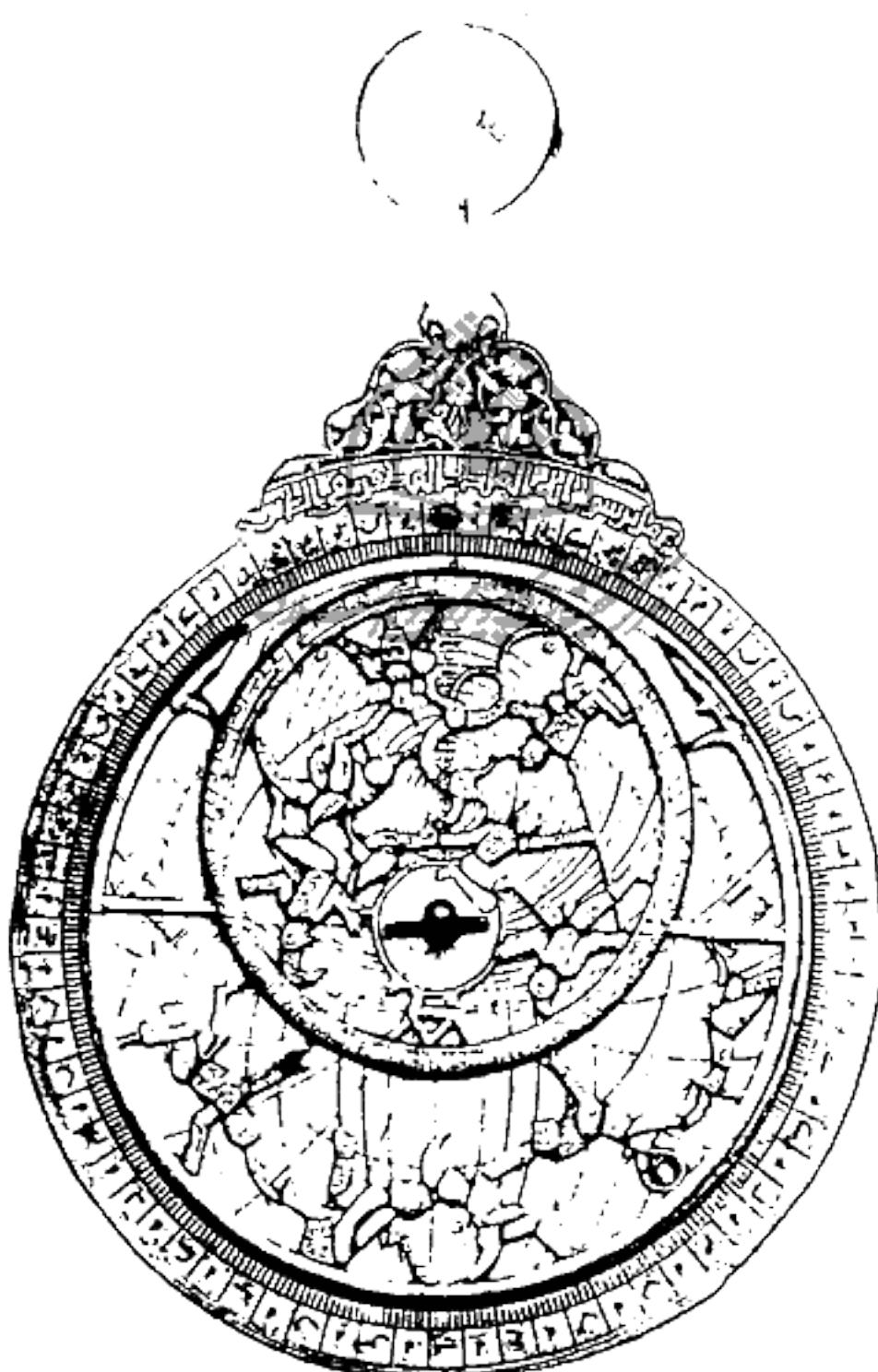


دِرَاسَاتٍ إِنْدُونِيْسِيَّةٍ

٥٢٦



جانفي 1994

عدد 11

رجب 1414

مجلة دراسات أندلسية

مجلة علمية مختصة مُحكمة في الدراسات المتعلقة بـ إسبانيا الإسلامية

* * * *

مؤسسها ومديرها

جامعة شيخة

هيئة التحرير : محمد البغدادي، ميكال دي بثزا (إسبانيا)، فرجات الدشراوي، برنار فنسان (فرنسا)، عبد السلام المسايي، محمد رزوق (المغرب)، نجا ميداوي، ناصر الدين سعیدونی (الجزائر)، جعفر ماجد، حمزة شيخة، محمد الهادي الضرابلي، حسين اليعقوبي، محمد الدقلي، محمد نجيب بن جميع، سهام المسااري، ألفة يوسف، عمر بن حمادي، محمد طرشونة، علي حضرت.



تصدر المجلة مرتين كل سنة في جانفي و جوان كما هو في علوم إسلامي

ثمن الاشتراك السنوي : 10 دينارات تونسية

ثمن النسخة : 5 دينارات تونسية

تسدد قيمة الاشتراك عن طريق حوالات بريدية في الحساب الجاري 543-94 تونس أو بواسطة حوالات بنكية (وفي هذه الحالة يكون مقابل التحويل البنكي على حساب المشترك).

توجه المراسلات باسم مدير المجلة إلى العنوان التالي : د. جمعة شيخة.

ص.ب. رقم 51-1008 تونس - باب منارة - الجبهة التونسية - تليفون : 227.676.

لا تلتزم المجلة بما ينشر فيها من آراء ولا ترد النصوص المخطوطة إلى أصحابها نشرت أو لم تنشر.

مجلة دراسات أندلسية

العدد الحادي عشر

1994/1414



مركز تحقیق و کتابخانه آندرالسی

طبع بطبعة المغاربية للطباعة و النشر و الإشهار

تونس

الفهـــوس

- * جمعة شيخة : تصدير : بين تونس والرّيّاض (بالعربيّة على
اليمين وبالإسبانية على اليسار) 3
- * محمد ميلي : المسلمون في مواجهة العلم (بالفرنسية على
اليسار) 5
- * محمد عبد الطّيف هريدي : الأندلس في الأدب التركي الحديث
(بالعربيّة على اليمين) 5
- * إبراهيم القادري بوتشيش : المرايطن وسياسة التسامح مع
نصاري الأندلس (بالعربيّة على اليمين) 22
- * جمعة شيخة : دور مدرسة الترجمة بظليطلة في نقل العلوم
العربيّة وبالتالي في نهضة أروبا (بالعربيّة على اليمين) 35
- * عبد الله بن علي بن ثقفان : ظاهرة الاتساع في الأندلس
(القسم الأول) (بالعربيّة على اليمين) 50
- * مصطفى الغديري : استدراكات على ديوان الرّصافي البنسي،
وديوان ابن سرج الكحل، وديوان ابن حزم (بالعربيّة على
اليمين) 67
- * حسين البعقوبي : في المكتبة الأندلسية (تقديم كتب ومجلات)
(بالعربيّة على اليمين) 78
- * نور الدين صمود : ديوان «أندلسيات» (القسم الأول) (بالعربيّة
على اليمين) 92

تَعْدِيْر

بَيْنَ تُونسِ وَالرِّيَاضِ

ا) عشنا مع ثلاثة من الباحثين العرب الأجلاء، يوماً مشهوداً بمناسبة افتتاح ندوة علمية حول الأندلس، نظمتها مكتبة المغرور له الملك عبد العزيز بمناسبة مرور 500 سنة على سقوط غرناطة⁽¹⁾. وتلا هذا اليوم المشهود أسبوع حافل بالبحوث العلمية، كانت خبر شاهد على أنَّ الكنىات العلمية بوطتنا العربيَّة متقدمة، والثانية من أصحاب السلطة بالملكة لدعم الثقافة وخدمة التراث وتشجيع العلماء صادقة ومجسمة.

وخرجنا من هذه الندوة بجملة من التداعيات أهمها :

1) وجوب التخلص عما اعتدنا عليه في بعوتنا من تغفُّل بأمجاد الأندلس زمن عظمتها وازدهارها، ومن تحرّر وبقاء عليها بعد سقوطها واندثارها. فلا التغافل يجدي نفعاً ولا البكاء يحقق مطمحنا. إنَّ الوضع العربي الراهن يستوجب من كافة الباحثين أن ينظروا في تراث الأندلس نظرة منهجية نقدية، توصل كياننا في قلب حضارية خالدة، وتمكننا في نفس الوقت من مواكبة عصرنا.

2) ضرورة تجاوز ما خلفته تبنا فترات الركود وهيمنة الأجنبي من عقد أمام صانعي الحضارة اليوم. فقد كانوا مثلنا متخلفين عن الركب الحضاري في القرون الوسطى. ولكتيم عليهم بكلِّ الفرق للاستفادة من تراثنا. وكانت الأندلس البوابية الكبيرة التي انتقل منها التراث العربي إلى أوروبا. فربَّد هذا العلاق الجبار الذي نعيش معه اليوم بعقلية الأقزام.

3) إنَّ القزم العربي لم يتحول إلى مارد حقيقي باستهلاك نتائج ما أفرزته الحضارة العربية مادياً وفكرياً، وإنما انطلق من قمقمه عندما أخذ منها مهجة البحث العلمي. وهذا هو جوهر القضية في تعاملنا مع الحضارة الغربية في أواخر القرن العشرين. نعم لقد مهد علماؤنا لأروبا الطريق الموصى ومكتنوا من الوصلة الناجعة والأداة الطبيعية بضبط منهجية علمية قوامها العقل الجامع بضمومه، والضمير الكايم بإنسانيته.

4) لقد جاء دورنا لنسبر في نفس الذرَّب الموصى. ونأخذ عن الغرب لا

(1) المقىدت ندوة : الأندلس قرون من التقلبات والمعطيات التي نظمتها مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض من 15-19 جمادى I 1414- 30/10/1993 .

آخر متجاته، بل آخر مستجداته في مناهج البحث العلمي. مع مخالفته في أثنا سوا صاف التذف في زورق الحضارة بجذافي العقل الجامع والضمير الكابح. لأن أخوف ما تخافه على هذا المارد الجبار أن يواصل سيره بهذا العقل الجامع رivot فيه الضمير الكابح نهائياً. وعلامات ذلك - مع الأسف الشديد - في عدة أماكن من العالم ظاهرة وجليّة. وفي هذا الطامة الكبرى على البشرية جماعة. لهذا علينا الآن أن نعمل على إيقاظ هذا الضمير. وله في تراثنا الأصيل من الأمصال الواقية ما ينعش ويعييه.

II) كما عشنا يوماً بهيجا مع المثقفين التونسيين ينصر قرطاج بناءً على الاحتفال بعيد الثقافة في اليوم الرابع من ديسمبر 1993. ولتن بعد المكان بين رياض الجزيرة الفبعاء وربوع تونس الحضراء واختلفت المناسبة بين الحدين، فالثقافة بحثاً وإبداعاً، علمًا وفنًا جمعتْ بينهما، وتشجيع المبدعين والاحتفاء بالعلماء كان العامل المشترك بين الإثنين. وخرجنا من هذا اليوم بجملة من المبادئ أهمها:

1) أنَّ الثقافة الحقُّ . كما حدَّدها الرئيس بن علي . هي التي تُرسّخ قيم العمل الجدي والمناسة الشريفة من جهة، ومفاهيم التسامع والتضامن من جهة أخرى.

2) وأنَّ المبدع في هذه الثقافة هو المؤهل لصباغة أسها الأخلاقية، ووضع منطلقاتها النكرية عبر وعيِّ أصيل بتكوينات وجودنا الحضاري، وعلى ضوء إدراك عميق لعوامل التطور.

3) وأنَّا بهذه الثقافة الوعائية سوف لن نواكب المدائد فقط، وسوف لن نكتفي بمعاصرتها فحسب، وإنما نشارك في صباغتها.

وكفى الثقافة ورجالها فخراً أنَّ الشعوب الفاعلة والأمم الكبرى ما هي إلا تجمسيم لتبؤات كبار الباحثين والمبدعين.

ومن ندوة الأندلس بالرياض ومن يوم الثقافة بتونس تُعرج كلُّ القناعات بيدِ واحدٍ : هو أنَّ تراثنا بكلِّ قيمه الفكرية والحضارية يجب أن يصبح عنصراً محركاً وفاعلاً في أعماق وجودتنا العربي لا عنصر اجترار واسترخاء، أو عامل تقليد وتواكل. وذلك بمعرفة المناهج الحديثة المرصدة والمؤدية لاتباعها، لا بترقب النتائج المجهزة والمتقدمة لاستهلاكها .

د. جمعة شيخة
مدير المجلة

الأندلس في الأدب التركي الحديث*

بقلم الدكتور :

محمد عبد اللطيف هربيري - الاستاذ بعمادة البحث العلمي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية
وكليّة الأداب - جامعة عين شمس بالقاهرة

نشأ الأدب التركي في بيضة إسلامية فكانت الحضارة الإسلامية هي مورده ونبع إلهام أدبائه ومن ثم ظلّ الأدباء الأتراك يدورون في فلكها من القرن 12/6 إلى القرن 18/12. بيد أن التفرق المادي الذي وصلت إليه الحضارة الغربية مع مطلع القرن 17/11 وما صاحب ذلك من ظهور حركة التغريب في أوائل القرن 18/12 جعل الأدب التركي مثل غيره من الأداب الإسلامية . يتوجه إلى الأدب الفرنسي مستلهماً موضوعاته ومستوحياً أنكاره ومتأثراً بمدارسه الفنية.

وفي خضم حركة التغريب هذه وبينما كان الأدباء الترك من رواد التجديد في النصف الثاني من القرن 18/12 يترجمون عن مولبيير والكتندر ديماس وفولتيير ومونتسكيو وغيرهم من أعلام الرومانسيّة الفرنسية، إذا بهم يهتمون بالأندلس فيبكونها في كتاباتهم تارة ويستوحونها في أعمالهم المسرحية تارة أخرى. فناصح تاريخ الأندلس موضوعاً لكثير من المسرحيات في هذه الفترة بصورة لافتة مما يدعونا للتساؤل :

ما الذي حول أنظار هؤلاء الأدباء عن موضوعات الأدب الفرنسي وعن تاريخ أوروبا ليكتفوا فجأة إلى تاريخ الأندلس و يجعلوه موضوعاً لتجاربهم المسرحية الجديدة؟ وما الذي يتميّز به تاريخ الأندلس عن غيره من مراحل تاريخ الأمة الإسلامية؟ وماذا كان هدف هؤلاء الأدباء: أهوا نوع من الإسقاط التاريخي؟ أم مجرد إحياء الأمجاد الغابرة؟ أم هو البحث عن المعادل الموضوعي للعهد الذي كان يعيشه الكتاب؟ هنا ما سنحاول الإجابة عنه في هذه الورقة.

أوجه الشابه بين تاريخ المسلمين الأندلس وتاريخهم في البلقان :

لم يكمل المسلمون يخرجون من غرب أوروبا في القرن 15/9 حتى عادوا إليها من الشرق عن طريق البلقان تحت قيادة الأتراك العثمانيين مصداقاً لقوله تعالى : «بِرِيدُونَ لِيُطْفِئُنَا نُورَ اللَّهِ يَا أَفْوَاهِهِمْ وَإِلَهُنَّ مُّتَمَّنُ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ» [الصف : 18] ولم تكن هذه العلاقة هي الوحيدة بين

(*) بحث ألقى في ندوة «الأندلس : قرون من التقليبات والعطامات» التي نظمتها مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرباط من 19-15 جمادى الأول 1414 الموافق 30/10 إلى 3/11/1993.

تاریخ المسلمين فی کل الأقطیان بل هناك علاقۃ التشابه الذي تعدّت وجوهه ونذكر منها :

١ . كان انطلاق الفتح الأموي إلى بلاد الأندلس آخر مظاهر النشاط الحربي الأموي الراهن في الميدان الغربي، وكانت بلاد الأندلس تخضع آنذاك لحكم دولة القوط ذات السيادة على بعض المدن المغربية ومنها مدينة سبنة القريبة من طنجة. غير أنَّ دولة القوط كانت تسير في حكمها على أنس باعدت بينها وبين عناصر السُّكَان، فكان حُكَّام القوط يرهبون الأهالي بالضرائب النادحة ويغضّبون المخالفين لذِنْبِهم الديني من المُسْحِين، ويتزلون أشدَّ ألوان الاضطهاد الديني على اليهود. وكان أخطر ما تعرّضت له دولة القوط في ذلك الوقت هو التزاع على العرش، وقد اشتدَّ هذا الصراع في الوقت الذي انتهى فيه موسى بن نصیر من فتح المغرب الأقصى وعيّن طارق بن زياد على طنجة^(١) فبدأ يطلع إلى العبور إلى الضفة الأوروبيَّة وحاول أكثر من مرة ولكتَه لم يفلح إلى أن دفع الصراع على عرش القوط بجولييانوس إلى أن يأتي إلى طارق مستنجداً من ظلم لنفيق الملك الإسباني. فكانت الفرصة التي طالما انتظرها المسلمون، فان المصادر العربية تجمع على أن جولييانوس هنا هو الذي دعا موسى بن نصیر إلى غزو الأندلس وكشف له عوراتها وهمون عليه أمرها^(٢)، ولم يكُد القرن ٧/١٧ يرْخى سده حتى كانت الأندلس دولة إسلامية.

وإذا انتقلنا إلى التاريخ العثماني نجد أنَّ الدولة العثمانية كانت مجرد إمارة في أواخر القرن ٨/١٤ في شرب الأناضول. وتحت رأية الجهاد والفتح وسعت من أراضيها حتى وصلت إلى الضفة المطلة على التارَّة الأوروبيَّة من تحرير مقدونيا ولم يكن حال البلقان بأحسن من حال إسبانيا حين دخلها المسلمون، فقد كانت به كيَّانات سياسية متعددة تعتمد على أصول عرقية متباعدة مما جعل البلقان يعيش في حالة غلبة دائم وحروب لا تنتهي، وكانت دولة بيزنطة، وهي أكبر هذه الكيَّانات تعاني من أسباب الضعف والانهيار، وقد أنهكتها الصراعات بين أمرائها من ناحية والصراع بينها وبين جيرانها الصرب والبلغار من ناحية أخرى. أمَّا المجر فقد كان إمبراطورها لودفيج يعمل على نشر المذهب الكاثوليكي بالقوة؛ والقتل مصبر من لا يقبل اعتناق هذا المذهب. فإذا أضفنا إلى ذلك الصراع التقليدي بين الكنيستين : الشرقية بزعامة القسطنطينية

(١) إبراهيم العدري، تاريخ العالم الإسلامي، القاهرة، ١٩٧٧، ص ١٨٣.

(٢) حسن مؤنس، فجر الأندلس، القاهرة ١٩٥٩، ص ٥٩.

والغربيّة بزعامة روما أدركنا إلى أي مدى كانت الأوضاع في البلقان متربّدة وكم كان سكانه يتطلّعون إلى حكومة عادلة تريحهم من ويلات الحروب الطاحنة وترفع عنهم ظلم النّبلاء، وأصحاب الإقطاعيّات وترفع عن كاهلهم غبن الضّرائب الباهظة⁽³⁾. وبات الأمير العثماني أورخان (ت. 1461) يحلم بالعبور إلى البلقان. وراتته الفرصة حين بعث إلى الإمبراطور البيزنطي كونستانتينوبولى مستنجدًا به ضد دوشان ملك الصرب آنذاك، فأنجده بجيش عبّار مضيق كليوبولي وعسكر في البلقان فترة من الوقت سمح لها بالتعرف على الأرض وكتفّل العبور والشّفرات. وفي عودته استولى على شبه جزيرة كليوبولي التي أصبحت رأس جسر عبرت عليه القوات العثمانيّة فيما بعد. ولم يكُن ينتصف 16/10 حتى كانت شبه جزيرة البلقان كلها ومعظم شرق أوروبا خاضعا للحكم العثماني.

2 . لم يكن المسلمين في كلتا الحالتين مجرّد غزاة فاتحين، بل معمّرين ومصلحين : فما أن استقرّ بهم المقام في الأندلس حتّى اتجهوا إلى إصلاح الأرض المحرّاب وإلى تعمير المدن التي هدمتها الحروب وإلى تنشيط التجارة وإنعاش الصناعة، ولم يمض طويلاً من الوقت حتّى أصبحت إسبانيا الإسلاميّة من أغنى بلدان أوروبا وأكثرها ازدحاماً بالسكان، ووصلت الحضارة العربيّة الإسلاميّة ذروتها في الأندلس في النصف الثاني من القرن 10/4 عندما أصبحت قرطبة - عاصمة الأموريّين . من أعظم المدن، ويكفيها تحدّياً في ذلك العصر أنّ أهلها كانوا يستطيعون السير في شوارعها بعد غروب الشمس⁽⁴⁾ في ضوء المصايف العامة بينما ظلت مدنية لندن سبعة قرون بعد ذلك التاريخ لا يوجد في طرقاتها مصباح عام واحد يضي ، ليلاً⁽⁴⁾.

ولم يكتف العرب بالتعمير الماديّ، بل اضطّلعوا بدور التعمير العدريّ أي إصلاح النفوس وتنوير العقول، فنقلوا ذخائر العلم والفكّر من بغداد إلى قرطبة، وتحلّي الازدهار العلميّ في الأندلس حين بلغ عدد المدارس في قرطبة سبعاً وعشرين مدرسة يتلقى فيها طلاب العلم - مجاناً، واجذبّت جامعة قرطبة الطلاب من المسلمين والنصارى على السّواء، من إفريقيا وأوروبا ولم يكن من قبيل المبالغة قول الشاعر الأندلسيّ في قرطبة : (بسبط) :

(3) لمزيد من التفاصيل : محمد عبد اللطيف هردي، انتشار الإسلام في شرق ووسط أوروبا، الموسوعة المغارافية للعالم الإسلامي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، تحت الطبع.

(4) سعيد عبد الفتاح عاشور، فضل للعرب على الحضارة الأوروبيّة، القاهرة، 1957، ص. 11.

بِأَرْسَعِ ثَاثَتِ الْأَمْسَارِ فُرْطَبَةُ
وَهُنَّ قَنْطَرَةُ السَّوَادِيِّ وَجَامِعُهَا
هَاتَانِ بَثَانِ وَالزَّهْرَاءِ ثَالِثَةُ
وَالْعِلْمُ أَكْبَرُ شَيْءٍ وَفُسُورَ رَابِعُهَا

فيما إذا انتقلنا إلى العهد العثماني وجدنا المسلمين قد اضططعوا بنفس الدور الحضاري في أوروبا، فقد انتبه العثمانيون لا سيما في أول عهدهم في البلقان. نهجا إسلاميا قويا، فلم يكرهوا أحدا على الدخول في الإسلام، مما جعل النصارى يشعرون بالفارق بين المسلمين وتسامحهم والنصارى من أبناء جلدتهم المتعصبين للمذاهب المختلفة فأقبلوا يدخلون في دين الله أفراجا. وفي ظل الحكم بالشريعة الفراء، وفي حماية الدولة العثمانية. القوية نعم سكان البلقان بالأمن والأمان وعرفوا الهدوء والاستقرار اللذين جرسوا منه طربلا. وفي ظل هذا الاستقرار اتعشت التجارة وازدهرت الصناعة والزراعة فازدهرت مراكز حضارية في البلقان مثل صوفيا ولغراد وبودين (بوسطنة) وموسنه سراني واسكوب، وبني العثمانيون المساجد والأسبلة والحمامات وكل هذه المؤسسات كانت شيئاً جديداً على أوروبا آنذاك. وبكمي هذه البلدان فخرا أن المسافر وعاشر السبيل كان يجد على طريقها الخانات التي تقدم له ولدابته الطعام، ويجد مكاناً لبيته وأسطبللاً للدابته، وكل ذلك يقدمه مجاناً من الأوقاف. وكان للبلقان نصيب وافر من أعمال المعمار التركي الشهير سنان باشا (ت 996/1587) الذي شيد عدا المساجد . الكثير من الجسور والقنطرات التي ما زالت تقوم بدورها في تيسير حركة المرور وتنظيم الري. كذلك نشطة الحركة العلمية والفكرية بتسهيل العلما المسلمين من كل حدب وصوب ليدرسوا في المدارس الدينية الحديثة والتي كانت منبعثة بكل جامع تقريباً، ويزارات مكتبة خسرو باشا بمخطوطاتها تشهد على هذه النسبة العلمية في البلقان على يد العثمانيين.

3. لاشك أن الأسباب التي مكنته للمسلمين في الأندلس بدأت تزول عنهم تدريجياً، إذ أن الظلم حل محل العدل، وغلب الهوى والفساد على طبع الحكماء فابتعدوا عن جادة الصواب وعن أحكام الشريعة والدين. ولا يكفي المجال لعداد الأسباب التي أدت إلى تردّي الأوضاع في الأندلس، ولكن يمكن القول بأن الصراعات التي نشببت بين أبناء البيت الأموي من ناحية، ثم بين العرب والبربر من ناحية أخرى كانت كافية لتفويض الحكم الإسلامي في الأندلس، إذ سرعان ما حل التمزق في شكل ما عُرف باسم ملوك الطوائف، وتعددت المحکمات التي أنهكتها الصراع. ولم يستنکف هؤلاء الملوك أن يستعينوا بالفرنجية في هذا الصراع، في نفس الوقت الذي كان فيه الفرنجية يسخرون كل امكانياتهم للاتقام والعودة إلى إسبانيا، وهكذا لم يكِد القرن 10/16 أن

يتبين حتى كانت فلول المسلمين قد غادرت الأندلس ودلت دولة المسلمين فيها ولم يبق لهم إلا البكا والرثاء.

وقد مر الحكم الإسلامي في البلقان بنفس المراحل تقريباً وتعرض نفس الظروف مع اختلاف في طبيعة العصر وتباین الأحوال، بيد أن عوامل الهمم كانت واحدة تقريباً وتتمثل في : الانحراف عن مبادئ الدين الحنيف، ومن ثم اختلال ميزان العدالة ففتنت الرعية نعمة الأمان والأمن، ومال المحكم وموظفو الدولة إلى الدعوة والرخ .. وأصبحت الدنيا مبلغ همهم، فانتشرت الرشوة وقد المحكام هبّتهم واحترام الناس لهم مما شجع الطامعين في الناصب والحكم إلى الشورة والتسمة وخاصة بين العناصر النصرانية، ولم يتصف القرن 17/11 حتى أصبح البلقان أتونا مشتعلًا بالثورات في نفس الوقت الذي كانت فيه الدول الأوروبية . وخاصة النمسا وروسيا . تسعى لتكوين إمبراطوريات كبيرة، وهذا هو ملك النمسا يطلب من السلطان العثماني أن يوجه إليه خطاب بلقب «قيصر». لقد أحسنت هذه الدول استغلال الموقف في البلقان وبدأت تذكى نيران الثورات وتدعي حمايتها للنصارى مع توجيه ضرباتها التوالية تارة فرادى وأخرى متسلقات حتى اضطررت الدولة العثمانية لتوقيع معاهدة قارلوفرجه (1698/1110) وكانت بداية الشبهة للحكم العثماني في البلقان، وكان ظهور السُّود الاستعمارية الحديثة مثل إنجلترا وفرنسا وإيطاليا عاملاً جديداً في إذكا ، الصراع على ما أضيقوا عليه تركية «الرجل المريض» في البلقان، وزادت الدول التي تدعى حماية النصارى وتقديم العون المادي والمعنوي لهم، فكان تمَّرَد الجبل الأسود عام 1861/1278)، وإعلان استقلال الأقلاق والبعdan في نفس العام، ثم ثورة الصرب وكريت عام 1866/1283)، ثم اليونان. كل ذلك كان إباناً برحيل المسلمين عن البلقان ولم يبق منهم إلا الأقليات التي نراها اليوم في أوروبا الشرقية تصارع هجمة عنصرية ودينية شرسة.

4. هنالك علاقة وثيقة بين مسلمي الأندلس وسلطان آل عثمان تتمثل في رسائل الاستغاثة التي بعث بها مسلمو الأندلس إليهم : لقد بعثوا يستجدون بالسلطان محمد الفاتح (توفي 1444/848) وأبيه بايزيد الثاني (توفي 1481/886)⁽⁵⁾. وكانت آخر استغاثة لهم تلك التي وصلت إلى السلطان سليم الثاني (توفي 1566/974) الذي كان بعد العدة لفتح قبرص، فرَدَ عليهم طالباً أن يهلوه حتى ينْهَا الله عليه بفتح قبرص⁽⁶⁾.

(5) عبد العزيز انشاري، الدولة العثمانية، القاهرة 1980 ج 2، ص 902.

(6) أحمد فريدون، منشآت فريدون، ج 1، ص 459.

ومن هذا العرض السريع لتاريخ المسلمين في الأندلس وفي شرق أوروبا تتجلي أسماء عدّة حقائق : أولها أنَّ تاريخ الأندلس فضلاً عن كونه تراثاً مشتركاً لكُلَّ المسلمين . سواه، أكانت تركاً أم عرباً . ثمة علاقة خاصة بين هذا التراث وتاريخ الدولة العثمانية من حيث التشابه في التجربة . وثانيها : أنَّ النشرة التي ظهرت فيها الأعمال الأدبية موضوع الدراسة وهي أواخر القرن 19/13 كانت تشهد ساقط المدن الإسلامية في البلقان .

استلهام التاريخ في الأدب :

رأينا كيف تردَّت الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الدولة العثمانية مع أواخر القرن 18/12 وأوائل 19/13 ، ونتيجة لهذا التردُّي تحولت انتصارات الدولة إلى هزائم على الجبهات الأوروبيَّة ، وكان لا بدَّ من علاج لأسباب الانهيار . من هنا بدأت المحاولات الإصلاحية وكان إصلاح الجيش هو أولى هذه المحاولات . فقضى السلطان محمود الثاني (1223 / 1808) على جيش الإنكشارية ليحل محله حِيشٌ منظم مدرب على المبادئ العسكرية الحديثة ، ثم انتقلت المحاولات الإصلاحية إلى القوانين فأصدر السلطان عبد المجيد مرسوم التنظيمات في (1254 / 1838) ، ولم يكن التفكير في الإصلاح حكراً على رجال الدولة بل انعكس على ساحة الفكر والأدب لاسيما بعد أن تسرَّت الأفكار والأراء الأوروبيَّة إلى أذهان المثقفين والأدباء الذين قرأوا مؤلفات الثورة الفرنسية وتأثروا بها ، ومن هنا ظهرت حركة التَّغَرِّيب في الحياة الفكرية والسياسية وكان من الطبيعي أن يظهر لها ردود الفعل الإسلاميَّة ، مما أدى إلى تعدد التَّبَارَات والأشعارات ، وأدى أيضاً إلى ظهور رهط من الأدباء تبنوا مبدأ « الفن للمجتمع » وأتوا على أنفسهم أن يدعوا لأنصارهم السياسية والاجتماعية من خلال إبداعاتهم الأدبية . وعرف هؤلاء ، بأدباء « عبد التنظيمات » نسبة إلى المرسوم المذكور . وعلى الرغم من حداثة تعرُّف هؤلاء الأدباء على الأنواع الأدبية الحديثة مثل الرواية والمسرحية فقد نجحوا في صياغة أفكارهم في أطْرَافها وكانت معالجة التاريخ في إطار روائي أو مسرحي من هذه المحاولات التي تميز بها جيل التنظيمات .

في الواقع لم يكن استلهام الحديث في الأدب غريباً عن الآداب الإسلامية عمّة ، فما السير والأيام في الأدب العربي إلا ضرب من ضروب معالجة التاريخ في إطار أدبي ، أضف إلى ذلك أنَّ رواد الرومانسيَّة التي كان هؤلاء الرواد متأثرين بها ، كانوا شغوفين بكتابية الرواية

التَّارِيْخِيَّةُ وَعَلَى رَأْسِهِ الْكَسْتَرِ دِيمَاسُ، وَالْأَدَبُ إِذْ يَعْتَمِدُ التَّارِيْخَ إِطَارًا لِعَمَلِهِ الْأَدَبِيِّ إِنَّمَا يَهْدِي إِلَى أَهْدَافٍ عَدَّةٍ : مِنْهَا تَشْفِيفُ الْقَارِئِ وَتَرْغِيبُهُ فِي مَطالِعَةِ التَّارِيْخِ كَمَا فَعَلَ جُورْجِي زِيدَانُ فِي الْأَدَبِ الْعَرَبِيِّ⁽⁷⁾. وَمِنْهَا أَنْ يَعْكُسَ مُشَكَّلَاتُ الْحَاضِرِ عَلَى أَحَدَاثِ التَّارِيْخِ الْمَاضِيَّةِ وَلَاسِبَا حِينَ لَا يَسْتَطِعُ الْخَوْضُ فِي مُشَكَّلَاتِ الْحَاضِرِ مُباشِرَةً . وَهَذَا مَا يَطْلُقُ عَلَيْهِ النَّقَادُ الْمُحَدِّثُونَ إِسْقاطَ التَّارِيْخِيِّ، وَمِنْ هَذِهِ الْأَهْدَافِ أَيْضًا مُحاوَلَةُ إِثْبَاعِ الْخَسَرَةِ الْوَطَنِيِّ عَنْ طَرِيقِ إِيجَابِهِ، أَمْجَادُ الْأَمَّةِ فِي سَابِقِ عَهْدِهَا، وَمِنْهَا الدَّعْوَةُ إِلَى التَّغْبِيرِ وَإِصْلَاحِ الْأَوْضَاعِ عَنْ طَرِيقِ تَصْوِيرِ الشَّخْصِيَّاتِ وَالْأَحَدَاثِ الَّتِي تَتَصَدَّفُ بِمَا يَنْشِدُهُ الْأَدَبُ، وَلَمْ يَتوَازَنْ أَدَبًا، التَّنظِيمَاتُ عَنِ الْإِسْتِفَادَةِ بِهِنَا النَّوعُ الْأَدَبِيِّ فَظَهَرَتْ مَسْرِحَةُ «إِبْرَاهِيمُ كَلْشَنِي» (1282/1865) لِلصَّوْرَخِ الْمُعْرُوفِ خَبْرُ اللَّهِ أَنْدِي (ت 1285/1868) وَكَانَ مَوْضِعُهَا فِتْرَوَحَاتُ السُّلْطَانِ سَلِيمِ الْأَوَّلِ. وَعَالِجَ الْأَدَبُ نَامِقَ كَمَالَ (ت 1306/1888) مَوْضِعَ الْوِحدَةِ الإِسْلَامِيَّةِ مِنْ خَلَالِ رَوَايَةِ «جَزْمِي» (1289/1872) الَّتِي دَارَتْ أَحَدَاثُهَا خَلَالِ الْحَرُوبِ الْعُثْمَانِيَّةِ الْفَارِسِيَّةِ فِي الْقَرْنِ 10/16. وَجَسَدَ نَفْسَ الْكَاتِبِ شَخْصِيَّةً جَلَالَ الدِّينِ خَوارِزمِشَاهَ (ت 1303/1885). وَهُكُنَا بَدَأْ أَدَبًا، هَذَا الْجَيلُ يَعْتَدِدُونَ الْحَدِيثَ التَّارِيْخِيَّ إِطَارًا لِلتَّعْبِيرِ عَمَّا يَنَادُونَ إِلَيْهِ مِنْ أَفْكَارٍ أَوْ يَعْتَنِقُونَ مِنْ مَبَادِئٍ أَوْ يَسْقُطُونَ عَلَيْهِ وَاقِعَهُمُ الَّذِي يَعْيَشُونَهُ، وَلَا شَكَّ أَنَّ الْأَدَبَ إِذْ يَسْعِيُ لِتَحْقِيقِ مَثْلِ هَذِهِ الْأَهْدَافِ لَهُ أَنْ يَتَنَقَّلِ الْوَاقِعَةُ التَّارِيْخِيَّةُ الَّتِي يَرِيدُ إِسْقاطُهَا عَلَى حَاضِرِهِ، أَوْ الشَّخْصِيَّةُ التَّارِيْخِيَّةُ الَّتِي تَحْسِدُ مَا يَرِيدُ لِلتَّعْبِيرِ عَنْهُ مِنْ مَبَادِيِّهِ . كُلُّ ذَلِكَ دُونَ الْخُروجِ عَنِ إِطَارِ الْوَاقِعِ التَّارِيْخِيِّ إِلَيْهِ حَدُودُ الشَّخْصِيَّاتِ وَالْأَحَدَاثِ الثَّانِيَّةِ.

تَارِيْخُ الْأَنْدَلُسِ فِي أَدَبِ التَّنظِيمَاتِ ..

لَا شَكَّ أَنَّ تَارِيْخَ الْأَنْدَلُسِ الإِسْلَامِيَّةَ كَانَ يَرِدُ ضَمِّنَ تَارِيْخِ الإِسْلَامِيِّ فِي كُتُبِ التَّارِيْخِ الْشَّرْكِيَّةِ الْقَدِيمَةِ، وَلَاسِبَا أَنَّ الْتُرْكَ قَدْ افْتَشَفُوا آثارَ الْمَدِرِسَةِ الإِسْلَامِيَّةِ فِي كِتَابَةِ التَّارِيْخِ فَكَانُوا يَسْدَأُونَ تَوَارِيخَهُمْ بِذِكْرِ أَمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ الْأَنْبِيَا، وَالرَّسُلُ ثُمَّ خَاتَمُ الْأَنْبِيَا، وَالْمَرْسُلُونَ مُحَمَّدٌ . صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، حَتَّى يَصْلُوُا إِلَى تَارِيْخِ آلِ عَثَّانَ مُرُورًا بِكُلِّ الدُّولِ الإِسْلَامِيَّةِ . وَلَكِنَّ لَمْ نَرِدْ كِتَابًا اِنْفَرَدَ بِذِكْرِ الْأَنْدَلُسِ إِلَّا فِي عَهْدِ التَّنظِيمَاتِ حِينَ تَرَجمَ ضِيَّا باشا (ت 1298/1880) عَنِ الْفَرْنَسِيَّةِ «تَارِيْخُ الْأَنْدَلُسِ» (1276/1859) لِفَبِارَادُو viardo.

(7) مُحَمَّدُ عَبْدُ الْحَسَنِ طَهُ بَدْر، نَطْرُ الرَّازِيَّةِ الْمُرَبِّيَّةِ الْمُدِّيَّةِ، الْقَاهِرَةُ 1977، ط. 3، 95.

الأندلس مكاناً في كتاب المختارات الشعرية الذي صنفه باسم خرابات (1874/1291). فإذا انتقلنا إلى الأدب المسرحي وجدنا تاريخ الأندلس قد أصبح موضوعاً لكثير من المسرحيات. وسنعرض فيما يلي بعضها محاولين أن نبرز ما يجعل سر اهتمام رواد التجديد بتاريخ الأندلس، وأن نقدم إيجابية على التساؤلات التي أثرناها في مقدمة البحث.

1 - شمس الدين سامي (1904/1322-1870/1297) :

ولد شمس الدين سامي وتلقى تعلمه الأولى في يانبيا قلب البلقان. ولعل عينيه تفتحتا على حملات الإبادة التي كان يتعرض لها المسلمين، والحملات الصليبية المتراكمة التي كانت تنظمها الدول الكبرى وعلى رأسها التّرسّا وروسيا. لذلك لانشـك في أنَّ ما رأه من مآسٍ في البلقان كان ماثلاً أمام عينيه وهو ينتهي الأحداث التاريخية التي شكلت البناء الدرامي للمسرحية التي عالج من خلالها تاريخ الأندلس، ومن ثم جاء تصويره لهذه الأحداث في الأندلس في شكل مرثية مفعمة بالأسى والحزن، فأحداث مسرحيته «سيدي يحيى» (1292/1875) تدور أثناء حصار فلول المسلمين في إحدى قلاع قشتالة حين ضيق النصارى المخناق على المسلمين فبلغ منهم البأس مبلغه، واشتدَّ جوعهم وعطشهم حتى باقروا بعوسلمون لقادتهم سيد يحيى أن يسلم القلعة للأعداء، فينقذ الأطفال والنساء من الموت جوعاً فيقولون في يائس :

* كانت الشهادة في سبيل الوطن مبلغ آمالنا،
ولكن أجنا أبى أن يحل فغورمنا من هذه النعمة،
أصبحنا على هذى الحال،
إنك لاتسمع من الأطفال والنساء إلا الآتين،
وقلوبنا لم تعد تحتمل بكم الحزن،
أسحروا لنا يا رفاق، عفوا أيها القائد،
«ارحمنا وارحم أطفالنا ونساءنا فقد كادوا يموتون جوعاً
وحياتهم متوقفة على تسليمك القلعة للأعداء»⁽⁸⁾

ولكن القائد الشجاع يأبى أن يسلم مفاتيح قلعته للأعداء، وظلَّ إلى أن تكاشروا عليه فسقط في أسره وظلَّ سوتاً في الأسر، ثم أطلق سراحه بشرط أن يغادر الأندلس. ولكن المؤلف

⁽⁸⁾ شمس الدين سامي، سيد يحيى، إسطنبول، (1875/1292)، ص 43.

بـكـانـهـ بـالـعـشـرـ عـلـىـ اـبـنـتـهـ التـيـ كـانـتـ مـفـقـدـةـ مـنـذـ اـخـصـارـ،ـ كـذـلـكـ تـلـقـيـ اـبـتـهـ بـخـطـبـهـاـ الـجـاهـدـ فـيـ تـرـوـجاـ وـيـفـادـرـ الجـمـعـ أـرـضـ الـأـنـدـلـسـ إـلـىـ حـيـثـ لـاـ يـدـرـونـ.

2 . عبد الحق حامد طراخان (1937/1356.1852/1269) :

وقد خطأ عبد الحق حامد خطوات أكثر تقدماً في مجال المسرح بصفة عامة وفي تناول تاريخ الأندلس بصفة خاصة، وذلك حين دعا إلى أن يكون المسرح قومياً، ولن تتأتى له هذه القومية إلا باستلهام التاريخ وتاريخ الترك هو التاريخ الإسلامي، ولكن قبل أن نعرّج إلى علاقة المؤلف بتاريخ الأندلس لا مناص من الإطلالة على سيرته الذاتية، فقد نشأ في بيت من بيوت استانبول النصلة بالعلم والأدب، وكان جده لأبيه تسبيب الخاص للكشان محمود الثاني، أما أبوه فهو خير الله أفندي من المؤرخين المعروفين وصاحب المسرحية التاريخية السابق ذكرها، أي أنَّ عبد الحق حامد الذي عرف بلقب أمير الشعر التركي الحديث، كان لصيق الصلة بالتاريخ من ناحية والمسرح من ناحية أخرى. أما علاقته بتاريخ الأندلس فقد جاءت نتيجة إحساسه بالغرابة أثنا، تجواله في العمل الدبلوماسي بسفارات الدولة العثمانية، ونستشف ذلك من مقدمته للطبيعة الثانية لمسرحية «طارق».

وهذه المسرحية : «هي تصوير للأمجاد الإسلامية وتجدد للأخلاق الإسلامية، كتبتها في بلد غير إسلامي فكراً ومزاجاً، كتبتها حين كانت كاتباً لسفارة العثمانية في باريس، وكانت انتصارات عثمان باشا في بلغته وأحمد باشا في كدبكلر تضيف أمجاداً إلى التاريخ العثماني»⁽⁹⁾ وهكذا جاءت هذه الأنبياء، عن الانتصارات الجزئية التي أحرزها القائدان ضد البلغار عام 1294 / 1877، لذكر الشاعر بسالف الأمجاد الإسلامية في الأندلس، فأراد أن يحقق نوعاً من التعادل النفسي ولا سيما إذا أضفنا إحساسه بالغرابة في تلك البلد التي وصفها بأنها «غير إسلامية فكراً ومزاجاً».

