل تمظهراتها وتضخم الحس في سلوك الأفراد وذلك في وقت زامن الحملة الصليبية الأولى على الشرق الأدنى الإسلامي فلم يجد طغتكين أحد القادة العسكريين الذين شاركوا في الحرب الصليبية الأولى وسيلة أفضل من وسيلة الترغيب المالي لحث جنده على قتال الصليبيين فتوجه إليهم قائلا "من أحسن قتالهم وطلب مني أمرا فعلته معه ومن أتاني بحجر من حجارة الحصن أعطيته خمسة دنانير" فبذل الرجال نفوسهم وصعدوا إلى الحصن وخرّبوه وحملوا حجارته¹²³ إليه ويقدم لنا ابن الأثير كذلك صورة أكثر تعبيراً عن المدى الذي بلغته حالة النهم المالي والتعصب الشديد مقابل ضعف الانتماءات الروحية وتتمثل هذه الصورة في أن "ابن ملاعب" طلب زمن الحرب الصليبية الأولى أن يتولى أمر حصن "أفامية" في سوريا متعللاً بأنه يريد أن يتخذ قاعدة لقتال الصليبيين فمنح له الحصن وأخذت منه رهائن تحسباً لأي غدر يبدر منه فلما ملكه "خلع الطاعة" فهدّده بقتل ابنه الرهينة عندهم فأجابهم "إني لا أنزل من مكاني وابعثوا إلي ببعض أعضاء ولدي حتى أكله" فيئسوا منه "وأقام بإقامته يخيف السبل ويقطع الطريق واجتمع عنده كثير من الأموال"¹²⁴ وقد أورد ابن الأثير مثالا آخر على ضعف الشعور الديني عند بعض المسلمين فقد أخذ فخر الملك بن عمار صاحب طرابلس من رجلين من الأغنياء أموالا لصرفها في باب الجهاد فما كان من الرجلين إلا الالتجاء إلى الصليبيين ومناصرتهم في ردّة فعل على مصادرة أموالهم¹²⁵ لقد أصبح الإنسان عموماً في العصر السلجوقي يشعر أن قيمته تختزل فيما يملك وغدت كل الطرق المؤدية إلى اكتساب الثروة مشروعة فتوغّل بعيداً في فضاء فردي يقع وراء حدود الدين بل كان كثيراً ما يعمد إلى تطويع الدين فيحرّم الحلال ويحلّ الحرام بغية مساقرة هذا النسق الحياتي المادي ولذلك منع القاضي

¹²³ - ابن الأثير،، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص 400.

¹²⁴ - المرجع نفسه، ص 408.

¹²⁵ - المرجع نفسه، ص 412.

"أردشير بن منصور الحسيني" من الوعظ سنة 1093 و اخرج من البلد لنهيه عن التعامل ببيع القراضة معتبرا ذلك ربا¹²⁶.

فمن الطبيعي والحال على ما رأينا أن يقع الميل إلى تحميل مفهوم السعادة مضامين جديدة أكثر تشبعا بالمحسوس. فشهد العصر السلجوقي إقبالا منقطع النظير على الحياة وانتشرت ظواهر الاحتفال بالجنس والموسيقى والخمر والبذخ.

وحتى ننأى عن التعميم فإنه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ من قاد عملية الاستغراق في ملذات الجسد وما يصاحبها إنما هو هذه الطبقة الثرية في المجتمع السلجوقي بغضّ النظر عن أصول أفرادها العرقية والتي تمكّنت من الاستفادة من الأوضاع الجديدة وجمع أموال طائلة ساعدتها على التهافت على متع الدنيا فهذا فخر الملك ابن نظام الملك وجد عنده عندما قتل "ألفا ألفا دينار"¹²⁷ وكان للسلطان السلجوقي محمد في قلعة أصفهان فقط 180 رطلا من الأواني الذهبية والفضية والبلور وكان له في خزانة الصلبة مقدار 30 رطلا¹²⁸.

إنّ ثراء فئات معيّنة من المجتمع السلجوقي ثراء فاحشا واحتكاك المسلمين بأجناس وحضارات أخرى وتطور شبكة المدن الإسلامية كلّ ذلك ساهم في انتشار ظاهرة الجوّاري والغلمان خاصة وقد شهد العصر ازديادا مهولا في عدد الغلمان والجوّاري الأتراك فانغمس السلاطين والأمراء والوزراء ووجهاء القوم في المجون وعشق الغلمان" فكان لكلّ سلطان وأمير ووزير في حكومة السلاجقة غلمان وعبيد مليحوا الوجوه يحلون محلّ النساء في حياتهم الخاصّة وكان عدد غلمان بعض السلاطين يصل إلى عدة آلاف"¹²⁹.

وكانت مجالس الأنس والطرب وإشباع الأجساد تخترق كلّ مدن الإمبراطورية السلجوقية ممّا أدّى أحيانا إلى استفزاز العامة وبعض الأئمة فاعتدى بعضهم على مغنية وتطور الأمر إلى مشادات فكتب العامة وكثير من الأئمة من بينهم الإمام" أبو إسحاق الشيرازي إلى الخليفة العباسي وطالبوه بهدم المواخير والحانات فوعدهم بأن

¹²⁶ - المرجع نفسه، ص 220.

¹²⁷ - ابن الأثير ، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص 549.

¹²⁸ - عماد الدين الأصفهاني، تاريخ الدولة آل سلجوق، مرجع سبق ذكره، ص 144.

¹²⁹ - أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام عصرا وبيئة وتناجا، مرجع سبق ذكره، ص 31.

يكتتب السلطان السلجوقي في ذلك ولكن السلطان ظلّ يماطل دون أن يقوم بأيّ إجراء يحدّ من تفاقم هذه الظواهر¹³⁰ وكتب عماد الدين الأصفهاني عن انتشار ظاهرة المجون في أوساط الساسة السلاجقة خاصّة معتبرا إيّاها من الأسباب التي أدّت إلى ضعف دولة السلاجقة "وأم السلطان (بركيارق) قد خلعت عن عذارها ووافقت كمشتكين الجاندار على المنكر ومعاقرة المسكر والسلطان مشغول باللعب والعشرة مع عدّة من الصبيان والوزير أيضا منهمك في الشرب مع الأخدان والمساخر والمجان ووصلوا إلى بغداد واختاروا المقام فيها وألهتهم مغانيها وغوانيها وصار الأمر مهملا والعدل مغفلا"¹³¹.

لا شك أنّ القارئ سيتساءل وهو يقرأ ما سبق وأين هو دور المؤسسة الفقهية؟ أين هو أبو حامد الغزالي (ت 1111م) ونظراؤه من "حرّاس الدين"؟ لقد حاولت المؤسسة الفقهية التخفيف من شدّة تعارض "مطلب الدّين" و"مطلب الدنيا" لكن دون جدوى إذ بدا الإنسان في ذلك العصر وكأنّه يختنق دينيا فلا يجد البعض متنفسا لهم إلا العبث لا بالقيم الدينية فحسب، ولكن حتى بقيم اجتماعية ليست دينية بالضرورة وإلا فكيف نفسر سلوك معتمد الدولة أبي المنيع قرواش بن المقلد العقيلي حين تزوّج أختين معا ف قيل له "إنّ الشريعة تحرّم هذا فقال وأيّ شيء عندنا تجيزه الشريعة؟"¹³²

لقد بلغ التآزم الأخلاقي حدّا دفع عددا من الفقهاء الذين خضعوا لضغوط شتى إلى التأقلم مع الأوضاع الجديدة فأفتى بعضهم بجواز عشق الغلمان¹³³ وحاول الراوندي في كتابه راحة الصدور أن يدافع عن استغراق السلاجقة في شرب الخمر مبينا أنّ ذلك لا يتعارض مع أحكام الشريعة وأنّ الخمر إذا ذهب ثلثاه لا يعدّ شربه محرّما "والمثلث من الخمر لا يدخل تحت نصوص التحريم فهو مباح وحلال"¹³⁴.

على أنّ العصر السلجوقي الذي بدا كأنّه عصر حطّ درجات من قيمة الإنسان الدينية تميّز بسبب إعادة النظر في كثير من القيم الموروثة بظاهرة جديدة تتمثل في المنزلّة التي تنزلت فيها المرأة في هذا العصر. إذ عرفت بعض الحضور مقارنة

¹³⁰ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص 91.
¹³¹ - عماد الدين الأصفهاني، تاريخ دولة آل سلجوق، مرجع سبق ذكره، ص 82.
¹³² - ابن الأثير، الكامل في التاريخ ، م ج 9، مرجع سبق ذكره، ص 588.
¹³³ - أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام عصرا وبيئة ونتاجا، مرجع سبق ذكره، ص 31.
¹³⁴ - محمد الراوندي، راحة الصدور ، مرجع سبق ذكره، ص 582.

بالعهود السابقة ولقد تكرر هذا الحضور خاصة في المجال السياسي الذي تمتعت المرأة فيه بنفوذ مثير للانتباه، بل لعبت أحيانا كثيرة دورا حاسما في توجيه السياسة السلجوقية ويمكن في هذا الصدد ذكر ترکان زوجة ملكشاه كما تمتعت زوجته الأخرى زبيدة بحضور سياسي بارز في تاريخ الدولة السلجوقية شاركتها فيه زوجة الاتابك جهان بهلوان¹³⁵.

إن الدور الذي اضطلعت به بعض النساء السلجوقيات هو ما دفع بعض من تناولوا هذه الفترة بالدراسة إلى أن يرجعوا بعض أسباب ضعف الدولة السلجوقية إلى دور المرأة فيها ونحن نشير إلى تهافت هذه الرؤية إذ أن المرأة كانت دائما تنتزل في المجتمعات البدوية أو القريبة من البداوة منزلة هامة إذ كانت الزناتية زينب زوجة يوسف ابن تاشفنت في الدولة المرابطية في بلاد المغرب، وفي هذا القرن ذاته تتمتع بمكانة هامة في صلب دولة المرابطين "والحقيقة أن المرأة كانت تتمتع في مجتمع صنهاجة الصحراء بحرية واسعة في حدود الإسلام فكانت تتحمل مسؤولياتها وتشير على زوجها بما تراه في ما يتعلق بشؤون الأسرة وعمل الزوج¹³⁶.

"وهذا أمر في ما يبدو لا يعرفه الأندلسيون من أمثال عبد الواحد المراكشي¹³⁷ واعتبروه دليل فساد فقد "استكبروا" أن يروا للمرأة هذه المكانة في ذلك المجتمع الإفريقي الذي كانوا يرون أنه أدنى من مجتمعهم فلم يفهموا هذا المجتمع البسيط الذي كان في الحقيقة أفضل من مجتمعهم الأندلسي الذي كان يشكو أدواء وأمراضا لا حصر لها لأنه كان أقرب إلى الفطرة وأبعد عن دواعي الفساد، ثم إن رجال المرابطين كان الواحد منهم يتزوج أكثر من واحدة شأنهم في ذلك شأن الناس في عالم الإسلام في العصور الماضية خاصة وكانوا يميزون أولادهم بنسبتهم إلى أمهاتهم وخاصة إذا تشابهت الأسماء فيقولون محمد بن الصحراوية ومحمد بن الغائية ومحمد بن عائشة ويوسف بن تاشفنت [والتاء علامة التأنيث] فرأى الأندلسيون أن

¹³⁵ - عبد النعيم محمد حسنين، دولة السلاجقة، مرجع سبق ذكره، ص 166.

¹³⁶ - حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته، مرجع سبق ذكره، ص 21-22.

¹³⁷ - صاحب كتاب "المعجب في تلخيص أخبار المغرب، طبعة القاهرة، سنة 1946.

في ذلك سيادة المرأة على الرجل في المجتمع الصنهاجي الصحراوي وتلك نظرة سطحية إلى الأمور"¹³⁸.

وخلاصة القول في هذا الفصل هي أنه رغم محاولة السلاجقة التأليف بين مختلف الشعوب التي حكموها وتوحيد الإسلام وتثريته ضمن مشهد حضاري يجمع كلّ الأجناس فإنّ ذلك ظلّ مشروعا نظريًا صعب التحقيق شبيها في اقتصاره على الجانب النظري بهذه اللفظة العربية الفارسية (ملك/ شاه) التي هدفوا من صياغتها على هذا النحو إلى التأليف بين العرب والفرس والترك إذ لن تخدم في الواقع الصراعات بين هذه الأجناس الثلاثة لا في عصر السلاجقة ولا في أيّ قرن تلا ذلك إلى حدود عصرنا الحالي .

¹³⁸ - حسين مؤنس، تاريخ المغرب وحضارته، مرجع سبق ذكره ص 49.

الفصل الثالث

عصر الخيام (1048-1131م) ديني

وموقع الخيام فيه

فصلت أسرار دنياكم لدينا في الدفاتر
قد طوينا ما في النشر وبال ومخاطر
لم نجد في الناس من يعقل من أهل البصائر
فغدا يعجزنا إظهار ما تخفي الضمائر
- عمر الخيام -

لقد رأينا في الفصلين السابقين حدود التجربة السياسية الاجتماعية السلجوقية الهادفة إلى تكوين مجتمع سلجوقي موحد ويمكن للمرء أن يعاين حدود هذه التجربة السلجوقية على المستوى الثقافي الديني إذ لم يتقلص التعدد المذهبي بل ازداد عدد المذاهب والمشارب الفكرية مما يوحى في الظاهر أننا إزاء مناخ من الحرية الفكرية الدافعة للحضارة غير أنّ من يمعن النظر في الأمر يكتشف أنّ هذا التعدد إنما هو تعبير عن تشرذم اجتماعي وعن اتساع الهوة الفاصلة بين مختلف طبقات المجتمع السلجوقي. فقد أصبح من الصعب جدًا تحقيق إمكانية التعايش بين مختلف الفئات الاجتماعية المتناقضة المصالح والأهداف لذلك وقع تديين هذه الصراعات، أي أصبحت المذاهب تضطلع بدور إيديولوجي بحث بالمعنى الغير نبيل لكلمة إيديولوجيا.

فرغم أنّ نظام الملك الوزير السلجوقي فصل المدارس عن المساجد محاولة منه لإنشاء تعليم مدني، إلا أنّ هذه المدارس ظلت تخرج باستمرار أجيالا من المتعصبين لأنها لم تكن في الحقيقة بعيدة عن التوظيف السياسي، إذ منذ أن دخل السلاجقة

المجال الحضاري الإسلامي سعوا إلى توظيف الدين سياسيا بحثا عن شرعية إيديولوجية تدعم "الشرعية العسكرية أو "شرعية الأمر الواقع" في حضارة لم يسهموا في صنعها بل هي من صنعهم لذلك لم يدخر السلاجقة جهدا في تكوين طابور خامس من رجال الدين والفقهاء والوعاظ والقضاة والطلبة، يساعدهم على تنفيذ برامجهم ومخططاتهم ويعطي أنشطتهم طابعا شرعيا باعتبارهم حماة للدين ومدافعين عنه ضد كل التحديات التي تواجهه.

إنّ هذا ما يفسر تبني السلاجقة المذهب السني ممثلا في الخليفة العباسي رمز السلطة الروحية العليا لدى غالبية المسلمين ممّا أعش هذا المذهب الذي استطاع الأتراك أن يوفرّوا له الحماية العسكرية التي كان في حاجة إليها.

لقد أجمّع مثل هذا التبني الصراع بين مختلف الفرق الإسلامية فاتخذ صورا شتى وإن كانت جميعها تشي بانقسام المسلمين إلى مجموعتين متناحرتين.

مجموعة تحظى بالدعم السياسي السلجوقي وهي المجموعة المنضوية تحت لواء المذاهب الحنفية والأشعرية والشافعية ومجموعة تصنّف ضمن معسكر الملاحدة والزنادقة الأعداء وقد عمل السلاجقة على إقصاء كلّ التيارات الفكرية والدينية التي يمكن أن تتحرك خارج مدار توجهاتهم ومخططاتهم لأنّهم اعتبروا ذلك تهديدا لوجودهم فامتحنوا بشدّة الفرق الشيعية وعملوا على إقصائها باعتماد القلم طورا والسيف أطوارا.

و إذا كان الصراع السنيّ الشيعي قديما يضرب بجذوره في القرن السابع الميلادي إلا أنّه قد شهد زمن السلاجقة منعرجا أكثر خطورة مهّد له بالقدح في المذاهب الشيعية والتشنيع بها واعتبارها اتجاهات ملحدة يحلّ قتل المنتسبين إليها بل اعتبر قتلهم أوجب من قتال الكفار، ولقد فسح مثل هذا الموقف المجال للعامة السنة المنقادة خلف فقهاءها لاضطهاد مواطنيهم من الشيعة دون وعي منها أنّ هذا الأمر يخدم خارجيا أهداف السلاجقة المتصارعين في بلاد الشام مع الفاطميين على النفوذ وداخليا أهداف السلاجقة الحريصين على القضاء على القاعدة الشيعية الشعبية لحكومة بني بويه.

ولا يتصور المرء أنّ الشيعة وهم يتعرّضون للامتحان لا يردّون الفعل . وقد كتب ابن الأثير عما حدث سنة 1051 ما يذكر بما يحدث في العراق سنة 2007 إذ "بلغت هذه الفتنة" أضعاف ما كانت عليه قديماً... وجرى في الأمر الفظيع ما لم يجر في الدنيا مثله... وقصد أهل الكرخ (ذي الغالبية الشيعية) إلى خان الفقهاء الحنفيين فنهبوه وقتلوا مدرّس الحنفية أبا سعد السرخسي وأحرقوا الخان ودور الفقهاء"¹³⁹.

وانتقل الصراع السنّي الشيعي إلى كلّ مناطق الشرق الإسلامي بل امتد إلى بلاد المغرب بعد انتقال الفاطميين إلى مصر ممّا دفع حكام القاهرة إلى أن يرسلوا عليهم أعراب بني هلال وسليم في الفترة نفسها.

أمّا في المشرق الإسلامي فقد شعر الشيعة بعد سقوط بني بويه وفقدان الكثير منهم امتيازاتهم بالاضطهاد ممّا ولد فيهم عداً مستحكماً للسلاجقة عبّرت عنه الحركة الإسماعيلية أفضل تعبير حين شنت حرباً ضروساً على الدولة السلجوقية بتجنيد عدد كبير من الفدائيين أثاروا الرعب في أرجائها ودفعوا حالة الفوضى التي اعترت المجتمع السلجوقي إلى أبعد حدودها خاصّة أنّ هذه الحركة لم تقتصر في حربها هذه على رموز الدولة السلجوقية بل استهدفت كلّ من يعارضها مذهبياً وارتكبت مجازر فظيعة¹⁴⁰ عمّقت حالة الرعب بين الناس "حتى أنّ الإنسان كان إذا تأخر عن بيته عن الوقت المعتاد تيقنوا قتله وقعدوا للعزاء به فحذر الناس وصار لا ينفرد أحد"¹⁴¹. وتحركت المؤسسة الفقهية الرسمية بقيادة أبي القاسم مسعود الخجندي الفقيه الشافعي الذي أمر بحفر أخاديد وإيقاد النيران فيها ووقع إلقاء أعداد كثيرة من الإسماعيليين في هذه النيران¹⁴² ولقد زامت هذه الفتنة التي وصفها ابن الأثير بأنّها كانت أشدّ وأعنف من كلّ الفتن السابقة اندلاع الصراع بين طغرل السلطان السلجوقي والملك الرحيم البويهى على بعض المناطق في بلاد فارس مثل رامهرمز واصطخر وشيراز

¹³⁹- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 9، مرجع سبق ذكره، صص 575-577.

¹⁴⁰- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص 393.

¹⁴¹- المرجع نفسه، م ج 10، ص 314.

¹⁴²- المرجع نفسه، م ج 10، ص 316.

والأهواز¹⁴³ فكانت الفتنة السنية الشيعية الدموية رجعا للصراع السياسي السلجوقي البويهى في أعلى الهرم على الزعامة الإسلامية.

غير أن السنة لم تكن وهي تواجه الشيعة بعيدة عن الصراع الداخلي بين مختلف اتجاهاتها وتياراتها إذ تعددت المواجهات داخل المعسكر السني بين فرقه المختلفة. وإذا كان الصراع السني الشيعي صراعا على الزعامة الإسلامية في الشرقين الأوسط والأدنى فإن صراع التيارات الإسلامية السنية كان صراعا على النفوذ داخل المعسكر السني إذ أدى تبني السلاجقة المذهبين الحنفي والشافعي إلى ازدهار هذين المذهبين فحصل فقهاؤهما على الحظوة والجاه في الدولة السلجوقية واستحوذوا على الوظائف مقصين بذلك بقية المذاهب السنية.

فقد شهدت سنة 1055م مواجهات دامية بين فقهاء الشافعية وفقهاء الحنبلية في بغداد¹⁴⁴ وهي السنة ذاتها التي وصل فيها طغرل إلى بغداد وخطب له فيها أي السنة ذاتها التي أقر فيها شرعية الوجود التركي.

وفي سنة 1095 حصلت فتنة بين الشافعية والحنفية من جهة وبين الشافعية و الكرامية من جهة أخرى في نيسابور فخرّبت المدارس الكرامية وقتل منهم أعداد كثيرة¹⁴⁵. وكانت الفتنة قد اندلعت عقب حصار مرير لمدينة نيسابور.

لم تكن هذه الصراعات المذهبية إذن دليلا على "حالة صحية" إذ ساهمت في انتشار ظاهرة التعصّب الفكري والإرهاب الديني التي ميّزت العصر السلجوقي جميعه ممّا أدّى إلى تدهور خطير في مسيرة التمدّن الإسلامي وأصبح المختلف دينيا أو فكريا عدواً يجب قتله وإقصاؤه والاعتداء على ممتلكاته ومصادرتها فتفشّت ظاهرة "التكفير" والاتهامات بالزندقة والاحاد ممّا يعني تسويغا للحكم بالإعدام على من توجه إليه هذه التهم فعظم القتل بالشبهة وبتهم فساد الاعتقاد وانخرط الساسة والفقهاء والأئمة في منح صكوك التبرئة أو الادانة.

واتهم كثير من المثقفين بتهمة الاحاد , منهم عمر الخيام , موضوع بحثنا هذا فكان لهذا الواقع أثر حاسم في تراجع العلوم العقلية وخاصة منها الفلسفة التي عانت منذ

¹⁴³ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 9، ص 605.

¹⁴⁴ - المرجع نفسه، ج 9، ص 614

¹⁴⁵ - المرجع نفسه، ج 10، ص 251

هذا العصر من أزمة عنيفة وتعرض الفلاسفة لاضطهاد مضمّن، بل أصبح الاشتغال بالفلسفة في حدّ ذاته تهمة تبيح اراقة الدماء وقطع الرقاب ووقع ربط الفلسفة بالحركات القرمطية والإسماعيلية والمعتزلية فأعدم سنة 1030م وفي يوم واحد مائتا شخص بتهمة الاعتزال وسوء المذهب¹⁴⁶ بل وحرّمت الفلسفة وأصبحت من البدع المؤدية إلى فساد العقيدة وغرقت الحضارة الإسلامية نتيجة ذلك في وثوقية مدمّرة تختصر الحقيقة في الرؤية الواحدة وتعطلّ العقل وزاد حظّ النقل علوّاً فازدهرت العلوم النقلية أيّما ازدهار ممّا دفع ارنست رينان إلى القول "لقد كانت الفلسفة تتعرّض دائماً للامتحان ولكن بطريقة لم تنجح في إلغائها وبداية من سنة 1200م تغلبت ردّة الفعل الكلامية كلياً لقد أُلغيت الفلسفة في البلاد الإسلامية"¹⁴⁷.

لقد حدّد رينان تاريخ الغاء الفلسفة بتاريخ 1200 لأنه كان يتناول بالدراسة ابن رشد في بلاد المغرب والأندلس أمّا في المشرق فإنّ هذا الإلغاء حدث مثلما رأينا قبل هذا التاريخ.

وفعلاً فقد شهدت الفلسفة نكبة عظيمة في بلاد المغرب والمشرق الإسلاميين على السواء "ففي أواخر القرن الثاني عشر نظّمت حرب على الفلسفة في جميع العالم الإسلامي وذلك أنّ رجعية كلامية كالتي عقيبت في الكنيسة مؤتمراً ترنت الديني بذلت وسعها لتستردّ بالبرهان والقوّة ما أضاعت من بقاع (...) فلما أفلت الإسلام بالتدريج من سلطان العرق العربي المرتاب جوهرًا، وصار بفعل عوارض التاريخ قبضة عروق توائمة إلى التعصّب، كالأسبان والبربر والفرس والترك، سلك سبيلاً اعتقادياً صارماً مانعاً لما سواه وأصاب الإسلام ما أصاب الكتلة في إسبانية وما كان يصيب جميع أوربة لوتمّ للرّجع الديني في أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر إخماد كلّ تقدّم عقلي وتعمّ الاشعرية التي هي ضرب من التوفيق بين العقل والدين، والتي تشابه علم الاهوت الحديث، بلاد مصرفي عهد صلاح الدين، وبلاد الأندلس في عهد الموحدين وتطلّ مذهب أهل السنة حتى أيامنا، ويرغي ويزبد من منابر كل ناحية حيال أرسطو والفلاسفة وتحرق بأمر من الخليفة المستنجد في سنة

¹⁴⁶ - تغريد زعيميان، الآراء الفلسفية عند ابن العلاء المعري وعمر الخيام، القاهرة، الدار الثقافية للنشر، 2003، ص 17.
¹⁴⁷ Ernest. Renan: L'islamisme et la science, opcit. P14

1150 جميع الكتب الفلسفية في مكتبة أحد القضاة ولا سيما كتب ابن سينا والموسوعة المسماة رسائل إخوان الصفا¹⁴⁸.

ومن مظاهر تراجع النظر الفلسفي في بلاد المشرق منع المدارس المذهبية تدريس العلوم العقلية من فلسفة وهندسة وعلم النجوم¹⁴⁹ وقصرت اهتماماتها على العلوم النقلية من حديث وفقه وأصبحت مقاييس الإبداع تتحدّد بالقدرة على الحفظ والنقل لا بالقدرة على التفكير وإعمال العقل والشكّ لذلك أصبح "المحدّث والمفسّر موضوع تكريم أكثر من الفيلسوف والمفكر"¹⁵⁰.

لقد طغى على المشهد الثقافي السلجوقي كم هائل من الفقهاء والمحدّثين والمفسّرين والمتكلمين في حين خلا من أسماء فلاسفة كبار يعتدّ بهم.

ولعلّ هذا ما يفسّر انتشار المذهب الأشعري وعلوّ مكانته. ولقد عبّرت شخصية الغزالي، التي كانت مقربة جدّاً من الدولة السلجوقية، عن ازدهار هذا التوجّه النقلي في الثقافة الإسلامية آنذاك بهجومه الشرس على الفلسفة فسخر كتابيه "تهافت الفلاسفة" و"إحياء علوم الدين لبيان فساد هذه المباحث والطعن في عقيدة الفلاسفة موجّها المعرفة توجيهها يستند فقط إلى النصّ ولقد درّس الغزالي في النظامية التي أنشأتها الدولة السلجوقية فعبر بأرائه عن توجهات الدولة السلجوقية التعليمية الساعية إلى إخفات الأصوات الداعية إلى أن يمنح الإنسان قدراً أكبر من حرية التعبير.

إلاّ أنّه رغم هذا الحصار المشدّد، والذي ضرب على العقل والحكمة، استماتت بعض الحركات الفلسفية في الدّفاع عن وجودها ومن أهمّ هذه الحركات، الحركة الشيعية الإسماعيلية، التي قادت كفاحاً مريراً ضدّ حرفية النصّ وضدّ التنزيل معتمدة في ذلك على التأويل باعتباره منهجاً معرفياً أكثر نفاذاً من الظاهر لذلك لقب الإسماعيليون بالباطنية لا اعتقادهم¹⁵¹ "أنّ لكلّ ظاهر باطنا ولكلّ تنزيل تأويلاً".

إنّ اعتماد الفكر الإسماعيلي التأويل منهجاً معرفياً خفّف من أعباء التمسك المفرط بحرفية النصّ، ومكّن العقل من مجال أوسع للتدبير والتفكير وذلك رغم حصر هذا

¹⁴⁸ - أرنست رينان، ابن رشد والرشدية، تعريب عادل زعتر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957، صص 47-48.

¹⁴⁹ - أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام، عصراً وبيئةً ونتاجاً، مرجع سبق ذكره، ص 61.

¹⁵⁰ - المرجع نفسه، ص 65.

¹⁵¹ - الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص 154.

العمل في أشخاص معينين يضطلعون بمهمة كشف المحجوب في حين تتلقى البقية هذه الحقائق المكشوف عنها عن طريق التعليم.

وأيا كان الأمر فقد مثلت الحركة الإسماعيلية بالنسبة إلى المعسكر السني تحدياً فكرياً وبديلاً عن المقولات السنية وطريق أخرى مفتوحة على البحث عن الحقائق الدفينة.

وبما أنّ المدارس الفكرية السنية قد فرضت حصاراً على "الملاحدة" هجر الإسماعيليون المدن والتجؤوا إلى القلاع الحافظة للتراث الإيراني وخاصة منها قلاع الزرادشتيين الذين يردّون كلّ شيء إلى ثنائية الخير والشر، وينتظرون اليوم الذي يظهر فيه "اشيزريكا" فيحي العدل ويميت الجور ويردّ السنن المغيرة إلى أوضاعها الأولى وتتقاد له الملوك وتتيسر له الأمور وينصر الدين الحق ويحصل في زمانه الأمن والدعة وسكون الفتن وزوال المحن¹⁵².

إنّ هذا الانتظار سوف يصبح عند الإسماعيليين انتظاراً "للمهدي المنتظر" وهي لحظة محورية في النسق الفكري الإسماعيلي، لذلك نجد أنّ الزرادشتيين الذين تأسلموا كان أكثرهم على استعداد للتأقلم مع المقولات الشيعية نظراً إلى التقارب بين المنظومتين الزرادشتية الشيعية فنجد مثلاً أنّ مهيار الشاعر الماجوسي السابق قد دخل الإسلام من نافذته الشيعية¹⁵³.

إنّ أسلمة التراث المجوسي يفسّر اجتذاب الفكر الشيعي أعداداً هامة من سكان الشمال الفارسي بعد أن فشل الفكر السني الذي تدعمه الدولة السلجوقية في استيعابهم حتى يمكن القول أنّ الدعوة الإسماعيلية شكلت ملاذ المحرومين مادياً والمضطهدين ثقافياً و المختنفين من وطأة التعاليم الدينية السنية.

وهل يمكننا في هذا السياق أن لا نشير إلى ما حدث سنة 1164م أي عندما أعلن حسن بن محمد بن بزرجميد حاكم الموت القيامة محرراً بذلك الناس من أعباء الشريعة.

¹⁵² - الشهرستاني، الملل والنحل، مرجع سبق ذكره، ص 193-194.
¹⁵³ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج 9، مرجع سبق ذكره، ص 457.

"وفي أجواء احتفالية طقوسية هندية إيرانية إسلامية دعا الناس إلى قطع صيامهم في منتصف شهر رمضان والمشاركة في الطعام والابتهاج"¹⁵⁴ وإن كان إطار هذا الحدث التاريخي يعقب الفترة موضوع بحثنا إلا أنّ الدلالات الحافة به تنير بعض جوانب النسق الإسماعيلي الذي يعتمد الرمز في تناول نصوص الشريعة لذلك أصبحت القيامة والجنة والنار رموزاً ثمّ إنّ "العارف" الذي بلغ مستوى المعرفة الحقّة هو في حلّ من قيود الشرائع لذلك كان زعماء الإسماعيلية يكفرون بالأديان الموحاة وعقائدها الأصلية¹⁵⁵ فهم يعتبرون حسيّة النص الديني عائفاً حقيقياً يحول دون وصول الإنسان إلى المعرفة الحقيقية التي هي الوجود الإنساني الأسمى. وفي هذا الاتجاه يقول بندلي الجوزي مقارناً بين التعاليم الإسماعيلية وتعاليم المعتزلة "فأنت ترى أنّ الإسماعيلية كانوا يكرهون التفسير الظاهري وكانوا يحاولون أن يؤوّلوا آيات الشرائع وأحكامها تأويلاً باطنياً مبنياً على العقل ratio فقط فهم إذن أوّل بدعة في الإسلام يجوز أن نطلق على أصحابها اسم العقليين أو أهل العقل rationalistes بمعنى هذه الكلمة العصري فالفرق بينهم وبين المعتزلة [هو أن المعتزلة] كانوا يحاولون أن يوفقوا بين الدين والعقل بدون أن يضحوا أحدهما للآخر"¹⁵⁶.

يندرج نفي الشرائع داخل النسق الإسماعيلي ضمن رؤية كاملة مضمونها أن وظيفة الشريعة تقتصر على الفئات التي لم تبلغ درجة من التبصّر تمكنها من تجاوز الشريعة إلى حقائق أكثر سمواً لذلك فإنّ الإسماعيلي لا يتوقف في البحث عن المعنى الباطن إذ يعتبر ظاهر الشريعة حاجزاً يحول دون المعرفة الحقيقيّة وبالتالي فإن المعرفة في المنظومة الإسماعيلية لا تحصل إلا عبر ممارسة رياضية عقلية شاقة لا يقدر عليها كل إنسان.

ومهما يكن من أمر مدى التأثيرات الأجنبية في النسق الفلسفي الإسماعيلي فقد عبّرت نظرية التأويل فيه عن تعطّش حقيقي إلى ابتكار آفاق أخرى في مجال مقارنة النص الديني تخفّف من شظف الرؤية الواحدة المتجانسة القاتلة لإمكانات الابداع وتهب

¹⁵⁴ - برنارد لويس، الحشاشون، مرجع سبق ذكره، ص ص 135-136.

¹⁵⁵ - بندلي الجوزي، من تاريخ الحركات الفكرية، بيروت، دار الروائع، (د.ت) ص ص 137-138.

¹⁵⁶ - المرجع السابق، ص ص 139-140.

الإنسان مجالا أرحب يسمح بتأكيد وجوده على نحو أكثر فاعلية ذلك أنّ التأويل باعتباره جهدا إنسانيا ونشاطا يضارع في مجال الخلف حركة التنزيل. إنه إثراء النص المتجدد دائما القابل للإضافة المتسع للخلق والابتكار. لكل ذلك يعتبر بندلي الجوزي "أنّ الحركة الإسماعيلية مهّدت السبيل لنشر الأفكار الحرة في العالم الإسلامي وجرأت الناس على المجاهرة بها بعد أن كانوا يخافون من البتّ في ما هو أقلّ منها خطرا"¹⁵⁷.

وإلى جانب الفلسفة الإسماعيلية التي حاولت الكشف عن التعارض بين النص والعقل، بين المرجعيات الما فوق إنسانية والمرجعيات الإنسانية، لاقحام الإنسان في حركة تاريخ العالم ازدهرت الفلسفة الصوفية في العصر السلجوقي ازدهارا عظيما وهي الفلسفة التي حاورت الفلسفة الإسماعيلية فأثّرت فيها وتأثّرت بها "فأشرب كلّ واحد من الفريقين مذهب الآخر واختلط كلامهم وتشابهت عقائدهم"¹⁵⁸.

ولقد كان لاشتداد ظاهرة التصوف في العصر السلجوقي مبرراتها الاجتماعية والاقتصادية والنفسية لذلك جسّدت الحركة التصوفية حلم الإنسان في ردم الفوارق وهدم الحواجز بين العوالم بشتى تمظهراتها الوجودية والواقعية إذ عبّرت الحركة الصوفية عن ادانة للواقع وعن سعي مأساوي إلى الوصول إلى الأصول النقية من أدران الفوضى والاضطهاد بكلّ أشكاله، فحاول بعض المتصوفة السفر من الحياة الاجتماعية المحكومة بحلقة المال/ الجنس المفرغة إلى جزر وجودية روحية تتقلّص فيها المسافات إلى درجة التلاشي بين الأرض والسماء، بين الإنسان والله.

إنّ هذا التوهّم هو الذي يفسّر ترحيب الدولة السلجوقية بالمتصوفة و تشجيعهم حركتها باعتبارها لا تهدد مصالح الدولة تهديدا مباشرا، ولو إنّ المرء لا يعدم أمثلة على اهتمام بعض الاتجاهات الصوفية بما يجري في الأرض ومشاركتها فيه بطرق شتى ومنها أحيانا استخدام العنف لنيل حقوقها والالتجاء إلى الثورة لإصلاح المجتمع¹⁵⁹ إلا أنّ الاتجاه الصوفي العام لم ينزل الواقع المنزلة الذي يستحق في برامجه و أنساقه الفلسفية النظرية على الأقل. ورغم هذه المهادنة لم يسلم المتصوفة

¹⁵⁷ - بندلي الجوزي ، مرجع سبق ذكره، صص 139-140.

¹⁵⁸ - المرجع نفسه، ص 151.

¹⁵⁹ - أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام عصرا وبيئة ونتاجا، مرجع سبق ذكره، ص 32.

أحيانا من الاتهام بالزندقة والإلحاد " وكان هذا الأمر مسوّغا لقتلهم .فبناء على أمر قوام الدين الدرّكزيني وزير السلطان سنجر قتل "عبد الله بن محمد لميانجي الهمداني وسلخ جلده وعلق جسده مدّة قبل أن يُلَف بحصير ويحرق الميانجي واحد من كبار مشائخ القرن السادس الهجري وأحد مريدي أحمد الغزالي وكانت العامة قد ثارت عليه لاثهامه بمسلك "الحلاج"¹⁶⁰ وادعائه الألوهية"¹⁶¹.

وفي الحقيقة, إنّ سعي عدد من المتصوّفة إلى التألّه والحلول يمثل حركة ذات بعدين, فقد كانت في جانب منها ترمي إلى أنسنة الله وانتشاله من غربته واقتحام وحدته وفي جانب آخر كانت ترمي إلى رفع الإنسان من دونيته ليلتحم التحاما روحيا بالله. ولتحقيق هذا السعي راهن المتصوّفة على الأنشطة النفسيّة الوجدانية القادرة وحدها على إيصال الإنسان إلى المعرفة الحقيقية ونحن نظفر هنا بالتأثيرات الهندية والایرانية.

إنّ المتصوّفة بلجوتهم إلى "رياضة" تكثيف اللحظة النفسية والدفع بها إلى أبعادها القصوى من أجل الوصول إلى إشباع وجداني كامل , استغنوا في حقيقة الأمر عن العقل واعتبروه عاجزا عن تحقيق لحظة العشق هذه ومن هنا يعتبر النشاط التصوفي في العصر السلجوقي امتدادا للانتكاسة العقلية التي سبق التعرّض لها ولقد أعطى الغزالي بتصوفه دفعا قويا للمتصوّفة عندما وقر لهم السند المعنوي والمادي حاذيا في ذلك حذو الدولة السلجوقية . ولأنّ الفلسفة الصوفية تنظر للعزلة فقد اكتسبت أنصارا لها من الساخطين على دنياهم فنشرت تعاليمها بين طبقات العمال والصنّاع والفقراء خاصة فضمت الكثير منهم الى صفوفها فعظم تأثيرها في حياة الناس"¹⁶².

على أنّ النظرية الصوفية وهي تنظر لعالم وجودي فردي داخلي بفتح الطريق الى المعرفة لم تعد الشرائع بالنسبة اليها تؤدي نفس وظيفة السلطة السنيّة الرّسمية بل أصبحت عائقا أمام تحقيق الوحدة الوجودية التي تهدف اليها المنظومة الصوفية , ففتحت هذه المقولة الصوفية أفقا انسانية أمام الصوفيين الذين تميّزوا بنزعة انسانية

¹⁶⁰ - الحسين بن منصور الحلاج، أبو مغيث، فيلسوف أصله من بيضاء فارس ونشأ بواسط العراق (ظهر أمره سنة 911م أمر المقتدر العباسي عليه لادعائه الألوهية وقوله بالحلول فعذب وصلب الزركلي قامس تراجم الأعلام، مرجع سبق ذكره، ج 2.

¹⁶¹ - أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام عصرا وبيئة ونتاجا، مرجع سبق ذكره، ص 44.

¹⁶² - بندلي الجوزي، من تاريخ الحركات الفكرية، مرجع سبق ذكره، ص 151.

رائعة غيّرت جذريا زاوية النظر الى الانسان وأسست مبادئ جديدة للتعامل الانساني
قوامها التسامح الديني لذلك قال ابن عربي (1165-1240):

قد كنت قبل اليوم انكر صاحبي اذا لم يكن ديني إلى دينه داني

وقد صار قلبي قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أتى توجهت	ركائبه فالحب ديني وإيماني

في هذا العصر المفصلي من تاريخ الحضارة الإسلامية المشرقية الذي شهد تحولات
جغرافية وسياسية واجتماعية وثقافية مصيرية امتدت أثارها إلى القرون اللاحقة بل
ومازالت تحكم اليوم الكثير من الأحداث في منطقتي الشرق الأدنى والأوسط عاش
عمر الخيام الذي اختلف دارسوه في تحديد تاريخ ولادته وتاريخ وفاته. أما نحن
فنميل إلى الأخذ برأي سيد حسين نصر المفكر الإيراني المعاصر الذي جزم أنّ
الخيام ولد سنة 1048م وتوفي سنة 1131¹⁶³ وذلك لأنه اختصّ في البحث في شؤون
الفلسفة الإيرانية وعرف بدقة تحقیقاته.

وعلى عكس اختلاف الباحثين حول تاريخ ولادته وتاريخ وفاته فقد أجمعوا على أن
الخيام ولد بنيسابور التي تصفها رياض الجابري على النحو التالي: "كانت نيسابور
في عصره [عصر الخيام] تموج بالتيارات الفكرية والعلمية إذ كانت مصدر إشعاع
علمي وأدبي سريع الانتشار انبعث في جامعاتها الست التي عملت على تلقیح الأفكار
والتلاقي العلمي والوصل الثقافي ونشط فعل التأثير والتأثير كما كان فيها مرصد كبير
بناه نظام الملك"¹⁶⁴

سيد حسين نصر، جريدة الحرية، الكراس الفكري، تعريب عبد القادر المعالج، تونس، العدد 62، 23 ماي 2006، ص 3¹⁶³
رياض الجابري، عمر الخيام وفلسفة الأيام، حمص، منشورات دار المعارف، 2000، ص 35¹⁶⁴

وقد كتب عبد المنعم الحفني عنها "كانت نيسابور في عصر الخيام ملتقى الثقافات والحضارات وسكانها أخلاط من مختلف الجنسيات والألوان والنحل والديانات وتنتشر فيها دكاكين الكتبية تبيع المصنفات المترجمة والمؤلفة والأسواق تحفل بالبضائع من أطراف الدنيا والمشترون والبائعون يتكلمون لهجات معروفة أو مجهولة والناس بأزياء عجيبة وألوان من التيارات غريبة وقد وفدوا من كل صوب بعيد وفيها الحانات على المشارف يديرها المجوس أو اليهود ويروج لها البغايا والقيان والصادحات والضاربات بالدفوف والعازفات على العود من كل صنف وملة وكان المناخ الثقافي العام كوزومبوليتاني، أي مناخ عالمي، فالسلاطين أتراك يرطنون بالتركية والشعب فارسي يلحن بالفارسية والديانة عربية لسانها عربي والجنود من شتى بقاع الإسلام وأنحاء الإمبراطورية والقواد من المماليك"¹⁶⁵

والجدير بالملاحظة أنّ المراجع القديمة والحديثة لا تمدّنا إلّا بالقليل عن حياة الخيام ومع ذلك سنحاول قراءة بعض هذه المعلومات اليسيرة علّنا نكشف بعضا من ملامح شخصيته أولى هذه المعلومات تتمحور حول اللقب الذي ارتبط بشاعرنا وهو الخيام. فكأنّ هذا اللقب يحدّد حرفة عائلته ولكنّ هناك من يستبعد ذلك لأنّه يرى أنّ حرفة صنع الخيام يصعب وجودها في مدينة قطعت شوطا في التمدّن كمدينة نيسابور لذلك يرى عبد المنعم الحفني أنّ الخيام قد ارتبط بهذا اللقب ارتباطا فنيا لا علاقة له بمهنة عائلته¹⁶⁶ إذ كتب أنّ "الإجماع على اسم الخيام هو عمر بن ابراهيم ولم يثبت له اسم ثلاثي ولم تتوقّر البحوث في أصله ونسبه وانتماؤه العرقية والطبقية واقتصار الاسم على عمر بن ابراهيم يؤكد أنّ الخيام لم يكن يهتم بأن ينسب نفسه ويسلسل لشجرة عائلته"¹⁶⁷.

