المجلة المتوسطية للدراسات الأندلسية

١

مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الأندلسية

يصدرها مخبر الدراسات الأدبية واللّغوية الأندلسية /جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان _ الجزائر

جوان 2018

العدد : 01

المجلة المتوسطية للدراسات الأندلسية

مجلة علمية محكمة تعنى بالدراسات الأندلسية

يصدرها مخبر الدراسات الأدبية واللّغوية الأندلسية جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان – الجزائر

جوان 2018

العدد : 01

المدير الشرفي للمجلة :

أ. د مصطفى جعفور

مدير المجلة :

أ. د بومدين كروم

رئيس التحرير :

د . هشام بن سنوسي

الهيئة العلمية :

د عبد الجليل مصطفاوي (جامعة تلمسان)　　د. محمد بن أعمر (جامعة تلمسان)

د. محمد بن سهلة (جامعة تلمسان)　　د. بن حدو وهيبة (جامعة تلمسان)

د. سيدي محمد بن كعبة (جامعة البليدة)　　د. آمنة بن منصور(المركز الجامعي عين تموشنت)

د. زوهري وليد (جامعة المدية)

الهيئة العلمية الاستشارية :

د. حنيفي هلايلي (سيدي بلعباس- الجزائر)	د. خناثة بن هاشم (الجزائر)
د. لويس بيرنابيه بونس (اليكانتي- اسبانيا)	د. أحمد طايعي (الرشيدية - المغرب)
د. محمد خرماش (فاس- المغرب)	د. الجيلالي سلطاني (وهران - الجزائر)
د. ماريا تيريسا نارفيز (بويرتو ريكو)	د. لوسي لوبيز بارلت (بويرتو ريكو)
د. بيلار غاريدو كليمينتي (مرسية - اسبانيا)	د. جمعة شيخة (تونس)

شروط النشر في المجلة

1- أن يتسم البحث بالأصالة والجدة والقيمة العلمية والمعرفية الكبيرة وبسلامة اللّغة ودقة التوثيق.

2- ألا يكون جزءاً من بحث سابق منشور أو من رسالة جامعية.

3- ألا يكون البحث منشوراً أو معروضاً للنشر على مجلة أخرى.

4- أن يكون البحث مكتوباً باللغة العربية أو بإحدى اللّغات الأجنبية: الإسبانية – الإنجليزية – الفرنسية.

5- ألا يزيد عدد صفحات البحث على عشرين صفحة من صفحات المجلة.

6- أن يرفق بالبحث ملخصان أحدهما بالعربية والآخر بالإنجليزية أو الفرنسية، على ألا يتجاوز كل ملخص (15) سطراً.

7- أن ترفق بالبحث سيرة علمية وجيزة تتضمن اسم الباحث ومرتبته العلمية والمؤسسة المنتمي إليها.

8- أن تُرفق بالبحث ورقة مستقلة تتضمّن : عنوان البحث واسم الباحث (و اسم الأستاذ المشرف إن كان الباحث طالب دراسات عليا)، وعنوان الباحث (الجامعة – الكلية – القسم)،كلُّ ذلك باللّغتين العربية والإنكليزية أو الفرنسية.

9 – ترسل نسخة ورقية من البحث مطبوعة على وجه واحد من الورق بقياس (A4) مع نسخة إلكترونية (CD) .

10- توضع قائمة (المصادر والمراجع) على صفحة أو صفحات مستقلة مرتبة وفقاً للأصول المعتمدة على أحد الترتيبين الآتيين:

أ- كنية المؤلف، اسمه: اسم الكتاب، اسم المحقق (إن وجد) ، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة، تاريخ الطبع.

ب- اسم الكتاب: اسم المؤلف، اسم المحقق (إن وجد) ، دار النشر، مكان النشر، رقم الطبعة، تاريخ الطبع.

11- يُتَجَنَّب الاختزال ما لم يُشَرْ إلى ذلك.

12- يقدم كل شكل أو صورة أو خريطة في البحث على ورقة مستقلة واضحة.

13- أن يتضمن البحث المُعادِلات الأجنبية للمصطلحات العربية المستخدمة، وأسماء المؤلفين الأجانب، مكتوبة بلغتها الأصلية.

14- يخضع البحث للتقويم العلمي لبيان صلاحيته للنشر، ولا يُعاد البحث إلى صاحبه إذا لم يُقبل.

15- تُعبّر الأبحاث المنشورة في المجلة عن آراء أصحابها، لا عن رأي المجلة.

16- تنشر المجلة تقارير عن المؤتمرات والندوات العلمية، ومراجعات الكتب والدوريات العربية والأجنبية المهمة ذات الصلة، على ألا يزيد عدد الصفحات على عشر.

17- تتم مراسلة المجلة إلى العنوان التالي :

المجلة المتوسطية للدراسات الأندلسية جامعة أبو بكر بلقايد كلية الآداب واللّغات- تلمسان – الجزائر.

هاتف (0798677102 – 0770449994) – فاكس: (043381945)

البريد الالكتروني: E-mail 1 : elmoutawassetea-andalous@hotmail.com

E-mail 2 : hichem-andalous@hotmail.fr

العنوان الالكتروني: https://ella2.univ-tlemcen.dz

بسم الله الرّحمن الرّحيم

﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾

﴿143 / سورة البقرة﴾

تقديم

إن حوض البحر المتوسط كان دائما وعاءً لإنتاج وتطور الحضارة الإنسانية من خلال اسهامات شعوبه والتراكم المعرفي على ضفافه. . . لذلك يعد المتوسطي منبع الحضارات الإنسانية وملتقى الثقافات وموطن الشعوب والأعراق المختلفة، وموطن تلاقح النظريات والأفكار والأديان والفنون والآداب.

ومن بين الحضارات الإنسانية المتقدمة التي أسهمت في تنوير العالم وتغييره إيجابيا قصد تحريره من ظلمة التخلف والجهالة، تلك التي ظهرت في الحوض الغربي من المتوسطي، وتحديدا في بلاد الأندلس التي شهدت أرقى مظاهر التسامح والانفتاح الانساني خلال العصر الوسيط.

ومادام الإرث الأندلسي يمثّل مشتركا إنسانيا عميقا بين شعوب المتوسطي _ المتماثلة والمتشابهة في عمومها _، فإن البحث فيه والبحث عنه، هو الذي يجب أن يكون، بعيدا عن معاني الانزواء الثقافي والتعصب الفكري والعقدي.

وتأتي هذه المجلة لتكون فضاءً معرفيا تواصليا بين المختصين في المجال، حيث تهدف المجلة إلى نشر البحوث الجادّة في المجالات العلمية المتعلقة باهتماماتها، والتي تعنى بالدراسة العلمية الموثقة لجانب من جوانب الحضارة الأندلسية الزاخرة، هو الأدبي بشقيه : الشعر بفنونه وأغراضه، والنثر بأنواعه وموضوعاته _ مع ما واكبهما من جهود نقدية ولغوية _ ودور كلّ منهما في التفاعل الاجتماعي والحضاري في المجتمع الأندلسي.

كما تعنى المجلة بالكشف عن التجربة الصوفية الأندلسية، وتتبع قيمتها الفنية والحضارية، هذا بالإضافة إلى الاهتمام بالدراسات الاستشراقية ذات الصلة بالموروث الحضاري الأندلسي.

كما تطمح المجلة إلى نشر أعداد خاصّة بملفات خاصّة تتعلق بموضوعات مهمّة محدّدة، كما تستقبل اقتراحات الباحثين والأساتذة حول كل ما يسهم في تقدّم البحث العلمي وتطوير المجلّة.

رئيس التحرير

فهرس العدد

	تقديم	06
عطية فاطمة . ز	الزمن العجائبي وتشكلاته في رسالة التوابع والزوابع لابن شهيد الأندلسي	40 – 8
نُورالدّين سعيدَانِي محمّد صغير :	فَلسفَةُ الحب بين ابنِ حزم والحصري القَيرواني	56 – 41
أعبيد بشير :	الاتجاه الأسري في الشعر الأندلسي	69 – 57
جيلالي بلهاشمي لخضر سنوسي :	ابن حزم بين تيسير الدرس اللغوي و الرغبة في تحقيق وضوح الخطاب .	91 – 70
بولعسل السعيد :	فلسفة التصوف في شعر القديس يوحنا الصليبي (San juan de la Cruz) مقاربة تأويلية	115 –92
آمنة بن منصور :	المناظرة الفقهية و المذهبية عند ابن حزم	129 – 116
هشام بن سنوسي:	الموريسكيون الأندلسيون من غم البقاء إلى غم الشتات	164 – 130
هشام خالدي :	ماهية مصطلح المنهج في فكر ابن حزم الأندلسي	175 – 165

الزمن العجائبي وتشكلاته في رسالة التوابع والزوابع لابن شُهيد الأندلسي

د/ عطية فاطمة الزهراء.
المركز الجامعي- بريكة -
fatimaattia39@yahoo.Fr

Abstract:

Formal heritage, one of the most important pregnant women in the world of imagination, mixes myths, myths, fairy tales, and other phenomena that contradict logic and reason. The message of the disciples and the scribes seems to be the most descriptive, perhaps more adaptive of these achievements, as well as an expression of the obscure, mysterious and mysterious glamor, to the extent that it can be counted as a supernatural code, and a production of wonder.