وقد استلهم عبد الحق حامد تاريخ الأندلس في خمس من مسرحياته بدءاً من فتحها إلى سقوطها : فصور مقدمات الفتح ونتائجها في مسرحية «طارق» (1297/1879) وكشف في مسرحية «ابن موسى» (1336/1917) عن الزامرات والدسانس التي كانت تحيي في

(9) عبد الحق حامد طراخان، طارق : تحقيق ونشر بالمحرف التركية المحدثة :

Inci Enginun, Tarik, İstanbul, 1975, s. ix

القصر الأموي وتنج عنها إبعاد موسى بن نصیر عن الأندلس، وجسد شخصية عبد الرحمن الداخل في مسرحية «تزر» (1298 / 1880) ثم عرض في مسرحية «عبد الله الصغير» (1335 / 1916) عوامل الضعف والان gulal التي بدأ تتحرّك جسد الحكومة الإسلامية في الأندلس. وفي مسرحية «نظيفة» (1867/1284) صور بطلة إحدى أميرات الأندلس أثنا، حصار النصارى إحدى القلاع الإسلامية ووفتها الشجاعة رغم الهزيمة.

ولا يسع المجال لعرضها جميعاً بل سنكتفي باستقراء مسرحيتي «طارق» و«تزر» لكي نستخلص منها فكر الكاتب وأهدافه: نجح الكاتب قصة حب بين طارق بن زياد وزهراء، بنت موسى بن نصیر، ونفهم من الخوار الذي يدور بينهما أنهما على وشك الزواج، ولكن طارق وقد وهب نفسه للفتح والجهاد يؤثر الواجب على عاطفته تجاه خطيبته، وهذا ما نفهمه من الخوار التالي:

زهراء . جئت لتقول لي ثانية أنك ذاهب غدا.

طارق . إنَّ ذهابي وابتعادي عنك مثل من يرجع إلى الخلف خطوات لكي ينطلق إلى الأمام... إنني سأضيف بـلـدـا جـديـدا لـلـإـسـلام وـسـتـكـون مـكـافـأـتـي هـيـ أـنـتـ.

زهراء . أنا متأكدة أنَّ أـبي عـرفـ حـقيـقةـ حـيـيـ لـكـ.

طارق . إنَّ ذـكـاءـ الـعـربـيـ الـذـيـ نـظـرـ عـلـىـ أـنـ يـفـهـمـ الـأـمـورـ مـنـ لـسـانـ الـحـالـ،ـ وـمـنـ ثـمـ عـرـفـ حـبـ الـقـلـوبـ مـنـ نـظـرـاتـ الـعـيـونـ.

زهراء . إذا كان الأمر كذلك، ألا تدري أنَّه لا تقبل لي بفارقتك؟ أواه يا ابن زياد تقول أنك ذاهب إلى الأندلس لترسل لي هدية خطبنا من هناك في حين سأكون أنا في العالم الآخر.

طارق . (يتمالك نفسه بصعوبة) يا طفلتي العزيزة إنَّ مهام الإمارة تفوق مشاعر الحب.

زهراء . هل تضحي بي في سبيل المجد؟ كم أنت عديم الوفاء.

طارق . أنا عربي لا أعرف الكذب، وأعرف أشياء كثيرة إلا الرداء، أنا أضحي بك في سبيل رفعة الإسلام ...⁽¹⁰⁾

(10) نفس المسرحية من 24,25.

وهكذا ندرك منذ البداية أن المؤلف جسد في شخصية طارق بن زياد نموذجاً للأخلاق العربية الإسلامية : فهو مثال للقائد الطموح الذي يغلب الواجب على العاطفة، وهو الصادق الذي لا يعرف الرياء، هو الزاهد في عرض الدنيا لانظرف عبيه حين يدخل خزائن ملوك إسبانيا ويرى الشيجان المرصعة بجوامِر تخطف الأبصار. ويدعوه أحد قادته أن يأخذ تصيبه من الغنيمة، فيقول:

ـ ماذا سنفعل بأحجار. كلّ شيء ذي قيمة سيعاد إلى ورثة الملك أمانا
 الشيجان قسوف ترسل إلى الخليفة...⁽¹¹⁾
 ثم يقف أمام الشيجان ويُخاطب نفسه قائلاً :

ـ لا تكون مثل أصحاب هذه الشيجان، فقد أمعن الغرور بصائرهم
 نعاشا في نشوته ولم يدركوا ضعف الإنسان وعجزه، كلهم عاشوا لبنتقمعوا
 من بعضهم بعضاً أين هم الآن لقد ولوا جميعاً غابرين⁽¹²⁾. وطارق بن زياد
 مثال للتواضي نها هو أحد النصارى يخاطبه بلقب الأمر فبرد بقوله : أنا
 لست أمراً فالشريعة عندنا هي الأمْرَة⁽¹³⁾. وفي هذا إشارة إلى أنَّ الدول
 الإسلامية التي سبق عهدها إنما المجتمع يفضل تطبيق الشريعة الغراء. وعلى
 هذا النحو لم يدع الكاتب فرصة إلا واستنطق فيها طارق بن زياد كلَّ المبادئ
 التي كان يدعو أو يرى ضرورة ترافيها في الحكم المسلم، وعلى لسانه دعا
 الحكام أن يتخلوا عن ظلمهم⁽¹⁴⁾. وفي موضع آخر يعطي طارق لجنوده درساً
 في معنى الحرية، ويطول هنا الحديث عن ذكر الصفات التي أضافها الكاتب
 إلى شخصية طارق بن زياد لتكون نموذجاً لكلَّ قائد مسلم⁽¹⁵⁾.

(11) نفسه، ص 69.

(12) نفسه، ص 66.

(13) نفسه، ص 54.

(14) نفسه، ص 35، 36.

(15) تزيد من التفاصيل انظر مقال :

الأندلس في الأدب الإسلامية، الفيصل، الرياض، جمادى الآخرة 1413، عدد 192.

والمسرحية بعد ذلك تغوص بالمقارنات بين الحياة في المجتمع الإسلامي والحياة في عالم النصارى: يدور حوار بين الملكة أرملة رودريق وبين زهرا، بنت موسى بن نصير تعرّف من خلاله على صفات المرأة المسلمة وشمائلها وما تحظى به من احترام في الإسلام⁽¹⁶⁾. ويضرب عزيز بن موسى بن نصير مثلاً عملياً على احترام المسلم للمرأة حتى لو كانت من سباياه. وذلك حين تقدّم لها إلى الملكة بطلب يدها كزوجة وأرسل لها الوسطاء، ليعرف رأيها قبل أن يتقدّم لها. ولا ينسى الكاتب أن يشيد بالعدالة في الإسلام، ولذلك نُسِّيَّ بالغ الناقد الذي قال فيها :

«إنها قصيدة مدح في الأخلاق الإسلامية»⁽¹⁷⁾.

ومن الصعب أن نجد فناً مسرحيًا متكامل العناصر في مثل هذه النماذج المقدمة، فقد شابها الكثير من أوجه التصور التي شابت مثيلاتها من التجارب الأولى في الأدب التركي، مثل الشنكك وانعدام الترابط، وطول الحوار الذي تبلغ عدة صفحات أحياناً، هذا فضلاً عن كثرة الشخصيات وتعدد الأحداث.

وتعد مسرحية «تزر» أكثر نضجاً من مسرحية طارق فموضوعها يدور حول صراع داخلي في نفس البطل وهو عبد الرحمن الداخل أو صقر قريش الذي شغف حبّاً بفتاة إسبانية، ولكن شعبه لم يكن راضياً عن زواجه من هذه الفتاة، فعاش صراعاً بين أن يطبع هواه أو أن يرضي شعبه فاختار إرضاً، رعيته⁽¹⁸⁾.

وكان هذا الحكم قد رأى الفتاة الإسبانية «تزر» في هرمه جمالها، وأعجبت الفتاة أيضاً بوقار الحكم وحسن خلقه، فبدأ قلبها يميل إليه وتبعـد عن خطيبها الشاب الإسباني ريشار الذي سـaid: «أن تبعد عنه فبدأت الغيرة تشعل قلبـه. وما أن عرف أن «تزر» اعتنقت الإسلام حتى ألبـ القساوسة عليها، وبدأ يوغر قلب المسلمين أيضـاً ضدـها وضـدـ عبد الرحمن الداخل حتى نـتـ المعارضـة ضدـ زواج عبد الرحمن الداخل من هذه الفتـاة التي كثـر حولـها التـبـلـ والـقاـلـ ولـفـقـواـ لها تـهمـةـ عـقوـبـتهاـ القـتـلـ وـطـلـبـواـ منـ الحـاـكـمـ تـنبـيـهـ القـتـلـ فـلـمـ يـمـلـكـ إـلـاـ الـامـتـالـ لـرـغـبـةـ رـعـيـتـهـ حتـىـ وإنـ كانواـ علىـ خطـأـ».

(16) نفس المسرحية، ص 9 وما بعدها.

(17) Tanpinar, Ahmed Hamdi, xix Asır Türk Edebiyatı, İstanbul, 1976, 575.

(18) لم يتيح لنا الاطلاع على نص المسرحية فاعتذرنا على من تغوص لها في كتاب :

Agah Siiri Levend, Türk Edebiyatı Dersleri, İstanbul, 1957, s.

3 . معلم ناجي (1850/1267 - 1893/1311) :

رغم أنه ولد في إسطنبول فقد غادرها وهو في الثامنة من عمره، إلى «فرنث» في بلغاريا حالياً، ليعيش في كتف خاله ويتلقى تعليمه هناك، ثم عمل بها بعد إتمام تعليمه نائباً لمدير المدرسة الإعدادية⁽¹⁹⁾، أي أنه أمضى سنتين شبابه في البلقان فرأى عن كثب تساقط البلاد الإسلامية، وعاصر حرباً عديدة، بين الدولة والانفصاليين هناك. ومن ثم لا نعدو الحقيقة إذا قلنا أن مسرباته الشعرية «موسى بن أبي غازان» (1880/1298) ما هي إلا استطاع للمضي على حاضره، ولكن القول أيضاً بأنها أكثر نضجاً من سوابقها ولا سيما من حيث المعالجة والموضوع فقد استغلها بطلع يصور نصر الإسلام في مكة المكرمة :

بنغ النور من قريش،
وانتشر نشق ستار الظلماء،
رأطل صاحب الوجه الوضاء،

فاستولى على القلوب، أنه مطلع الأنوار⁽²⁰⁾.

ثم انتشر نور الإسلام في ربوع الجزيرة العربية تتپس على ظلام المغاهلة :

وسرعان ما انتقل هذا النور فشمل أرجاء الأندلس،
وانعكس النور على أهل تلك الديار فسمى آية الجهل وانطوت صفحة
الظلمات.

بالعلم انتشر نور الإسلام حين سار العلماء على طريق الهدى حاملين
شعلة الإسلام.

ولم يمض طويلاً حتى رفقت رايات النصر فوق روع إسبانيا،
وكان العدل هو طريق الفاتحين وسبب نصرهم⁽²¹⁾.

ثم يصور الشاعر حال ترطبة تحت الحكم الإسلامي :
«لم تكن عاصمة مملكة تحسب بل كانت دار معارف الدنيا،
فخلقاً لها يقدرون أصحاب العلم والفضل تقديراً،

(19) Karaali, Seyit Kemal, Ansiklopedik Edebiyat Sozlugu, 1978, s. 474.Istanbul.

(20) معلم ناجي، موسى بن أبي غازان، إسطنبول، 1298، م. 3، ص. 4.

(21) نفسه، ص. 4، 5.

وتحت رعايتهم ارتقى كلّ ذي موهبة،
فأخذت عنها أوروبا العلم والمعرفة التي جاءت تبعها لنا الآن»⁽²²⁾.
وتتبع الشاعر تاريخ الأندلس كاشفاً عن عوامل الفساد التي بدأت تستشرى في جسد
الأمة فاحتلت قرطاجنة ضعنا وعلمتها جهلاً :
«ولكن لم يدم الحال،
فاختلت إدارة الأمور،
وأصبح اتباع الهوى والفسق من طبع أهل الخلل والعقد في الأمور،
ثم ظهرت علامات الفساد على الجسد،
وجرت مجري الدم في جسد الأمة،
وأصبح أهل العلم بلا نصير أو راع،
فقد الناس الرغبة في الطرح والرقي»⁽²³⁾.

ويكشف معلم ناجي عن داء آخر أصاب المسلمين في الأندلس وهو داء التشرذم والفرقة :
هكذا بدأ المرض بالرأس ثم استشرى في بقية الجسد،
حين أصبح كل إنسان أسير هواه ورغبته عصى رب الفرقه بالرؤوس،
وكثرت الملوك، ففي كل ركن ملك

وغردت الحكومات طوائف

ولا يمل الشاعر من تكرار نفس المعنى الذي يدلّ على مدى ما وصلت إليه حال المسلمين
من جراء تشرذمهم. وفي هذا التكرار والإصرار دلالة واضحة على أنه يخاطب أبناء جبيله
فيدعوهم للاعتصام بحبل الله والأوصابهم ما أصاب أهل الأندلس :

«حين أصبح الحكماء أسرى آهائهم،
تفرق المسلمين فضعوا وسهوا الطريق أمام العدّ،
كم من دماء زكيّة بريئة سالت ثعنا للشفرقة،

(22) نسم، ص 4.

(23) نسم، ص 9، 11.

(24) نسم، ص 11، 12.

وراحت المدن تتساقط في يد العدو،
بعد أن ترتعت أقدام الدافعين عليها⁽²⁵⁾.

وتابع مع معلم ناجي ما آل إليه حال المسلمين فتشعر بالحصار كلما ضرب عليهم،
ونضيق بضمائهم ونلق إزا، مصبرهم حين نرى المدن وهي تذهب من أيديهم الواحدة تلو الأخرى،
ثم تتصاعد الأزمة حينما نرى الأعداء، وهم متراقصون خلف الجبال ينتظرون سقوط الفريسة :

«ها هو العدو يترقب وهو يشحد سيفه،
ينتظر ساعة الانتقام وقد اشتعلت الأرض نارا،
ودخلت جحائل الأعداء، بعد أن خارت عزائم المسلمين وما تنت الفبرة في
قلوبهم».

«نم تهافت وسقطت البلدان،
ولم يبق لل المسلمين سوى غرناطة آخر معلق للإسلام»⁽²⁶⁾.

وهكذا انسلت الأرض من تحت مسلمي الأندلس حتى حوصلوا في غرناطة، وفيها تبدأ
أحداث المسرحية، فيها تظهر الشخصية المحورية أو بطل المسرحية موسى بن أبي غازان، الذي
أراده المؤلف منقذًا ومخلصًا للمسلمين حين طاق بهم الحصار، ونفذ طعاميهم وشرابهم، فعقد القادة
مجلساً للشورى وانتهوا فيه إلى الاستسلام، ولكن موسى رفض مجرد التفكير في ذلك وشنق
عن المطالبين بالاستسلام فيتبعه رهط من الجاهلين يخوضون بهم القتال ضد العدو، وهنا يصنف
الشاعر بما أوتي من مقدرة على الوصف، غزوات موسى ضد الأعداء وصلاته في ميدان
القتال، وقد أحسن اختيار الألفاظ التي تبعث في الآيات جو القتال وتشبع فيها موسى في الحرب
ودقات الطبول :

«وكان كلما خرج من القلعة محاربا،
تضيق الأرض بالأعداء رغم تفرقهم وحصارهم،
وكلما أشعلوا في المدينة نارا قاتلهم نارا بنار»⁽²⁷⁾.

ولم ينس الشاعر أن ينهج منهج التدما، فتضمن أبياته آيات قرآنية تدعيمًا لل الموضوع،

(25) نفس الموضع السابق.

(26) نفسه، ص 13، 12.

(27) نفسه، ص 16.

نجا، بسورة «العاديات» في هذه الصورة الشعرية :

وكلما صاح وجال بفرسه،

دلَّ على معنى «العاديات ضبعاً»⁽²⁸⁾.

ولكن البطل جاء، متأخراً فرغم ما أبداه من شجاعة وسالة في القتال، ورغم انتصاراته الجزئية، مازالت الأمور داخل القلعة تسير من سيئ إلى أسوأ، والجوع والعطش ينתקان بالمحاصررين، وما زال فكر الاستسلام مسيطرًا، فلم يطق موسى وانطلق خارجاً من القلعة بمفرده هذه المرة، ومن الواقع أنَّ غاية أمله الشهادة، ويصور الشاعر نهاية هذا البطل في هذه الأبيات :

ظهر أمامه رهط من الأعداء، واقترب منه فارسان،

فسلامه عن اسمه ومبغاه،

ولكن موسى وقد ألمجه الغضب لم يفتح فاه،

فقد كان يطري بيد صفحة الحياة،

وحمل عليهم حملة الأسد الجريح فمزقهم إرباً⁽²⁹⁾.

ولكن جند العبر تكاثرت على ميسى الذي لم يبق في جسده موضع إلا وقد جرح، فآخر

أن يلقى بنفسه في اليم على أن يقع أسبلاً في يد الأعداء⁽³⁰⁾.

وعلى الرغم من أنَّ البطل لم يحترم ما كان يريد لأمهاته فقد حقق أمرين أنه انتقم لأمته

بما كبدته من خسائر للأعداء، ونال مرتبة هي أسمى في ميدان القتال وهي مرتبة الشهادة.

وهكذا يتبيَّن لنا أنَّ هناك تشابهًا بين تاريخ المسلمين في الأندلس وتاريخهم في البلقان

مَا جعل الأدباء الأتراك، في القرن الثاني 18/12، يستشعرون الخوف على مصير الحكم العثماني

في أوروبا فاستشاروا تاريخ الأندلس أملاً في تحقيق الأهداف التالية :

1 - إعادة الثقة بالذات القرمية عن طريق أهيا، الأمجاد والبطولات الإسلامية.

2 - استخلاص الدروس والعبر من الماضي.

3 . التحذير من سوء العاقبة.

(28) نفس المرضع.

(29) نفسه، ص 28، 29.

(30) نفسه، ص 30.

وقد وجد هؤلا، الأدباء، في فن المسرحية خبر إطار للتعبير عن أفكارهم بما يتسم به الكاتب من التصوير الحركي للشخصيات وتجسيد خصائصها، ولما يصح به من نظم الشعر الحماسي والنشر الخطابي.

ولم ينقطع سبل الإبداع الأندلسي في الأدب التركي المعاصر، فما زالت الأندلس منبع الوحي والإلهام لكثير من الأدباء، والشعراء، كلما ساقتهم أقدامهم فرقوا أمام طلل من أطلالها فنطّالع في مجلة Hm ve Sanat (1885/1303 - 1959/1379) التي لم يمتلك عن رثاء قصر الحمرا، عندما رأه في غرناطة فقال هذه الأبيات التي تفطر دما :

«أنت يا من كنت تعلو بقامتك جسدا مملوءا بالحبة،
ها أنت اليوم جسد لا روح،
نعم لقد سلبوك الحياة. ولكن لم يغرسوك،
إنك تتف اليوم خطيبا وراعضا للأمة،
يا حبيبنا تركناه بيت في أحضان الغرباء، هلا بعث بهمكشون
صدرك»⁽³¹⁾.

وتشير مجلة Yedi İklim ترجمة شعرية لـ «نونية» الروايندي، وقد ذكر في المجلة أنَّ هذه الترجمة ترجع إلى عام 1910/1329⁽³²⁾. هذه النماذج التي سنناها، وغيرها كثيرة، تتف شاهدا على أنَّ الأندلس تكن في الوجدان الجماعي للأمة سلطاناً لها دروساً وعبرًا في الأزمات، وتبكيها في اللمات، وتتغنى بأمجادها كلما أحسست بال الحاجة إلى عودة الثلة بالذات.

(31) Hm ve Sanat, C. IV, Sayı 24.

(32) Yedi İklim, C.I, Sayı 31, Ekim 1992.

المرابطون وسياسة التسامح مع نصاري الأندلس :

نموذج من العطاء الحضاري الأندلسي*

د. إبراهيم القادري بوتشيش

جامعة مولاي إسماعيل - كلية الآداب
مكنا - المغرب.

يطبع هذا البحث إلى إثارة مسألة تعتقد أنها تحملَّ موقعاً متميّزاً في العطاء الحضاري الأندلسي، ويتعلّق الأمر بمسألة التسامح الذي ساد الأندلس الإسلامية تجاه النصارى الذين كانوا يشكّلون شريحة هامة من شرائح المجتمع الأندلسي.

ولا يخامرنا شكٌ في أنَّ إثارة موضوع التعايش بين الشعوب والديانات المختلفة في الحقل الأكاديمي له ما يبرره، خاصةً أنَّ العالم المعاصر يسعى لتأسيس نظام جديد، مما يلتقي على الباحثين مسؤولية الكشف عن العوامل التي جمعت بين الشعوب ووحدت أهدافهم ورؤاهم، والتتبّع عن الأسس والمرتكزات التي أفرزت قاعدة صلبة لخوارزميات الحضارات عبر مراحل التاريخ. وفي هذا المنعji يسعى هذا العرض انترواضع إلى الرقوف على واقع التسامح الذي ساد بين مسلمي ونصارى الأندلس في مرحلة تاريخية طالما وصفت بأنّها المرحلة الأكثر ظلامية في تاريخ التسامح، ألا وهي الحقبة المراطبية.

وإذا كان الباحث يجد صعوبة في الوقوف على واقع التسامح في هذه الحقبة نظراً إلى شحة النصوص والوثائق، وتبعثر ما هو موجود منها في أمّهات الكتب والخواطر التاريخية، فإنَّ ما تخوّيه كتب الشراذل الفقهية ومصنّفات الحسبة والجغرافيا وكتب الرثائق والعقود والأمثال الشعبية من إفادات قد تزيل بعض ما يلفّ الموضوع، وترسم بعض الثغرات، بل تقدّم الدارسين أحياناً بادلة باللغة القبسمة.

(*) بحث ألقي في ندوة « الأندلس : فرون من التقليبات والعطامات » التي نظمتها مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض من 15/19 جمادى الأولى 1414 الموافق لـ 30 أكتوبر إلى 3 نوفمبر 1993.

قبل الخوض في الموضوع ولم شتاته، من المفيد الإشارة إلى أن التسامح في هذه الحقبة التاريخية المعالجة لا يمكن تعميمه على كل المدة التي استغرقتها عمر الدولة المرابطية، ولا على كل المناطق التي خضعت لسيطرتها. لكن الدرس للنصوص الراجعة لهذه الحقبة دراسة هادئة وواعية يستطيع أن يتأكد من أن معظمها يصب في الاتجاه المعاكس الذي يثبت أن المرابطين طبقوا سياسة نهلت من مبدأ التسامح الذي دعا إليه الإسلام، أو بعبارة أخرى سياسة التعايش بين مختلف الأجناس التي شكلت القاعدة البشرية بالأندلس.

صحيح أن ثمة أحداثاً تعكس تعصب المرابطين، بل إن الأحكام التي صاغها فقهاء الدولة تصب في هذا الاتجاه.بيد أن بعض الاستثناءات لا تلغي صحة قاعدة التعايش والامتزاج بين المسلمين والنصارى بالأندلس. ومن هذه الزيارة تسعى هذه الدراسة إلى خلخلة ما ظللَ يشكل إحدى الشوابت في بعض الدراسات الاستشرافية، وهو اتهام المرابطين بالتعصب لبني جلدتهم من المسلمين، وانتهاك حقوق النصارى الذين كانوا يعيشون بين ظهرانِيهِم.

والوقوف على هذه الحقيقة يتطلب مراجعة بعض النظريات التي تskirtت لهذا العطا، المضاري الإنساني التميّز، فاتهم أصحابها المرابطين بالتعصب استناداً على نصوص تعدد على رؤوس الأصابع، بل لم تتوρعوا عن تشويهها وإطلاق العنان لتأويلات مجانية للصواب.

إن الدعوة لمراجعة هذه الآراء، ليس مسألة جديدة، إذ سبق الرواد في تاريخ الأندلس إلى طرحها ومحاولتها تفنيدها. لكن الجديـد يمكن في إعادة النظر في هذه الآراء، والتخيـجات انطلاقاً من ثلاثة أسس :

- 1 . بناءً على النصوص والوثائق الجديدة التي نشرت حديثاً، أولاً تزال مغمورة في بطون الخططـات. وستركـز في هذا الصدد على النوازل الفقهـية . منشورـة ومخطوـطة . وهي نوازل تمكن من التـثبيـط على بعض الآراء السابقة أو تعديـلها أو تصحيـحها.
 - 2 . ضرورة التـميـز بين المصادر الفقهـية ذات الطابـع النـظـري الـصـرفـ، والـواقعـ التـارـيـخـيـ العـبـانـيـ الذي أـملـاهـ منـاخـ السـاكـنـ والتـعاـيشـ.
 - 3 . الاستـفـادة منـ الشـورـةـ الـنهـيجـةـ التي لاـيزـالـ العـلـمـ الـمـعاـصـرـ يـفـرـزـهاـ يومـاـ بـعـدـ يومـ.
- فاستغلال التـطورـ التـهـجيـيـ كـفـيلـ بـدفعـ عـجلـةـ النقـاشـ وـالـحـوارـ نحوـ الطـرـيقـ الصـحـيـجـ.
- بناءً على هذهـ القـوـاعـدـ المـؤـسـسـةـ، سـنـحاـولـ تـبـيـانـ حـقـيـقـةـ التـسـامـحـ الـذـيـ سـادـ بـيـنـ الـسـلـمـينـ

والمستعربين في الأندلس إبان العصر المرابطي، وستنطلق في البداية من بعض الأحكام الكلاسيكية التي صدرت بخصوص المائة.

ذهبت بعض النراسات الأوروبيّة التحاملة إلى الطعن في المرابطين واتهامهم باضطهاد المسيحيين. وفي هذا الصدد ذكر دوزي⁽¹⁾ أن التسامع الذي ساد عصر الطوائف، صار يعد « جريمة » في عصر المرابطين. بينما ذهب آخر⁽²⁾ إلى القول بأن هؤلاً، عدوا النصارى واليهود معاً مجرد « حشرات طنبية » حسب تعبيره. في حين أكد بعضهم⁽³⁾ على تشجيع المثلثين لكل اتجاه متعمّض ضدّ المستعربين، ناهيك عن عدد من الدراسات التي نهج أصحابها نفس النهج، فنحووا باللائمة على المرابطين، وكالوا لهم الشّهم جزافا دون روية ولا تحبيص. (4) فالي أي حد تصدق هذه الأحكام؟ وهل كانت وضعية النصارى أو المستعربين كما تسيّبهم المصادر المسيحية غير مرحبة في العصر المرابطي؟.

بتتبع النصوص - رغم تناقضها أحياناً - يتضح أنهم تمعوا بكلّة اجتماعية محترمة، إذ شاركوا في مختلف مراافق الحياة الاجتماعية، وتقدّموا الوظائف والمهن على غرار سائر العناصر الائنية الأخرى.

كما استوطنوا أهم المحاضر الأكاديمية والبروادي المخصبة، حيث استقرّوا هناك لزراعة الأرض تحت رعاية أشخاص من بني جلدتهم، عارقين بالمحباه اللازمة على رزوسهم⁽⁵⁾

ورغم تحذيرات الفقهاء، فإن ذلك لم يحل دون اختلاط المسلمين بالمستعربين. وفي هذا الصدد ذكر الطرطoshi⁽⁶⁾ أن الفتى ابن الحصار كان له بقرطة « جار نصري يقضي حرانجه

(1) Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le moyen âge. Ed. Paris. Maisonneuve. Leyde. 1881. E.J.Brill (3è ed), p: 48.

(2) VILLAR: Les touaregs au pays du Cid: les invasions Almoravides en Espagne du 11è au 12è siècle. Paris 1946, p: 195.

(3) TERRASSE: L'Espagne au Moyen âge: Civilisation et art. Paris. 1912, p: 102.

(4) Voir: MERCIER, Histoire de l'Afrique septentrionale. Paris 1888. T2. p: 60.

DUFOURCQ: L'Europe Medievale sous la domination Arabe. Hachette 1978, p: 149-175.

(5) ابن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة. تحقيق محمد عبد الله عنان. طبعة القاهرة 1974، ج 1، ص: 113.

(6) سراج الملوك. طبعة مصر 1319 هـ ، ص 154.

وينفعه». كما أن ندوات الفقهاء، لم تجد الآذان الصاغية في ميدان حساس كالتجارة. ولاغر و فقد تعامل الأندلسيون مع النصارى بيعاً و شراء⁽⁷⁾. وفي أمثال العامة ما يكشف عن دور التجارة في اندماجهم⁽⁸⁾.

ومن الراجح أن يكون المرابطون قد سلكوا نفس النهج الذي سار عليه المسلمون منذ فتح المغرب والأندلس تجاه التنظيمات الاجتماعية والإدارية لطائفة المستعمررين، إذ تركوا لهم نظامهم المدني والإداري التمثيل في نظام «القمامسة» الذي كان يتولى إدارته «زعيم عجم الذمة»⁽⁹⁾. وتقوم الجماعات النصرانية بانتخاب هذا الأخير ليكون مسؤولاً عن كلّ ما يتصل بأمور المستعمررين. وقد احتفظت المصادر باسم أحد القنوات في الحقبة موضوع الدراسة وهو ابن القلاس⁽¹⁰⁾.

ومن الراجح أن يكون هناك قوم من مرکزی وفراص صغار موزعين على كافة المدن الأخرى، ويدعى الواحد منهم Censor⁽¹¹⁾، يكلف بجمع الجزية المفروضة على النصارى بشكل منتظم، ويقدمها نيابة عنهم إلى السلطة المركزية،⁽¹²⁾ وهو ما يعكسه قوله ابن الخطيب:

«وكان يرأسهم أشباح من أهل دينهم أولو حنكة ودهاء، ومداراة ومعرفة بالجباية اللازم لرؤوسهم».

وطرحت نوازل ابن الحاج⁽¹⁴⁾ المعابر للمرابطين بعض المشاكل المتعلقة بالطريقة التي تؤدي بها الجزية. فقد رأى بعض النصارى أن يدفعوها جنائياً بدل أدانها حسب الرزوس، وفي حالة ما إذا بلغ أحد من أبنائهم الحلم، لا يلزمهم شيء.. لكن إذا مات أحد من رجالهم البالغين، فإن

(7) ابن رشد: مسائل ابن رشد. مخطوط الخزانة العامة بالرباط رقم 731، ص: 142.

(8) جاء، في أمثال العامة: «من نفع حائزه للتجارة، يبيع من بيده ونصاري». انظر: الزجالي: ربي الأواب ومرعن السرام. تحقيق بن شريفة. طبعة ناس 1975، ج 1، ص: 246.

(9) ابن الخطيب: م.س. ج 1، ص: 130.

(10) ابن عذاري: البيان المغرب في أخبار الأندلس والغرب. طبعة بيروت 1980، تحقيق برونسالوس. كولان. ج 4، ص:

.71

(11) برونسال: حضارة العرب في الأندلس. الترجمة العربية. طبعة بيروت (دون تاريخ) ص: 71.

(12) PROVENÇAL: Histoire de l'Espagne Musulmane. Ed. Paris maisonneuve). Leiden. J. Brill. 1950 T3, p: 218.

(13) الإحاطة، ج 1، ص: 107.

(14) نوازل ابن الحاج (مخطوط الخزانة العامة بالرباط. تسم الوثائق بالخطيرات رقم ج 55)، ص: 295.

قدر المجزية الجساعية يبقى كما هو عليه. والواضح أن هذه الطريقة تخالف نصوص الشريعة الإسلامية التي تنص على أن المجزية تزدوج على رأس كل ذمي بالغ، لذلك أثيرت كإشكالية في نوازل المحبة موضوع الدراسة.

وعلى الصعيد القضائي، كان للنصارى قضاء خاص لم تكن الدولة تتدخل فيه، ولاغروا فقد خصصت لهم قاض ينظر في أمور الجنایات والتزاعات التي تتشبّه بينهم عرف بـ «قاضي النصارى». أما القضايا التي يكون فيها طرف النزاع مسلم ومسحي، فمن الطبيعي أن يفصل فيها حسب أحكام الشريعة⁽¹⁵⁾.

ومن المظاهر التي تعكس التسامح، نشير إلى أن الدولة المرابطية تركت لهم حرية تعاطي العمل الزراعي الذي لمع نجاحهم فيه، حتى أن الفونسو السادس حمل معه عدداً من معاهدة غرناطة لعمارة أراضي طليطلة⁽¹⁶⁾. وعندما تم ترحيلهم إلى المغرب، تركت لهم أيضاً حرية الاشتغال في الزراعة بحكم طبيعة عملهم من قبل، وبحكم الطبيعة الزراعية للأراضي التي استوطنوها⁽¹⁷⁾. كما أن الدولة المرابطية احتراماً لعادات هؤلاء النصارى، جعلت لهم متاجر خاصة تتشاًبه مع عوائدهم في دفن موتاهم⁽¹⁸⁾.

ولا تعوزنا الأدلة في إبراز مدى احترامها لحقوقهم الاجتماعية كذلك، والضرب على أيدي من حاول المس بها. وفي هذا الصدد أورد ابن عذاري⁽¹⁹⁾ أن مجرعة من نصارى غرناطة قصدت بلاط علي بن يوسف لتقديم شكوى ضد العسف والجحود الذي تعرضت له من قبل عمر بن ينانه عامل المدينة. فلما ثبت للأمير حجتهم أمر سجنه « وأنصفهم من ظلاماتهم ». كما لم يجد القاضي ابن رشد أي مانع في تحويل حكم كان لصالح مسلم إلى نصراني ثبت أن حثه قد اغتصب⁽²⁰⁾.

(15) لطفي عبد البديع : الإسلام في إسبانيا. طبعة القاهرة 1958 (ط 1)، ص : 28.

(16) ابن عذاري : م.س.، ص: 36.

(17) مثل مدینتي سلا ومکانة.

(18) البرزلي : جامع الأحكام، مما نزل من المفتين وآخراً (مخضرط الخزانة العامة بالبلاط). تسم الوثائق والمخطوطات رقم د 163 ص: 450.

(19) البيان المغرب. ج 4، ص: 77.

(20) مؤلف مجهول : كتاب في النقد المالكي (مخضرط الخزانة العامة بالبلاط. تسم الوثائق والمخطوطات رقم د 2198) ص: 28 وقد نقل عن ابن رشد المحدث.

ويستشف من روايات أخرى أنَّ النصارى لم ينعوا من تناول الخمور⁽²¹⁾. كما سمح لهم باستغلال المرافق الاجتماعية الضرورية، إذ تنصُّ إحدى فتاوى ابن رشد⁽²²⁾ على عدم منعهم من استقاء المياه مع المسلمين من الصهاريج، وهو ما يعكس الانصهار الذي حدث على مستوى التعامل الاجتماعي.

وإذا كان مصنفو كتب الحسبة، قد حارلوا الحبلولة دون اختلاط مسلمي الأندلس بالنصارى، فإن صحيتهم ظلت دون صدى، بل كانت صحة ضدِّ واقع قد حدث بالفعل، ومحاولة لتجاوز هذا الواقع دون جدوى⁽²³⁾. كما أن دعوتهم لمنع المسبحات من عدم دخول الكنائس باستثناء أيام الاحتفالات والأعياد بدعوى أنهنْ كنْ يتمثل بأعمال الدعاية مع القسيسين⁽²⁴⁾، وإجبار أهل الذمة عموماً على الخدمة في المهن الرذيلة⁽²⁵⁾ وإجبارهم على الختان⁽²⁶⁾ وارتدا، أزياء خاصة بهم، قد ظلت نصوصاً نظرية لا يمكن الاستناد عليها لتأكيدها وجهة النظر المعاكسة. فالتحسب بحكم وظيفته الدينية كان يهدف إلى إصلاح السلوك الاجتماعي، وكانت مرجعيته الدينية تفرض عليه التشدد مع النصارى. بيد أن ذلك ظلَّ مجرد تصورٍ تجاوزه الواقع، ذلك أن تعامل المسلمين وصل إلى حد مشاركتهم في احتفالاتهم وعاداتهم، بل والزواج منهم كما سنين في حينه.

ولم يكن التسامح الديني يقلُّ شأولاً عن ميدان العاملات الاجتماعية، وإن كانت بعض النصوص تذهب عكس هذا الاتجاه، إلا أنه من الأكيد أنَّ الصورة القاتمة التي استخلصتها بعض الدراسات الأوروبية غير منصفة بالمرة⁽²⁷⁾.

صحيح أنَّ بعض الأحداث كشفت عن تعصب المرابطين وتشددهم، نذكر منها هدم بعض الكنائس، فقد أورد ابن الخطيب⁽²⁸⁾ على لسان ابن الصيرفي مزاج المرابطين أنَّ يوسف بن

(21) مؤلف مجهول : طبیعت الماکیة (مخطوط المزانة العامة بالرباط، نسخة الوثائق والمخطوطات رقم 3928) ص 308
ويصرد رواية عن الناضر أبي بكر بن العربي تؤكد حقَّ النصارى في ابتياخ الخمور.

(22) مؤلف مجهول : كتاب في الفقه المالكي، ص: 293. وند تقل الفتوى عن ابن رشد.

(23) انظر مزاعمات كلٍّ من ابن عبدون، والستقطري في الحسبة.

(24) ابن عبدون : رسالة في الحسبة نشرها ليثي برونسال. القاهرة 1955، ص: 43.

(25) نفس المصدر والصفحة.

(26) نفسه، ص: 49.

(27) انظر على سبيل المثال : DOZY: Recherches.... p: 348.

(28) الإحاطة : ج 1، ص: 113-114 وانظر كذلك :

ناشفين أمر بهدم كنيسة ألبيررة سنة 924هـ / 1098م بعد أن استفتى الفقهاء، في ذلك حتى «صبرت قاعاً». وتضمنت أحكام ابن سبلا⁽²⁹⁾ تقاضي المرابطين على غرناطة فتوى تبيح هدم الكنائس، وعدم السماح بانشا، كنائس جديدة في مداشر المسلمين، لأن النتهاء اعتبروا أراضي الأندلس التي أقام فيها المسيحيون أراضي عنوية، ولذلك لم يسمحوا لهم ببنائها حسب مقتضيات التشريع المالكي⁽³⁰⁾.

وفي نفس السياق تشير نازلة أخرى إلى أن المرابطين استولوا على أحباب أحدى الكنائس حوكوها إلى مسجد⁽³¹⁾. كما منعوا مستعربين إشبيلية من ضرب نواقبهم⁽³²⁾.

مع ذلك ليس ثمة دلائل تؤكد أن جل الكنائس تعرضت للهدم كما زعم دوزي⁽³³⁾. فابن عبدون⁽³⁴⁾ تحدث في حسبته عن كنيسة إشبيلية. وأشار أبو حامد الغرناطي⁽³⁵⁾ وهو معاصر للمرابطين إلى كنيسة قرب مدينة غرناطة. كما وجدت بالمرية أيضاً كنيسة صغيرة كان يؤمنها جل المستعربين القاطنين بهذه المدينة⁽³⁶⁾. وظلت بعض الكنائس موجودة حتى القرن الثامن الهجري (14م) مثل كنيسة الأسرى بقرطبة⁽³⁷⁾ اشتهرت بالقداسة والتعظيم⁽³⁸⁾. ثم كنيسة حومة الجبل بلورقة⁽³⁹⁾، فضلاً عن كنيسة شهيرة بأونية⁽⁴⁰⁾.

Dufourcq : La vie quotidienne dans l'Europe Medieval sous la domination Arabe. Ed. (Hachette) p: 72. 1978

(29) نوازل الأحكام (مخطرة المزانة العامة باليهود، كتب الرثائق والمخطوطات رقم 370)، ص: 324.

(30) الرشريسي: المعبار المغرب. تحقيق مجربة من الأستاذ شرذمة الأوقاف المغربية. بيروت 1981 ج 2، ص: 240.

(31) محمد بن عباس: مذاهب الحكم في نوازل الأحكام. (مخضرط المزانة المحسنة رقم 4042) برقة 49 هـ.

(32) ابن عبدون : م.س. ص: 55.

(33) انظر كتابه :

Almora- Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les vides. Leyde 1932, T3, p: 159.

(34) رسالة في المسبة، ص: 48.

(35) كتاب معنة الأباب. نشره GABRIEL FERNAND في المجلة الأسرية سنة 1925. القسم الثاني - أكتوبر . ترجمة، ص: 235.

(36) السيد عبد العزيز سالم: تاريخ مدينة المرية الإسلامية طبعة بيروت 1971، ص: 26.

(37) القرزياني ، آثار البلاد وأخبار العباد. طبعة بيروت 1960، دار بيروت للطباعة والنشر، ص: 552.

(38) المغربي : نفع الطيب. تحقيق إحسان عباس. بيروت 1966 ج 1، ص: 520.

(39) القرزياني : م.س. ص: 556.

(40) الحميري : الروض المعطار. تحقيق إحسان عباس. طبعة بيروت 1934 (ط 2) مكتبة لبنان، ص: 63.

ومن خلال فتوى أوردها الونشريسي⁽⁴¹⁾، يتبيّن أن المستعربين المرحلين إلى المغرب
تمتعوا بنوع من الحرية الدينية، إذ سمح لهم ببناء الكنائس في مناطق إقامتهم، شريطة ألا يضرروا
النواقيس، وإن كان ابن ورد وفقها، آخرون متشددون حاولوا منعهم من بناء هذه الكنائس⁽⁴²⁾.

نخلص إلى التول: إنَّ النَّصَارَى حظوا في ظلِّ الدُّولَةِ الْمَرَابِطِيَّةِ بِشَكْلٍ مِّن أَشْكَالِ التَّسَامُعِ الدينيِّ رَغْمَ بَعْضِ الْمُصَابِقَاتِ الَّتِي تَعَرَّضُوا لَهَا بِسَبِيلِ الْوَضْعِيَّةِ الْاِقْتَصَادِيَّةِ الَّتِي عَرَفَتَهَا الدُّولَةُ فِي بَعْضِ السَّنَينِ، كَمَا أَنَّ الْحَرُوبَ الْصَّلَبِيَّةَ الَّتِي بَلَغَتْ ذُرُونَهَا فِي هَذِهِ الْخَتْبَةِ جَعَلَتْ بَعْضَ الْفَقَهَاءِ يَسْتَغْلُونَهَا ذَرِيعَةً لِلْأَنْجَادِ مِرَاقيْفَ مُتَشَدَّدَةَ، وَحَسْبًا أَنَّ هَدْمَ كَنِيسَةِ الْبَرِّةِ وَقَعَ فِي نَفْسِ السَّنَةِ الَّتِي اسْتَرَلَى فِيهَا الْصَّلَبِيُّونَ عَلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ.

ولعل هذه الصورة المشرقة، مما جعل بعض الكتابات الأجنبية النصية تقر بهذه الحقيقة، فوصفت علياً بن يوسف بـ «صديق المسيحين»⁽⁴³⁾، ولا غرو فقد حمل اسمه ثوب القديس الذي كان يرتديه القديس «خوان دي أورتيجا» الذي لا يزال محفوظاً بإحدى كنائس إسبانيا⁽⁴⁴⁾. ولم يجد أحد المتخصصين في التاريخ الديني للغرب الإسلامي مانعاً من التسليم بهذه الحقيقة كذلك⁽⁴⁵⁾.