وفعلا فقد سكت الخيام عن انتماؤه العائلية سكوتا تاما ممّا قد يدلّ على أنّه لم يعط أهمية لهذا الانتماء لشعوره بأنّ ذاته تتحقق عبره فقط دون أيّ انتماوات خارجة عنه. والمعلومة الثانية استيقيناها من الرباعيات نفسها التي كثيرا ما يشتكي الخيام فيها من فقره كهذه الرباعية:

عبد المنعم الحفني، عمر الخيام والرباعيات، القاهرة، دار الرشاد، 1992 ص 52-53 ¹⁶⁵

عبد المنعم الحفني، عمر والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 19 ¹⁶⁶

المرجع نفسه، ص 14 ¹⁶⁷

سئمت يا ربي حياة الألم
وزاد همي الفقر لما ألم
ربي انتشلني من وجودي فقد
جعلت في الدنيا وجودي عدم.¹⁶⁸

وهذا ما يتعارض مع الرواية التي تناقلتها الدراسات ومفادها أن نظام الملك قد خصّ الخيام براتب قدره 1200 مثقال من الذهب سنويا وهي الرواية التي أكدها فينر جرال¹⁶⁹ و¹⁷⁰ وتناقلها بعده معظم دارسي الخيام وأتصور أنه قد وقع خلط بين الأموال التي منحها ملك شاه للخيام لشراء لوازم المرصد الذي أمر بإنشائه وبين هذا الراتب الشهري الذي تقول الروايات أنه منح للخيام. أما المعلومة الثالثة فمدنا بها ابن الاثير وتتعلق بتكليف ملك شاه الخيام مهمة الإشراف على بناء مرصد كبير للأبحاث الفلكية إذ يذكر أن في سنة 1074 "عمل الرصد للسلطان ملك شاه واجتمع جماعة من أعيان المنجيين في عمله منهم عمر ابن ابراهيم الخيام وأبو المظفر الاسفرازي وميمون ابن النجيب الواسطي وغيرهم وخرج عليه من الأموال شيء عظيم وبقي الرصد دائرا إلى أن مات السلطان سنة خمس وثمانين وأربعمائة (1092م) فبطل بعد موته"¹⁷¹

فكان بطلان مشروع هذا المرصد كافيا ليشعر الخيام بخيبة كبيرة باعتبار أن هذا المرصد كان سيحقق طموحاته العلمية إلا أن اجهاض هذا الحلم عمق احساسه بالألم والمرارة اللذين تعبّر عنهما هذه الرباعية أفضل تعبير:

حنت الأيام عودي ورمتي من علاء
وتردّت بي أموري ومضى عني مضائي
قلت لما أزمع الروح رحىلا، قد تولى

عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد رامي، بيروت، دار العودة، 1983 168

¹⁶⁹ Fidziral, rubaiyyat of khayyam, London, St. Martin's street, 1911, p 6.

- فينرالد: وهو ادوارد جون بورسال أما فينرجيرالد فلقب انتقل إلى العائلة من ناحية أمه ماري فرانسيس ولد في 31 مارس 1809 من أب إيرلندي أدت ترجمته لبعض رباعيات الخيام إلى انتباه الغرب لهذا الشاعر ومن ثمة انتشرت الرباعيات في جميع أنحاء العالم، تغريد زعيميان، الآراء الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص 83.

ابن الاثير، الكامل في التاريخ، م ج 10، مرجع سبق ذكره، ص 91 ¹⁷¹

قال إن الدّار تنهار فقل لي ما بقائي؟¹⁷²

إنّ اختيار عمر الخيام لرأس فريق العمل في المرصد الذي كان مزمعا انجازه يدلّ على تفوّقه في مجال علم الفلك ويدلّ كذلك على أنّ الخيام كان يحظى ببعض الرّعاية زمن نظام الملك باعتبار أنّ فترة حكم ملكشاه تميزت بتألق هذا الوزير الذي كانت بيده مقاليد الحكم الفعلية أمّا وقد قتل نظام الملك فنظن أنه قد رفعت عن الخيام حصانة معنوية كان يتمتع بها ممّا زاد في آلامه ومعاناته ومع ذلك فقد تمكن عمر الخيام من تحقيق انجازات علمية باهرة. ففي سنة 1078 "استطاع استنتاج طول السنة الشمسية بما قدره 365 يوما و 5 ساعات و 49 دقيقة و 5,75 ثانية ولم يتعدّ خطؤه إلا يوما واحدا كلّ خمسة آلاف سنة في حين أنّ الخطأ في التقويم الجيرجوري المتبع الآن مقداره يوم واحد كل 3330 سنة"¹⁷³

أمّا إنجازاته في علم الرياضيات فأهمّها تمييزه "13 معادلة تكعيبية وحلّها حلا جبريا وهندسيا وقد اعترف بذلك المستشرق بروكلمان بل وأثنى على ذلك معتبرا إيّاه خطوة هامة في علم الرياضيات"¹⁷⁴.

إنّ اختصاصات الخيام العلمية دفعت الخيام إلى التركيز على المجال التطبيقي العملي في كتاباته فكتب:

- رسالة في ميزان الحكمة "كتبها في الاحتيال لمعرفة مقادير الذهب والفضة في جسم مركّب منهما"¹⁷⁵
- ورسالة في لوازم الأمكنة كتبها الخيام في البحث عن درك الفصول الأربعة وعلة اختلاف الجو في البلاد والأقاليم"¹⁷⁶.
- وإلى جانب هاتين الرسالتين كتب الخيام رسالة في الطبيعيات وبعض الرسائل الفلسفية وبعض أشعار باللغة العربية وكتب رباعياته موضوع دراسائنا في هذا البحث.

¹⁷² عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951، ص 235

¹⁷³ عبد المنعم الحفني، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 22

¹⁷⁴ أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام، عصرا وبيئة ونتائج، مرجع سبق ذكره، ص 122

¹⁷⁵ المرجع نفسه، ص 124

¹⁷⁶ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ولقد رأى الدارسون أنّ الخيام قليل التّأليف مقارنة بالفترة الزمنية الطويلة التي عاشها وقد فسّر الشاعر قلّة إنتاجه بالقول: "كنت وما أزال شديد الحرص على تحقيق جميع أصناف المسائل الرياضية وتمييز الممكن من الممتنع من أنواع كل صنف ببراهين لمعرفتي بأن الحاجة إليها في مشكلات المسائل ماسّة جدًّا ولم أتمكن من التجرّد لتحصيل هذا الخير والمواظبة على الفكر فيه لا اعتراض ما كان يعوقني عنه من صروف الزّمان فإنّنا قد منينا بانقراض أهل العلم إلا عصابة قليل العدد كثيري المحن همهم افتراض إفلات الزمان ليتفرغوا في أثنائها إلى تحقيق وإتقان علم وأكثر المتشبهين بالعلماء في زماننا هذا يلبسون الحقّ بالباطل ولا يتجاوزون حدّ التدليس والترائي بالمعرفة ولا ينفقون القدر الذي يعرفونه من العلوم إلا في أغراض بدنية خسيسة وإن شاهدوا إنسانا معنيًا بطلب الحقّ واثار الصدق مجتهدا في رفض الباطل والزور وترك المرايا والخداع استحقوه وسخروا منه"¹⁷⁷

إنّ هذا التهميش الذي عانى منه الخيام في عصره يشير إلى أنّ العصر لم يكن عصر علماء بل كان عصر فقهاء وأيّمة إذ لمّا توفي إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك مفتي المدينة، وهو أحد أساتذة الخيام سنة 1086م "كسر 400 تلميذ من تلامذته أقلامهم ومحابرهم وأقاموا على ذلك عاما كاملا وأغلقت الأسواق وقعد الناس للعزاء وأكثروا فيه المراثي"¹⁷⁸ بينما لمّا أنجز أبو حاتم المظفر الاسفرازي الذي شارك الخيام العمل في مشروع المرصد الفلكي، "ميزان أرسמידس الذي يعرف به الغش والعيار وصرف عمره في ذلك خاف خازن السلطان من ظهور خيانتة في الخزانة بسبب هذا الميزان فكسّره وفنّت أجزاءه فمات أبو حاتم المظفر الاسفرازي حزنا على ذلك"¹⁷⁹

أدت كلّ هذه الأحداث التي عاشها الخيام إلى شعوره باليأس والإحباط إلّا أنّ أهمّ ما دفع الخيام إلى العزلة والقنوط كان اتهامه بالكفر والزندقة وما في هذه التهمة من تسويغ قتله ومصادرة أرائه وفي ذلك نقل لنا عبد الحق فاضل قولاً للقفطي، لم يتيسّر

¹⁷⁷ عبد المنعم الحفني، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 117

¹⁷⁸ أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام عصرا وبيئة وإنتاجا، مرجع سبق ذكره، ص 118-119

شمس الدين الشهرزوري، تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، باريس، دار بيلبون، 2004

¹⁷⁹ 327

لنا العثور على نسخة أصلية منه، ولكننا عثرنا عليه في كلّ الدراسات التي تناولت الخيام لذلك نورد له أهمية هذا القول في وصف مرحلة هامة من حياة الخيام: يقول القفطي: "ولما قدح أهل زمانه في دينه وأظهروا ما أسره من مكنونه خشي على دمه وأمسك من عنان لسانه وقلمه وحجّ مناقاة لا تقية وأبدى أسراراً من السرائر غير نقية ولما حلّ ببغداد سعى إليه أهل طريفته في العلم القديم فسدّ دونهم الباب سدّ الندام لا سدّ النديم ورجع من حجه إلى بلده يروح إلى محل العبادة ويغدوا ويكتم أسرارهم ولا بدّ أن تبدوا وكان عديم القرين في علم النحو والحكمة به يضرب المثل في هذه الأنواع...لو رزق العصمة"¹⁸⁰ ولقد علّق عبد الحق فاضل عن هذه المحنة التي مرّ بها الخيام قائلاً: "كان الرجل في هذه الحقة قلقاً مضطرباً يعاني وحدة النفس وسجن العقل وتهمة الزندقة في ذلك العصر أشبه بتهمة الشيوعية اليوم [1951] في إسبانيا الفاشية فيالها من محنة"¹⁸¹

إنّ كلّ هذه الخيبات التي مني بها الخيام في حياته وهذا الحجم الهائل من دوافع الكبت والحرمان ساهمت في ظهور شخصية خيامية مستقلة لم تجد حرجاً في عدم ذكر الاساتذة الذين تلقت عنهم علومها وستتجلى هذه الفردية أكثر في الرباعيات. ورغم أنّنا لا نملك ترتيباً تاريخياً لهذه الرباعيات إلّا أنّنا نرجّح أنّ العدد الأكبر منها كتب زمن محنته واعتزاله كردّ فعل عن الإقصاء والتهميش اللذين تعرّض لهما. وممّا يدعم قولنا بأنّ أغلب الرباعيات قد كتبت في سنّ متأخرة من حياة الخيام هاتان الرباعيتان:

لا تؤمل ما فوق ستين حولا
لك عمرا ولازم السكر واهنا
والزم الدنّ والكؤوس مداما
قبل أن يصنعوا رفاتك دنّا¹⁸²

سأطوين صاح أعلام النفاق غد

¹⁸⁰ عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 111

¹⁸¹ عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 112

¹⁸² عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، تقديم أديب التقي، بيروت، مؤسسة البلاغ، 1991، ص 210

وأقصدن بشيبي الرّاح والحن
بلغت سبعين حولاً كاملاً فمتى
ألقى الهناء إذا لم ألقه الآن؟¹⁸³

لقد كان للغرب الفضل في انتشار الخيام من زاوية النسيان التي حرصت الثقافة الإسلامية على حشره فيها فبعثه فيتزجرالد سنة 1859، عبر ظهور "الطبعة الأولى من ترجمة فيتزجرالد المنظومة الشهيرة للرباعيات متضمنة أكثر من 70 رباعيته"¹⁸⁴

وانطلاقاً من هذه الترجمة انتشرت رباعيات الخيام انتشار النار في الهشيم في أوروبا كاملة بل في العالم بأكمله فترجمت إلى أربع وستين ومائة لغة منها خمس وثلاثون ترجمة إلى اللغة الانجليزية وعشرون ترجمة إلى اللغة الفرنسية وخمس عشرة ترجمة إلى الأردية وأربع عشرة ترجمة إلى اللغة الألمانية وثمانية ترجمات إلى اللغة الإيطالية وخمس ترجمات إلى اللغة التركية وخمس ترجمات إلى اللغة الروسية وترجمتان إلى اللغة الدنماركية وترجمتان إلى اللغة السويدية وترجمتان إلى اللغة الأرمنية وترجمة واحدة إلى اللغة العبرية بينما ترجمت الرباعيات خمس وخمسين ترجمة إلى اللغة العربية.

وقد يفسّر هذا الإقبال الأوروبي الشديد على رباعيات الخيام بأنّ أوروبا قد وجدت في هذه الرباعيات ما يتلاءم مع لحظتها الحضارية في القرن التاسع عشر قرن احتفال أوروبا برباعيات الخيام وفي هذا كتب عبد المنعم الحفني "ظهرت ترجمة فيتزجرالد في عصر تشابه في ظروفه مع عصر الخيام وكانت الدعوة إلى مذهب اللذة وإلى الشكّ واللا أدارية تنتظم المجتمع في استتار. والمفكرون ينقدون الدين في مجالسهم دون أن يجهروا بالإلحاد أو يتهموا بالجرأة ولعلّ أيضاً تهجّمها على الدين ومذهب اللذة التي تحتفي به بين السطور كان ترجمانا عن تمرّدهم غير المعلن وشوقهم لأن يأخذوا بأسلوب في الحياة أكثر جرأة وأشدّ تحرراً من الأسلوب المتزمت الذي

¹⁸³ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 218

¹⁸⁴ أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام، عصرا وبيئة ونتاجا. مرجع سبق ذكره، ص 261

تفرضه الكنيسة والذي يلتزم بالتخطيط في كل شيء ولم تعد تقتضيه الظروف...كانت الرباعيات تعبّر عن العصر الفيكتوري كله"¹⁸⁵

أما نحن فنرى أنّ ما شدّ الغرب إلى الرباعيات هو مضمونها الوجودي الصّرف ذلك أنّ القرن التاسع عشر الذي انتشرت فيه الرباعيات في أوروبا كان عصر نهضتها الأنطولوجية التي ستعقب مباشرة نهضتها العلمية والتقنية. هذه النهضة الأنطولوجية كانت وجها من وجوه تجلّي القيم الحديثة التي ستحلّ محلّ القيم التقليدية فوجدت في أسئلة الرباعيات الحارّة ما يعبر عن حيرة أوروبا وقلقلها وهي تنتقل من مرحلة حضارية تقليدية إلى مرحلة حضارية حديثة.

وفي الأخير نشير إلى مسألة الانتقال في رباعيات الخيام , هذه القضية التي أثّرت بحدة في كلّ أثر جديد يهتم بدراستها ويعود ذلك إلى عدم توفر نسخة أصلية تحسم الأمر ذلك أنّ أقدم نسخة للرباعيات كانت نسخة "بودلين" Bodleian وهي المحفوظة في أكسفورد وقد كتبت سنة 1460م أي بعد وفاة الخيام بثلاثة قرون ونصف "ونحن بعد لا نعرف المصدر الذي أخذ عنه جامع هذه النسخة ولا مبلغ ما يحقّ لنا أن ننيط بها وبه من ثقة وقد وردت فيها رباعيات تثبت أنها منسوبة دخيلة"¹⁸⁶ واحتوت نسخة "بودلين" على 158 رباعية "أما النسخ التي تليها تاريخيا فهي كلّما كانت أحدث عهدا كان ما تحتويه من الرباعيات أكبر عددا حتى أنّ نسخة طبعت في طهران تضمّ نحو من ألف رباعية ويخمن مجموع ما يعزي من الرباعيات إلى الخيام في مختلف النسخ الرائجة بنحو خمسة آلاف رباعية"¹⁸⁷ لذلك لم يتوصل أيّ دارس إلى حدّ الآن إلى التمييز بين الرباعيات الأصلية والرباعيات الدخيلة وغاية ما فعلوا أنّ كلّ مهتم برباعيات الخيام , اختار رباعيات معيّنة تخدم رؤيته واعتبرها الرباعيات الحقيقية مستندا في ذلك إلى تعلات وتبريرات عدّة.

أما نحن فسنعامل مع كلّ الرباعيات التي توفرت لدينا على أساس أنّها لعمر الخيام إلى أن يثبت علميا عكس ذلك.

¹⁸⁵ عبد المنعم الحفني، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 216-217

¹⁸⁶ عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 14

¹⁸⁷ عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 14

إننا نعتقد أنّ ما تقدّم من حديث عن عمر الخيام وإن كان موجزا يمهّد بما تضمّن من بحث في أحوال الخيام النفسية من "وحدة النفس وسجن العقل وتهمة الزندقة" للبحث في حالة الحصار التي عاشها الخيام والتي سيجتهد القسم الثاني من هذا البحث في إبراز خصائصها بالتركيز على دراسة رباعيات الخيام نفسها.

القسم الثاني

عصر عمر الخيام (1048 - 1131)

خصوصية "أزمة الضمير"

في رباعيات الخيام

الفصل الأول

المعرفة في الرباعيات
التأسيس لمعرفة جديدة

إنني أفخر بالحنان. فأهل الحان أهل!
ولدى الإنصاف حتى سوؤها حلو وسهل!
إن دور العلم لم تنجب حكيمًا ذا أصاله!
فاهدموا هذه الزوايا إنها دور الجهالة!
- عمر الخيام -

ابتداء من القرن الحادي عشر، سيطر الأتراك السلاجقة على منطقة الشرق الإسلامي فكان ذلك من أهمّ الأحداث التي ساهمت في تحديد شكل التغييرات التي عرفتتها هذه المنطقة على المستويات الاجتماعية والاقتصادية ومن ثمة المعرفية.

وقد تجلّى ذلك خاصّة في تبني السلاجقة المذهب السني نواة لسياستهم لكسب السلطة العباسية من جهة وللانسجام مع الأغلبية السنية المسيطرة على منطقة الشرق الإسلامي آنذاك من جهة أخرى إضافة إلى تبنيهم، على المستوى الفقهي، علم الكلام الأشعري خاصة الذي كان قد بدأ يسيطر تدريجياً على الحياة الفكرية في العالم السني المشرقي منذ أن استطاع أن يحدّ من التطلّعات المعرفية "الثورية" في علم الكلام المعتزلي منذ نهاية القرن التاسع لأسباب عدّة، يضيق موضوع بحثنا هذا عن الإتيان عليها، كلّ ذلك وقرّ للفكر الأشعري حماية سياسية وعسكرية مدّته بطاقة "دغمائية" هائلة كان لها تأثير كبير في تعميق الوجهة الارتدادية المؤلمة التي كانت المعرفة الإسلامية المشرقية قد بدأت تتخذها منذ بدايات القرن العاشر، وتجلّت في الحجر الذي أخذ يتسع تدريجياً على كلّ المعارف العقلية والتضييق عليها ممّا ساهم في اشتداد حركتي التعصّب والإرهاب اللتين كانتا مؤشرا على بداية التدهور الحضاري في العالم الإسلامي مشرقاً ومغرباً، ولقد أدّت سيطرة علم الكلام الأشعري على المعرفة السنية إلى نتائج جدّ خطيرة أهمّها اعتبار النص الديني كما يفهمه النسق الأشعري المرجع الوحيد والحاسم في تصريف شؤون الحياة وإعلان إفلاس العقل الإنساني وعجزه عن الاتصال بالحقائق لتكتسب الحقيقة الرّسمية شرعية إلهية قاصمة، تعتبر المخالف في الرأي كافراً يستحق الإعدام، أمّا الفكر الشيعي في اتجاهه الإسماعيلي في الفترة نفسها أي في القرنين الحادي عشر

والثاني عشر فقد عرف منعرجا خطيرا تجسّم في تحول إستراتيجيته نحو "الإرهاب المسلح" رغم ما قد يبدو في العبارة من تجاوز وذلك بزعامة حسن الصباح الذي تفيد بعض الروايات أن علاقة زمالة كانت قد ربطته بعمر الخيام.

ومهما تكن الأسباب التي دفعت بالحركة الإسماعيلية إلى تغيير منهجها تجاه الواقع الإسلامي إلّا أنّ التجاءها إلى الإرهاب يعدّ دليلا على أنّ هذه الحركة قد بلغت آنذاك ذروة الدّغمائية، وهي ذروة أبحاث لها قتل المخالفين سياسيا وفكريا ممّا عمّق حركة الإرهاب في الشرق الإسلامي في تلك الفترة وأشاع فيه حالة من الرعب إستهدفت المفكرين خاصّة وفي ذلك كتب بيير سالي (Pierre Salet): "على المرء أن يتذكّر أنّ شاعرنا عاش في العصر الذي أسّس فيه حسن الصباح، زميل دراسته القديم، متذرّعا بحجج دينية، لا إجماع حولها، الطائفة الشهيرة أو بالأحرى عصابة قطاع الطرق الحشاشين، التي نشرت الرّعب مدّة طويلة في بلده بل هدّدت سلطنة حاكمه. إنّ المؤرخين يعتبرون طائفة حسن الصباح كارثة حقيقية أصابت السكّان ومصدر رعب بالنسبة إلى الحكام الأكثر قوّة. لقد دامت هذه الكارثة ما يقرب من القرنين فهذه القصّة تبيّن مدى خطورة ما يسمّى اليوم بالنقاشات السياسية والدينية في العصر السلجوقي".¹⁸⁸

إنّنا، على الرغم من حدّة عبارات بيار ساليه التي تدلّ على موقف مبدئي معاد أكثر مما تدلّ على تقصّر للظاهرة نتفق معه على أنّ الحركة الإسماعيلية باتخاذها الإرهاب منهاجا واجهت به السلطة السلجوقية وما

¹⁸⁸ Pierre Salet, Omar Kayyam, Savant et philosophe, Paris, Librairie orientale et Américaine, 1927, p.p. 75-76.

2 نعني بالسوايق النورانية الإشارة إلى النظرية الشيعية العرفانية عامة و الإسماعيلية خاصة التي تعتبر الإمام انسانا روحانيا قلد النبوة الحقيقية قبل الزمان في عالم الابداع السماوي فهو بذلك صورة ارضية لكائن مطلق

يدعمها من تيارات فكرية قد أشاعت رعباً شلّ الحريات السياسية والدينية في عصر الخيام وساهم في ضبابية القيم.

إلّا أنّ رأينا هذا لا يجب أن يدفع إلى التغاضي عن أنّ النسق الفكري الإسماعيلي باعتباره نسقاً تشكّل في ظروف تاريخية معلومة من تاريخ الإسلام كان دوماً ينتزّل منزلة المعارضة الإيديولوجية لكلّ النظم السياسية الرسمية التي تعاقبت على التاريخ الإسلامي ومن ثمّة معارضة كلّ الأشكال المعرفية المتظلمة بظلّ تلك السلط، أي أنّ مبادئه الفكرية ومناهجه الفلسفية نمت في خطّ يعارض حتماً المناهج السنية وذلك على الرغم من إقرار المذهب الإسماعيلي بعجز العقل عن إدراك الحقائق وانتهاجه مبدأ التعليم من أجل ولوج عالم الحقائق الباطنية التي لا يقدر على إدراكها إلّا الإمام المعصوم مالك الحقيقة الوحيدة باعتباره كائناً ذا "سوابق نورانية"² تنزّله منزلة تفوق منزلة العاديين من البشر. إذ مكنته الحكمة الإلهية من القدرة على كشف المعارف المستورة. فهذا التلاقي بين الفكر الإسماعيلي والفكر السلفي حول عدم الثقة بالعقل الإنساني لا يقلل في شيء من التباعد الشديد بين منهج الفريقين كلما تعلق الأمر بمحاورة النصوص الدينية وتفسير الأحداث التاريخية إذ أن منهج الإسماعيليين نهج الظاهر والباطن في مقارنة النص الديني واعتمادهم التّأويل طريقاً يقابل التّنزيل مكنّا الإنسان من بعض الجدوى في مقارنة عدد من حقائق الوجود.

إنّ مثل هذا الاستقطاب الثنائي السني الرسمي والشيوعي المعارض تسبب في انتعش تيّار ثالث يريد نفسه متعالياً عنهما معاً فكأنّه كان يهدف إلى ردم الهوة بين الروحي والزمني.

إنّهُ التيار الصوفي الذي عزّزه الغزالي، بتجربة تصوفه المزعومة بدعامة فكرية لا تقدّر، و بغض النظر عن مضامين هذا الاتجاه وما تنطوي عليه من أبعاد وجودية وإنسانية لا حدود لها.

فإنّه ينطلق من اعتبار العقل عائقا يحول دون بلوغ المعرفة الحقّة و يحلّ التجربة الروحية الوجدانية بل العرفانية في تلقي المعارف المحلّ الأسنى، إذ يعترف الغزالي بعد أن صوّر تجربة الشكّ التي مرّ بها في مرحلة معينة من حياته: "فلما خطرت لي هذه الخواطر وانقدحت في النفس حاولت لذلك علاجا فلم يتييسر إذ لم يكن دفعه إلاّ بالدليل ولم يمكن نصب دليل إلاّ من تركيب العلوم الأولية فإذا لم تكن مسلمة لم يمكن تركيب الدليل فأعضل هذا الداء ودام قريبا من شهرين أنا فيهما على السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحّة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقا بها على أمر و يقين ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظنّ أنّ الكشف موقوف على الأدلة المحرّرة فقد ضيّق رحمة الله الواسعة ... وذلك النور ينبجس من الجود الإلهي في بعض الأحيان ويجب الترسّد له".¹⁸⁹

توغّل الغزالي في التجربة الصوفية عبر مهارة حدسية فائقة تجعل من المعرفة هبة ربّانية لا دخل للإنسان فيها ولقد علّق أحمد كمال الدين حلمي على تعاظم الاتجاهات الصوفية في عصر الخيام و أثر ذلك في العلوم العقلية قائلا : " منذ القرن الخامس (الحادي عشر الميلادي) منع تعليم العلوم العقلية في مدارس خراسان ثم العراق وبقية الممالك الإسلامية

¹⁸⁹ الغزالي، المنقذ من الضلال مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي لعبد الحليم محمود، القاهرة، دار النصر للطباعة، الطبعة السابعة، 1972، ص ص 115-116.

واقترنت الدّراسة على الأدب والعلوم الدينية فقلّ رواج العلوم العقلية واهتمام الطلاب بها وكان ازدياد قوة المتصوفة كارثة ابتليت بها تلك العلوم لأنّ الصوفية تخالف كلّ العلوم وتعتبرها حجاب الحقيقة.¹⁹⁰

لن يستغرب المرء عندئذ أن تتفق سوق الفقهاء أيّما نفاق وخاصة فقهاء المذهب الشافعي، إذ أصبحت النظاميات التي أنشأها نظام الملك الوزير السلجوقي الشهير وقفا عليهم بل إنّ نظام الملك نفسه اشترط عندما بدأ في إنشاء نظامية بغداد

أن تكون أملاكها "موقوفة على أصحاب المذهب الشافعي أصلا وفرعا، وشرط... في الأملاك الموقوفة عليها أن تكون على أصحاب الشافعي أصلا و فرعا أيضا كما شرط مثل ذلك في المدرّس الذي يكون بها و الواعظ الذي يعظ بها و متولي الكتب.¹⁹¹ وبذلك سيطر أصحاب هذا المذهب خاصّة على النظاميات التي انتشرت في أرجاء الإمبراطورية السلجوقية فبرز منهم محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت 1154) وأبو عبد الله الطبري وكان يعرف بإمام الحرمين وهو غير إمام الحرمين عبد الملك الجويني (ت 1101) (الذي درس هو أيضا في نظامية نيسابور وابن إلكيا الهراسي (ت 1109)¹⁹² وكان هؤلاء جميعا يحظون بمكانة مرموقة لدى ممثلي السلطة السلجوقية التي كانت تحتاج إليهم بسبب تأثيرهم البالغ في العامة لتمتين صلتها بها من جهة و لإضفاء صبغة الشرعية على حكمها وسياستها من جهة أخرى واستغلال هذه الشرعية في حربها على الاتجاه الإسماعيلي خاصّة.

¹⁹⁰ أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام عصرا وبيئة ونتاجا، مرجع سبق ذكره، ص 66.

¹⁹¹ ناجي معروف، علماء النظاميات، مرجع سبق ذكره، ص 20.

¹⁹² المرجع نفسه، ص ص 54-20.

لقد كانت المدارس النظامية التي أنشأها نظام الملك على الرغم ممّا في الفكرة في حدّ ذاتها من أبعاد ثورية في التاريخ الإسلامي إطارا صالحا يعزّز مكانة هؤلاء الفقهاء بشريّا ورمزيا فطلّت هذه المدارس على امتداد العصر السلجوقي منبتا لتخريج المتعصّبين والسلفيين المعزّزين الجهاز السياسي والإداري السلجوقي. ولعمر الخيام موقف نقدي من هذه المدارس النظامية سنتبينه في إبانها. ويبدو في نظرنا، أنّ من أسباب مآل هذا المشروع إلى ما رأينا، وضع "المجتمع" نفسه فلقد سيطر على العامة، لعدّة عوامل اقتصادية واجتماعية وتاريخية، الفكر الخرافي سيطرة كبيرة. ويذكر لنا ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ عدّة شواهد تؤكّد انتشار هذه الظاهرة نقتصر على ايراد واحد منها فهو يقول: "ففي سنة 457هـ، 1064م، في ربيع الأوّل ظهر بالعراق وخرسان وكثير من البلاد جماعة من الأكراد خرجوا يتصيّدون فرأوا في البريّة خيما سودا وسمعوا منها لطما شديدا وعويلا كثيرا وقائلا يقول قد مات سيدوك ملك الجن وأي بلد لم يلطم أهله عليه ويعملوا له العزاء قلع أصله وأهلك أهله فخرج كثير من النساء في البلاد على المقابر يلطمن وينحن وينشرن شعورهن وخرج رجال من سفلة الناس يفعلون ذلك وكان ذلك ضحكة عظيمة".¹⁹³

من المعروف أنّ الفكر الوسيط كان عندما يتناول القضايا الشائكة يصنّفها أصنافا أبسطها موجّه لي العامة، و أوسطها موجّه إلى من هم وسط بين العامة و الخاصة، أمّا أعقدها فهو موجّه إلى الخاصة فهل راعى الفقهاء هذا التصنيف في حربهم علي خصومهم من العقلانيين و الماديين؟ إنهم لم يفعلوا ذلك فلا عجب عندئذ

¹⁹³ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، المجلد العاشر، مرجع سبق ذكره، ص 42.

، وبإيعاز غالبا من الفقهاء أن تفصح العامة عن عداء شديد للفلسفة والفكر عموما وكانت تعتبر الفيلسوف كافرا وبذلك قد يكون الجهاز الفقهي والقضائي الأشعري خصوصا قد استخدمها للتهجم على المفكرين ورجمهم وإعدامهم بل والتعدي عليهم حتى بعد موتهم إذ يذكر ارنست رينان أن فخر الدين الرازي انتهكت هذه العامة حرمة رفاة عندما عثرت في بيته بعد وفاته على أشعار يتغنى فيها بقدوم العالم وتلاشي الفرد.¹⁹⁴

لقد كانت هذه العامة، إذن، أداة طيعة في يدي المعسكر المعادي للحركة الإسماعيلية فاستغلت استغلالا إيديولوجيا فاحشا ودفع بهم إلى إقامة المذابح الجماعية لرموز التيار الإسماعيلي عبر توظيف ديني استغل طاقاتها الانفعالية وجهلها وظروفها الاجتماعية السيئة.¹⁹⁵

إنّ الصراع الفكري الذي عقب انحصار النشاط العقلاني الحرّ سرعان ما ملأه النشاط "التخريفي" فازدهرت ظاهرة التنجيم في العصر السلجوقي حتى كان لكلّ سلطان أو ملك فريقه الخاص من المنجمين الذين يستعين بهم في استشعار الحوادث والتنبؤ بالمستقبل ولعلّ هذا يشير في وجه من وجوهه إلى قلق الجهاز السياسي السلجوقي على مكانته غير المستقرّة داخل الشرق الإسلامي.

إنّ وضعاً سياسياً وفكرياً مثل الذي وصفنا حريّ بدفع الفلاسفة إلى التقية أو العزلة خشية تهمة الإلحاد التي طالت الكثيرين منهم مثل عمر الخيام، "و انتهى بالتالي ذلك العهد الذي كان فيه محمد بن زكريا الرازي يحدث بأفكاره الفلسفية بصراحة تامة و حتّى أنّه يدير في الرّي مجالس المناظرة بحضور الحاكم والقاضي والعلماء جاcla العقل وحده الدليل للبشرية".¹⁹⁶

¹⁹⁴ ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، مرجع سبق ذكره، ص 56.

¹⁹⁵ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، م ج ، ص 315.

¹⁹⁶ تغريد زعيميان، الآراء الفلسفية عند أبي العلاء المعري وعمر الخيام، القاهرة، الدار الثقافية، 2003، ص 56.

إنّ أزمة المعرفة التي رأينا بعضاً من ملامحها تطرح علينا فيما يتصل بالخيام السؤال التالي: إذا كان من البديهي أن يكون الخيام مستاء من الحال التي صارت إليها المعرفة في عصره فهل تقدّم ببديل عنها؟
نشير، بادئ ذي بدء، إلى أنّنا لا نظفر في رباعيات الخيام بنسق معرفي متكامل لأنّ مجال الشعر يضيق عن ذلك و مع ذلك، نعثر في الرباعيات على أسئلة ملحة تتردّد على امتدادها يوجّهها الخيام إلى كلّ الأنماط المعرفية السائدة في عصره من أهمها: هل في إمكان الإنسان أن يعرف؟ هل معارفه واضحة بديهية؟ هل عملية الوصول إلى المعرفة هيّنة؟ هل يملك الإنسان المهارات الكافية للوصول إلى المعرفة؟ ثم ما جدوى المعرفة أصلاً؟

إنّ هذه الأسئلة التي تلحّ على الخيام تدفع بقارئه إلى القول إنّ هدف الرباعيات كان نقد المعرفة السائدة في عصره والكشف عن أسسها الواهية. و من ثمّ التأسيس لمعرفة جديدة. إذ كتب في إحدى رباعياته:

"لا أنا عالم ولا أنت سر الـ
دهر أو حل مشكل منه دقا
نتظنّي خلف الستار فإن زا
ل فلا أنت أو أنا ثم نبقي"¹⁹⁷

يقوم المعنى في هذه الرباعية على الربط بين ثلاثة أطراف أولها "الأنا"، ضمير يعود على الخيام دون التباس في حين يظلّ "الأنت" غائماً يحيل على مخاطب يتعدّى حضوره ذهن الخيام إلى واقع عيني ونضطرّ هنا

¹⁹⁷ أحمد صافي النجفي، رباعيات عمر الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 158.

إلى التأويل استناداً أولاً على أن المخاطب يجب أن يكون مختلفاً عن
المخاطب باعتبار أننا نخرج هذه الرباعية من صنف "المونولوج" أو
الأدب "الاستبطاني" الذي سيتجلى أكثر في رباعيات أخرى وهذا الواقع
العيني الذي ينتمي إليه المخاطب نرجّح أن يكون عصر المخاطب أي
عصر الخيام نفسه. هنا يأخذ ضمير "الأنت" معنى الإطلاق، بمعنى أنه لا
يقصد طرفاً بعينه بل كلّ الاتجاهات التي "تدّعي" المعرفة ونحن نعلم أن
كلّ التيارات الفكرية "الرسمية" على الأقلّ قد بلغت في العصر الخيامي
درجة من الوثوقية أباحت لها اعتبار المخالف كافراً فـ"أنت" هنا قد تشمل
كلّ التيارات المعرفية الوثوقية دون تحديد. أمّا الخطاب فيتحدّد بالنفي عبر
الأداة "لا" التي تتكرّر ثلاث مرّات تأكيداً لهذا النفي المطلق لإمكانية
المعرفة التي يخصّصها الشاعر من خلال ذكر موضوعها وهو الدهر.
ورغم تعريفات هذه الكلمة (الدهر) المختلفة إلا أننا نكتفي هنا بالقول إنّه
مجال ينتمي إلى عالم ما وراء الطبيعة. من هنا يمكن أن نترجم هذه
الرباعية بالقول إنّ "الأنا هي عمر الخيام والأنت كلّ الاتجاهات الفكرية
الوثوقية: لا يمكننا أن نعرف أيّ شيء عن عالم الميتافيزيقا وهذا الأمر هو
الذي سوّغ للكثيرين اعتبار عمر الخيام شاعراً لا أدرياً، فأديب التقى مثلاً
يقول في مقدّمة ترجمة النجفي لرباعيات الخيام: "إنّ الخيام في مسائل (ما
وراء الطبيعة) أي في مسائل الوجود المطلق و(حقائق الأشياء) و(حقيقة
الروح) و(المبدأ والمعاد) من صنف الفلاسفة اللاأباليين Agnostiques
الذين يعترفون بالجهل ويرون أنّ طاقة البشر لا تستطيع أن تحيط بمثل هذه
المسائل".¹⁹⁸ في حين ينفي عنه عبد المنعم الحفني "تهمة" اللاأدرية
ويعتبرها تناقض القول إنّ الخيام كان علامة في الرياضيات متسائلاً "كيف

¹⁹⁸ عمر الخيام، الرباعيات ترجمة أحمد الصافي النجفي، و تقديم اديب التقى، مصدر سبق ذكره، ص 24.

يكون كذلك وهو لا يدري؟"¹⁹⁹ أمّا نحن فنختلف مع الرأيين ذلك أنّ الخيام لم يكن حتى في المجال الميتافيزيقي لا أدريًا بأنّ معنى الكلمة إذ أعلن في رباعية له:

"ليس لـذا العالم ابتداء
يبدو ولا غاية وحـد
ولم أجـد من يقول حقا
من أين جننا وأين نغدو؟"²⁰⁰

تنطوي هذه الرباعية ظاهريا على تناقض واضح إذ يقرّ الخيام في الشطر الأول منها برأي يقيني واثق حول مسألة تنتمي إلى مجال الميتافيزيقا وهي قدم العالم بما أنّ الخيام يدرك ما لهذا الإقرار من نتائج خطيرة تناقض النصّ القرآني الذي يقرّ بخلق العالم وما يترتب على ذلك من نتائج , فقد تدارك الأمر بإدعاء الحيرة من خلال سؤال من "أين جننا؟ وأين نغدو؟" الذي أفرغه الشطر الأول من الرباعية من ثقله وجديته وأصبح بذلك سؤالا شكليا مفتعلا بعد أن أجاب عنه الخيام في بداية

الرباعية بطريقة إثباتية لا تدع مجالا للقول بلا أدريته. هذا التفسير يدعّم ما نذهب إليه وهو أنّ الخيام لم يكن ريبيا فعلا بمعنى أنّه لم يكن يعتقد المذهب الربي في نظريته إلى الوجود , وذلك على الرغم من أنّه في بعض فترات حياته وتحت وطأة خيبات عديدة تزعزعت ثقته في عدد من القيم المعرفية والأخلاقية. فأعلن في بعض رباعياته بدافع انفعالي أنّ السماء تنهدّ

¹⁹⁹ عبد المنعم الحنفي، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 117.
²⁰⁰ عمر الخيام، الرباعيات ترجمة احمد الصافي النجفي، و تقديم اديب النقي، مصدر سبق ذكره، 78.

على رأسه وأنه عدم التمييز بين الحقّ والباطل إلاّ أنّه وجد في المذهب
الرّبيّي المذهب المنشود لنقد أسس المعارف الدغمائية التي سادت عصره
ولبيان تهاافتها ولإرساء منظومة من قيّم جديدة قوامها الدّعوة إلى
الانصراف عن الميتافيزيقا إلى شواغل الفيزيقا.

لم يكن الخيام، إذن، ربييا وإنّما سلك المنهج الرّبيّي شكليا باعتباره أداة
مقاومة لدغمائية القرنين الحادي عشر والثاني عشر التي سادت العالم
الإسلامي مشرقا ومغربا محاولا الحدّ من تطرّفها المعرفي والإيديولوجي
وزعزعة بديهيّاتها عبر الكم الهائل من الأسئلة التي توجهها الرباعيات
لإحراج الأنماط المعرفية:

"ليس يدري بمنطق وقياس
أي وقت دارت به الزرقاء
أو متى تصبح السماء خرابا
فتداعت وانهد منها البناء"²⁰¹

ويمكن أن نعتبر أن الإحراج الأكبر الذي يوقع فيه الخيام من خلال رباعياته
هذه المنظومات الفكرية المخاطبة هو تأكيد عجز العقل الإنساني عن
الإجابة عن هذه الأسئلة التي تشدّ عن المنطق والقياس. فالخيام حين يعلن
فشل العقل ضمن هذا المجال إنّما ينزع عن الإجابات المعرفية التي تناولت
هذه المسائل صفة المعقولية ويجعل منها إجابات متهافّة لا تستند إلى أدلّة
برهانية واضحة. ممّا يفقدها الشرعية العقلية الإقناعية لتصبح حقائق ذاتية
أو إيمانية أو عرفانية. لا يمكن الارتفاع بها إلى مستوى الحقائق المطلقة

²⁰¹ أحمد الصافي النجفي، رباعيات عمر الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 34.

التي تدعيها هذه المعارف والتي بموجبها تعتبر الشاك في هذه الحقائق ضالاً عن سواء السبيل.

إنّنا، هنا، كأئنا إزاء إعادة تشكيل المعرفة عبر نقد مبادئها ومجالاتها من أجل إعادة بنائها من خلال بيان حدود العقل الإنساني أولاً ومن أجل شرعنتها بإسنادها إلى أطر الوضوح والعقل ثانياً وحصر مجالها في إطار الممكن ثالثاً، وهذا ما يسوّغ لنا القول إنّ المشروع الأكبر الذي حملته رباعيات الخيام كان "أنسنة" المعرفة إن صحّت هذه العبارة، أي أنّ حلم الرباعيات ووعدها كان الانزياح بموضوع المعرفة من المطلق إلى النسبي ومن المستحيل إلى الممكن ومن السماء إلى الأرض إلى الإنساني المحدود، مثل هذا المشروع هو الذي حققته الحداثة الغربية بعد مخاض دام قروناً ولم تشرع فيه إلّا بعد عصر الخيام.

لم يكن الخيام إذن، ريبياً في مضامين المعرفة بل وجد ضالته المنشودة في منهج الريبين الذي وجد فيه سبيلاً إلى نقد المعرفة الوثوقية بكلّ اتجاهاتها وممثليها ودعوة إلى مراجعة الطرق المنتهجة في بناء تلك المعرفة من خلال الكشف عن أخطائها وتناقضاتها الداخلية. ومن وراء ذلك محاكمة العقل الفاقد معرفته بذاته قبل الولوج في موضوع المعرفة أصلاً ممّا يجعل الإنتاج المعرفي وهما أو مجازاً يتكشف عن صعوبات داخلية لا حدّ لها. فهدف الخيام في رباعياته هو الكشف عن تلك الصعوبات لذلك كانت أسئلة الخيام في رباعياته التي تغوص في هذا الجانب أكثر من أجوبته وهذا ليس غريباً إذ: "ليست الريبية مذهباً منفصل العناصر بقدر ما هي مسألة مشكلية نقدية مفتوحة. فالريبي لا يدّعي إنشاء حقائق جديدة أحقّ من غيرها بالاعتناق ولا يزعم اكتشاف قناعات أجدر من سواها بالاتباع وإنّما يدعو إلى مراجعة طريقنا في بناء الحقيقة وإلى إعادة النظر فيما اعتقدنا أنّنا أنهينا

النظر فيه لأثّه أضحي بحكم التعود والألفة من البداهة ما يرفعه فوق كل تساؤل ويحميه ضدّ مداخل الشكّ. ولذا فالأقرب إلى الحقّ أن نعتبر الريبية موقفاً منهجياً نقدياً يطرح من الأسئلة أعمقها ويزعزع من القناعات أوثقها ويفتح من الآفاق ما يجعل الفكر يرتدّ إلى ذاته بعد طول غفلة عنها.²⁰² وإذا كانت هذه الرباعيات تلحّ على أخطاء المعرفة وعلى صعوبة إدراك الحقيقة فإنّ الخيام يرتدّ في رباعيات أخرى إلى مراجع العملية المعرفية ليخضعها لنقد قاس:

**"إن الذين ترحلوا من قبلنا
نزلوا بأحداث الغرور وناموا
اشرب وخذ هذه الحقيقة من فمي
كل الذي قالوا لنا أو هام."²⁰³**

تمتدّ "ريبية" الخيام في هذه الرباعية لتشمل الشكّ في الرصيد المعرفي الإنساني عموماً. ولتنزع عن هذا الماضي قداسته وإطلاقته المعرفية وشرعية حيازته الحقيقة ومن ثمّة نقد المناهج الفكرية التي تعتمد على أسبقية الحقيقة الزمنية في بناء أنساقها والتي تعتبر أنّ الحقيقة تستمدّ سلطتها من الماضي فيصبح التفكير تقليداً أكثر ممّا هو سعي مزامن لوجود الإنسان فتتبنى حقائقه وفقاً لذلك على أسبقية تخرج عن الفكر في حدّ ذاته وكأنّ هذه الرباعية تلحّ إلى اتجاهات فكريّة بعينها سادت عصر الخيام واعتبرت السلف مرجعاً مقدّساً يمنح الحقيقة أبعادها الأزلية ويحكم على المجهود

²⁰² الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني (المدارس والمذاهب والاتجاهات والتيارات)، القسم الأول: أ- ش، معهد الإنماء العربي، 1988، ص 668.