The ramparts and the storms are a narrative structure charged with the elements of amazing beauty, exciting and miraculous at the same time, and when we call these places with their extraordinary dimension, because we proceed from the nature of its structure and characteristics contrary to the geographical places familiar in reality, and this is full of places of the appendages and storms so completely that the personality moves in this wide world without knowledge Including that it will become a miraculous place thanks to the mental narrative, so that the writer to make it strange / unusual.

What is happening is certainly a fantasy, but a real, concrete, tangible, tangible fantasy - a cognitive fantasy - the places that the son of a martyr used in another world and reality, imagined on the one hand, but real and tangible on the other.

توطئة:

يشكل الموروث الحكائي، أحد أهم الحوامل التي حفلت بعوالم تخييلية، تختلط فيها الأساطير والخرافات وحكايات الجن والعفاريت، وسواها من المظاهر التي تتضاد مع المنطق والعقل. وتبدو رسالة التوابع والزوابع أكثر الانتاجات السردية تعبيرا عن ذلك، ولعلّها أكثر تطويعا لتلك المنجزات، وتعبيرا، أيضا، عن مجاهل الأزل، وتدجيج الغامض والسحري، إلى حد يمكن عدّها مدونة فائقة الإدهاش، وإنتاجا للعجائبي.

فالتوابع والزوابع بنية قصصية مشحونة بعناصر الجمال المدهش والمثير والمعجز في الوقت ذاته، وحين نسم هذه الأمكنة ببعدها الخارق فلأننا ننطلق من طبيعة تركيبها وخاصياتها المخالفة الأمكنة الجغرافية المألوفة في الواقع، وهذا ما تزخر به أمكنة التوابع والزوابع تماما بحيث تتحرك الشخصية في هذا العالم الواسع دون علم منها بأنه سيتحول إلى مكان عجائبي بفضل الذهنية السردية، بحيث تكفل السارد بجعلها عجيبة/ غير مألوفة.

فما يحدث هو خيال بالتأكيد، ولكنه خيال واقعي مادي ملموس ومحسوس – خيال معرفي- فالأمكنة التي وظفها ابن شُهيد كانت في عالم وواقع آخر، متخيل من جهة، ولكنه حقيقي ومحسوس من جهة أخرى.

1/ مقدمة نظرية:

المكان مقولة سردية تحظى بالإثارة، والاهتمام عند الدارسين والمنظرين، لأمر ما كان المكان كغيره من العناصر السردية الأخرى – الشخصيات والزمن- يكون حضورا هاما في العمل السردي، بل يشكل جوهرا حكائيا مائزا بأبعاده، ودلالاته، وبوصفه فضاء نصيا خالصا فيما ينتج، فهو يتضمن مبررات تخييلية في ذاته أكثر "مما يحيل على أمكنة محسوسة، أو مدركة مباشرة".[1]

بمثل هذه الأهمية التي يحتلها مكون المكان، تسترعي انتباهنا قضية تحديد وظيفته في العمل السردي "باعتباره مكونا سرديا في المقام الأول، وعنصرا حاسما في المقام الحكائي(...) وقد بدأت شعرية المكان بتحديد هذا المكون الروائي، بوصفه فضاء نصيا خالصا يوجد من خلال الألفاظ والكلمات وينتجه الخيال الحكائي، ومن هنا يتميز المكان في السرد بكونه يتشكل كموضوع مستقل للفكر ويتضمن مبررات وجوده في ذاته أكثر مما يحيل على أمكنة محسوسة أو مدركة مباشرة".[2]

إن المكان يترك أثرا في نفسية المتلقي، الذي يبني دلالات الأمكنة نسبة لتصوراته الخاصة، وبالتالي تنشأ "تسميات وتنويعات مهمة في تعيين أنواع الفضاءات: فهناك الفضاء السحري أو الأسطوري والعجائبي والواقعي والطبيعي والاصطناعي(...) وحتى بصدد الاصطلاح نجد الاختلاف في تحديده".[3]

ومن هنا، تبرز أهمية المكان العجائبي بخاصة؛ "لأن العجائبي المتمثل في الظهورات والهواجس والاستيهامات والصور والمواقف والأحداث فوق الطبيعية يحتاج في تجليه إلى أمكنة، هذه التي يجب أن تتلاءم مع طبيعته المرعبة أو

المعجزة والمثيرة للتساؤل والتردد. هذه الأمكنة التي خلقتها لغة الراوي لتصبح مسرحا للتحولات ولإعطاب الإدراك. بحيث تزول الحواجز بين الزمان والمكان ويندغم كل شيء في تلك الطبيعة الهذيانية للمشاهدات" .[4]

إن المكان في الأساس بنية جوهرية في الحكي، تخضع له الشخصيات التي تقع تحت وطأته، فهو يخلف "فضاء شبيها بالفضاء الواقعي" .[5]

ويلعب السارد دورا في "نمذجة المكان، فقد يجتزئه من الواقع، فيحرك شخصياته وأحداثه فيه، وقد يلعب الخيال دورا غريبا غير مألوف، في أحيان أخرى يدخل أرض العجائب ليخلق منها مكانا عجيبا" .[6]

وبهذا نتعرف على حقيقة المكان العجائبي، باعتباره مكانا ينتهي إلى مختلف الفضاءات التي يصعب تحديد مرجعية تاريخية أو واقعية لها.

ويعني ذلك باختصار، أن هناك فرقا تركيبيا كبيرا بين المكان الواقعي والعجائبي، فالأول له وجود فعلي محدد موجود في الطبيعة، وفي كل بيئة لا يرد له اسم معين يعرف به غير أننا نسلم بوجوده كالجبال والأودية والصحاري و...الخ، أما المكان الخيالي عالم مليء بالإثارة حينا، وبالفزع حينا آخر، فهو يرتبط بالشخصيات؛ لأنها تظهر "كائنات عجائبية غير مألوفة من الناحية الشكلية أو الجسمية، ويرتبط بالأحداث أيضا؛ فتظهر الأحداث خارقة ومليئة بكل ما هو عجيب وغريب" .[7]

ومن ثم، سنعالج خطة تمظهرات المكان العجائبي في التوابع والزوابع، لنرى من بعيد توزعا للأمكنة الواقعية المؤسسة بالوهم، فعند بحثنا عن سمات هذه الأماكن، من خلال حركة تنقل الراوي، وجدناها في مفتتح المدخل، حيث يلتقي تابعا يرغب في صحبته؛ إنه زهير بن نمير، مقترحا عليه رحلة خيالية تأخذه إلى عوالم عجيبة، إعلانا منه بأن الرسالة لن تستقر على مألوفية المكان واستقراره.

يتميز المكان في التوابع والزوابع بتنوعه وتشعبه، وجمعه بين الواقع والوهم، ذلك أن ابن شُهيد "تفنن في ذلك للسيطرة على لب المتلقي، فراح يقدم لنا عالما غرائبيا مملوء بعوالم ماورائية، تسحر القراء والسامعين؛ وهي تُفعل بطريقة لا واقعية، حاملة بذلك لعناصر الدهشة والغرابة والانبهار وكسر المألوف" .[8]

بناء على ذلك، تكون البداية، باستئناسنا بعنوان المدونة "التوابع والزوابع" لنفتتح به المعالجة المكانية التخييلية، ولأبرز أهمية هذه الأماكن عند ابن شُهيد ساردها ومؤكدها في توابعه وزوابعه.