ولا أدل على التسامح الديني الذي أبداه المراقبون مع المستعربين من أن أحد الأساقفة الذين تم إبعادهم نحو المغرب، يقى في نفس مدة ١١ سنة كتب فيها نسخة من الإنجيل دون أن يسع صوتا يعارضه^{٤6١}.  مركز دراسات الأسلام في كلية العلوم الإسلامية بجامعة تكساس في أوستن

وتبدو أجمل صور التسامع من خلال رصد بعض الأدوار التي لعبها المستعربون داخل المجتمع المراطي. وحيثما أنهم شغلوا الوظائف العليا في الدولة، حيث استعملهم علي بن يوسف

²⁴¹ (العيار، ج 2، ص: 215) (41)

.58-59 ج. 8، ص: (42)

(43) MENSAGE: Le Christianisme en Afrique. Eglise, Mozarabes. Esclaves Chrétiens. Alger 1915, p: 8.

(٤٤) بالباس : الفن المابطي والوحدي. طبعة 1976 (دون ذكر مكان الطبع) من: 62. أما الكتبة التي يذكر هنا الباحث أنها تحفظ بالثقب نهر. كتبة كيتانا أورتونير. بيرغش:

(45) BEL: Coup d'oeil sur l'Islam en Berberie. Extrait de la revue des religions. Janv. Fev. 1917. Paris Ernest le Roux. p: 70.

(46) Dufourcq: Op. Cit., p. 114.

ضمن حرسه الخاص لأول مرة في تاريخ المغرب⁽⁴⁷⁾، واستمر استخدامهم في عهد خلفائه، ولاشك أنهم اكتسبوا بفضل ذلك نفوذا واسعا. ومن المحتمل أن يكونوا قد تقلدوا وظائف أخرى لم تكشف عنها المصادر، بدليل ما جاء في إحدى الرسائل الرسمية المرابطية التي بعثها تاشفين بن علي إلى القضاة والقادة، يأمرهم بعدم إسناد وظائف الدولة لأهل النمة⁽⁴⁸⁾. غير أنَّ قراره الذي صدر سنة 538 هـ / 1143 م جاء متأخراً أي قبل ثلاث سنوات فقط من سقوط دولة المرابطين، وهو يعكس على كل حال ما حدث على صعيد الواقع.

ولا يخامرنا شك في أنَّ هذه المكانة التي احتلتها بعض الشخصيات المسيحية جعلتها تلعب أدواراً سياسية كبيرة إذ تمكّن بعضهم من استغلال الفتن والانتسamas التي اندلعت في السنتين الأخيرتين من الحكم المرابطي، فأسسوا إمارات مستقلة. وفي هنا الصدد يذكر أحد المؤرّخين⁽⁴⁹⁾ أنَّ ابن هشّاك «رومي الأصل، ملك في الفتنة جيان وشقرة وكثيراً من أعمال غرب الأندلس».

وإذا كانت صور التسامح التي سلف عرضها تهمَّ الجانب الرسمي أي الدولة المرابطية، فما يُمكن تلمسه مظاهر انتسامح على الصعيد الشعبي أو على مستوى الحياة العامة؟

الامتزاج والتآثير المتبادل بين المسلمين والمسيحيين كنتيجة من نتائج التعايش المشترك :

إنَّ روح التسامح التي شاعت في بعض المجالات، سمحت بظهور تأثير متبادل بين المسلمين والمشعرين بفضل التعامل الثالثي الذي فرضه وجده مشترك على أرض واحدة. وحسبنا أنَّ المستعربين المبعدين نحو المغرب أصبحوا «سفاريين» على حد تعبير أحد الدارسين⁽⁵⁰⁾. كما أنَّ عرب الأندلس «تأسّوا» حتى أن باحثاً تامل عما إذا كانت الشخصية

(47) ابن هشّاك - م.س. ج 4، ص 102 «ويقول ابن علیا بن يوسف أول من استعمل الرؤم».

(48) مؤنس : نصوص سیاسية عن فترة الاستقالة من المرابطين إلى الموحدين 1126/520 إلى 1145/540. مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية. مصر 1954. مجلد 6 عدد 3 رسالة رقم 1 ص 113.

(49) ابن الأبار : المتذنب من تحفة القاسم. تحقيق إبراهيم الأبياري. طبعة 1903 (دون ذكر مكان الطبع) ، ص: 130.

(50) Gisel Chauvin: Aperçu sur les relations de la France avec le Maroc des origines à la fin du Moyen âge. Hesperis. T XLIV, 1957, p: 44.

العربية قد استطاعت أن تحافظ على أصالتها فوق أرض «أوروبية» ذات في الحضارة المسيحية السابقة للفتح الإسلامي للأندلس⁽⁵¹⁾.

والحق أن تجلبات هذا الامتزاج انعكست على أرض الواقع. فالصادر تفاصيل ذكر زواج المسلمين بالمستعربات، وهذا ما حدا بالجزيري⁽⁵²⁾ إلى تأليف كتاب في الوثائق والعقود ضمنه عدّة صيغ من عقود نكاح الكتابية، مؤكداً أن العقد في هذه الحالة لا يختلف عن عقد نكاح المسلمة، فإن كان لها ولد ذكر في نص العقد، وإن لم يكن لها ولد «عند نكاحها أساقفة أهل دينها»⁽⁵³⁾. واحتل موضوع الزواج بين الجانبين مكانة في التشريعات والفتاوی الفقهية التي أكدت على أن المرأة المسيحية لا يعقد نكاحها أمير أو ولد مسلم «فأولئك زواجها أحق بالعقد إلا أن يأبوا فيعقد نكاحها الأمير»⁽⁵⁴⁾.

ورغم تحذيرات الفقهاء، من التعامل مع المستعربين، فإن العكس هو الذي وقع، فتم الاختلاط بين الطفين. ويخيل إلينا أن دعوة ابن عبدون بتجنب الاختلاط معهم لا يمثل إلا الجانب النظري، ويعكس واقعا قد حدث بالفعل على صعيد الحياة العامة. فلاشك أنه دعا النساء المسلمات إلى عدم مصاحبة المسيحيات إلى الكتبة بعد أن اعتادت نساء إشبيلية على ربط صداقات معهن⁽⁵⁵⁾. بل ثمة نصوص تكشف أن بعض الشبان الأندلسيين ضربوا بتصانع الفقهاء، عرض الحائط فولعوا بالفتيات النصارى، وعشتهن إلى درجة أنهم أصبحوا يتزدادون على الكناس لرقابهن⁽⁵⁶⁾.

ومن تجلبات التعايش على صعيد الحياة العامة بالأندلس كذلك، مشاركة المسلمين للمستعربين احتفالاتهم الدينية مثل عبد المسيح وعبد العنصرة أو عبد سان خوان⁽⁵⁷⁾. ولاشك

(51) DUPOURCQ: *La vie quotidienne...*, p. 160.

(52) العدد المحمود في تلخيص الوثائق والعقود (مخطوط المزانة الخصبة رقم 5221) ص: 10.

(53) نفس المصدر والصفحة.

(54) ابن سلمون: العدد النظم للحكام فيما يجري بين أهليهم من الأحكام (مخطوط المزانة العامة بالرباط، قسم الوثائق والمخطوطات رقم 670) ورقة 28 وجه.

(55) ابن عبدون: م.س., ص: 48.

(56) ابن سالم: *الذخيرة في معasan أهل المزيرية تحقيق إحسان عباس*. طبعة لبيبا - تونس 1931 في 1 م 2 ص: 705 - 707.

(57) العبادي: *الأعياد في مملكة غرناطة*. مجلة المهد المصري للتراث الإسلامي بعمر 15، سنة 1970، ص: 140.

أن هذه المشاركة الروحية ترجع إلى الحياة المشتركة التي عاشها الطرفان جنبا إلى جنب قرона طويلة.

وعكس تعلم اللغتين العربية والإفرنجية من طرف هؤلا، وأولئك مظهرا آخر من مظاهر التعايش المشترك. وحسبنا أن اللغة العربية انتشرت بين أوساط المستعربين، وظلوا يستعملونها مدة طويلة من الزمن حتى انتهاء الحكم الإسلامي بالأندلس⁽⁵⁸⁾. يقوم دليلا على ذلك مسألة الأسقف «ميغائيل بن عبد العزيز» الذي عاش في فاس مدة 11 سنة قضاها إبان إبعاده من طرف المرابطين، فاستغلها فرصة لكتابه نسخة من الإنجيل بالعربية ظلت محفوظة بخزانة الأسكندرية إلى حدود القرن 10/16 قبل أن تندى إليها يد الضياع⁽⁵⁹⁾. ويدرك ابن عبد الملك⁽⁶⁰⁾ في سباق ترجمته للفقيه أحمد بن عبد الصمد بن أبي عبد الله أنه «كان له ملوك من أبناء الروم قد علمه الكتابة، فكان يكتب عنه كل ما يؤلف ويصدر عنه من نظم ونشر».

ولا نعدم من النصوص ما يؤكد معرفة الأندلسبيين باللغة الإفرنجية، فعند حديثه عن بعض الحبائل والخدع التي كان يقوم بها تجار الجواري، ذكر السقطي⁽⁶¹⁾ أن رجلا «اشترى جارية أورهم أنها إفرنجية لكي تشتري بمال كبير، وأوهنت هي كذلك المشتري بأنها إفرنجية باللغة الإفرنجية». كما أن بعض الأندلسبيين حافظوا على أسمائهمنصرانية، ومنهم الحسن بن فيرة «وفيرة اسم جده وهو اسم عجمي بلغة أعلام الأندلس ومعناه الجديد»⁽⁶²⁾.

وينهض الرجل الذي يبلغ ذروته في العصر المرابطي دليلا على روح الانسجام والانصهار بين الطرفين. ولا غرو فقد جاء حافلا بضرر الحياة اليومية لسلعي الأندلس إلى جانب عادات المستعربين وتقاليدهم بلغة امتنعت فيها العامية الأندلسية باللاتينية. كما أن أزجال ابن قزمان تقوم دليلا على التأثيرات اللغوية والاجتماعية في مجال الأزياء والطعام والاحتفالات.

وإنعكس الانصهار الاجتماعي بين المسلمين والمستعربين في ميدان الأزياء، كذلك، إذ لم يجعل الطرف الأول حرجا في تقليد الزي النصراني. ويرز التأثير الإفرنجي في الزي الأندلسي

(58) بالشما : تاريخ الفكر الأندلسي، ترجمة حسين مزن، القاهرة 1945 (ط ١) ص: 488.

(59) SIMONET: Historia de Los Mozarabes. Madrid Ediciones Tuma T4, p: 752-753.

(60) التذيل والتكميل، تحقيق محمد بن شفقة، طبعة بيروت (دون تاريخ) ج ١، ق ١، ص: 240.

(61) رسالة في المسبة، ص: 55.

(62) ابن فرحون: الدبياج، لتنفه، طبعة الفتحامين بمصر، 1351 هـ (ط ١)، ص: 105.

بجلا،⁽⁶³⁾ وعلى الخصوص الملابس المحرّبة المطرزة والقلاس⁽⁶⁴⁾. وفي هذا المنحى، ذكر ابن الخطيب⁽⁶⁵⁾ عن ابن مردنيش أمير شرق الأندلس ابن العصر المرابطي الأخير أنه «مال إلى اتخاذ زي الروم». كما أكد مؤرخ آخر⁽⁶⁶⁾ أنَّ أَمْرَاءَ وأَجَنَادَ الْأَنْدَلُسِ غالباً ما تزيروا بزيَّ النَّصَارَى. وعند حديثه عن لباس الغرا، يشير إلى اشتراك الأندلسيين - مستعربين ومسلمين - في صناعته من جلد القلنسية⁽⁶⁷⁾، مما يدلُّ على التأثير النصري في هذا اللباس الناشر. ومن البراهين الأخرى التي نسوقها للدلالة على التأثير المستعربي في الزي الأندلسي أن مصطلح «فُشطَان» عرف في اللغة العامية الأندلسية يعني «ثياب الروم»⁽⁶⁸⁾.

ومن القرائن الأخرى التي تعكس التسامح السائد بين مسلمي الأندلس والمستعربين وانصهار الطرفين داخل المجتمع الأندلسي، اعتناق بعض المستعربين الدينان الإسلامية، حتى أنَّ باحثاً معاصرًا⁽⁶⁹⁾ اعتبر أنَّ دخول نصارى إشبيلية في الإسلام لم يتم إلا في العصر المرابطي. في هذا السياق، تترجم المصادر لبعض النصارى الذين أسلموا، نذكر من بينهم جد إبراهيم بن سفرج المدعو باين همشك⁽⁷⁰⁾. كما وردت في نوازل ابن سهل⁽⁷¹⁾ مسألة «غلام من النصارى يريد الإسلام».

وفي ذات المنحى تحدثت إحدى نوازل ابن الحاج عن رجل تصدق على زوجته النصرانية بدار على أن تدخل الإسلام فأسلمت⁽⁷²⁾، وهو شوّاج واقعي على انعدام التعصب الديني بين الجانبيين. وتفيض كتب الترازوٰل والأحكام بنتائج من هذا القبيل، مما ينهض حجة على انصهار

(63) عفيفي : المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها. طبعة مصر (دون تاريخ) شركة نون الطباعة ج 3، ص: 133.

(64) برونسال : حضارة العرب في الأندلس، ص: 36.

(65) أعمال الأعلام. تحقيق برونسال. طبعة بيروت 1956، ص: 261.

(66) نفح الطيب. طبعة مصر (دون تاريخ) مطبوعات دار المأمون ج 2، ص: 111.

(67) نفسه، ص: 62.

(68) ابن هشام النخري : ألقاظ مغربية من كتاب ابن هشام «المخي السجني في لحن العامة». نشر، الدكتور عبد العزيز الأهوانى في مجلة معهد المخطوطات العربية 1957، العدد 3، ج 2، ص: 302.

(69) DUPOURCQ: Les Mozarabes du 12^e siècle et le prétendu "eveque" de Lisbonne Revue d'Histoire et de civilisation du Maghreb (1968). 128.

(70) ابن الخطيب : م.س. ص: 263.

(71) نوازل الأحكام، ص: 97.

(72) وردت ضمن الترازوٰل التي تقللها البرزلي، انظر: م.س. ص: 74.

المسيحيين داخل المجتمع الأندلسي، وإن كان من الإنصاف الإقرار ببعض الحالات المعاكسة، ولكنها تعدّ قليلة بالنسبة للحالة الأولى.

ولا تعوزنا الأدلة عن وجود رغبة نصرانية جماعية في اعتناق الإسلام. وفي هذا الصدد يقدم نصارى إشبيلية الأنموذج في هذا الاتجاه، فقد اعتنقت جماعة منهم الإسلام كما تبرز ذلك الرسالة التي أوردها الونشريسي⁽⁷³⁾ على لسان علي بن يوسف يستفتني فيها رأي النقبه ابن ورد يقوله: «... وكذلك ورد علينا أن قوماً من النصارى المعاهدين أسلموا في إشبيلية حرستها الله». ولعل هذا ما جعل الجزيري⁽⁷⁴⁾ يضمن كتابه «المقصد المحمر» صيحة عقدي غوادي حول إسلام النصارى، الأمر الذي يعكس شروع دخول المسيحيين في الإسلام، وهي ظاهرة تعتبرها إفرازاً جو الشامخ الذي خيم على المجتمع الأندلسي.

من حصاد النصوص الجديدة التي تم استقاوها من كتب ومحاضرات لم تنشر بعد، أمكن تصحيح بعض التخريجات الاستشرافية التي نعتت الحقبة المرابطية بأنها أشد فترات التاريخ الأندلسي تعصبا ضد النصارى. ولا غرو فقد كشفت هذه النصوص متانة الشامخ الذي خيم بظلاله على ربيع الأندلس، وصور التمايش التي فرضتها المصالح المشتركة بين الجانبيين سواء على الصعيد الرسمي أو المستوى الشعبي. وإذا كنا قد خرجنا بهذه الخلاصة التي تعكس الصورة المشرقة في هذا الجانب، فإن هذا الحكم لا يعد قاعدة عامة، بل ثمة استثناءات، ولكنها استثناءات طبيعية عرفتها كل المجتمعات قديماً وحديثاً، وتأتي على رأس هذه الحالات الاستثنائية مسألة إبعاد نصارى الأندلس نحو المغرب الأقصى، وهو موضوع جدير بدراسة مستقلة تعتمد على القراءة المتأنية والتنبير العلمي الصارم، تجنبًا للوقوع في شراك بعض النراسات الاستشرافية الملغومة.

(73) المبار، ج 8، ص 20

(74) يقصد المعمود في تلخيص الرئائق والمقوه.

دور مدرسة الترجمة بطلبطة في نقل العلوم العربية وبالتالي في نهضة أوروبا*

د. جمدة شيشة

لقد أصبحت المنافذ الثلاثة لدخول العلم العربي إلى أوروبا : طبطة، وصقلية، وبلاد الشام عند اندلاع الحروب الصليبية محلّ عدة دراسات تصدّق بحجم الدور الذي لعبه العرب في نهضة أوروبا.

وأغلب هذه الدراسات ، حوالي 90.0/0 منها ، دراسات غربية (انظر قائمة المراجع في نهاية هذا البحث) . ولم نجد إلا عدداً قليلاً من الدراسات العربية اهتمت بهذا الموضوع ، وكأنّ الأمر لا يعنينا ، مع أنَّ الباحثين الغربيين ، نتيجة للعصب ديني أو عرقي - قاموا بمحاولات جادة لطمس الدور الكبير الذي لعبه العرب في نهضة أوروبا من خلال ما تمَّ من ترجمات لمؤلفاتهم العلمية والفلسفية . لكن هذا لا يعني أنها انعدام البحوث الموضوعية لديهم ، وخاصةً منذ نهاية القرن الماضي . وهي بحوث صدحت بكلمة الحقَّ بعد مشاق البحث وعناء الدراسة .

ولقد بدا لنا أن هذه الدراسات التي كثُرَّتْ بعضها تناولت دراسة أحد مراكز النقل للعلم العربي وهي مدينة طبطة بصفة جزئية ومنفصلة ، أي منذ تأسسيها إلى نهاية حركة الترجمة بها ، دون اعتبار لما سبقها من حركات فكرية كانت المهد الأساسي لظهور هذه المدرسة في الترجمة بمدينة طبطة بالذات دون غيرها من مدن شبه جزيرة الأندلسية . فما هي أهم العوامل التي ساعدت على بروز هذا المركز لنقل العلوم العربية في عاصمة القوط القديمة ؟

الحضارة قديماً وحديثاً هي صرح مشترك شيدته الإنسانية جماعاً . وقامت كلَّ أمَّة راقية متطرفة بإضافة لبنة جديدة فيه حتى استقام على ما هو عليه اليوم من قوة وشموخ . لذا ليس من البدع القول . في نطاق تلاقي الثقافات وانتقالها . أنَّ مدينة طبطة في الأندلس بالغرب هي

(*) بحث ألقى في ندوة « الأندلس : قرون من التقبيلات والمعفارات » التي نظمتها مكتبة الملك عبد العزيز العامة بالرياض من 15-19 جمادى الأولى 1414 هـ الموافق لـ 30 أكتوبر إلى 3 نوفمبر 1993 .

ورشة دمشق ثم بغداد بالشرق. ذلك أنه ما إن بلغت العاصمة العباسية الأوج في نقل العلوم اليونانية والفارسية والهنديّة وصيّرها في بروفة الفكر العربي الإسلامي في القرن 4 هـ / 10 م حتى قمّدت الأرضية السليمة التي ستمّ على مدرسة طليطلة لنقل جهود العرب : أخذنا وترجمة، فهما وتحقيقا، شرعا وتوضيحا، إبداعا وخطاء. إلى اللغة اللاتينية.

إن الأرضية الأولى التي مهدّت لشهر مدرسة طليطلة كانت عربية محضة. فقد عمل خلفاء، بني أمّة وخاصة عبد الرحمن الناصر والحكم المستنصر في ق 4 هـ / 10 م على جلب أمّهات الكتب العلمية والفنية من أماكن متعددة، وخاصة من بغداد والقسطنطينية. ف تكونت في بلاط قرطبة مكتبة من أثرى المكتبات في كامل أروبا. ولم تكن هذه المكتبة وغيرها من المكتبات الخاصة والعامة حكرا على المسلمين، فقد كان للبيهود والمستعربين من نصارى الأندلس الحق في الاستفادة منها⁽¹⁾. نشير علماء كبار من الطراز الأول كأبي القاسم مسلمة بن أحمد المجريطي الرياضي والطبيعي والشنقي⁽²⁾، والوزير اليهودي حسداي بن شبروت طبيب الناصر⁽³⁾، وأبن رافد المنجم، وأبن خبيث النشكري.

ولا شك أن قيام الفتنة الكبرى بقرطبة في نهاية القرن 4 هـ / 10 م وبداية 5 هـ / 11 م ساهم بدور كبير في انتشار جزء من مكتبة الحكم إلى مدينة طليطلة، به علوم كانت شبه ممنوعة بقرطبة.

وإذا أضفتنا إلى هذه العوامل من كان يُقدّم على الأندلس من طلاب العلم من نصارى أروبا ليتهلوا من المعارف العربية، ثم يعودون إلى بلدانهم، انتفع ~~ذانكي~~ ^{ذانكي} السار الذي اتبعه المؤلفات العربية من أرض الإسلام إلى أرض النصارى، فدخلت أدبيرة أروبا بصنفه عامة وأدبيرة شمال إسبانيا وجنوب فرنسا بصنفه خاصة.

وفعلاً لتدّ كان القرن 4 هـ / 10 م هو القرن الذي أصبحت فيه أروبا تنظير إلى العالم العربي

(1) كان هؤلاء العلماء من الأئمّة الثلاثة يجمعهم عاملان : الإعجاب بالحضارة الإسلامية، والكتابة باللغة العربية، حتى أن المتنبي الشاعر القرطبي اشتكم من أبناء قومه المتهاجّفين على قراءة الكتب العربية والراغبين عن قراءة الإنجيل، زينة على جهلهم باللغة اللاتينية.

(2) - ولد بجريط 338 هـ / 950 م ودرس بقرطبة، وهو الذي ترجم من اليونانية إلى العربية كتاب سطح سطح الكرة لطليموس. وترجم هذا الكتاب إلى اللاتينية. وضع الأصل العربي ويقتبس الترجمة اللاتينية. وتوفي المجريطي سنة 398 هـ / 1007 م (الأعلام . 224/7 . طبعة 5 بيروت 1980).

(3) - قام بمعية النسّيكلاس بمراجعة المادة الفيزيائية لستوري دوس التي ترجمها ببغداد حنين بن إسحاق، وذلك بالاعتماد على مخطوط طبّه الناصر خصيصاً من القسطنطينية.

الإسلامي نظرة إعجاب وخوف معاً، وقد ولدت هذه النظرة لهذا العالم رغبة في معرفة سرّ تطوره ونهضته. وكما وقع في بغداد القرن 2 هـ / 8 والقرن 3 هـ / 9 من اندفاع العرب في مرحلة أولى إلى ترجمة الكتب العلمية في الفكر اليوناني، قامت الأدبيرة في أروبا وخاصة في شمال إسبانيا بالمحنة احتكاكاً مباشراً بالعرب وعلومهم بترجمة مؤلفات العرب في الطب والرياضيات والفلك. وكان لديري ستانا مارينا في ريبول من مقاطعة قشتالة الإسبانية الدور الفعال في عملية النقل. «وإلى هذه الفترة تنتمي بعض النصوص الخاصة بطريقة العرب في العمل المسايي والأرقام الجديدة المدعورة بحروف الغبار. وحفظت هذه النصوص ضمن أعمال المجموعة الطبيعية الشهيرة»⁽⁴⁾

ALBELDESE EMILINENSE⁽⁴⁾

ولقد عاش الرَّاهب جيريت⁽⁵⁾ في هذا الدير، وهو الرَّاهب الذي أصبح، فيما بعد البابا سلفستر II (390 هـ / 999 م - 394 هـ / 1003 م) واستفاد من حركة الترجمة التي قامت فيه، وساهم فيها بدور لا يُنسى به، بدليل أنَّ تلامذته أنشأوا مدرسة لوران LORRAINE التي ينتمي إليها الرَّاهب هرمان كونتراكتو (404 هـ / 1013 م - 446 هـ / 1054 م)⁽⁶⁾.

.CONTRACTO

وأي لوران ظهر كتابان في القرن 4 هـ / 10 م باللاتينية عن الأسطرلاب والتأثير العربي واضح فيهما.

لاشك أنَّ هذه المرحلة من الترجمة لم تكن منحصرة في هذين المكانين فقط، بل إنَّ التقل قد تمَّ ببرشلونة⁽⁷⁾ خاصة وفي طرزونة وسيجونيا وليون ومولونا، كما أنه ظهر أيضاً من وراء جبال البرينسي بطلوزه وأريونة ومرسيليا.

وبعد أن تحول النظام في الأدب البندكتية، ظهرت النّواة الأولى للجامعات كمدرسة شارط (وهذه، ظهرت قبل جامعة باريس) التي لها صلة وثيقة بإسبانيا. فقد وفد كثير من طلبتها

(4) محمد سامي : انتقال ص 4-5.

(5) تعلم بإسبانيا الفلك والحساب، ويفي ثلات سنوات بقشتالة (357 هـ / 967 م - 360 هـ / 970 م). وقام بوضع رسالة باللاتينية في الأسطرلاب. وكان جيريت أستاذًا فديراً في المطق والأدب اللاتينيين، وبهتم كل ذلك بالعلوم. وهو أول من أدخل الأرقام العربية إلى أروبا بتأنيها الصقر.

.CHRONIK VON HERMANN CONTRACTUS

(6) ترك هنا الرَّاهب حواليات تعرف بـ :

(7) أقدم الترجمات ببرشلونة ترجع إلى أواسط القرن 4 هـ / 10 م، وتثبت في ترجمة كتب ثلاثة في «عمل

الأسطرلاب». وترجم ليثوس كتاباً في الفلك بأمر من جيريت.

على مناطق نهر الأير، وساهموا في نقل الكتب العربية إلى اللاتينية من بينهم اليهودي إبراهيم البرشلوني وموسى الشردي الذي اعتنى المسيحي، وعرف ببندرو ألفونسو الهاوسكي.

وكان لهذه الحركة في ق 4 هـ / 10 م تأثيرها في ق 5 هـ / 11 م، إذ ظهرت كتب في الفلك والرياضيات مصادرها المادة العربية المترجمة. فقد كتب هرمان كتاباً عن الأسطرلاب وكتاباً في الموسيقى على غرار الكندي. وكتب فرانكودي لياج FRANCO DE LIEGE الثاني من القرن 5 هـ / 11 م كتاباً عن الأسطرلاب. وكان قد ظهرت في لياج LIEGE قبل ذلك سنة 416 هـ / 1025 م و 417 هـ / 1026 م كتب في نفس الموضوع.

ولقد أثرت كل هذه المجهود الإسلامية والنصرانية واليهودية في أماكن متعددة من إسبانيا خلال القرنين 4 هـ / 10 م و 5 هـ / 11 م، مدرسة الترجمة بطيطلة. فهذه المدرسة مثل، كما هو ملاحظ، الذروة في حركة علمية قامت قبل أن تبدأ هي نشاطها بقرنين.

مدرسة الترجمة في طليطلة :

كانت طليطلة عاصمة المملكة القرطية، وكانت من أجل المدن قرا وأعظمها خطراً في عهدهم، ثم أصبحت بعد النجاح الإسلامي لها سنة 97 هـ / 715 م من أهم القواعد الأندلسية، وكانت من أمنع مدن العصور الوسطى لوقعها الجبلي الرugged وأسوارها الضخمة وقلاعها المخصبة. وهي تقع في منعطف نهر الثاجة.



أصبحت طليطلة عاصمة لأحدى دول الطوائف في القرن 5 هـ / 11 م، وهي دولة بنى ذي النون. وفي صفر سنة 487 هـ / 1085 م تمكن ألفونسو السادس ملك قشتالة من الاستيلاء عليها صلحاً من يد القادر بالله يحيى بن ذي النون.

ومنذ ذلك التاريخ أصبحت هذه المدينة الكبرى عاصمة لقشتالة. لكن سكانها -نظراً إلى ما أبداه ألفونسو السادس من تسامح- كانوا خليطاً من النصارى الإسبان، والعرب المسلمين الذين حافظوا على دينهم أو تنصّر بعضهم، واليهود.

ويعد حوالي نصف قرن من سقوط طليطلة في يد الإسبان، تولى رئاسة أسقفيتها الراهب ريموند، وذلك سنة 519 هـ / 1125 م (على الأرجح)، ويقي إلى سنة 547 هـ / 1152 م (على الأرجح). ومنذ أن تولى ريموند منصبه الدينى بالمدينة، بدأت المرحلة الأولى في تأسيس مدرسة

الترجمة بطلبطة. فقد عمد هذا الأسف إلى يهودي اعتنق المسيحية، وهو يحيى الإشبيلي (ابن دريد)، والى رئيس الشمامسة⁽⁸⁾ دونثور قندسلني DOMINGO GONDISALVI وكلفهما بنقل الكتب العربية في الرياضيات والفلك والتجييم والفلسفة. وكان يحيى - وهو يحسن العربية والقتالية - ينقل من العربية إلى القتالية، ويقوم قندسلفي بالترجمة من القتالية إلى اللاتينية. ويسعى في نفس الوقت إلى الترقيق بين المضمون وبين المعتقدات المسيحية.

وفي هذه المرحلة الأولى من تأسيس مدرسة الترجمة بطلبطة، ظهرت الترجمات الأولى التي أطلق عليها المختصون اسم (الترجمات الطلبطية الأولى). وهي الترجمات التي قام بها اليهودي ابن داود المعروف بـ يحيى الإشبيلي.

وتبدأ المرحلة الثانية لمدرسة الترجمة بطلبطة بمحبي، الإيطالي جبراراد الكريغوني (583 هـ / 1187 م) إلى طبطة. ويعتبر جبراراد هذا من أشهر المترجمين في هذه المدرسة، فقد ترجم حوالي سبعين كتاباً ترجمة موفقة. من أشهرها كتاب التصريف لأبي القاسم الزهراوي، والقانون لابن سينا، والمنصوري للرازي. ونال ابن سينا من خلال هذه الترجمات، وغيرها التي قمت في هذه الفترة، شهرة حتى كادت أوروبا تعرف مذهباً فكريّاً وفلسفياً يحمل اسم ابن سينا.

L'AVICENNE'SME

وقام جبراراد مع ألفريد مورلي ALFRED MORLEY بترجمة رسائل متعددة للكندي والفارابي.

وبينما نظرا إلى ضخامة العمل الذي قام به جبراراد، أن الترجمات المنسوبة إليه لم يتم بها كلها، وإنما كان على رأس مجموعة من المترجمين يعملون تحت إشرافه ورعايته. وكثير من هؤلاء، المساعدين له كانوا من أصل عربي أو من المتعربين. ويشضع ذلك من أسماء بعضهم، فأخذهم كان يعرف باسم غالبيوس Gallipus وهو تحريف لاسم غالب.

وبذلك تكون مدرسة طبطة في مرحلتها الثانية قد فتحت الباب على مصراعيه أمام أرويا لتشهد من العلم العربي، وتبدأ نهضتها الحديثة.

ومهما كان دور مدرسة طبطة كبيراً، فإنَّ موضوعَة البحث العلمي تفرض علينا الإشارة إلى بعض المراكز الأخرى بإسبانيا ساهمت بدور لا يُنكر في عملية التّلّيل هذه. ففي القرن 6 هـ /

(8) مفرداتها الشّماس من السّريانية ومعناه خادم الكتبة.

وفي الفترة نفسها وفي المنطقة ذاتها، ظهر عالمان من وراء جبال البريرishi هما هرمان دي دلاتي HERMANN DE LALMATIE والإنجلزي روبرت أوف كتون ROBERT DE KET-TON⁽¹⁰⁾، ترجما معا كتابا في الفلك وأحوال البحر إلى أن غير اتجاههما الأسقف بيار لنرابل L'ABBE, Pierre le Vénérable إلى العلوم الدينية. وبيار هذا (487 هـ / 1094 مـ . 551 هـ / 1156 مـ) جاء إلى إسبانيا في مهمة رسمية سنة 536 هـ / 1141 مـ للتوفيق بين ألفونسو السابع ملك قشتالة وألفونسو الأول ملك أрагون.

وقام باقناع العالمين السابقين بترجمة القرآن، وأغراهما بالمال. فأكملوا هذه الترجمة سنة 538 هـ / 1143 مـ. وانطلاقا من هذه الترجمة بدأ ما عرف بالمجدل الديني والدفاع عن العقائد المسيحية ضد الإسلام وتعالييه. وتزعم هذه الحركة بيار دي بواتيه Pierre de Poitiers.

والصورة التي انطبعت في الذهن الأوروبي بعد ترجمة القرآن هذه، وصدر مؤلف بيار لنرابل (مختصر تعاليم محمد) : هو أن القرآن ما هو إلا تحريف لكتاب المقدس، والإسلام هو أفعى فرقه من الفرق الضالة، فهو دين الخيانات والأكاذيب، ودين العنف والسيف، ودين فاسد. وما محمد إلا صورة مضادة لل المسيح.

ولولا وقوف ريموند بطل بطلطة أيام هتلر التيار الجارف، لتفرت أرويا من كل ما ينسب إلى العرب، وبالتالي تحرم من خلاصة الفكر الإنساني الذي قدم إليها عن طريق العرب في طبق من ذهب. ولا شك أن التحليل العلمي للقرآن، والموضعي نسبيا، الذي قام به القس الدمينيكي ريكولدو دي منتي كرسوس (ت 719 هـ / 1320 مـ)، بعد أن تشبع بروح الحضارة العربية الإسلامية مدة إقامته بيغداد من 679 هـ / 1280 مـ . 700 هـ / 1300 مـ، قد ساهم في التشخيص من حدة الحملات المفرضة على النبي (صلى الله عليه وسلم) ودينه في القرون المورالية للقرن 6 هـ¹².

ومن هذه المراكز التي ساهمت بدورها في حركة النقل لمجد برشلونة : فقد قام بلاتون دي تفولي PLATON DE TIVOLI بالتعاون مع اليهودي إبراهيم بار حي ABRAHAM BAR

(9) مدينة صغيرة في غرب سرقسطة.

(10) أصبح فيما بعد - أسقف ببلونة Pamplona .

HIYYA بترجمة كتب في الهندسة والفلك، وهي مؤلفات كانت بالعربية، وكان بعضها بالعربية⁽¹¹⁾.

وما ان يحل القرن 7 هـ / 13 م حتى نصل إلى المرحلة الثالثة من مراحل مدرسة الترجمة بطلبطة، وقد أصبح لها تقاليد عريقة منذ القرن 6 هـ / 12 م. فقد مر بطلبطة سنة 614 هـ / 1217 م ميشال سكوت (ت. 634 هـ 1236 م) وسبقوه خارج طبطة بترجمة كتب أرسطو وشروح ابن رشد عليهما.

ويستمر النقل في ق 7 هـ / 13 م على يد أمثال ماركوس Marcos ومخائيل اسكوتور إلى أن يأتي عهد ألفونسو الحكيم (650 هـ / 1252 م - 683 هـ / 1284 م) Miguel Escoto Alfonso El Sabio الذي شجع على الترجمات العلمية والتاريخية وأنشأ مؤسسات للتعليم العالي.

وبنهاية القرن 7 هـ / 13 م سوف لن تنتهي حركة الترجمة والنقل بطلبطة، ولكن ظهرت مراكز أخرى في مثل ناطحاتها أو أقوى حتى بما لبعض المؤرخين أن هذه الحركة انتهت بهذه المدينة، ولكن الأمور نسبة فقط، فلعمارة الترجمة التي ازدهرت في طبطة ستنقل إلى مراكز جديدة: كمونبليي Montpellier ومارسشارطre Chartres وتولوز Toulouse ورايس Reims Adelard of Bath وروبرتوس كتننسis Robertus Ketenerensis وalfredus Angelcus ودانيل أوف مورلي Daniel of Morly ويتروس ألفوني Pétrus Alsonsi.

وفي هذه المراكز تنوعت الترجمات، فلم تعد فقط إلى اللغة اللاتينية، بل أصبحت كذلك إلى اللغة العربية والرومانية. كما أن الترجمين من العلما، بدأوا في تأليف كتب في نفس مواضع الكتب المترجمة بالتقليد والتلخيص تارة أو بالشرح والانتغال أحيانا.

التعريف بأشهر المترجمين بإسبانيا وخاصة بطلبطة.

1 - أديلار Adelard : راهب انجلزي ب XKD ينتمي من مدينة باث على نهر الأفون، ذاع صيته

(11) في نهاية ق 6 / 12 م بدأت حركة ترجمة كبيرة بإسبانيا قامت بترجمة الكتب العربية إلى العربية، وبدأ بعض العلما اليهود يزلفون بالعربية في مرحلة ثانية. ومن أشهر هؤلا ابن عزرا المعروف بابراهيم جودياس Abrahma Judacus ت 563 هـ / 1167 م.

سنة 509 هـ / 1115 م، ولقب بالفيلسوف الإنقليزي. من الكتب التي نقلها إلى اللاتينية نجد: أصول إقليدس سنة 525 هـ / 1130 م، وكتاب الخوارزمي في الحساب. وقد أصبحا من المراجع الأساسية للرياضيات بأروبا.

2 - هو جودي سنكتلا أو سنكتالنليس *Hugo de Sanctalla ou Sanctallensis* مترجم عاش في النصف الأول من القرن 6 هـ / 12 م. كان ينقل من العربية إلى اللاتينية بطلب من التس ميخائيل الترزوني *Michael de Tarazona*. وكان هو نفسه قد سافر بهذه المدينة من 513 هـ / 1119 م إلى 546 هـ / 1151 م. وكان مولعاً بنقل الكتب العربية قبل عمل ريموند رئيس قادسية طليطلة. وقد أهداه هو جودي كل ما نقله من الكتب العربية إلى اللاتينية، ومنها: كتاب المواليد الكبير لما شاء الله *Liber de Nativitatibus*، وشرح ابن المتن على زيج الخوارزمي، وكتاب لأبي معشر في التكتبات للأحوال الجوية.

ومن المرجح تاربخاً أن هذا الناقل الكبير كان يعمل ضمن مجموعة من المترجمين بالشمال الشرقي، وكانت عاصمتها سرقسطة التي سقطت بيد الإسبان في بداية القرن 6 هـ / 12 م. وقد سبقت هذه المجموعة مدرسة طليطلة. وكان مع هو جودي أفلاطون طبرتنيوس من برشلونة *Pla to Tiburtinus* وأرسل ما نقل هذا المترجم إلى اللاتينية كتاب الهندسة الطبيعية عن العبرية، واهتم خاصةً بكتب التنجيم، ومنها كتاب علم التنجيم للبيهاني الذي تمّ عن طريقه دخول استعمال حساب المثلثات ومنهوم الجيب إلى أوروبا. كما نقل كتاب الكرباس لتيبردوس، وكتاب التنجيم ليعيبي بن علي بمشاركة أبو ابراهيم برجي. مركز ترجمة كامبتوس كامپتوس علم روما

3 - أبراهيم بن عزرا *Abrahma Ibn Ezra*: ناقل شهير ولد بطلطلة 491 هـ / 1097 م وتوفي بروما 555 هـ / 1160 م. ترجم قبل وفاته إلى العبرية شرح أحمد بن المتن بن عبد الكريم على زيج محمد بن موسى الخوارزمي، واستخدم هذه الترجمة في عمله باللاتينية.

4 - جيرارد الكريستوني (508 هـ / 1114 م - 583 هـ / 1187 م): ولد بمدينة كريونا بلبرديا الشاطئية الإيطالية، درس الفلسفة ورحل إلى طليطلة حيث تعلم العربية. ترجم عدة كتب في الطب والفلسفة والفلك عن الأصول العربية منها : كتاب السَّمَاع الطَّبِيعِي لِأَرْسَطُور *De Auditu Naturali* ، وكتاب القانون لابن سينا *Liber Canonis Primus quiem Princeps* : وهو أكبر تأليف وأشمله في الطب عند العرب. وكتاب الأسطقسات، وكتاب السِّيُول لإسحاق بن سليمان الإسرائيلي، وكتاب الأخذات الجوية لأرسطور نقل عن ابن سينا، وكتاب المنصوري للرازي، ومقالة

في الجدر والمحصبة للرازي، والقسم الجراحي من كتاب التعریف لأبي القاسم الزهراوي، والقول في الشكل القطاع والنسبة المولفة لثابت بن قرة، وزبع الزرقاني، ومعرفة الأشكال البسيطة الكرة لبني موسى بن شاكر، والمدخل إلى الطب للرازي.

5 - يوحنا الإشبيلي (ابن دريد) Jean de Seville (Aben Dreach) : يهودي اعتنق المسيحية، وخدم كببر أساقفة طبلطة ريموند Raimondo (525 م / 1130 م - 545 م / 1150 م). اهتم بالكتب العربية في الفلسفة والرياضيات، ونقلها إلى القشتالية، ثم نقلها دمنقور ثندسلفو إلى اللاتينية. من كتبه *Liber Algorismi*: وهو من أقدم المصادر في الحساب المستعملة للأرقام العربية وللصفر. يشتمل هذا الكتاب على معظم ما جاء، في كتاب الحوارزمي وخاصة طريقة في استخراج الجذر التربيعي بواسطة الكسور العشرية وقد عرضها فيما بعد غاردن GARDAN معتبراً إياها طريقة حديثة. ونقل أيضاً كتاب مذاهب الفلسفة للغزالى Metaphysica Avicenna وكتاب الشفاء لابن سينا Metaphysica Algazelis والعالم لابن سينا Decelo el Mundo ab Avicenna وكتاب الفرق بين النفس والروح لقسطا بن لوقا وأهداه إلى ريموند، ورسالة العمل بالاستظلاب لابن الصفار 452 م / 1070 م وكتب عبد العزى القابسي في التنجيم، وكتاب الفرغانى.

6 - دمنقور ثندسلوفي Domingo Gundisalvi : كان يتعقب ترجمات يوحنا الإشبيلي إلى القشتالية، وتحولها إلى اللاتينية لمكتبة De Officiis scientiarum مقتبس من كتاب إحصاء، العلوم للفرابي وكان لهذا الكتاب تأثير كبير في أوروبا. وترجم كتاب النفس وكتاب الطبيعتين لابن سينا. وأغلب إنتاجه في ميدان النقل تم بين عامي 525 م / 1130 م و 566 م / 1170 م.

7 - ميخائيل سكوت من أشهر النقلة. ترجم كتاب البرتوري عن الحركة السماوية، وأنهى بطبعة مع الكاهن اليهودي أبي داود. انتقل سكوت إلى إيطاليا فيما بين 625 م / 1227 م و 628 م / 1230 م، واعتنى بشرح ابن رشد على أسطو فترجمها. ثم دخل جامعة باريس حيث ساهم في إنشاء، التزعة المنضدية إلى ابن رشد التي عرضت التزعة المنضدية إلى ابن سينا المساعدة سابقاً في العالم اللاتيني.

8 - هرمن الدلسي Hermann le Dalmatique من المתרגمين في القرن 7 م / 13 هـ، توفي 671 م / 1272 م. اهتم خاصة بالفلسفة والأدب، واستعان بعناصر من أصل عربي في الترجمة.

نقل الشرح الأوسط لابن رشد على كتاب الأخلاق لأرسطو بطيطلة سنة 638 هـ / 1240 مـ، ونقل رسالة لابن باجة السرقسطي.