²⁰³ عمر الخيام، الرباعيات ترجمة أحمد الصافي النجفي، وتقديم أديب التقي، مصدر سبق ذكره، ص 202.

الإنساني بالفشل واللا جدوى، وكأن الخيام يتستر وراء رباعيته هذه ليدين التجميد الرهيب الذي تعرّضت له الحركة الفكرية في عصره بعد أن أغلقت المذاهب الفكرية السنية الأربعة الرئيسية باب الإجتهد منذ القرن العاشر الميلادي.²⁰⁴ وبعد أن حكمت المذاهب السلفية و خاصة التيار الأشعري على العقل الإنساني بالعجز عن مباراة السلف الذي اعتبرته المصدر الرئيسي للمعرفة.

إزاء هذا الارتداد إلى الماضي الذي شهدته الحضارة الإسلامية والذي بدأ منذ القرن الحادي عشر يسير وفق وتائر متسارعة مفرغا الحاضر من كلّ قيمة مغنيا الماضي بقيم وهمية معتبرا القرن السابع الميلادي العصر الذهبي الذي لا يمكن للعقل البشري أن يتفقق عن أفضل منه، وبالتالي حصر المجهود الإنساني في السير على هدى هذا القرن واتباع سننه. يهدم الخيام هذا الماضي ويعتبره وهما وأسطورة وبذلك يتحوّل عمله من نقد وسائل المعرفة وموضوعاتها إلى نقد أصول المعرفة التي تكرّس قيمة القديم فيكتسي مشروعه أهميّة بالغة تبرز في النظرة الثورية جدّا التي تطالب الإنسان بالتمردّ على سيطرة الماضي بكلّ سننه وسلطه من أجل تأسيس معرفة إنسانية يضطلع فيها الإنسان الفرد بعملية المعرفة دون الاتكال على مرتكزات ماضوية يعتبرها الخيام وهما وزيفا ممّا يعطي موقفه هذا أبعادا صدامية قصوى تنال من النصوص الأولى ومن كلّ التيارات الفكرية التي تراهن في مقاربة الوجود على هذه النصوص ولعلّ هذا ما يبرّر العلاقة المتوترة التي جمعت بين عمر الخيام ومختلف التيارات الفكرية والسياسية التي أحسّت أنّ في الرباعيات شحنة ناسفة فأتهم الخيام بالزندقة والكفر والإلحاد.

²⁰⁴ حسن مروة، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، ط 2، 2002، ص 47.

ويفيدنا معاصره شمس الدين الشهر زوري (ت 1117) بروايتين في هذا الموضوع مفاد الأولى أن "حجة الإسلام" الغزالي دخل يوما على عمر الخيام فسأله عن تعيين جزء من أجزاء الفلك للنقطة دون غيرها مع كونه متناسب الأجزاء فطول الخيام الكلام حتى أدن الظهر فقال الغزالي: "جاء الحق وزهق الباطل" وقام²⁰⁵

أما الرواية الثانية فتدور حول العلاقة المتوترة بين عمر الخيام وسنجر السلطان السلجوقي التي لخصها الشهرزوري في قوله إن: "السلطان بغضه وكان لا يحبّه".²⁰⁶ وإن كان يرجع سبب ذلك إلى أن عمر الخيام قد أفشى سرّ مرض السلطان عندما كان صبيّا.²⁰⁷

إنّ الرواية الأولى التي تفيد التصادم الفكري بين الخيام والغزالي تبدو منطقية بحكم تباعد الرؤى بين الشخصيتين فبينما كان الخيام يسعى إلى تأسيس فكر حرّ كان الغزالي في العصر السلجوقي من أبرز الشخصيات التي سعت إلى القضاء على كل التيارات الفكرية "التحرّرية" والعقلانية من فلسفة وعلوم بما في ذلك علم الرياضيات الذي يعتبر الخيام من كبار رموزه في القرنين الحادي عشر والثاني عشر إذ كتب الغزالي متحدّثا عن الرياضيات: "فهذه آفة عظيمة لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم فإنها وإن لم تتعلق بأمر الدين ولكن لما كانت من مبادئ علومهم يسري إليه شرهم وشؤمهم فقلّ من يخوض فيها إلا وينخلع من الدين وينحلّ عن رأسه لجام التقوى".²⁰⁸

²⁰⁵ شمس الدين الشهر زوري، تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، دار بيلبون، 2004، ص 324.

²⁰⁶ المرجع نفسه، نفس الصفحة،

²⁰⁷ المرجع نفسه، نفس الصفحة،

²⁰⁸ الغزالي، المنقذ من الظلال، مصدر سبق ذكره، ص ص 139 - 140.

وبذلك يكون الغزالي قد اتهم الخيام ضمناً، بالإلحاد ممّا يؤكد العلاقة المتوتّرة بينهما.

أما الرواية الثانية التي يتحدّث فيها الشهر زوري عن علاقة الخيام بالسلطان سنجر أحد رموز الدولة السلجوقية المتّسمة بالعدائية فإننا نميل إلى القول بصحتها لما نعرف من علاقة عمر الخيام المتوتّرة برموز دولة السلاجقة عموماً و التي عبرت عنها أبيات له كتبها باللغة العربية:

"أظلت رياح الطارقات رواقدا أم انطبقت منها جفونا

رواقدا

تحللت الأفلاك أم راث دورها فصرنا حيار، قد ضلّنا

المراشدا

كأن النجوم السائرات توقفت عن السير حتى ما بلغن

المقاصدا

فمن قلب بهرام وجيب وروعة وكيوان أعشى ليس يرعى

المراصدا

لذلك تمادت دولة اللؤم وانبرت بنو الترك يبعون السماء

مصاعدا.²⁰⁹

²⁰⁹ شمس الدين الشهر زوري، تاريخ الحكماء، مرجع سبق ذكره، ص 325.

يعلق أحمد كمال الدين حلمي على البيت الأخير من هذه الأبيات خاصة بالقول "إن الدارسين يستبعدون نسبة هذا البيت (البيت الأخير من هذه المقطوعة الشعرية التي ذكرناها سلفاً) إلى الخيام مستنديين في ذلك إلى أنه كان مقرباً من السلاطين السلاجقة".²¹⁰ مع الملاحظة أن الكاتب لم يذكر هؤلاء الدارسين بل جعل اللفظ مطلقاً عاماً ومع ذلك فإننا نشك في هذه العلاقة التي اعتبرها هؤلاء الدارسون علاقة ودية ونرجح نسبة هذا البيت إلى الخيام استناداً إلى مواقفه المتحفظة من هذه الدولة والتي يؤكد لها عدد غير قليل من الرباعيات سنذكر بعضها أثناء هذا العمل وهي تنسجم مع هذا البيت وتنسجم مع رؤية الخيام العامة لأوضاع عصره بتجلياتها السياسية والفكرية وهذا يمكننا من اعتبار الخيام مثقفاً مستقلاً وهامشياً بمعنى أننا ننفي عنه الانتماء إلى أي تيار من التيارات الفكرية المنتشرة في عصره رغم تأثره ببعضها بنسب متفاوتة وتأثيره فيها إذ نستبعد أنه كان صوفياً كما يرى البعض أو أنه كان ينتمي إلى التيار الإسماعيلي كما يرى آخرون. ونحن نعني "بأنه كان مثقفاً هامشياً". أنه لم يكن يحظى برعاية السلطة السياسية ولم يكن "بوق دعاية" لها إذ لم يكن يتبنى تصوراتها وما رفضه لمنصب سياسي كان قد عرضه عليه نظام الملك، إذا افترضنا صحة الرواية التي تناقلتها الكتب الدارسة للخيام وفلسفته إلا دليل على حرصه على عدم الارتباط بهذه الدولة التي شن رموزها الفكريون والسياسيون هجوماً شرساً عليه وصل إلى حد تهديد حياته والحجر على فكره وإنتاجه حجراً جعل المؤرخين لتاريخ الأدب والشعر الإسلاميين لا يذكرونه إلا لمأماً رغم نبوغه وتفوقه في هذه المجالات فقد كتب حميد فولادفند Hamid Fouladvind: "استقر الأمر بعد أن فشلت كل حيل الخيام على

²¹⁰ أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام، عصراً وبيئةً ونتاجاً، مرجع سبق ذكره، ص 100.

حرمه فلا صيته ولا موهبته ولا حتى براعته في التخفي، لا شيء من كل ذلك مكنه الخروج من حالة التهميش التي ضربت على كره منه²¹¹ إن هذه الهامشية التي فرضت على الخيام كانت نتيجة متوقعة لآرائه الجريئة ولموقفه النقدي من معارف عصره أولاً ومن مسار التقهقر الذي بدأت تسلكه الحضارة الإسلامية بعد أن حلّ الفقيه محلّ العالم وحاز من السلطة ما يجعله قادراً على إيذاء الفلاسفة والمفكرين:

**"سيدي أنت فقيه لست تدري ما الخبر
ما الذي تنكر بالله على أهل النظر؟
هم أطالوا الفكر في الصانع أو صنعته
وتفقهت بحيض، ونجاسات أخر!"²¹²**

لقد تخلّى الخيام في هذه الرباعية عن أسلوب التقية الذي اعتمده في عدد من رباعياته فظهر نقده لاذعاً مرّاً وهو نقد يقوم على المقارنة بين الفقيه والفيلسوف أي بين اتجاهين في المعرفة مجال الأول الاشتغال بأمور شكلية ومجال الثاني الاشتغال بأمور جوهرية فإذا كان الفقيه يغرق في الوقائع التفصيلية فالمفكر يهتم بالوقائع الكلية لذلك يتهم الخيام الفقهاء بالجهل ويجردهم من شرعية محاكمة الفلاسفة بحكم أنهم لا يستطيعون الارتقاء إلى مستوى الحكم عليهم إذ يتطلب مثل هذا الحكم درجة من الدراية ينزعها الخيام عن الفقهاء وإن كان الخيام قد اتهم الفقهاء في رباعيته هذه بالجهل وعدم الإدراك مجرداً إياهم من الأهلية المعرفية فإنه يواصل تعريتهم قائلاً:

²¹¹ Mahdi Fouladvind, Omar Khayyâm, les quatrains, paris, Edition du Rocher, 1996, p28.

²¹² عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سابق سبق ذكره، ص 170.

"إننا أكثر شعلا منك، يا مفتى القضاء
وبهذا السكر أصحى منك، عند العقلاء
كم شربتم دم قوم وشربنا دم كرم
فأجبنني أين أنكر شربنا للدماء؟²¹³!

بعد أن جردت الرباعية السابقة المؤسسة الفقهية من تأهيلها المعرفي هاهي هذه الرباعية تجرّدها تأهيلها الأخلاقي وتتهمها بالاعتداء على الناس وإباحة دمائهم ولعل الخيام يشير بهذه الرباعية إلى المجازر التي ارتكبتها هذه المؤسسة في حق أصحاب الفكر الموالين أو المعارضين للسلطة التي كانت تستغل الفقهاء في معاركها الفكرية والسياسية لتضفي شرعية دينية أو جماهيرية إن صحّ التعبير على صراعاتها تلك إذ انقادت العامة لهذه المؤسسة انقيادا أعمى معتبرة أحكامها مقدّسة لذلك لم تكن تتوانى في الاستجابة لأي دعوة يدعو إليها الفقهاء ولقد شهد الخيام قتل العامة تلميذه أبا المعالي عبد الله بن محمد الميانجي استجابة لطلب بديع المتكلم الهمداني وبايعاز من الوزير أبي القاسم الاستربادي بتعلة أنه كان يسمي الله بأسماء "اصطلحت عليها الفلاسفة مثل واجب الوجود"²¹⁴.

²¹³ عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص172.
²¹⁴ شمس الدين الشهرزوري، تاريخ الحكماء، مرجع سبق ذكره، ص326.

فأصبح للخيام مبرر شخصيّ يضاف إلى أسباب نقده الفقهاء والمؤسسات التعليمية التي نشطت أيما نشاط في مدّ المؤسسة الفقهية بأعداد متزايدة منهم لذلك يقول :

إنني أفخر بالخان، فأهل الخان أهل
ولدى الإنصاف حتى سوؤها حلّ وسهل
إن دور العلم لم تنجب حكيمًا ذا أصله
فاهدموا هذه> الزوايا إنها دور الجهالة²¹⁵

تكشف هذه الرباعية عن موقف الخيام من السياسة التعليمية التي انتهجتها الدولة السلجوقية برعاية نظام الملك وهو موقف يتمثل في دعوته الصريحة إلى هدم هذه المؤسسات بؤرة الجهل حسب تعبير الخيام باعتبار أنها لم تضطلع بوظيفتها الحقيقية ولم تنجب حكيمًا أصيلاً واحداً وهو بذلك يحملها مسؤولية إخماد الحركة الفلسفية في عصره هذا الإخماد الذي يعدّ عاملاً من عوامل الردة الحضارية التي شهدها القرنان الحادي عشر والثاني عشر. إن الدعوة التي عبرت عنها عبارة "اهدموا هذي الزوايا" تتحول إلى دعوة ثورية تمس قطاعاً من أهم قطاعات الحضارة من أجل تحقيق تعليم حقيقي يؤدي وظيفته في عملية التقدم الحضاري بدل هذه المؤسسات التي لم تنتج إلا الفقهاء والمحدثين والجهلاء الذين كانوا عاملاً مكرساً لأسباب الردة الحضارية وهذا ما يؤكد أن الخيام كان في رباعياته يحفر عن أسباب النكوص ويشخص أمراض الحضارة الإسلامية في عصره بل يقدم بديلاً حضارياً يراه الأفضل لتحقيق سعادة الإنسان ومن هذا المنطلق نضطر إلى

²¹⁵ عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص173

الإختلاف مع عبد المنعم الحنفي الذي يرى أن تمرد الخيام كان تمردا ميتافيزيقيا يطالب فيه "بيوتوبيا" أو أرض أحلام من صنعه²¹⁶ ذلك أن الخيام كان في الكثير من مطالبه واقعيًا لا يتعدى امكانيات هذا الواقع الذي يتعامل معه فلا نطن أن المطالبة بتعليم حر مطلب ميتافيزيقي ولا نعتقد أن مراجعة هيكلية لعملية المعرفة مطلب ميتافيزيقي إلا أننا لا ننكر الطابع الطوباوي الذي تكتسيه بعض المطالب الأخرى مما يعني أن اختلافنا مع الكاتب المذكور يكمن في تعميم حكمه على كل رباعيات الخيام. لم يكتف الخيام بنقد الفقهاء وإدانتهم بل توجه في رباعياته إلى فئة أخرى وجدت في ظروف العصر السلجوقي مناخا ملائما فنمت ونقصد فئة الزهاد الذين كانوا يحظون بمكانة مرموقة لدى العامة خاصة إلى حد أنها كانت تتبرك بهم فتمكنوا بذلك من سلطة دينية قصوى:

"أيها الزاهد ما مثلي من يجهل مثلك
فأتمس غير غريبا جاها لا يذكر فضلك
قلت لي إن تجن ذنبا تك في النار! فمهلك
أيها الزاهد قل هذا لمن يجهل فعلك!"²¹⁷

هؤلاء الزهاد الذين تعترف العامة بفضلهم نظرا إلى الصورة التي نجحوا في اقناع الناس بها وهي صورة المتدين الورع الزاهد تسعى هذه الرباعية

²¹⁶ عبد المنعم الحنفي، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 188.

²¹⁷ عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 170.

إلى إظهارهم على حقيقتهم بتعرية صورتهم وفضحها من خلال الكشف عن التناقض الذي تقوم عليه هذه الصورة فيبين أن ظاهرها يناقض باطنها إذ تتكشف معاني هذه الرباعية في الحقيقة حول صورتين صورة للاستهلاك العامي تستغل جهل العامة وصورة حقيقية مضمرة تتعارض أفعالها وأقوالها لا تضلل الخيام وهو المثقف القادر على كشف مرض هذا الزاهد الذي يتهمة الخيام بانفصام في الشخصية. وبذلك يواصل الخيام نقد مختلف تجليات السلوك الديني في عصره نقداً ينسجم مع نظرته إلى الدين الذي ينتزل منزلة الصدارة ضمن هذه الأنساق فكل المسائل تنطلق منه وتعود إليه تقريباً لذلك كان المنهج الربوبي الذي انتهجه الخيام في التعامل مع هذه المعارف يطل بالضرورة نظرته إلى الدين بما أن هذه الرموز التي نقدها الخيام هي رموز دينية بالدرجة الأولى لذا بدا نقده هذه الرموز الدينية وكأنه نقد للدين ذاته في حين أن الحقيقة ليست كذلك. ولبيان هذا الأمر ننطلق أولاً من الإشارة إلى أن غاية الخيام الأولى لم تكن هدم الدين في جوهره باعتباره اعتقاداً شخصياً بل كانت غايته الحقيقية على ما نعتقد هي الكشف أولاً عن صورة الدين في عصره ومن ثمة إدانة الأشكال الدغمائية التي تلبست به فأصبح الدين مبرراً لأشد النزاعات دموية واستغلّ في إطار المواجهات الفكرية والعقائدية والإيديولوجية استغلالاً فاحشاً، كما أنه لا بد ثانياً من الإشارة إلى أن من مقاصد الخيام بيان عجز التيار السني السلفي عن الإيغال البعيد في النص الديني إذ هو يكتفي بالتمسك بالمعنى الظاهر للنصوص دون أن يترك المجال لأي عمل إنساني مغاير يجتهد في مقارنة هذه النصوص الدينية مقارنة أثري مما يعني إفراغ الدين من حيويته ويجمد مقاصده بحصره في طقوس شكلية تحول دون النفاذ إلى جوهر الدين:

"أن تشرب المدام أسبوعاً فلا
تدع لدى الجمعة قدساً شربها
السبت والجمعة عندي استويا
لا تعبد الأيام وأعبد ربها"²¹⁸

تحمل هذه الرباعية مشروع الخيام المتمثل في إعادة النظر في فهم الدين بتكثيف دلالاته الروحية وتنقيته من الطقوس الإحيائية فجوهر الدين كما تكشف عنه هذه الأسطر الشعرية هو علاقة بين الله والإنسان تقع في مستوى من "الحميمية" أعلى من المستوى الذي تحدده نصوص إسلامية تختصر الإسلام في شعائر معينة وهكذا يبدو الخيام وكأنه يدعو إلى تخليص الدين من التراكمات الشعائرية التي أغرقته على امتداد التاريخ الإسلامي وتنقيته من الشوائب الأسطورية التي نشطت مؤسسات فقهية وفكرية معينة في تضخيمها وفي حصر دلالات الدين فيها فبات الدين يساوي هذه المعتقدات التي تقدس أياما بعينها وأوقات بعينها فقال:

"وكما شئت فليعد الكوثر
لي شراباً أو السعير لأصهر
لا إله إلاك - الله أكبر
غير أنني أرى المناجاة سرا
وابتهالي بين الدنان أبراً

²¹⁸ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة احمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص29

من صلاة تلونها بقلوب

شاردات إما إزدادوا ابتهالا.²¹⁹

لعل هذه الرباعية من الرباعيات التي دفعت ببعض الدارسين إلى اعتبار عمر الخيام صوفيا في نظرته إلى الدين وعلاقته بالله ومن بين أشهر هؤلاء نيكولاس Nicolas الذي لم يتسن لنا العثور على ترجمته لرباعيات عمر الخيام²²⁰ إلا أننا تمكنا من التعرف على بعض مواقفه من رباعيات الخيام من خلال كتاب فيتزجيرالد الذي كتب: "بينما كانت الطبعة الثانية من هذه الترجمة لعمر بصدد الإنجاز قام السيد نيكولاس القنصل الفرنسي براشت بنشر طبعة متقنة جيدة جدا للنص نقلا عن نسخة طهران الحجرية تحتوي على 464 رباعية مرفقة بتعليقاته. إن السيد نيكولاس التي ذكرتني طبعته بأمور عديدة وأفادتني في آخر لا يعتبر عمر أبيقوريا ماديا كما أعتقد أنا وإنما يعتبره صوفيا يخفي مذهب الألوهية خلف رمز الخمر ... مثل حافظ ... وباختصار اعتبره شاعرا صوفيا مثل حافظ والآخرين²²¹".²²²

إلا أن بيار ساليه يعتبر عمر الخيام قد يكون لضرورة "أمنية" اختفى وراء المذهب الصوفي ليستطيع نقد التصور الديني في عصره رغم أنه يقر بصعوبة الفصل في ذلك فكتب: "من الصعب معرفة إذ كان الخيام يشاطر دين طبعي لا تظهر فقط إلا نفاية. يجب تذكر أن في هذا العصر لم يكن

²¹⁹ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة وديع البستاني، مصدر سبق ذكره، ص 111

²²⁰ ترجم نيكولاس رباعيات الخيام سنة 1867، أحمد رامي، رباعيات الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 23.

²²¹ - يقصد بالآخرين الشعراء الإيرانيون الذين استغلوا الخمر للتعبير عن معان صوفية مثل فريد الدين العطار وجلال الدين الرومي والفردوسي

²²² « while the second édition of this vresion of omar was preparing, monsieur Nicolas, French consul at Resht, published a very creful and very good édition of the text, from a lithograph copy at Tehran, comprising 464 Rubaiyat, with translation and notes of his Own.

الكفر عديم المخاطر وأن الشاعر الفلكي قد يكون اضطر إلى الاحتماء بالمذاهب الصوفية التي كان يتساهل معها نوعاً ما ليستتر إحداه الكلي.²²³ وحينما نعود إلى رباعية الخيام سألنا الذكر نلاحظ فيها تركيزة المفرط على الكثافة الروحية التي يجب أن تحكم علاقة الإنسان بالله إلا أن هذا الأمر لا يكفي للجزم بصوفية الخيام إذ أنه لا يمكن أن نختصر المذهب الصوفي في جزء يتمحور حول الإتحاد الروحي بين الإنسان والإله فالفلسفة الصوفية تتعدى ذلك. أما رباعية الخيام التي اشتشهدنا بها سابقاً فرغم أنها تشير إلى شكل من العلاقة الروحية بين الفرد وربّه إلا أننا نعتقد أن الخيام قد استخدم هذه العلاقة لنقد الدين الذي يقوم على أعمال ظاهرية لا ترافقها شحنة روحية أي أنه ينقد شكل الدين الذي يقوم على الظاهر ويدعو إلى دين شخصي يصبح بموجبه إيمان الإنسان إيماناً ذاتياً لا يحتاج إلى أعمال تبرره وإن كان الخيام يتقاطع مع الصوفية في هذا المنحى فليس ذلك لأنه يتبنى المذهب الصوفي فكثيراً ما تتقاطع التيارات الفلسفية والمذاهب الفكرية في نقطة معينة أو عدة نقاط إلا إن هذا لا يمنع خصوصية كل مذهب وإن هذا الالتقاء بين الخيام والتيار الصوفي في هذه المسألة لا ينفي اختلافهما في توظيف هذه العلاقة في إطار مشروع ونظرة كاملة لذلك كله لا يمكن أن نعد الخيام شاعراً صوفياً وقد يتأكد هذا أكثر ببيان مدى ابتعاد آراء الخيام عن المبادئ الصوفية التي تسعى إلى السماء في حين تسعى الرباعيات إلى الأرض:

"عبد حسن وعابد الصهباء

لا مداح أو زاهد ذو رياء

²²³ مرجع سبق ذكره. Pierre Salet, Oman Khayyam, Savant et Philosophe, p 72.

في عداد الأخيار والأصفياء
ولئن صبح للعشاق
والندامى مواطن الإحراق
عمرك الله والأنام سقـوط
من سوى الله في السماء تعالى²²⁴

إن الأهم من التشكيك الذي تقوم عليه هذه السباعية هو الكشف عن التمييز الصارخ بين عالمين عالم السماء وعالم الأرض، الدين بتعاليمه المتعالية والواقع الإنساني بما فيه من أخطاء وصعوبة التوفيق بينهما. ومن وراء هذا الكشف يدعو الخيام إلى أن يساير الدين الإنسان في سيره على الأرض، دعوة إلى دين يتفهم الإنسان العاشق والمدمن أو الإنسان غير السوي حسب النظرة الدينية ويدعو إلى دين واقعي لا يعزل نفسه في السماء، دعوة إلى تأويل الدين وعدم الوقوف فقط على شظفه وأوامره ونواهيه، دعوة ملحة إلى أنسنة الدين إنها مطالبة بقيم جديدة:

"دع كلّ مفروض ومندوب ومن
قوت لديك فأطعمن الناس
لا تؤذ خلق الله او تغتبهـم
وأنا الضمين غدا فهات الكاسا"²²⁵

²²⁴ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة وديع البستاني، مصدر سبق ذكره، ص 92
²²⁵ أحمد صافي النجفي، رباعيات عمر الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 134.

تكتسي هذه الرباعية طابعا ثوريا جدا يتمثل في التشريع لمنظومة قيم اجتماعية ومدنية جديدة تقوم مقام منظومة القيم الدينية المقامة على الحلال والحرام والمفروض والمندوب والتأسيس لقيم بديلة أساسها التضامن والتسامح في عصر اتسعت فيه الهوة بين مختلف فئات المجتمع الإسلامي وفي عصر أصبح إيذاء المخالف سياسيا وفكريا وعرقيا مبررا بل واجبا. هي رباعية تحفر عن أسباب الداء وتشخصها وتعطي علاجا مفاده التسامح بين الناس ولقد طالت الحضارة الإسلامية في المشرق والغرب موجة جارفة من الإرهاب الديني والفكري والسياسي والعنصري نتيجة سيطرة قيم التعصب التي كانت بدورها حصيلة عدة عوامل استغلّ الدين في جانب كبير منها فتعمق الاتجاه نحو الانفراد بالرأي وبالسلطة وزادت عدة عوامل خارجية كالحروب الصليبية والغزو الهولاكي ... من حدة الأزمة لتسرع وتيرة الانحدار "الدرامي الكبير".

ونحن لا نستطيع أن نطالب الخيام بأكثر من هذا قياسا إلى طبيعة العصر ونتفهم جيدا قوله:

**"جزع الدهر علينا من رحلنا وقتظ
إن ثقبنا درة من مائة فيه فقط
لهف نفسي كم ألوف من معاني في السقط
حال عن إعلانها بالناس جهل وشطط!"²²⁶**

²²⁶ عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 157.

ونكبر فيه جرأته: "فإذا ما رجعنا إلى هذه الرباعيات نجدها تزخر بآراء جد جريئة وليست جرأتها كامنة في كونها آراء جديدة مبتدعة بل فيها المخترع وفيها المنقول وفيها المعروف المتداول عند جميع الناس وفيها غير ذلك ولكن جرأتها كامنة في كونها شيئا أعلن على الملأ قبل نحو تسعة قرون بينما لا يجرؤ أحد على البوح بما هو دونه بكثير في هذا الزمن." ²²⁷ هذه الجرأة الكامنة في مواجهة الخيام الصريحة شتى أنواع الجهل والتطرف بالكشف والتعرية تارة وبالسخرية وحدة النقد طورا إذ لا يتورع عن استعمال أشد العبارات تجريحا ومرارة:

**"العيد جاء فسوف يصلح أمرنا
والراح للأبريق سوف تعود
وفيك عن هذي الحمير لجامها
بالصوم والصلوات هذا العيد." ²²⁸**

يصطدم الخيام في هذه الرباعية "بدين العامة" هذه الحمير حسب وصفه التي تحتاج هذه الطقوس لكبح جماحها فيقوم الدين بردعها والصورة على مرارتها وإغراقها في السخرية تبررها رؤية الخيام لوظيفة الدين وتنسجم معها فهو يرى أن شرعية الدين تنبع من ضرورته في مراقبة هذه العامة أما الإنسان المثقف فهو غير محتاج إلى ذلك باعتبار أنه يملك وسائل المراقبة الذاتية التي تحكمها رؤيته الخاصة للأشياء والقيم التي بإمكانه تعقلها دون أوامر ونواه ونحن نجد صدى لهذا الموقف الذي يميز العامي عن المثقف

²²⁷ إحسان حق، عمر الخيام بين الكفر والإيمان، بيروت، دار النفائس، 1981، ص 11.
²²⁸ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 78

عند ابن رشد (ت 1198) في القرن نفسه لكن في الغرب الإسلامي إذ كتب ابن رشد: "وأما الأشياء التي لخفائها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تطف الله فيها لعباده الذين لا سبيل لهم إلا بالبرهان إما من قبل فطرهم وإما من قبل عاداتهم وإما من قبل عدمهم أسباب التعلم بأن ضرب لهم أمثاله وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع أعني الجدلية والخطابية وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني والباطن هو تلك المعاني التي لا تتجلى إلا لأهل البرهان."²²⁹

يدل هذا "التعالي" عند المثقفين المتميزين في المشرق والمغرب على شعور "بالخصوصية" قلما يصادف "عمومية" العامة أو حتى "فئوية" فئة من المثقفين التقليديين هذه الخصوصية تعني من ضمن ما تعني "الفردية" هذا المقوم الأساسي من مقومات الحضارة الغربية الحديثة، لذلك اصطدم الخيام "بسبب ضلوعه في الفردية" في رباعياته بالعامة والزهاد والفقهاء اصطداما عنيفا ينطلق من إحساسه باختلافه عن هذه الفئات المطمئنة جدا المتصالحة مع نفسها.

إن هذا ما يفسر كثرة الأسئلة الخيامية الدالة على ما كان يضطرم في ذاته هذه الأسئلة الباحثة عن محاولة تحديد موقع الذات وسط هذه المجموعات وانطلاقا من إحساسه بفرديته كشف الخيام عن حقيقة معارف عصره محددا مواطن العطب فيها مؤكدا تهافت هذه المعارف وعدم استنادها إلى مبادئ واضحة مبينة تعارضها مع أحكام العقل عبر نقد جذري لمضامين هذه المعارف ومناهجها ووسائلها ومجالاتها وتجلياتها ومؤسساتها فانطلق من

²²⁹ ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، تونس، سراس للنشر دون تاريخ، ص 39.

التشكيك في بدهة المعارف الميتافيزيقية الإسلامية وبين أنها معارف ذاتية لا يمكن أن تكتسب صيغة إطلاقية باعتبار أن العقل عاجز عن الخوض في هذا المجال والخروج منه بحقائق عقلية تصلح لجميع الناس في كل مكان وزمان وفي هذا كتب عبد الحق فاضل: "بهذه العقلية الرياضية نظر الخيام إلى الدين وناقش مسائله مناقشة مسائل الجبر والهندسة فما انتهى إلى نتيجة رياضية لا تقبل الجدل وكيف يمكن أن يكون الدين كذلك وليس في التاريخ ما أثار الجدل واختلاف الآراء كالدين؟ ... أما محاكمة كل مسألة على هذا النحو الرياضي فخلق بأن ينتهي بالمرء إلى مثل ما انتهى إليه بالخيام من حيرة وانكار.²³⁰ ورغم أن هذا الموقف منسجم تماما مع رأي عبد الحق فاضل في الخيام الذي يعتبره ملحا²³¹ ورغم أننا نقبل قوله الذي استشهدنا به إلا أننا نغير كلمة إنكار الذي ختم الكاتب كلامه بها بكلمة استنكار التي نرى أنها تعبر أكثر عن موقف الخيام لأن الإنكار هو وصول إلى حالة من الرضاء المعرفي والنفسي لا نظفر بها في رباعيات الخيام الحائرة ولأن الخيام استنكر أنماط المعارف الإسلامية في عصره واستنكر مضامينها ولكن لم ينكر الدين بمعناه المطلق.

إن نفي الخيام المشروعية المعرفية في المجال الميتافيزيقي هو الخطوة الأولى إلى الانصراف عن هذا المجال إلى المجال الطبيعي الذي قد تكون نتائجه المعرفية مثمرة أكثر من المجال الميتافيزيقي ولقد كان الخيام منسجما مع رؤيته تلك عندما أولى عالم الإنسان الميتافيزيقي عناية كبرى في رباعياته واعتبره العالم الوحيد الذي يمكن للإنسان الفعل فيه وتحقيق إنسانيته فيه وسيتجلى هذا واضحا جليا في دراستنا لرباعيات الخيام والتي

²³⁰ عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص ص 61-62.

²³¹ نفس المرجع، ص 74.

يطرح منها مشكلة الموت وفي ربايعاته الخمرية لذلك نرجئ الاهتمام بهذه الفكرة وتحليلها إلى جزء لاحق من هذا العمل.

لقد كان الانصراف عن العالم الميتافيزيقي أحد تمظهرات الحداثة الأوروبية بعد أن أصبح الفرد الأوروبي يشعر أن ما تحقق من إنجازات علمية وتقنية هائلة كفى بأن يشعره برفاهية وسعادة تغنيانه عن البحث عنها في السماء التي كان يأمل فيها تعويضا عن بؤسه الأرضي ونخصص هنا لنقول أن هذا الشعور قد استأثر خاصة بفئة معينة من المفكرين الأوروبيين ومن ثمة انتشر وأصبح يكتسب شرعية تتزايد بتزايد انتصارات الأوروبيين المتلاحقة في المجالات المادية حتى أصبح شعورا يتعمم باستمرار وهذا هو ما يؤكد كلود دلماس Claude Dalmas حين كتب: "تطور سريع بدأت طلائعه في القرون الوسطى واستعجلت عجلته في النصف الثاني من القرن الخامس عشر حتى احتار المؤرخون في تصنيفه وربطه بالزمن هل هو من مرحلة القديم أم من مرحلة الجديد؟ وقد عقلت به أشياء من القرون الوسطى تفكيراً وشرائع وإحساساً فاستقبلته لإنسانية بالغبطة لأنه أعطى الإنسان شخصية فذة رائعة وصرفه عن نشدان المستحيل الصعب والقناعة بتفهم الطبيعة الضامنة له السيادة لذلك ولى وجهه لا شطر الخالق بل شطر الخلائق".²³² وكتب بول هازار Paul Hazard ناقلاً الهواجس التي كانت تعتمل في أذهان الأوروبيين في مطلع الحداثة: "والواقع أنه ما يكاد عقلنا يحاول الخروج عن دائرته المحدودة للاتجاه صوب العلل حتى نرى أن هذا البحث لا فائدة له إلا أن يشعرنا بقصور معارفنا إن نصطدم بساج من الظلام وعلى النقيض لو أننا قنعنا بالدائرة المخصصة لنا كالرواد المتواضعين لاكتشفنا عالماً من العجائب ولظفرنا بالحكمة والسعادة فهل

²³² كلود دلماس، تاريخ الحضارة الأوروبية، ترجمة توفيق وهبة، بيروت باريس، منشورات عويدات، ط 2، 1982، ص 46.

يجب أن نتردد في الاختيار لنطلق المستحيل فلن نخشى السقوط في الهوة إذا أحكمنا قبضتنا على الوقائع الأكيدة التي يمكن أن تتناولها أيادينا مهما كانت ضعيفة.²³³ هذا الإقبال على عالم الإنسان الأرضي وجعله مركز الاهتمام الوحيد في أوروبا قد كان نتيجة عوامل مادية تحققت عبر إنجازات ملموسة ساعدت على توجيه الأوروبيين صوب هذا المنحى أما في العالم الإسلامي وفي القرنين الحادي عشر والثاني عشر فإن للمسألة وجه آخر إذ لم تتوفر العوامل المادية التي بدأت بالظهور في أوروبا منذ ظهور طبقة برجوازية احتضنت نهضة علمية وتقنية شاملة ففي الحضارة الإسلامية نجد أن هناك فئة خاصة من العلماء والمتقنين وعلى رأسها عمر الخيام حققت على أرض الواقع إنجازات علمية ومعرفية ملموسة فتأكد لديها الشعور بإمكانية أخرى للوجود مع تظافر مميزات شخصية وكيميائية نفسية معينة جعلت من هذه الفئة تشعر باستقلالية مكنتها من طرح بدائل حضارية جديدة تمنح الإنسان حيزاً أكبر وهذه الفئة أبدت الرغبة في التغيير للخروج من المأزق الحضاري الذي تردى فيه العالم الإسلامي فكانت مشاريعها حاملة بذرة الحداثة إلا أن هذه البذرة لم يتسن لها أن تثمر لعدة عوامل داخلية وخارجية.

وعندما نعود إلى الخيام نرى أن نقده للثقافة المعرفية في عصره وتأكيده على طابع الدغمائية الذي اتسمت به هذه الثقافة والتشكيك في حقائقها كل ذلك كان يعبر عن رغبة الخيام في بناء ثقافة بديلة تنفتح على النسبية وعلى تعدد الحقائق وكان مشروعه عقلنة هذه الثقافة باعتماد مؤسسات بديلة عوض المؤسسات الفقهية والدينية التي حكمت الثقافة الإسلامية في عصره

²³³ بول هازار، أزمة الضمير الأوروبي، ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية السورية، 2004، ص 283.

وهذا يشبه كثيرا النقد المحتشم الذي حدث في أوروبا وفي الفترة نفسها تقريبا واستهدف المؤسسة الكنسية ثم أصبح يتوسع تدريجيا على امتداد القرون فهاجم جون ويكليف John Wicliffe (1320-1384) على سبيل المثال الكنيسة ورموزها كاشفا الانتهاكات الأخلاقية التي يقترفها رجال الدين وهي انتهاكات تتعارض مع مبادئ المسيحية مطالباً بمحاكمتهم²³⁴ إزاء هذا التطاول على المؤسسة الكنيسة الذي يدل على أن الكنيسة بدأت تفقد مكانتها في أوروبا المسيحية جراء التحولات العاصفة التي بدأت تخرق أوروبا الغربية خاصة ردت الكنيسة الفعل في محاولة للتمسك بموقعها المتهاوي فأقيمت في كثير من المدن كتولوز التي شهدت إحراق أكثر من 400 هرطيق دفعة واحدة وفي جنيف كان العشرات من الهراطقة يحرقون في الأسبوع الواحد²³⁵ إن هذا ما يدل على حدة الصراع الذي شهدته أوروبا في مطلع حدثاتها بين التيارين العلماني والديني مثلما يدل على المواقع المتقدمة التي أصبح يحتلها الفكر العلماني. أما في العالم الإسلامي فقد كان الصراع البارز في العصر الخيامي بين المعسكرين السني والشيوعي أي بين مذهبين إسلاميين يمثلان معاً نمطاً معرفياً دينياً وإن اختلفت رؤى كل طرف منهما ولم يظهر صراع واضح بين الثقافة الدينية والثقافة "العلمانية" إلا في نطاق ضيق لم يكن ذا تأثير قوي مثله بعض المثقفين مثل الخيام الذي هاجم المؤسسة الدينية في عصره إلا أن ذلك لم يتحول إلى تيار مؤثر ربما لأنه لم تتوفر له الدعائم المادية المساعدة على انتشار هذا التيار وتحقيقه نتائج ملموسة تكرر المعرفة المنفتحة على التعدد وهو المشروع الذي نادى به الخيام في بيئة يشدد فيها التعصب والإرهاب

²³⁴ حنا عبود، الحداثة عبر التاريخ/ بيروت، منشورات اتحاد الكتاب العربي، 1989، ص ص 91-92.

²³⁵ نفس المرجع، ص ص 129-130.

والتكفير الذي عانى منه الخيام شخصيا. لقد حاول الخيام أن يخترق هذه الثقافة فلم يستطع لأن جهده كان مجهودا فرديا أعجز من أن يغير مؤسسة ثقافية تتحجر يوما بعد يوم ولم تشفع له جراته ولا "رديكاليتيه" في إيقاف انهيار هذه الثقافة وترديها.

الفصل الثاني

الله في رباعيات الخيام بين الرسم الكاريكاتوري والمطالبة بإله بديل

إن تفصل القطرة في بحرها
ففي مداه منتهى أمرها
تقاربت يا رب ما بيننا
مسافة البعد على قدرها
- عمر الخيام -

أعطى القرآن للنص الديني الإسلامي الأول صورة عن الله سعت السنة النبوية إلى إيضاحها وبذلك أضحت المرجع الإسلامي الثاني الذي يعود إليه المسلمون في تصورهم الله.

وإذا كان النص القرآني نصا إلهيا فإن النص الثاني أي السنة كان نصا إنسانيا صرفا لذلك نعتبر أن السنة المحمدية هي تاريخيا المحاولة الإنسانية الأولى الهادفة إلى التعامل مع هذه الصورة وإدماجها ضمن واقع حضاري معين.

وقد نشط التفاعل بين هذين النصين مقولة الله تنشيطا كبيرا في الفكر الإسلامي بمختلف توجهاته السياسية والمذهبية والفكرية. وظلت هذه المقولة تنمو وتتطور وفق ما يستجد حضاريا وبذلك أصبحت تختلف من تيار فكري إلى آخر بل من مفكر إلى آخر داخل التيار المعرفي الواحد إلى أن بلغت مع الفكر المعتزلي مرحلة متقدمة من عقلنة هذه الصورة وبالتالي التقليل من اغتراب هذه الصورة عن الإطار الحضاري الإسلامي زمن المعتزلة. وقد تجلّى ذلك في نفهم الصفات عن الله وفي دفاعهم المستميت عن حرية الإنسان أي عن مسؤوليته عن أفعاله فكانت قراءاتهم بذلك من القراءات الأولى الجادة التي سعت إلى تأصيل الإنسان في بيئته.

ثم أعقبت هذه الخطوة خطوات بعض الفلاسفة الذين سعوا إلى التخفيف من حدة التناقض بين الله والإنسان المسلم بالاستناد إلى مقولات العقل فأسس ابن سينا مثلا نظريته المعرفية على مبدأ الفيض الإلهي معارضا مقولة أن الله خلق الإنسان والكون من عدم محاولا بذلك ردم الهوة أو بالأحرى تضيقها بين الله والإنسان والمسلم.

وعلى عكس هذه المحاولات الباحثة عن عقلنة مفهوم الله ظهرت تيارات فكرية إسلامية تتعلق تعلقا تاما بظاهر النص القرآني مقدمة بذلك صورة معينة عن الله تعتبرها الصورة الأصلية والأزلية لله فكانت ترفض رفضا قاطعا أية وسائل بشرية أخرى لتعقل هذه الصورة وتأويلها ومن هذه التيارات التيار الأشعري الذي سيطر على الساحة الفكرية والدينية والسياسية في عصر الخيام أو لنقل إن العصر قد سيطرت عليه كل التيارات السنية السلفية التي ركزت خطابها على التأكيد على مبدأ

الحرية الإلهية المطلقة وعلى فكرة العناية الإلهية الكاملة وبالتالي أكدت على رفض مبدأ السببية في العلاقة بين الوقائع.

إلا أنه لا بد من الإشارة إلى أنّ المذاهب التصوفية الإسلامية وبدافع عدة عوامل أنشأت رؤية "طريفة" عارضت بها بقية التيارات الفكرية الإسلامية وخاصة التيارات السلفية المحافظة مفادها الاتحاد الروحي والوجودي بين الله والإنسان فقضت بواسطتها على الثنائية المجحفة الإله/العالم مما أثار الفكر الإسلامي المحافظ الذي رأى أن في ذلك مسّا بتعالى الله وقداسته فكفر المتصوفة بمقتضى ذلك مما عرّضهم على امتداد العصور إلى اضطهاد قاس قتل بموجبه الحلاج المفكر الصوفي الكبير وغيره.

وبالرغم من أن القرنين الحادي عشر والثاني عشر أصبحا يسمحان للمذاهب الصوفية بالوجود وإن ببعض التحفظ إلا أن ذلك لم يكن واقيا لهم من الاضطهاد حتى بعد أن أعلن الغزالي [حجة الإسلام] تصوفه المزعوم.