لقد جاء العنوان "جملة اسمية تدل على مكان معين؛ وهو أرض الجن مدار الحديث، لكن العنوان يبقى مجرد عتبة للقراءة يلج منها القارئ إلى عالم النص، وعلى الرغم من أنّ هذا العنوان يدل على الثبات والاستقرار كونه جاء على هذه الصيغة إلا أنّ قارئ النص "التوابع والزوابع" سيلاحظ نوعا من الحركية والانتقال، إذ إننا نجد ساردها قد استعمل العديد من الأماكن كل حسب دلالته ودوره في إبراز الأحداث السردية.

بعد كل هذا، فإن السؤال الذي لا نمل من طرحه – أين جعل ابن شُهيد أحداث رحلته؟ – يبقى هاما للولوج عالم الأمكنة الموظفة في الرسالة.

في الإجابة عن هذا التساؤل لدينا – في الواقع – ما يشير إلى نسج خيالي لأمكنة واقعية جاءت "لتكثيف السرد وللسيطرة على أذهان المتلقين، فكان هذا المكان مكانا متميزا حضر فيه العجائبي بقوة من خلال المخلوقات الوهمية التي تقطنه"[9]، ليضفي عليها الطابع التّخييلي فيما بعد.

بدءا نشير إلى أنّ ابن شُهيد قد جعل أحداث رحلته في أرض الجن، حيث "أقام من شخصه بطلا للقصة يتعهد حوادثها بنفسه، مستصحبا تابعه "زهير بن نمير" دون أن يليه عملا يستحق الذكر، غير التعريف بالأشخاص، والأماكن"[10]. ومثلما وفق في "رسم صورة التوابع الذين التقى بهم في أرض الجن، كان موفقا أيضا في تصوير أماكن التوابع"[11]، فتعددت التوابع، وتعددت الأماكن، والفضاءات السردية، ولهذا سنذكر بيئة كل تابع مع إبراز خصوصية المكان فيها.

وليس استباقا للحديث عن كل تابع، والمكان الذي حل به؛ إنما بدءا نؤكد أن رغبة ابن شُهيد في الانتقال إلى عالم الجن تحققت بفضل تابعه الذي طار عنه ثم "انصرف كلمح بالبصر"[12] فإذا به "يجتاب الجو فالجو، ويقطع الدو فالدو، حتى التمحت أرضا كأرضنا، وشارفت جوا لا كجونا، متفرع الشجر، عطر الزهر"[13] ليعلمنا أنها تلك أرض الجن التي تمنى ابن شُهيد رؤيتها، وتحققت رؤيته عندما حلّ بها.

وحتى تتضح الرؤية أكثر حول المكان، وتواجده في الرسالة، فقد أسهم في تطوير أحداثها، يتوجب علينا أن ننظر أهم الأمكنة المسيطرة فيها، مع محاولة فك الدلالات العجائبية التي اكتستها.

وبالتالي، تنقلب الأمكنة من حقيقية إلى تخييلية لتسبح في مدارات اللاواقعية التي يصنعها الكاتب. ولنحاول الآن تعمقا أكثر في تقنية المكان وتحولاته، وهذا باقتراحنا جدولا يختصر هذه الأماكن.

2/صورة العجائبية: في أمكنة التوابع والزوابع

إذا تتبعنا طريقة عرض الأفكار في الرسالة نجدها تتم وفق مستويين؛ فالمستوى الأول: ينتظم ضمن أحداث واقعية وتتم في حيز الأماكن الموجودة فعلا في حياتنا المباشرة، أما المستوى الثاني: يتضمن الأفعال الواقعة في أرض الخيال "أرض الجن"، والتي تقع على مستوى ذهن البطل.

وقبل هذا وذاك: من المفروض بدءا الحديث عن الأساس ومدير السرد؛ إنه البطل الذي يتحرك في عالمين: عالم مرئي وعالم مخفي، فالعالم المرئي قائم على رصد المكان والشخصيات الواقعية الحاضرة، والعالم المخفي مرتبط بالعوالم النفسية والداخلية التي تمر بمختلف التفاعلات، وأنشطة التوهم، لذلك عمدنا إلى تقسيم الرسالة "التوابع والزوابع" إلى مستويين: الواقعي والوهمي، هذا الأخير الذي ننطلق منه للوصول إلى موضوعنا الأساس: العجائبي، وهذا لتمييز الأماكن الواقعية/ الحقيقية، وكيف لها أن أصبحت تخييلية/ وهمية وفق تصور بنائي من السارد.

1/ الواقع والوهم في الرسالة:

جدول رقم (05): يوضح أماكن التوابع والزوابع.

القسم	المكان	النموذج من الرسالة	الصفحة
المدخل	البستان	- فجزعت، وأخذت في رثائه يوما في الحائر.	88
توابع الشعراء	-السماء والصحراء -الأرض والبستان	- وسار بنا كالطائر، يجتاب الجو فالجو، ويقطع الدوّ فالدوّ. - حتى التمحت أرضا لا كأرضنا، وشارفت جوا لا	91 91

	-البستان والمياه	كجونا، متفرع الشجر، عطر الزهر، فقال لي: حللت أرض الجن أبا عامر.	
	- البستان	- إلى واد من الأودية ذي دوح تتكسر أشجاره، وتتزنم أطياره.	91
		- غيضة شجرها شجران: سام يفوح بهارا، وشحر يعبق هنديا وغارا. فرأينا عينا معينة تسيل، ويدور ماؤها فلكيا، ولا يحول.	93 98
	-البستان "القصر"	- إلى شجرة غيناء يتفجر من أصلها عين كمقلة حوراء.	
	- الماء	- وجزنا في ركضنا بقصر عظيم قدامه ناورد، يتطارد فيه الفرسان.	102
	-الأرض"دير حنة"	- فانفلق ماء العين... حتى استوى معنا.	
		- وسرنا حتى انتهينا إلى أصل جبل دير حنة، فصحت: من منازل أبي نواس، وربّ الكعبة العلياء ! وسرنا نجتاب أديارا، وكنائس وحانات، حتى انتهينا إلى دير عظيم تعبق روائحه وتصوك نوافحه،	104 - 105
	- الصحراء	ونزلنا وجاؤوا بنا إلى بيت قد اصطفت دنانه، وعكفت غزلانه.	
		- وأمال عنان الأدهم إلى طريق، فجعل يركض بنا، وزهير يتأمل آثار فرس لمحناها هناك. فقلت له: ما تتبعك لهذه الآثار؟ قال: هي آثار فرس حارثة بن	111

		المغلس صاحب أبي الطيب، وهو صاحب قنص.	
توابع الكتاب	-الأرض"مرج دهمان"	- فقال لي زهير: جمعت لك خطباء الجن بمرج دهمان.	115
نقاد الجن	-الأرض"مجلس الحضرة"	- وحضرت أنا أيضا وزهير مجلسا من مجالس الجن، وكان بالحضرة فتى حسن البزة.	134
حيوان الجن	- الماء والسماء	- قرارة غناء، تفتر عن بركة ماء. -ثم ترفعت، وقد اعترتها خفة شديدة في مائها، فمرة سابحة، ومرة طائرة، تنغمس هنا وتخرج هناك، قد تقببت جناحاها، وانتصبت ذناباها.	147 – 150 – 151

1-1/الواقعي المعقول:

الأحداث في الرسالة انطلقت من فضاء واقعي، وهو الحائر "البستان"، فهو فضاء دال حيث يؤطر كل حركة النص، من خلاله نتحول للتعرف على شخصيات عديدة من حيث تكوينها وأفكارها بين الممكن والمحتمل، فهو مكان طبيعي، ولكنه في الوقت نفسه يوحي بالحزن والكآبة.

يجد ابن شُهيد نفسه في هذا المكان مسلوب الأمل، مسلوب الفرح، وهذا السلب شكل ضغطا نفسيا أثر عليه، فبدأ يبحث عن عالم آخر ينتقل إليه بسهولة حيث الحرية والانطلاق، فكان يصاب بحالات من الهذيان أو أحلام اليقظة مرة بإرادته، ومرة أخرى من غير إرادة، فهذا المتخيل هو العالم البديل عن علائق الكبت والحرمان في الواقع، فالمتخيل إذن "بناء ذهني؛ أي إنه إنتاج فكري بالدرجة الأولى؛ أي ليس إنتاج فكري بالدرجة الأولى؛ أي ليس إنتاجا ماديا".[14]

فابن شُهيد في افتتاحية توابعه وزوابعه يستحضر محبوبته مختارا – بدءا- زمانا ومكانا طبيعيين، فهذه الحالة التي يعيشها تكون من صنعه وإرادته يقول: "وكان لي أوائل صبوتي هوى اشتد به كلفي، ثم لحقني بعد ملل في

أثناء ذلك الميل. فاتفق أن مات من كنت أهواه مدة ذلك الملل، فجزعت وأخذت في رثائه يوما في الحائر، وقد أبهمت عليّ أبوابه"[15].