9. أفراد دي سرشال Alfred de Sareshel إنجلزي من تقلة الثالث الأول من ق 7 هـ / 13 مـ، ترجم إلى اللاتينية كتاب النبات لأرسطونص حنين بن إسحاق وصلاح ثابت بن قرة، وعن هذه الترجمة أعيد نقله إلى اليونانية. كما نقل كتاب المعادن لابن سينا.

طرق الترجمة في مدرسة طليطلة :

يلاحظ الدارس لمدرسة الترجمة بطيطلة عدة طرق في نقل النصوص :

1. الترجمة من الإغريقية : لا شك أن المكتبة العربية التي ازدهرت في بلاد الأندلس، كانت تشمل عدة مصنفات إغريقية، عمل حذّم العرب على جلبها من مراكز مختلفة بأوروبا. وقد عمد المترجمون إلى نقل هذه الكتب إلى اللاتينية. وكانت عملية الترجمة تتم على النحو التالي : يقرأ المخطوط قارئ متخصص في قراءة النصوص القديمة، ويستمع إلى القارئ مترجم يحسن الإغريقية فيقوم بترجمتها شفاهياً، ويتولى كاتب تسجيل الترجمة. وإمكانية دخول الخطأ والتحريف إلى هذه الترجمة متأنٍ من قارئ المخطوط، أو من السامع المترجم، أو من الساعي الكاتب، أو منهم جميعاً.

2. الطريقة المزدوجة : وهذه تهمتنا ببشرة لأن النصوص العربية في جملتها نقلت إلى اللاتينية في مدرسة طليطلة بهذه الطريقة. وهي تقوم على اشتراك شخصين في عملية الترجمة. فالأولـ ولاشك أنه يتقن العربيةـ يتولى نقل النص العربي إلى القشتاليةـ (وهي لغة شفرية في ذلك الوقت وليس مكتوبة) ⁽¹²⁾. ويقوم الشخص الثاني بالنقل من القشتالية إلى اللاتينيةـ.

وهذه الطريقة هي التي اتبعها يحيى الإشبيلي (ابن داود) وقديسلفيـ. فال الأولـ كان بحسن العربيةـ ويعرف الرومانسيـ (القشتاليةـ)، وكان الثانيـ يعرف اللغتينـ الرومانسيـ واللاتينيةـ، فكانت الترجمة تتم على النحو التالي : عربيةـ . قشتاليةـ . لاتينيةـ.

وهذه الطريقة هي التي اتبعها المترجمون في القرن 13/7 في طليطلةـ. فميشال سكوت

(12) لهذا لا فائدـ في التفتيش عن النصـ الوسيطـ في النصـ القشتاليـ.

Michel Scott سوا، ترجم بطيطة أو خارجها كن متأثراً بهذه الطريقة، وخاصة في ترجمته لزئفات ابن رشد، فتدا استعان بعلماء يهود يعرفون العربية. لأنّه كان يجهلها، وسار على نفس المنوال الألماني هرمان هرمان 671 هـ / 1272 م فقد كان يترجم إلى اللاتينية مستعيناً بوسیط يتفن العربية التي كان يجهلها. واتبع نفس الطريقة مترجمو برسوس Burgos.

3- الطريقة المباشرة : وهي طريقة الناقل الشهير جيرارد دي كريشن فقد كان ينقل مباشرة من العربية إلى اللاتينية، ولهذا كانت أغلب مترجماته مرفقة نسخة. وقد قام بإعادة بعض ترجمات ابن داود . قد يسلفي لاعتقاده بوجود بعض السلبيات في ترجمة الثاني، ولأنّه كان يقبل إلى إزالة الوسيط وهو اللغة القشتالية الشفوية. وكان جيرارد ينقل في بعض الأحيان وأمامه الترجمة العربية عن الأصل السرياني مع النص اليوناني الأصل.

ومعما امتازت به كلّ هذه الترجمات تقديرها في الجملة بالنص العربي أسلوباً وتركيباً. وإذا عدم المصطلح النفي أخذ المصطلح العربي. وعلى سبيل المثال فإنَّ مصطلح العين ترجم بـ Hel ، وبنات نعش بـ Bénénaz ، وأوج بـ Opogeo ، والمدارات بـ Almudarat ، والزَّيْج muhayn ... الخ.

لكن هذه الترجمة الحرفيّة كان لها مساوئها، فعندما يعجز المترجم عن فهم لفظ فإنه ينقل الكلمة كيـنـما اـتـقـنـ خـلـوكـا مـسـؤـلـيـة حلـ الفـمـوضـ لـلـقـارـيـ. والأـخـذـرـ مـنـ ذـلـكـ هو حـدـفـ بعضـ الفـقـرـاتـ فـتـقـعـ الـأـخـطـاـ،ـ الـشـيـ لاـ تـقـبـلـ مـنـ الـتـاـكـبـ الـعـلـصـيـ.ـ وـعـلـىـ سـبـيلـ المـثالـ نـذـكـرـ مقـاصـدـ الغـرـالـيـ،ـ فـقـدـ نـشـرـ فـيـ التـرـجـمـةـ الـلـاتـيـنـيـةـ دـوـنـ مـقـدـمـةـ الـمـؤـلـفـ قـعـدـ الـأـخـيـنـ تـلـكـ الـأـنـكـارـ الـتـيـ أـرـادـ الغـرـالـ اـنـتـقـادـهـ آـرـاـءـ الـخـاصـةـ.

ومن المعلوم أن بعض هذه الترجمات وقعت من العربية إلى العبرية ومنها إلى اللاتينية. وقد عمد بعض المترجمين اليهود إلى تعويض الآيات القرآنية في النص العربي بأيات توراتية في الترجم، وعوضوا أحاديث الرسول (صلى الله عليه وسلم) بأقوال مأخوذة من التلمود، واسم الجلاله أو النبي عوض باسم موسى أو بعض الحكماء. وأسماء الصحابة عوضت بأسماء من التاريخ اليهودي. والأمثلة على ذلك كثيرة كما هو الحال في ترجمة تهافت التهافت لابن رشد، وميزان العمل والقطاس المستقيم للغزالى.

لقد خدم اليهود الفكر العربي الإسلامي بما قاموا به من ترجمات من العربية إلى العبرية

في مرحلة أولى، وما وضعوه من تأليف في مرحلة ثانية فحافظوا بذلك كثيراً من الأصول العربية. وانفردوا بترجمة الكتب الأدبية واللغوية. وقد أهملت ترجمتها في مدرسة طليطلة وغيرها من مراكز الترجمة. وذلك لقرب لغتهم من اللغة العربية.

لكن التصرف في الترجمة الذي قام به بعضهم كان بعيداً كلّ البعد عن الموضوعية العلمية. فقد جعل بعض المؤرخين المترسّعين من أروبا يعكمون. من خلال هذه الترجمات. على الفلسفة الإسلامية حكماً قاسياً. فهي في نظرهم شوّهت الفكر البوناني ولم تفهم. والحقيقة هي أنَّ الترجمة كانت دون المستوى المطلوب من حيث الأمانة العلمية. وهنا تقع المسؤولية على عاتق الباحثين العرب للغربية والتصحيح، ولكن هذا المجهود وإن بذل يبقى دون جدوى إذا لم يحصل الباحث النزيه على الأوز العريبي.

حركة الترجمة بين الشرق والغرب.

رغم بعد المسافة بين بغداد وطليطلة، فإنَّ هناك كثيراً من نقاط اتفاق بين بيت الحكمة في عاصمة العباسين ومدرسة الترجمة بعاصمة قشتالة، فقد عند العرب ببغداد والغربيون طليطلة إلى ترجمة الكتب العلمية بالدرجة الأولى. وكما تدعت حرفة الترجمة ببغداد بظهور مراكز أخرى في عواصم إشراق العربي وإسلام آفارين، تدعت حرفة الترجمة في طليطلة ببروز مراكز أخرى بداية من القرن 7 هـ / 13 م، وخاصة بلامو Palermo التي أخذت المشعل عن مركز سالرنو Salerno . ولكن وجدت نقاط اتفاق، فإنَّ هناك نقاط اختلاف بين بيت الحكمة ومدرسة طليطلة : النقل في بغداد كان لعلوم أعرض عنها أهلها، بينما في طليطلة كان النقل في فترة ازدهرت الحضارة العربية فيها. وكان منطلق الترجمة في بغداد رسمياً علمياً بينما كان في طليطلة منطلق دينياً فريدياً.

ومهما كان هذا الاختلاف بارزاً، فلا يمكن أن نغفل أنَّ في بغداد وفي طليطلة معاً نقلت عصارة الفكر الإنساني من لغة إلى لغة أخرى. وقد تضامن للقيام بهذا العمل الشريف أصحاب الديانات الثلاث : المسلمين، والمسيحيين، واليهود، والنصارى وفي ذلك أكثر من معنى.

المقدمة :

إنَّ التأريخُ للدرسة طبلطلة في الترجمة هو مساهمة لإبراز نصيبي الحضارة العربية الإسلامية في التراث العلمي المشترك للإنسانية جمعاً، كما يهدف أيضاً إلى إصلاح كثيرون من الأخطاء، ارتكبت عن قصد أو عن غير قصد في حق المجهود الجبار الذي قام به العرب طبلة حوالي ستة قرون. ومن هذه الأخطاء، ما يدلّ على جهل كبير : فهناك في أوروبا ما بين القرن 7 هـ / 13 م والقرن 9 هـ / 15 م، من يعتقد أنَّ أرسطو إبْنِي، وأنَّ ابن سينا هو ملك قرطبة.

وأخطر هذه الأخطاء، في حق تأريخ العلوم هو السُّطُو على مجاهدات الغير، بأن يقوم الترجم بنسخة الكتاب إليه أو لغيره من علماء، منه، وقسطنطين الإفرنجي . على جلالته . مشهور بهذه النَّفَيَّة . ونجد كذلك ميشال سكوت بزلف كتاباً بعنوان: *Quaestiones* جمع فيه آراء، البطروجى وابن رشد، ونسبة إلى نيكولاوس دامستوس شارح أرسطو في القرن 1 م. ومن المؤسف أن استمر هذا الخطأ إلى اليوم. كما أنَّ كتاب الأحجار لابن سينا نسبوه إلى أرسطو، ونسبوا كتاب العين لحنين بن إسحاق إلى جالينوس وكتاب الماليخوليا لـ إسحاق بن عماران إلى روفوس الخ...

وهذا ما فعل ابن عبد الرحمن الأندلسي بعذر من بيع الكتب العلمية للنصارى واليهود، لأنَّهم . لم ينظروا لها . سببوا جمونها ونسبوها إلى علماء، ملتهم .

ومن الأخطاء، التي يجب إصلاحها وخاصة في الموسوعات العلمية المنشورة اليوم، هو إعادة نسبة الاكتشافات العلمية إلى أصحابها الختنبيين . فكثير من هذه الاكتشافات في الطب والفلك والمناظر وعلم المثلثات تنسب خصاً إلى علماء، من أوروبا، بينما المكتشف الحقيقي لها هو عربي عاش قبل الأوروبي بعدهة قرون.

ولئن غمضت هذا الاتساع وتلك الأخطاء، حتى بعض العلماء المسلمين في ترسُّو، المكانة المرموقة التي يستحقونها عن جدارة في تاريخ العلوم، فإنَّ هناك حقيقة لا يشك فيها إلا حاقد أو متعمض هي أنَّ هذه الترجمات قدمت للغرب، زيادة على المادة العلمية، منهجة البحث العلمي كما رسّه وضبطه وطبقه العلماء، المسلمين، فوصلوا إلى نتائج أبهىت أوروبا في القرون الوسطى. إنَّ المسلمين مهدوا لأوروبا الطريق الموصى ومكّنواها من الوسيلة الناجعة والأداة الطبيعية بضبط منهجة علمية : قوامها العقل الجامع بظموحة، والضمير الكابح بانسانته.

المراجع العربية :

مرتبة حسب أهميتها لهذا البحث.

- 1 - د. محمد سوسي : انتقال العلوم العربية والحضارة الإسلامية إلى الغرب بيت الحكم . تونس 1985.
- 2 . أحمد شحلان : دور اللغة العبرية في التقليل بين الثقافتين العربية واللاتينية (نحوات أكاديمية المملكة العربية المغربية) . أكادير سفر 12 نوفمبر 1985 . ص 284-257 .
- 3 . فؤاد سرکین : نقل الفكر العربي إلى أروبا اللاتينية (المراجع السابق ص 297-285).
- 4 . توفيق الطريبي : في تراثنا العربي الإسلامي . مجلة (عالم المعرفة عدد 87 مارس 1985) . مطبعة الرسالة . الكويت 253 ص).
- 5 . ذكريًا هاشم ذكريًا : فضل الحضارة الإسلامية والعربية على العالم . دار نهضة مصر للطبع والنشر . النجادة القاهرة 1970.
- 6 . محمود الصغيري : قضايا في التراث العلمي العربي . مطبعة الكاتب العربي . دمشق 1981.



- مكتبة المغرب العربي
BIBLIOGRAPHIE
- 1) Alonso Alonso E: traducciones del árabe al Latín por Juan Hispano (Ibn Dawud). Andalus, V.17 (1952) pp 128-152.
 - 2) Burnette C.S.F.: A group of arabic - latin translators working in northern Spain in the mid - 12th century. Journal of the Royal Asiatic Society, n. 1/1977 : pp 62-108.
 - 3) Ferre Dolores : traducciones al Hebreo de obras médicas en los siglos XIII Y XIV. Mixelanea de Estudios árabes y Hebraicos : vol XXXIII fax 2 1984: pp 61-74.
 - 4) Golner Carol: les premières traductions de l'arabe au latin. ST - Act. or, III 1962, pp. 139-152.
 - 5) Harvey L. p : the Alfonsine school of translators : translations From Arabic into castilian produced under the patronage of Alfonso the wise of castille. (1221-1252-1284) Journal of the Royal Asiatic Society ; n. 1/1977 pp: 109-117.
 - 6) Hourani George: the medieval translations from arabic to latin made in Spain. M.W., LXII/2 (Avril 1972) pp. 97-114.
 - 7) Les traducteurs chrétiens et la science arabe de recherches d'islamologie par I.

- Madkour. Louvain. ed. Peters. 1977. pp: 201-206.
- 8) Tomiche Nada: la littérature arabe traduite, mythes et réalités, Paris: Geuthner 1978, 74 p.
- 9) Van Riet S. traductions arabo-latines et informatiques, Bruxelles correspondance d'Orient n. 11/1970 : pp. 473-488.
- 10) Vernet Juan: ce que la culture doit aux arabes d'Espagne. pub. Sindabad, Paris 1985: 455 p.
- 11) Vernet Juan: les traductions scientifiques dans l'Espagne du Xe siècle. (les C.T. XVIII, n. 69-70 (1970 - 1ere et 2 eme trimestre. pp: 47-60).
- 12) Vernet Juan : la cultura hispano- arabe en oriente y occidente Barcelona, Ariel 1978, 391 p.
- 13) Vetsch Brigitte: les centres de traductions dans (les arabes et l'occident). Labor et fioles. pub. orientalistes de France, Paris 1982 pp: 123-129.
- 14) Watt W. Montgomery : l'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale. R.E.I., XL/2 (1973). pp: 297-327.
XLII/1 (1973), pp: 127-156.
- 15) Agreda Burillo Fernando: autores españoles traducidos al-arabe. Cuadernos de la bib. Espagnola de Tetuan n. 23-24 (Juin-décembre 1981) : pp. 74.-55
- 16) J.M. Lillas-Vallicrosa : la corriente de traducciones científicas de origine actual hasta siurs del siglo XIII dans cah. d'histoire mondiale Vol. II, n. 2. 1954. pp:395-428.
- 17) Werrie p. : l'école des traductions de Tolède. Ecrits de Paris (Juillet - Août 1971), 296 p.
- 18) Terres Elams :le développement de la civilisation arabe à Tolède. C.T. XVIII 1er et 2eme trimestre pp: 73-86. 1970 -
- 19) Therry G: Tolède. grande ville de la renaissance médiévale. Oran Heintz. 1944. p. 150
- 20) Alfonso Ganier : Tolèdo - school of translatore dans J. of Pakistan History Society vol. XIV/2 Avril 1966 pp: 85-92.

ظاهرة الانتهاء في الأدب الأندلسي

أغواذج فريد

محاولة لاستقراء بعض النصوص التاريخية الأدبية*

بقلم الدكتور : عبد الله بن علي بن شفافان
أستاذ الأدب الاندلسي المعاصر
كلية اللغة العربية والعلوم الاجتماعية
ابها

مدخل

بسم الله، والحمد لله، والصلوة والسلام على رسول الله، أما بعد :
فإن العمل الأدبي في الأندلس لم يتشكل من فراغ، بل نشأ عن حاجة فردية واجتماعية
جعلته في بدايته يمثل «وجوداً لاحقاً لوجود قبلي»،⁽¹⁾ الأمر الذي دفع الكثير من الباحثين إلى
القول بتقليدية الأدب الأندلسي، وكأنهم لم يعلموا أننا أمام نوعين من الأدب :

أدب قوة

وأدب معرفة

فأدب القوة : هو أدب الإثارة، وأدب المعرفة، هو أدب التعلم أو كما سماها «دي
كوبنسي» بالمجناد أو الشّراع للأول، والثاني بالدائنة⁽²⁾، ولأنَّ (الأدب الشرقي) هو أدب القوة
ذلك لأنَّه انبعث من أرض انتلقت منها الشّرخ والمضايـرة بفهمها الشامل، فلابدُّ والـحالـة هـذـه أـن
يكون (الأدب) الذي ظهر على الأرض الأندلسية (أدب المعرفة).

ونتيجة للبعد المكاني بين تلك الأرض وأرض المشرق، فقد تكون على ترابها في بداية
التاريخ الإسلامي نرعايا من الأدب :

أدب القوة، وهو أدب تلك الفئة المنشئة الوافية من المشرق.

وأدب المعرفة، وهو أدب ظهر على أرض الأندلس بعد تكون الجيل الجديد الذي نشجع عن
انصهار العناصر المتعددة⁽³⁾ وتكوين المجتمع الأندلسي.

(*) بحث ألقى في ندوة «الأندلس» : قرون من التقلبات والعطامات» التي نظمتها مكتبة الملك عبد العزيز
العامة بالرياض من 19-15 جمادى الأولى 1414 الموافق لـ 30 أكتوبر إلى 3 نوفمبر 1993.

(1) من المرايا للمجاورة، ص 20.

(2) انظر : صناعة الأدب، ص 25.

(3) من تلك العناصر من سُرَا (بالبلديّن، والمؤلدين والمسالمة والشاميّن والأمرئين واليهود والنصاري وعجم
روم...)، انظر : عصر سيادة قرطبة، ص 15 . 16.

إنما لو نظرنا إلى العناصر التي تكون منها المجتمع الأندلسي لوجدناها قد تعددت وتلوّنت بين عرب وبربر وعجم، إلا أنَّ العنصر العربي والبريري كانا من أهم العناصر، وكان العرب الفاتحون قد نقلوا معهم الحضارة من المشرق، وبهذا فقد :

كانت لغتهم هي اللغة الغالبة.

ودينهم هو الدين المناسب للحياة.

انسهرت العناصر الأخرى بما وفدهم من المشرق مع الفاتحين ليس في دينهم ولغتهم فحسب، بل إنَّ أولئك الوافدين قد نقلوا معهم ما عايشوه في صحرائهم من علاقات تنسّم بالمناسة والعصبية، فكانت تلك المناسة صورة لأصل سابق كان في الجزيرة العربية من قبيل، وكانت تلك المناسة هي الدافع لوجود صورة لأدب قد كان من قبل، مما أدى إلى ظهور أدب مشرقي على تراب أرض جديدة لم يقف عليه من قبل، ولهذا فإنَّ الأدب الذي ظهر على الأرض الأندلسية في البداية هو (أدب مشرقي بحت) تغشى به الوافدون، بينما أهل البلاد الأصليون من أعاجم وغيرهم، قد انشغلوا بتعلم اللغة العربية فهي لغة القرآن⁽⁴⁾، وهي اللغة التي بها يعرفون دينهم وما يتوجب عليهم، ولهذا فإنَّ الفكر الذي شكل الأدب الأندلسي في إطاره هو (القرآن)، أما أداته، فهي (اللغة العربية)⁽⁵⁾.

أقول : إنَّ أهل الأندلس قد حاولوا تشكيل فكر مستقل لديهم، ولكنه لم يتم تشكيل إلا بعد سنة 200/1815⁽⁶⁾، ولكن قيام الأدب الذي كان قبل هذه الفترة هو أدب الفاتحين المشارقة.. ولهذا فإنني أشفق كثيراً على من ضيَّع جهده وأوراقه للخوض في تقليدية الأدب الأندلسي لأدب المغاربة قبل تلك السنة.

إنما لو قرأتنا الأدب الذي شُكِّل في الأندلس قبل هذه السنة لوجدناه « بدوي السمات »⁽⁷⁾، والأندلس لم تعرف البدوة، « وليس له من الأندلسية إلا أنه قبل في الأندلس »⁽⁸⁾، بينما أصحابه هم من الطارئين على تلك البلاد.

(4) انظر : الأدب الأندلسي من النزع حتى سقوط غرناطة، ص 27 - 28.

(5) انظر : خصائص الأدب العربي، ص 25.

(6) انظر : عصر سيادة قرطبة، ص 47.

(7) من : السابق، ص 45.

(8) انظر : التعبادات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 41.

إننا لو قرأنا الشّعر النسوب (الطارق بن زياد)⁽⁹⁾ وشعر (أبي الأجرب الكلابي)⁽¹⁰⁾ وأبي الخطّار حسام بن ضرار⁽¹¹⁾، والأمير (عبد الرّحمن الداخل)⁽¹²⁾ وعاصم بن زيد الملقب (بأبي المخسي)⁽¹³⁾، والأمير (المك بن هشام)⁽¹⁴⁾ لوجدناه يحرّي تلك الخصائص الشّعرية التي عرفها الشّعر المشرقي، إذ فيها قوّة، كما نجد فيها فروسيّة «مستمدّة من حبّة الشّاعر»⁽¹⁵⁾، كما نجد فيها خشونة، ومتانة في السّبك وكلّ هذه لم يعرّفها (الفكر الأندلسي)، فهو ما زال طريّ العود، لم يستدّ ساقه بعد، بل أنّه لم يتشكّل كأدّب ذاتي.

ولبّذا، نقول : إنّ الأدب الذي ظهر على أرض الأندلس منذ الفتح الإسلامي إلى عهد (عبد الرّحمن الثاني 821/206 - 852/238 هـ) هو أدب لا يمثل سوى صورة، بل هو جزء من الأصل المشرقي، وكلّ ما ينفرّق بينه وبين ماقيل في المشرق البعد المكاني ليس إلا، فهو ليس بصورة، ذلك لأنَّ الصّورة قد تحمل قيمة تضاف إلى الأصل، وقد تنطوي على بعد معرفي⁽¹⁶⁾. إنَّ أهل الأندلس، وبعد أن استترّت لهم الحياة بدأوا يحاولون تقليد أولئك الواقفين في أدبهم، فما كان منهم إلّا سرّجه ل مكان (أدب القوّة) أو (أدب الإثارة) للتعرّف عليه عن قرب،

(9) انظر ذلك الأدب في كتاب : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 67 وما بعدها، وقد أشار في حامشه إلى مصادره مثل (الفتح) ومقدّمه آخر رصدها في هامش ص 69.

(10) هو أبو الأجرب جعونة بن الصّمة الكلابي، انظر ما كتب عنه في : المغرب في حلّي المغرب، ج 1، ص 131، وقد لقبه (يعترة الأندلس)، بينما (هيكل) قد لقب آخرًا بهذا اللقب، إذ لتب (حسام بن ضرار) بعترة الأندلس. انظر : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 62 وكلامه أقرب إلى الصحة، وانظر ما كتب عن (أبي الأجرب) في كتاب : اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 32-33، وقد لتبه «يعترة الأندلسي» معتمداً على المغرب...

(11) انظر ما كتب عنه في كتاب «الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة»، ص 62-63، وانظر تلته (الفتح)، ج 1، ص 237-238، و 267، ر 299 وقد عدَّ أحد ولاة الأندلس. وانظر ج 3 من نفس الكتاب ص 26-22، وج 5 من نفس الكتاب، ص 514. وقبلهما انظر : الحلّة ...، ج 1، ص 61.

(12) انظر : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 92-97 وما كتب فيها عن (أدب الداخل)، وانظر : اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري وما كتب فيه عن أدب (الداخل)، ص 43-47.

(13) عاصم بن زيد العبادي، يلقب بأبي المخسي، انظر ما كتب عنه في : المغرب حلّي المغرب، ج 2، ص 123-124. وما كتب عنه أيضًا وعن أدبه في كتابي : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 98-102، واتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 48-52.

(14) انظر : ما كتب عن أدب (المك بن هشام الريضي 180-206 هـ) في كتابي الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 102-104. واتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 52-57.

(15) من اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 44.

(16) انظر : المرايا المتعارضة، ص 20.

فتوجّهت البعثات التي كانت في معظمها ذاتية إن لم تكن كلها، وهناك قابلوا العلماء، وعادوا لنشر ما تعلّموه بتشجيع من الحكام، مستخددين من المساجد منطلقاً للتعليم حتى تحوك إلى مكان للدرس كما هي مكان للعبادة، إذ انطلقت منها العلوم الدينية والغربية، ثمَّ تطور التعليم حتى شمل (الثقافة) بنهايتها العام (17).

ثمَّ ظهر أول جيل من الأدباء الأندلسيين المحققين، وظهوره لم بعد الأدب وقف على الوافدين من الشرق كما كان الحال من قبل (18)، وبدأت الحضارة تظهر في ثوب جديد على تراب أرض الأندلس معتمدة على موروث مشرقي، ولذا فقد كانت *تشبيهاً لا ابتداء* (19).

أقول :

إن الحضارة الأندلسية في بدايتها كانت مشرقةً لاتساع أصحابها إلى الشرق، ثمَّ يظهر في الجيل الجديد الذي تعلم وتنقّل بشّافة عربية أصيلة بدأ في محاكاة مناطق الثنائي، ثمَّ بدأ في الاستقلالية عندما استوى عود الثقافة في الأندلس وكثّرت البنيان الثقافية بين علماء، ومفكّرين، ومكتبات، وبلاطات أدبية، ورحلات علمية... ولنا في قوله (ابن سام) : «إلا أن أهل هذا الأفق أتوا إلا متابعة أهل الشرق، يرجعون إلى أخبارهم العتادة رجوع الحديث إلى قضاة، حتى لو نعم بتلك الآفاق غرابة، أو طُنّ بأقصى الشام والعراق ذياباً جئوا على هذا صنماً، وتلوا ذلك كتاباً ممعكماً، وأخبارهم الباهرة، وأشعارهم السائرة مررها الفصيحة، ومناخ الرذبة...» (20)، دلالة على ظهور تلك الاستقلالية وصيغة كانت المنطلق الأساس لتحول أدب بلاده من (أدب معرفي) إلى (أدب إثارة) ليشير من خلاله اهتمام الآخرين ويزور فيهم بعد أن كانوا متأثرين بالغير.

إن (ابن سام) لم يصرّح هذه الصرخة إلا بعد أن وثق أنَّ بلاده فيه من العلماء، والمفكّرين، وأنَّهم قد خلقو تراثاً علمياً رفيعاً ينبغي أن يعتد به، وقد كان محاناً في ذلك، فلولا شعرره بالثقة في فكر أهل بلاده لما قدم على تأليف كتابه النّفيس الموسوم بـ«الذّخيرة في محسن أهل الجزيرة».

(17) انظر : الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص 87 وما بعدها.

(18) انظر : السابق، ص 81.

(19) انظر : تاريخ أدب العرب، ج 3، ص 267.

(20) من مقدمة المؤلف : انظر : الذّخيرة...، ق 1، م 1، ص 12.

إن أهل الأندلس وإن كانوا قد عبّروا عن ذواتهم فإنهم لم ينسوا تلك الجذور التي تربطهم بالشرق، حتى (ابن بسام) نفسه لم ينكر التّقليدية والدّليل على ذلك أنه قد مضى في كتابه الذي ذكرناه على نفس الطريق الذي مضى فيه (الشّعاليي) في (يتيمته). إنهم قد حاولوا التعبير عن ذواتهم بإظهار أدب يعيّر عن (الانتماء)، ولو لا استعلا، المشارقة لما فكّر أهل الأندلس في الذّات المعدّة بالمكان، ولبقو ينطلقون في أدبهم من نفس المنطق الذي ينطلق منه الأدب الشرقي، فلا بعد المكاني، ولا الاختلافات السياسيّة ستؤثّر، إلا أنّهم قد وجدوا صدوداً من المشارقة، فعلى الرغم من انتفاء، أهل الأندلس لأهل الشرق انتفاء ينطلق من مجموعة علاقت لها صلة (بالدين والذّم والتّاريخ)، إلا أنّ أهل المشرق لم يكونوا كذلك، مما أدى إلى ظهور مجموعة انتماءات في (أدب أهل الأندلس) تلوّن بتلون جذور المجتمع، ولكن أغلبها :

انتماءٌ شرقيٌ

وانتماءٌ أندلسيٌ

وهذا ما سيناقشه البحث في الفتحات اللاحقة.



ظاهرة الانتماه في الأدب الأندلسي :

لبست ظاهرة بقدر ما هي حقيقة، إذ نجد أنَّ في ذلك الأدب الذي ظهر على تراب أرض الأندلس انتماين :

انتماه مشرقي

وانتماه أندلسي

فالانتماه المشرقي قد جاء من قبيل الطبع الذي طبع عليه العربي من الاعتزاز بأصله ويعرونه بوطنه، فإذا ما رحل إلى بيئة جديدة عمل هو ومن معه على تعربيها من خلال نشر دينه ولغته وأدبه وحضارته، وذلك محاولة منه في توفير حياة تشعره بعدم الفربة، وأنه ما زال يعيش في بيته أشبه ببيته الأولى وإن بعدت المسافت، محاولاً قدر جهد، أن ينفل عاداته وتقاليده، معه ليجعل من الوطن الجديد امتداداً لبيته السابقة وليس بمنفصل عنها⁽¹⁾.

ذلك ما فعله العرب عندما دخلوا إلى تلك الأرض خاصة أنهم الجنس الأقوى من بين العناصر المتعددة التي عاشت على تراب أرض الأندلس، ليس في عددهم ولكن بما أتوا به، إذ استطاعوا تعريب الأندلس، فبالرغم من أنَّ الغالبية كانوا نصارى، وكانت لهم لغتهم الخاصة التي يخاطبون بها ويستخدمونها في مكاباتهم، لأنَّه قد أخذوا في هجر لغتهم متذبذبين من العربية لساناً لهم⁽²⁾.

ولهذا فقد بني العرب حضارة مشرقة على أرض جديدة استمر بناؤها على يد الولاة، ثم على يد الأمراء، وكل ذلك تمَّ برغبة في جعل هذه البلاد «امتداداً للوطن الأم...»⁽³⁾، ولهذا أيضاً فلا غرابة أن نجد على تراب الأندلس (أدبًا مشرقياً) وذلك لأول وهلة، قاله الطارنون من المثقفين من مثل (أبي الأجرب جعونة بن الصمة) الذي قال⁽⁴⁾ :

دون الصمبل شريعة مسورة
 لا يستطيع لها العذر ورودا
 فتَ الورى وجمعت أشتات العلا
 وحويت مجدًا لا يزال وجودا

(1) انظر : الأدب العربي في الأندلس، ص 163.

(2) انظر : السابق، نفس الصفحة، وانظر تاريخ الأدب العربي، ج 4، ص 46.

(3) من : الأدب العربي في الأندلس، ص 164.

(4) الآيات في الإحاطة، ج 3، ص 347، وقد ثبتت في مدح الصمبل بن حاتم كبير النسبية، انظر : السابق.

ص 345. وانظر أيضًا : النفح، ج 1، ص 237 - 238. رانظر تاريخ الأدب العربي، ج 4، ص 49.

فإذا هلكت فلا تحمل فارس سيفا، ولا حمل النساء ولبذا
 ومثل (أبي المظار حام بن ضرار) الذي قال عندما أخذ بشار (ابن حواس)⁽⁵⁾ :
 فلربت ابن حواس يسخّر أنسى سعيت به سعي امرئ، عي عامل
 قتلت به تعين تحسب أنهم جلدوه تخيل صرعت في المسابيل
 ولو كانت الموتى تبعاع اشتريته بكفي وما استثنى منها أنا ملي
 وقال معاذًا الحكام أموانيين على نصرتهم للقبسيين على اليمنيين⁽⁶⁾ :

وفي الله إن لم تنصروا حكم عدل
 ولم تعلموا من كان ثم له الفضل
 ولبيت لكم خيل تعد ولا رجل
 وطباب لكم منها المشارب والأكل
 بلاء وأنتم . ما علمت . لها فعل
 وزلت على المرقة بالقدر النعل
 فأسماء بنى مروان قيساً دمامنا
 كأنكم لم تشهدوا «مرج راحظة»
 وقبلاً حرب الروافس بعدينا
 فلما رأيتم راقد الحرب قد خبا
 تغافلتم هنا كأن لم يكن لنا
 فلا تجزعوا إن عضت الحرب مرة

ومثل (العميل بن حاتم)⁽⁷⁾ الذي قال عندما أغار الطائيون على داره بشنده⁽⁸⁾:
ألا إن مالي عند طي وديعة ولا بد يوماً أن ترد الودائع
سلوا ينسا عن فعل رمحي ومنصلي فبان سكتوا أثبتت على الواقع
إن قارئ الآيات الشعرية السابقة لا يشك بشرقيتها، ذلك لأن الشاعر قد حاكى فيها
صوراً شعرية مشرقية⁽⁹⁾، ولهذا تقول إن هذا الأدب هو أدب مشرقي ليس للأندلس حظٌ فيه سوى
أنه قد قيل على أرضها، على أن هذه النزعة المشرقية لم تكن وقنا على الشعراء السابق ذكرهم،
بل تعدت ذلك إلى الحكام أنفسهم، فأصرلواهم مشرقية، ولا بدّ والحالة هذه أن نجد عندهم حبينا
إلى بلادهم التي عاشوا فيها أو عاش أحدهم في كنفها، ومن أولئك الأمير (الداخل) نفسه ذلك
الذي جدد في الأندلس ما انطمس بالشرق من معالم الخلابة الأموية⁽¹⁰⁾.

⁵⁾ انظر : الملة...، ج. ١، ص. ٦٦.

(٦) انظر : السابق، ص ٦٤، ٦٥ مع اختلاف في ترتيب الأبيات، ونقلتها من الأدب الشهلي من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص ٦٣، والأبيات الثلاثة الأولى مرجودة في كتاب تاريخ الأدب العربي، ج ٤، ص ٤٧.

[7] هو الصَّمِيلُ بْنُ حَاتِمٍ بْنُ شَعْرَبِ بْنِ ذِي الْجَرْشِ الْكَلَابِيُّ، اتَّهَمَ مَا كَتَبَ عَنْهُ فِي : الْحَلَةُ السِّيرَامُ، ج 1، ص 67
وَمَا يَعْدُهَا.

⁶⁸⁾ انظر : السابق، ص 68.

⁹⁾ انظر : اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 42.

¹⁰ انظر : النع , ج 1 ، ص 329.

فبعد أن استقرت له الأمور، ودانت الأندلس لحكمه، وقطع الدعوة للخلفية النصرية العباسية والآلية⁽¹¹⁾، لم يكن ذلك كله مدعاه لأن ينسى بلاده التي كان يعن إلبيها، فقد أقام له قصراً في الشمال الغربي من (قرطبة) أسماء (الرصانة) ليذكره بقصر جده (هشام) في المشرق الذي بناء على مقرية من دمشق. وفي الحدائق التي أحاطت بالقصر غرس (نخلة) جاءت من الشرق، فعندما رأها تنمو من ضمن الأشجار الأخرى في الحديقة هاجت أشجاره⁽¹²⁾، وجعلته يتذكر موطنه وموطن هذه النخلة، فأنشد قائلاً⁽¹³⁾:

تناهت بأرض الغرب عن بلد النخل وطول الثنائي عنبني وعن أهلي فمثلك في الاتصال والمتانى مثلني	تبدلت لنا وسط الرصافة نخلة فقلت : شبئي في التغرب والنوى نشأت بأرض أنت فيها غريبة
---	--

وقال في أخرى متسلقاً إلى (المشرق) :

أبها الراكب اليمم أرضي إن جسمي كما علمت بأرض قدر البين بيننا فافتقدنا	أتر من بعضى السلام لبعض وإن جسمى كما علمت بأرض وطوى البين عن جفوني غمض ⁽¹⁴⁾
---	--

أقول : إن عبد الرحمن الداخل كان يعبر عن ذلك الانتصار، الصادق بلاده الأصل بالرغم من قسوة العباسيين ضد أهلاه، بني أمية، و(الداخل) نفسه يعلم بذلك، فقد «نبشوا قبر معاوية وأبنته يزيد، وعبد الملك بن مروان، وأخرجوا جثة سليمان في دابق، وجثة هشام من قبره في الرصانة، ووجد جسمه صحيحاً، وبعد أن جلدوه مائتين جملة أحرقوه وذروا رماده...»⁽¹⁵⁾، بالرغم من ذلك فإن (الداخل) لم يعامل الأرض والنكير معاملة السياسة، فإذا كان قد أنكر دعوة بني العباس ولم يخضع لهم، فإنه لم يستطع أن يتخلص من حبه الدفين لأهله، ولهذا نجد أن الشعر الذي قاله، أو نسب له قد دار حول محورين⁽¹⁶⁾ :

(11) انظر : السابق، نفس الصفحة.

(12) انظر الشعر العربي في إسبانيا وصفلبيا، ص 55.

(13) انظر الأبيات في الحلقة... وج ١، ص 37، وقيل إن هذه الأبيات ليست للأمير (عبد الرحمن الداخل)، بل هي (العبد الملك بن بشر بن مروان بن الحكم) قالها عندما دخل إلى الأندلس أيام (عبد الرحمن الداخل). انظر : السابق، نفس الصفحة.

(14) انظر : السابق، ص 36، وقد نسبها الحجاري للقاضي (معاوية بن صالح) الداخل إلى الأندلس قبل (الداخل). انظر : المغرب...، وج ١، ص 103-102.

(15) انظر : الشعر العربي في إسبانيا وصفلبيا، ص 54.

(16) انظر : الأدب الأندلسي من الفتح حتى سقوط غرناطة، ص 64.

ـ شعر حماسة وفخر

ـ شعر شوق وحنين

نما أدى إلى انتشار ذاته بين المشرق والمغرب⁽¹⁷⁾ «فالحنين أظهر مدى تعلقه بالشرق، وعبر عن عمق المرأة التي عانها من الشَّرَد، وقد ظلَّ هذا الشَّعْرُ تربِّيًّا في أعماته رغم ما أدركه من مجد وشاده من ملك...»⁽¹⁸⁾، ذلك الشَّعْرُ أدى إلى حرصه على تكوين مجد ثقافي لملكته في الأندلس، ولم يكن أمامه سوى الفكر الذي مصدره بلاده (المشرق)، فقد وجد فيه فرصة للتعبير عن حنينه، ول يجعل من «الوطن الجديد امتداداً للوطن الأم...»⁽¹⁹⁾، فتَدَشَّجَ على الهجرة إليها «فأمَّها جمهرة من علماء المشرق وأدبائه»⁽²⁰⁾، كما أمَّها الكثير من الأميين الفارين من بطش العباسين⁽²¹⁾.

ولكثرة المشارقة الذين وفدوا إلى بلاد الأندلس، فقد تكونت فيها قاعدة فكرية انطلقت من المسجد لتعلم أسرور الدين وقراءة القرآن ثمَّ تطورت حتى شملت كلَّ العلوم وضروب الإصلاح⁽²²⁾.

فإذا كان هذا هو شأن (الداخل)، فإنَّ الأمراً، الذين أتوا بعده قد مضوا على نفس الطريق الذي كان مؤسس دولتهم يطمح إليه من تكوين دولة قوية سباسياً وفكرياً، إلا أنَّ الفارق بينهم وبين (الداخل) أنهم شبوا وعاشوا في الأندلس، ولكن وفاءً منهم للنَّكَر المشرقي، ذلك الوفاء الذي غرسه في نفوسهم مؤسس دولتهم، فجذبهم قدَّاهُم بدعوة العلماء، المشارقة مثل (القالي)، و(صاعد البغدادي)⁽²³⁾، وأوفدوا العثبات إلى المشرق، ويعيشوا في جلب الكتب وشرائها.

الأدب المشرقي في الأندلس :

أقول : إنَّا لو بحثنا في الفكر الذي ظهر على أرض الأندلس قبل عهد (عبد الرحمن الثاني 821/206 - 852/238 هـ) لوجدنا، مشرقياً، والاتساع فيه بعد انتشاره مشرقياً، ولذلك أسباب، منها :

(17) انظر : السابق، ص 66.

(18) من السابق، نفس الصفحة.

(19) من الأدب العربي في الأندلس، ص 164.

(20) من اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 43، ومن أولئك أبو الأشعث الكلبي وخيри بن عبد العزيز آخر عمر بن عبد العزيز، وعبد الملك بن عمر بن مروان بن الحكم...

(21) انظر : الأدب العربي في الأندلس، ص 44.

(22) انظر : اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 43.

(23) انظر : الشعر الأندلسي في عصر الطوائف....، ص 45. وهناك غير (القالي وصاعد) مثل (أبي محمد العلري) بالإضافة إلى المغنيات الوافدات من المشرق، انظر السابق نفس الصفحة.

- أن الفاتحين خاصةً المثقفين منهم كانوا من العرب، ولذلك فإن الأدب الذي صدر عنهم هو أدب مشرقي، ولا فرق بينه وبين أدب الجزيرة أو العراق أو الشام إلا المكان، ذلك المكان الذي ليس له من خط فيه سوى أنه قبل فيه.

- أن المثقفين من الطارئين على الأندلس لم يتأثروا بالأرض ولا بالبيئة من حولهم، وفي هذا دلالة على الانتصار.

- أن الانتصار الشرقي لم يتوقف عند (أدب الولاية)، بل تعمى ذلك إلى أدب (الداخل) وأدب حفيده (الحكم بن هشام 180/796 - 821/هـ).

على أن هذا الانتصار، الذي وجد لدى الأصول قد استمر لدى الفروع التي ظهرت فيما بعد في الأندلس، ودللنا على ذلك كثرة الشعر الذي عارض فيه شعراً، الأندلس الشعراً، المشارقة، وتفضيلهم للمشرق ولا يظهر فيه منطلقين في ذلك من حبًّا لمكان شعْ منه التور، وانطلقت منه الحضارة.

قال الشاعر⁽²⁴⁾ :

الشرق حماز الفضل باستحقاق
انظر إلى جمال الشمس عند طلوعها
وانظر إليها عند الغروب كثيبة
ركفى بيوم طلوعها من غريها

لا يستوي شرق البلاد وغربها
زهراً، تعجب بهجة الاشراق
صفراء، تعقب ظلمة الآفان
أن تؤذن السنباء بعزم فراق

وقد يقول قائل : هذه الأبيات لا يصح بها، فنان لها مشرقي، وهو من أولئك «الواصلين إلى الأندلس»⁽²⁵⁾، لكنني أقول إننا لو نظرنا في شعر الأندلسين أنفسهم لوجدناهم كذلك، يعتدرن بالشرق حتى وإن لم يكن ظاهراً، يقول (ابن حزم)⁽²⁶⁾ :

أنا الشمس في جو العلوم منبرة
ولو أنتي من جانب الشرق طالع
لجد على ما ضاع من ذكرى النهب
ولسي نعم أكتاف العراق صباية

ولكن عبّي أن مظلمي الغرب

(24) انظر الأبيات في : الإحاطة...، ج 2، ص 237، وقائلها (محمد بن أحمد بن جبير (ت 614 هـ). انظر السابق، الصفحات من 230-239.