إزاء ذلك كانت النظريات الشيعية تبحث عن المعنى المستور خلف النص وتشكل الله وفق تصورهما لمقولة الإمام الغائب هذا النصف إله النصف إنسان المتردد بين الأرض والسماء المعاصر لله وللشعر معا المتصل بالله اتصال تراتب في العقول (وهذه النظرية تقترب كثيرا من نظرية الفيض السيناوية لذلك أتهم ابن سينا بالانتماء إلى التيار الإسماعيلي) مما يطبع الفكر الشيعي عامة والإسماعيلي خاصة بطابع عرفاني لا يمكن إخفاء ما للتأثيرات المسيحية واليهودية والهندية والزرادشتية فيه.

وحاصل الأمر هو أن صورة الله ظلت تثرى باستمرار حتى في العصور التي سيطر فيها الفكر السلفي بفعل التحولات الحضارية التي شهدتها المجتمع الإسلامي.

وضمن هذه التصورات كانت الرؤية الخيامية لله، وهي تعد من الرؤى المحورية في الرباعيات، تتسم بخصوصية في الفكر الإسلامي جميعه إذ عبرت رباعيات الخيام عن مواجهة مباشرة صريحة بين الإنسان والله فقد فيها الله جزءا من قداسته ظلت مختلف الأنساق الفكرية الإسلامية تلك. ومنها التي اعتبرت أكثر ثورية من غيرها تحافظ عليها وحينما نزع هذا الجزء من القداسة عن الله أصبح الحوار معه ممكنا و

بذلك تنزل الخيام في منزلة متقدمة في الوعي بذاته بعد أن أثبت مدى تشوه صورة الله في النصوص الدينية وفي بعض الخطابات الإسلامية.
وبعد أن قدم صورة لله تستبدل صورة الله المعتوه (والعبارة للخيام) بإله جديد لا يغترب عن العالم والبشر والعقل الإنساني ويسمح للفرد ببناء ذاته وتفعيل فرديته والاضطلاع بدوره التاريخي الحضاري.
إنه لا بد هنا من الإشارة في البداية إلى أنّ عمر الخيام لم يشكك مطلقاً في وجود الله ولم ينفه بل كان يعتقد في وحدانيته فيعترف في لحظة حميمية قائلاً :

ربّ رحماك ما كسبت ثواباً
لا ولا كنت مستحقاً عقاباً
إنما قلت ما رأيت صواباً
ووجودي عليّ كان مصاباً
وعزائي الجميل كان الحباباً
وكفائي التوحيد ذخراً فاني
لم أعدد في ديني الأرباباً²³⁶

إننا لا نجد مبرراً للتشكيك في اعتراف الخيام في هذه السباعية بوجود الله ووحدانيته، ذلك أننا لم نعثر على أي رباعية من رباعياته تناقص ما أقرّ به هاهنا إضافة إلى أن الحضور المفرط للشبكة اللغوية المعبرة عن الذات يطبع خطابه هذا بطابع اعترافيّ لا أثر فيه للتمويه أو التستر أو المداهنة إلا أن الأهم من ذلك هو أن الخيام يقر في نصه هذا بأنه كان هو ذاته المرجع الوحيد في عملية تفكره أي أن الخيام قد قال في رباعياته أو في فلسفته عموماً ما كان صحيحاً قياساً إليه وبذلك أصبحت المعرفة جهداً مختصاً بفرد بعينه هو الفرد المرجع في عملية المعرفة هذه.

تلخص هذه السباعية إذن مشروع الخيام ومقولاته ووسائله المتمثلة في الانطلاق من الفرد فذات الخيام تتشكل وتتطور أثناء اضطلاع به بتحديد ملامح الصورة الإلهية أي

عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة وديع البستاني، مصدر سبق ذكره، ص33. ²³⁶

هي تزداد اكتمالا كلما تقدم في مشروع إعادة ترميم الصورة الموروثة من الدين والتراث الأدبي فالمشروع الخيامي تدرج إذن.

فأول عمل قام به الخيام هو الكشف عن مواطن القصور في الصورة الإلهية التي تناثرت ملامحها في النصوص الأصلية وفي التراث الفكري السلفي خاصة وتوضيح مدى اغتراب هذه الصورة عن العقل الإنساني والواقع التاريخي ولقد اعتمد في عملية الترميم هذه العقل وحده إذ يقول في إحدى رباعياته:

لماذا غداة الرب رغب هذه الـ
عناصر لم يحكم تناسبها الرب
إذا راق مبناها ففيم خرابها
وإذا لم ترق مبنى فممّن أتى العيب²³⁷

رغم أن صياغة هذه الرباعية تمت عبر معنى استفهامي يدّعي الخيام فيه أن دوره لا يتعدى وضع المسألة في إطارها الإشكالي الصعب راغبا في المحافظة على بعض الحياء إلا أنه سرعان ما يتكشف خطابه عن حقيقة محرّجة تكشف حدة التناقض بين الله الكامل والعالم الناقص فكيف يركب الكامل الناقص؟ وبم تفسر سيادة الشرور والمآسي؟

تثير الإجابات الإسلامية في المذاهب الإيمانية خاصة إشكاليات لا حصر لها عن هذه الأسئلة فإن قيل أن العيب في الصانع فقد نفينا عن الله صفة الكمال وإن قيل أن العيب في طبيعة العناصر المخلوقة في حد ذاتها نفينا عن الله مقولة العناية الإلهية وهما مقولتان أساسيتان في التصور الديني الإسلامي ترتبطان بالله ارتباطا حاسما بل يحددان ذاته إذ يؤدي المس بإحداها إلى انهيار هذه الرؤية انهيارا تاما.

إن الهدف المسكوت عنه في هذه الرباعية هو تعويض صورة الله التقليدية بصورة جديدة هي صورة إله لا يتدخل بعد أن أوجد الكون في تحديد أدق التفاصيل التي تحدث فيه أي صورة تنفي عن الله عنايته بتفاصيل العالم الذي أصبح في هذه

أ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 52²³⁷

الرباعية يسير وفق قوانينه الذاتية ولسنا في حاجة هنا لتأكيد ثورية هذه المقاربة وخطورتها في إدراك الوقائع بطريقة تقترب كثيرا من المقاربة العلمية الحديثة للعالم والطبيعة وما أضمره عمر الخيام في رباعيته هذه أفصح عنه بوضوح أكثر في رباعية قال فيها:

خذ نصيبا من دور دهرك واجلس
فوق عرش السرور واحسو الجاما
عني الله عن ذنوب وطاعا
فادرك من الزمان المراما²³⁸

هذه الرباعية تكاد تكون ردّا على خطاب الغزالي الذي كّفّر الفلاسفة لثلاث نقائص على إحداها وهي إنكار الفلاسفة عناية الله بالجزئيات إذ كتب: "ومن ذلك قولهم إن الله تعالى يعلم الكلّيات دون الجزئيات وهذا أيضا كفر صريح بل الحق أنه لا يغرب عن علمه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض"²³⁹ ولا يختلف موقف الغزالي عن الموقف الأشعري عموما إذ كتب عبد الحليم محمود معلقا على موقف الغزالي هذا مؤيدا له "إنه (الله) على حد تعبير أهل السنة والأشاعرة الذي يقطع وليست السكين هي التي تقطع وهو الذي يحرق وليست النار هي التي تحرق وهو الذي حينما يريد يقول للنار كوني بردا وسلاما فتكون بردا وسلاما"²⁴⁰

إن تأكيد الفكر السني عامة والاتجاه الأشعري خاصة على التمسك بظاهر النصوص الدينية الإسلامية الأولى من قرآن وسنة وتأكيد المشيئة الإلهية المطلقة وحرية إرادة الله وعنايته الكلية بالإنسان والكون كل ذلك مثل المقولات الملائمة جدا للوضع التاريخي في القرنين الحادي عشر والثاني عشر إذ استغلت السلط السياسية والاقتصادية والاجتماعية تلك المقولات لشرعة "صراعاتها مع الأعداء ولتكريس سلبية الفرد وعجزه عن الفعل في عصر تحاول السلطة العباسية المتهاوية والتي

عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 188²³⁸
الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره، ص 143²³⁹

²⁴⁰ المرجع نفسه، ص 327

تتخبط في مآزق وصعوبات داخلية وخارجية جمّة إيجاد الأطر الدينية المناسبة للحفاظ على بقائها وفي نفس الوقت كان الأتراك السلاجقة يبحثون لهم عن توطيد وجودهم في الشرق الإسلامي مستغلين الدين السني الإسلامي للظهور بمظهر المنقذين له من الأخطار البيزنطية والصليبية والشيعية خارجيا والحامين له من نزاعات الزندقة والكفر والإلحاد داخليا فكان ذلك كله من العوامل التي حدثت من إرهابات التطور والتقدم التي كانت تختمر في صلب الحضارة الإسلامية إلا أنه رغم ذلك استطاع عدد من المثقفين الحفاظ على بعض مقومات العقلانية أمام المد الإسلامي السلفي وحاولوا الحفاظ على المكتسبات التي حققها الفكر الإسلامي وتطويرها ومن بين هؤلاء الخيام الذي كتب عنه فيتر جبرالد: "المرجع الذي أدين له (بالتعرف) على خصوصية حياة عمر يلخص رأيه في (الخيام) بمقارنته بلوكرييتوس فالانثان يمتلكان طبعاً فكرياً وعبقرياً وتأثيراً في الأحداث الواقعة في عصرهما. فعلاً فالانثان كانا رجلين يمتازان بذكاء حاد وعقل مصقول وخيال مرهف وقلبين شغوفين بالحقيقة واليقين الذي شرّع (لهما) الثورة على الدين الزائف وعلى حمق العبادات في بلديهما ولكنهما شعرا بالعجز عن إحلال بديل أكثر أملاً يعوض ما هدموه وكأخرين (شعروا) أنه لا يوجد دليل أفضل لقيادتهم لذلك أسسا شريعة خاصة بهما"²⁴¹

وفعلاً فإنه يبدو أن عبقرية الخيام هي التي حالت دون اندراجه في التوجهات الفكرية السائدة في عصره بل أعجزته عن التستر طويلاً على آرائه فعبّر عنها بحرية أدت به إلى الاصطدام بالسلط الثقافية والسياسية التي اجتهدت في تهميشه رغم سعة معارفه ونبوغه في مختلف العلوم

وكيف لا يصطدم بسلطة ثقافية تتحجّر يوماً بعد يوم وهو من قال:

²⁴¹ Fitzgerald, Rubaiyat of Omar Khayyam, Op. Cit. p 14-15,

- The Reviewer, to whom I owe the particular of Omar's life, concludes his review by comparing him with Lucretius both as to mature temper and genius, and as acted upon by the circumstances in which he lived. Both indeed were men of subtle, strong, and cultivated intellect, fine imagination, and hearts passionate for truth and justice: who justly revolted from their country's false religion and false, or foolish, devotion to it; but who fell short of replacing what they subverted by such better hope as others, with no better revelation to guide them, had yet made a law to themselves.

إلهي قل لي من خلا من خطيئة
وكيف ترى عاش البريء من الذنب
إذا كنت تجزي الذنب مني بمثله
فما الفرق ما بيني وبينك يا ربي²⁴²

تطرح هذه الرباعية قضيتين هامتين، أولاهما تتناول مسألة ضرورة النظر إلى الإنسان في إطاره الواقعي المتحقق لا الإنسان الذي يجب أن يكون والنظر إلى الإنسان كما هو يجبره على الاعتراف بهفواته وذنوبه إذ هي طبيعية، طبيعية الإنسان نفسه وما يؤكد الخيام في رباعياته هذه يحقق انزياحا هاما في الثقافة الإسلامية مما يجب أن يكون إلى ما هو كائن مشددا على استحالة تحقق الإنسان النموذجي الذي تطالب به المنظومة الدينية في عصر كان فيه الإنسان حسب عبارة فيتز جرال د معلقا بين السماء والأرض²⁴³

أما المسألة الثانية التي تؤكد هذه الرباعية فهي مسألة تنزيه الله التي تعتبر من المقولات المحورية في الفكر الإسلامي في علاقة بقضية الثواب والعقاب إذ كشف الخيام عن تناقض المقولتين وتضاربهما فالإقرار بإحدى المقولتين يعني مباشرة تهاوي المقولة الثانية فإما أن تكون العلاقة علاقة إله منزّه وهذا يؤدي إلى سقوط فكرة الثواب والعقاب وإما أن يقع الإلحاح على العقاب والثواب وذلك يمس بتنزيه الله.

يحاصر الخيام كما في بقية الرباعيات صورة الله المنجزة في الخطاب الديني الإسلامي ويزج بها في مآزق شتى مستغلا طاقاته البرهانية الرياضية الفائقة بغية كشف حدة التناقض بين العقل والإيمان في سعي دؤوب إلى الكشف عن مطبات الخطابات الدينية وتهاوي أسسها وفضح المحاولات التلفيقية التي مثلها الغزالي

²⁴² عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 42.

²⁴³ Fitzgiral d, rubaiat of Omar khayyam, op. cit., p11.

بمسيرته المعرفية التي تدعى أنها تتخذ من الشك منهجا للوصول إلى اليقين و تقع فجأة القفزة الحدسية المذهلة نحو المجهول واللامعقول. هوة سحيقة يسكت عنها الغزالي عندما يحول منهجه إلى منهج حدسي يؤسس إلى معرفة تكرر عصور الظلام والتهوي الحضاري الشامل وتوسع آثارها مشرقا ومغربا فتنتشر عبر العصور اللاحقة من خلال ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب ومحمد عبده والشعراوي... وبينما كان هم الغزالي وهاجسه التأسيس للإيمان كان هاجس الخيام التأسيس لمعرفة واضحة كما لمسها في علم الرياضيات لا معرفة إيمانية يتلقاها المرء عبر التقليد أو عبر الإشرافات النورانية العرفانية إن هذا مثل ما سبق أن ذكرنا هو ما أدى بالخيام إلى الاصطدام بالعمامة والفقهاء والزهاد والغزالي رغم أن الغزالي تماما كالخيام عكس صورة العصر وعبر عنها أفضل تعبير.

هذا العصر الذي تجاذبته قوى الردة وقوى التقدم على ضعفها العددي والرمزي هو عصر مازال متمسكا بالوحدة السياسية والدينية والثقافية والاجتماعية وفي الوقت نفسه مازال بإمكان المرء أن يعثر فيه على عوامل التنوع السياسي وما تشظي مفهوم الدولة الإسلامية المركزية إلا تعبير عن ذلك أي على احتدام الصراع العرقي داخل الإسلام وكثرة المذاهب والفرق الإسلامية وتعدد الديانات إذ أدمجت الدولة الإسلامية المجوس في عداد أهل الذمة اعترافا منها بكثرتهم وفاعليتهم في الحضارة الإسلامية فكانت كل هذه العوامل تحمل الاحتمالين معا احتمال التقدم واحتمال التدهور على الرغم من انتصار قوى الجذب الذي نتج عنه تخلف تمتد نتائجه إلى يومنا هذا.

لقد كان الخيام أحد إمكانات ذلك العصر بكل إرهاباته النفسية والفكرية وهو وجه من وجوه التمرد ضد المعرفة المسلمة المستسلمة الجاهزة الواثقة وهذا ما أكده حميد فولادفند بقوله: "شهر الخيام بشرعية معتقدات عصره الدينية وندد بها بتحويل نقطة ارتكاز المصير الإنساني إلى مجال الرفض التمرد إزاء النظام الثابت [وبذلك يكون الخيام] قد أبان عن مثل أعلى إنساني متحرر من آراء الأخلاق المسبقة وتصور فردا يرفض الخضوع لقوانين الطبيعة وطغيان الآلهة"²⁴⁴

²⁴⁴ op. cit., p2 Mahdy Fouladevind, ommar khayyam les quatrains,

ورغم ما في هذا الرأي من سعي إلى تفهم روح الرباعيات وسعي إلى النفاذ إلى فلسفة الخيام إلا أنني أتحفظ إزاء الإيحاء بأن تمرد الخيام كان تمردا يسعى إلى خلق الإنسان النموذجي الذي يتحدى الإله ويصارعه إنني أرى أن الخيام عبر عن رغبة فئة مثقفة خاصة في إعادة تشكيل وعي حضاري جديد لا يتخرج من مساءلة كل الخطابات بما فيها تلك الخطابات المكتومة في دهاليز القداسة والكشف عن مواطن العطب فيها إنه مشروع ثوري جدا يعصف بالأصول ويفضح مناقضتها العقل والقانون والوضوح فهو يقول:

لأرتشف المدامة أي وقت
وإن يك أشرف الأوقات قدرا
ملأت الدنّ من عنب حلال
فقل لله لا يجعله خمر²⁴⁵

في تحد سافر لمفهوم القدرة الإلهية، هذا المفهوم الذي يعتبر من المبادئ المحورية في الخطابات الإسلامية وانطلاقا من واقعة عينية بينة واضحة يتهاوى هذا المفهوم وينكشف مناقضته القانون الطبيعي الخاضع لسيروته الذاتية، فلو كان لله قدرة حقيقية على الكون فإن ذلك سيتضح في ظاهرة الشذوذ التي يفترض أن تحدد قوانين الطبيعة إلا أن ذلك لا يحصل ويتحدى الخيام القدرة الإلهية ويضعها في مأزق. ما معنى هذا؟ معناه أن العالم عند الخيام أصبحت تحكمه قوانينه الذاتية التي تخرج عن قدرة الله ومشيتته وعنايته ومعنى أن العالم يسير وفق قوانينه الذاتية فهذه قفزة هائلة يحققها الإنسان في سبيل إدراك أفضل واقرب إلى النظرة العلمية بإحلال مفهوم جديد يعوض مفهوم السببية الإلهية التي سيطرت على الخطاب السني السلفي بتوجهاته الفلسفية واللاهوتية بمفهوم السببية الطبيعية الذي لو أتيح له مجال أوسع انتشارا لدى المسلمين آنذاك لتغيرت النظرة الانطولوجية إلى الإنسان والعالم تغيرا جذريا

²⁴⁵ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص106

ولحققت من النتائج ما تدرك به الحضارة الإسلامية شوطا هائلا في سبيل التقدم الحضاري إلا انه ولعدة عوامل أجهضت هذه الإرهاصات وحدث التهاوي العظيم. لقد بدأت الحداثة الأوروبية عندما أصبح الإنسان الأوروبي وبضغط من عدة ظروف مساعدة على ذلك ينظر إلى العالم نظرة جديدة و تعقله ضمن إطار سببي طبيعي مستبعدا تدريجيا فاعلية التدخل الإلهي في نظام الكون وفاعلية السببية المنطقية وما استتبع ذلك من انزياح من الألوهية إلى الطبيعية مما جعل المجهود المعرفي الإنساني يثمر ويحقق نتائج غزيرة شملت كل القطاعات بالتغيير إلى الأفضل على الأقل في مرحلة تاريخية معينة مما أدى إلى تغيير جذري في مكانة أوروبا الحضارية ودورها في العالم وقد كتب علي الشامي: "لذلك فالعلموية تندرج في سياق نسق حضاري تم تشييده في تعارض مع الألوهية حيث يساهم نفي التدبير الإلهي لنظام العالم في خلق وعي الإنسان بذاته كأصل وسيد جميع العناصر ومالك الطبيعة واستتباعا منتج القيم الوحيد"²⁴⁶

لقد ظلت هذه الرؤية الثورية أي تصور عالم تحكمه قوانينه الطبيعية محاصرة في العالم الإسلامي آنذاك أي منحصرة في فئة ضيقة من المثقفين الذين حاربتهم الحضارة الإسلامية وصادرت أفكارهم وسلطت عليهم أشد أنواع الإرهاب النفسي والمادي ضراوة فانتهى الخيام حاجا رغما عنه في نهاية تشبه نهايات الأبطال الإغريقين الذين ينتهون دائما بتحطيم رؤوسهم على الصخرة.

إن إدراك الخيام أن العالم يسير وفق قوانينه الطبيعية واقتناعه بذلك غير جذريا نظرتة إلى الله مثلما ترسمه المصادر الإسلامية الأولى وتؤكد المباحث الكلامية والفلسفية السلفية خاصة فأصبح الخيام يشعر بحدة التباعد بين عالمين الإله والطبيعة بل أصبح يشعر أن القانون الإلهي يتضارب تضاربا شديدا مع القوانين الطبيعية الأرضية فأحدث هذا التناقض رجة هزت معتقداته الثقافية إن صح التعبير باعتباره يعيش وسط ثقافة إسلامية تضغط بثقلها على الإنسان لذلك تراه يصرخ من وطأة التمزق بين الإلهي والأرضي قائلا:

رحماك ربي

علي الشامي، الحضارة والنظام العالمي، بيروت دار الانسانية للدراسات والطباعة والتوزيع ص 461²⁴⁶

بيــــن ميل ووازع حار لبي
أيّ داع أعصي وأيّاً ألبّي
بنيت كرم وحسنها قد بريتا
ثم عنها وعن هواها نهيتا
فكأمري أن أقلب الكأس ياسا
قي وحاذر أن تهرق السلسالا²⁴⁷

تسعى بعض الخطابات الفكرية الدينية الإسلامية إلى طمس الهوية بين عالمي السماء والأرض بجعل الأرض ترتبط ارتباطاً تبعية بالسماء والتعمية بذلك على أي اصطدام بين العالمين مهما كان نوع هذا الاصطدام، أما الخيام الذي أدرك أن العالم يبتعد كلياً عن المقولة الألوهية فقد أقر أن هناك عقلاً آخر يتدبره يختلف تماماً عن العقل الإلهي الإسلامي وانتقل هذا الاعتقاد لديه إلى المجال الأخلاقي السلوكي متسبباً في احتداد التقاطع بين الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني أو بالأحرى بين الخطاب الإلهي والخطاب الإنساني الذي يضطلع بمفرده بعملية التفكير دون الاتكاء على ركائز ثقافية قبلية. إن هذا هو ما يفسر أن هذه السباعية مسرح لمعركة تتصارع فيها "الطبيعة الإنسانية" المتمثلة في الوازع والميل والخطاب الإلهي عبر النهي أو إذا أردنا أن نضع المسألة في إطارها الأعمق نقول التصادم بين الجهاز الأخلاقي الديني الإلهي وبين الجهاز الأخلاقي الإنساني وبذلك يكشف الخيام عن تعالي المؤسسة الأخلاقية الدينية عن القوانين التي تحكم التركيبة البشرية العاجزة عن التماهي مع الإطار الديني الذي يطالب بإنسان يخرق الطبيعة ويجلد الذات جلداً مبرحاً ابتغاء خلاصه هذا إذا افترضنا أن وديع البستاني ومن ورائه فيتزجيرالد قد نقلوا الصورة بكل حذافيرها البلاغية واللغوية فإن تأكيد الطابع التعجيزي لهذه الأوامر والنواهي عبر صورة مادية تقوم على التشبيه بين حالتين تنتمي الأولى إلى المجال الأخلاقي وتنتمي الثانية إلى الوقائع المادية الطبيعية يكشف ارتباطاً وثيقاً تم في ذهن الخيام بين "أن للعالم نظامه الخاص الذي يقصي التدخل الإلهي" و"أن للطبيعة الإنسانية أيضاً منطقها الذاتي" الذي يحدد سلوكها. فحين يصر الخيام على الزخم التعجيزي في

عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة وديع البستاني، مصدر سبق ذكره، ص 90. ²⁴⁷

الأخلاق الدينية فهو يقر باستحالة تحقيقها داعيا إلى بديل جديد يشرع للأخلاق الطبيعية وهو موقف ورؤية طريفة في تاريخ الثقافة الإسلامية تتجلى طرافتها في التطلع إلى التخلي عن البوصلة الدينية المرشدة لسلوك الفرد والاستغناء عن التدخل الإلهي التعجيزي في توجيه الإنسان لتحقيق سعادة الفرد وانسجامه مع ذاته فيتحول هدف الأخلاق من سعي إلى تحقيق الخلاص إلى سعي إلى تحقيق السعادة الأرضية الصرف حتى وإن كان ذلك ضمن الخطابات الحميمية لبعض المثقفين الذين يعتقدون أنهم يمتلكون تصورا وضوابط تجعلهم في غير حاجة إلى توجيهات خارجية بينما يعترف الخيام في رسائله الفلسفية بضرورة الأخلاق الدينية للاجتماع الإنساني عامة²⁴⁸ ناظرا إلى هذه الاخلاق نظرة برغماتية تقترب أشد الاقتراب من الرؤية الكانطية للأخلاق باعتبارها ضرورة اجتماعية وليس غريبا بعد هذا أي بعد أن وقع التأسيس والتشريع لحضور مستقل للعالم والإنسان عن عالم السماء وعزل الله عن التدخل في الشؤون الأرضية أن يفسح المجال لذات الخيام وفرديته للانتشار واكتساب مواقع متقدمة في مواجهة الله مواجهة تتخطى الأطر التقليدية التي حكمت علاقة الإنسان بالله في الحضارة الإسلامية والتي عبر عنها الغزالي أفضل تعبير في كتابته: "ولكني أو من إيمان يقين ومشاهدة أنه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وإنني لم أتحرك لكنه حركني وأنا لم أعمل لكنه استعملني"²⁴⁹ ويؤكد عبد الرحمان بدوي هذا الموقف الذي عبر عنه الغزالي والذي ينم عن ذات مسلوبة سلبيات تاما أمام قوة علوية قاهرة بقوله: "إن روح الحضارة العربية تنكر الذاتية أشد الإنكار لأنها تفني الذات في هذه القوة العليا وترى في هذا الفناء واجب الإنسان الرئيسي وعلى هذا الأساس يجب أن يقوم كل شيء فكل ما كشف عن ذاتية أو اتجه نحو تأكيد الذاتية فهو شر ففي الأخلاق لا شيء أمام الإنسان غير التسليم لهذه القوة العليا وفي الجمال الجميل هو ما مثل هذه الروح أو دفع إلى الارتفاع إليها وفي المعرفة كل معرفة صادرة عن

عبد المنعم الحفني، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 67²⁴⁸

الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره، ص 197²⁴⁹

استقلال الفكر باطل وضلال وإنما المعرفة الحقيقية هي تلك التي تصدر عن هذه الروح المشتركة أي تلك التي تصدر عن الإجماع لا عن الحكم الفردي"²⁵⁰.
وإننا نتفق تمام الاتفاق مع عبد الرحمان بدوي في أن الحضارة الإسلامية تماماً مثل العربية (وسنتغاضى الآن عن الفوارق بين الحضارتين) كرست استلاب ذاتية الفرد (وسنتغاضى كذلك عن استعمال جملة "روح" التي تعبر عن رؤية التيار العقلاني في اتجاهه العربي لمسألة غياب الفردية في الحضارة الإسلامية وأسبابها) لنؤكد أنّ من مظاهر طمس معالم الفرد في الثقافة الإسلامية توسيع الهوة إلى أبعد حد بين الإنسان والله وقطع التواصل الانطولوجي بينهما بالتأكيد أنّ الله خلق الإنسان من عدم وخواء وبالتالي تم الفصل القاصم بين الذات الإلهية الخالقة والذات الإنسانية المخلوقة فتمظهرت العلاقة في علاقة السيد بعبده والمالك بمملوكه وما إسناد صفة العبد إلى الإنسان في الجهاز اللغوي العربي وحضورها المكثف في سجلات أسماء الأعلام العربية إلا تأكيد لذلك.

لذلك كان التواصل عبر الله بواسطة العبادات المرتبطة بوشائج لغوية بكلمة "عبد" لتأكيد غياب الفاعلية الفردية مقابل استحضر كلّي للفاعلية الإلهية في ظلّ هذه التراكمات الثقافية كافحت فئة مثقفة من أجل تكريس حضور الذات في المجالات المعرفية والسلوكية... ومن بينها عمر الخيام الذي قال في إحدى رباعياته الصادمة حقاً:

لشكرك أمس على ما مننت
رفعت لك كأس حتى ظننت
وتكسر ابريقها اليوم ربّ
(تراب بفيّ) أسكران أننت²⁵¹

²⁵⁰ عبد الرحمان بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة سينا للنشر ص 27
عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة إبراهيم العريض، اللمسات الفنية عند مترجمي الخيام، البحرين، مكتبة فخرآوي دون تاريخ، ص 57
²⁵¹

لا يمكن أن ننطلق في هذه الرباعية إلا من عبارة "أسكران أنت" التي يخاطب الخيام بها الله وتتضافر العديد من القرائن المحيطة بهذه العبارة لتمنح اللفظ معنى ماديا صرفا يصعب تأويله. إذن العبارة واضحة لا لبس فيها ولا يمكن البحث لها عن مخرج صوفي ينقذ إغراقها في التعدي على المقدس. فتتحدد دلالة الرباعية بواسطة عناصر الخطاب التي تضيء معنى حواريا عليها طرفاه الخيام والله والمخاطب بضمير أنت أما الخطاب فيتكثف حول سؤال إنكاري يصف الله بالسكر والعريضة والجنون وهذه الصفات كافية جدا لإعلان سقوط الحاجز بين الطرفين وبين الشخصيتين ليشتركا في فعل السكر فتصبح المسافة قريبة جدا بينهما هذا على مستوى الرمز واللغة أما إذا أردنا أن ندقق المسألة أكثر ونضعها في مستوى آخر فنقول إن صورة الله المهزوزة في هذه الرباعية تحققت من خلال شعور الخيام بتضخم فرديته وامتدادها إذ تشكلت عبر اصطدامها بالمطلق الذي كانت الرهبة منه تحول دون توسع مجال نشاط الأنا أما وقد وقع وبطريقة تقويضية عنيفة جدا وغريبة جدا ومكمن غرابتها أنها تحدث في العصور الوسطى من الحضارة الإسلامية القضاء على هذه الرهبة وتخطى كل الحواجز الثقافية الرابضة في الوعي وفي اللاوعي إذا سمحنا لأنفسنا باستعمال هذه العبارة في هذا الإطار فذلك يعني أن ذات الخيام قد قطعت شوطا كبيرا في تحرير نفسها وخلق مساحة من الحرية تستطيع فيها هذه الذات الاضطلاع بعمل احتاجت الإنسانية إلى قرون عديدة لتحقيق جزء منه إذ فككت ذات الخيام في هذه الرباعية الارتباط بكل السلط المعرفية والدينية والتاريخية وفي فك ذلك الارتباط كان شعور الخيام بفرديته يتضخم إلى أن بلغ مداه في المواجهة بينه وبين الله الذي أصبح الخيام يتحاور معه ضمن علاقة نذ لند أو صديق لصديق حسب عبارة Pierre Salet²⁵² بيار ساليه وهذا التعادل الانطولوجي هو المسافة التي قطعها الخيام في بناء ذاته وصقل فرديته.

هذا الإحساس بالفردية هو أحد أهم الظواهر التي صنعت الحداثة الأوروبية وكانت بدورها صنيعة الحداثة في أوروبا في إطار يختلف عن إطار الحضارة الإسلامية إذ كتب كلود دلماس: "جهد الأوروبيين نهض على فعل إيمان بقدرة النفس البشرية

²⁵² Pierre Salet, ommar khayyam savant et philosophe, op cit. p50

يتعارض وتشاؤم الكنيسة التقليدي، إذ التقييم المسيحي للعالم والرجال يتراءى وكأنه حكم على البشرية الموبوءة بالخطيئة الأصلية أو كأنه جام غضب الأجيال عليها وهذا الكابوس يكفي لحل المشكلات التي تعترض طريق الإنسان في علاقته بالله وبالدنيا وبالأخرين وليس لغير هذا الكابوس شأن أن معرفته خيلاء وغطرسة فالتشاؤم المسيحي يجبه[هكذا] الطبيعة وكل ما تلده حتى العبقريّة البشرية بقوة خفية فائقة الطبيعة تتحكم بها تهلكها أو تحييها تجدها أو تعترف بها"²⁵³ ورغم انه تاريخيا لم تتحقق الأطر المادية الكافية لظهور تيار قوي يشعر بفرديته وبفاعليته داخل الحضارة الإسلامية كما حدث في أوروبا إلا انه رغم ذلك برزت فئة من المثقفين ضيقة جدا تمكنت من خلال عوامل نفسية شخصية ومن خلال التفاعل مع الأحداث المحيطة بها بطريقة معينة من الإحساس بنوع من الفردية تمثل في تحقيق استقلال يختلف من مثقف إلى آخر عن الأشكال المعرفية السائدة في عصره وتمكنت من التخلص النسبي من سلطة "الأنا الأعلى" الثقافي فظهر لديها نوع من الفردية أي نوع من الإحساس بأن الذات يمكن أن تكون مرجعا آخر يعوض المرجعية الثقافية والاجتماعية وللتوضيح أكثر نورد تعريفين للفردية يفيان بحاجتنا في هذا المستوى من البحث دون أن نخوض في التفصيلات المعقدة التي تغص بها المعاجم والموسوعات الفلسفية ومصادر علم الاجتماع وعلم النفس أما التعريف الأول فنجدّه في موسوعة لالاند الفلسفية حيث يعرف الفردانية l'individualisme بـ:"تقال على كل نظرية، كل نزعة ترى في الفرد أو في الفردي إما صورة الواقع الأكثر جوهرية وإما أعلى درجة قيمية"²⁵⁴ وأما التعريف الثاني فنجدّه في معجم موسوعي يعرف الفردية بـ"أنها نزعة تميل إلى تنزيل الفرد، قيمة وحقوقا، المنزلة الأولى مقارنة بالمجموعات الاجتماعية وقيامها"²⁵⁵

وأما فلسفيا فيعرف هذا المعجم الفردية كما يلي: "هي مذهب يجعل من الفرد القيمة الأسمى في المجتمع"²⁵⁶

²⁵³ كلود دلماس، تاريخ الحضارة الأوروبية... مرجع سبق ذكره، ص 55

²⁵⁴ أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، المجلد الثاني، بيروت - باريس، منشورات عويدات، 1996، صص. 657-658.

²⁵⁵ Dictionnaire encyclopédique illustré, Editions Carrefour, Seuil, 1995, p 609.

²⁵⁶ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

وسنكتفي الآن بهذين التعريفين المبسطين ذلك أننا سنتوسع في هذا المفهوم وأطره التاريخية وعلاقته بالحادثة في دراستنا نظرة الخيام إلى الموت التي ستتجلى فيها النزعة الفردية بوضوح أكثر، أما إذا عدنا إلى هذه الفئة المثقفة الخاصة التي برزت في الحضارة الإسلامية فإننا نلمس لديها إرهابات شعور بالتميز عن الآخرين وحتى لا يكون اللفظ عاما نقول تميزها على العامة مثلا وهذا الشعور بالتميز عبر عنه ابن رشد حينما كتب في كتابه فصل المقال: "وهذا التأويل ليس ينبغي أن يصرح به لأهل الجدل فضلا عن الجمهور ومتى صرح بشيء من هذه التأويلات لمن هو من غير أهلها وبخاصة التأويلات البرهانية لبعدها عن المعارف المشتركة أفضى ذلك بالمصرح له والمصرح إلى الكفر والسبب في ذلك أن مقصوده إبطال الظاهر وإثبات المؤول فإذا بطل الظاهر عند من هو من أهل الظاهر ولم يثبت المؤول عنده أداه ذلك إلى الكفر إذ كان في أصول الشريعة فالتأويلات ليس ينبغي أن يصرح بها للجمهور ولا أن تثبت في الكتب الخطابية أو الجدلية أعني الكتب التي الأقاويل الموضوعه فيها من هذين الصنفين"²⁵⁷

إنه تميز عن الجمهور وعن فئة خاصة من المثقفين وصفهم ابن رشد بأهل الجدل ملحا بذلك إلى أصحاب علم الكلام الأشعري خاصة الذين ينفر منهم المفكر الفيلسوف لأنه يعتبرهم حاملي معارف تقترب كثيرا من "معارف" العامة، هذا فيما يتعلق بابن رشد، أما الخيام فقد كانت رباعياته تعبيراً عن نفور من عامة اضطرتته إلى اعتزالها والانطواء على الذات باعتبار هذا الانطواء شكلا من أشكال الدفاع عن "الأنا" ضد التهميش. ولقد رصدنا ظاهرة فريدة برزت في هذا العصر بالذات تمثلت في ظهور نوع من أدب السيرة الذاتية خاصة لدى المفكرين الشيعة مثل زعيم الاسماعلية في العصر الخيامي حسن الصباح "الثوري الاحمر" كما يصفه مصطفى غالب ولدى المؤيد في الدين هبة الله بن أبي عمران الشيرازي الإسماعيلي داعي الدعاة في عصر الخليفة المستنصر بالله الفاطمي²⁵⁸ أي لدى فئة من المثقفين تعرضت للتهميش السياسي والديني والثقافي. أفلا يحق لنا والحال كما ذكرنا أن

ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، مرجع سبق ذكره، صص 48-49-257

عبد الرحمان بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 92-258

نطرح سؤالاً حول علاقة التهميش والكبت بظهور نوع من الإحساس بالذات لدى الفرد في ردة فعل على هذا الإقصاء؟ إننا نكتفي بطرح السؤال لنعود إلى علاقة الخيام بعامة عصره والعامة هنا تشمل الجمهور العريض من المثقفين المكرسين للمعارف الإيمانية الذين يتوجه إليهم بخطاب حول الله والدين في رسائله الفلسفية: "وقد يكون من الموجودات ما هو خال عن اللمية وهو الأشياء الواجبة التي لا يمكن أن لا تكون موجودة وإن فرضت غير موجودة لزم منه محال والشيء الذي يكون بالحقيقة على هذه الصفة لا يكون له سبب ولمية فيكون إذن واجب الوجود بذاته وهو الواحد الحي القيوم الذي عنه الوجود لكل موجود وبجوده وحكمته فاض كل خير وعدل جل جلاله وتقدست أسماؤه وهذه مسألة مفروغ منها في مطلوبنا هذا"²⁵⁹ نلاحظ حدة التناقض بين صورتني الله في الرباعيات وصورة الله في هذه الرسائل الفلسفية ولقد اعتمد عبد المنعم حفني هذه الرسائل مقياساً في فرز رباعيات الخيام الحقيقية من الرباعيات المنحولة فما اتفق من الرباعيات مع هذه الرسائل عدّها رباعيات أصلية وما خالفها اعتبره رباعيات منحولة عن الخيام في لهجة جازمة "ومن ثمة فإن أية رباعيات يمكن أن تنسب إلى الخيام وتناقض هذا التوحيد والتنزيه مرفوضة"²⁶⁰ إلا أن عبد الحق فاضل في كتابه "ثورة الخيام" يعارضه في ذلك: "ومهما يكن فإننا إذا أردنا استنباط فلسفة الخيام والإحاطة بها لم نجد مصدراً تستمد منه غير هذه الرباعيات فإن الذي كتبه نثراً لعامة القراء لا يعول عليه لأنه كان يراوغ فيه ويموه وأما هذه الرباعيات فقد افترضنا أنه كان ينظمها لنفسه ويقرؤها على من يطمئن إليه وحسب فهي لذلك تمثل فلسفته وأراءه أصدق تمثيل"²⁶¹.

إننا نميل إلى قراءة عبد الحق فاضل وإن كنا نختلف معه في اعتبار أن الخيام كتب هذه الرسائل تمويهاً إذ نحن نعتقد أن الخيام كان يتوجه بهذه الرسائل إلى الجمهور العريض من القراء اقتداءً بعبارة "خاطب القوم بما يفهمون" أي أنه كان في هذه الرسائل يدور في المستوى الأول من المعرفة بمعنى أنه توخى منهاجاً ينطلق من

عبد المنعم الحفني، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 60²⁵⁹ - ملاحظة: يقول عبد المنعم الحفني إن هذه الرسائل الفلسفية تنشر لأول مرة.

عبد المنعم الحفني، مرجع سبق ذكره، صص 79-80²⁶⁰ عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 125²⁶¹

المعارف المشتركة ليورط العامة فيما بعد في مستوى أرقى من المعرفة، هذا المستوى الابتدائي يظهر في رسائله أما المستوى الأرقى فهو يبلغ مداه الأبعد في الرباعيات في أسلوب حجاجي غايته الإقناع وتغيير جزئي للوثوقيات المعرفية نقول ذلك رغم إقرارنا بصعوبة الفصل في هذا الموضوع أي التضارب بين رسائل الخيام الفلسفية ورباعياته لشح المصادر والوثائق التاريخية التي تحدّد تاريخ الرسائل وتاريخ كتابة الرباعيات ومع ذلك فقد تبين لنا أثناء فحصنا هذه الرسائل أن التناقض الصارخ بينها وبين الرباعيات ظاهرياً قد خفّت حدته لأمر أساسي هو أن الخيام قد بنى نظريته الانطولوجية في هذه الرسائل الفلسفية على نظرية الفيض الإلهي التي سبقه إليها ابن سينا ولعل هذا ما يفسر أن كثيراً من الدارسين اعتبروه فيلسوفا ينتمي إلى مدرسة ابن سينا²⁶² إذ كتب الخيام "وبالجملة فإن جميع الموجودات في الأعيان ممكنة لا غير سوى وجوب الوجود الواحد وتحليل المسألة على الوجه الكلي هو أن الموجودات الممكنة فاضت من الوجود المقدس على ترتيب ونظام"²⁶³

يعتمد الخيام هنا نظرية الفيض السينية رغم أن الخطاب موجه إلى العامة التي ترفض هذه النظرية وتعتبرها خطراً على المقولات الدينية الإيمانية وتقحمها في خطاب مغلف بأغلفة دينية تسليمية الهدف منه مخاتلة هذا الجمهور وتمرير نظرية تقف في الوسط بين قناعات العامة وطموح الفلاسفة إلى تأسيس معرفة تسعى إلى تفسير الأصول تفسيراً يضمن حداً أدنى من المعقولية. وأنا أميل إلى الاعتقاد أن هذه الرسائل كتبت في مرحلة مازال الخيام يراهن فيها على قدرة المثقف على تغيير المعارف السائدة بمعارف أكثر معقولة أي في الفترة التي مازال الخيام فيها على علاقة بالعامة.

إنّ اعتماد الخيام نظرية الفيض لا يناقض بعض رباعياته إذ قال في إحداها:

إن عقلي لا يستطيع وإن حـ
ول عمراً في نفسه إثباتك

²⁶² سيد حسين نصر، مقال نشر بجريدة الحرية التونسية، مرجع سبق ذكره، ص5
عبد المنعم الحنفي، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص73 ²⁶³

أنا مـالي بكنـه ذاتك علم إنـما الـذات منك تعرف ذاتك²⁶⁴

إنه لا يمكننا إخفاء المعنى الصوفي في هذه الرباعية التي تجعل من الحدس والعلم اللدني وسيلة إلى معرفة الله خاصة بعد أن تحطم العقل على صخرة سيزيف هذا العلم اللدني الذي يهبه الله المتصوف في لحظة اشراقية ساطعة تجعل الصوفي يتحد اتحاد ذات بذات محققا بذلك وحدة روحية خارقة وهنا نجد أن نظرية الفيض الإلهي التي قال بها بعض فلاسفة الإسلام ومن بينهم الخيام لا تبتعد كثيرا عن النظرية الصوفية ففي كليهما التحام بالذات الإلهية وسعي إلى ردم الهوة السحيقة التي تفصل الله عن العبد في الفكر السني السلفي الإسلامي وقد كتب الطيب تيزيني في هذا المعنى: "انطلاقا من واقع الهوة تلك على الفلاسفة والمتصوفين في إطار الدولة العربية الإسلامية الوسيطة كعنصر فعال ليس فقط في العالم المادي وإنما أيضا في العالم الآخر الإلهي ولهذا السبب بالضبط كانت فلسفة "وحدة الوجود" و"نظرية الفيض" قد احتلتا مكانا بارزا في الحياة الفكرية للدولة تلك"²⁶⁵

وحيثما نعود إلى الرباعية السابقة التي استشهدنا بها نجد عبارة الذات تتكرر مرتين مشيرة في الأولى إلى الخيام ومشيرة في الثانية إلى الذات الإلهية مقيمة بين الذاتين علاقة معرفية والتحام فإن هذا لا يناقض الصورة البديلة التي يطرحها الخيام وهي الصورة المعوضة لصورة الإله التقليدية في التراث الفكري الإسلامي السني خاصة إذ يؤكد على علاقة التعادل الوجودي بين الذاتين ولعل هذا هو ما دفع أيضا بعدد من دارسي الخيام إلى اعتباره شاعرا وفيلسوبا صوفيا وسحبوا هذه العلاقة التي يؤسسها الخيام بينه وبين ربه على فلسفته العامة وذلك يعود في نظرنا إلى تسرع معرفي أوقفهم عند جانب وحيد من جوانب الفلسفة الصوفية إذ كتب عبد المنعم الحفني على سبيل المثال "إن الخيام على قدر كبير من التصوف وأنه في مقام عشق من أعلى

عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة إبراهيم العريض...، مصدر سبق ذكره، ص 15 ²⁶⁴

- ملاحظة: هذه الرباعية ترجمها الزهاوي وأدرجها العريض في كتابه.

الطيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط دمشق للطباعة والنشر رط ص 204-205 ²⁶⁵

مقاماته²⁶⁶ ليستدرك "ويبدو أن الخيام كان أصيلا ورائدا في ذلك الطريق فاعترف به كثيرون إماما للشعر الصوفي وإن كان قد أوغل في الرمزية أكثر من غيره حتى كاد التصوف أن لا يبين عنده فاختلوا في أمره بين مقر لتصوفه ومنكر عليه"²⁶⁷. يلح عبد المنعم الحفني نفسه إلى أن التصوف لم يكن في فلسفة الرباعيات واضحا إلى الحد الذي يمكن معه الجزم جزما قاطعا بصوفية الخيام ومع ذلك فهو يحلّه في أعلى مراتب المتصوفة وهذا هو ما أداه إلى قراءة الرباعيات قراءة تعتمد منهج الترقّي الروحي الذي افترض أن الخيام قد مرّ به من خلال الرباعيات²⁶⁸

أما حميد فولادفند فقد اجتهد لإيجاد مخرج من هذه الإشكالية التي أثارها عبد المنعم حفني أي التلميح إلى صعوبة القطع بتصوف الخيام فكتب "على الرغم ممن رأى في عمر الخيام صوفيا ملحا فإن تفكيره يظل أساسا تفكير عقل علمي و لائكي، عقل لا أدري ينزع بجلاء إلى المتعية"²⁶⁹

أما نحن فإننا ننظر إلى المسألة من وجهة نظر أخرى إذ نميل إلى أن الخيام استثمر الصورة الصوفية لمفهوم الإله استثمارا ذكيا للغاية لتأسيس علاقة بالله جديدة أو لتعزيز بديله المتصور في إله جديد ضمن مشروع معرفي متكامل غايته إعادة هيكلة الثقافة الإسلامية في إطار تشكيل وعي جديد يدخل فيه الله الطبيعة فيصبح جزءا منها لا غريبا عنها مسيرا لها وهذا المشروع يطمح إلى إعادة النظر في دور الفرد في علاقة بمحيطه البيئي وتفعيل حضوره التاريخي.

أن من خصائص التصوف حسب رينان "أن يجاور الفلسفة والعقيدة في وقت واحد فيمد يده إلى المذهب العقلي المطلق تارة وإلى الخرافة البالغة تارة أخرى"²⁷⁰ لذلك لم يجد الخيام حرجا في استثماره ضمن مشروعه المعرفي العام أي أن استخدام الخيام التصوف كان استخداما غائيا فهو لا يصلح عنده منهجا حياتيا يمكن تبنيه وهذا هو ما يؤكد ميرزا محمد خان قزويني في مقدمة أديب تقي لرباعيات حكيم عمر خيام نيشابوري للنحفي عندما رأى: "أن كثيرا من الرباعيات الصوفية المغزى السمجة

²⁶⁶ عبد المنعم الحفني، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 76

²⁶⁷ المرجع نفسه، ص 160

²⁶⁸ المرجع نفسه، ص 133

²⁶⁹ Mahdy Foulardvind, Omar Khayyam, Les quatrains, Op. Cit., p 31.

²⁷⁰ أرست رينان، ابن رشد والرشدية، مرجع سبق ذكره، ص 110

المعنى قد دست بين لألى أشعار الخيام بينما الحقيقة هي أن سلوكه قد أهاج عليه المتصوفة²⁷¹ وبما أننا نتعامل في هذا العمل على أساس أن الرباعيات التي وصلت إلينا هي كلها للخيام أو تنتمي إلى التيار الخيامي فإننا لا نستطيع الإدلاء برأي في هذه المسألة أي مسألة انتحال الرباعيات التي تحمل مضامين صوفية رغم التأكيد أن هذه الرباعيات التصوفية تنسجم تماما مع رؤية الخيام ولا تتعارض معها إذ قال الخيام:

بلغت في الدين ثنتين وسبعين الممل
فمن الملة لي عشقتك دين وأمل
صاح ما كفر وإسلام وتقوى وزلل
أنت أنت القصد فارفع بيننا هذه العلل²⁷²

ولعل هذه الرباعية تؤكد ما ذهبنا إليه من أن الخيام قد استغل الرؤية الصوفية لتمرير فلسفته العامة التي تختلف في المنطلقات والغايات وفي المضمون مع فلسفة التصوف وذلك لأنه وجدها تتلاءم مع مبادئ فكره وتسمح له بنقد شامل للدين ولدوره في الحضارة الإسلامية إذ تؤسس هذه الرباعية لدين طبيعي يشمل الإنسانية ولا يقتصر على أمة بعينها بمعنى أن الخيام يدعو إلى فهم جديد للدين يحصره في علاقة روحية شخصية بين الإنساني وذات مطلقة وهكذا فإن الخيام يرفض رفضا قاطعا الله الإسلامي الذي تشحنه النصوص الدينية بشحنة فائقة تمكنه من أن يسيّر الإنسان والكون من عل ويبنى مفهوما جديدا لإله "يشبه الوجود المطلق الذي قالت به الفلسفة أكثر من إن تشبه الله في الأديان"²⁷³ وباختصار فإن الخيام يطالب بإله دون شرائع ويطالب بإله لا جنسية له تلخصه هذه الرباعية:

إن تفصل القطرة في بحرها
ففي مداه منتهى أمرها
تقارب يا رب ما بيننا

²⁷¹ أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام عصرا ونبنة ونتاجا، مرجع سبق ذكره، ص 146

²⁷² عيد الحق فاضل ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 311

²⁷³ قول لأديب تقي مقدم رباعيات الخيام أخذ من كتاب أحمد الصافي النجفي رباعيات عمر الخيام، مصدر سبق ذكره، ص 24.

تعتبر هذه الرباعية من أكثر رباعيات الخيام تعبيراً عن مشروعه المتمثل في إحلال تصور جديد لإله، إله يدمج نهائياً في النظام الكلي للكون ويصبح جزءاً من هذا النظام يخضع لقوانينه الكلية فلا يبقى معزولاً في السماء بل يدخل مجال الطبيعة لذلك أفرغ الخيام الله من عناصر صورته القديمة بوصفه علة لا متناهية حرّة للعالم وقربه كثيراً من مفهوم الله لدى سبينوزا²⁷⁵ وهذا يبعد كثيراً عن تصور الله لدى المتصوفة الإسلاميين الذين يربطون الله بالإنسان ربطاً روحياً ونحن وفي هذا الفهم، نتفق كلياً مع فيتزجيرالد الذي كتب "إن عقائد وحدة الوجود والمادية والضرورة إلخ... ليست حكراً على المتصوفة ولا على لكريتوس قبلهم ولا على أبيقور قبلهم جميعاً ولكن الفكر الإلحادي يرقى إلى فترة ضاربة في القدم فهو على الأرجح شكل عفوي لدى فيلسوف عاش اجتماعياً وسياسياً في عصر بربري أي في ظل واحدة من الإثنتين والسبعين فرقة كان يعتقد أنها تقسم العالم"²⁷⁶

لقد عاد الخيام في مشروعه النقدي إلى الأصل أي إلى فكرة الله كما تشكلت عبر الثقافة الإسلامية راغباً في إعادة تشكيل هذه الصورة لإدراكه أن ذلك سيؤدي إلى تغييرات جذرية في النظام المعرفي الثقافي الإسلامي الذي ظلت تحكمه هذه الفكرة محددة بذلك خصائص هذه الثقافة سائرة بها في دروب معينة لذلك سعى الخيام في رباعياته إلى هدم صورة الله التقليدية والعبث بها بل السخرية منها من خلال رسمها رسماً كاريكاتورياً يمكنه من إعادة رسم صورة إله جديد غير متناقض لا يحشر نفسه في تفاصيل حياة الفرد ولا في جزئيات نظام الكون ولا يناقض وجوده القوانين التي تحكم العالم: إنه إله لا يتحصن بحواجز من الرهبة والقداسة تحول بينه وبين العالم

عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد رامي، مصدر ذكره، ص 89²⁷⁴

انظر جيمس كولنيس، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار قباء للنشر والتوزيع ط 2 1998، ص 111²⁷⁵

²⁷⁶Fritzgerald, Rubaiyat of omar khayyam Op. Cit., p20

- The Doctrine of pantheism, materialism, Necessity, etc.,... were not peculiar to the sufi, nor to lucretius before them; nor to Epicurus to before him, probably the very origin of irreligion of thinking men from the first; and very likely to be the spontaneous, under shadow of one of the two and seventy religion supposed to divide the world.

والإنسان هذا الإله الجديد الذي "خلقه" الخيام هو إله ينخرط في النظام العام للطبيعة فتكون العلاقة بينه وبين الفرد علاقة اتصال.

إن الخيام وهو يصنع هذا الإله الجديد، إلهه الذي يؤمن به، كان يرغب في حقيقة الأمر في أن يتبنى النمط الثقافي الإسلامي مثل هذا الإله، كان الخيام يطمح إلى تغيير وظيفة الدين في هذه الثقافة تغييراً جذرياً كان يطمح إلى أن يكون الدين جزءاً من الثقافة لا أن تكون الثقافة جزءاً من الدين وكان يطالب أن يحدّد الدين فيصبح صلة شخصية بين الفرد وهذا الإله.

إن رباعيات الخيام لاتعلن كفره وإلحاده بل كانت دعوة إلى تبني إله بديل تثويري أي دعوة إلى ثورة ثقافية شاملة ونحن نصر على هذه العبارة على خطورتها. أمّا الرباعيات التي يطلب فيها الخيام المغفرة من الله ويسترحمه في تذلل فإننا نكتفي بالإشارة إلى قلة عددها من ناحية وإلى أنها قد تكون من ناحية أخرى منتحلة أو كتبت في مرحلة من حياة الخيام كان بصدد البحث فيها عن ذاته أي مازال سجين الموروث الثقافي الضخم وهو ما يعني أننا لا نعتقد أنها كتبت تقية أو تمويهاً وحتى هذه الاعترافات بالخطأ لا تخلو من سخرية ومن تلميح يقللان من قيمتها الاعترافية وعن هذا الموضوع كتب بيار ساليه "ولذلك فإن الشاعر يطلب بلهجة تقترب من لهجة التهديد من صديقه (مغفرة) يرى أنها من حقه، إنه يقول إنه يرغب في سلوك مسلك الإثم مدة مائة عام ليرى إن كانت زنة آثامه ترجح على رحمة الله وهذه المراهنة لا تدل بالتأكيد على رغبة عميقة في التوبة"²⁷⁷

وأياً كان الأمر فإن هذه الاعترافات لا تنقص من قيمة مشروع الخيام ولا تنم عن انفصام في الشخصية مثلما ادعى عبد المنعم الحفني ذلك عندما كتب: "وكأنني بالرباعيات إذا قلنا إنها لشاعر واحد فإنما هو شاعر يعاني الانفصام وكأنه الصورة النموذجية لمرض ازدواج الشخصية من أمراض الطب النفسي"²⁷⁸ لقد قال عبد الحق فاضل وكأنه يرد على هذا الاتهام: "يذكر فريديريك روزن رسالة للخيام في مجموعة روضة القلوب (رسالة خطية موجزة كتبها الخيام لابن نظام الملك الوزير

²⁷⁷ Pierre Salet, Omar Khayyam, savant et philosophe, op cit. p50
عبد المنعم حفني، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 110 ²⁷⁸

يريد أن يستنبط منها عقيدة الخيام فيقول: "ولا يمكن فهم أفكاره الفلسفية فهما كاملا من هذه النسخة أيضا ولا يمكن حمل تضاد أفكار عمر الخيام كالا اعتقاد بالله ورحمته من جهة وجود الخالق في التقدير وغيره من جهة أخرى إلا على سعة أفكاره وتنوع نظرياته" وأنا أستبعد أن تبلغ سعة أفكار الخيام وتنوع نظرياته من الخلط والتناقض هذا المبلغ الرائع وهو الرياضي الفذ الدقيق الفكر – فالواضح أن حكيمنا الشيخ يضلل ويرaug فيقول أولا ما يعتقد ثم يعود فيموه ويضيع أثره بنقيضه ليستر إحداه"279

إن المهم لدينا أن الخيام قد ولج مجالا من الثقافة الإسلامية لم يتجرأ على حد علمنا أحد من المفكرين المسلمين على ولوجه بتلك الدقة وذلك الوضوح لدى تلك التيارات الإلحادية الصريحة في الحضارة الإسلامية التي كانت تركز هجومها خاصة نحو فكرة النبوة ولم تتوجه إلى الخوض في المسألة الإلهية إلا نادرا وبتحفظ شديد إذ ظل ابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي وابن المقفع على سبيل المثال يدورون حول المسائل العقائدية أكثر من مواجهة الذات الإلهية"280.

لقد أراد الخيام وهو يخوض في هذا المجال أن يدعو إلى دين طبيعي دون شرائع ولا طقوس ولا أوامر ولا نواه أي أراد أن يحدّد الدين ويبعده عن مجالات الحياة العامة وعلى مثل هذا قامت الحداثة بل إحدى أهم خصائصها إذ انجر عن الانزياح من الدين باعتباره مرجعا ثقافيا إلى مراجع إنسانية تغير هيكلية في الثقافة الأوروبية وفي ذلك كتب صادق جلال العظم: "معروف أن التيار الراديكالي أكد الطبيعة الدنيوية والبشرية للسلطة السياسية والمصدر التعاقدى لسلطانها كما رفع من شأن العامل "البيئي" على حساب الوراثي في صنع الإنسان وفي تقرير مصائر الأفراد وتحديد مكانتهم ومستقبلهم وامتيازاتهم إلخ في الواقع يبدو أن الكون المؤلف من ذرات متجانسة في خصائصها الرياضية والكمية أكثر "ديمقراطية" و"عدالة" و"مساواة" من الكون المؤلف من جواهر وماهيات وكيفيات تتفاوت أزليا في فضلها وكمالها وتراتبيتها وسموها أخيرا هناك التيار التعيايشي أو الوسط الفلسفي الذي ارتبط باسم ديكرت والذي أراد كما يبدو و للوهلة الأولى أن يعطي لقيصر ما لقيصر والله ما

عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 79²⁷⁹

عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مرجع سبق ذكره صص 120-124²⁸⁰

لله²⁸¹ لقد قطعت أوروبا هذه الأشواط نحو الحادثة التي كانت تتأكد تدريجيا عبر توفر عدة عوامل الحاجة إليها فكان الله من المباحث الرئيسية لدى فلاسفة الحادثة إن صح التعبير وابتدأت صورته كما ترسمها الكنيسة تتآكل بسرعة عجيبة إذ ظهر في أوروبا في بداية نهضتها تيار قوي من التشكيك في قدرة الإنسان على إثبات الوجود الإلهي وتجسم هذا التيار عبر إحيائه للمذاهب الشكية اليونانية بفرعها البيروني نسبة إلى بيرون اليوناني(365-275م) والفرع الأفلاطوني الجديد بقيادة أورسيلاس(316-241م) Arcesilas واسكستوس(150-210م) وقد تجسم هذا الإحياء في إعادة ترجمة كتب المدارس الشكية اليونانية إلى اللاتينية إذ ترجم كتاب اسكستوس "الخطوط العامة للبيرونية" و"ضد أساتذة العلوم" سنتي 1562²⁸² و1569 وتطور هذا الشك في الله في قدرته وعنايته توازيا مع التطور السريع الذي شهدته أوروبا في جميع القطاعات فأبعد الله مع هيوم (1711-1776) عن المجالات الأخلاقية وأصبح مع كانط ضرورة أخلاقية فقط وادمج في الطبيعة مع سبينوزا (1632-1677) وأنسن مع فورباخ (1804-1872) وأصبح مع هيغل روحا مطلقة وكان الله يفقد في كل مرة جزءا من فاعليته ويتلاشى تدريجيا إلى أن أعلن نيتشه موته وكان ذلك تعبيرا عن تغير حضاري شامل أصبح للإنسان فيه دور آخر يتعاضم طرديا مع انحسار الله. أما في الحضارة الإسلامية فكانت محاولة الخيام في الحد من طغيان حضور الله في هذه الثقافة وبالتالي إعادة النظر في دور الدين فيه صرخة في واد مما عمق مأساة الخيام وشعوره بالغربة في مجتمعه فانعزل في رد فعل على هذه الخيبات التي مني بها مما جعله يغرق في وحدته وفي يأس قاتل فتضخم لديه الشعور بالموت تعبيرا عن إحساس يتنامى بفرديته بتصادم مع ثقافة سائدة تقوم على الإجماع والجماعة.

صادق جلال العظم، ثلاث محاورات فلسفية، مرجع سبق ذكره، ص48²⁸¹

جيمس كولينز، الله في الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص60.²⁸²

الفصل الثالث

الموت في رباعيات الخيام

وقوف في العراء

سرّ الحياة لو أنّه يبدو لنا
لبدا لنا سرّ الممات المبهّم
لم تعلمنّ وأنت حيّ سرّها
فغدا إذا ماتت ماذا تعلم؟

- عمر الخيام -

"إنّ استنطاق الموت يكون على قدر سبر الحياة"

- كلود دلماس -

قدّم الإسلام تصوّرًا جديدًا للموت يقوم أساسًا على إقرار مبدأ البعث ممّا أحدث تغييرًا جذريًا في منظومة القيم الأخلاقية والمعرفية والوجودية السابقة. فأصبح الموت بذلك حدًا فاصلا بين حيتين، حياة أرضية زائلة وحياة سماوية خالدة، يتحدّد فيها مصير الفرد حسب ما كسبت يداه في حياته الأرضية، ولقد لخصّ محمد عبد السلام هذه التحوّلات التي أدخلها الإسلام على مفهوم الموت بقوله: "يبدو لنا أنّ هذا التصرّور يتمحور حول ثلاث نقاط أساسية، يتمثل في تعريف جديد للنفس و الحياة و تأكيد المسؤولية الفردية و تعويض مفهوم الدّهر بمفهوم النظام الإلهي وأخيرا وخاصة إيمان بالآخرة والبعث والحساب".²⁸³

لقد كان لمفهوم البعث الذي أكّد عليه الإسلام دور هام في الحدّ من شراسة الموت بما منحه المسلم من أمل في حياة أخرى. ففقد الموت مضمونه بوصفه فناء شاملا وقضاء مبرما على الوجود الإنساني وأصبح تحوّلًا كيفية في ذلك الوجود فقط، لكلّ ذلك كان مفهوم البعث الإسلامي الصيغة التي تمكّن المسلمون بواسطتها من معايشة الموت دون أوجاع مقصّة بعد أن نزع عنه الإسلام مخالفه، فكان ذلك إعلان تحوّل في النظر إلى الحياة الأرضية التي لم تعد أكثر من معبر إلى حياة أخرى أكثر قيمة يتمّ فيها تحصيل ما به يستعدّ الفرد لآخرته، وعموما حصل تغيير شامل أسس لإتيقا جديدة "إنّ ذلك هو بداية ظهور إيتيقا جديدة فأفضل النّاس ليسوا أولئك الذين تدفعهم الرّغبة في المجد الشّخصي إلى تنافس يستغلّون بمقتضاه هؤلاء الذين خضعوا لإسلاما منهم، لله، فوقفوا عند حدود الشريعة آملين في الثواب الذي وعد به الأتقياء خائفين العقاب الذي أنذر به الكافرين ... ذلك أنّ الإنسان إذا كان مصيره الموت فإنّ هذا الموت ليس نهاية المصير و إنّما هو نهاية حياته في الدنيا".²⁸⁴

لقد أصبح للمسلم وجودان، وجود أرضي ناقص لا يكتسب صيغته النهائية ومعناه إلا بالوجود الأخروي لذلك أفرغت الأرض من قيمتها وأغنيت الحياة الآخرة إغناء تامّا عبر عنه القرآن بالقول: "إنّ هؤلاء يحبّون العاجلة ويذرون وراءهم يوما ثقيلا".²⁸⁵

²⁸³ Mohamed Abdesslem, Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIIe au IXe Siècle, Tunis, Publication de l'université de Tunis, 1997, p 147.

²⁸⁴ Mohamed Abdesslem, op.cit p153

²⁸⁵ القرآن، مصحف المدينة النبوية، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1985 سورة الإنسان الآية 27

وفي هذا الاتجاه يقول محمد عبد السلام مبيّنا ما أحدثه الإسلام من تغيير في مفهوم الحياة عامّة: "تفقد الحياة الدّنيا إذا ما قورنت بالحياة الأخرى كلّ جاذبيّة فالقرآن لا يكفّ عن مقابلة سمة الزّوال المميّزة للأولى بسمة الخلود المميّزة للثانية".²⁸⁶

لقد كان لهذا التّصوّر الإسلامي للموت تأثير قويّ في خلق قيم معيّنة داخل الحضارة الإسلامية عبّر محمد عبد السلام عن أهمّها بقوله أصبحت: "الحياة إذن امتحان رهانه الخلاص الأبدي، إنّ الموت هو نهاية الزّمن الذي مكن منه الإنسان ليحقّق فيه خلاصه. إنّ هذا في نظرنا هو نواة تصوير الحياة و الموت في القرآن، هذا التّصوّر يتضمّن إيتيقا جديدة قوامها الخضوع و الخشية والأمل".²⁸⁷

لقد حكمت هذه القيم الجديدة التي أحدثها الإسلام، رؤية المسلم لنفسه ولحياته وللغاية منها ممّا ساهم في إنتاج حضارة تتأرجح قيمها بين الأرضي والسماوي مع الإشارة إلى أنّ الإسلام قد أكّد مسؤولية الفرد في سعيه على الأرض في سبيل إدراك المسلم قيمته ووعي فرديته انسجاما مع حضارة تتّجه رويدا إلى التخلّص من ربقة الحياة الجماعية التي ميّزت الحضارة العربية قبل مجيء الإسلام وفي هذا يبرز أحد وجوه التقدّم الذي ميّز الإسلام عن الديانة المسيحية المؤكّدة على مفهوم الخلاص الجماعي ممّا سمح للفرد المسلم بتكريس بعض فرديته داخل الحضارة الإسلامية.

إلّا أنّ التّصوّر الإسلامي العام لمفهوم الموت كما بدا في ظاهر النص القرآني اختلف اختلافا كليا في الأنساق الإسلامية الشيعية تمشيّا مع منهج الشيعة في قراءة النص القرآني الذي يتجاوز الظاهر إلى الباطن عبر التّأويل ولعلّ ذلك كان الدافع إلى تسميتهم بالباطنية إذ يقول عادل العوا: "أمّا الباطنية بالمعنى الواسع فتشمل كلّ اتجاه في الفكر يتجاوز التفسير إلى التّأويل ويرى أنّ اللفظ أو الظاهرة رمز لا إشارة ... أمّا الرّمز والفكر الباطني الرّمزي فهو كلّ اتجاه يعمل على تجسيد الفكرة في هيئة شكل أو صورة أو يفسّر الصور الحسيّة والأشكال تفسير تأويل ... وإنّما يتميّز التّأويل الباطني للرموز بدلالة نسبيّة يحدّها لذاته ذهن دون سائر الأذهان ويفهمها تبعا لذلك

²⁸⁶ Mohamed Abdeselem, Le thème de la mort ...opcitp162 .

²⁸⁷ Mohamed Abdeselem, Le thème de la mort ...opcitp163.

قوم دون سائر الأقوام ولذا نجد الباطنية بالمعنى الواسع تتجاوز مجال العقائد الدينية
الفقهية السياسية حتى تشمل ناحية أو أكثر من ناحيات التصوّف والآداب بالمعنى
العام.²⁸⁸

إنّ اعتماد الشيعة منهج التأويل أدّى بهم إلى إنكار البعث والخلود بالمعنى الظاهري
للنّص ممّا أثمر تصوّراً جديداً للموت والحياة قابل للتصوّر السني السلفي خاصة
نقول ذلك دون إغفال أنّ بعض التيارات الفكرية الفلسفية الإسلامية قد اعتمدت منهج
التأويل هذا فتوصّلت إلى نفي البعث والخلود كما يقدمها النّص القرآني، ولكن في
إطار يختلف تماماً عن التصوّر الشيعي الذي يحكمه نسق متكامل ينسجم مع رؤى
وجودية وسياسية ومعرفية خاصة به. ومن ضمن التصوّرات الشيعية لمسائل البعث
والعقاب والثواب، كتب حاتم بن إبراهيم الجامدي أحد رموز التيار الشيعي
الإسماعيلي في القرن الثاني عشر في رسالته "زهر بذر الحقائق": "إنّ البعث
بعثان: فالبعث الأول هو بعث الصورة الحاصلة للمستفيد من المفيد فينبعث ... العلوم
الإلهية والمعارف الربانية. وأما البعث الثاني فهو النقلة إلى حدّه. قال النبي (صلى الله
عليه وسلم): "من مات فقد قامت قيامته" وصار أيضاً بتلك النقلة في عالم ثان وبعث
عند قيام القائم على ذكره السلام وذلك هو البعث الحقيقي والنشور لأصل الحقّ
ولأهل الباطل للجزاء.²⁸⁹

وكتب علي بن محمد الوليد أحد ممثلي التيار الإسماعيلي في القرن الثالث عشر في
رسالته "جلاء العقول و زبدة المحصول": "ولمّا كان الثواب على وجهين: ثواب
أدنى وثواب أكبر، والعقاب على وجهين عقاب أدنى وعقاب أكبر كان ما وصفه الله
تعالى من الأنهار الجارية والحدود والأطعمة والأشربة إشارة في الثواب الأدنى إلى
ما يحصل للنفوس من الفوائد العلمية في الدّعوة التأويلية فكان الأنهار أمثال ما يجري
من العلماء عن نشر النفائس العلمية في مستفيديهم والحدود أمثالهم ما يصورونه به
من الصور القدسية التي تحار في حسناتها الأفكار وتقتصر عن وصفها الألسن ولا
تكتنفها الحدود والأفكار وهي التي تزوج النفوس فتصفها وتشرف عليها وترفع

²⁸⁸ منتخبات اسماعيلية تنشر لأول مرة، تحقيق عادل العوا، دمشق مطبعة الجامعة السورية 1958 صفحة 141.

²⁸⁹ المرجع نفسه، ص 177

قدرها في أهل عليين وتعليها والفوائد التي تشتبهها الأنفس وتلدّ الأعين هو ما يطلعون عليه من الحقائق الشاهد محسوسها لمعقولها ومثلها لممثلها وتبرهن فروعها على صحّة أصولها وهي ما تشتبه الأنفس التي هي حدود الدين وتلدّ الأعين الذين هم أعين الحق للناظرين ولذلك قالت الحدود: "إنّ الدّعوة جنة بالقوّة تؤدي إلى الجنة بالفعل" [فأمّا الثواب الأكبر] فهو ما لا سبيل إلى وصفه وما تقصر عقول من في عالم الطبيعة عن تصوّره، كما يقصر الجنين الكائن في بطن الأم عن تصوّر ذات عالم الحسي تقريبا، مع كون ذلك في البعد الأبعد بالشرف والفضل عن النسبة إلى هذا [وأمّا] العقاب الأدنى فهو ما يدخل على النفوس المخالفة للحق من الشكوك والشبهات وما يحلّ بها من الألم عند الاستفهامات والسؤالات ... كما أنّ الدعوة التأويلية جنة بالقوّة تفضي أيضا بأهلها إلى الجنة بالفعل، وكما أنّ دعوة الأضداد نار بالقوّة لما فيها ممّا قدمنا ذكره من الشكوك والشبهات، تفضي بأهلها إلى النار بالفعل التي هي العذاب.²⁹⁰

وعلى الرّغم من أنّ النّص الثّاني ينتمي إلى فترة زمنية لاحقة للعصر الخيامي فقد طرح النّصّان الإسماعيليّان تصوّرا مخصوصا للبعث والجنة والعقاب والثواب أصبحت مختلف هذه المقولات بموجبه تتضمّن دلالة رمزية تنكر إمكانية تحقق هذه المفاهيم تحقّقا واقعيا وبواسطة هذه الشبكة الرمزية التي قامت عليها الفلسفة الشيعيّة يمكننا أن نفسّر إعلان حسن بن محمد بن بزرجميد الدّاعية الإسماعيلي في اليوم الثامن من أغسطس (أوت) سنة 1164 القيامة وانتهاء دور الشريعة.²⁹¹

باعتبار أنّ القيامة مفهوم رمزي في الفكر الشيعي يتلخّص في كونها الحدّ الفاصل بين لحظتي الغيبة والحضور أو بمعنى أوضح بين مرحلتي السرّ والكشف عن هذا السرّ ويعلّق برنارد لويس (Bernard Lewis) على هذا الحدث وما حفّ به من "انتهاك" للشريعة قائلا: "إنّ انتهاك الشريعة الدينية على هذا النحو الشعائري المهيّب – بما في ذلك اتجاه المصلّين بظهورهم إلى مكة والإفطار ظهرا في منتصف الصوم – يمثل الحدّ المتطرّف من اتجاه الإيمان بالعصر الألفي السعيد بما ينطوي عليه ذلك من

²⁹⁰ منتخبات إسماعيلية... مرجع سبق ذكره , صص 151-153.
²⁹¹ برنارد لويس, الحشاشون..., مرجع سبق ذكره, صص 135-136.

مخالفة صريحة لمبادئ الدين وهذا الاتجاه تواتر في تاريخ بعض المذاهب الإسلامية وله مشابهاة واضحة في الفكر المسيحي ومنطوقه أنّ الدين قد استوفى غرضه وبذلك انتهى حكمه فالأسرار قد كشفت والإمام قد أظهر رحمته وعفوه فهو إذ جعل المؤمنين خدمة المختارين الخصوصيين قد حفظهم من الخطيئة وبإعلانه القيامة قد وقاهم من الموت ونقلهم أحياء إلى الفردوس الروحي وهو معرفة الحقيقة والتأمل في جوهر الله المقدس.²⁹² وانسجاما مع هذه الرؤية الشيعية التي بلغت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر حدًا أقصى من "الدغمائية" يمكن فهم جزء من التحول الذي حدث في مفهوم الموت لدى الإسماعيليين فقد تضخّم مفهوم الإمام عندهم في عصر الخيام إلى حدّ برّر فداءه والتضحية من أجله لذلك كان الفدائي الإسماعيلي يقدم على الموت بكل إيمان في سبيل حيازة رضى الإمام ونشر العقيدة الإسماعيلية وفي هذا الموضوع كتب برنارد لويس: "كان الحشاشون يبدون في عيون ضحاياهم مجرمين متعصّبين ضالعين في مؤامرة شيطانية ضدّ الدين والمجتمع أمّا رفاقهم الإسماعيليون فكانوا ينظرون إليهم باعتبارهم "قوة نخبة" في الحرب ضدّ أعداء الإمام وأنهم بقتلهم الطغاة والمغتصبين يعطون الدليل الناصع على إيمانهم وولائهم ويحصلون على البركة الخالدة العاجلة وقد استخدم الإسماعيليون أنفسهم تعبير "الفدائي" لوصف القاتل منهم."²⁹³ أمّا الموت في الاتجاه الصوفي فقد كان تعبيراً عن الحلول في الذات الإلهية وخلص النفس من سجنها لتحلّق في ملكوت السماء فأصبح بذلك الموت تعبيراً عن أعلى درجات العشق الصوفي.

وما يجمع هذه التيارات الثلاثة (التيار السني السلفي والتيار الشيعي الإسماعيلي والتيار التصوفي) على اختلافها الجذري في الرؤية الحضارية هو أنّ الموت لم يكن يشكل معضلة أو رعباً يشلّ الوجود الإنساني بما أنّ كلّ واحد من هذه التيارات قد أوجد صيغة يحافظ بها على الأمل في حياة أخرى أرقى وأفضل وأكثر امتلاء. فالمسلم السني السلفي كان يأمل في اليوم الآخر والمسلم الشيعي كان يأمل في سعادة

²⁹² برنارد لويس، الحشاشون...، مرجع سبق ذكره، ص137
²⁹³ المرجع نفسه، ص95

روحية تتحقق بعد هذه الحياة والمسلم الصوفي كان يأمل في اتحاد بالذات الإلهية
تحقق له وجودا روحيا وسعادة دائمة.

هذه نظرة عامة تتجاوز حدود مواقف المفكرين الشخصية في الحضارة الإسلامية
من الموت سواء تعلّق الأمر بخصوصية أبي نواس أو أبي العتاهية أو المعري ...
ولكنّ مجال بحثنا لا يتّسع للتوسّع في هذه المواقف لذلك اكتفينا بـ"جرد" عام لمواقف
التيارات الدينية المذهبية من مسألة الموت التي قلنا إنّها اتسمت بالتعايش السلمي مع
الموت واستيعابه وقبوله بوصفه مرحلة تفصل بين حياتين.

أمّا الخيام فتميّزت رؤيته للموت بإنكاره مبدأ الخلود الإسلامي إنكارا تامّا وصريحا
كما في هاتين الرباعيتين:

"لثمت من جرة الصهباء مرشفها
حرصا لأسأل منها عيشة الأبد
فقابلت شفتي باللثم قائلة
سرا ألا أشرب فإما رحمت لم تعد." 294

"يبثك عقل للسعادة طالب
مدى كل يوم نصحه ويـردد
ألا اغنم قصير العمر لست بنبئة
تعود فتنمو بعد ما هي تحصد" 295

لقد استشهدنا بهاتين الرباعيتين على سبيل الذكر لا الحصر إذ استأثر إنكار البعث
بعدد كبير من رباعيات الخيام ظل الخيام طوالها ثابتا على هذا الموقف لا يتغير
ماعدا إشارات عابرة هنا وهناك يطلب فيها الخيام من ربه الغفران وكأنه يعترف
ضمنيا بمقولتي الثواب والعقاب المرتبطتين ارتباطا جذريا بمقولة البعث الإسلامي

294 عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص76
المصدر نفسه، ص84

إلا أن هذه المواقف لا يمكن عدها إلا من قبيل لحظات التهاوي والتأزم النفسي عندما تبلغ ذروتها مما يدفع بالخيام إلى الاحتماء بقوة غيبية يملأ بها خواءه النفسي والوجودي ويستند الخيام في موقفه الثابت لا العابر على حقيقة مفادها أننا لا يمكن أن نؤسس معارف يقينية حول عالم الميتافيزيقا لذلك يقول :

"ما شهد النار والجنان فتى

أي امرئ من هناك قد جاء

لم نرممّا نرجو ونحذر

إلا صفات تحكى وأسماء²⁹⁶

ولأن عالم الميتافيزيقا لا يمكن أن يخضع للتجربة (وهنا تبرز شخصية الخيام العالم) فإن مقولاته تظل حسب الخيام صفات وأسماء خاوية ومثل هذا الخواء ليس يمكن تبيانها إلا بالمقابلة بين نمطين من المعرفة: نمط يقيني إيماني تسليمي ونمط يتطلع إلى معرفة تقوم على التجربة بوصفها ضمانا وبرهانا على صحة تلك المعارف وهو ما يعبر عن وضع الحضارة الإسلامية في ذلك العصر الذي وإن شهد سطوة المعارف الإيمانية الواثقة والمستندة إلى النصوص الدينية الأولى من قرآن وسنة بالنسبة إلى الاتجاه السني السلفي أو المستندة إلى النصوص الإنسانية الدنيوية كما هي الحال في الاتجاه الشيعي الذي إلى جانب القرآن يعظم تراث الأئمة ويضفي عليه ضربا من القداسة ويعتبره مصدرا معرفيا لا حياد عنه فإنه شهد أيضا ميلا إلى المعرفة التجريبية وما طلب ملك شاه من عمر الخيام ورفاقه بناء مرصد فلكي إلا تعبير عن رغبة العصر في العلوم. ثم إن ميل الخيام إلى المعارف التطبيقية التي ميزت أبحاثه بوأ التجربة بوصفها منهجا معرفيا مكانة هامة في رؤيته فأصبحت محگا به يتحدد صدق المعارف أو تهالويها وهذا يعارض معارضة كلية التيار الصوفي الذي يعتبر أن التجربة غير قادرة على بناء معرفة صحيحة بل يعتبرها عائقا يحول دون المعرفة الصحيحة أفلم يعبر عن ذلك الغزالي عندما تحدث عن الصوفية فكتب: "ظهر لي أن

²⁹⁶ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص40

أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم بل بالذوق والحال وتبدل الصفات.²⁹⁷

إن ما ذكرنا يقوم دليلاً آخر على عدم تبني الخيام الاتجاه الصوفي حتى إن بدا أحياناً وكأنه يلامس بعض مبادئ الصوفية في بعض المفترقات فما تصريح الخيام في رباعياته السابقة بضرورة اعتماد التجربة معياراً ومنهجاً لتقصي الحقائق والفصل فيها لدليل على رغبة عنده في إحداث تحول معرفي جذري يوجه المنظومة الكيفية وجهة كمية أي يزيحها من مجالاتها التهويمية إلى مجالات قابلة للتجربة والمعاينة وهنا أيضاً يمكن أن نرى في هذا السعي وجهاً من وجوه الحادثة إذ قامت الحادثة الغربية في وجه من وجوهها على مثل هذا التحول العظيم من المعارف "الحدسية" والميتافيزيقية إلى المعارف التجريبية الفيزيقية. ولقد عبر صادق جلال العظم عن هذا التحول عندما كتب: "إذا حاولنا مراجعة أبرز المقولات وأهم التصورات التي سيطرت على الخطاب الفلسفي وتفسيره للعالم قبل المرحلة الحديثة نجد أنها تضم التالي: الماهية، الجوهر، العرض، المثل، الفيض، الغاية، الوجود بالقوة، الوجود بالفعل، الصورة، الهولي، الله، التيسير، التغيير،... إلخ. إذا انتقلنا إلى الفلسفة الحديثة فماذا نجد تراجعاً بطيئاً ولكن متزايداً ومؤكداً لهذه المقولات والتصورات جميعاً لصالح صعود نوع مغاير منها أخذ يحتل مواقع السيطرة على الخطاب الفلسفي الحديث مثلاً، المكان، الزمان، الجسم، الذرة، الحركة، العلة، الفاعلة، الصفات الأولية، الصفات الثانوية، قوانين الطبيعة، الاستقراء، إلخ..."²⁹⁸

ويعبر بول هازار في نبرة احتفالية بانجازات الحادثة عن هذا الانتقال الحاسم من نمط معرفي ميتافيزيقي إلى نمط معرفي تجريبي كما يلي: "إنّ في ظهور الفيزيكا التجريبية تأييداً لحالة فكرة غزيرة النتائج فنيوتن يسجل بساطع عبقريته هذا الانتقال من ميدان العقل إلى ميدان الواقع وهو ما حاول بوفندورف أن ينفذه في القانون ورشار سيمون في تفسير الكتاب المقدس وجون لوك في الفلسفة وشفستري في الأخلاق ولقد أبعد وهو يمتلئ ثقة ... كل ما يتصوره العالم من مخاوف من تمادي

²⁹⁷ الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره، صص 171-172
²⁹⁸ صادق جلال العظم، ثلاث محاورات فلسفية... مرجع سبق ذكره، ص 43

عقل بقي زمنا طويلا يعدّ قوة هدامة لقد حقق الإتحاد بين مقتضيات النقد ووقائع التجربة وهو ما كان يبدو من الصعوبة بحيث يعد مستحيلا لقد شرع الإنسان يغزو العالم من جديد.²⁹⁹ وقد نكون في غير حاجة هنا إلى التذكير بما سبق أن ذكرنا من أنّ ما حدث في العالم الإسلامي هو كبت التطلعات التجريبية التي برزت وإن بصورة جنينية عند عدد من المفكرين منذ عصور مبكرة في تاريخ هذه الحضارة وهي تطلعات كان بإمكانها أن تغير مسار هذه الحضارة ونخص بالذكر هنا تطلعات جابر بن حيان (ت 815) الثورية في مجال المعرفة التجريبية من خلال نظرية "الميزان" التي تطمح إلى السيطرة على القوانين الطبيعية بفهم علاقاتها الكمية وقد علق عبد الرحمان بدوي على نظرية جابر بن حيان هذه بالقول: "نظرية "الميزان" التي تعد العمود الفقري والمحور الرئيسي لمذهب جابر كله والميزان يقصد به هنا القوانين الكمية العديدة التي تحكم كل شيء في الوجود وبالتالي إرجاع كل الظواهر الطبيعية وكل ما في الوجود إلى قوانين الكم والعدد وهذه الفكرة هي أكبر محاولة قامت في العصور الوسطى من أجل إيجاد علوم طبيعية تقوم كلها على فكرة الكم والمقدار وهي المثل الأعلى الذي سعى العلماء الطبيعيون المحدثون جهدهم إلى تحقيقه."³⁰⁰ وإنما خصصنا جابر بن حيان لبيان ما وصلت إليه الحضارة الإسلامية من تطلع نحو معرفة علمية تجريبية بلغت مع جابر بن حيان خاصة ذروتها بتفكيره في أن: "يخلق بالصناعة أنواعا من الكائنات تنتسب إلى الممالك الطبيعية وخصوصا المملكة الحيوانية."³⁰¹

ولسنا بحاجة إلى التعليق على هذا الطموح وما كان يحمله من هوس علمي يسكن علماء عصرنا اليوم إلا أن العصر الإسلامي الوسيط لم يستوعب "جرأة" جابر في مجال العلوم أما في ما يتعلق بالخيام فقد نكب في مشروعه إقامة مرصد فلكي يحقق طموحاته العلمية بموت ملك شاه مما يدل على أن هذه التطلعات في ميدان المعارف العلمية كانت ترتبط برغبة أشخاص فقط أي لم تكن تعبر عن رغبة جماعية في التقدم لذلك ما إن مات ملك شاه حتى أجهض المشروع وأجهضت معه أحلام الخيام التي

²⁹⁹ بول هازار، أزمة الضمير الأوروبي... مرجع سبق ذكره، ص 362
³⁰⁰ عبد الرحمان بدوي، تاريخ الإلحاد في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 228
³⁰¹ المرجع نفسه، ص 227

اعتبرها الغزالي زندقة وكفرا فهو يقول "الطبيعيون وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات ... إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قواهم قوى الحيوان به فظنوا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه أيضا وإنها تبطل ببطلان مزاجه فينعدم ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم كما زعموا فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود فجحدوا الآخرة وأنكروا الجنة والنار والحشر والنشر والقيامة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب فانحل عنهم اللجام وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام وهؤلاء أيضا زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر وإن آمنوا بالله وصفاته".³⁰²

مثل هذا الحكم الذي أصدره الغزالي على العلماء بوصفهم زنادقة ساهم في الحد من هذه الإرهاصات العلمية وبهذا الانحسار سيطرت المعرفة الإيمانية على الثقافة الإسلامية سيطرة تتزايد على مرّ العصور لقد كان الخيام واحدا من هؤلاء الطبيعيين الذين هاجمهم الغزالي مما يفسر أن مقولات البعث والجنة والنار والثواب والعقاب أصبحت تكتسي في رباعياته أبعادا رمزية:

"الدَّهْرُ مِنْ عَمْرِي لِحِظَةٍ وَمَا

جِيحُونَ إِلَّا قِطْرَةً مِنْ أَدْمَعِي

النَّارِ مِنْ أَحْزَانِنَا شَرَرًا

وَالْخُلْدُ لِحِظَةٍ هُنَا الْمُسْرَعُ".³⁰³

لم تعد النار والخلد مقولتين إسلاميتين عند الخيام تتحققان في عالم آخر بل أصبحتا مقولتين أرضيتين ترتبطان بخوارج الإنسان النفسية فوق بذلك تحويلها من السماء إلى الأرض أي إلى أعماق الإنسان وبهذا المعنى يتجاوز التلميح في هذه الرباعية أن يكون مجرد نفي المقولتين بل يصبح تلويحا بأنهما معنيان ينطويان على دلالات باطنية وكأن بالخيام هنا ينتهج منهج التأويل الباطني في الكشف عن أسرار

³⁰² الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره، صص 134-135
³⁰³ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 144

النصوص الدينية مما دفع البعض إلى أن يعده باطنياً منتبهاً إلى التيار الشيعي بينما يرى عبد المنعم الحفني: "تطابقاً تاماً بين مقولات الباطنية وبعض الرباعيات وكأن هذه الرباعيات قد صيغت تماماً على منوالها كما لو كانت تطبيقاتاً شعرية لها."³⁰⁴ وإن كان الحفني يخلص إلا أن هذه الرباعيات التي تتجلى فيها عقائد الباطنية إنما هي رباعيات منحولة عن الخيام بقوله: "نجد الرباعيات المنحولة على الخيام تأخذ بها [بالدعوة الباطنية] وتسير على منوالها وتهدف إلى نفس أهدافها وتتوسل بنفس وسائلها في التشكيك والإقناع والانخلاع عن الدين."³⁰⁵ ولعل هذا الخلط بين فلسفة الخيام في الرباعيات والفلسفة الشيعية الباطنية يعود إلى التقاء الفلسفتين في مسائل إنكار البعث والخلود والعقاب والثواب بمفاهيمها الإسلامية السنية غير أننا لا نرجح القول بباطنية الخيام الذي عبر في عدد من رباعياته عما توصل إليه الشيعة من رؤية تخص الوجود ولكنه اختلف معهم في منطلقات هذه الرؤية لأن الشيعة تنطلق من الإيمان بأن التأويل حركة غير متاحة للجميع لاختصاص إمام العصر بها من دون البقية التي تتلقاها عن طريق التعليم مما يفسر وجود من يسمي الباطنية بالتعليمية أيضاً في إشارة إلى المنهج المعرفي الذي تتبعه هذه الحركة بينما ينطلق الخيام في إنكاره هذه المقولات الدينية الأخرى من مبدأ عقلي ذاتي صرف بمعنى أنه يضطلع بنفسه بعملية التفكير دون التلقي عن إمام وفي ذلك يقول:

"أكرع الراح فإن صرت ثرى في التراب
صار مثواك تراباً لكؤوس وخبابي
دع حديث النار والجنة وافرغ منهما
لم يغتر بشيء مثل هذا ذو صواب"³⁰⁶

ويقول في رباعية أخرى:

³⁰⁴ عبد المنعم الحفني، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 96

³⁰⁵ المرجع نفسه، صص 96-97

³⁰⁶ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 179

"حلقت بالفكر من فوق السما لأرى الـ
جنان والنار والألواح والقلم
فصاح داعي الحجي فيك الجنان زهت
والنار شبت وفيك اللوح قد رقمـا"³⁰⁷

كان العقل إذن، أداة الخيام في طرح هذه المقولات الدينية وهذا هو ما يبعده عن الفلسفة الشيعية الباطنية فاعتماد الخيام العقل في قراءة هذه العقائد الإسلامية الإيمانية ينسجم مع رؤيته المعرفية المطالبة بمعرفة عقلية فكما كانت التجربة بالنسبة إليه منهجا للمعرفة يرفض التصديق بالمعارف التي لا تخضع لها كان العقل كذلك أداة يقاس بها مدى متانة هذه العقائد أو تهافتها والحقيقة أنه ليس يمكننا في هذا المجال أن ننكر ما وصلت إليه الحضارة الإسلامية من تمكين للعقل في هذه الفترة فلقد قطعت الثقافة الإسلامية في عصر الخيام شوطا في عقلنة هذه العقائد عبر التيارات المعرفية الإسلامية "العقلانية" من التيار المعتزلي إلى ابن طفيل وابن سينا وإن ببعض التجاوز إلى ابن رشد الذي كتب: "وإذا كانت هذه الشرعية حقا وداعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإننا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر بل يوافقه ويشهد له وإذا كان هذا هكذا فإن أدنى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه فلا تعارض هنالك وهو بمنزلة ما سكت عنه من الأحكام فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفا فإن كان موافقا فلا قول هنالك وإن كان مخالفا طلب هنالك تأويله ومعنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازة من غير أن يخل في ذلك بعادة لسان العرب في التجوز ... ونحن نقطع قطعا أن كل ما أدى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع إذ ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي وهذه القضية لا يشك فيها مسلم ولا يرتاب بها مؤمن وما أعظم ازدياد اليقين بها عند

³⁰⁷المصدر نفسه ص200

من زاول هذا المعنى وجربه وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول والمنقول.³⁰⁸

فابن رشد يعبر في نصّه هذا عن اتساع الهوة بين ظاهر النص القرآني المشكل للعقائد النقلية والحاجة الملحة إلى تعقل هذه العقائد ولقد وجد ابن رشد في الصيغة التوفيقية بين المنقول والمعقول أي في اعتماد التأويل في حدود ما يبيحه الجهاز اللغوي العربي مخرجا من هذا المأزق المعبر عن انقطاع الصلة بين منقول ثابت وبين عقل إنساني ينمو ويتغير هذه الصيغة التوفيقية نفسها هي التي دفعت بابن رشد إلى الإقرار بمبدأ الخلود والبعث الإسلاميين ولذلك علق رينان على ذلك قائلا: "ولا أستطيع أن أفسر بغير التناقض الواضح بعض نصوص "تهافت التهافت" التي قال فيها ابن رشد بالخلود كما يلوح لكلا [هكذا] يخرج مركز الفلسفة أمام خصومها".³⁰⁹ إلا أن هذا المأزق الذي بدا معبرا عن اشتداد التناقض بين بعض مقولات الديني وأحكام العقل تم التعتيم عليه في الحضارة الإسلامية لينتصر النقل على العقل وما الحرب الشديدة التي أعلنت على العقل مشرقا ومغربا والتي برزت عبر اضطهاد الفلاسفة وإحراق كتبهم وتهميشهم إلا دليل على ذلك.