هاهنا يتوقف الواقع، لينتقل إلى عالم من الحيرة والتخيل إذ حفرت ذاكرته شيئا من الخيال ليبدأ عالم العجب وعدم التصديق، يقول واصفا ما حل عليه بعد الحزن والإغراق في الرثاء "فارتج عليّ القول وأفحمت، فإذا أنا بفارس بباب المجلس على فرس أدهم كما بقل وجهه، قد اتكأ على رمحه"[16]، ثم يستمر في حديثه لا يخاطب أحدا يعرفه، بل آخر من محيط وهمه "وصاح بي: أعجزا يا فتى الإنس؟ قلت: لا وأبيك، للكلام أحيان، وهذا شأن الإنسان ! قال لي: قل بعده (...) وقلت له: بأبي أنت !من أنت؟ قال: أنا زهير بن نمير من أشجع الجن"[17].

إن العالم الذي يوجد فيه لا يمكن الوصول إليه، إنها عزلة تقع في مسافات بعيدة عن الواقع.

وهنا، يبدأ العجيب كما سنراه في النص والأماكن الموالية حسب ترتيبها في الجدول، إنه نص يقدم "أحداثا فوق طبيعية مخالفة لما هو مألوف، وموضوعات خارقة مستغلقة عن التفسير ومستعصية عن الفهم، تثير لدى القارئ أو الشخصية حيرة وقلقا واندهاشا، وهذا لا يعني أن هذا النص مستودع فقط للخارق، وإنما يشكل مزيجا من الواقعي واللاواقعي، من الطبيعي والفوق طبيعي، هذا المزيج هو الذي يخلق المفارقة والتناقض"[18].

وحسب هذا الفهم، يمكن دراسة الأماكن الموجودة في النص انطلاقا من واقعيتها؛ أي تشكيلها البنائي الواقعي، ثم النظر في تحولها الجديد حسب ورودها بحلة عجيبة متخيلة، وقبلا يجب التأكيد على أن المتخيل "يعيد تشكيل بنى الواقع؛ أي إعادة صياغته وتشكيله، وبهذا فإن المتخيل يأخذ من الواقع مادة قبل أن يأخذ منه صورة وشكلا، والمتخيل من جهة أخرى يمثل جانبا من جوانب الواقع وأحد مكوناته، فالمتخيل على الرغم من كونه مكونا من مكونات الواقع، فهو يؤثر فيه، ويحدث خلخلة في بنياته"[19]. وبذلك يستحيل، المكان الأصل (الحائر) إطارا عجيبا يجمع فيه السارد شخوصا من مختلف الأزمنة والأمكنة لتلتقي جميعا حول محور واحد مهيمن عليه منذ البداية وهو "التغني ببراعته الأدبية، فهو يحكي ولكنه لا يوغل في ذلك، وإنما يبقى دائم الارتباط بالواقع الفني الذي يريد أن يعرض آراءه فيه"[20]، وموقفه منه.

1-2/المتخيل الوهمي:

المكان في التوابع والزوابع يدمج المتخيل الوهمي في الواقعي، ذلك أن الواقعي هو الأرضية التي تشتغل عليها، وتحاول التأثير فيها، وما المتخيل إلا وسيلة من وسائل ضعضعة الواقعي من حيث تجاوز المنطق الذي يحكمه إلى منطق خاص يتحكم فيه المتخيل أيما تحكم.

وأنت تقرأ نص ابن شُهيد تجد أن المتخيل أكثر جرأة من الواقعي، وأشد وقعا منه في المتلقي/ القارئ، وأمّا المتخيل يقول أشياءه بصورة واضحة، ويقدم حقائقه على أنها الحقيقة الأولى التي يتجاهلها الواقع.

إذن، إن بناء المكان عند ابن شُهيد يبقى بشكل وهمي، وإن طابق اسمه الواقع الخارجي، فالمكان السردي التخييلي يبقى عالما مستقلا، ليس له امتداد على الواقع، إنما يحصر امتداده على صفات التوابع والزوابع ككل، وهو قائم في ذهن القارئ له أبعاده ومقوماته ومظاهره.

ومع ذلك، يظل المكان في العالم الخارجي غير ما هو في العالم السردي، فالسارد يبني من مخيلته وواقعيته.

ببساطة، إن دراستنا للمكان في نص التوابع والزوابع تحاول أن تنقلت من القيود البنائية للمكان من خلال أنواعه المعهودة (المكان الجغرافي، المكان النصي، المكان الهندسي...) لتغوص في خلخلة هذه الأنواع الكلاسيكية، حيث يتجاوز السارد الأماكن المعروفة، ليتوقف عن تجربة غير عادية تنطلق من خلجات نفسه، وتجلياتها، وما يحيط بها من أحداث، ووقائع؛ أي من خلال الحالة النفسية التي استطاع أن يرحل بها من أماكن حقيقية واقعية إلى عوالم خفية/ غير واقعية.

وهو – ابن شُهيد – قبل كل شيء يحرص كل الحرص في جعل رسالته مميزة كل التميز من خلال التنويع في الأماكن الموظفة – الطبيعية – ليتجاوز اتصاله بالواقع ليستحيل كاللوحة بلا عنوان، وهنا يصبح أمام مغامرة تجمع بين الثبات والانطلاق، مغامرة يقودها السارد في الجمع بين معلوم واقعي يدعم الرسالة ويرسمها منتظمة في مقابل انغلاق/ مجهول يلامس المتخفي ليعيد صياغة عناصره، وتركيبه على نسق آخر، مستعينا بملكة الخيال المنطلقة.

والآن، نكشف عن هذه الأمكنة الواقعية، وكيف أصبحت متخيلة في ذهن السارد، ومن المفيد بدءا التّنويه بأننا سنختار التقسيم الذي قدمه غالب هلسا للمكان في كتابه المكان في الرواية العربية من حيث إنه

مكان مجازي أقرب للافتراض، وهو مجرد فضاء تقع، أو تدور فيه الحوادث، له وجوده في ذهن الكاتب فقط، مع إمكانية وجوده فعلا في الواقع؛ بمعنى أنه مكان غير مؤكد، إنما هو أقرب إلى الافتراض.

قبل البدء في استخراج الأمكنة التي زخرت بها التوابع والزوابع، وتبيان مدى واقعيتها، وكيف أنها أصبحت عجائبية بفضل تخييل ابن شُهيد لها، نحاول الآن الدخول إلى عالم ماهية المكان الافتراضي.

يقف المكان الافتراضي أمام "أمكنة افتراضية تنشأ بتأثير الخيال كاشفة عن مصداقية الواقع المفترض"[21].

وهذا بالضرورة حسب – فاطمة بوزيان- يحدث بـ"وجود واقع آخر ذي أحداث تحدث في جغرافيا أخرى، وأعطي هذا الواقع الآخر اسم الواقع الافتراضي، وفي هذا الواقع هناك أحداث تحدث وجغرافيا وزمان"[22]، مثله مثل الواقع الذي يحوي كل هذه الآليات السردية.

"فما يحدث هو خيال بالتأكيد، ولكنه خيال واقعي مادي ملموس ومحسوس – خيال معرفي- فأنا حين أجلس ست أو سبع ساعات متصفحا شبكة الانترنت مثلا، فإنني أعيش في عالم آخر وواقع متخيل من جهة، ولكنه حقيقي ومحسوس من جهة أخرى"[23].

ولأن الخيال الذي نعرفه هو خيال لا محدود يسبق معرفة، بينما الخيال الذي أوجدته الثورة الرقمية هو خيال معرفي لا محدود وواقعي تماما، لأول مرة في التاريخ البشري تسبق المعرفة الخيال.[24]

نعم، إننا أمام أماكن افتراضية، صنعها ابن شُهيد بخياله الواسع ليعبر بها عن قضايا وأحداث سنحاول فك طلاسمها في الآتي.

وهنا، إننا نلاحظ أن الفضاءات المكانية المسيطرة؛ هي فضاء السماء، فضاء الأرض، فضاء البستان، فضاء الماء، ونحن سنتناولها بالتدريج مع إعطاء كل فضاء القراءة الافتراضية التي يحملها.