(25) انظر السابق : ص 230.

(26) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (384-456) هـ. انظر ما كتب عنه في المطبع، ص 279، وفي الأخيرة...، ق 1، م 1، ص 167 وما بعدها. وقد رصد الحقن مصادر ترجمة (ابن حزم) في هامش ص 167، وانظر الأبيات في الأخيرة...، ق 1، م 1، ص 173.

فابن حزم قد احتاج نفسه قلق بسبب مغريّته، ولو كان في المشرق لكان غير ما هو، ولوجد مكانة ترفع قدره، وفي هذا القول أيضا دلالة على أن أهل الأندلس ما زالوا يعتقدون كلّ شيء، أمام كلّ شرقي حتى نتاجهم، مما أدى إلى ضعف تفسي تمكّن منهم عندما يقفن أمام المغاربة.

من هنا، فإنَّ أهل الأندلس قد انطلقوا في فكرهم من منطلق الاتساع، وحب الأصول، ولهذا، «فقد ظلَّ التراث الشعري العربي يحفر تياراته القوية في وجдан الشاعر الأندلسي، ولم يتوقف هذا التأثير يوماً ما...»⁽²⁷⁾ ولو لا استعلا، المغارقة استعلا، واضحًا لبني الأدب الأندلسي ينطلق في أدبه من منطلق العروبة والإسلام، ولما فكر في ذاته.

إنَّ أهل الأندلس كانوا في موقف يعدُّ مناقضاً بالنسبة إلى المغاربة، فهم في أدبهم قد انطلقوا من منطلق المحبة والوفاء، تلك التي زرعها (الداخل) ومن جاء بعده في نفوسهم، بينما المغارقة قد تأثروا بتلك الكراهية التي زرعها أمراء بنى العباس في نفوسهم.

هذا الموقف المناقض أدى إلى احتقار المغارقة لكلِّ شيء يأتي من المغرب وخاصة الأندلس ولنا على ذلك مجموعة دلائل منها :

- موقف الصَّاحِبُ بْنُ عَبَادٍ مِّنْ عَنْدِ (ابن عبد ربه) وردَّه قائلًا : «هذه بضاعتنا ردَّ إلينا. ظنتُ أنَّ هذا الكتاب يشتمل على شيءٍ من أخبار بلادهم، وإنما هو مشتمل على أخبار بلادنا. لاحاجة لنا فيه ...»⁽²⁸⁾.

- موقف (أبي العلاء المغربي) من شعر (ابن هانى، الأندلسي) عندما شبَّ أشعاره بأنَّها «مثل رحى تطعن قرونًا»⁽²⁹⁾.

- والمالاحظ قال عن الأندلس : «إنَّها طينة حمقاء»⁽³⁰⁾.

- وابن حوقل قال عن الأندلس : «ومن أعجب ما في هذه الجزيرة يقاومها على من هي في يده، مع صغر أحلام أهلها وضعف نفوسهم، ونقص عقولهم، وبعدهم عن البأس والشجاعة

(27) من اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 112.

(28) من : ابن عبد ربه وعقدة، ص 96.

(29) من : الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ص 47، وقد أخذنا من كتاب وفيات الأعيان باختصار، فيه نجد أنَّ (المغربي) كان إذا سمع شعر (ابن هانى)، يقول : «ما أشبهه إلا برحمٍ تطعن قرونًا لأجل القمعة التي في الناظم...». انظر وفيات الأعيان ...، ج 4، ص 424.

(30) من الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ص 48.

والغربيّة والبسالة ولقاء الرجال، ومراس الأنجاد والأبطال ...⁽³¹⁾.

وقال أبو علي الفالي عن أهل الأندلس بعد أن وصف من مربه بالغباوة : «إن نقص أهل الأندلس عن مقدار من رأيت في أنهاهم، يقدر نقصان هؤلا، عن قبليهم، فسأحتاج إلى ترجمان بهذه الأوطان...»⁽³²⁾.

وما يدلّ أيضاً على تلك النّظرة الاستعلالية لدى المغاربة ما حصل للشّاعر (يعيي الفزاز) الذي دخل العراق بعد موته (أبي نواس) بمنية بسيرة، فوجدهم يزورون بأهل الأندلس، ويستهجنون بأشعارهم، فتركهم حتى وقعوا في (ذكر أبي نواس)، فقال لهم : من يحفظ منكم قوله⁽³³⁾ :

ولما رأيت الشرب أكدت سمازهم
فلمّا أتيت الحمان نساديت رئه
قليل هجوع العين إلا تعلة
نقلت أذقنيها فلمّا أذاقها
وقللت أغزني بذلة استقر بها
فنا لله ما برئت يميني ولا رفنت
فابت إلى صعبى ولم أك آنْبَى
فأعجبوا بالشعر، وذهبوا في مدحهم له، فلما أفرطوا، قال لهم : خفضوا عليكم، فإنه لي،
فأنكروا ذلك، فأشدّهم تصيّدته التي أوكلاها *علوم إسلامي*

تداركتني شرب النَّبيذ خطائي وفارقت فيه ثبني رجاني
فلما أتتمَّ القصيدة بالإنشاد، خجلوا، واقتربوا عنه⁽³⁴⁾.

وبعد، ففيما سبق دلالة على استعلاء المغاربة، واستخفافهم بأيٍّ أحد خاصة إذا كان من الأندلسي، وعدم تصديقهم بتفوق من ينشأ على تراب تلك الأرض.
أقول : إنَّ هذه النّظرة عند المغاربة قد جادت من واقع قوّة بلادهم سباسيًا وفكريًا،
وضعف القوى الأخرى أمامها، ومنها الأندلس، عندئذ نحن أمام أدبين :

(31) من السابق، نفس الصفحة.

(32) من الذخيرة...، ق. 1، م. 1، ص 15 (مقدمة المؤلف).

(33) انظر: النفع ...، ج. 2، ص 261.

(34) انظر : السابق، نفس الصفحة.

أدب قوّة، يعتقر كُلُّ ما أمامه
وأدب معرفة، يعترم ويقدّر كُلُّ ما أمامه
الأول يمثل المشرق، والثاني يمثل الأندلس.
وما دامت هذه هي الحال، فنعن أمم مرقفين متضادين، فأهل المشرق لا يقررون لأحد
بالتفوق، وأهل الأندلس يتعلّقون بكلّ ما هو مشرقي، ثقة منهم أن الحضارة قد نبعثت من ذاك
المكان، وتنفيذًا لحبّ قد زرعه الأجداد في نفوسهم.

ولهذا، فإنَّ أهل الأندلس قد قابلوا الكراهيَّة بالحبّ، الأمر الذي جعلهم يضطّرُّون كثيراً
محاولة منهم لإيجاد قاعدة فكريَّة في بلادهم تعدَّ امتداداً لما كان في المشرق.

ولتدركوا تلك القاعدة، اتجهُوا للتعلّم، فقد كانوا «أحرص الناس على التميُّز، فالجاهل
الذي لم يوفّقه الله للعلم يجهد أن يتميّز بصنعة، ويرى بنفسه أن يرى فارغاً عالة على الناس،
لأنَّ هذا عندهم في نهاية النجاح، والعالم عندهم معظم من الخاصة والعامة، يشار إليه، ويعال
عليه، وينبه قدره وذكره عند الناس، ويكرم في جوار أو ابتعاد حاجة ...»⁽³⁵⁾، ولهذا نجد أن
العلوم كان لها حظٌ عظيم عند أهل تلك البلاد، كلَّ ذلك شجاع الفرد الأندلسيٍّ على ترك أي عمل
حتّى يتعلّم⁽³⁶⁾. ذلك لأنَّه يعلم أنَّ الطريق إلى الخياطة الرسمية والوظائف العامة وتقدير الناس له
يبدأ من إجاده القرآن الكريم والفقه والسنّة، ومعرفة الشعر العربي وتذوقه⁽³⁷⁾، وحفظ التاريخ
والمستظرف من الحكايات...⁽³⁸⁾.

جاً، هذا الاهتمام بالعلوم بعدم استقرار أحوال البلاد تسبِّباً بقيام إماراة قرطبة⁽³⁹⁾،
ساعدُهم على ذلك وجودُ بعض العلماء، الشارقة وعودة الذين رحلوا إلى المشرق بالعلم الغريب،
وكثرة الكتب والكتب، وفرق ذلك تشجيع الأُمراء، والخلفاء، على العلم، ولهذا فقد كانت لهم
وسائلهم الخاصة⁽⁴⁰⁾ في اكتساب العلم، وتأسيس حركة ثقافية في بلادهم.

(35) من النفع ج 1، ص 220.

(36) انظر : السنّن، ص 221.

(37) انظر : الأدب الأندلسي من منظور إبْنِي، ص 33.

(38) انظر : النفع ج 1، ص 222. وقد رصف «أنَ علم الأدب المنشور» هو أ Nigel عندهم.

(39) انظر : الأدب العربي في الأندلس، ص 149.

(40) لقد تناول الدكتور عبد العزيز عتيق تلك الوسائل في كتابه السابق ذكره في رقم 39. المُفتتحات من

157. 149

ويتكون هذه القاعدة انتشار التعليم، وكثير المتعلمين، وبدأ «الشعور بالأندلسية» ينمو مع الأيام، وكانت البيئة تعمق خصائصها في الخلق وطرق الحياة، وكان الاختلاط بأسم بعيدة يدعو إلى الابتعاد عن المشرق في الرؤى وروح الفروسيّة والعادات واللّهجة والأمثال». (41)

والشعور بالأندلسية لم يبدأ من فراغ، بل بدأ بولا، لكل ما هو مشرقي والتّمكّن منه، ومن ثم ظهرت المحاكاة والتّقليد في الأدب الأندلسي (42)، وبعد أن تكونت لهم قاعدة فكرية بدأ التّفكير في الاستقلالية تلك التي تعبّر عن «الآنا». ولهذا نجدهم بدأوا في ترك بعض النّماذج الشرقيّة واتّجهوا للمفاصلة بينها وبين المغربية أو الأندلسية، «ومن ثم ظهرت نظرية التجديد الدائم في الأدب» (43). هذه النّظرية كانت نتيجة حسّبة لنمو (الذّاتيّة) التي بدأت منذ أيام (عبد الرحيم بن الحكم بن هشام) على يد «أناس نبوا في البيئة الأندلسية...» (44).

وفي عهد (النّاصر وابنه المستنصر 300/912 - 976 هـ) «كانت معايير الحضارة العربيّة متّشرة في روع الأندلس ومداهنه على غرار ما هي عليه في المشرق...» (45)، وبالتالي فقد بدأت الحضارة الأندلسية فترة من النّضج لوجود جيش قوي يحمي البلاد، فاتّجه العلماء والكتّاب للبحث والدرس والكتابة، وانصرف الأغنّياء، إلى النّاس في جمع الكتب، ونظم الشعر (46).

وفي هذه الفترة لم تتوقف الأندلس عند حضارة المشرق فحسب، بل وقفت على حضارات أخرى، فقد كانت تصور الأمواء والخلفاء، مفتوحة أمام وفود السّفارات من الغرب وبيزنطة البعيدة حاملة معها الكتب العلميّة، ومنها الطبيّة التي ساعدت على وضع بنود نهضة العلوم في بلاد الأندلس (47) مع ما قد جاء من المشرق.

أقول : إن أهل الأندلس بعد أن توافرت لهم أسباب الحياة الهائلة بدأوا بالتفكير في ذواتهم، تلك التي «جاءت نتيجة للتّفاعل مع البيئة وتشمل الذّات المدركة والذّات الاجتماعيّة

(41) من : عصر سعادة قرطبة، ص 40.

(42) انظر : ملامع التجديد في النّثر الأندلسي، ص 96 - 97.

(43) من السابق : ص 97.

(44) من عصر سعادة قرطبة، ص 47، وانظر أيضًا ص 79.

(45) من الأدب العربي في الأندلس، ص 163.

(46) انظر : الشعر الأندلسي بحث في تطويره وخصائصه، ص 37، وانظر أيضًا : شعر الرّمادي يوسف بن هارون، ص 36 - 37.

(47) انظر : الشعر الأندلسي، ص 37.

والذات المثالبة، وقد تختص قيم الآخرين، وتسعى إلى التوافق والانتزان والثبات، وتتسع لتبعة للنضج والتعلم، وتتصبّع اذْكُرُ الَّذِي تَتَنَظِّمُ حَوْلَهُ كُلُّ الْخَبَرَاتِ...»⁽⁴⁸⁾.

فمن خلال قراءتنا للفكر الأندلسى نلاحظ أن تلك الذات قد قامت بها الخاصة العامة، عندئذ لن نجد (الآنا) واقفة لوحدها، فتندّت إلى (نون)، وبهذا غائبة يندر أن نجد عدداً من الأنوات المستقلة إلا تحت ظروف خاصة جداً، فتندّت تحولت إلى «نون» لتكون عمل جمعي⁽⁴⁹⁾، هذا العمل الجمعي لن يكون إلا إذا وصل المجتمع إلى درجة رفيعة من التكامل⁽⁵⁰⁾، ولن يتوافر هذا إلا إذا توافر للمجتمع شيء من الشبات والاستقرار، وقد حصل ذلك بالفعل للأندلس.

إنَّ الذَّاتَ الْأَنْدَلُسِيَّةَ الَّتِي انْتَلَقَتْ إِلَيْ (نون) قد بدأَتْ رَحْلَةَ الْمَخَاضِ، وَبِالْتَّالِي فَلَا بَدَّ مِنْ محاكاةِ الْفَكَرِ الْعَرَبِيِّ الْمَشْرُقِيِّ وَتَقْليِدِهِ إِدْرَاكًا مِنْهُمْ أَنَّ كُلَّ فَكَرٍّ، وَمِنْهُ الْأَدْبُ «لَا يُمْكِنُ أَنْ يَتَطَوَّرَ تَطَوُّرًا سَلِيمًا مِنْ دَاخِلِهِ، وَقَدْ يَتَعَشَّرُ فِي مُحاوَلَةِ تَطْوِيرِهِ مِنَ الدَّاخِلِ تَعَشَّرًا يَصْعَبُ مَعَهُ النَّهْوُ...»⁽⁵¹⁾، ولِبَذَّا، فَلَا بَدَّ مِنْ اخْتِيَارِ النَّسَاجِ الْمُتَمَيَّزِ لِمُحاكَاتِهَا وَتَقْليِدِهَا حَتَّى يَتَمُّ الرَّوْصَولُ إِلَى مَرْحَلَةِ الْإِبْدَاعِ الَّتِي يَتَمُّ فِيهَا «تَوْظِيفُ أَكْبَرِ قَدْرِ مُمْكِنٍ مِنَ الْعَنَاصِرِ الْشَّخْصِيَّةِ، مَعَ الْحَرْصِ عَلَى الْاسْتِفَادَةِ بِأَعْلَى نَسْبَةٍ مِنَ السَّرَابِقِ الْأَدْبِيَّةِ وَالْفَنِيَّةِ بِطَرِيقَةٍ وَاعِيَّةٍ مُتَمَثَّلَةٍ نَاضِجَةٍ مُفَتَّدَرَةٍ»⁽⁵²⁾.

إِنَّ تَلْكَ الْمَرْحَلَةَ . مَرْحَلَةُ الْإِبْدَاعِ . تَدَانَطَتْ عِنْدَ الْأَنْدَلُسِيِّينَ مِنْ مَنْطَلَقِ أَسَاسٍ، خَاصَّةً إِذَا مَا عَلِمْنَا أَنَّ الدَّائِنَعَ لِلشَّعْرِ يَرْجِعُ إِلَى عَلَيْنِ، هُمَا⁽⁵³⁾ :


غَرِيزَةُ الْمُحاكَاهِ، أَوِ التَّقْلِيدِ
وَغَرِيزَةُ الْمُوسِقِيِّ أَوِ الإِحْسَانِ بِالنَّفْعِ
وَبِهَذَا، فَإِنَّ غَرِيزَةَ الْمُحاكَاهِ كَانَتْ ذَاتَ أَثْرٍ فَاعِلٌ فِي إِثْبَاتِ الذَّاتِ أَوِ (النَّونَ) فِي الْأَدْبِ
الْأَنْدَلُسِيِّ شَعْرَهُ وَنَسْرَهُ وَتَأْلِيْسَهُ.

(48) من الترجيد والإرادة النسبي، ص82.

(49) انظر : الأسس الثابتة للإبداع الفني في الشعر خاصّة، ص122.

(50) انظر : السابق، ص124.

(51) من : اتجاهات الشعر الأندلسى إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص115 - 116.

(52) من : السابق، ص116، وبهذا نجد لهم قد وقفوا على شعر المشهورين من شعراء الشرق (المتنبي والبحتري وأبي العلاء، المعري وأبي نواس وأبي الرؤوف وأبي تمام ... وغيرها كثيرة). انظر : شعر المعارضات في كتاب : الأدب الأندلسى من الفتح حتى سقوط غرناطة، ص266 - 289.

(53) انظر : من الوجهة النسبية في دراسة الأدب ونقده، ص44.

فإذا كان الأدب الأندلسي بعامة قد بدأ بهذه المرحلة، فإن ذلك لا يعني عجز الأدباء، الذين يتسمون إلهي عن الإبتكار، وإنما هو تعبير عن شعور بالانتماء إلى الأصل، والرغبة في استمرار الارتباط به⁽⁵⁴⁾.

إن التجديد في الأدب الأندلسي لم يكن قد نجاهل التراث الفكري للأمة، بل انطلق منه بهدف البدء بالتجديد من أبعد نقطة وصل إليها التراث، فالتراث مجال التجديد ومادته⁽⁵⁵⁾، وهذه الطريقة، فإن أهل الأندلس كانوا أكثر وفاً للروابط التاريخية التي تربطهم بالشرق : - منبع الحضارات، ومهبط الديانات، ومكان الجذور « فقلما نجد في الأندلسيين شاعراً مثلك، أو كاتباً يلبيغاً أو عالماً ضليعاً إلا ونسبة في قبيلة من تلك القبائل العربية... »⁽⁵⁶⁾.

وهم بهذا الوفا، قد جعلوا أدبهم في النهاية يمثل جانباً هاماً من جوانب الأدب العربي⁽⁵⁷⁾. بعد أحدهم قد قال قوله⁽⁵⁸⁾ بين من خلاله صفة التلاحم بين هذا الأدب . أقصد الأدب العربي في الشرق والمغرب . : « من ليس البياض، وتختم بالحقيقة، وقرأ لأبي عصرو، وتفقه للشافعي، وروى شعر ابن زيدون فقد استكمل الظرف... »⁽⁵⁹⁾، ولهنا، « فمن يقرأ الشعر الأندلسي يجد، أخا للشعر في بغداد، بل وفي بلاد العرب نفسها من حيث الصفات العامة والموضوعات التي كانت عند القدماء »⁽⁶⁰⁾.

إن الوفا، من منفكي الأندلس قد ظل حتى نهاية دولة بنى الأحمر، فالشاعر (العقيلي)⁽⁶¹⁾ قد تذكر الفكر الشرقي وهو في أحلق الظروف، عندما كتب رسالة موجهة إلى ملك فاس متذرعاً على لسان أميره (أبي عبد الله بن علي بن الأحمر) وضمّنها أبياتاً منها قوله⁽⁶²⁾ :

(54) انظر : الأدب العربي في الأندلس، ص 164.

(55) انظر : اتجاهات الشعر الأندلسي إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 116.

(56) من : تاريخ آداب العرب، ج 3، ص 259، وانظر قوله⁽⁵⁷⁾ (الفتح)، ج 3، ص 154.

(57) انظر : الشعر الأندلسي في عصر الطوائف، ص 57.

(58) من⁽⁵⁹⁾ (الفتح ... ، ج 3، ص 566).

(59) من : الأدب العربي في الأندلس، ص 166.

(60) محمد بن عبد الله العقيلي، وزير وكاتب آخر ملوك غرناطة، كان آخر الرؤساء من أقطاب العلم من بلاد الأندلس، إذ جاز البحر مع أميره إلى المغرب، انظر ما كتب عنه في⁽⁶¹⁾ (الفتح ... ، ج 4، ص 548 وما بعدها. وقد رصد رسالته وقصيدته في المصنفات من 529 - 548. وانظر أيضاً : نهاية الأندلس، ص 278 - 284.

(61) انظر ما كتب عنه في⁽⁶²⁾ (نهاية الأندلس)، ص 273 - 276.

(62) انظر :⁽⁶³⁾ (الفتح ... ، ج 4، ص 530)، وانظر : نهاية الأندلس، ص 280.

لَا تَأْخُذنَا بِأَقْوَالِ الْوَشَاءِ وَلَمْ
ذَنْبٌ وَلَوْ كَثُرَتْ أَقْوَالُ ذِي الْوَخْمِ
فَعَنْدَمَا نَقَرَهُ هَذَا الْبَيْتُ يَخْطُرُ عَلَى بَالَّا قَوْلُ كَعْبٍ بْنَ زَهْرَةِ⁽⁶³⁾ مَعْتَذِرًا أَمَامَ رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽⁶⁴⁾ :

لَا تَأْخُذنِي بِأَقْوَالِ الْوَشَاءِ وَلَمْ
أَذْنَبْ، وَلَوْ كَثُرَتْ عَنِي الْأَقْوَالُ إِنْ
إِنَّا كَانَ أَهْلَ الْأَنْدَلُسَ قَدْ التَّزَمُوا بِهَذَا الرَّوْفَ، عَلَى طُولِ تَارِيخِهِمُ الْفَكَرِيِّ، فِي الْوَقْتِ الَّذِي
يَحَاوِلُ الْمَشَارِقَةُ فِيْهِ نَبْذَ كُلِّ أَنْدَلُسِيِّ، فَبِأَنَّهُمْ قَدْ فَكَرُوا حَقِيقَةً فِيْ أَدِبِهِمُ الْذَّانِي الَّذِي يَعْبَرُ عَنْ
بَيْتِهِمْ، وَقَدْ شَجَعَهُمْ عَلَى هَذَا التَّفْكِيرِ تِلْكَ النَّظَرَةُ الْاسْتِعْلَاتِيَّةُ مِنْ قَبْلِ الْمَشَارِقَةِ وَالَّتِي عَرَضُنا لَهَا
مِنْ قَبْلِ.

إِنَّ أَهْلَ الْأَنْدَلُسِ - وَيَعْدُ أَنْ تَكُونَتْ فِي بِلَادِهِمْ قَاعِدَةً فَكَرِيَّةً مُشَمَّيَّةً قَامَتْ عَلَى سُعَةِ
الْأَطْلَاعَاتِ، وَكُشْرَةِ الرَّحَلَاتِ، وَكُشْرَةِ الْوَفُودِ... مَعَ تَهْبِيَّ أَسْبَابِ الْاسْتِقْرَارِ النَّفْسِيِّ - شَعَرُوا أَنَّ
الْتَّقْلِيدُ وَالْمَحاِكَةُ لِلْمَشَارِقَةِ يَنْبَغِي أَنْ تَتَوَقَّفَ عِنْدَ حَدَّ مَعْبِنِ، فَإِنَّا كَانَ أَهْلُ الْمَشْرِقِ قَدْ نَظَرُوا إِلَى
أَهْلِ الْأَنْدَلُسَ نَظَرَةً تَكْبِرُ وَاسْتِعْلَامَ، فَإِنَّ أَهْلَ الْأَنْدَلُسَ قَدْ تَكُونَتْ فِي نُفُوسِهِمْ حِبْرَةً وَبِلْبَلَةً حِينَ
خَدْعُهُمُ السَّرَّابُ مِنْ خَلَالِ رَحْلَاتِهِمْ إِلَى الْمَشْرِقِ⁽⁶⁵⁾، إِذَا لَمْ يَعْدُ هُنَاكَ شَيْءٌ يَنْتَطِلُّونَ إِلَيْهِ، وَيَهْذِي
أَنْكَفَاوَا عَلَى ذَوَاتِهِمْ⁽⁶⁶⁾، يَسْتَنْطِقُونَهَا وَبِالْمَالِيِّ بِدَأُوا بِيَؤْلُفُونَ وَيَكْتُبُونَ عَنْ بِلَادِهِمْ.



(يَتَّبع)

مَرْكَزُ تَحْقِيقِ وَكَامِبُوِيِّ عِلُومِ إِسْلَامِيِّ

(63) كَعْبٌ بْنُ زَهْرَةِ بْنِ أَبِي سَلْمٍ الْزَّنْبِيِّ، يَنْسَبُ إِلَى مَرْيَةَ، شَاعِرٌ مُخْضَرٌ، تَنْعَرُ 26 هـ. اَنْظُرْ دِبْرَانَ كَعْبِ
بْنِ زَهْرَةِ، ص 15 وَمَا بَعْدَهَا.

(64) اَنْظُرْ : الدِّبْرَانَ، ص 60 وَمَا بَعْدَهَا، وَالْبَيْتُ، ص 65.

(65) اَنْظُرْ : الْأَدْبُ الْأَنْدَلُسِيُّ بَيْنَ الْأَصَالَةِ وَالتَّجَدِيدِ، ص 25 - 26.

(66) وَاحْدَدْ (الْاِنْكِفَاءُ عَلَى الذَّاتِ) هَذَا أَنَّهُ «الْمُشَرِّكُ الْعَقْلِيُّ حَوْلَ الذَّاتِ»، فَنَقْطَةُ وَأَنَّهُ لَا يَعْنِي عِنْدَ أَهْلِ
الْأَنْدَلُسِ عَدْمَ الْاِهْتِمَامِ بِوَجْهَاتِ نَظَرِ الْآخِرِينَ. اَنْظُرْ : الْاِنْكِفَاءُ عَلَى الذَّاتِ، مُقْدَمةُ المَلْفَ، إِذَا تَجَدَدَ، قَدْ قَالَ
عَنْهُ «الْمُشَرِّكُ الْعَقْلِيُّ حَوْلَ الذَّاتِ، أَوْ عَدْمِ بِعْضِهِ، وَجَهَةُ النَّظَرِ الْآخِرِيِّ أَيْ اِعْتِبَارٍ، أَوْ عَدْمِ رَضْعِ الْإِنْسَانِ
نَفْسَهُ مَكَانُ الْطَّرفِ الْآخِرِ...»، ص 13.

استدراكات

يعلم، أ. مصطفى الغديري

كلية الآداب بوجدة - المغرب

I) تصبة مستدركة على ديوان الرصافي البلنسي.

لقد نرجحت بما نشره الدكتور حسن الوراكي تحت عنوان «من المستدرك على ديوان الرصافي البلنسي»*. لأنَّ القطع المنشورة، وغيرها كان الدكتور إحسان عباس قد استدركها في الطبعة الثانية لـ ديوان الرصافي سنة 1983 بيروت. وأظنَّ أنَّ الدكتور الوراكي استدرك على الطبعة الأولى سنة 1960 لا كما جاء في بحثه (ط. دار الثقافة 1989) لأنَّ الطبعة الثانية تحتوي على 79 قطعة وليس تسعًا وخمسين كما ذكر الدكتور الوراكي.

وتعينا للفائدة أوانني مجلة «دراسات أندلسية» الفرا، بقطعة شعرية لا توجد في ديوان الرصافي في طبعته الثانية ولم يورد بها د. الوراكي، مقتبسة من كتاب «مختارات من الشعر المغربي والأندلسي»، تحقيق الأستاذ إبراهيم بن مراد ط. بيروت 1986. ص ص: 185-188 وهي :



(التمويل)

١ . وَقِيلَ تَسَاءَى عَنْكَ تَحْتَ كُفَافَةِ عِلْمِيْنِ سَلَادِي

وَمَا سَرَّى إِنْ كَانَ ظَنَّاً مُرَجَّماً

٢ . وَهَبَّهَا تَمْحُسُ الدَّفَسُ أَوْ يَنْسَخُ الْعِدَى

لَهَا فِي حَصَّةِ الْقَلْبِ مَا قَدْ ثَرَّسَنا

٣ . بَطَّطَ يَدَ الْمُضْطَرِّ فِي الْحَبَّ تَخْوِفَنا

وَإِنْ بِتَ مِثْهَا يَائِسَ الْحَظْ مُفَرِّمًا

٤ . مِنَ الْرَّاقِبَاتِ⁽¹⁾ التَّهْضِيْر تَلْتَقِطُ الْخَطِي

بِسَرْوَسِنْ رُونِيْرْ⁽²⁾ تَأْيِيْدُ الْمُخْلِّ عَنْهُمَا

(*) د. حسن الوراكي : من المستدرك على ديوان الرصافي البلنسي : مجلة دراسات أندلسية عدد 10/1993

ص 8

(1) الراقبة : التي بها متلئ.

(2) إضافة ينتصبها الرزنة.

- 5 . كَانَ فِرَاغُ الْبُرْدَ عَنْهُ اشْرَكِيهَا
خَسْتَهُ أَنَّا سَهْلًا وَغَصْتَهُ مَقْوَمًا
- 6 . وَمَا رَمَيَهُ بِالظَّرْفِ ثُقْنَى [بِ] حَلْلَةٌ⁽²⁾
(أدارت عَلَيْهَا كَامِنْ تَحْمِيلِهَا السَّمَا
- 7 . إِلَى عَنْمَرَ رَطْبِ النَّسَبَاتِ نَدِيَ النَّقَاءِ
تَشَبَّهَ ذَرَاهُ أَقْحَرَائِيَّاً مَنْعَمًا⁽³⁾
- 8 . بِأَفْيَجَ مَنْ ذِكْرَى يَطْوُلُ اعْتِيَادَهَا
قَلْوَانًا عَلَيْهَا فِي الْجَوَانِحِ حُسْنَمَا
- 9 . فَيَا مَنْ رَأَى السُّرْكَانَ بَيْنَ بَنَاهَا
يُسَاكِرُ مِنْ فِيهَا رَحِيقًا مُخْتَنَمَا
- 10 . وَقَدْ أَمَرْتُ أَنْ أَقْصِرَ الْخُرْفَ دَوْتَهَا
عَلَى حَرْجِهَا لَأَنْهُ تَقْدَمَا
- 11 . وَمَمَا جَنَّتْ أَمْرًا مُسْوِجًا لِيَ رِبَّهُ
سِرَّى أَنْ سَرَخَتْ الظَّرْفُ نَسِيْ حُوَّةٌ⁽⁴⁾ الَّتِي
- 12 . وَمَا ضَرَبَنِي تَشْرِيفُ طَرْفِي سَاعَةً
وَلَكَنَّهَا اسْتَرْتَنَ فَأَغْجَلَنِي الطَّنَاءِ
- 13 . بَرِئْتُ إِلَيْهَا مِنْ غَيْرِ فَسْرَيْةٍ
مَرْلَبِيَّةٌ رَضِيمَهُ لَا يَنْسَعُ الظَّرْفَ أَيْسَامًا...
- 14 . وَكَمْ نَظَرَهُ لَا تَمْلِكُ الْعَيْنُ رَدَهَا
إِذَا أَنْلَثَتْ لَمْ تَغْدِعَا جَنَّةَ⁽⁵⁾ الْجَنَّسِ
- 15 . أَقْوَلُ لَهَا يَسْرَمَا . وَقَدْ جَرَتِ النَّوَى
حَدِيثًا بِأَفْرَاهُ الْخَلِيلِ مُجْمَعًا ..
- 16 . «أَجَدَدُكَ لَا تَسْدِرِنَ مَا اتَّبَعْتَ صَانِعَ
إِذَا اتَّبَعْتَ يَسْوَمَا جَبَلَنَا فَصَرَمَهَا»

(2) إِصَافَةٌ يَقْتَضِيهَا الْوَزْنُ.

(3) كَلَّا وَرَدَ الْمَرْضَوِيَّ بَيْنَ قَوْسَيْنِ، وَهُوَ مُضَغَّرٌ، وَلَمْ يَنْهَدْ إِلَى وَجْهِ الصَّحَّةِ فِيهِ.

(4) الْحُوَّةُ : سُرْرَةُ النَّقَاءِ، مِنْ حَوَّيْتِ الشَّفَّةِ حُوَّةُ قَهْيَ حَوَّاءُ : أَحْمَرَتْ حُمْرَةُ تَضَرَّبُ إِلَى السَّوَادِ.

(5) فِي الْأَصْلِ «لَمْ تَعْدُ يَأْجَنَّهُ»، وَالْمَعْنَى - فِي كُلَّا الْحَالَتَيْنِ - يَبْقَى غَامِصًا.

17 . أَثْرُلِ . وَمَا ظَنَّيْ بِسَأْلِكَ نَسَارِيجَ

إِلَى مُشَاهِدَةِ بَابِاً مِنَ الْغَيْبِ مُبْهِمَا .

18 . «لُوْشِيكُ أَنَّ الْقَائِمُ بِحُشَاشَةِ

عَلَى أَثْرِ الْفَوْدِيْعِ زَاهِيَةِ الدَّهَّا

19 . وَلِلنَّفْسِ فِي الْبُشُورِ مِنْ بُرْخَانِهَا

تَسْمُّ رَوْحٍ لَوْ فَغَرْتِ بِهِ تَسَا

20 . وَكَيْفَ يَا فِي الصَّفَرِ إِنْ لَمْ أَمْعَزْ بِهِ

وَشَاءَ لِدِينِا حَاضِرِينَ وَلُسُومَا

21 . وَعِنْدِي حَدِيثٌ لَسْتُ أَذْرِي إِذَا جَرَى

أَمَاءَ نَزَدِيْهِ لَكِ الْعَيْسِ أَمْ دَمَا

22 . بَرِمَتْ بِنَفْسِ دَاعِ فِي الْحَبَ سِرْفَا

وَئِذْ كَانَ لَوْلَا الْمَبْشِّرَا مُكْتَمَا

23 . لِغَنْمِي وَمَا لِلْسَّخِيْيِ يَا عَمْرُ قَاتِلَ

لَعْدَ سُمْتِ لِيَ الْبَلِّ أَنْ شَحَّكَنَا

24 . بَارْطَفَ⁽⁶⁾ صَدَافِ⁽⁷⁾ الْمَقَاتِلِ لَمْ أَكُنْ

عَلَى حَسْنِي يَا عَمْرَ مَهْ لَأَسْلَمَا

25 . وَمَا كُنْتُ أَذْرِي كَيْفَ كَوْمَعَ لَاهِيَهُ سَدِّي

عَلَى كَبِدِيْ، أَوْ كَانَ يَخْطِيْنَ إِذَا رَمَسِي

26 . عَلَيْكِ سَلَامَ مِنْ رَمِينِ عَلَاقَةِ

بُرَى يَكُمْ أَخْرَى الْلَّيَالِي مُشَبِّهَا

27 . ثَلَرَالِ صَيْحَ بَيْنَ قَرْطِيْكِ طَالِعًا⁽⁸⁾

يَحْفَ بِسَوْحَفِ⁽⁹⁾ مِنْ ثُرُوعِكِ أَسْعَهَا

(6) الأرطف : صفة للنظر، والعين الوطفاء : ناحلة الشفه مسترخبة النظر، والأوطف أيضاً : كثير الوظف، من وظف : طرد الطريدة وجد في إثراها.

(7) كنا في الأصل، والمغنى المقصود هو «صائب لا يخطئ»، وفي عجز البيت التالي إشارة إلى ذلك، وبينه أن «صائب» استعمال مولده من مادة «صدف» التي يدلّ بعض مشتقاتها على اللاتمة والتعرض.

(8) في الأصل «طالع».

(9) الرمح من الشمر : ما غز وتكاثفت أصوله وأسرد.

- 28 . وَلَا يَرِخْتُ شَنْسٌ وَظِلٌّ غَمَاسَةٌ
عَلَى قَرْمَأْ تَشَتَّاتٌ أَرْضُكَ مِنْهَا
- 29 . إِلَى أَنْ يَسِيرَ الْقَبْيَظُ يَا عَمْرَ عِنْدَكُمْ ،
وَتَنْمِي⁽¹⁰⁾ ، وَسُجْرِي الْعَامَ وَادِبِكِ أَنْعَمَا⁽¹¹⁾
- 30 . وَحَشْنِي بِكَادِ الرَّزْعُ حَوْلَكَ يَعْتَبِي
بِخُضْرَتِهِ مِنْ أَنْ يَشِيبَ وَتَهْرَمَا

II) استدرك على ما فاتني من شعر ابن مرج الكحل⁽¹²⁾
وقال في الفتنة العباء، التي نجمت عن الصراع بين الآخرين أبي العلاء، إدرس وعبد
الله العادل - ابني يوسف بن عبد المؤمن بن علي . على كرسى الحكم في العهد الثالث من القرن
13/7 بالأندلس : [طربيل]

- 1 . وَلَا سِيمَا فِي فِتْنَةِ مُدَلَّهَمَةٍ
فَلَا أَحَدٌ فِيهَا أَخَاهُ يُشَتَّتُ
2 . وَكَانَ قَضَا ، صَمْتَنَا عَنْهُ وَاجِبٌ
وَسَلَمَ فِي الْأَخْدَاثِ مَنْ كَانَ يَصْنَعُ

التخريج :

الإحاطة . نصوص جديدة لم تنشر . تحقيق : د. عبد السلام شتور : 63، ط. طروان
1988 . وخبر هذه الفتنة في البيان المغرب لابن عذاري . قسم الموحدين . تحقيق مجمرة :
276.274، ط. دار الغرب الإسلامي : 1406/1985 .
وقال مدح السلطان محمد بن يوسف بن هود الجذامي الذي ملك بعض أجزاء الأندلس بعد
سقوط الموحدين بها : [طربيل]

- 1 . فَتَحَتْ بِلَادَ اللَّهِ دِرْنَ مَشَقَةٌ
وَمَا عَرَفْتُ أَرْسَابَهَا حَادِثًا ثُكْرَا
2 . وَلَا بُسْدٌ مِنْ فَشْعَ الْبَتَيْهِ عَاجِلًا
وَعَجَلَ لِلأَشْبَاءِ خَالِقُهَا قَدْرًا

(10) في الأصل «وتنم».

(11) في الأصل «يسا»، أي باللام، ولا يستقيم به الوزن.

(12) انظر مجلة دراسات أندلسية عدد 1993/10 ص 57.

وَتَبَّعْنِي غَيْرُ الْبَصِيرِ مِنْ فَتْحِهَا زَهْرًا
وَمِنْ كَانَ مَوْتَرًا فَلَا يَدْعُ الْوَثْرًا
بِصَارِمِهِ الْهَنْدِيُّ قَدْ رَدَّهُ قَهْرًا
وَعَادَ إِلَى مَا كَانَ فِي مُدْرَأٍ أُخْرَى
وَمَا بَعْدَتْ نُورًا وَلَا تَصْنَعْ قَدْرًا
فَقَدْمَهُ فَضْلًا وَآخِرَةُ عَصْرًا
وَهُلْ تُجْعَلُ الدُّنْيَا سَا، مَعَ الْأَخْرَى
وَمَا صَحَّتْ إِلَّا أَوَاخِرَهُ الْعَشْرَى

- 3 - وَكَمْ زَفْرَةٌ فَتَحَتْ وَهِيَ كِيَامَةٌ
- 4 - أَمْثَلَ ابْنَ هُودٍ آخِرًا بِتَرَائِيهِ
- 5 - وَإِنْ كَانَ مَغْصُوبًا فَإِنَّ مُحَمَّدًا
- 6 - وَنَادَى عَلَى مُلْكٍ تَفَهَّمَ مُدَّةً
- 7 - فَبَوْشَعَ رَدُّ الشَّمْسِ فِي جَرَابِهَا
- 8 - قَضَى رُبُّهُ أَنْ يَمْلِكَ الْأَرْضَ آخِرًا
- 9 - وَكَمْ آخِرٌ قَدْ جَاءَ بِالْفَضْلِ أَوْلًا
- 10 - فَنِيَ رَمَضَانُ لِبَلَةِ الْقَدْرِ كُونَهَا

التخريج :

تاریخ إسبانيا الإسلامية . أو كتاب أعمال الأعلام لابن الخطيب ، تحقيق : ليفي بروفانسال . دار المکشرف ط. ثانية . بيروت 1956 ص : 278 .

* III) استدراكات على دیوان ابن حزم*

سررت كثيرا حين وقع نظري، في إحدى المكتبات العسوبية، على كتاب يحمل اسم «ديوان الإمام ابن حزم»، وظننت أنني وقفت على ضالتي، باعتباري مدرساً للأدب الأندلسبي، وحمدت لصاحب هذا العمل الذي جاء، ليس فراغاً في المكتبة الأندلسية. وحين تصفحته أول الأمر وجدته يحمل قدرًا لا يأس به من شعر الرجل، وقلت في نفسي لاشك أنه يضيف جديداً إلى ما سبق من شعر ابن حزم المنشور. ولما قرأته بامتعان وتدبر، بدت لي مجموعة من الملاحظات قررت أن أنشرها تعقيباً على هذا العمل، وإفاده للباحث المهم.

في البداية أذكر بأن هناك قاعدة علمية يستحضرها الباحثون كلما أقدموا على التأليف والدراسة، وهي أن دواعي البحث في موضوع ما تبني على كون موضوع الدرس جديداً، لم يسبق أحد الدارسين إلى المخوض فيه، أو أن ما تقبل فيه غير مستوف لجميع جوانبه، مما يدعو إلى استدراك أمور جديدة أو تصحيح وتوضيح مفاهيم رودت فيه غامضة أو ناقصة.

ولاشك أن الأستاذ الفاضل الدكتور صبحي رشاد عبد الكريم قد راعى هذه القواعد، وهو

(*) جمع وتحقيق د. صبحي رشاد عبد الكريم، نشر دار الصحابة للتراث بطنطا، ط. 1، 1410/1990.

يقدم على تحقيق ديوان ابن حزم دراسته كما جاء في عنوان الكتاب، إلا أنني فوجئت بأنَّ عمل الأستاذ الفاضل لا يُقسم بالجديَّة المطلوبة في إخراج ديوان هذا الرجل العظيم، للأسباب الآتية :

أولاً : إنَّ ما جاء في هذا الديوان سبق نشره في مجموعات شعرية على شكل ملاحق في الكتب والدوريات، من هنا كان على الأستاذ الفاضل أن يعنون عمله هذا بـ «مجموع شعر ابن حزم «جمع ودراسة». اللهم إذا كان الأستاذ صحيحاً أراد أن يتحقق من جديد هذا الشِّعر، وقد رأى في نشراته السابقة هفوات أو أخطاء يجب تصحيحها، وهو شيء لم أقف عليه على طول صفحات هذا الديوان.

ثانياً : لا أدرى كيف يبرر الأستاذ الفاضل بأنه لم يطلع على كتاب تاريخ الأدب الأندلسي - عصر سبادة قرطبة - للدكتور إحسان عباس⁽¹⁾، وهو منشور منذ 1959 وما زال مؤلفه يصدره، بين الفينة والأخرى، متقدماً ومزيداً. وأخر طبعة له . حسب علمي . هي السابعة سنة 1985. والكتاب لا تخلو منه مكتبة في العالم العربي، عامةً كانت أو خاصةً، بل يمكن القول إنه لا تخلو منه مكتبة الطالب الجامعي فضلاً عن مكتبات الباحثين المهتمين بالأندلسيات.