هذا الصراع نفسه نشب في أوروبا المسيحية بين الديني والإنساني تعبيراً عن مرحلة مخاض شهدتها الحضارة الأوروبية وهي تتحول إلى مرحلة من تاريخها الحديث وقد عبر صادق جلال العظم عن أهمية هذا التيار العقلاني الأوروبي بقوله: "تكمن الأهمية التاريخية لتأكيد التيار العقلاني الكلاسيكي في الفلسفة الحديثة الدور الممتاز للعقل في البحث عن الحقيقة وبلوغها وضمان معرفتها في ضربه المصادر اللاهوتية للحقيقة واستبعاده الضمانات النصوصية الموروثة وفي التخلص من المزاعم القروسطية المتركمة حولها".³¹⁰

ولقد انتهى هذا الصراع تاريخيا في أوروبا بانتصار التيار العقلاني المعبر عن صعود قوى جديدة ممثلة خاصة في البرجوازية في الحياة الاقتصادية والاجتماعية الأوروبية ستمكن من رفع الوصاية عن الفرد فاستقلّ بعقله عن كل المصادر

³⁰⁸ ابن رشد، فصل المقال، مرجع سبق ذكره، صص 27-28.

³⁰⁹ ارنس رينان، ابن رشد والرشدية، مرجع سبق ذكره ص 164.

³¹⁰ صادق جلال العظم، ثلاث محاورات فلسفية... مرجع سبق ذكره، ص 65.

المعرفية الخارجة عن هذا العقل: " إذا كان الإنسان في العصور السابقة قد بقي في وضع وصاية فذلك نتيجة خطئه . فلقد أعوزته الشجاعة على استعمال عقله وكان دوما في حاجة إلى وصيٍّ خارجيٍّ غير أنّه استفاق من غفلته وبدأ يفكر بنفسه".³¹¹ ورغم ما في قول هازار من غفلة عن الأسباب الحقيقية لعجز الإنسان عن استخدام عقله سابقا إذ حصر ذلك في فقدان الإنسان الشجاعة وكأن المسألة مسألة إرادة فحسب إلا أننا نستثمر إشارته هذه في الربط بين نهضة الإنسان الأوروبي ونهضة العقل فيه للقول إنّ العقل كان مفهوما ومقولة محوريتين في صلب الحداثة الأوروبية وهذا هو ما ساهم في تغيير كلى في هذه الحضارة التي أصبحت تتميز بنظرة جديدة إلى الإنسان وإلى علاقته بظاهرة الموت.

هذا العقل الذي أسس لأوروبا الحديثة كان هو نفس العقل الذي أوصل الخيام إلى معارضة النصوص النقلية الصريحة وأنكر المقولات المعبرة عن النظام الإسلامي الأخرى من جنة وميعاد وبعث وثواب فهو يقول في إحدى ربايعياته:

**"قال من صارت لهم في العلم والتقوى الإمامة
يحشر المرء على ما كان إذا لاقى حمامه
ولهذا نلزم الحسناء دوما والمدامه
فعسانا هكذا نحشر في يوم القيامة".**³¹²

تنطوي هذه الرباعية على سخرية مرة من المؤسسة الدينية الإسلامية التي يكشف الخيام من خلال نصه هذا عن التناقضات العجيبة التي تخترقها وتخرج العقل العاجز عن التوفيق بينها وغاية الخيام لم تكن السعي إلى التوفيق بين متناقضات هذه المنظومة الدينية بقدر السعي إلى تبيان تهوي أسسها لذلك لم يكن الخيام مهادنا في مواقفه بل فضل فيها موقف الحسم إلى أبعد حد ولعل هذا الموقف الفكري الحر

³¹¹ Paul Hazard, La pensée européenne au XVIIIe Siècle, Paris, Fayard, 1963, p 40.

³¹² عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 178.

المستقل الذي ميز الخيام هو الذي يفسر أسباب احتضان أوروبا العالم الشاعر في فترة أوروبية تميزت بتحرر فكري بالغ.

إن الخيام وقد نفى كل المقولات الدينية الإسلامية المتعلقة بالآخرة عوض هذه المقولات الإلهية بتصور مفاده أن الإنسان يتحلل بعد موته ليتركب من جديد ومن عناصر جديدة وهكذا دواليك في حركة لا نهائية فتصبح بذلك الطبيعة المنجم الضخم بل المصنع الذي تحكمه هذه الحركة الدائمة من الانحلال والتركيب أما الأصل. وأما هذه العناصر القديمة بعد عملية التحلل الأولى فمن غير الممكن أن تعود إلى أصلها الأول بعد عملية التحلل الأولى ويعبر الخيام عن هذا التصور في رباعيتيه التاليتين:

"كان هذا الكوز مثلي عاشقا
والها في صدع ظبي أغيد
وأرى عروته كانت يدا
طوقت جيد حبيب أجيد"³¹³

"مررت بمعمل الخزاف يوما
وكان يجد في العمل الخطير
ويصنع للجرار عرى ثراها
يد الشحاذ أو رأس الأمير"³¹⁴

تتضمن هاتان الرباعيتان مبادئ الفلسفة الانقلابية Mobilisme التي ترى أن نظام الطبيعة يقوم على حركتي تفتت وانحلال العناصر فالعناصر المركبة الجديدة تختلف صيغتها اختلافا عن الصيغة الأولى فالكوز في الرباعية الأولى كان إنسانا حيا مات

³¹³ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد صافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 92.

³¹⁴ المصدر نفسه، ص 108.

ثم تحلل ليصبح طينا تشكل منه الكوز أما في الرباعية الثانية فقد تحول الإنسان بموته إلى جرار وهكذا يستحيل إذن، عودة الإنسان إلى هيئاته الأولى أي يستحيل بعثه من جديد وفي ذلك قال أديب التقي مقدم ترجمة النجفي: "لقد كان نظر الخيام إلى (الحادثات) نظرا فلسفيا علميا ينطبق انطباقا شديدا على الفلسفة العلمية التي ذهب إليها الفلاسفة الطبيعيون les naturalistes واستقراء رباعياته المفصحة عن آرائه وأفكاره التي من هذا القبيل يجعلنا نقطع بأنه من الملتزمين فلسفة الانقلاب philosophie du changement وهذه الفلسفة تعرف اليوم بالموييليزم ... وهكذا يستمر العالم في هذا الانحلال والتركيب دون أن يعرف الانقطاع أو التوقف ... فإذا تبعثرت العناصر وتفرقت في أجسام أخرى ليس من الممكن أن تعود فتؤلف الجسم الأول وهذه الأفكار المستخرجة من أكثر رباعيات الخيام هي من الأمور المسلمة التي تكون المبادئ الأولى والمعتقدات الأصلية لفلسفة مرغوبة معروفة في كل زمان عند الطبيعيين ومن المسلم عند أهل المعرفة أن العقيدة الأساسية المادية Matérialisme التي اقتبست أصولها وأحكامها عن العلوم الطبيعية هي هذه".³¹⁵ ولهذا قال نبهاني كوربعا في إشارة إلى إدراك الخيام القانون الطبيعي الذي ينظم الأشياء: "يمكن للمرء أن يعثر في الخيام على وجه مادي. أفلم يقل إننا نتحول ترابا وأن من هذا التراب قدت الأكواب التي نشرب منها"³¹⁶ "وهنا تبرز رؤية الخيام العالم طاغية على هذه الرباعيات التي تقترب كثيرا من الفهم العلمي الحديث لظاهرة تحول الأشياء داخل معمل الطبيعة الكبير.

فقد عمر الخيام بهذا الفهم المخصوص لظاهرة الموت كل إغراء يعني الأمل في حياة أخرى ووجد نفسه ملقى في خلاء أبدي عاريا من الضمانات الدينية التي تلطف مفهوم الموت في حضارة إسلامية حرصت كل الحرص على إقرار تعايش مع هذه الظاهرة الحتمية يحد من وساوس الإنسان ومخاوفه بل اعتبرت أن تلك المخاوف ضرب من ضروب التشكيك والاحتجاج المناقض لمفهوم الرضا والسكينة.

³¹⁵ عمر الخيام، الرباعيات، مقدمة ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 25.

³¹⁶ Nabhani Koribaa, Omar Khayyam, Messger de l'iran universel, Paris, publisud, 1988, p10.

ولقد كان الموت هو الموضوع الذي سعى الخيام بواسطته إلى الدفاع عن وجوده باعتبار أن الموت هو أقصى درجات العنف المسلط على شخصيته وهو كذلك وجه من وجوه العنف الحضاري الذي دفع بالخيام إلى الاكتئاب والإحباط والانعزال فكان وقوفه ضد الموت وقوفاً ضد القهر والجبر والحتمية والعنف بكل أشكاله واحتجاجاً على مآله فيقول

"كلما قد رأيت في الدهر وهم
والذي قلت أو سمعت خيال
باطلاً قد غدوت في الأرض تعدو
وكذا الانزواء في الدار آل".³¹⁷

إن الشعور بهذه النهاية الحزينة التي آل إليها الخيام هو البؤرة الملئمة لمشاعر اللاجدوى والعبث والوهم وفقدان المعنى واليأس والتشاؤم وباختصار كانت العفن الذي أثمر مزاجاً سوداوياً حكم رؤيته للوجود ولعل هذا ما قصده الشهر زوري حينما وصف الخيام بالقول "كان سيء الخلق ضيق العطن"³¹⁸ وبتلك إشارة الشهر زوري تحيل إلى مرحلة من حياة الخيام خفتت فيها جذوته النفسية مما دفع به إلى الخمول وقلة الحركة المادية والفكرية وما رافق ذلك من سوء مزاج ويأس قاتل من جدوى الحياة مما دفع به إلى التفكير في الانتحار فيقول:

"قلبي في صدري أسير سجين
تخجله عشرة ماء وطير
وكم جرى عزمي بتحطيمه
فكان ينهاني نداء اليقين".³²⁰

³¹⁷ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 174.
³¹⁸ والعطن (في لسان العرب) للابل كالوطن للناس، وقد غلبت على مبركها، حول الحوض ... وعطنت الإبل عن الماء تعطن وتعطن عطونا فهي عواطن وعطون إذا رويت ثم بركت. [ابن منظور لسان العرب مادة ع.طن.].
³¹⁹ الشهرزوري، تاريخ الحكماء، مرجع سبق ذكره، ص 324.
³²⁰ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد رامي، مصدر سبق ذكره، ص 64.

وقد يكون سبب هذا الإحساس المر هو عجز الذات عن تحقيق ما ترى أنه يقع ضمن إمكاناتها الحقيقية في هذا الوجود نتيجة الموانع والصد الذي يكرسه العنف الثقافي عندما يتسلط على كل من يرغب في تخطي هذه الحواجز فتتدّ ذات الشاعر الفعل على حالة اللإشباع وعلى الكبت والقهر بالارتداد إلى الباطن والأعماق بحثا عن تحقيق هذه الذات باستهداف المطلق والموت، وهما أعنف الموانع التي تحول دون تحقيق الشخصية ذاتها. هكذا أصبح، بعد أن تخلص الخيام من التطمينات "الدينية الإسلامية، الموت خصم الخيام الأول والأخير:

"كنا فصرنا قطرة في عباب

عشنا وعدنا ذرة في التراب

جننا إلى الأرض ورحنا كما

دب عليها النمل حيننا وغاب." 321

إن من الطبيعي أن يشعر الخيام بهذه الضالة أمام الموت بعد أن رفض كل سند ديني يحميه من ضياع بدا في شكل ذات عارية معزولة تواجه بمفردها سلطة القاهرة ولقد استماتت هذه الذات في هذا الخضم الهائل، في الدفاع عن نفسها بمحاولة صياغة مفهوم للموت يحقق لها قدرا من الطمأنينة من دون أن يتمكن دائما من دفع شعوره بالانهيار التام أو التعرض لأزمة نفسية حادة خاصة بعد قوله:

بل الفلك الأعلى إذا جاش خاطري	"تدين لي الدنيا بل السبعة العلى
عفا وإفطاري بتقدیس فاطري	أصوم عن الفحشاء جهرا وخفية
لطرق الهدى عن فيضي المتقاطر	وكم عصبه ضلت عن الحق فاهتدت
نصبن على وادي العمى	لأن صراطي المستقيم بصائر

كالقناطر." 322

³²¹ المصدر نفسه، ص 70.

³²² الشهرزوري، تاريخ الحكماء، مصدر سبق ذكره، ص 325.

إن يأس الخيام يأس قاتل دفع به الى القول:

"سر الحياة لو أنه يبدو لنا
لبدا لنا سر الممات المبهم
لم تعلمن وأنت حي سرها
فغدًا إذا مات ماذا تعلم؟"³²³

مثل هذا اليأس نابع من موقف يرى في الموت تدميرا شاملا لشخصيته إذ لا حياة أخرى ترجى بعد ذلك ولا مكان غير الأرض يمكن البحث فيه عن كنه الذات والموت هو اللحظة الأخيرة التي ينتظر منها الخيام الكشف عن هذا المعنى لذلك تتكشف الأسئلة في الرباعيات وتتدافع مثلما الشأن في هذه الرباعية إذ يقول:

"لبست ثوب العيش لم أستشر
وحسرت فيه بين شتى الفكر
وسوف أنضو الثوب عني ولم
أدرك لماذا جئت أين المقر؟"³²⁴

إن السؤال الذي تتمحور حوله هذه الرباعية على إغراقه في التهويم الميتافيزيقي هو تعبير عن حيرة الخيام الباحث له عن أطر تتحدد بها ذاته هو سؤال عن الغاية وعن المعنى والقصد وهو سؤال يتمرد على العيشية واللاجدوى ويحاول التعقل والإدراك وتثبيت الذات حتى لا يجرفها طوفان الفوضى والعدم واللعب وهو سؤال يرغب في إنارة السبيل وتوضيح الرؤى وفك الطلاسم عن مأل هذه الذات ومصيرها وما يمثلها

³²³ عمر الخيام، الرباعيات ترجمة أحمد رامي، مصدر سبق ذكره، ص 200.
³²⁴ عمر الخيام الرباعيات، ترجمة أحمد رامي، مصدر سبق ذكره، ص 40

ذلك من تمرد على ضبابية الأجوبة الدينية الإسلامية التي لم تتجح في إقناع الخيام في أية لحظة من لحظات وجوده لذلك ظل الخيام يردّد قائلاً:

قضينا ولما نقضي وا أسفي المنى
ومنجل ذي الزرقاء لـجّ بنا حصدا
فلهفاه ما كدنا لنفتح طرفنا
إلى أن فنينا دون أن ندرك القصد³²⁵

مقصد الخيام هو ذلك المعنى الكبير الذي ظل يدور حوله إلى حد الدوار ليتحرر وليفهم. كان يريد أن يموت فاهما أي أن يعرف المعنى من حياته في هذا العالم لأنه كان يعي فرديته أو على الأقل كان يسعى إلى تحقيق فرديته بالاستقلال بمعنى خاص لا يطابق ضرورة المعاني العامة لوجود الجماعة، هذه الفردية إن عمدنا إلى المقارنة الحضارية هي التي شكلت نقطة تحوّل في مسار الحضارة الأوروبية إذ أن شعور الفرد الأوروبي بفرديته وباستقلاله عن العالم وعن المجموعة هيأ لوضع حضاري جديد ميز الحداثة الغربية ولقد تجلّت بعض وجوه هذه الفردية في تغيير نظرة الأوروبي إلى الموت التي عبر عنها كلود دلماس بقوله "في ذلك الوقت حدث انقلاب آخر خطير فالموت السماوي المتجه نحو الأعالي بباب مشرع يمر به الإنسان بدون عناء تقلص من الذهن أمام موت إنساني يفهمه العقل فمنذ القرن الثالث وأوائل القرن الرابع عشر طلع أدب علماني ينعى الموت ويعدّه فاجعة من الفواجع فالحزن على الميت كبر وعظم وارتفع جدار عال بين الموت السماوي والموت الجسدي والجثمان الذي كان عند المسيحيين مادة تأمل وتضرع صار موضوع رهبة وجزع. إن شبح الموت يرفرف فوق الرؤوس ويتلاعب بمعتقدات القوم الروحية إلى درجة الانعتاق والتحرر المطلقين، تناقض بين موتين ونزاع على تفسيرهما فالإنسان عرف أنّ الحدود التي تفصل الحي عن الميت لا يمكن تخطيها وهذا مخالف لتعابير الدين هذا هو الموت العلماني إن الخلود تزيّا بزيّ جديد وطرحت قضية علاقة الإنسان

³²⁵ عمر الخيام الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص94

بربه ومسألة فناء الجسد والأمل بحياة أبدية إن الموت أضحي الدافع الأكبر الذي يدفع بالإنسان إلى الدوام أي إلى الحياة".³²⁶

مجمل ما سبق يدل على أن الإنسان الأوروبي أخذ على عاتقه مهمة موته بعد أن نزع عن الكنيسة المسيحية استنثارها بهذا الموضوع من ثم دورها في الخلاص الجماعي وبذلك تحول الخلاص إلى خلاص فردي وقد تم هذا في سياق صراع كان طرفاه الكنيسة من جهة وقوى التحرر الأوروبية من جهة ثانية، فقد كان تدهور الكنيسة المتواصل إشارة إلى تقدم الحضارة الأوروبية إذ وقع استبدال المؤسسة الجماعية بالمؤسسة الفردية ومن نتائج ذلك ظهور أدب السيرة الذاتية في الثقافة الغربية علامة على هذا الاهتمام المتزايد بالفرد الذي بعد أن تخطى عن أمله في حياة أخرى أصبح مدفوعاً إلى أن يؤرخ لسيرته بعد أن اكتمل معناها في الأرض أي أن أدب السيرة الذاتية لم يظهر إلا بعد أن تغيرت نظرة الإنسان إلى موته فالإنسان الأوروبي القديم كان يعتبر الموت فاصلاً بين حياتين لا تكتمل الأولى إلا بالثانية لذلك لم يكن بإمكانه التأريخ لنفسه الناقصة أما وقد حسم الفرد الأوروبي الحديث المسألة بانصرافه عن عالم السماء فقد توفرت لديه أسباب التأريخ لنفسه بصفته فرداً مستقلاً وفي ذلك كتب فيليب أرياس Philippe Aries :

"إن الملاحظة الثانية تتعلق بالعلاقة التي تتوثق باستمرار بين الموت وسيرة كل حياة خاصة إننا نعتقد كذلك أن موقف [صاحب السيرة] يمدّها أثناء الكتابة بمعناها النهائي أي بخلاصتها"³²⁷

ويربط قورفيتش بين ظهور أدب السيرة الذاتية واتجاه الأوروبيين نحو الفردية: "بدأت محاولات الترجمة الذاتية الأولى بالظهور في الغرب في القرنين العاشر والحادي عشر وظلت [الفترة] غاية في الندرة إلا أن عددها سيتزايد في أدب القرنين الثاني عشر والثالث عشر. إن فترة العصر منتصف الوسيط أثارت عن حق وبشكل متزايد انتباه أخصائي العصر الوسيط لسببين مرتبطين ارتباطاً وثيقاً أولهما [وسنقتصر عليه] أن الغرب بدأ في هذه الفترة يخرج من الوضع الذي يميز

³²⁶ كلود دلماس، تاريخ الحضارة الأوروبية، مرجع سبق ذكره، ص 53-54

³²⁷ Philippe Aries, essais sur l'histoire de la mort en occident du Moyen- âge à nos jours , paris, édition du seuil, 1975, p42

المجتمعات التقليدية ويكتشف بوضوح متزايد إمكانات تطور تتيح له أن يرتقي إلى مستوى المشهد التاريخي. وإذا كان من المؤكد أن هذه الإمكانيات كانت قبل ذلك في حالة كمون (نوع من التأليف الدينامي بين التراث القديم والمسيحي من ناحية وخصوصية العالم الجرمانى البربري من ناحية ثانية) فإنها ستزدهر بالضبط في القرنين الثاني عشر والثالث عشر ثم إن قائمة المصادر التي في حوزة العلم ستتسع إلى حد بعيد أثناء هذه الفترة وبفضل هذه الوثبة إلى الأمام بالذات أمّا مضمون هذه الكتابات الجديدة فسيتغير وسوف يصبح في إمكان المرء أن ينفذ في حميمية أكثر إلى عالم الإنسان الباطني الذي تحجبه الكليشيات الأدبية وشعائرية ديانة العصر الوسيط الأول وتدل ظواهر عديدة بداية من هذه الفترة على تطور الاستبطان عند الفرد نتيجة بلوغه درجة جزئية من التحرر ضمن أطر المجموعة.³²⁸

إن هذه النصوص التي تربط بين ظهور الفردية الأوروبية وتغير النظرة إلى الموت وظهور نمط من الأدب عرف بالسيرة الذاتية في أوروبا تشير إلى التحولات التي طرأت على التركيب الاجتماعي والثقافي الأوروبية بفعل التغير الذي حدث على المستويين الاقتصادي والاجتماعي الأوروبيين والتي كان أهمها ظهور القيم الفردية في جميع المجالات. إلا أنني أود الإشارة هنا إلى أنني عثرت على نصوص ترقى إلى القرنين الحادي عشر والثاني عشر يمكن إدراجها ضمن أدب السيرة الذاتية أو على الأقل يمكن عدّها من جذور أدب السيرة الذاتية. وأول هذه النصوص نص لحسن الصباح زعيم التيار الإسماعيلي في عصر الخيام مما جاء فيه "منذ أيام طفولتي وأنا في السابعة من عمري، أحببت مختلف فروع المعرفة وكنت أتوق لأن أكون من علماء الدين وظللت حتى السنة السابعة عشرة دارسا وباحثا في المعرفة ولكني ظللت على عقيدة أجدادي الإثني عشرية وذات يوم التقيت برجل أحد الرفاق يدعى عميرة زاراب Amira Zarrab كان من وقت لآخر يدعو إلى نظرية الخلفاء في مصر... كما كان يفعل آخرون من قبله... لم يكن لدي أي شك أو زعزعة في إيماني بالإسلام وفي اعتقادي بوجود إله حي، باق، قدير، سميع، بصير وفي وجود نبيّ

³²⁸ Aron Gaurevitch, La naissance de l'individu dans l'Europe médiévale, préface de Jacques le Goff, traduit du russe par Jean-Jacques Marie, Paris, Edition du Seuil, p. 142.

وإمام، وفي وجود مباحات ومحظورات، وجنة ونار، وأوامر ونواه وكنت أفترض أن الدين والشرعية هما ما يؤمن به الناس بوجه عام والشريعة بوجه خاص، ولم يدر بخلدني أن الحقيقة يمكن البحث عنها خارج الإسلام، وكنت اعتقد أن نظريات الإسماعيلية من قبيل الفلسفة وحاكم مصر فيلسوف.. وكان عميرة زاراب ذا شخصية قوية وعندما ناقشني لأول مرة قال إن الإسماعيلية يقولون "كذا وكيت" فقلت له "لا يا صديقي لا تردد كلماتهم لأنهم كفرة وما يقولونه ضد الدين" وكانت هناك خصومات ومناقشات بيننا تمكن خلالها من تدمير عقيدتي وإثبات بطلانها ولم أشأ أن أعترف له بذلك ولكن في أعماقي كانت لكلماته أكبر الأثر... وكان عميرة يقول لي عندما تخلو إلى التأمل في سريرك أثناء الليل سوف تعرف أن ما أقوله لك مقنع"³²⁹

يتضمن هذا النص بوادر سيرة ذاتية فهو إن اقتصر هنا على التأريخ لمسيرة معرفية وايديولوجية إلا أن ما ينطوي عليه من استبطان واعتراف وتأكيد على أحداث واقعية يجعلنا نجازف بالقول إنه ضرب من ضروب السيرة الذاتية التي نظفر بها كذلك في نص الغزالي ومما جاء فيه" ولاحظت أعمالي... وأحسنها التدريس والتعليم.. فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة ثم فكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت فتيفقت أني على شفا جرف هاو وأنني قد أشفيت على النار إن لم اشتغل بتلافي الأحوال فلم أزل أفكر فيه مدة وأنا بعد على مقام الاختيار أهم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما وأحلّ العزم يوما وأقدم فيه رجلا وازجر عنه أخرى لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة إلا وتحمل عليها جند الشهوة حملة فتفتتها عشية فصارت شهوات الدنيا تجاذبني سلاسلها إلى المقام ومنادي الإيمان ينادي الرحيل الرحيل فلم يبق من العمر إلا قليل.... ثم يعود الشيطان فيقول هذه حال عارضة إياك أن تطاوعها فإنها سريعة الزوال فإن أذعنت لها وتركت هذا الجاه العريض والشأن المنظوم الخالي عن التكدير والتنعيص والأمن

³²⁹ برنارد لويس، الحشاشون...، مرجع سبق ذكره، صص. 77-79

المسلم الصافي عن منازعة الخصوم وبما التفتت إليه نفسك ولا يتيسر لك المعاودة فلم أزل أتردد بين تجاذب لا شهوات الدنيا قريبا من ستة أشهر³³⁰

إن تركيز الغزالي على تقصّي الصراع الذي اخترق ذاته ورصده بدقة الحركة الداخلية لهذه الذات تجعلنا نعتقد أنه يمكن إدراج هذا النص ضمن النصوص المترجمة للذات أو لجزء من الذات ذلك أن أدب السيرة الذاتية يشترط التأريخ للحياة برمتها وليس لجزء منها لذلك نحن نعد هذه النصوص بذرة من بذور السيرة الذاتية ولكن كيف نفسر هذا النوع من أدب الذات الذي ارتبط في الغرب بظهور الفردية التي نتجت عن عدة عوامل اقتصادية واجتماعية بل وحتى نفسية في حضارة إسلامية وفي عصر كان يتجه نحو الإجماع الذي يطمس ضرورة كل شعور بالفردية؟

إننا نعتقد أن ظهور بوادر سيرة ذاتية عند حسن الصباح مثلا كانت بفعل موقعه داخل التيار الإسماعيلي الذي يمجّد ويقّس شخصية الإمام فكان ذلك مساعدا على بروز نوع من تضخم الذات وإحساسها بفرديتها ثم إن هذه الذات حسب المنظومة الإسماعيلية يمكن أن تتحقق في الأرض وأن تصل إلى خلاصتها فيها بما أنه أصبح للمقولات الأخروية مدلولات رمزية في النسق الشيعي الإسماعيلي مما مكن الصّباح من التأريخ لذاته وقد اكتملت إضافة إلى شعوره بأنه مثقف هامشي يدافع عن نفسه بالتأريخ لها أما بالنسبة إلى الغزالي فالمرجح أنه يتحدث عن تجربة عاشها قبل أن يصل إلى تحقيق ذاته باعتناقه التصوف الذي يمثل حسب تصور المتصوفة أعلى درجة يمكن أن تمتلئ فيها الذات باكتسابها جزءا إلهيا يمكنها من تلمس أوجه الكمال فيها وهذا كله يدل على أن عصر الخيام كان عصرا سديميا إذ أنه رغم سيطرة الاتجاهات الإجماعية عليه ورغم التدهور الحضاري الذي ميزه فإن تعدد المذاهب والتيارات سمح بوجود بذرة من بذور الإحساس بالفردية اقتصر على فئة ضيقة من المثقفين وأهم ما يميز هذا الشعور بالفردية الرعب من الموت إذ "ترتبط مشكلة الموت من حيث إدراكها بالشخصية مع أن الموت هو -أساسا- قضاء على كل شخصية فكما كانت الشعوب أنضج وأقوى شخصية كان الإنسان أقدر على إدراك

³³⁰ الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره صص 173-174

الموت ومن هنا نجد أن الإنسان البدائي والإنسان الساذج لا يمثل الموت عندهما مشكلة³³¹

لقد كان الموت باعتباره استهدافاً لذلك الإحساس بالفردية شاغلاً للخيام فقال:

باضطرار جئنا وبالكراه منا
قد ذهبنا والموت شر سبيل
ليت شعري ماذا هو القص
د من إتياننا والذهاب بعد قليل³³²

إن هذا التفجع والآلام الميتافيزيقية التي نعثر عليها في رباعيات الخيام إزاء الموت تبين المدى المتقدم الذي بلغه الخيام في إدراكه شخصيته ذلك أن "الموت حدث قوي للذي لديه الوعي به والمدرّك لشخصيته والمؤكد لذاته وكلما قويت شخصيته كلما ازدادت معاناته بالتفكير فيه والشخصية لا تكون قوية إلا عندما تستشعر الحرية والذي يؤلمه الموت فإن ألمه يشتد لأنه يقضي على حريته وعلى ذاتيته ولهذا لا يمكن أن ينتحر أمثال الخيام هؤلاء الشعراء الوجوديون وفلاسفة الوجود الذين يواجهون بفكرهم مشكلة الموت وتقض مضجعهم وتطير النوم من عيونهم"³³³ إن وعي الخيام ذاته وعيا حاداً دفعه إلى أن يشعر بعجزه عن مواجهة جبروت هذا المطلق فلجأ إلى وعيه يستنطقه عله يستطيع أن يفهم موقعه داخل هذا الوجود. ووعي هذا الوجود كان إذن يختلف عن وعي الآخرين الذين استطاعوا الاستئناس بالموت بل والإقبال عليه إن دعت الضرورة فالخيام كان يرغب في فك هذا الحصار المؤلم الذي طوّق وجوده لذلك ظل يلح في السؤال الدال على عجزه دائماً عن "هضم" فكرة الموت ومعايشتها والقبول بحتمية الموت ولقد كان في سؤاله متمرّدا متألماً.

جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984، ص 6.

³³² عمر الخيام والرباعيات، ترجمة الزهاوي، ضمن كتاب اللمسات الفنية، مصدر سبق ذكره، ص 55

³³³ عبد المنعم الحفني، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 162

لقد كتب فرويد أن "المصادر الثلاثة التي ينبع منها الألم الإنساني قوة الطبيعة الساحقة، شيخوخة الجسم البشري وأخيرا عدم كفاية التدابير الرامية إلى تنظيم العلاقات بين البشر سواء أضمن الأسرة أم الدولة أم المجتمع"³³⁴

ولقد كان الخيام يشعر بدبيب الفناء يخترق جسمه ويعي جبروت القوى الطبيعية مما عمق آلامه وهو ينحت ذاته وفي ذلك قال عبد المنعم الحفني "لعل من أبرز سمات الرباعيات الروح النضالية التي تشعشع فيها والرغبة المستعرة عند الخيام إذ تتيح لذاته أن تحقق إمكاناتها وتتوالى المواقف التي تتواجه فيها ذاته مع المطلق ومع العالم وتعكس الرباعيات صراعا رهيبا يعيشه الخيام بين الواقع والمثال وبينه وبين اللحظة التي يعيشها وزمانه الوجودي كله وبين العلم والإيمان ويبدو في صورة المجاهد المتأبى على الهزيمة والمغروسة قدماء في الطين وعيناه مشرئبتان إلى السماء"³³⁵

وعموما تميزت نظرة الخيام إلى الموت بإنكاره المقولات الدينية الإسلامية المتعلقة بالآخرة فأنكر الخلود والبعث والعقاب والثواب ونزع عنه بذلك كل الضمانات التي يقدمها الدين تعزية عن الموت فكان ذلك عاملا هاما من عوامل مواجهته الموت الذي أصبح عنده يكتسي طابعا دراميا بالغا وفي هذه "الدرامة" الحادة برز وعي الخيام ذاته باعتبار أن الموت أصبح يمثل تدميرا كليا للوجود. لقد ظل الخيام وهو يتشبث بهذه الذات ويدافع عنها يدور حول الموت محاولا فهمه وأثناء هذا الدوران "لم يكن الخيام ملحدا أو كافرا أو لا ادريا...ولكنه كان له نمط شخصية..إبراهيم...يريد أن يعرف..مفتاح شخصية الخيام إذن هو حب المعرفة وداؤه العضال التمرد لأنه يريد أن يعرف فمن لم يعرف يلحقه البوار ويصيبه القلق ويرزح عليه الهم ويذري به الخوف"³³⁶ إن هذا القلق الخيامي هو الذي ستحاول الحداثة الأوروبية التغلب عليه بإرساء قيم جديدة يلخصها جاك شورون بقوله "ومع الفلاسفة الماديين الفرنسيين في القرن الثامن عشر أصبح إنكار خلود النفس هو الموقف الفلسفي الأكثر أصالة وكما كان الحال بالنسبة للفلاسفة الإنسانيين خلال عصر النهضة كان التأكيد عند الفلاسفة الفرنسيين على الحياة وما الموت إلا محض "حادث طبيعي" مؤلم لا يمكن تجنبه

³³⁴ سيغ蒙德 فرويد، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط 3، 1952، ص 36

³³⁵ عبد المنعم الحفني، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 134

³³⁶ المرجع نفسه ص 186

ومن الأفضل أن يزاح التفكير فيه إلى الهامش وفي اتفاق مع روح التنوير في إيمانها
المسرف والمتوهج بقوى العقل جرى التركيز على القول بأن الحياة يمكن تحسينها
وان السعادة يمكن تحقيقها في هذه الحياة الدنيا وهي الحياة الوحيدة التي يمكن أن
توجد وبالتالي الحياة الوحيدة التي لها أهمية... أما الخلود فهو أكذوبة كهنوتية"³³⁷
إن قيم الحداثة التي عددها شورون هي القيم التي سيطالب بها الخيام عبر رمز
الخمرة بعد أن أصبحت الحياة على الأرض هي الحياة الوحيدة بالنسبة إليه وبعد أن
أفرغت مقولتنا العقاب والثواب من كل مضامينهما في الرباعيات.

³³⁷ جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، مرجع سبق ذكره، ص 145

الفصل الرابع

خمريات الخيام

أو السعادة الآن وهنا

يدلي في جام وأخرى بمصحف
وطورا أنا الجاني وطورا أنا العف
أعيش ومالي تحت ذا الأفق مبدأ
فلا مسلم محض ولا كافر صرف

- عمر الخيام -

أسس الإسلام لإيتيقا جديدة تقوم عل التقليل من شأن العالم الأرضي بوصفه عالما زائلا بل لقد نهى القرآن عن الإقبال المفرط على هذه الحياة في قوله "فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى".³³⁸ ولقد كان لذلك أثر في انحسار قيمة الحياة الأرضية في الحضارة الإسلامية باعتبار أن الحياة على الأرض مظهر من مظاهر الزيف.

لم تكن الأرض في الإسلام إذن على هذا الأساس أكثر من وسيلة إلى تحقيق النجاة فكانت سعادة المسلم ترتبط بما يدخره في هذه الحياة لحياة أخرى أبقى مما يؤدي إلى إنكار الذات وقمع الجسد وشهوته و يعبر علي الشامي عن وجهة هذا المنحى: "عندما يحث الوحي على خلق الكمال الإلهي على الأرض بما فيه من السعادة ورفاهية وعدل فإن الإنسان وانسجما مع هذا الإلحاح يعمل للكسب مرتين مرة في الدنيا حين يسير في صراط الله المستقيم وتذوب فردانيته في انسانية مطلقة ومرة أخرى عندما ينال حسن الثواب في الآخرة اجرا ومكافأة على حسن السيرة في الحياة وعلى قاعدة هذه المعادلة يخلق الوحي في الإنسان ذاتا تسعى لرؤية الإلهي في كل لحظة وفعل وغاية".³³⁹

أما القرنان الحادي عشر والثاني عشر فقد تميز بإقبال شديد على الحياة وعلى المتع الجسدية مناقضين بهذا الإقبال الإيتيقا الإسلامية التي كان النقل يسعى إلى التمكين لها،

ف"في العصر السلجوقي كانت الحياة اللاهية بما فيها من خمر ورقص ولهو هي السمة البارزة والانحلال الخلقي يضرب أطنابه في المجتمع مما أثر في الأدب والمسيرة الأدبية وجعلنا نجد آثار الأدباء حافلة بالحديث عن اللذائذ ووصف حياة القصور والحانات والجواري والإشادة بقيمة المال وبالحضارة الصاخبة وكشف

³³⁸ مصحف المدينة النبوية، المدينة المنورة، سورة النازعات، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1985، الآية 37-38-39.

³³⁹ علي الشامي، الحضارة والنظام العالمي، مرجع سبق ذكره، ص 162.

مكونون الصدور في إلحاد واستهتار بالشرع والخلقيات ولم يكن ذلك يأتي بصورة فردية كما كان في العصور السابقة وإنما كان يرسم جوا عاما ويأتي عاديا... وكان من لا يفعل ذلك شاذًا... فأنحلال الشخصية هو الأساس.³⁴⁰

ويفسر عبد الرحمان بدوي ظاهرتي الإلحاد و الابتعاد عن القيم الدينية الإسلامية اللتين بدأتا تتخذان وتائر متزايدة مع الزمن بالقول: "لقد كانت الروح العربية في القرون الثاني والثالث والرابع للهجرة قد استنفدت كل قواها وإمكاناتها الدينية الخصبة التي كانت لها من قبل خصوصاً في المسيحية واليهودية والمانوية والزرادشتية ثم الإسلام الذي توج هذه الأديان كلها بأن أعطى أكمل صورة للدين قدر لهذه الحضارة العربية بلوغها فكان لا مناص لها بعد هذا من أن تنحدر من تلك القمة وتستفرغ إمكاناتها الدينية حتى تغيض عنها موارد التدين جملة وهذا ما تم فعلاً في القرن الثالث والقرن الرابع على وجه التخصيص وكان هذا التطور ضرورياً يقتضيه المنطق العضوي للتطور الحضاري أما العوامل الأخرى فعوامل مساعدة فحسب وليست هي العوامل الحاسمة.³⁴¹

إلا أننا نرى أن هذا التفسير الذي يقدمه عبد الرحمان بدوي والمتأثر فيه بفهم رينان التاريخي العقلاني لسير الحضارات لا يحاول رصد العوامل الحقيقية التي أدت إلى التباعد المتزايد بين القيم التي تنادي بها النصوص الدينية الأولى من قرآن وسنة وقيم الحياة المتحققة التي عبر عنها الغزالي بقوله: "ثم رأينا فتور الاعتقادات في أصل النبوة ثم في حقيقة النبوة ثم في العمل بما شرحته النبوة وتحققنا شيوع ذلك بين الخلق".³⁴² إذ أننا نعتقد أن هذا التناقض المتعاضم بين المبادئ الدينية الإسلامية الأولى والمبادئ التي استقرت عليها الحضارة الإسلامية في سيرها التاريخي يعود في جزء هام منه إلى أن الحضارة الإسلامية كانت تتطور في اتجاه لم يتوقعه النص الديني الثابت الذي ينادي بقيم أزلية تعارض تحول الحياة باستمرار. هذه الحياة المتطورة سمحت في فترة من فترات تاريخها، وخاصة في العصر السلجوقي وبضغط عدة عوامل من بينها تعاضم دور العنصر التركي البدوي في الحضارة

³⁴⁰ احمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام عصراً وبيئة ونتاجاً، مرجع سبق ذكره، ص 67

³⁴¹ عبد الرحمان بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 8-9.

³⁴² الغزالي، المنقذ من الظلال، مرجع سبق ذكره، ص 190.