1-2-1/ المكان الافتراضي الأول: السماء: الأعلى

تؤطر الرسالة تيمة الرحلة في فضاء جغرافي يتوزع بين الأعلى والأسفل، نحاول أن نفتتح دراستنا على الأعلى الذي تمثله السماء، باعتبارها من الأماكن الواسعة مثلها مثل: الأرض، الصحراء، الجبال، عالم المياه...

يرتبط الأعلى "السماء" بفحوى الرسالة عامة، حتى أنه يعد النقطة الأساس التي بها ارتكز ابن شُهيد ليخوض زمام الرحلة إلى وادي الجن محاورا أعلام العربية، وهذا بحد ذاته انزياح عن الأسفل "الأرض" المهيمن. الأعلى هنا هو؛ الطهر، السموّ، القدسية، التي ترتبط بمكان افتراضي واقعي لجأ إليه ابن شُهيد هاربا من واقعه حيث يحقق رغبته الذاتية التي لم تجد لها "مكانا في الواقع، فسكنت الخيال، وإذا ما كان دور الخيال يتمثل في تشييد واقع فوق الواقع، فإن الرسالة قد مكنت صاحبها – إزاء الظروف المحيطة به – من الخروج عن عالمه الحقيقي، والإقامة في عالم آخر من صنع خياله، عالم تنتفي فيه التناقضات، والعراقيل، وتكتسب فيه الرغبات الدفينة حق التحليق بحرية مطلقة دونما قيد أو موانع"[25] مستأنسا بالتوابع، ومحاورا لها، ويزداد تأكيدنا على أهمية هذا الفضاء عندما استعمل الفعل "طار" في استهلال رحلته إلى تلك الأرض، فغير ناء عنا دلالة هذا الفعل خصوصية "الطيران" و"التحليق" الذي لا يكون إلا في السماء.

وإذا ما بدأنا تفتيت هذه الدلالة الأم لتوقفنا عند دلالات أخرى يرمي الراوي من خلالها بث ملكات كامنة في نفسه، لعله حبا في الرفعة، والعلياء، والتسامي إذ هو الشهيدي الأشجعي الذي يحمل بذور الاعتزاز، والعجب بملكته الأدبية أولا، وبنسبه أينما حل، وحضر ثانيا.

كل هذا كلام واقعي فعلا من: أماني وحاضر يعيشه ابن شُهيد، لكن السؤال المطروح الآن: أين الشق الثاني من عملنا؛ بمعنى أين العجيب في توظيف السارد لهذا الفضاء الواسع؟

بدأ العجيب في الرسالة عندما أراد ابن شُهيد الانتقال إلى العالم الآخر، الانتقال من العالم الأرضي "الواقع/الحاضر" المحسوس إلى عوالم ما ورائية في رحلة إلى وادي الجن، بادئا بالسماء محلقا للوصول إليه، وتمّ هذا الانتقال بتدخل قوى غيبية "زهير بن نمير" لمساعدته في مشواره الطويل مع أعلام العربية وروادها.

يروي ابن شُهيد رحلته إلى أرض الجن برفقة شيطان اتصل به، وعرّفه قصده من اصطفائه ومصاحبته، فقبل ابن شُهيد هذه الصحبة، فهو فارس اسمه زهير بن نمير من أشجع الجن، يبحث عن إنسي من أشجع الإنس، فبعد أن تأكدت الصحبة بينهما "تذاكرا يوما أخبار الشعراء والخطباء، ويتساءل ابن شُهيد إن كان في الإمكان أن يلتقيا، فذهب زهير يستأذن شيخهم"[26]، وبعد أن تمت الموافقة "سار بنا كالطائر يجتاب الجوّ فالجو"[27].

وبعد ذلك، يظهر من النص السابق الصفة القدسية لعالم السماء الذي ارتبط بالارتفاع والسمو، لتصور مغامرات خارقة قام بها السارد وتابعه، قصد البحث عن "عالم آخر يكون بديلا عن الواقع، وصولا إلى المطلق واليقين"[28].

وتجلت قيمة الانتقال إلى العالم الآخر "السماء" في ترجمة أحلام ورؤى ابن شُهيد التي لم تتحقق في دنيا الواقع، منتقلا من خلال "السماء" إلى أماكن وأزمنة غير حقيقية يلتمس فيها الملجأ والخلاص من واقعه.

وعلى أية حال، فإن رحلة ابن شُهيد إلى عالم الجن بالبداية "السماء"، بدت مبينة أساسا على التصور الديني لحادثة الإسراء والمعراج التي تحكي صعود الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء على ظهر براق إلى "السماوات السبع يصحبه جبريل عليه السلام هاديا ومرشدا، وقد رأى في السماء الأولى (آدم)، وفي الثانية (يحي وعيسى)، وفي الثالثة (يوسف)، وفي الرابعة (إدريس)، وفي الخامسة (هارون)، وفي السادسة (موسى)، وفي السابعة (إبراهيم) عليهم صلوات الله أجمعين وكان صلى الله عليه وسلم رأى في كل سماء أشياء تؤسس في ضوئها جملة من الأوامر والنواهي"[29]، ومن ثمّ انتهت رحلة المعراج إلى سدرة المنتهى، إذ رأى من "آيات ربه الكبرى ما لا يستطاع وصفه وذكره"[30]، وقد جاء في القرآن حول سرد هذه الحادثة ما نصه: (فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى، مَا كَذَبَ الفُؤَادُ مَا رَأَى، أَفَتُمَارُونَهُ عَلَى مَا يَرَى، وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى، عِنْدَ سِدْرَةِ المُنْتَهَى، عِنْدَهَا جَنَّةُ المَأْوَى، إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى، مَا زَاغَ البَصَرُ وَمَا طَغَى، لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الكُبْرَى)[31].

يبدو واضحا أن تيمة الانتقال إلى العالم الآخر في القرآن الكريم، مرتبطة بقصة الإسراء والمعراج، إذ جاء فيها قوله تعالى: (سُبْحَانَ الذِّيْ أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلاً مِنَ المَسْجِدِ الحَرَامِ إِلَى المَسْجِدِ الأَقْصَى الذِّي بَارَكْنَا حَولَهُ، لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ السَّمِيعُ البَصِيْرُ).[32]

فأعجب ابن شُهيد بالمعراج النبوي، وراح يستوحي منه "فكرة صعوده إلى السماء، والالتقاء مع الأرواح، ثم زينها بخياله وإبداعه الفني بحيث جعلها قاصرة على الناحية الأدبية".[33]

فلا يفوتنا في هذا المقام أن نشير إلى الدور الإلهي الذي تميز به معراج النبي صلى الله عليه وسلم من خلال رحلته إلى السماء في التأثير والتحفيز لدى الأدباء – عامة – وابن شهيد بصفة خاصة، فقد استطاعت تيمة المعراج أو الارتفاع إلى السماء أن تسهم في تجسيد صورة البطل متلاحمة مع تيمات المعجزات، والحلم والتسامح، إذ إن الرفع

من خاصية الأبطال والأنبياء، فهم ينتقلون من عالم الدنس والزيف والخطيئة إلى عالم النقاء والطهارة والفضيلة المرتبط دوما بالسماء"[34] مما زاد في تجلي الصورة البطولية لشخصية "ابن شُهيد"، وما يعزز هذا الطرح، ويدعم هذه القراءة تجلي تيمة البراق بكل خلفياته التراثية في النص، حيث إن هناك تشابها بين أسلوب المصاحبة، وطريقة التعرف في الرسالة، وقصة الإسراء والمعراج "فجبريل عليه السلام هو الذي اصطحب سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام على ظهر البراق، وهو الذي كان يعرّفه بالأماكن والأشخاص، ويشرح له ما دق أو غمض، وكذلك الحال هنا، فالمصاحب للراوي (ابن شُهيد) دائما هو (زهير بن نمير)، وهو الذي يعرفه بتوابع الشعراء والكتاب، أما وصف الأماكن والأشخاص فهو من نصيب القاص"[35]، دون أن ننسى أن انتقاله تم على ظهر فرس يسابق الريح.

بناء على هذا، فـ"ابن شُهيد" رحل بالفعل إلى عالم الجن، المختلف كل الاختلاف عن عالم الإنس محاولا فيه "استعراض آراء كبار الأدباء العرب، وجعلهم يعترفون به كشاعر وأديب، بل إنه في بعض الأحيان يرى أنه متفوق عليهم، فحقق الخيال له هذه الأمنية التي فقدها في الواقع"[36].