ولا أظن أنَّ مكتبة كلية اللغة العربية بالمنوفية - حيث يدرس الأستاذ المحترم . تفتقر إلى هذا المرجع المتسداول، وفي الوقت ذاته يتقول الأستاذ المحقق : أنه يظن أنَّ الدكتور محمد الهادي الطرابلسي⁽²⁾ لم يطلع على جميع ما حققه الدكتور الظاهر أحمد مكيٌّ من شعر ابن حزم في كتابه «دراسات عن ابن حزم وكتابه طوق الحمامات». علينا أنَّ المحقق استفاد من العملين معاً (كما أشار في الصنحات : 17-20) فسبحث د. الطرابلسي صدر 1972 في حين صدر كتاب د. ط.أ. مكيٌّ بعد ذلك ببعض سنوات. وقد كان على المحقق المحترم أنْ يقارن بين تاريخ صدور العملين قبل أنَّ يصدر عنه هذا الظن⁽³⁾. ولا أدرى هل نسي أم تناهى أن يعود إلى تاريخ طبعات مراجعه ليوثق كلامه ؟ وهو ما لم يفعله في كافة هوامش عمله، بل أكثر من هذا لم يحدد مصادر تحقيقه في قائمة خاصة على عادة كلَّ البحوث العلمية.

ثالثاً: اتساءل عن إضافة المحقق في نشره لقصائد الديوان المحظوظة وقد نشرت جمِيعاً، وبعضها نشر أكثر من مرة، وهي كالآتي بحسب ترتيبها في الديوان :

(1) انظر ص 21 من الديوان.

(2) انطلاقاً مما كتبه وفي جريدة الجامعة التونسية العدد 9 سنة 1972 بعنوان «شعر ابن حزم» ، ص ص 152-176.

(3) الديوان ص 21.

⁽⁴⁾ القطعة الأولى (ص : 37) نشرها الدكتور احسان عباس (ص ص : 370-374)

⁵¹ مختار، عبد الله، الطاهر، أحمد مكي، لأسباب عللها في الصفحة 1408.

¹ -قطعة الثانية (ص: 52) نشرها د. احسان عباس (ص: 382-374).

القطعة الثالثة (ص: 63) نشرها د. احسان عباس : (ص: 382) والدكتور الطاهر

احمد مکم : (415)

³ القطعة الرابعة (ص. 63) نشـهـادـ، احسـانـ عـيـاسـ (صـ 384ـ).

^٥ القطعة الخامسة (ص: 383-385) ونشرها د. احسان عباس؛ (ص: 64) نشرها د. احسان عباس.

طہران سکریٹری (416 ص)

²² لـ*الكتاب المقدس* (ص 69)، دار إحياء عباس، (ص 69-72). ووردت أيضاً

في رسالة محمد بن سليمان بن عبيد «شعر ابن حزم تحقيق ودراسة»، تـم اللغة العربية آداب القاهرة، قسم الرسائل بـكتبة الكلية رقم 3524 (ص 419).

القطعة السابعة (ص 73) نسخة د. محمد الطراطيس (في حوكمة كلية الآداب المشار

إليها (ص 164) ونشرها د. ط. أ. مكى (ص 409). كما توجد منها أبيات في الذخيرة (ص 173/1/1). ط إيمان عباس، والمنزدة (ص 310) ط. الدار المصرية 1966، والإحاطة:

الدكتور عبد الله العتيق (170-172)، نظرية المعرفة في الفلسفة المعاصرة، ط. إ. عباس، كمبونير عموم سلبي، والنفع: 2/81.

القطعة الثامنة (ص 79) نشرها د. الطرابلسي (ص ص 172-170) والدكتور

ط.أ. مکی (ص 412)

القطعة التاسعة (ص. 82) نشرها الدكتور الطراييلسي (ص 172) والدكتور ط.أ. مكي

(413)

^٢ (ص 84) نشـهـادـ الطـالـبـ، (صـصـ 173-176). والدـكتـورـ طـ.

ج. مکمل (۴۱۳-۴۱۵ ص)

هذا، لكنه لا يقتصر على القصائد التي نشرها عن مخطوطه لها صورة بدار الكتب المصرية (كما

(٤) كمال الدين الأنصاري، *عبد سادة قرطبة*، ط. السابعة 1985، بيروت.

(٤) في كتابه تاريخ الديانات، سترنبرغ، الثالثة ط. ١٩٨١، دار المعارف.

يقول المحقق (ص 30)، وأصلها يوجد بالمكتبة الإفريقية بإسطنبول، وتوجد أيضا نسخة مصورة منها بمكتبة جامعة الدول العربية، والمكتبة المركزية بجامعة قاربونس بلبيسا.

بالإضافة إلى ما ذكرت فإن هذه القطع توجد في رسالة د. محمد بن سليمان بن عبد «شعر ابن حزم تحقيق ودراسة»، مبأها تحت إشراف د. محمود علي مكي سنة 1401/1981، وليس في علمي أن كان هذا العمل منشرا أو مازال مرقونا⁽⁶⁾.

أما ما سَمِّي «بالمنشورات المترفة من شعر ابن حزم في بطن الكتب» رقم 11 إلى 38 (ص ص 102-87) فلي علها أيضا مجموعة من الملاحظات وهي كالتالي:

يفتقر هذا الجبع إنى جملة من القواعد العلمية في جمع النصوص وتوثيقها من ضبط الكلمات، الصعوبة منها خاصة، ومتابلة الروايات، وترتيب مصادر التخريج، كما أنه لا يخضع لأي ترتيب معين، فقد بدأ بقافية الصاد ثم بعدها قافية النون، ثم الراء، ثم الحاء، ثم الدال، فالنون ثم الباء ... إلخ. وهذا يخالف النهجية المتعارف عليها في ترتيب قطع المجموع الشعري، وأكثر من هذا تساءلت مع نفسي وقتـ : هل يصح تجاوز أمـهات المصادر الأدبية الأندلسية في مثل هذا العمل، من أمـثال الذـخـيرـة، ومطبع الأنـثـى، ورـاـيـاتـ المـبرـزـينـ، وـكـتـبـ اـبـنـ الـخطـبـ ؟ لأنـيـ وـجـدـتـ المـعـقـقـ يـعـتـسـ علىـ المـصـادـرـ التـزـعـيـلـةـ وـيـهـلـ الأـسـاسـيـةـ،ـ منـ ذـلـكـ مـثـلاـ قـطـعـةـ رقمـ 29ـ،ـ جـعـلـ مـصـادـرـ تـخـرـيجـهاـ :ـ جـذـوةـ المـنـتـبـسـ (ـطـ.ـ غـيـرـ مـحـقـقـةـ)،ـ بـغـيـةـ الـتـلـمـسـ،ـ مـعـجمـ الـأـدـبـاـ،ـ معـ العلمـ أـنـ هـذـهـ قـطـعـةـ وـرـدـتـ فـيـ الذـخـيرـةـ :ـ 173/1ـ،ـ 172/1ـ،ـ وـمـطـبـعـ الـأـنـثـىـ :ـ 281ـ،ـ وـالـصـلـةـ لـابـنـ بشـكـوـالـ 395/2ـ،ـ وـالـعـجـبـ لـالـمـرـاكـشـيـ 73ـ،ـ 74ـ،ـ وـالـإـحـاطـةـ 114/4ـ،ـ وـكـذـلـكـ قـطـعـةـ رقمـ 30ـ أـهـمـ فـيـهاـ الذـخـيرـةـ :ـ 174/1ـ،ـ 174/1ـ،ـ وـالـإـحـاطـةـ 115/4ـ،ـ وـكـذـلـكـ رقمـ 31ـ،ـ خـرـجـهاـ مـنـ بـغـيـةـ الـلـتـلـمـسـ،ـ وـالـجـذـوـةـ،ـ وـالـمـغـرـبـ،ـ وـالـرـفـيـاتـ،ـ معـ أـنـهـاـ وـرـدـتـ أـيـضاـ فـيـ مـصـادـرـ أـخـرىـ أـسـاسـيـةـ وـهـيـ :ـ الذـخـيرـةـ :ـ 174/1ـ،ـ 174/1ـ،ـ وـالـرـاـيـاتـ :ـ 69ـ،ـ وـمـاـ قـلـتـهـ عـنـ هـذـهـ النـمـاذـجـ يـنـسـبـ عـلـىـ أـكـثـرـ قـطـعـةـ مـجـمـوعـةـ،ـ بـلـ أـكـثـرـ مـنـ هـذـاـ أـنـ السـبـدـ الـحـثـقـ أـتـحـمـ بـعـضـ الـأـشـعـارـ فـيـ مـجـمـوعـ لـغـيـرـ اـبـنـ حـزمـ الـظـاهـرـيـ مـنـ ذـلـكـ الـقطـعـاتـ فـيـ الصـحفـتـيـنـ :ـ 91ـ،ـ 92ـ،ـ وـهـاـ لـأـبـيـ الـغـيـرـةـ (ـابـنـ عـمـ اـبـنـ حـزمـ)،ـ كـماـ نـصـ عـلـىـ ذـلـكـ اـبـنـ بـسـامـ فـيـ الذـخـيرـةـ :ـ 166/1ـ،ـ وـالـمـغـرـبـ :ـ 358/1ـ.

والمحقق نفسه قال : «أرجح أن تكون هذه الأبيات لأبي المغيره... والسباق يزدّن بأنها من كلام أبي المغيره». فـماـ قـيمـةـ هـذـاـ التـرـجـيـعـ إـذـاـ لمـ يـعـمـلـ المـحـقـقـ عـلـىـ ضـوـنـهـ ؟ـ .ـ وـالـمـحـقـقـ لـمـ

(6) وقد أفادني الباحث الأستاذ عبد العزيز الساري بأن هذه الرسالة توجد مرقونة بكلية الآداب جامعة القاهرة قسم الرسائل بمكتبة الجامعة . تحت رقم 3524.

يعتمد الذَّخِيرَةُ وَإِنَّمَا أَكْنَفَ بِنْفَحَ الطَّيْبِ. إِلَّا أَنَّنِي فَرَجَحْتَ هَذِهِ الْمَرَّةَ بِالْحَقْقَنِ يَقَارِنُ بَيْنَ رِوَايَةَ
الْذَّخِيرَةِ وَالْمَغْرِبِ فِي حَلِيِّ الْمَغْرِبِ فِي الصَّفَحَةِ 90 هَامِشٌ : لِكُنْتِي أَرْجُعُ أَنَّ الْأَسْتَاذَ الْفَاضِلَ لِمَ
يَطْلُعُ عَلَى الذَّخِيرَةِ، وَإِنَّمَا نَقْلُ ذَلِكَ مِنْ هَوَامِشِ كِتَابِ الْمَغْرِبِ فِي حَلِيِّ الْمَغْرِبِ الَّذِي حَقَّقَهُ دَ.
شَوَّقِي ضَبْفٌ مِنْذَ مَا يَزِيدُ عَنْ أَرْبَعينِ سَنَةٍ، يَوْمَ لَمْ يَكُنْ كِتَابُ الذَّخِيرَةِ مُحَقَّقًا بِجُمِيعِ أَقْسَامِهِ
وَأَجْزَائِهِ.

وَيَهْذِهِ النَّاسَةُ إِرْتَأَيْتَ أَنَّ أَثَبْتَ فِي ذَبِيلِ هَذِهِ الْكَلِمَةِ مَا وَقْتَ عَلَيْهِ مِنْ شِعْرِ ابْنِ حَزْمِ، ثُمَّ
لَمْ يَرِدْ فِي عَمَلِ الْأَسْتَاذِ الْفَاضِلِ، مِنْ غَيْرِ الرَّجُوعِ إِلَى مَا جَاءَ فِي طَوْقِ الْحِمَامَةِ، عَمَلاً بِمَا أَعْلَمَهُ
نَفِي تَقْدِيمِهِ لِمَا سَمِّاهُ بِدِيوانِ ابْنِ حَزْمِ، حِيثُ يَقُولُ : «فَلَمْ نَتَقْلُ مِنْ طَوْقِ الْحِمَامَةِ بِيَتَّا، حِيثُ يَمْثُلُ
جَانِبًا مِنْ شِعْرِ الرَّجُلِ وَنَشَرَ مُسْتَقْلًا بِذَانِهِ» (ص 7).

- 1 -

قَالَ ابْنُ عَبْدِ الرَّزَاقِ : وَأَنْشَدَنِي أَبُو الْمُحَسِّنِ عَلِيِّ بْنِ الْأَخْضَرِ التَّسْوِيِّ التَّنْحُويِّ بِحَمْصِ
الْأَنْدَلُسِ، قَالَ : أَنْشَدَنِي أَبُو مُحَمَّدِ عَلِيِّ بْنِ أَخْمَدِ بْنِ سَعِيدِ الْحَافَظِ لِنَفْسِهِ :

(مجتث)

- 
1. مِنْ لَمْ يَرِدَ الْعِلْمَ أَعْسَلَنِي مِنْ كُلِّ شَيْءٍ بِصَابَ
 2. فَلِينِسَ بِفُلَيْخِ حِسَنِي بِخَشَنِي عَلَيْهِ التَّثْرَابُ

(أَخْبَارُ وَتَرَاجِمُ أَنْدَلُسِيَّةٍ إِنْدَلُسِيَّةٍ إِنْدَلُسِيَّةٍ) طَبْعَةٌ ثَانِيَّةٌ

1399 / 1979. دَارُ الْقَوْفَةِ، بَيْرُوت.

- 2 -

وَقَالَ أَيْضًا :

(الطَّوِيل)

1. إِذَا طَلَعَتْ شَمْسُ عَلَيْيِ سَلَوَةٍ أَثَارَ الْهَوَى بَيْنَ الْضُّلُوعِ غَرْبَهَا

(الغَيْثُ الْمَسْجُمُ فِي شَرْحِ لَامِيَّةِ الْعِجمِ لِلصَّفَدِيِّ) 1/293. دَارُ الْعِلْمِ لِبَنَانِ (دَهْتَ).

- 3 -

- خلاة من الأهلين مسوحة فثرا
 ولا عمرت من أهلها قبلنا دفرا
 وكسو أننا نستطيع كنست لنا ثبرا
 تدميرنا طوعا لما حل أو قهرا
 سكتك الفسادي ما أجل وما أسرى
 رياض قوارير غدت بعذتنا غبرا
 ولتو سكروا المروين أو جازروا الشيرا
 وإن كان طعم الصبر مستقلاً مرا
 وإن ساءنا فيها فقد طزال ما سرا
 رووعك جونَ المُرْزِنْ يهمسي بها ظترا
 وصيده رجال أشبعوا الأنجم الزهراء
 لمثلهم أسكنت مقلبي العبرى
 لعلَّ جيَلَ الصبر يعقبنا بُشرا
 فكيف هن من أهلها سكن القبراء
 شحمد منك العود إن عدت والكراء
 وصلنا هناك الشَّنس باللهرو والبُدراء
 فروا جسمي المضنى ووا قلبى الغشوى كم هو ورافضى
 ويا وجد ما أشجعى ويا بين ما أثرا
 ويا دمع لا تجعده ويا سقم لا تثرا
 على الناس سقنا وانتقلت بنا الغبراء
- 1 - سلام على دار رحلنا وغدو در
 - 2 - تراها كان لم تغن بالأمنى بلقعا
 - 3 - فبا ذار لم يتقرب من اختياراتنا
 - 4 - ولكن أثدارا من الله أثافت
 - 5 - ويا خير دار قد تركت حمي
 - 6 - وبما مجتلسى تلك البساتين حتها
 - 7 - ويا دهر بلغ ساكبها تعجى
 - 8 - فصبرا لسيطر الدُّخُر فيهم وحکم
 - 9 - لنن كان أظمانا فقد طال ما سني
 - 10 - وأيتها الدار العبيدة لا يرى
 - 11 - كأنك لم يسكنك غير أوانى
 - 12 - تفانوا وسادوا واستمررت نوافم
 - 13 - ستصير بعد البُسر للغُسر طاعة
 - 14 - دلائي ولو عادت وعذتنا لعهدي
 - 15 - ويا دهرنا فيها متى أنت عنة
 - 16 - فيا رب يوم في ذارها وليلته
 - 17 - فروا جسمي المضنى ووا قلبى الغشوى كم هو ورافضى
 - 18 - ويا هم ما أعدى ويا شجنوا ما أبوا
 - 19 - ويا دهر لا تبعد، ويا عهد لا تحجز
 - 20 - سأدب ذاك العهد ما قامـت الخضراء

التخريج :

أعمال الأعلام لابن الخطيب : 103-107 تحقيق ليفي بروفنسال ط. بيروت . دار
 المكتوف 1956.

طرق الحمامنة ورد فيها البيت السابع ط. حسن كامل الصيرفي ص: 94. وقد ألقى د.
 الطاهر مكي مجموعة من أبيات التصبيحة في متن الطوق ط. ثلاثة، 127 والشيء نفسه فعله
 صلاح الدين القاسمي في طبعته لطرق الحمامنة ص. 155 هامش: 14. وذيلها د. إحسان عباس
 على طرق الحمامنة في ملحق رقم 1 (رسائل ابن حزم، 1/312 ط. أولى بيروت 1980).

- 4 -

قال ابن حزم في استدعا، أبي مروان عبد الملك بن زيادة الله بهذين البيتين: (سرع).

1. صنواك في رفيقين **ثَلَاثَهُمَا**
 2. صلني **بِلَّاقَالَّتِي أَتَشْفَعُ**

(رسائل این حزم: 230/2 تحقیق: د. احسان عیاس ط. أولی 1981 بیروت)

- 5 -

قال أبو محمد بن حزم في باب النسب (سرع):

- ١ . لا تلجمي في حبه إن أبداً
شاحب لونه ثداً عرابة التحول
٢ . وإن غصتنا أبداً لا تزوله على شمس التحرير بالذبول

قال ابن حزم يبكي ما حل بدينته قرطبة غداة الفتنة :

(طہیل)

(c) 1981, by the author.

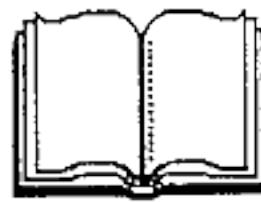
- 6 -

قال أنساً (مخلع البسيط).

- ١ . مَنْ ظَلَّ يَنْفِي فُرُوعَ الْعِلْمِ
٢ . نَكْلًا إِذَا دَأَدَ نَبِيًّا سَفِينًا

(الذخيرة لابن سام : ١/١/١٧١).

في المكتبة الأندلسية⁽¹⁾



I / الكتب .

تقديم : الحسين البوعزيزي .

أستاذ بكلية الآداب

القيروان

1) ابن شهيد الأندلسي

حياته: شعره، ونشره.

للأستاذ الشاذلي بوعزي

نشر: مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله

تونس 1993

هذا كتاب قدمه المؤلف إلى الناشر صائفة 1988⁽²⁾ ولكنه لم يظهر إلا سنة 1993⁽³⁾ وهو كتاب متوسط الحجم 240 ص ، مقاس: 14,5 / 23) ولكن مؤلفه نعت مادته نعجاً واكتنز فرائد اكتنازاً . فلا نجد له من مثال يضاهيه في صياغة الشكل إلا كتب «كلاسيك لاروس = Classique Larousse » أو سلسلة : ما أعرف ؟ « Que sais-je ? » ، كما لا نجد مثلاً يضاهيه في صياغة المضمون إلا في كتاب رجيس بلاشير « Régis Blachère » أو شارل بلا⁽⁴⁾ أو أندرى ميكال « André Miquel »⁽⁵⁾ أو عامة الكتاب الأكادميين الكبار.

ولكنه في جودة "التصرف" في موضوعه وسلامة أسلوبه وطلاؤه لغته قد ينافس هذه الكتب الغربية المؤلفة في العربية الكلاسيكية ، ويتعدى جل ما يؤلف على منوالها عندنا اليرم ويقدم للناشئة ، على أنه زاد معرفي ، دون وازع من ضمير⁽⁶⁾ .

وهو على تناهيه في الكلاسيكية ، يتجاوز - بلطف صاحبه وقدرته على الملامنة بين عبقريه حضارتين - أشكال التقليد السخيف والتبعية العمياً ليكون المثال المنشود للكتب

(1) هذه الكتب والمعالم مهدت إلى هيئة تحرير مجلة دراسات أندلسية.

(2) النسخة هدية من المؤلف إلى «أسرة دراسات أندلسية» وهي مراجعة بخطه.

(3) عن المؤلف.

(4) انظر ترجمة كتابه «الجناح»، تل، سط تصوبي».

(5) انظر «تاريخ الأدب العربي»، ترجمة الطيب العشاش وزميله.

(6) هذا الحكم لا يشمل كتابات كل من احترم نفسه ولا السلاسل من قبل «عيون المعاصرة» أو «مناتيج».

^{٨)} المدرسة Classique،^{٧)} القائمة على التقاليد الأكادémie المعمول بها في اتحاد العلمية^(٨).

وهو أيضاً مع كونه "قضاء دين"⁽¹⁸⁾ ، قد سلم - رغم ما يحصل عادة من تنازل في سلوك المنازع المترافق في دعواه - من الإخلال بال الموضوعية العلمية ومن السقوط في أشكال الادعاء.. أو هكذا أغرانا بهذا الحكم فن كتابة أستاذنا رغم حرصنا على تقديره بدون ولاء والوفا له بعيننا عن نوازع الهوى.

استهل المؤلف الكتاب بثبات مختصر لأهم المصادر، ولاحظ في الهرم ما يفيد تكامل الثبات مع ما يرد في التعاليف، ثم بين في التوطئة (ص 9-7) هدف الدراسة : وهو تصحيح لوقف من ابن شهيد ودر، - بعد الدرس - لظلم لحقه عند تقديم ديوانه الصادر بتحقيق شارل بلا (Ch. Pellat) في أول عدد من « حلويات الجامعة التونسية »⁽⁹¹⁾.

وقد قسم المولف الكتاب إلى أقسام :

الفصل الأول: مقدمة في تاريخ الأندلس السياسي والأدبي ص ١١ - ٢٣ .

القسم الثاني : في ابن شهيد ص 25 - 33

القسم الثالث : في آثار ابن شهيد ص 35-38

وتحلية ثلاثة فصول. ص 39- 223

الفصل الأول : في شعر ابن شهيد ص 39 - 144

الفصل الثاني : نهر لين شهيد ص 145-171

الفصل الثالث : رسالة التوابع والزوايا ص 173 - 223

الخاتمة : ص 225 - 227 مرتقبة كمپیوٹر جلومز سلی

فهرس الأعلام 229 - 237

الفهرس العام 238

وتبين من هنا التقسيم دقة النهج تدريجاً وتسلسلاً، كما يظهر وضوح التصور ومتانة المقصود. ولا غرو فالمؤلف ليس من شُذّادة العلم بل هو من ثُمَّةِ الجامع وشَهَدَ له علماء العصر والبلد - إلا من نسي منهم أو جحد أو عَنَّ - بعلو الكعب في صناعة التعليم وجودة الكاتب و«فيض المخاطر» علمًا وأدبًا .

ولا شك أن هذا الكتاب وهو أول دراسة نظرية وتطبيقية شاملة تقدم عن ابن شهيد يستحق أكثر من مجرد التقديم لكتراة ما فيه من إشارات نقدية يعتبرها المؤلف من تحصيل الحاصل ، ولكنها تبقى مبهمة بالنسبة إلى القارئ العادي .

(7) مدرسية / كلاسية / تقليدية / اباعية .

٧) نوبلة المؤلف ص

(٩) حوليات الجامعة التونسية عدد ١، ١٩٦٤، ص ٧.

ونأمل أن نساهم - كما فعل الأستاذ حادي الزنكري - إلى جانب كل ذلك في تحليله في متابعة أخرى: أولاً لإثارة تصرف ابن شهيد في المعاني في باب المجنون والاقتباس من الدين دون أن يتصادم مع محظوراته . وهومن يشتراك فيه مع أبي نواس، وثانياً لبيان متزلة هذه الدراسة بين الدراسات والتحاليل التي تصدر عن ابن شهيد في مجلات محترمة وعن أساتذة آجلاً، من قبيل توفيق بكار (دراسات أندلسية عدد 3 و 10) وألفت كمال الروسي (مجلة فصول : مع 12 / عدد 3 / 1993) .



2) ديوان المرشّحان الأندلسيّة .

للأستاذ الباحث محمد بوذينة
ط. تونس 1989 : 524 ص.

هذا ديوان جمعت مادته من 46 مصراً ومرجعاً دمجها يراعي أصحاب «الاختصاص»، لتغطي إنتاج 63 وشاحاً من مشاهير الوشاحين في العصر الأموي بالأندلس (5) وعصر الطوائف (9) والمرابطين (14) والموحدين (25) أو ذرونة بي الأحمر (10) .

وقد استهل المزلف بتمهيد عرف فيه المؤرخ على أنه : « زخرف حضاري ينطوي على كل المقومات السطحية والشرف المسترخي » و « ثورة على طبيعة القصيدة » و « رجعة إلى الغنائية ».
مركز تحرير كتابة المؤرخ علوم إسلامي

وفعلاً فقد انتقل الموشح مع ابن سنا، آنذاك إلى المشرق بهذا المفهوم وبهذه الرؤى، وعاش بهذا التصور زمناً. وهو ما قد يفسر تحاشي أصحاب المختارات الكبرى (مثل ابن بسام) من إدراجه في مصنفاتهم، حتى صار ذلك مما لم تجربه «العادة»، كما يقول المراكشي في «المعجب». فكان ابن خلدون من أوائل من تجاوز هذه العادة .

ولا شك أننا نذكر في سياق الحديث عن الموشح شأنه في وسط شعبي بلغة يعتقد أن بلاغتها لا تدعاني بلاغة النصيحة ، وبينما عروضي يختلف عن بنا ، القصيدة .

ولكتنا اليوم بعنوانا أخذنا بعداً زمنياً ونذكرها من المسألة لا يمكن أن نتبين مثل هذا التعريف القائم على تصنيف صفوياً وطيفياً . ثم إنه قد لا يصدق إلا على فترة «استحداث» هذا الفن في الأندلس وفي كل قطر انتقل إليه واستحدث في حواضره على لغة أهله . ذلك أن الموشح قد تطور فيما بعد إلى فن من فنون ذلك العصر (انظر الإحصاء) ، وارتقاً من مستوى «الزخرف الحضاري السطحي الجذاب » - كما قبل - إلى مستوى من الإبداع الإنساني العربي جعله أقرب ما يكون من قصيدة النصيحة ، حتى قال ابن خلدون في التفريق بينه وبين الرجل : إن نظم العامة فيه كان على طريقة الموشح ولكن «بلغتهم الحضارية » ومن « غير أن يلتزموا

فيها إعراباً ، وهذا معناه أن الإعراب كان ملزماً في المושحات . وهكذا تفهم أن الموضع قد غادر عند ظهور الرجل - وهو ظهور مبكر- العامة والأحياء ، والقصور ومقامات القصف ليصبح جنساً من الأدب يعبر باللغة أم البيان عن الواقع الوجودي وخليجات نفس الصوفي في آفاق شوتها وحنبتها إلى الاتحاد بعالم "العرفان" .

أما المقدمة فقد عالج فيها المؤلف: نشأة الموضع وعناته وأوزانه وموضعيه (أي أغراضه) ، ثم انتقل إلى الزجل فذكر أنه « نوع من الترشيح » وأنه « لا يكون إلا عامياً » و« أنه شاع في المغرب العربي » (١) ، ثم وقف عند نشأته ومنها تحول إلى أهم تواريخ الأندلس دون أن يتعرض إلى ضرب آخر مولد من الموضع : هو عروض البلد . وقد تحدث عنه ابن خلدون في المقدمة وساق من نماذجه مقطوعة في وصف رحلة أبي الحسن المرتبي إلى إفريقية (748 هـ / 1347 م) لفحل من فحول هذا الفن كان يعيش بـ "زرهون" وهو : الكفيف الزرهوني.

وقد عثر الأستاذ الجليل محمد بن شريفة على هذه التصيدة الرائعة كاملة (1000 بيت) نحتتها وعلق عليها وقدم لها تقديماً وافية بالغرض ، ثم نشرها بالرباط سنة 1407/1987 بعنوان « ملعبة الكفيف الزرهوني » .

وكل من يتصفح متن هذا الكتاب المهم الفخم يلمس مدى ما بذله الأستاذ من جهد فيه - وهو باحث عصامي - ولا يستطيع إلا أن يقدر هنا جهده ويشكره عليه . ولكنه يلمس فيه أيضاً - ككل عمل بشري - نفائص قد يتداركها صاحبها بالمراجعة في طبعات لاحقة، أو يتداركها غيره من الباحثين . ومن النفائص التي أود الإشارة إليها من الآن : هي الضبط ومزيد التخريج والتوثيق .

فالمؤلف يقول إنه سعى بصدق أن تكون في بحثه « خلاصة جهد الخصرين ص 5 و 6 » إلا أنه لا أجد في قائمة مصادره ومراجعه لا ما قبل في مجلة "Arabica" (1952 ; Arabica) ولا ما قاله س . م . ستارن (S. M. Stern) في مجلة "Andalus" (1948 ; Andalus) ولا مقالة غرسيا غوميز (Garcia Gomez) في مجلة "شعر" (Poesia ; 81) ولا ما قبل في فصل "موشحات" (Muwashshahat) في دائرة المعارف الإسلامية (El2 , T VII) وهؤلاً ، كلهم من أهل الذكر في هذا الباب .



(3) - أخبار الفقهاء والمحدثين

للخشنى التبرانى

صدر عن المعهد الأعلى للأبحاث العلمية ببريدة ، سنة 1492 هـ / 1992 ، في سلسلة "المصادر الأندلسية" ، كتاب :

« أخبار الفقهاء والمحدثين » للخشنى محمد بن حارث (ت 361 هـ / 971 م) وفي

- تحقيق : ماريا لويسا آبلا (Maria Luisa Avila) ولويس مولينا (Luis Molina) . (na)

- وهو تأليف مُهدي إلى « أبي يوسف يعقوب ». ويتألف من 480 ص . منها 44 ص للنقدة و4 ص لقائمة المصادر والمراجع . وهي كلها بالإسبانية .

وقد حقق الكتاب اعتمادا على نسخة فريدة مودعة بالخزانة الملكية بالرياط ، تقع في 182 ورقة ، رقمها 6919 ، ويعود تاريخ نسخها إلى سنة 483 هـ / 1090 م . (مقدمة المحققين ص XLI) .

ويتألف المتن من 527 ترجمة مرقمة ومرتبة وفق الترتيب الهجائي العربي وموزعة على الأبواب بنفس الترتيب ، وبآخرها فهارس الأعلام والأماكن .

وقد اقتضى هذا العمل من المحققين إعادة تنسيق الأبواب والترجمات على غير ما هي عليه في المخطوط .

وبهذه الصورة صدر الكتاب معجم تراجم مرتبة هجائيا يُسهل عمل الباحث .

ولا شك أن قيمة هذا الكتاب لا تظهر إلا إذا قورن بنظائره في نفس الباب للخشبي نفسه مثل « أخبار الفقهاء ، والتضليل » (انظر EI2,IV,73b) وغيرها من الكتاب كـ « تاريخ علماء الأندلس » لابن الفرضي (403 هـ / 1013 م) و« ترتيب المدارك » للقاضي عياض (544 هـ / 1149 م) .

مركز تحرير كتابات علمية إسلامية

4) - الثقافة العربية الإسبانية عبر التاريخ : دراسات وبحوث

(دمشق : منشورات وزارة الثقافة 1991) .

هذا الكتاب هو مجموع دراسات وأبحاث أقيمت في ندوة : « الثقافة العربية الإسبانية عبر التاريخ » الملتممة بدمشق من 10 إلى 13 كانون الأول / ديسمبر سنة 1990 .

وقد ساهم فيه من تونس الأستاذ الدكتور محمد البغدادي ببحث عنوانه : « روايات خوان غوتيسولو المغربية » نشره فيما بعد في كتابه « أشتات » .

وتحصّر هذه الدراسات حول المواضيع التالية :

- المجالات الثقافية .

- المجالات انتسابية و الجغرافية . وهو في العلاقات بين الإسبان والشرق والتأثيرات

المبادلة بين الإسبان والعرب من ناحية وبين الأندلسيين والمغاربة من ناحية أخرى .
- الفلسفة والأدب والموسيقى : وفيه درس للتأثيرات المعاكسة بين الأدب والموسيقى
والفلسفة الإسبانية والأدب والموسيقى والفلسفة العربية .

ومن أهم مباحث هذا المحور :

- فلسفة الحب في طرق الحماقة لابن حزم وأثرها في الشعر الأندلسي .
- العلوم العربية بالأندلس ونقلها إلى أروبا
- الأعجمية في المنشعات الأندلسية والأزجال ... الخ.

وهذه البحوث صادرة عن كبار المختصين في مجالات بحثهم شرقاً وغرباً . وهي من هنا تكتب أهمية فائقة لا مناص للباحث من الاطلاع عليها ، إضافة إلى أن وزارة الثقافة السورية أخرجتها في طباعة جيدة وإخراج راق يغريان بالقراءة .



5) - رحلة في بلاد العرب : الحملة المصرية على عسقلان 1249 هـ /
1834 م تأليف موريس تاميزير

(Maurice Tamisier: Voyage en Arabie; Paris 1940)

ترجمه وعلق عليه الدكتور محمد بن عبد الله آل زلفة .

الطبعة الأولى 1414 هـ / 1993 م بالرياض . مطبع راعلاتات
الشريف .

تعرضت مناطق من الجزيرة العربية في العقد الثاني من القرن 13 هـ / العقد الأول من القرن 19م إلى حملات عسكرية منظمة لم تشهد لها مثيلاً في تاريخها . وكانت مصر منطلقاً تلك الحملات في عهد محمد علي في الفترة المتقدمة ما بين 1226 هـ / 1811 م - 1256 هـ / 1840 م .

وقد حررت حملات حاكم مصر أطماع الأوربيين ، ورغبتهم في اكتشاف مناطق من الجزيرة العربية والسيطرة عليها . فكان إسراع الإنجليز بالانتصارات في عدن سنة 1254 هـ / 1839 م

: ولم يقتصر محمد علي باشا في جيشه ضد آل سعود في السراة (انظر p.12,I,El)

729) على مرتزقة من أتراك وألبان ومغاربة، بل وظف في خدمة موسى العسكرية مرتزقة وخبراء من جنسيات أوروبية مختلفة.

وقد سجل بعض المرتزقة الأوروبيين في جيشه ما شاهدوه من بلدان آثناه، تلك الحالات، ودونوا ما شاركوا فيه من وقائع . ومن هذه التسجيلات ما كتبه الفرنسي موريس تاميزيه (Maurice Tamisier) وترجمه الدكتور آل زلفة إلى العربية لأول مرة . ويعتبر المؤلف أول أوربي يدون يومياته عن الحملة التي رافقها سنة 1249 هـ / 1834 م باعتباره كاتبا للبعثة الطبية

ويثل هذا العمل القسم الثاني من كتاب موريس تاميزيه المعنون بـ: «رحلة في الجزيرة العربية = Voyage en Arabic». فقد وصف المؤلف في الجزء الأول منطقة الحجاز، وخصص القسم الثاني للحملة على عسير الواقعة في السراة . وتكون أهمية القسم الثاني في اشتماله على سجل كامل لحملة من أكبر حملات محمد علي باشا على منطقة عسير من بدايتها إلى نهايتها. وقد ضغطت القرى الأجنبية على الحملة وأجبرت قادتها : أحمد باشا والشريف محمد بن عرن على توقيع إعلان هنية . تلاه توقيع اعتراض باستقلال عسير في 22 جمادي الأولى 1250هـ / 26 سبتمبر 1834 م في مدينة "أبهما" . وقد صار ذلك اليوم من جملة الأيام الخالدة في تاريخ تلك الإماراة .



٦) - دنيا (رواية)

للسيدة د. محمود طرشونة.
مركز تطوير كامبيون علوم الإنسانية طـ١، نشر ديمير،
تونس 1993، ص 190.

قدم لها الأستاذان : محمود المسудى و محمد الهادى الطرابىسى . وهى رواية اجتماعية تصور تحولات مجتمعنا الراهنة . أما طرفا الصراع فيها فهم العمال والأعراف فى إطار غابت فيه السلطة أو هي فيه كالغائبة .

تألف هذه الرواية من 18 فصلا . وقد بني كل شيء فيها على التقابل . وهو تقابل يخدم الصراع القائم بين الظاهر والباطن بين الماضي والحاضر ، بين الأعراف فى شراستهم والعمال فى بساطتهم .

حسن العياري - عامل أصيل مكثر - هو مدار القضية من بداية الرواية إلى نهايتها . أوعز الهادى مدير الأعمال - اللاعب بالطرباش - إلى الطاهر- مسیر الحضرة - أن يدبر قتل حسن بحادث شغل في حضرة البناء لأنه «يعرض غيره على الإضراب وبهدد الشركة بالإفلات ص 102 ». فكان له ما أراد ، ولم تبحث السلطة عن دليل للجريمة رغم مراجعة الطاهر للشرطة واعتراضه بالقتل . وتحاول نورة - موسيقية - كشف حقيقة القضية . ويعزم سامي - شاعر - على الانتقام لأنبيه . لكن الهادى يكشف الأمر ويحول - بدهائه وتعاونه مع سعيد صاحب الشركة

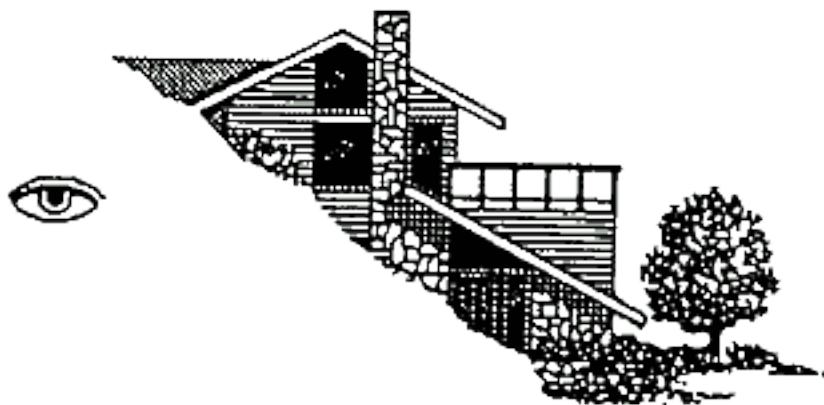
- مسعى سالم الشاهد الملقى إلى تهمة سياسية خطيرة نسبته . ويرفض سامي عرض العمل بالجريدة فيهاجر إلى "بالرمي" بإيطاليا ليعمل عند صديق من مكثه هو أيضاً ضحية أوضاع من نوع آخر . ويعلل في رسالته إلى نوره، بعد الاعتذار، سبب هجرته: فهو لم يترك "القضية" إلا لأنه وثق أن سعيداً والهادي اللذين دفعاً الصقر إلى الهوة «قادران على صلب [هـ] في أعلى أغصانها » ص105 . وأن أشعاره لا تقيه ويلات الجنون « فهي ليست غير كلمات وإيقاعات وأحلام ورؤى تبقى في دنيا الوهم والخيال مهما بلغت، و... أن الهادي وسعيداً لا يقاومان بالرورهم والخيال ولا بالكلمات والإيقاع ولا بكل فنون الإبداع ... » ص106.

ولما عاد سامي من « رحلة » في إيطاليا لتصفية مسألة والده كان الهادي قد مات « ولم يبق مجال للتحقيق » ص179 فبقيت الجريمة بدون عقاب .
هكذا انتهت الرواية .

فهل سيستمر سامي بقية حياته - ككل مثقفينا - "جالساً على الربوة" بسالم الأحداث رهـ « ينظر إلى » دنيـا « عاف تناقضتها من خلال منظارأسود »، ولا يتعامل معها إلا بعنـون اللاـمـالي الذي يأخذـها على عـلـاتهاـ دونـأنـيـنـعـلـثـهاـ لـتفـيـبـرـهاـ أوـلـنـعـوـقـوـعـجـريـةـ نـيـهاـ؟ـ أوـهـلـ«ـسـيـهـجـرـ»ـ منـجـدـيدـ هـذـهـ الـوـنـيـاـ»ـ العـجـيـبـةـ وـيـتـرـكـ أـهـلـهـاـيـضـعـونـ؟ـ شـائـبةـ هـذـاـ عـلـىـ رـأـسـ هـذـاـ كـمـاـ بـشـاؤـونـ وـيـلـجـأـ إـلـىـ أـجـواـءـ الـخـواـنـقـ وـرـوـاـبـطـ الـصـرـفـيـةـ فـوقـ الـرـبـوةـ لـبـشـرـفـ منـأـعـلـىـ الـمـرـفـةـ عـلـىـ دـنـيـاـ لـيـسـ فـيـهاـ مـكـانـ إـلـاـ لـلـأـشـوـاقـ :ـ يـدـ الشـشـتـارـ تـعـزـفـهـاـ وـقـلـبـ اـبـنـ عـرـبـيـ يـتـرـجـسـهـاـ؟ـ

إنـ كـاتـبـ هـذـهـ الرـوـاـيـةـ لـمـ يـعـجـازـ عـنـهـ الشـيـابـ .ـ باـعـتـارـهـ كـاتـبـ رـوـانـيـاـ .ـ وـهـوـ مـاـ زـالـ يـتـقـدـ حـيـوـيـةـ،ـ وـلـكـنـ أـحـدـاـتـ الرـوـاـيـةـ تـهـبـسـ عـلـبـهـاـ ظـلـاـلـ .ـ الـأـدـبـ الـأـسـوـدـ .ـ

فـهـلـ هـيـ مـصـطـلـعـةـ بـلـوـنـ الـوـاقـعـ ؟ـ هـوـمـ رـسـدـيـ
أـوـ بـلـوـنـ فـشـلـ تـجـرـيـةـ «ـ الـفـعـلـ »ـ الـأـرـلىـ؟ـ



للدكتور جعفر ماجد .

دار سپراس للنشر 1993 ، 140 ص .

تتقدّم أسرة مجلّة دراسات إندلسية بالتهانى
إلى الشاعر مجعفر ماجد بمناسبة حصوله على
الجائزة الوطنية التقديرية في الأدب

« تعب » : عذاب بلا تعريف ولا اضافة ولا نسبة .

هذا هو عنوان «بيان جعفر ماجد الاخبار»، وهو عبارة عن كشكول تضمن إلى جانب آخر ما نظم، أشخاصاً من تعاونه «الشباب الأول». لم يتع لها مكان في «نجوم على الطريق» أو في «غداً تطلع الشجر». فضلاً عنها هذا السبران المحتوى على 51 تصييده موزعة على ثلاثة محاور:

- محور ضمته - أفاده من عودة إلى «ذاكرة الماضي» ومن «لقاءات العذاب». فأُنشى فيه بقية ما لم تكن نعلم من «أسرار الهوى»: «هوى ليلي» وكل «ليلي»، ثم سافر منه في مسافات «ذكر الصبا» و«مرانع الأرام» وفي «... زمان الوفاء والأوفيا». ليحط رحاله بهوي «سكن» و«أرض» يعثنا «... حياة الآباء في الأناء».

كما تضمن هذه النحو تصانف "تحية" و "مائوية" و "تكريم" وأهازيج في نبي البرية وأغاني وطنية وأخرى في الصدقة والقيم الإنسانية ، نذكر من بينها قصيدة « جامع قربة » الذي ذكرنا في « احتفال إسبانيا بغرناطة » : « أن الحضارة فيما بيننا نسب ». وهي قصيدة كانت نشرتها مجلة "دانت أندلس" عدد 6، 1991 ص 45.