الإسلامية الحديثة العهد بالإسلام الذي لم يكن همه فهم الشريعة وتطبيقها بقدر ما كان همه التأسيس لوجود في هذه الحضارة وكذلك ما بلغته الثقافة الإسلامية في هذا العصر من تعدد في المذاهب والتيارات السياسية والفكرية سمحت بظهور ضرب من الانفتاح يرمي إلى قيم تتأى ضرورة عن القيم الدينية الثابتة ثم إنّ هناك عاملاً آخر ساعد على هذا الانفتاح على الحياة نراه هاما جدا في الخروج من الدغمائية الدينية وهو انتشار التيار الشيعي الإسماعيلي الذي تمكن في القرنين الحادي عشر والثاني عشر من تحقيق برنامج ثقافي وسياسي جذب إليه اعدادا متزايدة من المثقفين ومن الفئات التي همشها دخول السلاجقة تاريخ الحضارة الإسلامية هذا البرنامج الثقافي السياسي الذي نادى به الشيعة الإسماعيليون اعتمد اساسا على قراءة جديدة للشريعة ابتعدت عن التمسك بظاهر النصوص مما سمح بتاويل العقائد القرآنية تاويلا أدى الى التخفيف من حدة هذه العقائد وشظفها بما ان الفلسفة الشيعية تقوم اساسا على اعتبار الشريعة مرحلة الظاهر وتنتظر قيام الامام حتى يتم التخلص من قيود الظاهر في الشريعة و الدخول في مرحلة جديدة مرحلة الباطن التي تمثل عند الشيعة المعنى الحقيقي لرسالة الانبياء والائمة ويؤكد برنارد لويس هذا الامر على النحو التالي: "كان الإسماعيليون حراسا على أسرار دفيئة ومبشرين بالخلاص عن طريق الإمام وحملة وعد بتحقيق رسالة ودعاة اعتناق من مشاق العالم وععبء الشريعة".³⁴³ ولقد استغل التحالف الذي عقد بين الأتراك السلاجقة والبيت العباسي والتيارات السنية السلفية هذه الرؤية الشيعية للشريعة لتكفير أصحابها وبالتالي القضاء على دورهم داخل هذه الحضارة والحجر على أرائهم فألف الغزالي كتابا بعنوان "فضائح الباطنية" بأمر من الخليفة العباسي المستظهر³⁴⁴ (1094) للرد على التيار الإسماعيلي وكتابه هذا دليل على تكتل إيديولوجي واجتماعي وسياسي ضد التيار الإسماعيلي وبينما كانت الشيعة تحاول التأسيس لحياة تحكمها المعاني الباطنية للشريعة الحرة بأنسنة الدين وتمكين الإنسان في مجال أرحب يمارس فيه فعله حتى ولو اقتصر ذلك الفعل على نخبة من الأئمة برز التيار الصوفي داعيا إلى التخلي عن

³⁴³ برنارد لويس، الحشاشون، مرجع سبق ذكره، ص 231.

³⁴⁴ وفاء شعراي، الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الثاني، معهد الإنماء العربي، 1988، ص 245.

الحياة والزهد فيها بوصفها حائلا يحول دون تحقيق المعنى الحقيقي للإنسان الذي يتجلى عندهم في قهر الجسد قهرا يحرر الروح فترتفع إلى السماء حيث تتحد بالعالم الإلهي وقد عبر الغزالي عن الاتجاه الصوفي فكتب: "وكان حاصل عملهم (المتصوفة) قطع عقبات النفس والتنزّه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله".³⁴⁵

وقد تحدث الخيام عن الصوفية في رسالة بعنوان "روض القلوب في كليات الوجود" كتبها بالفارسية بناء على طلب فخر الملك بن المؤيد وتعرض فيها لمذهب الصوفية وامتدح أصحابها لأن الصوفيين "الذين لم يسعوا إلى معرفة الله بالفكر والبحث وإنما طلبوها عن طريق تصفية الباطن وتهذيب الأخلاق [...] نزهوا النفس الناطقة عن كدورة الطبيعة والهيئة البدنية فإن هذا الجوهر حين تنزه ووقف أمام ملكوت ظهرت صورة هذه التحقيقات وتبدى ذلك المقام دون شك وريب وهذه الطريقة أفضل الطرق فمعلوم أن أي كمال من الكمالات غير محجوب عن حضرة الله ولا منع ولا حجاب للإنسان إلا من كدورة الطبيعة كما أنه من المعلوم أنه إذا أزيل الحجاب وأبعد المانع فإن حقائق الأشياء تبدو كما هي".³⁴⁶ ولعل ما تحتويه هذه الرسالة من ثناء على المذهب الصوفي هو الذي دفع عددا من الدارسين إلى قراءة رباعيات الخيام قراءة صوفية فأولوا الخمرة التي يتغنى بها الخيام تأويلا صوفيا واعتبروا تلك الخمرة رمزا لحالة من الغفلة والسكر الذي يعبر به الاتجاه الصوفي عن مرحلة من مراحل العشق الإلهي أما نحن فنستبعد هذا التأويل استبعادا كاملا لأسباب سنبينها خلال هذا الفصل من البحث ونكتفي بالإشارة هنا إلى أن هذه الرسالة قد كتبت بطلب من فخر الملك الوزير السلجوقي ونحن رأينا فيما سبق أن السلاجقة لم تكن لهم علاقة عدائية بالتبّار الصوفي في مجمله ذلك أن الصوفية في ذلك الوقت لم يكن لهم برنامج أو طموح سياسي يمكن أن يشكل خطرا على الوجود السلجوقي بل إن السلاجقة شجعوا التوجهات الصوفية ودعموها ماديا ومعنويا واعتبروها النموذج الأمثل الذي يوفر وجودا مريحا لهم داخل الحضارة الإسلامية.

³⁴⁵ الغزالي، المنقذ من الضلال، مرجع سبق ذكره، ص 170.

³⁴⁶ كمال الدين حلمي، عمر الخيام عصرا وبيئة ونتاجا، مرجع سبق ذكره، ص ص 129-131.

كانت هذه الرسالة إذن موجهة للاستهلاك السياسي وقد كتبها الخيام في فترة كان فيها يجتهد في أن يصبح مثقف سلطة أي قبل أن يقطع الصلة بالسلاجقة وإيديولوجيتهم، بهذا فقط يمكن أن نفهم موقف الخيام من الصوفية ذلك أن كثيرا من الرباعيات تتضمن هجوما على هذا المذهب ونحن نرجح صدق الرباعيات في التعبير عن آراء الخيام.

يمكننا إذن أن نلخص ما تقدم في القول أن الحضارة الإسلامية المشرقية قد تميزت في القرنين الحادي عشر والثاني عشر باشتداد التباعد بين النصوص الدينية الأولى والحياة المتطورة باستمرار فبينما كانت المؤسسات الدينية السنية تسعى إلى التمكين لثقافة تحكمها القيم الدينية الإسلامية كما تتجلى في القرآن والسنة النبوية كانت الحياة تسير في اتجاه مخالف تماما صانعة قيما لم يعد في استطاعتها أن تنقيد فيها بالدين ولعل أبا الفضل المقدسي عبر عن هذا النزوع الجديد أفضل تعبيراً حين نظم:

به خوارج أقام من الناس	"دع التصوف والزهد الذي اشتغلت
بان ما بين قسيس وشماس	وعج على دير داريا فإن به الرهـ
تسقيك خمريـن من لحظ ومن كاس	واشرب معتقة من كف كـافرة
مهفهف طرفه أمضى من	ثم استمع رنة الأوتار من رشا

الماس" 347

إن رباعيات الخيام نفسها تندرج ضمن هذا النزوع الجديد فهي تعبر عن مرحلة حضارية وصفها الطيب تيزيني أثناء حديث له عن ابن رشد بـ: "العصر الذي احتوى فعلا تحولا دافقا إلى أمام في الوقت الذي لاحت فيه ملامح الكبوة الضخمة للدولة العربية الإسلامية الوسيطة". 348

نحتاج هنا إلى التذكير بأن عمر الخيام كان يطالب دائما في رباعياته بدين طبيعي دون شرائع تحكمه و بنى تصورا لإله يندمج في الطبيعة ولا يكون حاكم هذه الطبيعة

347 أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام عصرا وبيئة ونتاجا، مرجع سبق ذكره، ص 107-108.
348 الطيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، مرجع سبق ذكره، ص 386.

فكان من الطبيعي أن يتخلى الخيام عن مبادئ الشريعة الإسلامية وينكرها لذلك أنكر عمر الخيام المقولات الإسلامية التي تتعلق بالآخرة وبالموت كالبعث والخلود والعقاب والثواب واعتبرها مقولات لا تخضع للعقل إذ هي في نظره دلالات على فكر خرافي قضى الخيام حياته في مقاومته بوصفه عالما أولا وبوصفه مفكرا ذا تصور "عقلاني" للوجود ثانيا مما دفعه إلى أن ينظر إلى الموت نظرة تقترب من العلمية فعده ظاهرة تقضي قضاء كاملا على الوجود الإنساني وهو وجود مثل بالنسبة إلى الخيام مجال الوجود الأوحد.

كتب في رباعية:

"أو رأي سلوان بنت الحان
والتصابي لحوور تلك الجنان
حيث شهد وكوثر يسقياني
أيفوت الصديان ماء زلالا
ليناجي سرابه والآلا
أن خيرا أناله اليوم خير
من ألوف أمني لها استقبالا³⁴⁹

وكتب في أخرى:

"لي نقد ساق وعود وروض
ولك الوعد في غد بالنعيم
دع حديث الجنان والنار من جا
ء من الخلد أو مضى للجحيم؟³⁵⁰

يقابل الخيام في هاتين الرباعيتين بين عالمين عالم السماء وعالم الأرض العالم الأول بالنسبة إلى الخيام عالم السراب والوعد والعالم الثاني عالم النقد والحقيقة وهنا نجد نظرة الخيام تختلف جذريا عن النظرة الدينية الإسلامية للعالمين الأرضي والسموي

³⁴⁹ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة وتقديم وديع البستاني، مصدر سبق ذكره، ص 91.
³⁵⁰ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة وتقديم أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 204.

وهذا لم يعد غريبا بعد أن تقدمنا هنا شوطا في مجال توضيح رؤية الخيام للوجود وللدين وللثقافة الإسلامية إلا أن الأهم من ذلك هو أن رباعيات الخيام فقدت الثقة تماما في عالم الميتافيزيقا غير الخاضع للملاحظة والمعاناة مما يفسر هذا الإقبال على الأرض، هذه الحقيقة الوحيدة التي ستنتهي الحادثة الغربية الى إقرارها فلقد زامنت بداية الحادثة الأوروبية بداية تركيز الأوروبيين على الأرض فاستأثرت تدريجيا باهتمامهم حتى انتهى بهم الأمر إلى مرحلة أفلت فيها السماء تماما وانحصرت في كنيسة أصبح حضورها داخل الحضارة شكليا كتب بول هازار عن هذه المرحلة من تاريخ الحضارة الأوروبية: "إنهم يعتقدون [يقصد فلاسفة الحادثة] أن السرّ الديني ما هو إلا لغز لا يعنينا إدراكه وإذا لم يدركوه فإنهم لا يلقون إليه بالا لأنهم يعيشون على هامش الدين لا في الدين ما دام هناك ظلام وما دمنا لا نستطيع أن نبده فلنستفد على الأقل من هذه الحياة الفانية فلننذوق في رقة ما تقدمه لنا من متعة ولنستسلم لحكم القدر ولعل ذلك إهمال خلقي ولعله تفسير للحياة أسوأ تفسير ولكنه مذهب قد اجتذب إذ ذاك عقولا عديدة لم تكن عقول عوام." ³⁵¹ ويلخص جوزايا رويس هذه المرحلة من تاريخ الحادثة الأوروبية فإذا هي: "باختصار تبحث في الأرض وليس في السماء عن تطبيق المدينة المستقرة الأزلية لذلك كانت تعارض دائما التدخل الكهنوتي في المسائل السياسية وتفسر مملكة السماء تفسيرا طبيعيا فلا تهتم بالجدران الذهبية والأبواب المرصعة بالجواهر لمدينة القدس الجديدة وإنما تشرع في بناء مدينة أرضية خاصة بها تقوم على أساس هندسي مبتكر مدينة لا تهتم بزخرفتها وإنما بأساسها فالأسس العقلية الثابتة أفضل من تشييد الطرق الذهبية والمزخرفة." ³⁵²

لقد تسنى للأوروبيين تحقيق هذه الخطوة الهامة في تاريخهم في سبيل بناء أوربا الحديثة بفضل التحولات الرهيبة التي عاشتها أوربا على المستويات الاجتماعية والإقتصادية خاصة إذ ساهم التطور العلمي والتقني في تغيير رؤية الأوروبي الذي أصبح يثق في قدرة العلم على أن يقدم له رفاة وسعادة تفضلان ما كانت تعد به وقد

³⁵¹ بول هازار، أزمة الضمير الأوروبي، مرجع سبق ذكره، ص 149

³⁵² جوزايا رويس، روح الفلسفة الحديثة، مرجع سبق ذكره، ص 118

صور لنا كلود دلماس هذا التطور الذي حدث في أوروبا أفضل تصوير حينما كتب: "لو أحصيت مهن الشعب الأوروبي في القرن الحادي عشر لتبين أن 90 % يعيشون في الحقول ويكسبون رزقهم وقتنئذ من زراعة الأرض أو من الصيد أو من الغابة ولو صورت أوروبا وقتنئذ من الجو لخرجت صورة قرى مبعثرة تفصلها عن بعضها السواقي والطرق المبهمة المعالم وتتخللها الأراضي المهملة المهجورة والغابات الكثيفة والمستنقعات وبعد 300 سنة تريك الصورة أوروبا الكبيرة الكثيرة المدن الحارقة الأرض الرادمة الشواطئ والمستعمرة مساحات جديدة ففي 1050 دبّ النشاط الزراعي في صدور الفلاحين فعمدوا إلى نقب الأرض واستصلاحها وهو أعظم حدث من نوعه منذ عهد ما قبل التاريخ فامتدت المساحات الزراعية".³⁵³ إن هذه التطورات التي عرفت أوروبا كانت كفيلة بأن تحدث انقلاباً في الثقافة الأوروبية التي عوض فيها الإنسان الله وعوضت فيها الأرض السماء وعوضت الدولة الوطنية الكنيسة وباختصار حدث الانتقال من حضارة تقليدية إلى حضارة حديثة فانهارت كل الأجهزة التقليدية التي كانت ترعاها الكنيسة المسيحية وتكونت أجهزة حديثة محورها الإنسان وبذلك تمكنت أوروبا من كسر الثنائية الفجة التي حكمتها عصوراً طويلة تأرجحت فيها بين السماء والأرض.

أما في الحضارة الإسلامية فقد كان الوضع مختلفاً ذلك أن تاريخ هذه الحضارة لم يشهد المراحل التي مرت بها أوروبا نحو حداثتها إذ لم يحدث تغيير في نمط الاقتصاد الذي وإن شهد بذور تحول نحو الاقتصاد التجاري النقدي الذي كان من المفترض أن يكون النواة الأولى لاقتصاد رأسمالي فهو لم يكتمل بل سرعان ما تم إجهاض هذا التحول نتيجة عوامل سياسية واجتماعية بل وكرّس الاقتصاد الإقطاعي في هذه الحضارة ومن ثمة اتجهت الثقافة الإسلامية إلى تأكيد أهمية الجماعة قياساً إلى الفرد والسماء، إلى الأرض، والماضي إلى الآن والمستقبل، وما الإقبال على الحياة الذي ميز العصر السلجوقي إلا تعبير على أن الحياة بدأت تضغط على الدين في هذه الحضارة بشدة إلا أن الحسم في هذا الصراع لم يكن لصالح الحياة لأنه بكل بساطة لم يحدث التحول الذي يدفع بالمسلم إلى أن يبني له موقعا صلبا على هذه الأرض

³⁵³ كلود دلماس، تاريخ الحضارة الأوروبية، مرجع سبق ذكره، ص 32.

وبمعنى أوضح لم يحدث في الأرض الإسلامية ما به تستطيع هذه الأرض أن تصرف به اهتمام المسلم عن السماء وفي نفس الوقت لم تتمكن الأرض من أن تفرض نفسها موضوعاً للاهتمام العلمي والتقني ولقد عبر الخيام عن هذا الوضع الحضاري الضبابي الذي مزق الإنسان المسلم بين عالمين على النحو التالي:

"يد لي في جام وأخرى بمصحف
وطورا أنا الجاني وطورا أنا العف
أعيش ومالي تحت ذا الأفق مبدأ
فلا مسلم محض ولا كافر صرف"³⁵⁴

كتب حميد فولادفند عن هذا الوضع: "خلف مشهد الرباعيات المسندة إلى الشاعر نستطيع تحديد أو تخمين المشهد التاريخي والمناخ الاجتماعي الثقافي للعصر حيث نقرأ بين السطور ضرباً من (البينة) الكلية على حضارة في أوج تحولها. يتميز عمر الخيام بشخصية متعددة الوجوه فهو رجل علم، وفلكي ورياضي وفي نفس الوقت هو شاعر ومثقف عظيم في عصره. يظهر هذا المبدع المتعدد الاختصاصات كأنه تعبير عن ذروة مرحلة حاسمة من تطور العالم الإسلامي ونموه حيث يؤكد أزمة حادة تشمل القيم الروحية والمبادئ التكنولوجية التي أسسها السلف."³⁵⁵

إن هذه الأزمة الحادة التي حاول حميد فولادفند أن يصفها والتي بلغت ذروتها في القرنين الحادي عشر والثاني عشر هي الأزمة التي عبّر عنها الخيام قبله بواسطة رباعيته التي سبق أن استشهدنا بها سابقاً والتي تعبر في نهاية الأمر عن اضطراب ناتج عن تناقضات لا يقدر الإنسان على تحملها وقد كتب حميد فولادفند في ذلك: "يتم فصل الفضاء الذهني الخيامي حول مفاهيم وأفكار تتراوح بين الروح والمادة، الحياة والموت الله أو العدم ... إن النموذج الذي يحدد هذه الميتافيزيقا يشتمل على

³⁵⁴ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة وتقديم أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 152
³⁵⁵ Mahdy Fauladvind, Les quatrains, Op. Cit., p p 10-11

الروح والجسد في بحث عن الحقيقة ولكن الخيام كان دائما يجابه بقوى متضاربة.³⁵⁶

إن ما يأسف له الباحث هو غياب التأريخ الدقيق لكل رباعية أو لمجموعة منها ذلك ان مثل هذا التاريخ يمكن أن يفيد في تتبع نمو تفكير الخيام والبت في قضية الفترة التي غمر اليأس فيها حياة الخيام وهو يأس يتأسى الخيام عنه حسب ظاهر الرباعيات بالعياذ بالخرم ، كتب يقول:

"صاح خل الثنتين والسبعينا
ملة تنشد الهدى واليقينا
واشف داء في جانبك دفينا
وخمور مشعشات صابحا
في كؤوس فغن السنا الوضاحا
هن جلين هن يشفين غما
وعياء بات عليك الوبالا"³⁵⁷

وكتب في موضع آخر:

"إذا لم نكن في الدهر نبقي فعيشنا
بدون الحميا والحبیب ذمیم
إلى م اهتامي في قديم وحادث
وسیان بعدي حادث وقديم"³⁵⁸

³⁵⁶ - Mahdy Fauladvind, Les quatrains, Op. Cit., p p 25-26.

³⁵⁷ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة وتقديم وديع البستاني، مصدر سبق ذكره، ص 89.

³⁵⁸ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة وتقديم أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 194.

يدعو الخيام في ظاهر رباعياته إلى التخلي عن المشاغل الدينية واللاهوتية والإقبال على الخمر ومثل هذه الدعوة الظاهرة تسببت في اختلاف بين الباحثين حول فكرة الرمز في الرباعيات فمنهم من اعتبر أن الخمر التي يحتفل بها الخيام في رباعياته أيما احتفال إنما هي الخمر الحقيقية ومنهم من اعتبر أن الخيام يقصد بخمرته الخمرة الصوفية، ففيتز جيرالد مثلاً يعتقد أن الخيام يتغنى بخمرة حقيقية: "إن السيد نيكولاس الذي ذكرتني طبعته بأمر عديده وأفادتني في أخرى لا يعتبر عمر إبقوريا ماديا كالذي كنت أعتقد بل اعتبره صوفيا يوارى ألوهيته خلف رمز الخمر ... قراء آخرون قد يصرون على الاعتقاد مثلي أن الخمرة التي يحتفل بها عمر هي ببساطة عصير العنب. إنه تباهى بها أكثر مما شربها وقد يكون ذلك (تعبيراً) عن تحد للخمر الروحية." ³⁵⁹

يفسر امتداح فيتز جيرالد الخيام على الرغم من قوله "بالخمرة الطبيعية" بميل الحداثة الأوروبية إلى امتداح كل سلوك "متحدّ للدين" وليس هذا هو شأن كثير من المسلمين الذين درسوا الخيام ورأوا في سلوك التحدي هذا سلوكاً يأخذ الخيام و من بين هؤلاء إحسان حقي الذي كتب

"كان للخمر نصيب وافر من رباعياته وهذا ما جعل الناس ينقسمون بشأنه إلى فريقين فريق يجله ويكبره عن أن ينحدر إلى هذه الهوة من التبذل حتى يبدو وكأنه سكير عرييد ويزعمون أن هذه الخمرة هي الخمرة الإلهية وفريق يأخذ بأقواله ولا يرى ما يبرر دفع الواقع عنه لأنه إنسان كباقي الناس وليس معصوماً وإنني أميل إلى هذا الرأي لأن الذين سكروا بالخمرة الإلهية من الصوفيين هم طراز آخر من الناس لا يشبهون الخيام في شيء ولم يكونوا في يوم من الأيام لا في حياتهم ولا بعد موتهم موضع شبهة من هذه الناحية بل كانت حياتهم في جميع أدوارها شاهدة على أقوالهم وليس هذا شأن الخيام." ³⁶⁰

³⁵⁹ Fridzinald, Rubaiyyat of Omar Khayyam, Op. Cit., p p 17-25.

Monsieur Nicolas, Whose édition has reminded me of several things, and instructed me in others, does not consider Omar to be the material Epicurean that I have literally taken him for, but a Mystic, shadowing the Deity under the figure of wine ... other readers maybe content to believe with me that,

أمّا من اعتبر من المسلمين "خمرة الخيام" رمزا فقد اجتهد في تبرئته ومن بين هؤلاء يمكن أن نذكر عبد المنعم الحنفي الذي كتب: "والخيام على العكس في خمرياته الصوفية متأمل فيلسوف والخمر التي يورد اسمها لا تذكر بالخمير الحقيقية والصور الذهنية التي تستدعيها فيها الكثير من التأويل يقسرك قسرا على التفكير في معان ليس منها مشاهد السكارى في الحانات وتأمل معي مشهد الكؤوس التي تتخاطب مع بعضها وتسأل أسئلة وجودية صميمية حول الخلق والموت ومعنى الحياة وتنهي المشهد بملاحظات فكاهية فيها السخرية وقل لي هل الكؤوس هنا هي هذه القوارير من الخزف التي يشرب فيها الخمر ويصب في الأفواه؟ لا نملك إلا الإعجاب بالمشهد وشدة شحنه بالإشارات العالية ولا نقول فيه إلا مشهد فلسفي.³⁶¹

أما نحن فإننا نرى رأيا يختلف عن الرأيين "الإسلاميين" اللذين حصرا خمرة الخيام في الخمرة الواقعية والخمرة التصوفية وهو رأي قريب من رأي فيتر جيرالد ذلك أن الخيام كان في نظرنا يرمز بهذه الخمرة إلى عدة أشياء أولها أن الخمرة تحيل على المحرم دينيا وبالتالي تصبح قيمة تتحدى الشريعة أو مشروعها بديلان عنها وثانيها أن الخيام قد رمز بخمره إلى اللذة بمختلف وجوهها سواء أكانت جسدية أم روحية وثالثها هو أن الخمرة الخيامية هي رمز السعادة أما رابعها فإن الخيام كنى بالخمرة عن عبثية وجودية وعن حيرة معرفية تخترقان كيانه وعلى هذا الأساس لم يعد يهمنا إن كان الخيام مدمن خمر فعلا أم لا إذ دار حول هذه المسألة كثير من الجدل دون الوصول إلى إجماع فما يهمنا هو إذن تناول الرباعيات الخمرية من زاوية نظرنا الخاصة.

لقد رفع الخيام في الرباعيتين الأخيرتين شعار الخمرة بديلا عن الخوض في المسائل الدينية اللاهوتية وبذلك أصبحت الخمرة رمزا لإستئصال مظاهر التدين من الحياة العامة وبديلا عن المهاترات الدينية واللاهوتية التي يعتبرها الخيام غير مجدية وعلى العكس من ذلك دعا الخيام إلى ربط الإنسان بمشاغله الحقيقية أي الدنيوية من هنا

while the wine Omar celebrates is simply the juice of the Grape, he bragged more than he drink of it, in very defiance perhaps of that spiritual wine."

³⁶⁰ إحسان حقى، عمر الخيام بين الكفر والإيمان، مرجع سبق ذكره، ص 25.

³⁶¹ عبد المنعم الحنفي، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 154.

يمكننا القول أن الخيام استغل الخمرة في هاتين الرباعيتين للتعبير عن موقفه الرفض سيطرة الجدل اللاهوتي على الحضارة الإسلامية في كامل مراحل تاريخها وإن كان ذلك بنسب متفاوتة من مرحلة إلى مرحلة فالخيام يدعو عبر رمز الخمرة إلى نمط ثقافي جديد يقلص من الدوران المرهق حول القضايا الميتافيزيقية ويولي المسائل التي تهم حياة المرء مباشرة أهمية أي أن الخيام يطالب بالنزول من عالم السماء إلى عالم الإنسان هذا الإنسان الذي خف وزنه المادي في حضارة تميز تاريخها في جزء هام منه بالتساؤل عن الفرقة الناجية من ضمن الاثنتين وسبعين فرقة التي أشار إليها الرسول محمد فكان ذلك دافعا إلى صراعات مذهبية دامية شهدها التاريخ الإسلامي وما زال يشهدها وإن بصياغة "حديثية".

إن تساؤلا مثل التساؤل سالف الذكر تسبب في استنزاف مجفف لطاقات مفكرها تماما مثل التساؤل حول العالم هل هو قديم ام محدث بل تولدت نتيجة هذا البحث في هذه المسألة فرق وتيارات إسلامية حاول كل منها بسط رؤيته على هذه الحضارة في تجاهل تام للإنسان الواقعي الذي بإمكانه وحده، وعن طريق الفعل في الطبيعة الذي هو جزء منها، أن يند الإنسان القديم "المستلب" وأن يتحرر من "ظليته" فيكتسب صفة "الشخص" وكتب قورفيتش عن ظلية الإنسان الأوروبي قبل تحوله: "لم تتخط أنتروبولوجية مفكري العصر الوسيط التعريفات التي سبق ذكرها إلخ والتي إذ أكرر هذه الملاحظة فذلك لأن فكرة الإله كانت تهيمن على وعيهم ولأن الإنسان لم يكن يتنزل نتيجة لذلك إلا في منزلة ظلية وفي النصوص غير الدينية كان لفظ الدور (persona) يستعمل في الغالب مرادفا لبعضهم أو لأحدهم (quelqu'un) ولا يدل على شخصية إنسانية فردية أو عن دور مسرحي.³⁶²

لقد حولت الحداثة الأوروبية إذن مفهوم الإنسان ظل الله في الأرض إلى مفهوم الله ظل الإنسان وعوضت مفهوم الشخص بمفهوم الفرد المتعين بمعنى أنه وقع تحول من مركزية الدين إلى مركزية الدنيا ومن الله إلى الإنسان وهذا هو ما عبر عنه بول هازار عندما كتب: "إن بين النهضة والزمن الذي ندرسه (1680-1715). قرابة لا مرية فيها، نفس الرفض من جانب العلماء المجترئين رفض إلحاق البشري بالإلهي

³⁶² Gouvrevitch, la Naissance de l'individu dans l'Europe médiévale, Op. Cit., p 124.

نفس الثقة بالبشري وحده الذي يحدد كل حقائق ويحل كل المسائل أو يعيد ما يعجز عن حلها كأن لم تكن والذي يتضمن كل الآمال.³⁶³

إن هذه القيم التي قامت عليها الحداثة الأوروبية والتي عبرت عن تغير في النظرة الانطولوجية، وسبق أن عبّر عنها الخيام في رباعياته بكل دقة ووضوح بل يمكن القول إنّ الخيام كان أكثر راديكالية من بعض مفكري أوروبا الذين ظلوا يحتفظون في فلسفاتهم بحد أدنى من التصور القديم وظلوا يبررون وجود العالم الميتافيزيقي عبر أعدار الضرورة والتوازن ولعل في هذا سرا من أسرار شهرة الخيام في الغرب لأنه ضمّن رباعياته عددا هاما من القيم التي تمخضت عنها الحداثة الأوروبية من دعوة إلى التخلي عن السماء والاهتمام بشؤون الأرض ومن دعوة إلى الاهتمام باللحظة الزمانية الراهنة عوضا عن الإنشداد إلى الماضي إذ كتب الخيام في رباعيته:

"لا تشغل البال بـماضي الزمان
ولا بآتي العيش قبل الأوان
وأغْنم من الحاضر لذاته
فليس في طبع الليالي الأمان"³⁶⁴

وكتب في أخرى:

"دع الماضي وما سيجيء وانعم
وطبب نفسك بكاسات الشمول
وأنفسنا معارات فـأطلق
سراح النفس من قيد العقول."³⁶⁵

يتعرّز المشروع الخيامي الذي طالب بمركزية الأرض في الحضارة الإسلامية بمطلب مركزية الحاضر باعتباره لحظة زمنية ترتبط بحياة الإنسان المادية على العكس من الماضي والمستقبل معا فالماضي عند الخيام وهم وأباطيل وأساطير:

³⁶³ بول هازار، أزمة الضمير الأوروبي (1680-1715)، مرجع سبق ذكره، ص 505.

³⁶⁴ عمر الخيام الرباعيات، ترجمة وتقديم أحمد رامي، مصدر سبق ذكره، ص 61.

³⁶⁵ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 174.

"صه! فالذين مدى الحق راموا
جميعا بأودية الجهل هاموا
أفـاقوا سحابة يوم فقصّوا
غرائب أحلامهم ثم ناموا." 366

ورغم أن الخيام يجنح إلى التعميم في هذه الرباعية إلا أنه يمكننا أن نؤول هذا الموقف تأويلا مفاده أن الخيام هنا كان يعارض النظرة السنية السلفية التي ترى أن للماضي قداسة بسبب أيمانها القاطع بأن السلف أفضل وأرقى من الخلف وأن نموذج القرن السابع الميلادي هو أقصى ما يمكن أن يتحقق في مجال الكمال الحضاري وأن على الجهد الحضاري أن ينصب على محاكاة هذا السلف وبالتالي فإن الماضي أصبح يكتسي عند المسلمين قداسة قصوى باعتباره رمزا لأوج ما بلغته الحضارة الإنسانية ممثلة في الإسلام السني أما المستقبل فإنه لا يجب تصوره في غير جهد يهدف إلى استعادة هذا الماضي. إن هذا هو ما صبغ نظرة السلفيين السنية بصبغة تشاؤمية تفرغ الفعل الإنساني بل والعقل الإنساني من كل قيمته على العكس تماما من التيار الشيعي الإسلامي الذي يعتبر المستقبل إطارا يتحقق فيه الأمل والنموذج الحضاري الأرقى والصلة هنا واضحة بين هذا التصوّر ومقولة الإمام الغائب الذي ينتظر الشيعة مجيئه ليملأ الكون عدلا.

هذا على المستوى الحضاري العام، أما على الصعيد الفردي فإن المستقبل ارتبط في المنظومة السنية الإسلامية بالحياة الأخرى التي على المسلم أن ينتظرها أما الخيام فهو يلغي كل قيمة للماضي عندما ينزع عنه الصبغة المعرفية معارضا بذلك رؤية السنة والشيعة معا.

هذا المذهب الخيامي هو النواة الأولى لفكرة ستتطور في أوروبا الحديثة فتعبر عن تحول عظيم في رؤية الأوروبي هي فكرة التقدم التي تنطلق من أن الإنسان يتطور باستمرار وأن الإنسان الآن أرقى من الإنسان في الماضي وأنه سيكون حتما في المستقبل أرقى من الإنسان الحالي هذه الرؤية التي وصفنا لا يمكننا المجازفة بالقول

³⁶⁶ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة العريض، مصدر سبق ذكره، ص 48.

أنها واضحة في رباعياته ولذلك نكتفي بالقول أن الخيام حين ألغى قداسة الماضي وهيبته خطأ بذلك الخطوة الأولى نحو فكرة التقدم التي لم تتبلور عنده بالشكل الكافي والواضح ولعل انشغال الخيام المفرط باللحظة الحاضرة التي كانت تمثل بالنسبة إليه كل اليقين بعد أن فقد كل أمل في حياة مستقبلية وتهوى لديه الإيمان بحياة أخرى يعيشها الإنسان في مكان آخر حجب عنه المستقبل الذي لم يكن يعنيه كثيرا وقد أصبح فريسة نبض نفساني يحكم رؤيته بأكملها وحتى نوضح هذه الفكرة بشكل أفضل نقول أن الخيام قد أسس لنفسه مفهوما للموت تنتفي فيه كل قيمة للمستقبل لذلك لم يعد يملك إلا "الآن" وهو اللحظة الوحيدة التي يمكن للخيام أن يمارس فيها وجوده ولذلك تضخم الحاضر عند الخيام وجها من وجوه التعبير عن تضخم الأنا التي لم تعد تملك من الزمن غير اللحظة الراهنة تعيشها بل تمتصها امتصاصا وقد تخلت عن ماض عقيم وعن مستقبل تهوى لديها ويعبر بول هازار عن مثل هذا الموقف من الحاضر الذي وقفته أوروبا الحديثة كأنه يلخص رؤية الخيام كما تجلت في رباعياته: "وعلى حين غرة أو هذا ما يبذو على الأقل جاء الكفرة المجدفون المحدثون الذين قوّضوا مذابح الآلهة القدامى انظر كيف اكتسب هذا اللفظ لفظ "حديث" قيمة ليس لها نظير تعبير سحري يرد جبروت الماضي وبعد ما كان الناس يبدون عصريتهم في خجل واستحياء أصبحوا بها مختالين اختيالا يستتفر ويثير لقد تخلوا عن حزب الأموات العظام مستسلمين إلى متعة رخيصة متعة الإحساس بحياة فتية ولو كانت فانية مؤثرين الرهان على الحاضر بدلا من الماضي معتقدين كما يعتقد "تريفلان" إحدى شخصيات ماريفو Trivelinde Marivaux أنه لا فخر في أن يحمل الإنسان على عاتقه أربعة آلاف عام فإنه حمل لا يطاق".³⁶⁷

لقد دعا الخيام نتيجة رهانه على الحاضر وحده إلى استغلاله عبر تحقيق سعادة كنى عنها بالخمرة فالخمرة رمز للسعادة.
كتب في إحدى رباعياته:

"ياساقي الخمر أفق هاتها"

³⁶⁷ بول هازار، أزمة الضمير الأوروبي، مرجع سبق ذكره، ص 47.

ثُمَّ اسْقِنِي سَائِلَ يَاقُوتِهَا
فَإِنَّهَا تَبَعَتْ مِنْ رُوحِهَا
نَفْسِي وَتَحْيِي مَيِّتَ لَذَاتِهَا"³⁶⁸

ونظم في أخرى:

"الْخَمَرُ تُولِيكَ نَعِيمَ الْخُلُودِ
وَلَذَّةَ الدُّنْيَا وَأَنْسَ الْوُجُودِ
تَحْرِقُ مِثْلَ النَّارِ لَكِنَّهَا
تَجْعَلُ نَارَ الْحَرِّ مَاءً بَرُوداً"³⁶⁹

لقد رمزت الخمرة في رباعيات الخيام إلى السعادة الدنيوية بعد أن تخلى الشاعر عن كل أمل في حياة أخرى وبذلك أصبح مجال السعادة في الرباعيات الأرض لا السماء. هكذا استغل الخيام الخمرة أداة في مشروعه المرتكز على التقليل من دور الدين في الحضارة الإسلامية لصالح دور الدنيا. بما أن الخمرة ترتبط أساساً بلذة الجسد فقد تحولت السعادة بذلك إلى سعادة حسية.

لقد كان من نتائج الحداثة الأوروبية أن انصرف الفرد الأوروبي تدريجياً عن عالم السماء وبدأ يفقد الأمل في سعادة تقدمها الكنيسة في حياة أخرى تعويضاً عن بؤس أرضي ظلت تردد لعصور طويلة إنه السبيل الوحيد إلى الخلاص لذلك تغير مفهوم السعادة في الحضارة الأوروبية وأصبح الأوروبيون يبحثون عن سعادة فعلية تتحقق على الأرض وهذا هو ما عبر عنه بول هازار: "لم يضعف هذا الإلحاح البيداغوجي على عفونة الجسد بغية الوصول بالقارئ إلى احتقار العالم طوال العصر الوسيط."³⁷⁰

لقد أصبحت السعادة شاغلاً من شواغل الأوروبي الذي بدأ يتحرر من سيطرة الخطاب المسيحي المؤكد باستمرار على عقدة الخطيئة الأزلية التي طالما نخرت

³⁶⁸ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة وتقديم أحمد رامي، مصدر سبق ذكره، ص 96.

³⁶⁹ نفس المرجع، ص 101.

³⁷⁰ Paul hazard, La pensée Européenne au XIIème Siècle de Montesquieu à Lessing, Op. Cit., p 28.

الكيان المسيحي وحرمة من الإحساس بالسعادة بل جعلت من مجرد التفكير في السعادة الأرضية ذنبا على المرء أن يكفر عنه ويتطهر منه عبر مزيد من احتقار العالم والجسد والإقرار بنجاستيهما.

لقد بدأ هذا الخطاب المسيحي الذي سيطر على الثقافة الأوروبية طوال العصور الوسطى يتوارى تدريجيا ليحل محله خطاب آخر متمرّد على الكنيسة خطاب مفاده:

"أننا لم نعد نرغب في هذه الأخلاق الرواقية وإذا كنّا نقدر زينون بعض التقدير فإننا نفضل عليه إبيقور. إننا كذلك معجبون بسنيك، خصم الاستبداد ولكنه بالنسبة إلينا مرشد إلى متعة الأخلاق الأرضية على غاية من الصرامة".³⁷¹

وعمر الخيام حينما يجعل من الخمرة رمزا للسعادة إنما يؤسس لمفهوم جديدة للحياة يبتعد عن المفهوم الديني الإسلامي الذي يرى في الخمرة محرما من المحرمات:

"ألا قم لنحسوها ونعمل عودنا
وندل حسن الصيت بالعار والرجس
ودعنا نبع بالكأس سجادة التقى
ونكسر فوق الصخر قارورة القديس"³⁷²
ونظم في موضع آخر:

"غـطاء الدن يعدل ألف نفس
وتعدل ملك ذي الدنيا المدام
أرى منديل مسح الراح عندي
له فوق الطيـالساة احترام"³⁷³

لقد أصبحت الخمر الخيامية في هاتين الرباعيتين بديلا من القيم الدينية مثلما أصبح العار والذنب والرجس، هذه القيم المنبوذة دينيا، قيما تتحقق عبرها الرغبة في تغيير

³⁷¹Paul Hazard, la pensée européenne, opcit P162.

³⁷²عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 134.

³⁷³عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 188.

ثقافة برمتها أفلم يصبح المقدس مدنسا و المدينس مقدسا؟ إننا، هنا إزاء دعوة جدّ متطرفة إلى تغيير ثقافة محافظة.

لقد عرف حنا عبود الحداثة الأدبية الفنية على النحو التالي: "في الحداثة لا توجد قداسة فهي ضد كل رأس كبير وضد كل مشروع كبير وضد كل إيديولوجيا وحدانية إنها المشروع الأكبر للحرية للفوضى التي تسقط القيم عن كل مشروع والتي لا تعرف حدا تقف عنده وهذا ما يفسر لنا كثرة الإتجاهات في الأدب الحديث وتنوعها وتضاربها وتناقضها." ³⁷⁴ ورغم أننا لا نهتم في هذا البحث بالحداثة الأدبية الفنية بقدر ما نبحت في الحداثة التاريخية التي تحققت في الغرب عبر تحقيق ثورة علمية وتقنية مرفوقة بتغيير جذري في منظومة القيم الأوروبية إلا أننا نجد أن هذا التعريف لا يتعارض مع القيم التي أنتجت تلك الحداثة.

لقد كانت الرباعيات وهي قصي الدين بوصفه مرجعا للأخلاق تؤسس مراجع بديلة منها المرجع العقلي:

"يـبـثـك عـقل السـعـادة طـالب

مـدى كـل يـوم نـصـحـه و يـردـد

ألا أغـنـم قـصـير العـمر لـست بـنـبـتـة

تـعـود فـتـنـمـو بـعـد مـا هـي تـحـصـد" ³⁷⁵

تعتبر هذه الرباعية العقل مرجعا وهي بذلك ترد الإعتبار للإنسان الذي أصبح بإمكانه في الرباعيات أن ينحت قيمه دون الرجوع إلى مفهومي الحلال والحرام الديني إذ لم يعد الله هو مدبّر شؤون البشر بل عوضه العقل الذي منحه الخيام ثقته في تحديد حياة

³⁷⁴ حنا عبود، الحداثة عبر التاريخ، مرجع سبق ذكره، ص 265.

³⁷⁵ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة احمد الصافي النجفي، ص 84.

الإنسان على هذه الأرض وبما أن هذا العقل يشرّع للسعادة فقد عوضت الشرعية الإنسانية الشريعة الإلهية الدينية:

"نفوسنا ترضى احتكام الشراب
أرواحنا تفدي الثأيا العذاب
وروح هذا الدن نستأله
ونستقيسه سائغا مستطاب." 376

وبهذا ابتعد الخيام نهائيا عن كل مرجعية دينية تحدد للفرد الطريق السوية وأصبح مرجع نفسه وهذا لعمري أحد أسس الحداثة الغربية التي قامت على الانزياح من مرجعية السماء إلى مرجعية الإنسان مما نتج عنه تغيير جذري في الخطاب والأخلاقي الأوروبي أحل النافع والمفيد والمسعد والممتع ... مكان الحلال والحرام: "إن الدين والأخلاق ليسا ملتحمين بل مستقلين نستطيع أن نكون متدينين دون أن نكون أخلاقيين ونستطيع أن نكون أخلاقيين دون أن نكون متدينين فالكافر الذي يعيش حياة فاضلة ليس مخلوقا خارق للطبيعة لأن يعيش كافر حياة فاضلة ليس أغرب من أن يرتكب مسيحي لكل أنواع الجريمة فالكفار الذين يعيشون في تركيا والكفار الذين يعيشون في الصين أظهر أخلاقا من المسيحيين الذين يعيشون في روما أو في باريس ... ألا نستطيع أن نقول أن أخلاقا مستقلة أفضل من أخلاق دينية؟ مادامت الأولى لا تنتظر ثوابا أو عقابا ولا تعتمد إلا على نفسها بينما الأخرى لخوفها من الجحيم وأملها في السماء لا بد أن تكون متغرضة؟" 377

إن خلاصة القول هي أن الخيام اتخذ من الخمر وسيلة لتقديم بديل أخلاقي جديد يتمرد على سطوة الدين وعلى الخطاب الأخلاقي الإسلامي ولعله في ذلك سبق الخطاب الأخلاقي الأوروبي الحديث الذي شرع منذ المراحل الأولى يبحث عن أطر جديدة تحكم فلسفته الأخلاقية وتعوض السماء المنهارة بأرض ثابتة فكان أن ظهرت

376 عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد رامي، مصدر سبق ذكره، ص 43.
377 بول هازار، أزمة الضمير الأوروبي، مرجع سبق ذكره، ص 331.

الأخلاق البرغماتية والأخلاق التجريبية والأخلاق الطبيعية... وكلها تتفق في أن قيم الدين ثابتة لم تعد تتلاءم مع اللحظة الحضارية الجديدة التي تعيشها أوروبا معنى ذلك أن الحداثة في أوروبا استطاعت أن تصوغ خطابا يتماشى مع حاجات الأوروبي الجديدة في حين أن ما حدث في الحضارة الإسلامية هو القطيعة بين واقع حضاري غير ديني وخطاب ثقافي ظل بعيدا عن مشاغل الإنسان المسلم. إن هذا هو ما يفسر اجتهاد الخيام في رباعياته للتعبير عن سير الحياة المتدفق في عصره مرة أخرى ولقد كتب عبد الحق فاضل في ذلك: "لا نفكر بعد اليوم في ماض ولا آت بل اغنم الحال فإن المقصود من الحياة هو هذا. وهنا ينتهي الفيلسوف إلى حيث يبدأ رجل الشارع وينتهي فيلتقيان على متاع اللحظة الحاضرة ونسيان كل ماض وآت وانصراف عن شؤون الفكر والدهر فهذا هو مقصود الحياة على حد تعبير الخيام يدركه العامة بغريزتهم الجاهلة من غير ثورة ولا فلسفة ولكن مع فرق واحد هو أنهم لا يخلقون للأجيال كنزا من الرباعيات."³⁷⁸

³⁷⁸ عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 148.