وبعد، لم يقتصر الخوض في غمار مسألة الأماكن الافتراضية في التوابع والزوابع على السماء وحدها، بل تعداها إلى موضوعة "الصحراء".

الثاني: الصحراء: اللامتناهي

نميز منذ الوهلة الأولى توظيف الصحراء كمكان افتراضي ثان بعد السماء، ورد ذكره في بداية الفصل الخاص بالشعراء، يقول ابن شُهيد في هذا: "وسار بنا كالطائر (...) ويقطع الدوّ فالدوّ"[37].

فالصحراء مكان لا هو بالمفتوح ولا هو بالمغلق، إنه اللامتناهي، إذ إنّ ما يمتاز به "الامتداد، وأيضا الافتقاد للمقولات الحضارية التي نلمسها في المدن، ويمارس عليها الجميع رغباتهم وحاجياتهم، مكان من هذا القبيل يعيد إلى الذاكرة مرحلة بدائية في تاريخ التطور الإنساني والمجتمعي"[38].

فالواضح أن الإنسان في مراحله الحياتية الأولى، وأثناء تواجده في هذه الأمكنة قد استبد به "الخوف، والرغبة عنها نحو البيت مستقر الألفة"[39]، وهي عوامل غير متوفرة حاليا لعامل التمدن والانتصار الحضاري الذي غطّت حياته الجديدة.

إذن، تشكلت الصحراء "عند الكتاب وفقا لرؤاهم الفكرية، فهي تبدو إيجابية تارة، وتبدو سلبية تارة أخرى، الأمر الذي دفع بالكثيرين إلى التفكير الملي بصعوباتها، فقد ظهرت عند بعضهم دليلا على طمس الهوية كالجوع والتشرد والحرمان، في حين أن البعض نظر إليها كسجل للعادات والقيم الأصيلة في المجتمع"[40].

نعم، هي كذلك – إيجابية – في نظر ابن شُهيد، فهي رمز للصفاء والشجاعة، واتساع الأفق، هي كل هذه المعاني التي افتقدها في واقعه، ومع مجتمعه، عندما هرب للصحراء، فإنه هرب من المدينة وضوضائها، بل مجتمعه – خاصة حاسديه – الذين حسدوه على "نعيم خفيف العيش، وحب الأصدقاء، وموالاة الوزراء والأمراء له، فراحوا يسعون به لدى الملوك، وينتقصون شعره وأدبه وأخلاقه"[41]، فما وجد من سبيل للخلاص من كل هذا سوى أفق واسع يسمعه ويريحه، بل يسمعه كشخص ماثل أمامه؛ إنه الصحراء.

لكننا ندرك جيدا أثناء البحث عن سمات المكان الطارئ الصحراء، من خلال حركة السارد، أنه لا يضعنا على خريطة "صحراء" معروفة في رحلته، بل هي مكان مجهول الوجود، ليس لها مقابل جغرافي واقعي، وإن اجتازها فإنه يسير نحو الوهم، لكنه مرغم على اجتيازها لدلالات مازلنا نبحث في تفاصيلها.

والصحراء – علاوة على ذلك – دليل الأصالة والتقاليد، قد ارتبطت في أذهاننا بالعصور العربية الأولى، التي صنعت نسيجا حياتيا عضويا واحدا لسلالة عربية سارت على نمط القبيلة والوحدة، وبنت دولة ثابتة متواصلة من القدم إلى اليوم.

فلو رجعنا إلى الموروث الشعري لوجدنا أن الصحراء هي المرتكز الأول للشعراء لتناول قضاياهم، وهمومهم، وقبل ذلك مركب أساسي للشخصية العربية، وخاصية جوهرية للنشاط الفكري، فكانت القصيدة الشعرية صورة لهذه الصحراء لغة وبناء وإيقاعا وموضوعا، بدءا من المقدمة الطللية التي فرضتها الظروف التي يعيشها الإنسان العربي في الصحراء إلى مختلف الأغراض، فالشعراء في الجاهلية كانوا ينهلون معانيهم من واقعهم المادي في الصحراء، ومن موروثهم الشعري ومن الأساطير و(. . .)"[42].

وهكذا، مثلت الصحراء في حياة ابن شُهيد الأمن والاستقرار، بل هي مبعث الثقة، والملاذ الآمن تحميه من شرور معاصريه، بل مثلت الماء الذي يغسل جسده من الهم والحزن، وهذا التحول في الوظيفة – من المكاني إلى

النفسي- التي يؤديها المكان؛ هو تحول مؤقت خاص بابن شُهيد فقط، عبّر من خلاله عن ارتباطه بالصحراء، وفي أمله أن يغير هذا المكان جزءا من حياته ففاعلية المكان ليست فاعلية مادية هنا، بل هي فاعلية نفسية.

ولم يقف دور الصحراء عند ذلك، بل مثلت العشيرة – خاصة- عند ابن شهيد الذي فقد صلاته وروابطه بالمنابع والجذور، وهنا تبدو الصحراء، رمزا للأصالة والإنشداد إلى أعماق الأرض، الأرض التي افتقد استقرارها، فقد شهد مظاهر انحلالها ومجتمعه، اللذين تمخض عنهما انهيار الدولة الإسلامية، وتفكك الأندلس إلى دويلات متناحرة في ظل حكم ملوك الطوائف.

فالأندلس رمز الحياة والكبرياء والانتماء، وهي في الآن نفسه مصدر المعاناة والقلق، فقد عانت كثيرا من جراء تفككها إذ "نُهبت دورها وأحرقت، وقُتل العديد من أهلها"[43].

والصحراء وإن تبدت عنصرا قاسيا يدعو للوحشة عند البعض، إلا أنها تشكل نمطا من الألفة والأمن عند ابن شُهيد الذي يفهم تفاصيلها، وتقلبها، إذ لا تكف على أن تكون عاملا من عوامل الانتصار وإثبات الهوية لديه.

والآن، إذا عدنا وبحثنا في دلالة الدو/ الصحراء "وجدناها ذلك المكان الرحب الواسع، ذلك المكان الخالي الأجرد الذي تنعدم فيه الحياة، وتستحيل، فهو مكان لا يصلح إلا للانعزال والخلوة بالذات، وهذا هو الهدف الذي يبحث عنه ابن شُهيد الهارب من ذم الخصوم، المحقرين المقللين شأنه، المجروح في كبريائه بسبب الإحباطات التي وقفت عائقا في طريقه لتحقيق المجد الذي يحلم به؛ وهو الوصول إلى أن يكون كاتبا من كتاب الدولة، ووزيرا من وزرائها، وأعدّ نفسه أن يكون كذلك"[44]، عندها صبّ جام غضبه على عاهة الصم التي كان يعاني منها، إذ يجد فيها السبب الذي قصر به عن بلوغ مراده، كما قصر بالجاحظ جحوظ عينيه، فيقول: "إلا أنه يُر أغبن من الجاحظ لنفسه؛ وإن كان واحد البلاغة في عصره، فما باله لم يلتمس بها شرف المنزلة بشرف الصنعة، وقد رأى أن ابن الزيات وإبراهيم بن العباس بلغا بها ما بلغا، وهو يلتمس فوائدهما والجاه بهما، فلا يخلو في هذا إما أن يكون مقصرا عن الكتابة، وجمع أدواتها، أو أن يكون ساقط الهمة، أو يكون إفراط جحوظ عينيه قعد به عنها، كما قصر بي

أنا فيها ثقل سمعي، وبأبي القاسم ورم أنفه، إذ لا بد للملك من كاتب مقبول الصورة تقع عليها عينه، وأذن ذكية تسمع منه حسه، وأنف نقي لا تذم أنفاسه عند مقاربته له"[45].

ومن ثمة، هي حالة من الإحساس بالاختناق والاغتراب مما يحدث حوله، ورغبة منه كذلك في الهروب إلى وطن جديد، إلى منقذ تزول فيه كل هذه الأحاسيس، وهذه المعاناة، فلم يجد غير الصحراء بكل ما فيها من صفات يصلح لذلك، مكان واسع لا وجود لذلك الإحساس بالاختناق فيه، عالم حلّت به البركات، والخيرات وذلك من خلال ارتباط اسم الصحراء بالنخيل والتمور، وبهذا أكسب المكان طابع الجمالية والبركة في خيراته.

إنّ الدوّ أو الصحراء امتازت بصفة اللامحدودية الجغرافية، وهذا ما جعل ابن شُهيد يختارها كمساحة حرة للبوح والانطلاق، فرغبته في الانعزال عن العالم نتيجة إحساسه بالضعف، وعدم قدرته على تغيير الواقع المعيش، جعله يفضل الهروب والابتعاد إلى "عالم الخيال: الصحراء" لتجسيد ذلك التغيير، والابتعاد.