- وتضمن المعينة «شان»، مع الله، شأن، فقات في الاتهال إلى الله.

- أما المحور الأخير «تأملات في أخبار الموت» فهو في رثاء الرفاق وتعزية الأصدقاء والاعتبار بما قات لكل من هو آت.

والخلاصة هي أن هذا الديوان كان صوتا حاكيا لذات الشاعر في مختلف أحوالها ، وفي بعض صلاتها بالعالم الخارجي ، والغائب الوحيد فيه هو القصائد في راهن أحداث عالمنا وما ألهمت من مواقف فكرية وسياسية، لا شك أنها كانت أيضا من أسباب "التعز".

رلا ، فما أشكوى وما التعب ؟ أمن ضياع الأحلام في "النجمون" وطول انتظار زمان
الطلعء ؟ أو من أمة حل الهوى ؟ أو من السفر الطويل في عالم الغريب وحاضر الذكر والتبه
بصروح المنى ؟



8) تقسيم الإمبراطورية العمانية (1865 - 1862)⁽¹⁰⁾
للدكتور سلطان بن محمد القاسمي .
الطبعة الأولى 1989 .
مؤسسة البيان للصحافة والطباعة والنشر - دبي . 391 ص.

يقوم هذا البحث - وهو دكتوراه من جامعة إكستر بإنجلترا - على مقدمة وخمسة
فصلات أساسية مع ملحق وهوامش .

أما الفصول فهي :

- الفصل الأول : تاريخ زنجبار والسوائل .
- الفصل الثاني : العلاقات بين أبناء الإمام .
- الفصل الثالث : بعثة تقسيم الحقائق .
- الفصل الرابع : تقارير العميد كوغلان .
- الفصل الخامس : قرار التنفيذ .

طرح الدكتور القاسمي في مقدمة هذا البحث إشكالية صاغها كالتالي : كيف سارت
التطورات في عمان على نحو ملحوظ حتى تحولت هذه الإمبراطورية التماسكة الوعادة إلى مزق
وأشلاء ؟ وما هي الأطراف التي شاركت في هذه المزاجرة وما هي دوافعها وكيف جبكت خيوطها ؟

لقد عزا بعض المؤرخين تقسيم الإمبراطورية العمانية إلى رغبة مؤسسها السيد سعيد
ابن سلطان . وهدف هذه الأطروحة هو تحدي ما روجته "شركة الهند الشرقية" من مزاعم ، مفادها
أن السيد سعيد قد قسم إمبراطوريته بين أبناءه ، وتقديم تفسير شامل لما كان يدور من
أحداث - في فترة حيوية من حياة الإمبراطورية - على ساحل شرق إفريقيا . وهي أحداث
كانت تدبرها "شركة الهند الشرقية" للسيطرة على أجزاء ، من هذه الإمبراطورية . وقد كشفت
الأطروحة أسلوب الشركة وجادلت بالأدلة والبراهين ما كانت تروجه من مغالطات شوهت تاريخنا
العربي .

وقد اعتمد المؤلف لإثبات حبشهات هذه المزاجرة على جملة من الوثائق الهامة من مركز
التوثيق بيمباي ، ومن المكتبة الهندية بلندن . ومن مركز التوثيق الوطني بزنجبار ومتحف
بيبيودي في سياتل بولاية ماساشوستس بالولايات المتحدة الأمريكية ، وقسم الوثائق بوزارة

(10) تند الإمبراطورية العمانية على الساحل العربي وعاصتها سقط بعمان ، وعلى الساحل الإفريقي وعاصته
زنجبار . ومؤسس هذه الإمبراطورية هو الإمام سعيد بن سلطان الذي جعل زنجبار عاصمة له . وقد امتدت هذه
الإمبراطورية على مسافة ألف ميل على الساحل الشرقي لإفريقيا . وفي الداخل إلى البحيرات .

الخارجية الفرنسية بباريس ، ومركز التوثيق التابع للبحرية الفرنسية في لورين . وقد اطلع المؤلف - إلى جانب هذا كله - على عديد المصادر والمراجع في الموضوع تضمنت وثائق عربية وقوع تمحيصها وتدقيق وجوه استعمالها بنهاية علمية رفعت الدراسة إلى مستوى أكاديمي عال .



٩) - الاحتلال البريطاني لعدن .

للدكتور سلطان بن محمد التامسي .
الطبعة الثانية ١٩٩٢ .
دار الغرير للطباعة والنشر .

تحتوي هذه الطبعة على مقدمة و ٥١ فصلاً مع ملخص و هوامش .

وأما محتوى الفصل فهو :

- (١) الفصل الأول : بيان عن القبائل المجاورة لعدن .
- (٢) الفصل الثاني : الصراع البريطاني الفرنسي على البحر الأحمر .
- (٣) الفصل الثالث : العدوان البريطاني على ميناء المخا .
- (٤) الفصل الرابع : حملة سطرة .
- (٥) الفصل الخامس : خطة هينز للاستيلاء على عدن .
- (٦) الفصل السادس : الترتيبات السياسية والعسكرية للاستيلاء على عدن .
- (٧) الفصل السابع : قصف عدن بالمدافع .
- (٨) الفصل الثامن : حملة عدن .
- (٩) الفصل التاسع : احتلال عدن .
- (١٠) الفصل العاشر : التسلیم .
- (١١) الفصل الحادي عشر : الهجوم الأول للعرب .
- (١٢) الفصل الثاني عشر : الهجوم الثاني والثالث للعرب .
- (١٣) الفصل الثالث عشر : الهجوم البريطاني على الشيخ عثمان .
- (١٤) الفصل الرابع عشر : الهجوم البريطاني على خانة الطاف .
- (١٥) الفصل الخامس عشر : خاتمة المطاف .

وكما هو واضح من هذه الفصول يتعرض الكتاب بصورة من صور الاستعمار البريطاني الذي بليت به أجزاء، شئ من وطتنا العربي . وتناول خاصة مخططها بريطانيا لاحتلال عدن ، وبين كيفية تصاعد تنفيذ المخطط خلف مواتر من الخداع والماراغة والدس ثم العدوان والاحتلال .

وتصف معظم الروايات البريطانية احتلال عدن سنة 1255 هـ / 1839 على أنه احتلال شرعى يمكن تبريره - كما يقولون - بأنه تصرف ضد أعمال القرصنة التي اقترفها سلطان "لحج" ضد السفينة « دُرِّيَا دُولَت » التي كانت ترفع العلم البريطاني ، فقوى ذلك دافع احتلال بريطانيا عدن . وتناقش الدراسة هذا الزعم انطلاقاً من الحقيقة التي تتطرق بها الوثائق وتقرر : « أن الدوافع الحقيقية لبريطانيا وراء احتلالها لعدن هو رغبتها في الحصول على مينا ، على مدخل البحر الأحمر لإيقاف تحركات المصريين في الجزيرة العربية والفرنسيين والروس ضد الإمبراطورية البريطانية في الهند » .

فهذا الكتاب - كما أراده مؤلفه - يعتمد على وثائق لا يعتريها الشك ، ويهتم أساساً بفضح المؤامرات البريطانية التي كانت تختلقها لنجد لنفسها مبرراً للاحتلال . ومن ثمة تلقي على المهزوم ما تشاء ، تحت غطاء ، من الاتهامات غير التكافئة .



10) - أسطورة القرصنة العربية في الخليج (بالإنجليزية) The Myth of Arab Piracy in the Gulf.)

للدكتور : سلطان بن محمد القاسمي .
الطبعة الثانية ، 1988 ، لندن . 245 ص .

جعل المؤلف هذه الدراسة ، بعد طرح إشكالية الموضوع وبيان مصادره ، في خمسة فصول ، ختمها بالفهارس وقائمة للمصادر والمراجع .

وتحتوي هذه الفصول على ما يلى :

الفصل الأول : الخليج العربي في القرن 18 م .

الفصل الثاني : اتهامات بالقرصنة (1797 - 1806) .

الفصل الثالث : الهجوم على رأس الخيمة 1809 .

الفصل الرابع : مفاوضات - معاهدة 1814 .

الفصل الخامس : تدمير القواسمة سنة 1819 .

أصبحت بريطانيا القوة المهيمنة في الخليج العربي منذ نهاية القرن 18 وبداية القرن 19م .

واعتداد الناس إلى يومنا هذا تبرير توسيع الإمبراطورية في الخليج العربي بضرورة وضع حد للقرصنة العربية . وقد أثبت هذا الكتاب لتفنيد هذا التبرير وفضح أسطورة القرصنة العربية التي اخترقتها " شركة الهند الشرقية " لأغراض تفعة بحثة إنر قرارهامضاعفة نصيبيها في التجارة بين الخليج والهند على حساب التجار العرب أسيلي المنطقة، وخاصة التجار القواسمة في الجزء السفلي من الخليج .

وما أن هذه الشركة لا تملك سفنا حربية لمقاومة أسطول « القواسمة » فقد جعلت الحكومة البريطانية تقرر أن تقوم قرتها البحرية بهذه المهمة .

ولتحقيق هذا الغرض قامت الشركة بحملة تشريحية ضد القواسمة وأظهرتهم في صورة قراصنة خطرين على كامل النشاط البحري في شمال المحيط الهندي والأماكن المجاورة له . وكانت تحملهم بصفة مجانية مسؤولية كل حادث يجده لأية سفينة قر من هذه المناطق . وانتهت هذه الحملة بالاستيلاء على رأس الخيمة وتدمر " القواسمة " .

وقد اعتمد المؤلف في توثيق هذه الأحداث على ما توفر منها مركز التوثيق بيمباني ، وهي وثائق يقع استغلالها لأول مرة في هذه الدراسة . فقام المؤلف بفحصها فحصا دقيقا ثم استغلها في تأويله الجديد للأحداث الواقعية في فترة هامة ومحرجة من تاريخ الخليج . فكانت سنده القوي في فضح الطرق والسمارات التي اتبعتها شركة الهند الشرقية لتبرير توسيع الإمبراطورية البريطانية في الخليج العربي .



II / المجالات : مركز توثيق تأثيرات علوم إسلامي



1) الاغراب الأدبي :

مجلة أدبية فصلية تعنى بأدب المفترين .

تصدر عن Scholastic Limited هلندن - المملكة المتحدة .

وصلنا العدد 26 السنة التاسعة / 1994 ، 80 ص .

هذه المجلة بأركانها المتعددة من شعر وقصة وترجمة لأنوار عالمية وتقديم لكتب تراثية ،
تملاً شغوراً وتفتح آفاقاً وترسخ إيماناً بأن خدمة الثقافة تضحي أو لا تكون . فشكراً
للدكتور صلاح نبازي رئيس التحرير، وشكراً لمن عملوا على أن تصل إلينا هذه الهدية الشمية
بناسبة رأس هذه السنة السعيدة .



2) آفاق الثقافة والتراث :

مجلة ثقافية تراثية تصدر عن إدارة البحث العلمي والنشاط الثقافي
مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - دبي.

وصلنا العدد الأول (محرم 1414 / يونيو - جنوران 1993 ، 130 ص)، وقد صدر هذا
الموارد الذي نباركه بتقدير للدكتور عبد الرحمن فرفور رئيس التحرير قال فيه : «تزامناً مع
إشارة الصحوة الفكرية التي تعيشها أمتنا اليوم، ونحن نرى جيلاً طموحاً من الشباب
الثقافي الهدف يأخذ على عاتقه إزالة الغبار المترانك على تراثه منذ قرون خلت ينتهي أن يبلغ
عليه حلقة جديدة تناسب العصر الحاضر، تنشر مجلة آفاق الثقافة والتراث».

فنرجو لمجلة آفاق الثقافة والتراث طول العمر خدمة لتراثنا الأصيل.



وصلنا من قادش بإسبانيا - وهذا العدد تحت الطبع - العدد الأول من مجلة جديدة
تصدر بالإسبانية عنوانها :

Al-Andalus-Magreb

(A.M.)

Estudios Árabes E Islamicos

Cadiz 1993 .

وهذه مواضيع أهم دراساتها :

- كتاب قدرة القاضي لابن زمین .

- درة المحجال في أسماء الرجال لابن القاضي .

- بحثاً شخصية شعبية في المغرب وفي كل العالم العربي ... إلخ.

نرجو لهذه المجلة طول العمر، كما نرجو أن تحدث ركناً للملخصات بغير اللغة الإسبانية .

ديوان «أندلسيات»

أشعار وموشحات



مركز تطوير الدراسات الإسلامية
الوطنية

* الشاعر من أصل أندلسي فهو : نور الدين بن الحاج محمود بن الحاج عمر ابن محمد بن عمر بن علي بن الحاج عمر بن الحاج علي بن محمد بن الحاج علي صمود الطرابلسي التاجوري الأندلسي.

١ - الطريق إلى الأندلس

[الخطيب]

من هنا مر طارق بن زياد
حاملاً مسلماً الهوى والرشاد
لكتى في الغرب أسع من
زيارة الليث خلف صفين الجياد
بسبيط الطهارات إلى النفع
ورجسي الجنة ود كالأساد
برسي، لكن غرسى
سلمه حاملاً لسواء الجهاد
ناشر راية الله على الأندلس
مركز دراسات كامبتوس علوم عربية
البكر جنة القصادة
نشرت فوقها الشموس الالبي
وتعلمت بسبعين الأوراد
من هنا مر ذلك الفاتح الغوار
من أجل دين خير العباد
من بلادي، ومن هنا جئته التصور
أعظم بحسبه هذى البلاد
ليس يدعها أن يضيع الجيش سبل
من حُبول ترسو عن التعداد

وجنودٌ أمضى من العزم عزماً
 وسيوفٌ تهتزُّ في الأغماد
 فلقد كان تحت إمرة موسى بن
 نمير ربُّ الستُّرِّي والجهاد

ذلك الجيَّشُ جمِيعُ اللَّهِ فِيهِ
 كلُّ هَذَا الشَّمَالِ بِسَوْمِ الطَّرَادِ
 وحِدَةُ المُفْرِبِ الْكَبِيرِ تَجَلَّتْ
 مِنْذُ نَجَرَ الزَّمَانِ، مِنْ عَهْدِ عَادِ
 تَسْدِيْرُ الْجَهَادِ فِي الْحَرَبِ، لَكِنْ
 لَا تَسْدِيْرُ الْأَطْسَادِ بِسَوْمِ الْجَلَادِ
 «خَلَّبُمْ بِزَارِ الْمَعْبُطِ وَدَرِيِّ
 وَأَمَامَ الْجَهَوشِ بَحْرُ الْأَعْمَادِ
 لَرْ تَكْرَافُتُكَمْ لِأَصْقَعُهُوا كَبَيْرُكَمْ»
 ضائعٌ في مآدبِ الأوفادِ»*

وأقام الإسلام صرحًا عظيمًا
 في جهاده، للسعُّ والأمجاد

(*) إشارة إلى قوله لطارق بن زياد في خطبته المشهورة.

عَرَفَ الْجَدَّ عَهْدَ صَفَرٍ فَوْشَرٍ
 وَالصَّنَادِيدُ مِنْ بَنْيِ عَبَادٍ
 ثُمَّ ضَاعَتْ يَا وَيَعْنَا كَيْفَ ضَاعَتْ
 وَتِرَارَتْ كَالْمُلْمُ إِنْزَ رَقَادٌ
 بَعْدَ عَهْدٍ مِنَ الضَّبَاءِ أَقَامَ الْعَرْبُ
 فِي حَضَارَةِ الْأَجَادِيدَ
 الْخَلَاسَانُ مِنْذَ أَمْسٍ أَضَاعَتْ
 مُلْكَ غَرْنَاطَةِ الرَّفِيعِ الْعِمَادَ
 أَبْنَ قَصْرِ الْحَمْرَا، وَالْحَاطِنُ الْمَفْرُوشُ
 بِالْتَّبَرِ كَالْمُلْظَى الرَّقَادُ
 أَبْنَ مِنَا غَرْنَاطَةَ وَهُنَى رَوْضَ
 بِالْتَّبَرِ عَلَى رُبَّاهَا الثَّوَادِيُّ
 أَبْنَ مِنَا ظَسَلَةَ رَبَّاهَا وَرَبَّاهَا
 قِطْعَةً مِنْ قَرَادِسِ اللَّبِيَّ قَسَرَتْ
 وَاسْتَقَرَتْ قَوْقَ الرُّسَى وَالْوَهَادِ
 يَضْعَلُكَ الْوَرَدُ فِي رُبَّاهَا نَدِيُّ
 وَشَيْعُ الْلَّاجِ فَوْقَ النُّجَادِ
 هِيَ لِلشَّغَرِ مَرْتَعَ سَرْمَدِيُّ
 كَعَرْوَسٍ فِي أَجْمَلِ الْأَبْرَادِ
 أَبْنَ مَنْسَى وَلَادَةَ رَفَسِيَ أَنْسَ
 وَجْهَانَ وَفَتَنَةَ لِلْعَبَادَةِ

وَجْهُهَا يَمْسِلُ الْعَيْنَ وَضِيَّاً
 كَالثَّرِيَّا تَلَائِفَتْ فِي التَّسَادِي
 بِيَهُهَا قِبَلَةُ الرَّفُودِ، وَلَكِنْ
 حُشْهَا كَانَ كَعْبَةُ الْقُصَادِ
 سَحَرَهَا دَبٌ فِي الْقُلُوبِ شَهِيَا
 كَمَدَبِيبِ السُّلَالِ فِي الْأَجْسَادِ
 تُشَدُّ الشَّغْرُ فِي النَّدِيِّ فَشُوْحِي
 يَدِيمُ الْأَشْعَارِ وَالْإِنْشَادِ
 بِسِيَ خَلْلٍ لِكُلِّ نَسْنَ جَبَلٍ
 حُشْهَا كُلَّ لَحْظَةٍ فِي ازْدِيَادِ
 تُسَرَّعُ الْعَيْنُ فِي مَخْسِرِ بَهَاهَا
 كَفَرَاشِ يَعْيِطُ بِسَالَوَادَ
 إِسْمِ وَلَادَةِ الْحَبَشِيِّ ذَبَلَ حُسْنِ
 مَرْكَزَتِيَّةِ كَامِيَّةِ عَصْبَرِ تَلَكَ الْفَرَادِ

إِنْ تَكُونُنِي أُمْبَرَةُ دُونَ عَرْشِ
 نَاعِنِي فَسَرَقَ عَرْشِ كُلُّ فَوَادِ
 وَاحْكَمَي فِي الْقُلُوبِ فَهُنِي وَعَايَاكِ
 وَبِسِرِي بِالْعَدْلِ بَيْنَ الْعِبَادِ

* * * *

وَابْنُ زِيدُونَ فِي سَمَاءِ الْمَعَالِي
 يَتَهَرُّ الْعَيْنَ كَالسَّنَسِ السَّوْقَادِ

كُمْ سَبَقَهُ أَمِيرَةُ الْمُسْنِينَ، لَكِنْ
قَدْ سَبَاهَا بِالْعِزَّةِ وَالْأَمْجَادِ
شَرْطِيُّ السَّمَانِ حَلَّوْ الْحَيَا
تَفَسُّعُ الْقَيْنُ حَسْنَهُ بِإِقْبَادِ
إِنَّهُ الشَّاعِرُ الْمُوزِيرُ شَجَلِ
وَتَعْلَى سِيَاحُ الْأَبْرَادِ
كَانَ تَغْنِيَ بَشَعَ نَسِيَ كُلُّ أَنْقَرِ
نُورَةً يَغْمُرُ الدُّنْيَا فِي الْأَطْرَادِ
خَنَّقَةُ الْأَيْسَامِ حَتَّى لَقَدْ كَادَ
يَسْرَى الْمُرُّ فِي مَطَاوِي الْفُؤَادِ
وَلَفَدْ كَادَ أَنْ يَسْرُى مَا تَسْوَارَى
لَيْ بَحْبَرِ الْأَزَالِ وَالْأَبَادِ
سَوَادِهِ مَا يَبْدَأُ عَلَى الرَّأْسِ شَبَّبَ
مَرْكَبَهُ تَكَبُّرَ عَلَوْمَ رَسْدَى
لَامِعُ كَالشَّعَاعِ فَوْقَ النُّجَادِ
بَيْاضُ الثَّلْجِ يَلْسُعُ دُرْمَى
فَوْقَ هَامَاتِ شَامِعِ الْأَطْسُوادِ
وَالبياضُ عَلَى الرَّأْسِ إِكْلِيلٌ
فِي الغَارِ زَنَةُ الْأَعْيَادِ



卷之三

عاشَ دُفراً للْمَجْدِ يَصْنَعُ مَجْداً
أيْنَ ضَاعَتْ خَلَاصَةُ الْأَمْجَادِ !!
ضَيَّعْتُهَا الشُّخْسَاءُ دَهْتَ وَسَارَتْ
نَسِي مَلْسُوكِ الطَّوَافِيْنِ الأَضْسَادِ

* * * *

شَاعِرُ الْحُبُّ وَالْحَمَالِ، تَرَقَّى
بِتَلَسُوبٍ تَجْبِيشُ بِالْأَحْقَادِ
نَاصِبُوكَ الْعِدَاءَ سِرَّاً وَجَهْرَاً
قَبْلَةُ لِطْفَةِ الْحَسَادِ
جَهْدَهَا فِي الصَّدَرِ يَغْفُرُ رَهِيْبَا
كَبُوفٌ شَكَامٌ فِي الْأَغْمَادِ
وَأَرَى الْكَبِيْذُ فِي الْمَنَابِ رَهِيْبَا
مَرْكَزُ تَتْقِيَّةِ الْمُؤْمِنِينَ تَغْتَلُ الرَّمَادِ

* * * *

يَا رِنَاقِيْ قَدْ دَهَنَتِ الدَّوَاهِيْ
وَاغْتَدَى الْخَلُّ مُشَلَّ أَعْدَى الْأَعْادِيْ
لَا تُلَامُ الْمَنَابُ إِنْ أَهْمَلَ الرَّاعِيْ
قَطْبُ الْشِّيَادِ وَمَنْطَ الْبَوَادِيْ

فاخترعوا المُلْكَنَتِ إِنَّهُ شَرٌّ دَاءٌ
 فَعِبُوشُ الْعَدُوِّ بِالْإِنْقَادِ
 واجمعوا الشُّمُلَ نَيِّ الْحَمَادِ مُتَيِّنِ
 باركُشَةُ السُّمَاءِ بِالْإِنْقَادِ
 واجمعوا الشُّمُلَ فَالرُّسَاطُ تَدَانِي
 مِنْ رِسَاطٍ عَلَى شُطُوطٍ بِلَادِي
 كَانَ هَذَا الشَّمَالُ لِبَنَاهُ مُصُورًا
 خَادِرًا تَحْتَ وَطَأَةِ الْأَصْفَادِ
 فَسَزَعْنَا أَغْسَلَاهُ وَأَرْخَنَا
 أَرْضَنَا مِنْ حُشَّالَةِ الْأَرْغَادِ
 وَرَمَبَنَا إِلَى الْبَحَارِ وَحَرَسَنَا
 عَامِلُونَا بِقُشْرَةِ الْجَلَادِ
 وَغَسَلَنَا أَرْضَ الشَّمَالِ الْمَفْدُى
 مَرْكَزَتِ الْجَهَادِ كَمْبُوْزَرْ عَوْمَبِرْ بِلَادِي
 مِنْ جِيَرْشِ تَعْيَشِ مُثَلَّ الْجَرَادِ
 وَحَرَسَنَا بِلَادَنَا بِجُنُودِ
 كَأَسْوَدِ الشَّرَّى، صِيلَابِ شِبَادِ
 شَهَدَ الْأَرْضُ أَنَّهُمْ مِنْ ثَرَاهِسَا
 وَقَرَوْلَهُ التَّرَابُ : هُمْ أَكْبَادِي
 كُلُّمَا أَظْلَمْتَ حُطُوبَ شِبَادَهُ
 بَذَكَرُوا الرُّوحَ فِي صُفُوفِ الْجِهَادِ
 إِنَّ مَجْدَ الْأَبْطَالِ فِي الْحَرْبِ يَبْدُو
 فِي اِنْتِصَارِ أَوْ مِيَّةِ اِسْتِهَادَهُ

ضو، عَنْتِي فِدَاءُ جَيْشِ بِلَادِي
وَجِيَّاتِي الْفِدَاءُ لِلْقَرَادِ

* * * *

بَا اِبْنَ زَيْدُونَ أَنْتَ تَسْدِيرِي بِسَانَا
قَدْ رَعَنَا مَنَارَةُ الْفَضَادِ
نَوْرُهَا اَثْبَابُ نَوْقَ أَنْدَلُسِ الْاَشِ
فَشَعَّ الشُّعَاعُ فِي بَفَدَادِ
وَنَشَرْنَا الْأَدَابَ فِي الْغَرْبِ دَهْرًا
لَمَشَى الْفَرْبُ فِي دُرُوبِ الرَّشَادِ
وَعَلَّا جَزِيرَةُ الْغَرْبِ تَسْمُو
وَتُحَاكِي جَزِيرَةَ الْأَجْمَادِ
بَاِبْنَ زَيْدُونَ قَدْ جَمِعْتَ وَفُودًا
مَرْكَزْتَهْيَةَ كَلْمَنْسَارِ فِي الْلَّبِيلِ هَادِ
نَلْكَنْ لِلْجَمِيعِ رَمَزَ اَثْحَادِ
يَجْمَعُ الْعُرْبَ فِي الْمَنْيَ وَالْمَبَادِي*

* من قصيدة كتبت بناءً على مهرجان ابن زيدون الذي نظم بالمغرب بمناسبة مرور ألف سنة على ميلاده 1975.

2 - فانع الأندلس

{المقارب}

إذا ما ذكرناك يا ابن زيد
نهسل بالشّير وجه الزمانِ
وثرهُ أندلُسٌ في خيالي
وتغوص بضمير العذوانِ اللثاني..

نشرت البنود بأفقهما
وستت الجنود لكتب الرهانِ
فعفروك يا طارق ابن زيد
وسا يطسل الرمح والهنداني

إذا لم تفسم له أعظم ضمير
مركز تحرير كتابة عربية معاصر شامخات المبانِ

فأنت قرنت استك السرمسيَّ
إلى جبل خالد كالمزان
فأضحت أممًا على العالى
ثُجُونَ برفعها في هوان

وأعلنت للعُرب راية فخر
ثُرُفُرُف فوق رُؤس القبردان

* من قصيدة طويلة. 1973

3 - معارضات جديدة لموشحات قديمة

أ - صدى الأندلس

[الرمل]

أيها الشادي الذي غنى، كما
كان أهل الفن في الأندلس
إن روحي تَلَهُ نفسي
كَرَجْسِقَ في ثبور الأنؤسِ

فأعِدْ أنفاسَ شهدِ مزمارِ
يلقى المواقع فيه بالخبارِ
إنما الشُّغُرُ وَمَرْنَتُ المِزْفَرُ
فاسْكُبُ الْمَسْخَنَ بِلَيْلٍ مُنْبَرِ
يُلْقَى السُّرْقَانَ فِي رَبَاطَةِ
في رَبَاطَةِ «فرنطة» ذات الجمانِ

وَسَمَا الشَّعْرَ سَمَا الْأَنْسِ
مُوقِظًا جَفَنَ التُّجُومَ الْمُغْسِ
فِي حِمامَةِ الْفَنِ دَهْرًا قَدْ سَمَا

كَادَ أَنْ يَلْمَزَ أَهْدَابَ السَّكَانِ
كُلُّاً أَظْلَمَ أَيْلَ وَتَعْسَا رَقَعَ الْغُشَّانِ
وَأَصَافُوا بِالْأَغْنَارِيدِ الْمُجَنِّي
كَيْ حِسَيْ «لَادَة» ذات البهاءِ
«وابنِ زِيدُونَ» الذي قَدْ تَوَجَّا
ذِلِكَ الْعَبْدَةَ وَزَكَنَ الشُّعْرَةَ

فَذِهِ الْمَلِيَّةُ أَبَدَتْ أَنْجَانِ
مِثْلَ دُرُّ زَانَ جِبَدَ الْفَلَانِ
مِثْلَ حَشَّانَ بَسَدَتْ فِي شُرُسِ
كُلُّ تَجَرُّ فِي الدُّسَاجِي ابْتَسَانِ

أَنْشَى كُلُّ بَسَرْمَ أَنْزَى
شَلَّ هَذَا الْحُسْنِ فَلَمْ عَيْنِي تَرَى
وَأَرَى طِينَكِ حُسَيْ فِي الْكَرَى
غَلَّهُ يُطْفِي، فِي قَلْبِي الْعَرِيقُ ...

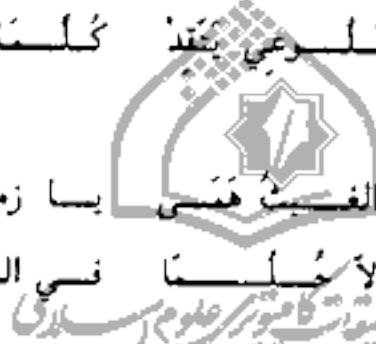
أَمْ سِيْجِرِيْ دِمْعُ عَيْنِيْ عَنْدَنَا
نَارَةً نَى اَخْدُ مِثْلُ الْقَبْسِ
أَحْتَسِيْ مِنْ حَرَّهُ مَا أَحْسِيْ !!

يَا زَمَانًا مَرَ مِثْلُ الْخَلْمِ
أَنْكَرَ الدَّنْبَا بِمَجْدِ لَا يَبْيَدُ
بِرَوْمَ كُنَّا كَالْظَّبَابَا فِي الظَّلْمِ
تَبَهَّرَ الْكَوْنَ بِعَاصِبَنَا التَّلْبِيدِ
مِثْلَ نَارِ فَرَوْقَ رَأْسِ الْعَلْمِ
لَبَنَا تَحْبَّهُ نَى الْعَهْدِ الْجَدِيدِ

مَلِ يُعِيدُ الدَّهْرَ ماضِنَا ؟ أَنَّا
أَشْبَهُ الْمَاضِي بِعُمُرِ النَّرْجِسِ
كَمْ لِيَالٍ عَاشَهَا الْقَلْبُ، كَمْ

شَادِيَ الْأَلْحَانِ بِاللَّهِ أَعْزَزُ
لَعْنَ حَبَّ بَرْجَعِ الْمَاضِيِ الْقَدِيمِ
وَتَرَفَّقَ بِنَزَادِي وَائِنَّا
فَهُوَ مِنْ طَوْرِ الْثَوَى أَضْحَى سَقِيمٌ
كُلَّمَا غَنَّبَتْ بِالصَّوْتِ الرَّخِيمِ :

(جَادَكَ الْفَيْثُ إِذَا الْفَيْثُ فَسَى) يَا زَمَانَ الْوِصْلِ بِالْأَنْدَلُسِ
لَمْ يَكُنْ وَصْلَكَ إِلَّا غُلْمَانًا نَى الْكَرِيْ أوْ خَلْسَةُ الْمُخْتَلِسِ



هذا موشح تام كتب على الطريقة الصحيحة لكتابة المنشعات، فهو يتكون من «مطلع»، وخمسة أبيات، والبيت يتكون من «دور»، و«قفل»، و«الأدوار»، لي هذا الموشح ذات أربعة أغصان، وأما الأفتال فهي ذات ستة أسطاط، وتاءدة «المفرجة» متوفرة في هذا الموشح أيضا، وهي مطلع موشح معروف للسان الدين بن الخطيب.

ب - النور والديكور

[السبع]

الليل أرخى فوق هني البساط
أنشي جساح
ونامت الأعين بعذ الرُّواح

**

واستيقظت في الآفاق عين النجوم
 فهي الرُّجوم
 تُلْهِي من باغبيها بالهُجوم

**

طرح في الأجراء مثل الرُّماح
 يوم الكفاح
 تُهَزِّ كالاغصان ونط الرُّواح

 اللُّرُورُ أثني والظلم انتشر
 ملسوقة الشفافيف يوم حربى
 إن غاب عننا في الليالي القمر؟!

**

الليل في الآفاق مَدَ المتساح
 ظلم حُسْرَاح
 فهل على من هبة من جساح؟!

**

يا ناشرا في الكون هدا السَّثار
 لَهُ بالفارار
 فقد بدت في الآفاق شمس النهار

**

وأنطق البليبل عسطر الأفاسخ
والسورد فساح
والزهر والنمرن عم البطاخ

**

وطارد الترور سراد الظلام
بعد النمام
ورك فسي الآتني تسرب الحمام

**

قد لبست هذى الرياض الفساح
أخلى بشاح
فانه ض فان العيش فيها متاح

**

والنور مثل السيف فيه مضاها
عثث الضيا
يُشد فجرا في رحاب الشضاها

**

«قد حرك المجلل باري الصباح
فبا غراب الليل حتى الجساح»

1985/5/16

* خرجة هذا الموضع مأخوذة من مطلع موضع مقتول للسان الدين بن الخطيب.
قال المقرئ في نفع الطيب (ج 10 ص 293) ط. محيي الدين عبد الحميد،
«من المنسوب إلى معاشر قوله :

قد حرك المجلل باري الصباح
والفجر لاح

نباغراب الليل حتى الجساح

وهذا مطلع موضع بديع له لم يعرضني الآن قاتمه، لكنني تركته وحملة من كلام
لسان الدين في كتابي بالغرب، جبرها الله تعالى، وهو معارض للمرشح الشهير
إلى أوله :

بنفسج اللبل شذكي وفساح

بين بطراح

كانه ستشي بنسنك وراكح

ثم ذكر موسعاً لابن نباته في مدح جلال الدين الخطيب على نفس النط

4 - موسيقى جديدة موسيقى الحياة

تشابه موسيقى الحياة على المدى
وتنسق كالنبعات في قلب الرجاء
إذا لنساع في العباء لها صدى
وشبع في أرجانها لحن الخلوة
اللحن في نفس الشأن غرداً
وافتتحت الألحان في قصف الرغوة
[الصمت والصدى * على الفنان شهوداً]

* * *

في الفجر تنشيط الأكون من حلم
وتنشيق وتسير الشمس في العجب
ويخلع الصبح تزوب الليل والظلام
على لحون تنشيق الكرن بالصخب
[ويضحك الصدى * كالسرور في السورود]

* * *

الشخص يطلع صباحاً وتغمر الأكونا بالشمس
والزفاف ينبع نفعاً تغالة أجنان إذا رأها
والساي يرسّل نوحَا في طرب الطعمان بالفن
والفنون ينبع نفعاً فيتدى ثواناً وانقضى
[ويقظ الهدى * وينثر الشرود]

* * *

تحركة ذاك التطبيع صباحاً
على لحن مزماري راع طروب
بسير وليس يخاف البرياحا

فَنِيْهَا بَرَى الْسُّخْنَ عِنْدَ الْهُبُوبِ
 تَظَلُّ الْخِرَانُ ثُمَّيْدُ الصُّبَاحَا
 وَتُرْسِلُ لِحْنًا يَهْزُّ الْقُلُوبِ
 وَتُشَفِّرُ قَشْدُو وَتَفْغِي الرُّواحَا
 إِذَا افْتَرَبَ اللَّيْلُ عِنْدَ الْفَرَوْبِ
 [أَنْرَدَةُ النَّدَى * تُرِيدُ أَنْ تَعُودَا]

* * *

بُشِّرَ بِالنَّهْرِ فَذَلَّ الْقَطْبُ
 عَلَى الْأَعْشَابِ، بُطْرِيْسَةُ الْخِرَانِ
 حَوَالَنِيْهِ زُهْرَةٌ ؟ أَمْ شَمْرَةٌ ؟
 وَغَنْثِيْكَالزَّارِيْسِيِّ ؟ أَمْ حَسْرَةٌ ؟
 وَطَبِيرَ شَائِهَا جَرُونَدِيْغُ ؟
 يَقْنَى فِي نَصَامَا ؟ أَمْ نَطْبِيرَا ؟
 جَنَاهَ سَاهِرَا، أَمْ رَسِيعَا ؟
 وَحَفْلَلَ ثَدِ طَفَنِيْهِ الْجَرَدا ؛
 وَمَرِسِيفِيْ العَبَادَةِ لَهَا دُلْسِعَ
 مَرِكَجِيْتَ كَامِيْرَةِ عَلَوْمَ بِرْنَدِيْ
 [أَنْهَرَ عَلَى السَّدَى * بِيَثْلَهَا يَجْرُودَا]

* * *

عَرَفْنَا عَلَى الْأَلَاتِ بِسُونَما إِلَى الْمَسَا¹
 وَلَكِنْ عَرَفْنَا فِي الظَّلَامِ عَنِ الْعَزْفِ
 بِسُونَيْ أَنْ لِحْنًا لِلْحِبَّةِ أَنْرَدَهَا
 وَظَلَّ طَوَالَ اللَّيْلِ يَشَابُ فِي لَطْفِ
 فَكِيدَتْ بِسَرَاغِمِ الصَّنْتِ فِي غَسْقِ الدُّجَى
 أَحْسَنَ بِلَسْخَنِ النَّسَايِ وَالْمَرَقَ وَالسَّدَافَ
 [يَضْجِعُهَا صَدَى * رَزِينِ عَزْفِ عُورَدَا]
 طَازَ نَوْمِي فِي هَدَاءِ الْبَنْلِ لِسَا
 ضَاعَ قَلْبِي فِي ابْخَرِ الْأَخْلَامِ

نَعْلَمُ اللَّهُ عَنْ فِرْوَادِي هُمْ
 كَانَ الْفَرَاءُ فِي هَرْلَ الظَّلَامِ
 وَإِذَا مَا غَلَبَتِ الْقَبْضَةُ حَلَّا
 شَارِقاً فِي الْمَعْرُونِ وَالْأَنْسَامِ
 [شَيْرُ مَنْ شَدَّا * بِلِعْنَتِهِ الشَّرُودُ]

بِالْقَلْبِ مِنْ فَرَاهُ لَمْ يَتَمَّ
 فَلَ طَرَدَ الْأَيْلَ شَدَّرَ وَغَنَّى
 قَصَرَ الْبَلَ بِرَبَّاتِ النَّفَّمِ
 قَبَرَ لِلسَّاهِرِ تَحْرُقَ الْقَعْدَرِ يَدْنَى
 وَتَغْوِيَ النَّجَمَ ظَلَّتْ تَتَقَبَّلُ
 قَشْرُ الْأَقْسَ وَتَرْجِي بِالْأَعْسَى
 وَسَرَى الْأَزْرَ عَلَى الْأَنْقَ عَلَمَ
 كُلُّ حَيٍّ حَسَرَهُ فَسَى بِلِعْنِ
 [الْمَسْجُورُ قَدْ بَدَا * فِي أَخْنَنِ الْبُرُودُ]

مركز تحقيق كتابة في علوم مسرحي
 قلبية 10. 12 ماي 1993

(يَتَّبع)

كتب هذا الموضع على بحث متعذر وهي على الترتيب التالي :
 الكامل، البسيط، المجتث (الميل) الشتارب، الواقر، الطربيل، الحفيف والرمل، والتزمت القرافي في الصدر
 والأعجاز، وختم كل مقطع بيت على منهوك الرجز موحد التافية ولم تلتزم أطوال المقاطع.

Conscients de ce dilemme, depuis plus d'un siècle, les musulmans n'ont jamais eu le courage de prendre une position nette à ce sujet et maintiennent une confusion dans les esprits qui ne peut que profiter à l'intégrisme religieux.

Il est patent que, dans ce domaine, la responsabilité des hommes de sciences est indéniable. Étant mieux à même de comprendre le sens profond de ce dilemme, ils sont néanmoins restés muets, laissant le champ libre aux théologiens pour décider de la manière dont nous pouvons et devons penser et vivre l'Islam.

Fort heureusement, un Ingénieur Syrien vient de sauver l'honneur en publiant, tout récemment, une nouvelle lecture du Coran, telle que devrait la faire un scientifique.

Cette entreprise, qui lui a demandé vingt ans d'un effort gigantesque, s'est traduite par un ouvrage de 600 pages intitulé "Le livre et le Coran" "Al-Kitâb wa-l-Kur'ân"(8) publié pour la première fois en 1990, cette œuvre magistrale est déjà à sa 3^e édition bien qu'interdite jusqu'à présent dans la majorité des Pays Arabes, y compris l'Egypte. Elle bouleverse complètement toutes les idées que les musulmans se sont forgées sur le livre sacré et sur l'Islam, en les plaçant d'emblée au cœur du 20^e siècle.



-
- (1) «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أَخْرَجْتُ لِلنَّاسِ».
 - (2) «دِينٌ وَدِينَا».
 - (3) حِجَّةُ الْإِسْلَامِ».
 - (4) اَتَبْعُوا وَلَا تَبْدِعُوا».
 - (5) «وَلَنْ تَجِدَ لِسْتَهُ اللَّهُ تَبَدِيلًا، وَلَنْ تَجِدَ لِسْتَهُ اللَّهُ تَحْرِيلًا» (35 فاطر. آية 43).
 - (6) «سَنَّةُ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِ وَلَنْ تَجِدَ لِسْتَهُ اللَّهُ تَبَدِيلًا» (48 الفتح. آية 23).
 - (7) «حِجَّةُ الْإِسْلَامِ».
 - (8) «الْكِتَابُ وَالْقُرْآنُ».

ront si considérables qu'il n'est guère possible d'entrevoir, tout au moins dans un avenir prochain, un théologien capable de prendre une telle initiative.

2) - Ou alors les théologiens continueront à se réclamer de l'Acharisme pur et dur et dans ce cas, s'ils sont logiques avec eux-mêmes, ils ne devront plus se référer aux travaux d'Ibn Sina, de Farabi et d'Ibn Rochd pour prendre la défense de l'Islam.

Dans cette hypothèse il conviendrait d'instituer une séparation totale entre science et Religion, ce qui conduirait inévitablement à une véritable marginalisation de l'Islam, car la foi ne pouvant se concevoir sans mysticisme, le sunnisme essentiellement basé sur l'Acharisme se placerait radicalement à l'opposé de la Science.

Comme la Science est une activité purement rationnelle, n'ayant pas pour but de percer les secrets de la création mais se contentant de rechercher les lois qui gouvernent la Nature pour mieux la comprendre, nous en déduisons que science et Religion agissent sur des plans bien séparés qui ne peuvent se mêler sous peine de créer de graves confusions dans les esprits.

En conséquence, pour progresser dans son propre domaine, la Science doit être complètement séparée de la Religion. C'est ce qu'avait voulu signifier Ibn Rochd, dès le 12e siècle, aux théologiens qui le taxaient d'athéisme en leur proclamant :

"Je ne dis pas que cette Science que Vous nommez science divine soit fausse, mais je dis que moi, je suis connaisseur de science humaine."

Science humaine, Science divine, voilà deux domaines antinomiques qui ne doivent jamais empiéter l'un sur l'autre ce qui implique, pour les théologiens en tant que tels, de rester en dehors de la Science et, à plus forte raison, de n'avoir aucune autorité sur les hommes de Science ni sur les programmes de l'enseignement et de la Recherche scientifiques.

En conclusion: le choix qui doit être net et sans équivoque est pour le croyant un choix véritablement dramatique :

1) - soit continuer à considérer Ghazali comme "Preuve de l'Islam"(7) "Hujjat al-Islam" ce qui reviendrait à condamner Ibn Rochd, Avicenne et Farabi, c'est-à-dire renoncer à tous les acquis de la science moderne.

2) - soit considérer Ibn Rochd, Avicenne et Farabi comme des génies de la civilisation musulmane, mais alors il faudra relever la responsabilité écrasante de Ghazali et dénoncer son rôle néfaste qui devait conduire fatalement la civilisation musulmane vers une décadence inéluctable.