الخاتمة

تمكن السلاجقة الأتراك في عصر عمر الخيام، بفضل دهاء سياسي خارق ومهارة عسكرية فائقة، من الاستحواذ على منطقة الشرق الإسلامي فكان ذلك إعلاناً عن تحول هام شهدته المنطقة برمتها تتمثل خاصة في صعود العنصر التركي داخل الحضارة الإسلامية، هذا العنصر الذي سيوجه تاريخ الإسلام إلى حدود الحرب العالمية الأولى (1914-1918) على العكس من ذلك انحسر دور العنصر العربي في هذه الحضارة فلم يستطع البيت العباسي أنذاك الوقوف في وجه النفوذ التركي المتزايد: "وهكذا لم يكن للخلفاء العباسيين قوة مادية ملحوظة حين ظهر السلاجقة في ما وراء النهر وخرسان".³⁷⁹ بل لقد نجح السلاجقة في الظهور أمام الخليفة العباسي بمظهر المنقذين له من التهديد الشيعي الذي انتصب في القاهرة وفي جزء كبير من بلاد الشام وهكذا لم يبق للعباسيين من اختيار إلا تسليم السلاجقة مقاليد حكم المنطقة. أما الإيرانيون الذين تمكنوا، منذ قيام الدولة العباسية، من تدعيم دورهم في التاريخ الإسلامي فقد تمكنوا من التغلغل داخل الأجهزة السياسية والإدارية السلجوقية مظهرين خبرة ممتازة في التأقلم مع الأوضاع الطارئة على العالم الإسلامي وبذلك كانوا هم الحكام الفعليين زمن السلاجقة ولا أدل على ذلك من أن منصب الوزارة داخل الدولة السلجوقية ظل حكراً على هؤلاء الإيرانيين طوال الحكم السلجوقي بل لقد استطاع نظام الملك الوزير السلجوقي الإيراني تسيير دفة حكم السلاجقة مدة ثلاثين سنة حتى غدا أشهر شخصية سلجوقية على الإطلاق وامتد تأثيره حتى بعد وفاته عبر أبنائه وأحفاده ومناصريه ولذلك يمكن القول أن الدولة السلجوقية التركية كانت طوال فترة وجودها في العالم الإسلامي تستمد طاقاتها من الكفاءات الإيرانية.

³⁷⁹ عبد النعيم، محمد حسنين، دولة السلاجقة، مرجع سبق ذكره، ص 10.

وعلى هذا الأساس أعيد تشكيل الخارطة السياسية في العالم الإسلامي المشرقي: سلاطين أتراك يستمدون نفوذهم من قوة عسكرية هائلة ووزراء إيرانيون يعتمدون على خبرتهم الواسعة في مجال التسيير الإداري والسياسي وبيت عباسي عربي فاقد لكل قدرة سياسية أو عسكرية متشبث ببقايا سلطة رمزية وروحية آيلة إلى السقوط. وإزاء هذا الضعف الذي أصبحت عليه الخلافة العباسية أحكم السلاجقة قبضتهم على المنطقة وامتدت طموحاتهم إلى السيطرة على المناطق المسيحية المجاورة لهم فتمكنوا من تحقيق انتصارات أهمها الانتصار الذي أحرزوه في موقعة ملازكرد فكانت: "نقطة تحول في التاريخ الإسلامي بصفة عامة وتاريخ عربي آسية بصفة خاصة لأنها يسرت القضاء على نفوذ الروم في أكثر أجزاء آسية الصغرى مما ساعد على القضاء على الدولة نفسها على أيد الأتراك العثمانيين بعد ذلك".³⁸⁰ وهكذا شهد العصر السلجوقي إحياء الأمل في استئناف الفتوحات الإسلامية التي اتجهت هذه المرة صوب آسية الصغرى التي وقعت أسلمتها لتصبح منذ ذلك التاريخ جزءا محيرا في الخارطة الجغرافية والسياسية الإسلامية. وما تشهده هذه المنطقة حاليا من صراعات مذهبية وسياسية وعرقية يمكن البحث عن جذوره في الزمن السلجوقي. وحينما نجح السلاجقة في فتح آسية الصغرى تنزلوا في منزلة هامة داخل المجتمع الإسلامي بوصفهم أمل المسلمين في استعادة مجد الإسلام الذي بدأ يتوارى خلف التمزق والضعف: "إن اللوحة التي نستطيع رسمها للعالم الإسلامي في النصف الأول من القرن الحادي عشر قد تميز إذا ما قورنت بانطلاقة أوروبا المسيحية بالفوضى السياسية والإنقسامات الدينية وحتى بالإنحطاط الإقتصادي في مناطق واسعة من هذا العالم وتاق المسلمون المتزايدون عددا أمام هذه المحن الخطيرة إلى الوئام والوحدة لاسيما وان الحكومات الخارجية عن السنة كحكومة الفاطميين في مصر مثلا لم تحقق الآمال الموضوعة فيها فقدّر لبعض المغامرين الذين ضموا قوة السلاح إلى الدعاوة الدينية فحققوا انتصار الدين القويم وأسسوا قوة سياسية لن تلبث وتثبت قدرتها أقله على إضعاف وإيقاف توسع المسيحية الغربية وقد حدثت هذه

³⁸⁰ عبد النعيم حسنين، دولة السلاجقة، مرجع سبق ذكره، ص 51.

النهضة في آن واحد تقريبا في طرفي العالم الإسلامي: في الولايات الغربية – المغرب – واسبانيا بفضل البربر وفي الشرق بفضل القوة التركية.³⁸¹ إلا أنه إلى جانب هذا التوسع السلجوقي في آسيا الصغرى كان على السلاجقة أيضا أن يتهيئوا لمواجهة التيار الشيعي الذي تمكن من تحقيق بعض الانتصارات فامتد نفوذ الشيعة الفاطميين إلى دمشق وفلسطين بل سعت القاهرة في أول حكم السلاجقة إلى التدبير لانقلاب عسكري على الخلافة العباسية ونجحت في السيطرة على بغداد لمدة سنة كاملة مما أشعر السلاجقة بجدية الخطر الشيعي الذي تحول فيما بعد إلى مواجهة دامية بين الجهاز السياسي والإداري والعسكري السلجوقي وفرقة الإسماعيلية الشيعة التي غيرت من إستراتيجيتها في مواجهة المعسكر السني المدعوم بالأتراك السلاجقة هذه المرة وتحولت إلى العمل المسلح أو إن شئنا إلى إعتقاد حرب العصابات ضد رموز هذا المعسكر وكانت حدة هذه المواجهات تشتد وتخفت حسب الظروف السياسية لينتهي الصراع إلى شبه مهادنة بعد أن استنزف كل طرف الآخر أشد استنزاف وهدأت حدة الصراع لتعود بعد ذلك في أشكال جديدة تدلّ على شدة التناقضات التي تعتمل في منطقة الشرق الإسلامي وما تفجر الصراع اليوم بين الشيعة والسنة في أجزاء واسعة من هذه المنطقة إلا وجه جديد من وجوه هذه التناقضات على الرغم من اختلاف الأطر الموضوعية التي تحف الآن بهذا الصراع الجديد القديم.

إن كل هذه التحولات التي شهدتها الحضارة الإسلامية في عصر الخيام ألقت بظلالها على التركيبة الاجتماعية في المنطقة التي أصبحت فسيفساء عرقية وطبقية شديدة التنافر فسيطر العنصر التركي الذي ظل يستمد دعما متواصلا من خلال موجة الهجرة نحو العالم الإسلامي، على المجتمع سيطرة برزت في استئثار هذا العنصر بامتيازات مادية واجتماعية مما عمق الهوة بين الأتراك الغالبين والعرب المغلوبين فكانت كثيرا ما تندلع المواجهات بين الفريقين دلالة على رفض العرب هذا العنصر الدخيل وإلى جانب هذا الصراع العرقي برزت صراعات دينية ومذهبية بل وحتى طبقية زاد من حدتها إعتقاد الأتراك المتزايد على الآلة العسكرية التي

³⁸¹ إدوارد بوري، تاريخ الحضارات العالم، مرجع سبق ذكره، ص 333.

أصبحت تتجه بالدولة السلجوقية نحو حكم يشبه كثيرا الحكم العسكري فكان هذا الوضع ملائما جدا لإشتداد موجة التعصب التي سيطرت على العصر السلجوقي ف: "إلى جوار الاضطراب السياسي وسوء الحالة الاجتماعية ساد الاضطراب الديني والمذهبي وكثر المتعصبون بحيث يرى المؤرخون أن هذه الفترة هي فترة وضع أساس انحطاط المدينة الإسلامية وأن التعصب والتشدد قد حلا فيها مكان الحرية الفكرية والحق أن النصف الثاني من القرن الخامس الهجري (القرن الحادي عشر) وقد استمر ذلك حتى بداية القرن السابع هجري (القرن الثالث عشر) قد شهد أشد ألوان الخلافات الدينية والعقدية وشهد رواج العلوم الدينية وتدخل العلماء من أصحاب المذاهب والفقهاء في شؤون الحكم والسياسة وتحريمهم الفلسفة والعلوم العقلية ... مما أدى إلى ضيق النظر نتيجة انحراف العلم عن محوره الحقيقي ... وهو البحث عن حقائق الأشياء وجعل الفلسفة والحكمة تابعين لمجالات أصحاب المذاهب ومناظراتهم وجعل المباحثات العلمية محدودة داخل نطاق الإحساسات المذهبية".³⁸²

وفي الحقيقة كانت سطوة التعصب التي سادت الثقافة الإسلامية في عصرها السلجوقي تعبيرا عن أزمة ملحة تخترق هذه الثقافة عبر عنها برنارد لويس عندما كتب: "لم تستطع الشرعية الحافة ولا الفلسفة المتعالية للعقيدة السلفية ولا التزمت الحذر لشارحيها المعتمدين من السلطة أن تقدم أقل السلوى للمحرومين وأضيق المجال للتطلعات الروحية للأشقياء الذين لا جذور لهم وبالإضافة إلى ذلك كانت ثمة قلقة فكرية تغزو العقول فإن العلم والفلسفة الإسلاميين اللذين ازداد ثراء من مصادر كثيرة أصبغا أكثر دهاء وحنكة وتنوعا وأصبحت هناك مسائل كبرى مقضة ينبغي علاجها مسائل تنبع من المواجهة بين العلم والفلسفة الإغريقين والحكمة الفارسية وحقائق التاريخ المجردة ووسط أشياء كثيرة أخرى ظهر هناك انعدام الثقة في الحلول الإسلامية التقليدية ورغبة ملحة وحاجة عاجلة إلى حلول أخرى وهكذا بدا كأن الإجماع الإسلامي العظيم الديني والفلسفي والسياسي والاجتماعي على وشك

³⁸² أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام، عصرا وبيئة ونتاجا، مرجع سبق ذكره، ص 41.

الإنهيار وبرزت الحاجة إلى مبدأ جديد من الوحدة والسلطة والفكر سيكون عادلا وفعالا لإنقاذ الإسلام من خطر الدمار.³⁸³

لقد كشف دخول السلاجقة العالم الإسلامي عن أزمة حادة في الثقافة الإسلامية المتمسكة بخطاب سلفي متشدد في حين أن المجتمع الإسلامي ظل يثري باستمرار بعناصر حضارية جديدة وقد فشل ذلك الخطاب في مواجهة هذه التغيرات التي طرأت على الحضارة الإسلامية مما أدى إلى تخشب هذا الخطاب على الرغم مما أبداه في بعض المناسبات من مرونة وعجزه عن الإستجابة للحاجات الملحة الجديدة في مجتمع تتسع خارطته العرقية والمذهبية والسياسية والفكرية والجغرافية باستمرار وما التعصب الذي زادت حدته في هذا العصر إلا تعبيراً عن هذا التناقض بين خطاب متمسك بمقولات ثابتة وحضارة تهزها تحولات على جميع الأصعدة. ولم يفعل الخيام أكثر من الكشف عن أزمة هذه الثقافة المهددة بالإنهيار عندما حاول طرح بديل يحفظ الحضارة الإسلامية من التهاوي الحضاري الكامل.

كانت رباعيات الخيام التي تكتم عليها الشاعر تكتما شديدا صرخة استغاثة ثقافة بلغت في الإغتراب عن الواقع الذروة والخيام في رباعياته كان يحاول أن يحقق تصالحا بين هذه الثقافة المغتربة وواقعها الذي أصبح مشرعا على أكثر من درب. لذلك هاجم النظام المعرفي الدغمائي الذي تقوم عليه هذه الثقافة مبرزا ما ينبني عليه هذا النظام من تناقض وتهافت ولا عقلانية ساعيا إلى تأسيس نظام معرفي جديد متنوع يفتح على النسبية والممكن والاحتمال ولهذا هاجم الخيام مؤسسات هذه الثقافة التي كان يرى أنها عمقت من "غرابة" خطابها. وطرح بديلا عن هذه المؤسسات المذكية لحالة التعصب المتأججة في عصره يقوم على مؤسسات عقلانية جديدة قادرة على إخراج هذه الثقافة من أزمتها والنهوض بها من جديد، مؤسسات تعترف بإمكانية الفرد في تحصيل معارفه دون سند خارجي ودون إله يرعى هذه "المعرفة هذا الكنز الذي حصنته الفلسفة التقليدية بحصون الخصوصية والرعاية الربانية ووضعت على بابه أقفالا دينية وغيبية".³⁸⁴ إن هذا هو ما يبرر أن الخيام عزل الله نهائيا عن أي تدخل

³⁸³ برنارد لويس، الحشاشون، مرجع سبق ذكره، ص 62.
³⁸⁴ عمر الشارني، مقدمة ترجمة حديث الطريقة، ريناي ديكرات، تونس، دار المعرفة للنشر، 1987، ص 5.

في العالم وحدّ من طغيانه في الثقافة الإسلامية مطالباً بتحمّل الفرد مسؤولية إدارة شؤونه المعرفية والأخلاقية ... وبذلك نزع الخيام عن هذه الثقافة شرعيتها الإلهية التي تبرر بها خطابها وعراها من سند متعال تستند إليه فأصبح لله مفهوماً جديداً في رباعيات الخيام أي بعد أن تضخم إحساس الخيام بفرديته إلى حد استحالة معه التعايش بين هذه الفردية المتضخمة والألوهية الطاغية لذلك قلّص الخيام من نفوذ الله فأدرجه ضمن طبيعة أكبر وأشمل أي أن الخيام بعبارة أخرى تعاضمت فرديته إلى حدّ حتم أن تصطدم بالله الإسلامي التقليدي المميت لكل إحساس بالفردية. إن هذه العملية لم تكن هينة على الخيام مما يفسر شعور الخيام بالإثم أحياناً لتعمده "قتل هذا الإله" وكأننا إزاء صراع بين وعي يدرك أنه لا بد من الحد من جبروت هذا الإله حداً يفسح المجال للإنسان كي ينحت كيانه ولا وعي ثقافي تسكنه صورة معينة لله.

لقد كان الخيام ينادي بثقافة جديدة تنقلص فيها المعرفة الغيبية وتسقط منها النصوص التي لا تستند إلى العقل وهذا هو ما جعل الخيام يقتحم عالم الموت عبر جهاز عقلائيّ حول مفهوم الموت من عبور إلى نهاية ينتفي معها كل أمل في بعث جديد مؤكداً على فكرة التحول بدل البعث وقد يكون ذلك بفعل تصعيد نفسي يرفض أن تتلاشى الذات بموتها، كتب بيار ساليه عن هذه الرؤية الخيامية ما يلي: "أولاً لقد كان له بادئ ذي بدء تصور جد متحرك عن حركة الحياة الأبدية وعن خلود المادة التي تولد كائنات جديدة وإن لا شك في أن مصير هذه الكائنات هو العودة إلى أصناف الأمراض ومثل هذا التصور مدهش جداً بالنسبة إلى عصره."³⁸⁵

ليضيف: "ما من شك في أن شاعرنا كان على معرفة بنظرية العود الأبدي للكائنات نفسها على الأرض وقد يكون بحث عن فراغ في الإيمان أننا نعود دائماً وعلى هيئتنا السابقة."³⁸⁶

وعلى أية حال فإن يشير إلى أهمية العامل النفسي في الرؤية الخيامية التي اعتبرها البعض غريبة عن عصرها ولكنها في الحقيقة كانت أكثر استجابة لعصرها من أي

³⁸⁵ Pierre Salet, Omar Khayyam, Savant et Philosophe, Op. Cit., p. 102.

³⁸⁶ Pierre Salet, Omar Khayyam, Savant et Philosophe, Op. Cit., p. 105.

خطاب آخر يركز على دعائم ما فوقية وتجلي هذا بوضوح في رباعيات الخيام الخمرية التي عبر فيها بواسطة الخمرة - الرمز عن هاجس جماعي نحو التمتع بمباهج الحياة. هذا الهاجس الذي ظلت الثقافة الإسلامية تسكت عنه وتكبت به بقيم أخلاقية ثابتة تتحدى الزمان والمكان في عصر كتب عنه عبد الحق فاضل: "وما كان الخيام وحيدا في إلحاده وفي عصره... وقد كان عصره على الأخص يمور كالبحر الهائج تضطرب فيه العقائد وتتمرد وتتلاطم بعد أن حرّك ساكنها انتشار الفلسفة اليونانية وذيوع زندقة الفرق الباطنية فكان في ذلك وفي فساد سيرة الكثيرين من رجال الدين ما عاون على فشو الإلحاد بين عامة الناس كخاصتهم وجملتهم كمتقفيهم".³⁸⁷

نقول هذا رغم أننا لا نتفق مع الكاتب في إلحاد الخيام الذي لم يكن في نظرنا أكثر من مفكر حر وعى أزمة الحضارة الإسلامية الخائفة فسعى إلى تشخيص أمراض هذه الحضارة وتقديم علاج لها يقوم على إعادة بناء منظومة قيم هذه الحضارة التي تؤجل سعادة الفرد وتحاصره عن طريق خطاب يكرّس مفهومي الجدل من حق تحديد القيم التي تحقق عبرها وجوده في هذا العالم بعد أن خبر قيم عصره وأحس أنها معادية للإنسان لقد قبلت هذه المطالب الخيامية التي ضمنها رباعياته بالرفض فتهمش دور الخيام واتهم بالكفر والخروج عن السنن فعاش في عزلة يعاني إحباطا نفسيا مرعبا إلى أن انتشله الغرب لأنه عثر فيها على كثير من المبادئ التي حققتها أحداثه، "وقد يكون من دواعي خمول ذكره في إيران وذيوعه في الغرب واحترام الغربيين وتقديرهم له أنه سبق زمانه بعصور من الوجهة الفكرية".³⁸⁸ لقد أجاب عن هذا السؤال الأستاذ العلامة الفيلسوف التركي رضا توفيق بلا في كتابه "رباعيات الخيام"، فقال "إن هذا الفوز الذي كتب لرباعيات الخيام وذوقها وإفادته دساتير هذه العقيدة الأساسية في رباعياته بأسلوب شعري بديع ولم تلتفت أمم الغرب إلى الخيام

³⁸⁷ عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص 58.

³⁸⁸ عمر الخيام، الرباعيات، مقدمة أديب التقي، مصدر سبق ذكره، ص 21.

هذا الالتفات إلا لأنها نظرت إليه نظرها إلى أوروبي معاصر حكيم وعملت بما في تعاليمه من حكمة ومضت على طريقته".³⁸⁹

لذلك قال المسيو "باربيه دومنياد" من أعظم المستشرقين الفرنسيين عنده ذكره لخيام: "أليس يعد حادثة غريبة ظهور شاعر في إيران في القرن الحادي عشر للميلاد يكون كما قال رينان "نظيرا لغوته وهانري هاينه".³⁹⁰

وباختصار لقد عبر الخيام في رباعياته عن أزمة ضمير هزت الضمير الأوروبي وهو يصنع حادثة أعاد الغرب بحث الخيام من جديد في حين ظل الخيام منبؤا داخل حضارته والغريب حقا هو أن الخيام ظل إلى حد الآن أكبر من هذه الحضارة التي يواصل عدد من الباحثين الشرقيين عبرها اضطهاده وتشويه صورته وإفراغ فلسفته من مضامينها الحقيقية بأن يصوروه في صورة السكير، العريبد، والمتحلل من كل القيم: "ويبدو الخيام من خلال ما ترجم من رباعيات نسب إليه – شاعرا – عذب اللفظ خلاب العبارة جيد السبك بديع الأسلوب داعيا في نظر الغالبية إلى الإستخفاف بتعاليم الإسلام وشعائره ومثله وقيمة ومحرضا على الإلحاد والزندقة وشرب الخمر وسماع الموسيقى والغناء ومصاحبة الجميلات وحث على الخمول والكسل والبطالة والدعة والسرور واغتنام الفرصة لبلوغها لاسيما باحتساء الخمر فهو في النهاية ممن يدعون إلى تحطيم المثل العليا وإلى الإنحطاط الخلقي".³⁹¹

ويفسر أحمد أمين في مقدمة كتاب ثورة الخيام لعبد الحق فاضل فلسفة الخيام بالقول: "وجد الخيام الحياة كلها بؤسا وغما ووجد الناس كالكلاب بنهش بعضهم بعضا ووجد عاقلا بائسا وأحمق غنيا فلم يجد مخرجا له إلا الزندقة أحيانا ثم تهدأ ثورته فيعود إلى دينه".³⁹²

ويحمله ناشر كتاب إحسان حقي "عمر الخيام بين الكفر والإيمان" مسؤولية انهيار قيم المجتمع بالقول: "إن الرباعيات المتداولة على أنها رباعيات الخيام تحمل دعوة سافرة للكفر والإلحاد والفساد في الأرض وتبني مبدأ اللذة في أحط مظاهره من تهتك

³⁸⁹ عمر الخيام، الرباعيات، ترجمة أحمد صافي النجفي، مصدر سبق ذكره، ص 20.

³⁹⁰ المصدر نفسه، ص 21

³⁹¹ أحمد كمال الدين حلمي، عمر الخيام، عصرا وبيئة ونتاجا، مرجع سبق ذكره، ص 266.

³⁹² عبد الحق فاضل، ثورة الخيام، مرجع سبق ذكره، ص ص

وسكر وفجور وقد كان لها دور كبير في تحليل المجتمع الإيراني وانهيار القيم الأخلاقية فيه.³⁹³ بل ويذهب أحد الدارسين إلى حد محاكمة فيتز جيرالد وكل من ساهم في إعادة الاعتبار إلى الخيام: "كان لتنيسون الذي استحسّن الرباعيات وأشهر ترجمته فيتز جيرالد كان له ثلاثة إخوان جميعهم يعانون من انحرافات وعلل عقلية ونفسية وكثيرا ما كانت تأتي تنيسون وفيتز جيرالد أفكار جنونية وكتب تنيسون نفسه "أفكار انتحار"³⁹⁴ معتبرا ذلك دافعا إلى إقبالهم على رباعيات الخيام متناسيا أن من يكتب عن الانتحار إنما يعيش الوجود بأعصاب عارية ويكابد مشقة البحث عن الذات الغربية عن حضارة لا تعترف إلا لسكون والتصالح مع الذات ونحن إن قارنا بين الموقف الغربي من الخيام والموقف الشرقي منه نتبين المسافة الحضارية الفاصلة بين العالمين. حضارة تعترف بالمبدع وحضارة تمارس القمع على كل من يخرج عن السرب متمسكة أشد التمسك بالحفاظ على انسجام كان له الدور الكبير في تخلف هذه الحضارة. لذلك لم تستوعب الثقافة الإسلامية الخيام ولفظته وبذلك لفظت كل مشروع يعيد ترميم هذه الثقافة مما كان عاملا من عوامل التدهور الحضاري الذي شهده العالم الإسلامي وما زال يشهده.

³⁹³ إحسان خقي، عمر الخيام بين الكفر والإيمان، مرجع سبق ذكره، ص 51.
³⁹⁴ عبد المنعم الحنفي، عمر الخيام والرباعيات، مرجع سبق ذكره، ص 219.

فهرس الأعلام

فهرس الأعلام مرتبا ترتيبا ألفائيا

- ✳ ابن الأثير (عز الدين بن الحسن): ص 15-16-17-18-19-21-22-23-
- 24-26-27-28-34-35-36-37-39-42-43-44-45-46-47-51-52-
- 56-62-74-111.
- ✳ ابن الصحرأوية (محمد): ص 47.
- ✳ ابن الغائية (محمد): ص 47.
- ✳ ابن المقفع: ص 121.
- ✳ ابن تاشفنت (يوسف): ص 47.
- ✳ ابن تيمية: ص 105.
- ✳ ابن حيان (جابر): ص 131-132.
- ✳ ابن خلدون (عبد الرحمان): ص 39-51.
- ✳ ابن رشد (أبو الوليد): ص 93-113-135.
- ✳ ابن سينا: ص 55-113.
- ✳ ابن عبد الملك (سليمان): ص 22.
- ✳ ابن عربي: ص 60.
- ✳ ابن عطاش (أحمد بن عبد الملك): ص 28.
- ✳ ابن علي (عبد المؤمن): ص 14.
- ✳ ابن عمار (الجمالي): ص 25.
- ✳ ابن ملاعب: ص 44.
- ✳ ابن منظور: ص 140.
- ✳ ابن نظام الملك (أحمد): ص 29.
- ✳ ابن نظام الملك (فخر الملك): ص 17.
- ✳ أراجاني (أبو حمز الـ): ص 42.

- ✽ أرسطو: ص 8-55.
- ✽ أرسيلاس: ص 122.
- ✽ أرياس (فيليب): ص 143-144.
- ✽ أسدي (دبيس ابن علي بن مزيد): ص 16.
- ✽ اسفرازي (أبو المظفر الـ): ص 62-64.
- ✽ اسكستوس: ص 12.
- ✽ أصفهاني (عناد الدين): ص 16-21-29-38-39-45-46.
- ✽ أنوشتوكين: ص 29.
- ✽ البابا اسكندر الثاني: ص 31.
- ✽ البابا أوربان الثاني: ص 31.
- ✽ بدوي (عبد الرحمان): ص 110-114-121-132-153.
- ✽ براون: ص 122.
- ✽ بركيارق: ص 23-24-28-36.
- ✽ بروي (ايدوار): ص 15.
- ✽ بزرجميد (حسن بن محمد): ص 56.
- ✽ بزورك: ص 42.
- ✽ بساسيري (أبو الحراث الـ): ص 16-17-35.
- ✽ بستاني (وديع): ص 88-90-101-108-157-161.
- ✽ بهلوان (جهان): ص 47.
- ✽ بوندورق: ص 131.
- ✽ تنتش: ص 22-24.
- ✽ ترکان: ص 23-47.
- ✽ تقي (أديب): ص 65-119-179.
- ✽ تيزيني (الطيب): ص 116-156.
- ✽ جابري (رياض الـ): ص 60.

- ✽ جاندار (كمشتكين): ص 46.
- ✽ جمالي (بدر ال): ص 25.
- ✽ جورفيتش (أرون): ص 6-144-164.
- ✽ جوزي (بندلي ال): ص 57-58-59.
- ✽ جويني (أبو المعالي عبد الملك): ص 64-73.
- ✽ حسنين (عبد النعيم محمد): ص 14-15-24-38-47-173-174.
- ✽ حفني (عبد المنعم): ص 60-61-63-64-66-77-86-110-114-115-
- 117-118-120-133-147-148-163.
- ✽ حقي (احسان): ص 92-163-181.
- ✽ حلاج (ال): ص 59.
- ✽ حلمي (أحمد كمال الدين): ص 15-17-45-46-55-57-59-63-64-73-
- 83-84-118-153-155-156-176-180.
- ✽ خاجندي (أبو القاسم مسعود): ص 52.
- ✽ خيام (عمر): ص 4-7-9-10-11-12-13-30-33-39-54-60-61-62-
- 63-64-65-70-73-74-75-76-77-78-79-80-81-82-83-84-85-
- 86-87-88-89-90-91-92-93-94-96-99-100-101-102-103-
- 104-105-106-107-108-109-110-111-112-113-114-115-
- 116-117-118-119-120-121-122-124-125-126-127-128-
- 129-130-131-132-133-134-135-136-137-138-139-140-
- 141-142-143-144-145-146-147-148-149-150-152-153-
- 154-155-156-157-158-159-160-161-162-163-164-166-
- 167-168-157-158-159-160-161-162-163-164-165-
- 166-167-168-169-170-171-172-173-174-175-177-178-
- 179-180-181.
- ✽ دركزيني (قوام الدين): ص 29-59.
- ✽ دفترلي (فرهاد): ص 27-42.

- * دلماس (كلود): ص 94-95-112-143-159.
- * دليمو (جون): ص 6-7-19.
- * رازي (محمد ابن زكريا): ص 75-121.
- * رامي (أحمد): ص 89-119-140-141-142.
- * راوندي (محمد ال): ص 18-22-23-43-46-165-168-171.
- * رو (جون بول): ص 22.
- * رومي (جلال الدين ال): ص 89.
- * رويس (جوزايا): ص 158.
- * رينان (أرنست): ص 8-54-75-118-135.
- * زبيدة (خاتون): ص 27-47.
- * زراب (عميرة): ص 146.
- * زركلي (خير الدين): ص 16-20-25-28-54-59.
- * زعيميان (تغريد): ص 62-75.
- * زهاوي (ال): ص 116.
- * ساليه (بيار): ص 71-112-120-17.
- * سبينوزا: ص 122
- * سرخسي (أبوسعد سومر) ص 51
- * سميرمي (عبد الرحمان) ص 27
- * سنجر ص 25-81
- * سيمون (ريتشارد) ص 131
- * شامي (علي) ص 108-152
- * شعراني (وفاء) ص 154
- * شفس تري ص 131
- * شهرزوري (شمس الدين) ص 64-81-82-140-141
- * شهرستاني (عبد الكريم) ص 55-56-73

- *شورون (جاك) ص 147-149
- *شيرازي (أبو اسحاق) ص 45
- *شيرازي (تاج الملك) ص 22
- شيركر انوشتكين ص 29
- *صباح (حسن ال) ص 23-25-16-17-19-42-70-114-144
- *طبري (أبو عبد الله ال) ص 73
- *طغتكين ص 44
- *طغرل ص 15-17-18-19-20-36-39-41-42-52-53
- *طوسي (نظام الملك) ص 20-21-22-23-24-25-27-37-38-62-73
- .
- * عبد السلام (محمد): ص 124-125.
- * عبد الوهاب (محمد): ص 105.
- * عبده (محمد): ص 105.
- * عبود (حنا): ص 170.
- * عريض (ابراهيم ال): ص 111-116-122-131-136-166.
- * عطار (فريد الدين): ص 89.
- * عقيلي (أبو المنيع قرواش بن المقلد): ص 16-46.
- * غزالي (أبو حامد): ص 46-55-72-73-81-82-103-105-110-130-
- 133-146-153-155.
- * غزنوي (محمود ال): ص 14.
- * غزنوي (مسعود ال): ص 15.
- * غليوم الأول: ص 10.
- * غليوم الثاني: ص 10.
- * فاضل (عبد الحق): ص 63-64-84-85-86-92-94-118-120-121-137-
- 179-180.

- ✽ فخر (ملك الـ): ص 28-44-45.
- ✽ فرويد (سيقموند): ص 6-148.
- ✽ فورباخ: ص 122.
- ✽ فولادفند (حميد): ص 83-106-117-160.
- ✽ فولادفند (مهدي): ص 62-66-83-89-104-119-160-161.
- ✽ فيتجيرالد (ايدوارد): ص 62-66-83-89-104-119-160-161.
- ✽ قائيني (حسين): ص 42.
- ✽ قاورد: ص 24-42.
- ✽ قتلمش: ص 24-41.
- ✽ قفطي (الـ): ص 64.
- ✽ قوميس: ص 24-42.
- ✽ كارليل (توماس): ص 8.
- ✽ كانط (ايمانوال): ص 122.
- ✽ كندري (عميد الملك): ص 17-20-42.
- ✽ كوربيعة (نبهاني): ص 139.
- ✽ كولنس (جيمس): ص 119.
- ✽ لالاند: ص 113.
- ✽ لوك (جون): ص 131.
- ✽ لوكريتوس: ص 104.
- ✽ لويس (برنارد): ص 26-27-29-40-57-122-127-128-145-154-177.
- ✽ مؤنس (حسين): ص 30-31-47-52.
- ✽ محمد (ابن ملك شاه): ص 24-28-29-36-45.
- ✽ محمود (ابن محمد ابن ملك شاه): ص 25.
- ✽ محمود (ابن ملك شاه): ص 23.

- ✽ محمود (عبد الحليم): ص 103.
- ✽ مراكشي (عبد الواحد): ص 47.
- ✽ مروة (حسين): ص 80.
- ✽ مستظهر (بالله الـ): ص 154.
- ✽ مسعود (ابن ملك شاه): ص 80.
- ✽ مشاط (أبو جعفر الـ): ص 28.
- ✽ معروف (ناجي): ص 21-73.
- ✽ مقتدي (بالله): ص 23.
- ✽ ملك (الرحيم الـ): ص 15-36-52.
- ✽ ملك (شاه): ص 19-20-21-22-23-25-36-62.
- ✽ مهيار: ص 56.
- ✽ ميانجي (أبو المعالي عبد الله): ص 85.
- ✽ نجفي (احمد الصافي الـ): ص 65-76-77-78-80-91-102-103-106-
- 107-129-130-133-134-138-139-142-157-160-161-165-
- 169-170-171.
- ✽ نصر (سيد حسين): ص 60-115.
- ✽ نيسبوري (أبو العلاء صاعد بن أبي محمد): ص 28.
- ✽ نيكولاس: ص 89.
- ✽ هازار (بول): ص 95-131-136-158-165-168-169-172.
- ✽ هراسي (ابن اليكيا): ص 73.
- ✽ هيقل: ص 122.
- ✽ هيوم: ص 122.
- ✽ واسطي (ميمون بن النجيب الـ): ص 62.
- ✽ ويكلييف (جون): ص 96.
- ✽ يزدي (محمد الحسيني الـ): ص 17-39.

✽ اليسيف نيكيتا: ص 18-19-20-27-38-39.

✽ ينال (ابراهيم): ص 18-42.

يونغ: ص 6-

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع مرتبة ترتيباً ألفبائياً

قائمة المصادر باللغة العربية:

- خيام (عمر الـ)، الرباعيات، جمع ابراهيم العريض، اللمسات الفنية عند مترجمي الخيام، دراسة مقارنة في سبع ترجمات، البحرين، مكتبة فخر اوي (د. ت، ن)
- خيام (عمر الـ)، الرباعيات، ترجمة أحمد رامي، بيروت دار العودة، 1983
- خيام (عمر الـ)، الرباعيات، ترجمة أحمد الصافي النحفي، تقديم أديب النقي، بيروت، مؤسسة البلاغ، 1991
- خيام (عمر الـ)، الرباعيات، ترجمة وديع البستاني، القاهرة دار العرب للبستاني، (د. ت، ن).

قائمة المراجع بالغة العربية مرتبة ترتيباً ألفائياً

- ابن الأثير (عز الدين أبي الحسن)، الكامل في التاريخ المجلد التاسع والمجلد العاشر، بيروت، دار صادر للطباعة والنشر- دار بيروت للطباعة والنشر، 1966
- ابن خلدون، (عبد الرحمان)، المقدمة بيروت، دار القلم، الطبعة الحادية عشر، 1992
- ابن رشد (أبو الوليد)، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تونس، سیراس للنشر، 1994
- ابن منظور (أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم)، لسان العرب، بيروت دار صادر
- أصفهاني (عماد الدين محمد بن حامد الـ) تاريخ دولة آل سلجوق، اختصار الفتح بن علي بن محمد البنداري الأصفهاني، بيروت، منشورات دار الأفق الجديدة، ط2، 1978.

- ايليسيف (نيكيتا)، الشرق الإسلامي في العصر الوسيط، ترجمة منصور أبو الحسن، بيروت مؤسسة الكتاب الحديث، 1986
- بدوي (عبد الرحمان)، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، القاهرة، سينا للنشر، 1983.
- بروي (ادوار)، تاريخ الحضارات العام المجلد الثالث، اشراف موريس كروزيه، بالتعاون مع جانين أو بوابه، كلود كاهين، جورج دوبي، ميشال مولات، ترجمة يوسف أسعد داغر وفريدم داغر، بيروت، منشورات عويدات، 1965
- تيزيني (الطيب)، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر، ط5، (د،ت،ن)
- تيمومي (الهادي الـ)، مفهوم التاريخ وتاريخ المفهوم، صفاقس، دار محمد علي للنشر 2003
- جابري (رياض الـ) عمر الخيام وفلسفته الأيام، حمص، منشورات دار المعارف، 2000
- جوزي (بندلي الـ)، من تاريخ الحركات الفكرية، بيروت، دار الروائع (د.ت.ن).
- حسنين (عبد النعيم محمد)، دولة السلاجقة، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، 1975.
- حنفي (عبد المنعم الـ)، عمر الخيام، والرباعيات، القاهرة، دار الرشاد، 1992.
- حقي (إحسان)، عمر الخيام بين الكفر والإيمان، بيروت، دار النفائس، 1981.
- حلمي (أحمد كمال الدين حلمي)، عمر الخيام عصرا وبيئة ونتاجا، الكويت، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع، 1994.

- دفتري (فرهاد)،الإسماعيليون في العصر الوسيط، ترجمة سيف الدين القصير، دمشق، دار الثقافة والنشر، 1999.
- دلماس (كلود)، تاريخ الحضارة الأوروبية، ترجمة توفيق وهبة، بيروت – باريس، منشورات عويدات، ط2، 1982.
- راوندي (محمد بن علي بن سليمان الـ)، راحة الصدور وآية السرور في تاريخ الدولة السلجوقية، نقله إلى العربية إبراهيم أمين الشوابي وعبد النعيم محمد حسنين وفؤاد عبد المعطي الصياد، راجعه ونشر مقدماته إبراهيم أمين الشوابي (د.ن.م.)، إصدار المجلس الأعلى، لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، 1960.
- رويس (جوزايا)، روح الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد الأنصاري وحسن حنفي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، 2003.
- رينان (أرنست)، ابن رشد والرشدية، ترجمة عادل زعيتير، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1957.
- زركلي (خير الدين الـ)، قاموس تراجم الأعلام ج 1-2، بيروت، دار العلم للملايين، ط10، 1992.
- زعيميان (تغريد)، الآراء الفلسفية عند أبي العلاء المعري وعمر الخيام، دراسة مقارنة تشمل الأوضاع السياسية والإجتماعية والإقتصادية والثقافية والدينية، (د.م.ن.) الدار الثقافية للنشر 2003.
- شارني (عمر الـ)، مقدمة ترجمة حديث الطريقة، ريناي ديكارت، تونس، دار المعرفة للنشر، 1987.
- شامي (على الـ)، الحضارة والنظام العالمي أصول العالمية في حضارتي الإسلام والغرب، بيروت، دار الإنسانية للدراسات والطباعة والتوزيع، 1995.
- شهرزوري (شمس الدين الـ)، تاريخ الحكماء قبل ظهور الإسلام وبعده، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، باريس دار بيبيلون، 2004.

- شهرستاني (أبو الفتح محمد عبد الكريم أبي بكر أحمد الـ)، الملل والنحل، إشراف وتقديم جميل العطار، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.
- شورون (حاك)، الموت في الفكر الغربي ، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة وتقديم إمام عبد الفتاح إمام، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1984.
- عبود (حنا)، الحداثة عبر التاريخ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1989.
- عظم (صادق جلال الـ)، ثلاث محاورات فلسفية دفاعا عن المادية والتاريخ (مداخلة نقدية في تاريخ الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، بيروت، دار الفكر الجديد، 1990.
- غزالي (أبو حامد محمد)، المنقذ من الضلال، مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، عبد الحليم محمود، الدرب الأحمر، دار النصر للطباعة، ط7، 1972.
- فاضل (عبد الحق)، ثورة الخيام، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951.
- فرويد (سيغموند)، قلق في الحضارة، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط3، 1982.
- قرآن (الـ): مصحف المدينة النبوية، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1985.
- كولينز (جيمس)، الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1998.
- لالاند (اندرية)، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثاني، تعريب أحمد خليل، إشراف أحمد عويدات، بيروت، منشورات عويدات، 1996.
- لويس (برنارد)، الحشاشون فرقه ثورية في تاريخ الإسلام، تعريب محمد العزب موسى، بيروت، دار آزال، ط2، 1986.

- مؤنس (حسين)، تاريخ المغرب وحضارته من قبيل الفتح الإسلامي إلى الغزو الفرنسي، مج2، الجزء 2 و3، بيروت، العصر الحديث، 1992.
- مروة (حسين)، النزاعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، بيروت، دار الفارابي، ط2، 2002.
- معروف (ناجي)، علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1973.
- منتخبات إسماعيلية تنشر لأول مرة، تحقيق عادل العوا، دمشق، مطبعة الجامعة السورية، 1958.
- موجز دائرة المعارف الإسلامية، الجزء الحادي والثلاثين، الشارقة، مركز الإبداع الفكري، 1998.
- موسوعة (ال) الفلسفة العربية، المجلد الثاني، (د.م.ن)، معهد الإنماء العربي، 1988.
- نصر (حسين)، الشاعر العالم عمر الخيام الفيلسوف، تعريب عبد القادر المعالج، تونس، جريدة الحرية، الكراس الفكري، العدد 62، الثلاثاء 23 ماي 2006.
- هازار (بول)، أزمة الضمير الأوروبي، 1680-1715، ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوي، دمشق، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، 2004.
- هيليتبراند (كارول)، صراع السلطة بين السلاجقة وإسماعيلية الموت، دمشق، دار الثقافة والنشر، 1999.
- يزدي (محمد بن محمد بن عبد الله ابن النظام الحسيني الـ)، العراضة في الحكاية السلجوقية، ترجمة وتحقيق عبد النعيم محمد حسنين وحسن أمين، بغداد، مطبعة جامعة بغداد، 1979.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية مرتبة ترتيباً أبجدياً

- ABDESSELEM (MOHAMED): Le thème de la mort dans la poésie arabe des origines à la fin du IIIe/IX siècle, Tunis, publication de l'université de Tunis, 1977.
- ARIES (PHILIPPE): Essais sur l'histoire de la mort en Occident du Moyen âge à nos jours, Paris Edition du Seuil, 1975.

- DELUMEAU (JEAN): Le péché et la peur la culpabilisation en Occident XIIIe-XVIII siècle, Paris, Fayard, 1984.
- Dictionnaire encyclopédique, Paris, éditions carrefour, 1995.
- Encyclopedia universalis, corpus 12, Paris Ed. Jean Paul.
- Fitzgerald, The astronomor-poet of persia, London st. Martin's sheet, 1911.
- Fouladvind (Mahdy): Omar Khayyâm, Les quatrains, présenté par Hamid Fouladvind, Paris du Rocher, 1996.
- Gourvchtch (Aran. J): La naissance de l'individu dan l'Europe médiévale, traduit par Jean Jacques Marie, Préface de jacques le Goff, Paris, Edition du Seuil, 1997.
- Hazard (Paul): la pensée européenne du XVIIIe siècle de Montesquieu à Lessing, Paris, Fayard, 1963.
- Koribaa (Nabhani): Omar Khayyâm, Messenger de l'Iran universel, Paris, Publisud, 1988.
- Renan (Ernest), l'Islamisme et la science, Paris, 1883.
- Roux (Jean Paul): Nizamal mulk, traduit par Charles Schefer et pref par Jean-Paul Roux, Paris Suid bad, 1984.
- Salet (Pierre): Omar Khayyam savant et philosophe, Paris, Maisonneuve, 1927.

فهرس الموضوعات

الإهداء	
2.....	
.....	الشكر
3...	
.....	التصدير
4...	
.....	مقدمة
5...	

القسم الأول: عصر الخيام سياسيا واجتماعيا ودينيا

الفصل الأول: عصر الخيام

سياسيا..... 13

الفصل الثاني: عصر الخيام

اجتماعيا..... 34

الفصل الثالث: عصر الخيام دينيا وموقع الخيام

فيه..... 50

القسم الثاني: خصوصية "أزمة الضمير" في رباعيات الخيام

الفصل الأول: المعرفة في الرباعيات: التأسيس لمعرفة

جديدة..... 69

الفصل الثاني: الله في رباعيات الخيام بين الرسم الكاريكاتوري والمطالبة بإله

بديل..... 99

الفصل الثالث: الموت في رباعيات الخيام، وقوف في

العراء..... 124

الفصل الرابع: خمريات الخيام أو السعادة الآن

وهنا..... 152

الخاتمة

173...

فهرس

الأعلام..... 183

قائمة المصادر والمراجع

192.....

فهرس

الموضوعات..... 198