ومن الصحراء إلى الأرض، المكان الآخر، الذي أجلّه ابن شُهيد، استنادا إلى المرجعية القائلة: أنها مكان معبر عن الذات والهوية والانتماء.

1-2- 3/ المكان الافتراضي الثالث: الأرض: الانتماء

أولا، لقد ظهر تعجيب المكان "الأرض" في الرسالة من خلال ربطه بشخصية جني يلف ويدور في الأمكنة والأزمنة مرافقا السارد، في أنه يقدم الغامض والمشوق، لينعكس الغموض والتشويق على المكان نفسه "الأرض".

في رسالة التوابع والزوابع لا تعني الصحراء المكان المرئي، المفعم بالانتماء اللامحدود، والأصل والحياة، إنما الأرض هي الرمز أو بالأحرى مجموعة الرموز الحية، والإيحاءات الثرة المفعمة بالدلالات المتوثبة والمؤجلة، التي تتوارى خلفها أسرار الحقيقة، ومواقف الواقع والحياة والإنسان و(...) ابن شُهيد يكتب عن أرض موجودة في ذهنه، يتخيل وجودها، رغم علمه بعدم وجودها في حدود العالم الحسي.

وفي محاولتنا البحثية للامساك بوهمية المكان "الأرض" ذلك انه يبعث على الإبهام وانفتاحه اللامتعين في ذهنية السرد، لكنه واقع صحيح في تفكير السارد، سنجلي الآن عن وهميته التي تنتشر على مساحة الامكنة في الرسالة.

من هذا المنظور، ندخل عالم ابن شُهيد الأرضي، بوصفنا طرفا فاعلا فيها، لا متلقيا سلبيا، فنحاور المقاطع السردية ونستنطقها، في محاولة جادة دؤوب، وكلنا سعي إلى اكتشاف أبعاد الوعي والصراع فيها.

وانطلاقا من الهوية الطبيعية والغريزية التي تحكم العلاقة العضوية بين الإنسان والأرض وتدرك حدسيا؛ لأن "الأرض هي الوجود ذاته، هي البساط الذي يتحقق فيه الوعي والذات والتاريخ".[46] فهذه الأرض هي التي تشكل العمق الطبيعي بما ترسمه وتضمه ضمن عناصر الكون (السماء، القمر، الشمس، الجبال، السيل، البحر، الوديان، . . .).

هذا التنوع الخلاق في موضوعات الأرض كما طرحته التوابع والزوابع، أتاح لابن شُهيد التذكير أن فضاء الأرض فضاء واسع، جاء ذكره في بداية الرسالة، عندما جاب الجو وقطع الدو مع تابعه، ليلمح أرضا ليست كأرضنا، ويشارف جوا لا كجونا؛ إنها ببساطة أرض الجن.

إذن، ذكر مظاهر هذا الفضاء الثاني "الأرض" وارد غير مرة في الرسالة، فهو يوظف –كثيرا– الجبال، المروج، الوديان. . . الخ. وهو، رغم محاولته التحليق في فضاء السماء إلا أن هذا لم يمنعه من العيش في الأرض، وتضمينها بعض أحداثه.

فقد جعل صاحب "أبي نواس" يعيش في قمة الجبل، عنه يقول: "وسرنا حتى انتهينا إلى أصل جبل"[47].

وبعدما أنهى حواره مع تابع أبي نواس فضل ابن شُهيد البقاء في المكان نفسه – الجبل– حتى النهاية، يقول في هذا الشأن: "فانصرفنا عنه، وانحدرنا من الجبل"[48].

ومن ثمة، سنتوقف عند دلالة كلمة الجبل على ما بها من إيحاءات الشموخ، والارتفاع، وصعوبة اعتلائه، لتجدها معبرة عن فكرة لا يمل ابن شُهيد من تكرارها في مناطق كثيرة من الرسالة، وهي علو شأنه، وارتفاع أمره لعلمه وأدبه، وكذا نسبه الذي لا يفتأ ذاكره في كل موضع.

فابن شُهيد يعتز بنسبه، ويؤكد أنه ترعرع في "ظل الجنان القرطبي، استشعر مظاهر السعادة في الرقي الأندلسي، وتربى في قصور الإمارة فشبّ على العزة والإباء، وأحسّ بالعظمة والكبرياء، وهو سليل الحسب والنسب، من نسل أسرة عرفت بالمجد، وتدرجت في سلم الوزارة"[49].

وبالنظر إلى مفردة الجبل نجد أنها "ارتبطت في موروثنا الديني بـ ابن سيدنا نوح عليه السلام، وكان من العاصين المتمردين على الحقيقة التي جاء بها أبوه، كما ارتبطت بـ"موسى" النبي الذي كان يذهب إلى جبل الطور لمناجاة ربه"[50]، لكنما بورود مفردة الجبل في الرسالة ترتبط الدلالة أكثر بموسى وتبتعد عن ابن نوح، لتدل على ابتعاده عن مظاهر الحياة الأندلسية العابثة، واللاهثة وراء زخارف الدنيا، وملاهيها من جهة، والرغبة في الهدوء والراحة، والسكينة التي يمتلكها الجبل لحظة لجوءنا إليه.

ومن ثمة، تنفتح دلالة الجبل باعتباره "وسيلة وملاذا للانفتاح على الميتافيزيقي، والسحري، وهو المكان الأثير للتهيّؤ للفعل النبوئي أو الحدسي (...) بانفتاح الشاعر على سحرية الوجود، ومن ثم أيضا تتداخل الحواس، وتتراسل، وتأخذ الأشياء صفات جديدة".[51]

نعم، إن الجبل اسم لمعلم أرضي واقعي دليل على اتساع الآفاق، وعاملا يعزز الإحساس بالحرية والمتعة، فالخطاب الشهيدي يعبر عن العالم الخفي بالواقع الحسي، وهذا ما يجعلنا نتخيله، ونجتهد في رسم صوره من خلال الأسلوب التصويري لهذه المكانية الغيبية، إنه عالم أبي نواس عاشق الخمرة – الأول- ذات الخصوصية عنده، لما أضفى عليها من سمات الفن والإبداع ولما حمّلها من رموز وأوصاف معنوية تبعدنا عن عالم الخمر المادي، فقد استطاع أبو نواس من خلال طاقته الفنية والإبداعية والروحية أن يجعل لخمرته أبعادا، وأن يرسم لها آفاقا تفترق من الخمرة التي تغنى بها الذين كانوا من قبله ومعاصروه.

من هذا المنطلق، نرى بأن الخمرة عند أبي نواس وسيلة لتبديد الأحزان التي تأكل روحه، فما كان له أن يداوي آلامه إلا باللجوء إلى نفسه وإلى خلواته.

هذه الخمرة كلها ضوء وفرح ونشوة وتجلٍ، قادرة على أن تجعل أبي نواس سعيدا حرا طليقا، غير مبال بمجتمعه وكل واقعه.

أليست خمرة أبي نواس تلك، أشبه ما تكون بخمرة ابن شهيد؛ وماذا تقول عن النشوة بالخمرة عند ابن شُهيد، والتي فاقت حدود التصور في وصفها، فقد قال الحجازي في وصفه: "كان ألزم للكأس من الأطيار بالأغصان، وأولع بها من خيال الواصل بالهجران"[52]، فقد كان همّ ابن شُهيد أن يعيش، ولذلك أجمع من عرضوا لذكره على وصفه بالتهتك حيث وصفه صاحب الذخيرة قائلا: "أبو عامر بن شُهيد فتى الطوائف، كان بقرطبة في وقته وبراعة ظرفه خليعها المنهمك في بطالته، وأعجب الناس تفاوتا بين قوله وفعله، وأحطهم في هوك نفسه، أهتكهم لعرضه وأجرئهم على خالقه"[53].

وهكذا، تمكن ابن شُهيد من تحويل هذا المكان – الجبل- من مادة خام إلى معطى افتراضي يشعره بالأمان والحرية اللتين افتقدهما في واقعه المعيش.

ثم ينتقل بعدها، في مقاطع من الرسالة إلى أرض توابع الخطباء الذين اجتمع بهم في مرج دهمان، ليدل هذا المرج على قطعة أرضية دار فيها الحوار، وثبت اللقاء، فهو بهذا يعاود الاتصال بالأرض الواقع، مع درايته الكاملة أن رحلته كانت في السماء الخيالية.