Rochd. Malheureusement Ghazali était trop imbu de la conception acharite est sa classification conduisait inévitablement à une condamnation pure et simple de l'enseignement des sciences.

La différence doctrinale apparaît alors comme fondamentale entre lui et Ibn Rochd, cet autre philosophe, tout aussi bon musulman, dont les idées, parfaitement justes, étaient en avance de plusieurs siècles sur son temps. La conception acharite de la Religion musulmane, ayant triomphée, les musulmans en ont été imprégnés durant huit siècles et leur manière de penser et d'agir en a été façonnée.

Ainsi, quoique nous fassions, notre subconscient est acharite malgré nous. Et c'est la conception acharite de l'Islam qui nous fait croire que toute théorie scientifique, qui nous semble en accord avec notre conception de l'Islam, se trouve mentionnée dans l'un ou l'autre des versets du Coran, alors que cette théorie, certainement imparfaite, n'est qu'une tentative humaine pour essayer de mieux comprendre les phénomènes naturels alors que la Science de Dieu est infinie.

Ibn Khaldoun, ce génie Universel, l'a bien souligné dans sa Muqaddima, à propos de la "Médecine du Prophète" :

"Il n'est pas question de supposer que la Loi religieuse puisse prescrire de telles pratiques. Mohamet a été envoyé pour nous enseigner la Loi Religieuse et non la médecine, ou toute autre notion profane."

C'est la conception Acharite de l'Islam qui nous fait croire, encore aujourd'hui, que toutes les sciences sont incluses dans le Coran, comme si celui-ci était un traité de Cosmologie, de mécanique ou de physiologie, et qu'il n'y a aucune raison de dépenser son énergie pour les rechercher ailleurs.

Il est donc temps de bien clarifier la position du musulman face à l'Acharisme classique qui, par sa négation absolue des lois naturelles et par la confusion qu'il a provoquée entre Science et Religion, a induit la communauté musulmane dans une erreur tragique, cause première ayant entraîné beaucoup d'autres, de la décadence de la civilisation musulmane et de la soumission des Pays Musulmans à l'Occident.

Nous nous trouvons donc devant un choix essentiel bien douloureux :

1) - Ou bien les théologiens annoncent, sans équivoque, que la doctrine Acharite doit être réformée de manière à ce qu'elle ne soit plus en contradiction avec les Lois de la Nature. Or sans le dire clairement les théologiens les plus éminents, a commencer par le Cheikh Mohamed Abdou, semblent approuver cette approche puisqu'ils s'appuient sur les œuvres de ceux que les Acharites avaient combattus pour défendre l'Islam contre ses détracteurs. Mais qui osrait entreprendre une telle réforme. Celle-ci provoquerait un véritable séisme dont les effets se-

Il faut croire que l'Acharisme a été si bien ancré dans les esprits qu'un savant encyclopédiste du calibre d'Ibn Khaldoun ne put s'y opposer ouvertement, alors que lui-même constitue un exemple vivant de ce que devrait être un véritable savant.

En résumé l'Europe, reprenant le flambeau de la civilisation scientifique, faisait, elle, un choix tout différent qui va se révéler rapidement être celui qui va la conduire vers la puissance dominatrice.

7- Critique de l'Acharisme :

Arrivé à ce point de mon exposé, pourrais-je oser entreprendre une critique, au moins partielle, de l'Acharisme. Je dis bien de l'Acharisme et non pas de l'Islam. L'Acharisme n'est en effet qu'une certaine interprétation des prescriptions du Coran. C'est donc une œuvre humaine qui n'a rien d'absolu et sa critique ne peut que renforcer l'Islam et non l'affaiblir comme certains pourraient le penser.

Cette critique va se placer sur le plan purement scientifique où l'erreur commise par l'Acharisme est sans équivoque.

En effet nous constatons bien aujourd'hui que la Nature obéit à des lois immuables, lois qui sont en fait les lois de Dieu.

"Tu ne trouveras, en vérité, ni changement ni déviation dans les lois immuables de Dieu (S XXV, 43)"(5).

"Telle fut de tout temps la loi de Dieu, les lois de Dieu demeureront immuables (S XL VIII, 23)"(6).

Créant un univers harmonieux selon un ordre bien établi, Dieu ne peut détruire cette harmonie, qu'il a voulue pour cet Univers, en modifiant à tout moment les lois qui le régissent. Sa liberté infinie ne peut donc aller jusqu'à détruire ce qu'il avait créé.

"Mes lois demeureront immuables" a proclamé Dieu dans le Coran.

Basée sur un postulat qui confond Science et Religion, la doctrine Acharite nécessite une clarification quant à sa position vis-à-vis de la Science, si l'on veut que la civilisation musulmane reprenne son ascension vers le progrès. En effet, les théologiens, et en particulier Ghazali, se sont lourdement trompés en niant l'existence des lois naturelles et sont les principaux responsables de cette plongée irrémédiable des musulmans dans l'obscurantisme.

Comme nous aurions voulu que Ghazali, par sa classification des matières d'enseignement, ait voulu séparer, sans les condamner, les matières profanes de celles qui sont en rapport avec la foi, ce qui était la conception même d'Ibn

Tandis que les théologiens savouraient leur victoire sur les moutazilites, la Science et la philosophie fleurissaient en Europe où elles allaient provoquer la plus formidable des révolutions scientifiques et techniques.

En effet pendant que les musulmans brûlaient leurs acquis, les Européens se dépêchaient de les récupérer. En fait le transfert de la science musulmane en Europe débute dès le 11e siècle et s'accéléra progressivement pour atteindre des proportions gigantesques au 12e et au début du 13e siècle. Et lorsque, en 1492, les Espagnols entrèrent triomphalement à Grenade, ils brûlèrent les Corans qu'ils y trouvèrent ainsi que tous les livres théologiques mais conservèrent précieusement les ouvrages de philosophie, de sciences et de médecine.

Les musulmans ayant jeté le flambeau de la science aux orties ce furent les Européens qui s'en emparèrent. Ils commencèrent par faire fructifier les idées originales émises par Ibn-Rochd qui devint le maître à penser de leurs philosophes.

A ce sujet Henry Corbin, dans son histoire de la philosophie, affirme :

"Avec Averroès naissait ce qui devait orienter la pensée européenne, à savoir cet Avénorisme latin qui récapitulait l'apport musulman à cette époque."

Alors qu'en Terre d'Islam l'enseignement de la philosophie et des sciences était banni, Ibn-Khaldoun signalait, dans sa *Muqaddima*, qu'il en était tout autrement en Europe :

"Nous avons entendu dire, tardivement, que dans le pays franc et sur le rivage nord de la Méditerranée il y a une grande effervescence dans les sciences philosophiques. On dit qu'elles sont de nouveau étudiées et enseignées à de nombreux étudiants."

"On dit aussi que des exposés systématiques sont disponibles et même très accessibles, que nombreux sont ceux qui les connaissent et plus nombreux ceux qui les étudient..."

Puis comme pour se disculper, afin d'échapper les foudres des théologiens, il ajoutait :

"Dieu sait mieux ce qui existe là-bas, mais il est clair que les problèmes de la physique ne présentent aucun intérêt pour nous dans nos affaires religieuses. Nous devons donc les laisser de côté."

Connaissant le savoir encyclopédique d'Ibn-Khaldoun et son degré élevé d'intelligence et de finesse, ce paragraphe si détaillé et si précis n'est-il pas destiné plutôt à attirer l'attention des responsables sur l'importance de l'évolution des esprits dans ce qu'on appelait alors "Dar El Harb" afin qu'ils puissent se rendre compte du danger qu'ils pourraient encourir ?

intellectuelles et scientifiques. Les théologiens et les gouvernants avaient amputé la civilisation musulmane et son avenir en la condamnant à la réclusion à perpétuité.

Le résultat de cette politique suicidaire engendra un nouvel Homo Islamicus. Remettant son destin entre les mains de Dieu, celui-ci n'avait plus à faire d'effort pour créer ni même pour penser. Convaincu que le Coran incluait tout le savoir il considérait que toute innovation ne pouvait que conduire à l'erreur, de sorte que toute recherche devenait non seulement inutile mais néfaste. Cette nouvelle conception de l'Islam, érigée en véritable dogme, conduisait immanquablement à une véritable sclérose de la pensée.

En outre la perfection supposée de l'ordre musulman établi par l'acharisme privait de signification tout effort destiné à l'améliorer et empêchait les musulmans de se rendre compte par eux-mêmes vers quelle decadence ils entraînaient leur civilisation.

Ce véritable aveuglement atteindra les plus hautes autorités religieuses. En effet lorsque Napoléon Bonaparte, lors de la campagne d'Egypte, présenta au Cheikh d'Al Azhar les 120 savants qui l'accompagnaient, il s'entendit répliquer sur un ton hautain et quelque peu méprisant :

"Nous n'avons nul besoin de ces gens-là,"

"Nous possédons tout dans le Coran."

Or dès le 10e siècle, Abou Hayyan Al-Tawhidi, constatant la rétrogradation mortelle qui commençait à se manifester écrivait déjà :

"La connaissance est le fruit d'une saine réflexion, elle apporte la vérité et incite à un combat raisonnable. Mais comme on en est loin ! Le ciel de la Science s'est couvert de nuages, les ténèbres se sont abattus sur l'expression, le soleil de la sagesse s'est éclipsé, les préceptes de la religion sont violés, les bases de la politique sont en miettes, le cygne de la culture s'est envolé, l'édifice du bien est disloqué, la dignité est en haillons, la source de la vie tarie et le serment de fidélité frappé de stérilité."

"En effet il n'est point d'issues donnant sur la connaissance qui ne soient fermées, de berge cotoyant la raison qui ne soit affaissée, de rives qui ne soient érodées par le déferlement des flots, de frontières protégeant la sagesse qui ne soient livrées à l'invasion".

Vu l'évolution que devait prendre, par la suite, la civilisation musulmane, ce texte prophétique exagère à peine la gravité de la situation.

b) Pour l'Europe

Omeyyades.

En 1192 les théologiens s'acharnaient contre la bibliothèque d'un médecin célèbre de Cordoue accusé d'athéisme. La cérémonie se déroula en public sous la présidence d'un jurisconsulte patenté qui commença par un sermon contre les philosophes. Puis prononçant quelques mots au sujet de chaque livre, il passait les volumes l'un après l'autre aux fanatiques présents qui les jetaient dans les flammes du bûcher. Un témoin raconte : "Je vis dans la main du docteur de la loi, l'ouvrage rarissime d'astronomie d'Ibn Al Haythem. Montrant le cercle par lequel cet auteur a représenté le globe céleste, le docteur s'écria : Voici l'immense malheur, l'inexpugnable désastre, la sombre calamité. et disant ces mots, il déchira le livre et le jeta lui-même au feu."

Saisis d'une véritable rage anti-scientifique qui était encouragée à la fois par les autorités politiques et par les autorités religieuses, les musulmans s'empressaient de brûler les acquis scientifiques et philosophiques qui avaient fait la renommée et la splendeur de la civilisation musulmane.

Ce fut un véritable suicide intellectuel dont on ne connaît aucun autre exemple dans le monde. Je dis bien suicide car la destruction de ces trésors intellectuels, accumulés durant 3 ou 4 siècles, ainsi que l'arrêt complet de toute créativité dans le domaine des sciences, ne furent pas l'œuvre d'envahisseurs barbares, mais le fait des musulmans eux-mêmes.

De son plein gré la communauté des croyants reniait ainsi sa propre civilisation et se livrait à un exercice d'autodestruction dont les effets ne cessent de se faire sentir jusqu'à nos jours.

Jamais dans toute l'histoire de l'humanité on n'avait vu les créateurs d'une civilisation aussi brillante jeter aux orties tout leur acquis scientifique de 4 siècles.

6- Le tournant de l'an 1200

L'an 1200 fut un véritable tournant aussi bien pour le monde musulman que pour le monde chrétien.

a) Pour le monde musulman

Le monde musulman avait fait le choix du mysticisme en rejetant rationalité, réflexion et créativité.

Dans ce véritable volte-face, le monde musulman se refermait sur lui-même et s'anémiait dangereusement. Dès lors il allait présenter le spectacle navrant d'un univers figé, fermé à toute influence nouvelle, dépouillé de ses richesses

l'ordre établi.

Très rapidement une véritable "Assabiya" naissait dans le corps des théologiens et jurisconsultes d'une part et dans le corps de l'armée d'autre part. Transformés en véritables castes ces deux groupes vont considérer le maintien du statu quo non seulement comme essentiel pour les gouvernants mais aussi pour eux-mêmes eu égard aux priviléges dont ils bénéficiaient.

Cette collusion entre trois autorités : l'autorité religieuse, l'autorité militaire et l'autorité politique, dépassait de très loin ce que les Occidentaux appelaient au 19e siècle l'alliance du "sabre et du goupillon". Elle excluait l'influence de toute autre acteur au sommet de la pyramide sociale renforçant par là-même l'**absolutisme du pouvoir** et favorisant la **rigidification des institutions**.

Ainsi les autorités découvraient dans l'orthodoxie une arme puissante contre les contestataires et les théologiens y voyaient le meilleur moyen d'occuper une place prépondérante au sommet de la hiérarchie.

Le résultat fut que l'**objectif à atteindre ne consistait nullement à réaliser l'esprit du texte sacré mais uniquement à encadrer la société** afin de la dominer à la fois par les autorités politiques et par les autorités religieuses conjuguant leurs efforts ces autorités pourchasseraient philosophe et savants.

5 - L'élimination des ouvrages scientifiques et la mise à l'écart de la science.

Ce triomphe de l'Acharisme au sein des autorités politiques fut dramatique pour les philosophes et les hommes de sciences car, à quelques exceptions près, les princes et les hauts personnages abandonnèrent leur pratique du mécénat et ne protégèrent plus les savants contre les foudres des théologiens. Cette politique correspond, dans les états modernes, à la suppression totale de tout crédit réservé à la Recherche.

Si la Science et la Recherche ont succombé dès le début du 12e siècle en orient, elles vont connaître un sort plus terrible, en sa fin, en Andalousie et en Afrique du Nord. Elles connurent le même sort au début du 13e siècle en Egypte après la mort de Salaheddine et le déclin de son royaume.

les autodafés des ouvrages scientifiques se multiplièrent dans tout l'empire musulman.

En Mésopotamie et en Iran on a brûlé les ouvrages d'Avicenne et de Farabi. En Andalousie on a brûlé les œuvres d'Avéronès. A Cordoue on a jeté aux flammes les manuscrits accumulés dans la grande bibliothèque par les califes

n'apprendre que ce qui est utile à l'accomplissement des devoirs religieux.

A un autre il conseille de se consacrer aux matières qui préparent l'individu à la vie dans l'au-delà en négligeant, précise-t-il, physique, chimie et poétique.

A un autre encore il ordonne de ne pas perdre de temps avec les sciences de la nature.

Cette correspondance a été éditée récemment à Téhéran dans un ouvrage intitulé : Makatibi Faryé Ghazali (1953).

c) La volonté politique

Sur le plan politique l'Acharisme eut d'abord l'appui du Calife Al Mutawakkil (847-861) dès le 9e siècle pour réagir contre les chiites. Renonçant au Muttazilisme ce calife adopta la doctrine Acharite comme dogme officiel de la Religion. Mais cela resta dans le domaine théorique.

Et ce n'est qu'à partir de la seconde moitié du 11e siècle, avec l'avènement d'une nouvelle dynastie, la dynastie turque des seljoukides, fondée en 1038, et par l'entremise du Ministre célèbre Nizam Al-Mulk, que ce dogme fut imposé à tous comme dogme orthodoxe et enseigné dans des médrassas, écoles officielles créées à cet effet dans tout l'Empire.

Dans les médrassas l'enseignement fut limité à celui de la religion et à la formation des théologiens et autres fonctionnaires conformistes. Avec leur méthode de mémorisation, en dehors de toute réflexion, et leur orientation, ces écoles contribuèrent grandement à l'arrêt total du progrès scientifique portant ainsi un coup mortel à la véritable culture scientifique.

Grâce aux Medrassas, véritables forteresses théologiques, les idées de Ghazali ont pu pénétrer profondément dans le corps de la Communauté musulmane assurant le triomphe de l'acharisme.

Mais il y avait plus, car avec le corps privilégié des religieux chargé de la défense de l'orthodoxie religieuse, se développait celui des janissaires, esclaves affranchis qui, en véritables robots, constituaient pour le pouvoir un instrument indispensable à l'encadrement des masses.

En effet l'instruction que recevaient ces futurs soldats, à la fois militaire et religieuse, en faisait des combattants fanatiques résolus à se sacrifier pour leurs maîtres et pour la religion officielle.

Le corps religieux et le corps militaire des janissaires jouissaient d'avantages matériels appréciables qui en faisaient les véritables défenseurs de

Avec Ghazali, qui apporta la dose nécessaire de mysticisme qui manquait à l'Acharisme, un second souffle parcourut l'Islam assurant le triomphe définitif de cette doctrine proclamée comme seule doctrine conforme aux principes de l'Islam.

Tout s'est passé comme si ce grand théologien, ayant considéré les pièces d'un puzzle, les avait toutes replacées à la place qui leur revenait. De là est née l'image d'un organisme complet et revifié avec le mysticisme soufi pour cœur, la théologie Acharite pour tête et la jurisprudence pour membres opérationnels. L'Islam orthodoxe, tel que nous le connaissons aujourd'hui, avait alors atteint sa maturité.

Dès lors, tous les problèmes avaient trouvé leur solution et il convenait désormais de "suivre et d'obéir et non de réfléchir et d'innover" "Ittabi^cu wa lá Tahtadil^cu"(4). La porte de l'Ijtihad était irrémédiablement fermée.

b) Les textes :

Mais il ne suffit pas d'énoncer des principes et de promouvoir une doctrine, encore faut-il les codifier pour qu'ils puissent parvenir à toutes les couches de la population et façonner celle-ci. C'est le but des ouvrages mentionnés plus haut et que Ghazali rédigea à cette fin.

S'appuyant sur la doctrine Acharite qui prétend qu'à tout moment Dieu peut intervenir pour changer l'ordre des choses et procéder à la création exnihilo de tout ce qu'il désire, Ghazali conclut à l'inutilité des études scientifiques.

C'est ainsi que dans l'un de ses ouvrages il procèda à une classification en deux catégories des matières à enseigner

- les matières utiles au renforcement de la foi, au premier rang desquelles figurent l'étude du Coran et du Hadith, la théologie, la jurisprudence et l'étude de la langue arabe.

- les matières qui peuvent être nuisibles à la foi, comprenant la philosophie rationnelle et tout ce qui concerne le domaine scientifique.

Mettant en pratique les principes qu'il avait énoncés, cet encyclopédiste engagé approuva la destruction des livres scientifiques et ira jusqu'à présider lui-même l'autodafé des ouvrages d'Avicenne.

Pour se convaincre de l'effet négatif de son action sur l'avenir de la civilisation musulmane il faut feuilleter le recueil des lettres qu'il avait adressées aux étudiants lui demandant conseil sur les choix des matières à étudier.

A un étudiant, par exemple, il avait proposé d'étudier la dogmatique et de

a) l'émergence d'un théologien de grand prestige dont les conceptions théologiques s'imposeraient à l'ensemble de la Communauté musulmane et ce fut Abou Hamed Al-Ghazali qui remplit parfaitement ce rôle les musulmans le gratifièrent alors du titre prestigieux de : "Preuve de l'Islam"(3) *Hujjat al-Islām*

b) L'existence de textes de haute valeur spirituelle est suffisamment convaincants et ce sera Ghazali qui les rédigera :

Tahāfut al-Falāsifa, 'Ihyā 'ulūm ad-Dīn, al-Munqidh mina ad-Dalāl.

Divagation des philosophes. Rénovation des sciences religieuses. Délivrance de l'erreur.

c) Une volonté politique soutenue et ce fut celle des seldjoukides qui prirent le pouvoir dès le 11e siècle.

Voyons maintenant comment ces trois conditions se trouvèrent réalisées d'une manière concomitante :

a) Al-Ghazali (1058-1111)

L'homme qui finit par imposer définitivement l'Acharisme comme fondement de l'Islam orthodoxe fut incontestablement Abou-Hamed Mohammad Al-Ghazali. D'origine iranienne, philosophe, théologien, juriste et mystique ce personnage extraordinaire fut le véritable architecte de l'orientation qu'a prise la Religion musulmane dès le 12e siècle.

Précisant la pensée Acharite, Ghazali avait proclamé que tous les phénomènes de la nature découlent d'un ordre fixé par la volonté de Dieu qui peut, à tout instant, le modifier selon son bon plaisir: les démonstrations des scientifiques ne démontrent rien, précise-t-il, mais sèment le doute dans l'esprit des croyants, elles doivent être complètement rejetées.

Ayant réfléchi sur les moyens d'acquérir la connaissance il aboutit à la conclusion que c'est le mysticisme ou le soufisme qui répond le mieux à cette quête.

"Je suis parvenu à la vérité, dit Ghazali, non grâce à un raisonnement systématique, ni par une accumulation de preuves, mais par un éblouissement dont Dieu a investi mon âme".

Ghazali en tira la conclusion que les mystiques (les Ioufis) sont les héritiers du Prophète. Sous-entendue ce ne sont pas les savants.

Plus tard les théologiens affirmèrent que la véritable science ne peut être que religieuse , et en conséquence se gratifièrent de titre prestigieux de Ulémas ou Savants.

et s'applique à tout ce qui existe dans la nature. Il n'y a donc pas de loi immuable puisque Dieu peut intervenir à tout moment pour changer l'ordre des choses. En autres termes Dieu, de par sa volonté, peut modifier à tout moment les phénomènes de la nature selon son bon plaisir.

Dans ces conditions pourquoi rechercher les causes d'un évènement puisque de toute manière si cet évènement a eu lieu c'est uniquement parce que Dieu l'a voulu ainsi et qu'il peut changer son évolution à tout moment. Cela revient à dire qu'**aucune loi ne gouverne le monde** en dehors de la volonté de Dieu qui peut, en tout moment, changer le cours des choses. C'est la **négation même de la science** puisque le but ultime de celle-ci est justement la recherche des lois immuables qui gouvernent l'Univers.

Dans ces conditions **la science n'a pas sa raison d'être** et tous ceux qui cherchent à la promouvoir se placent ipso facto en opposition à la volonté divine et ne peuvent être que des mécréants.

La nouvelle orthodoxie établie par Al-Ach^cari va donc façonner l'esprit du musulman pour en faire un Homo Islamicus qui, pour toute action, s'en remet à Dieu, maître de l'Univers.

Avant de tirer toutes les conséquences qu'une telle conception philosophique peut avoir dans le domaine de la science, voyons comment cette nouvelle doctrine a fini par s'imposer à tous les musulmans quelque soit leur rite.

4- Le triomphe de l'Acharisme :

A la mort d'Al-Ach^cari en 935, sa théologie ne constituait qu'une certaine conception, parmi d'autres, de la philosophie musulmane. A cette époque la philosophie rationaliste des mutazilites prédominait. Mais l'heure du choix allait bientôt sonner, car deux voies principales s'offraient aux musulmans :

a) La voie rationaliste où prédominent l'intelligence et la raison. Cette voie conduirait à un renforcement de la méthode rationnelle et scientifique qui pourrait alors s'imposer dans tous les domaines d'activité. Dans ce cas les théologiens se trouveraient ipsofacto éloignés des centres vitaux de décision et perdraient leur influence sur la masse des musulmans.

b) La voie mystique soumettant toute action à la volonté de Dieu et c'est le triomphe de l'Acharisme, qui est la doctrine des théologiens. Dans ce cas ce seraient les hommes de science qui se trouveraient relégués à l'arrière plan laissant le champ libre aux théologiens pour imposer leurs propres conceptions.

Mais le triomphe de l'Acharisme ne pouvait s'imposer que si les trois conditions suivantes se trouvaient réalisées à la fois

suicidaire de stopper net cet élan vers le progrès scientifique et technique.

En effet la science musulmane avait fait des progrès tels qu'elle commençait à se détacher nettement de la métaphysique pour prendre, d'une manière autonome, son véritable essor.

A l'appui de cette affirmation je citerai cette phrase célèbre d'Ibn Rochd qui, répondant aux théologiens l'accusant d'athéisme, avait rétorqué :

"Ô hommes ! je ne dis pas que cette science que
"Vous nommez science divine soit fausse, mais je
"dis que moi, je suis connaisseur de science humaine".

Cette phrase contient les germes de la civilisation moderne qui distingue clairement la sphère religieuse de la sphère profane. En effet "l'humanité nouvelle qui s'est épanouie à la Renaissance, est sortie de cette pensée lumineuse" affirme l'historien Geoffroy Quadri.

Prenant son essor d'une manière indépendante la science s'éloignerait ainsi de la métaphysique ce que les théologiens ne pouvaient accepter car alors elle échapperait à leur contrôle.

Il faut croire que cette tendance commença à se faire sentir dès le 10^e siècle puisque Al Achari, comprenant parfaitement le danger d'une telle évolution, avait brusquement décidé de rompre avec le muctazilisme, dont il était initialement un adepte, pour développer une théologie qui en prenait le contre-pied.

En effet, pour contrecarrer toute spéculation d'ordre purement scientifique et ramener toute étude philosophique sous l'ombrage de la théologie, Al Achari commença par nier l'existence des lois naturelles qu'il considéra comme contraire à la lettre et à l'esprit du Coran.

Selon Al Achari la suite habituelle des phénomènes que nous observons dans la nature ne s'effectue que par la volonté divine et ces phénomènes continuent à se dérouler tant qu'il plait à Dieu de ne pas les changer.

Créateur sans cess, Dieu intervient partout, tout le temps et dans tout. Il n'y a donc pas de causes secondes en dehors de sa volonté, donc pas de lois naturelles qui puissent s'interposer entre Lui et sa création.

Cette nouvelle théologie, car elle est formulée, pour la première fois en Islam, d'une manière aussi nette proclame haut et fort que pour le musulman il n'y a pas d'enchaînement raisonnable des causes : Dieu crée à chaque instant la "traine miraculeuse des événements" comme l'a fait remarquer Louis Massignon.

C'est la théorie de la liberté infinie de Dieu. Cette liberté est totale

où en était la science musulmane au 11e siècle.

En premier lieu rappelons que, comme pour les savants - philosophes grecs, les sciences n'étaient qu'une branche de la philosophie ce qui, dans l'esprit du musulman, mêlait métaphysique et science profane. Cela allait dans le sens d'une certaine conception de l'Islam pronée par les docteurs de la foi qui proclamaient déjà que l'Islam est à la fois "pouvoir spirituel et temporel" "Din wa Dun-ya"(2)

Pour ce qui est de l'état de la science musulmane et des progrès déjà réalisés mentionnons quelques faits précis.

Autour de l'an mille Avicenne composait ses premiers traités et Al Birouni concevait son remarquable ouvrage sur l'Inde où il mentionnait les observations d'ordre géologique qu'il avait relevées.

Dans le domaine de l'optique Ibn Al Haythem découvrait les lois de la vision et celles de l'opitique en procédant à des expériences préfigurant de véritables recherches à caractère moderne.

De son côté Al Battani concevait la trigonométrie comme science à part entière et Aboul Wafa préconisait les constructions géométriques à l'aide de la règle et du Compas. Al Kindi devait créer une science de la musique et Al Makdissi faisait faire à la géographie un grand bon en avant. Je ne parlerai pas de la médecine, car les progrès réalisés sont fort connus.

Durant 4 siècles la science musulmane fit des progrès énormes dans tous les domaines et chez beaucoup de savants l'ontologie s'alliait à l'esprit scientifique.

Ainsi, par exemple, Jibir Ibn Hayyan développait sa "théorie de la balance" qui représentait la première tentative de fonder un système quantitatif pour les sciences naturelles et la physique.

De son côté Al Birouni préconisait l'observation et l'induction comme sources de connaissance. Par l'observation des fossiles et l'étude sédimentaire des terrains rocheux il avait conclu à de grandes catastrophes géologiques dans le lointain passé.

Pour ce qui est des bibliothèques mentionnons celles de Bagdad et de Beit Al Hikma, celle de Hakam II, à Cordoue, qui ne comprenait pas moins de 400 milles volumes et celles, nombreuses, du Caire pour lesquelles les Califes Fatimides avaient nommé plusieurs centaines de bibliothécaires pour veiller sur les millions de manuscrits qu'elles renfermaient.

Mais j'arrête là cette énumération qui n'est faite qu'à titre indicatif pour montrer, et on ne le répétera jamais assez, que la civilisation musulmane aurait pu continuer sur sa lancée si les musulmans eux-mêmes n'avaient pris la décision

2- Les germes de la décadence : 12e et 13e siècles :

Pour cette deuxième période j'avais dit également :

L'amorce de la décadence s'est produite dès le 12e siècle lorsqu'un esprit sectaire commença à prévaloir dans la société intellectuelle, favorisant le courant le plus opposé à tout enseignement faisant appel à l'intelligence et à al Raison, et projetant au devant de la scène politique, d'une manière peut être insensible mais sûre, une classe privilégiée, celle de ceux qui vont se gratifier du titre prestigieux de Oulémas alors qu'ils ne sont que de simples juristes ou Fuqahas.

Cette nouvelle classe de société, que l'Islam des premiers siècles n'avait pas connue en tant que telle avec une si forte prédominance, va désormais assumer seule la législation de l'enseignement en le réduisant aux seules études liées directement au phénomène religieux.

Cette politique obscurantiste de l'enseignement, dans le sens où elle était exclusive, finit par aboutir à l'élimination complète de la philosophie rationnelle, de la science et même de l'Astronomie et de la médecine expérimentale, celle-ci étant remplacée par la médecine des amulettes appelée abusivement médecine du Prophète.

C'est sur cette deuxième époque de la civilisation musulmane que je vais braquer le projecteur, dont j'ai parlé au début de cet exposé, pour essayer de dégager les causes du mal qui avait frappé la société musulmane.

A cet effet il nous faut remonter au début du 10e siècle pour retrouver le théologien Abul-Hassan cAli Ibn Ismaïl Al-Ashcari (873-935) fondateur d'une doctrine qui, vu son développement et sa prédominance au sein de la société musulmane, portera le nom d'Acharisme.

Alors qu'il était lui-même un adepte du Muctazilisme, Al-Achari décida subitement de s'opposer systématiquement à la philosophie rationaliste et sa nouvelle conception philosophique finira par s'imposer en tant que doctrine orthodoxe de l'Islam sunnite.

De ce fait le muctazilisme considéré comme hétérodoxe, finira par être complètement éliminé, ses adeptes ayant été pourchassés dans tout l'Empire Musulman.

3 - L'Etat de la science musulmane au 11e siècle :

Pour essayer de comprendre l'évolution des esprits, voyons succinctement

2 - Une deuxième période qui vit s'implanter, dans la société musulmane, les germes du cancer mortel de sa régression dans le domaine scientifique. Cette période s'acheva par la destruction complète de Bagdad par les Mongols au 13es.

3 - Enfin la longue période d'agonie et de décadence. n'ayons pas peur des mots, qui se prolongera jusqu'au 19e siècle, je dirai même jusqu'à nos jours.

1) La période brillante : 7e - 11e siècles

En quelques phrases j'avais défini cette période de la manière suivante :

Nantis d'une nouvelle religion très tolérante, très dynamique, largement ouverte vers le progrès dans tous les domaines intellectuels : lettres, sciences, philosophie, art - préconisant un humanisme exceptionnel les musulmans des premiers siècles de l'Islam s'étaient lancés vers la conquête du savoir avec une soif incommensurable, mettant en application, d'une manière intelligente et dynamique, la directive du Prophète :

"Allez enquêter le savoir d'assez-t-il être en chine".

Héritiers de deux grandes civilisations, celle des pharaons de l'Egypte et celle des sumériens de la Mésopotamie; sans aucun complexe, ni de supériorité, ni d'infériorité, ils entrèrent en contact avec les quatre grandes civilisations de l'époque : l'hellénisme et la civilisation gréco-romaine, la civilisation persane, la civilisation indienne et la civilisation chinoise. Ils assimilèrent ces quatre civilisations avec une facilité étonnante et les intégrèrent en une synthèse harmonieuse, créant ainsi la civilisation des Omeyades et surtout celle des Abassides en Orient et celle de l'Andalousie en Occident.

A cette époque bénie, aucun de ceux qui avaient en charge l'acquisition du savoir ne se posait la question de savoir si un Aristote, un Platon un Pythagore, un Archimède, un Socrate un Hippocrate ou un Confucius était un polythéiste ou un mécréant. Ce qui les intéressait avant tout, c'étaient les œuvres que ces génies avaient léguées à l'humanité.

Cet esprit tolérant, largement ouvert au progrès, a permis aux musulmans des premiers siècles de se placer à la tête de l'humanité, de toute l'humanité, pour la conduire vers cette civilisation universelle qui donna à l'Islam ce visage rayonnant que Dieu a voulu lui assigner. Ainsi les musulmans avaient pu acquérir une avance de plusieurs siècles sur tous les autres peuples de la terre.

civilisation musulmane, notamment ceux d'ordre théologique et religieux.

Par la même occasion cet éclairage nous permettra de mesurer l'importance vitale du choix que les autorités politiques et religieuses ont cru devoir prendre, à un tournant crucial de cette civilisation, lorsqu'il leur a fallu décider de la voie à suivre pour la sauvegarder.

A ma connaissance, cet aspect spécifique de la civilisation musulmane, je veux parler de son aspect purement scientifique, n'a jamais été abordé d'une manière nette et systématique, car on a toujours mêlé l'aspect religieux à toute sorte d'activité, en posant, au départ, comme postulat incontournable, que l'Islam englobé à la fois l'aspect spirituel et l'aspect temporel de toute activité humaine.

Pourtant tous les musulmans sont d'accord pour estimer que leur retard, par rapport à l'Occident dominant, est, avant tout, d'ordre technique et technologique.

En d'autres termes ce retard se situe sur le plan purement scientifique.

Pour rechercher les causes primordiales de ce retard, il convient donc de procéder à cet éclairage spécifique afin de définir la philosophie qui est à l'origine de l'orientation qu'avait prise cette civilisation, dès le 12e siècle. Ce faisant il devient aisément de dégager les fondements mêmes de son évolution vers une situation de décadence qui est la cause profonde de son retard par rapport à la civilisation occidentale.

Je ne prétends nullement vous apporter ici une solution complète à un problème aussi complexe. Cependant j'ai la ferme conviction que cette voie, qui, je le répète, n'a jamais été explorée d'une manière systématique, pourrait conduire à une meilleure connaissance du cancer qui, depuis huit siècles, ronge une société destinée à être le guide de l'humanité, y compris dans le domaine scientifique : "Vous êtes le peuple le plus excellent qui soit jamais surgi parmi les hommes" (104 La famille de 'Imran 3)(1).

Comme le savent parfaitement les médecins, pour guérir une maladie il faut, au préalable, bien connaître les causes qui l'ont déclenchée.

Dans un exposé que j'ai présenté, le printemps dernier, au Club Bichr Al Khayr, ainsi que devant l'Amicale des Ingénieurs des Télécommunications et qui avait pour titre "l'Islam, le Coran et la Science", j'ai distingué trois grandes périodes dans la civilisation musulmane :

I - Une première période : couvrant les 4 premiers siècles de l'Islam, c'est-à-dire du 7e au 11e siècle et qui vit naître une civilisation universelle brillante.

LES MUSULMANS FACE À LA SCIENCE

Mohamed Mili

La défaite de la flotte turque à la bataille de Lépante, en 1571, face à la flotte de la Sainte Ligue, bataille navale au cours de laquelle les turcs perdirent 117 navires alors que les chrétiens n'en perdirent que 16, a marqué le début du reflux de la civilisation musulmane face à l'avance inexorable de l'Occident. Cette défaite a mis en évidence, pour la première fois, le retard que les pays musulmans ont pris par rapport à l'Occident sur le plan technique et technologique.

Pourtant cette défaite ne produisit nullement, chez eux, la réaction salutaire qui aurait pu leur permettre de se ressaisir face à la montée spectaculaire des Pays Occidentaux.

Depuis cette bataille, en effet, l'empire Ottoman ne cessa de s'affaiblir et commença à perdre ses provinces, les unes après les autres, au profit de la Russie Tsariste, d'une part, et au profit de la France et de l'Angleterre d'autre part.

Il a fallu attendre le 19^e siècle et l'invasion de l'Egypte par les armées de Napoléon, en 1798, pour que les musulmans ressentent un véritable choc, en découvrant subitement l'énorme fossé qui les sépare des pays Occidentaux.

Depuis, les musulmans se sont toujours demandés pourquoi ils ont pris un tel retard, alors qu'ils étaient en avance de plusieurs siècles sur l'Occident, sans pouvoir trouver les moyens efficaces d'y remédier.

Il est clair que depuis le 16^e siècle l'Europe a progressivement renforcé sa puissance économique et sa puissance militaire grâce, en particulier, aux progrès réalisés sur le plan technique et technologique.

Conséquence directe, notamment de la révolution industrielle, cette puissance est le fruit des nombreuses inventions et découvertes qui se sont succédées à un rythme accéléré, alors que la civilisation musulmane stagnait depuis le 12^e siècle donnant l'impression d'être complètement figée.

Ce qui revient à dire que c'est dans le domaine des sciences qu'il faut rechercher les causes profondes de cette stagnation.

Puisque le retard se situe dans le domaine des sciences, la logique voudrait que l'on braque le projecteur sur ce domaine spécifique, pour mieux discerner ses contours et ses orientations en laissant dans l'ombre tous les autres aspects de la

y el de la conciencia moderadora. Porque tememos que aquel gigante proferoso siga su proceso evolutivo recurriendo sólo al desenfreno de la razón y se le muera la conciencia moderadora del todo y por completo. Ello es evidente desgraciadamente en varias regiones del mundo, lo cual pone en peligro a la humanidad entera. Hoy más que nunca, hemos de despertar dicha conciencia. Nuestro patrimonio tiene remedios suficientes como para infundirle vida y resucitarla.

III - Con motivo de la celebración del día nacional de cultura, el 4 de diciembre de 1993, asistimos con los intelectuales tunecinos en el Palacio de Cartago a un evento espléndido. A pesar de la distancia que separa Túnez y la Arabia Saudí, a pesar de la diferencia del evento de aquí y de allá, el resorte común a ambos fue la cultura en tanto que campo de investigación y creatividad, de ciencia y arte.

De aquel día sacamos varios principios de los que mencionamos los siguientes :

1 - La cultura, la verdadera cultura - tal como la ha definido el Presidente Ben Ali - es la que consagra los valores del trabajo serio y de la competencia honesta por una parte, y los conceptos de tolerancia y de solidaridad por la otra.

2 - El creador, en el seno de dicha cultura, resulta habilitado para asentar sus fundamentos morales y sus piedras de toque espirituales a la luz de su conocimiento profundo de los componentes de nuestro ser civilizacional y de los factores de desarrollo.

3 - Con este tipo de cultura consciente, no vamos a contentarnos con seguir el compás de la modernidad sino que vamos a contribuir a su elaboración.

Los pueblos emprendedores, las grandes naciones no son sino la concreción de las profecías de los grandes investigadores e inventores... De ello, la cultura y los letrados sacan bastante orgullo.

A partir del coloquio de Riad sobre Al Andalus y del día nacional de cultura en Túnez, nuestras convicciones se coronan con un principio único : es que nuestro patrimonio - con todos sus valores espirituales y civilizacionales - debe convertirse en fuerza activa y dinámica en lo más profundo de nuestro ser árabe y no en factor de inercia, de rumia y de imitación. Por lo que hemos de ir en pos de los métodos modernos eficientes y no esparcir los resultados preparados al consumo.

Dr. Jomâa Chikha

(1) Se celebró el coloquio sobre "Al Andalus: de la edad conflictiva a la edad contributiva" organizado por la Biblioteca Pública del Rey Abdelaaziz en Riad, del 30 de octubre al 3 de noviembre de 1993.

Presentación

Entre Túnez y Riad

I - Con motivo del Vº Centenario de la Caída de Granada, organizó la Biblioteca del Rey Abdelaziz un coloquio internacional sobre "Al Andalus : de la edad conflictiva a la edad contributiva"(1). El día de apertura del coloquio al que asistimos con un grupo de investigadores árabes fue un día memorable. Las ponencias presentadas durante este evento fueron la mejor prueba de que las competencias científicas eran numerosas en el mundo árabe y la intención de las autoridades de la Arabia Saudí de fomentar la cultura, explorar el patrimonio y alentar a los estudiantes era sincera y concreta.

De aquel coloquio sacamos útiles enseñanzas de las que mencionamos las siguientes :

1 - Es necesario evitar los tonos líricos o elegíacos que solemos utilizar en nuestros estudios a la hora de tocar temas como el esplendor de Al-Andalus o la caída de Granada. La situación actual del mundo árabe debe incitar a los investigadores a que tengan una actitud crítica ante el patrimonio andalusí capaz de resaltar los valores civilizacionales eternos que orienten nuestro ser y nos permitan al mismo tiempo seguir los avances del siglo.

2 - Es preciso superar los complejos que heredamos de los tiempos de inercia y de hegemonía extranjera ante los hacedores de la civilización de hoy en día. En la Edad Media, éstos conocieron, como nosotros en la actualidad - el atraso y el subdesarrollo. Sin embargo, se empeñaron en sacar provecho de nuestro patrimonio. Al Andalus fue el gran puente por el cual transitó la cultura árabe al mundo europeo; lo que dio a luz a ese gigante poderoso con el que vivimos con una mentalidad de enanos.

3 - El enano occidental no se convirtió en gigante con sólo consumir los resultados materiales y espirituales de la civilización árabe. En efecto, sólo pudo salir de su lámpara el día en que descubrió en nuestra cultura la clave de la investigación científica. En efecto, nuestros sabios prepararon el terreno a Europa al brindarle una metodología científica eficiente basada en el desenfreno de la razón ambiciosa y la moderación de la conciencia humanista.

4 - Para nosotros ya es tiempo de seguir este camino de salvación : no se trata de importar de Occidente sus últimos productos sino más bien sus últimas innovaciones en materia de metodología científica. Pero en el barco de la civilización, tendremos que seguir utilizando los dos ramos : el de la razón desenfrenada

SOMMAIRE

* Jomâa Cheikha : Préface : "entre Tunis et Riyad" (en langue arabe à droite et en langue espagnole à gauche).....	3
* Mohammad Mili : Les Musulmans face à la science (à gauche en français).....	5
* Mohammed Abdellatif Haridi : l'Andalousie dans la littérature moderne Turque (en arabe à droite)	5
* Ibrahim Kadri Boutchich : Les Almoravides et la politique de tolérance à l'égard des chrétiens de l'Andalousie (en arabe à droite)	22
* Jomâa Cheikha : Le rôle de l'école du Toléde dans la traduction des sciences arabes et par conséquent dans la Renaissance Européenne (en arabe à droite: 1ère partie)	35
* Abdallah Ibn Ali Ibn Thakafan : Le phénomène des origines de la littérature Andalouse. (en arabe à droite)	50
* Mustapha Laghdiri : Remarques sur l'éditions de : Diwan Arroussafi al-Balansi, Diwan ibn Marj al Kohl et Diwan Ibn Hazm (en arabe à droite)	67
* Houssin Yaakoubi : Bibliothèque Andalouse : Présentation d'ouvrages. (en arabe à droite).....	78
* Nouriddine Sammoud : Recueil de poèmes Andalous (en arabe à droite : 1ère partie).....	92

Revue d'Etudes Andalouses

1994/1414



مِنْتَهِيَّةِ كَوْكَبِ الْمُرْجَأَةِ

Tunis