والمرج هو اسم آخر لربوة، المقصود بها المكان المرتفع من الأرض، وهي أحسن ما يكون فيه النبات، ذات خصب وماء طاهر.

فرغم قناعتنا بالجانب الخيالي لهذا الموعد، وللرحلة قبلها، لكننا نلاحظ أن ساردنا يعطي أحداثه بعدا واقعيا قابلا للتصديق، فهو لا يعدو أن يكون افتراضا للمكان والشخصيات المتحاورة؛ لان ذكر فضاء الأرض بما تحويه من قرائن يترتب عليه ملامسة الطبيعة البشرية التي تستدعي التنقل في الأرض دون سواها.

الآن، ندرس المقطع الذي وظف فيه النص "المرج"؛ هذه الأرضية الواسعة المحتوية على ألوان الثمار، والحيوان ليثبت فكرة محتواها: أن جمال الطبيعة الأندلسية ليس له جمال يناظره في كل ربوع الأرض.

وربما حملت هذه الكلمة دلالة سعة صدر، وانشراح قريحة ابن شُهيد كحال هذه المروج الواسعة التي تحوي السعة، والانشراح؛ فصدره كثيرا ما احتمل عداوة، وتنكر الوشاة الذين أفسدوا عليه عند الحكام، فما كان إلا أن قابلهم بنفس طيبة صابرة، تأبى الخضوع لرغباتهم، وتشي بكثير من الرفعة، وكرم الخلق.

وإذا استقصينا دلالات الفضاء الأم؛ الأرض، من خلال توظيف ابن شهيد لها، فلا محالة تبدو للوهلة الأولى دالة على أنها أم البشر؛ لأنها أصله، منها خلق، ومنه قوله عز وجل: "وَاللَّهُ أَنبَتَكُمْ مِنَ الأَرْضِ نَبَاتًا"[54]، لهذا يحن ابن شُهيد لأصله الأول – الأرض- فاستعان به ليتذكر، ويتعظ أنه منها، وعائد إليها.

وإذا تأملنا صور توظيف الأرض لازداد اقتناعنا بأنّ ابن شُهيد يعود في كل مرة ليوضح أن الأرض هي منشأنا، ومعقلنا، وهي أمنا التي منها حقيقتنا الأزلية، لأصلنا الذي لا يغيره أي تطور علمي مهما تقدمت البحوث، والاكتشافات في أننا خلقنا من طين، إذ يقول جلّ وعلا: (إِنِّيْ خَالِقُ بَشَراً مِنْ طِيْنٍ)[55].

هذا باختصار عن دلالة الأرض داخل النص السردي، لنختزل كلمة أخيرة في: أنّ الأرض سيدة المكان تأتي "لتحتوي الموجودات العينية على ظهرها، وتحيط بها (...) الأرض المستقر، والموطن، فهي حاملة الوجود، وأصل كل جمال، ونهاية كل حي، كما أنها الأم الحنون، والكنز المدفون"[56]، فكانت كل الرموز والمعاني حملتها الرسالة، وأراد ابن شُهيد بثها لاقتناعه بها.

إن نظرة فاحصة للفضاءات المتداولة كانت الجبل، والمرج والقصر... تحيلنا إلى فضاء واقعي له وجوده في الخارطة الجغرافية (الأرض) متلاش في فضاء خيالي يستوعب الحدث العجائبي بعلاقاته المتعددة.

هذه الأماكن وغيرها في التوابع والزوابع تحمل طابعا واقعيا من حيث كونها أماكن لها تسمياتها في منطقة الواقع المحدد جغرافيا، فالأرض، والجبل، والمرج، أماكن متداولة ومعروفة من قبل الإنسان، ولكن الذي يجعل هذه الأماكن لا تمت للواقع بصلة؛ هو سمة الخيال التي يضفيها السارد في وصفه لها أولا، وفي الأحداث المنافية لقوانين الطبيعة التي تحدث فيها ثانيا؛ ذلك أن خيال القاص يتلاعب بهذه الأمكنة فيحيلها من فضائها الواقعي إلى فضاء خيالي، مصادرا بذلك الوعي البشري في وجودها الممكن.

وبانتقالنا إلى الفضاء الثالث "البستان" نتمثل دلالاته، وعجائبية أحداثه، فلعلّه الفضاء الأكثر بروزا وحضورا في ثنايا الرسالة.

في البدء، نذكر أنه الفضاء الذي يحمل جماليات تجعل روحك، وحواسك تسمو إلى آفاق عليا من الشعور، والراحة؛ إنه فضاء الحائر "البستان"، إذ تمّ توظيفه عندما عرف أرض الجن، وقبلا عندما تذكر محبوبته التي راح يرثيها فيه، فما وجد غيره مكانا متنفسا عن همومه، ومواسيا مضمدا جروحه.

1- 2 - 4/ المكان الافتراضي الرابع: البستان: الهوية: الفردوس المفقود

لقد بلغت الأندلس من "الحضارة والمدنية ما لم تبلغه بلدة من البلدان التي سكنها العرب المسلمون أو استوطنوها فاتحين"[57]؛ فقد أجمعت المصادر القديمة والدراسات الحديثة على أنّ طبيعتها الجميلة التي توفرت فيها كل "عناصر الخصب من مياه كثيرة، وأنهار ومناخ معتدل، وأرض معطاء، إلى جانب اليد الماهرة الصنّاع التي عرفت كيف تتعامل مع الطبيعة الجميلة فتنسقها في حدائق ورياض وبرك ماء ونوافير وأزهار مختلفة"[58] تفوق كل وصف، حتى غدت جنة الأرض، فهام بها الأندلسيون وغيرهم، فقد شغفتهم حبا، فأقبلوا يسرحون في خمائلها، ويستمتعون بمفاتنها؛ فهي "جنة الأرض، وفتنة الدهر، يتشوق إليها كل من حدّث عنها، أو بُلّغ أخبارها، أو قرأ أوصافها في شعر شعرائها أو استمع إلى زائريها من الشعراء الآخرين، ويتسابق في التوافد عليها كل ما هيئت لهم أسباب ذلك"[59].

وقبل هذا وذاك، ندخل عالم الطبيعة والبساتين العربية التي جعلها السارد أندلسية محضة، من خلال رؤية مكانية جعلت تقاطعا كبيرا بين المكان الأندلسي(الحلم) والمكان العربي(الماضي)، بدأ الحديث عن الأماكن الجميلة ذات الحلة البستانية في صدارة الرسالة، وهذا عندما راح يتحدث عن موت من كان يهواه، فقد شرع في رثائه ذات يوم، في بستان أُغلقت عليه أبوابه، فصار وحيدا؛ يقول النص في هذا الشأن: "فجزعت وأخذت في رثائه يوما في الحائر"[60].

ألا تذكرنا الوحدة بالطبيعة ومناظرها، فغير خاف أن الطبيعة متنفس للبوح إذا ضاقت الدنيا، فهي تشمل البساتين والرياض ذات الجبال الخضراء، والسهول الجميلة، وتغريد الطيور على أفنان أشجارها، تصطبغ بظلال وارفة، وألوان ساحرة، تتنفس بجو عبق عطر يضاعف من روعته وبهائه ما يتخلل جنباتها من مواطن السحر ومظاهر الفتنة التي تبعث الراحة والاطمئنان في النفوس.

وهكذا، شعر ابن شُهيد بالحزن والألم لفقدان حبيبه، فما وجد من ملجأ لراحته وأمنه غير اخضرار ساحر ومياه جارية تعيد إلى روحه الهدوء والسكون، لكن إحساس الفقد ليس وحده سببا لحزن ابن شُهيد، فقد ظُلم – كذلك- في مجتمعه، وأحاط به جملة من الحساد والخصوم نغصوا عيشه واستقراره، لهذا تجده يفر إلى مكان أخر يوفر له الإنصاف، وفعلا وجده عالما "متفرع الشجر، عطر الزهر"[61]، عالم يمثل "المعادل الموضوعي لقضيته مع واقعه بكل ملابساته، وقد بحث عن الآخر، فوجده في عالم الجن"[62].

وأصبح هذا العالم كذلك – عالم الجن- متنفسا لابن شُهيد مثله مثل الطبيعة "البستان" فقد ساعده على مناقشة قضيته مع "واقعه الذي ظلمه، فحاول أن يدافع عن نفسه أمام محكمة الإنس، ففشل في ذلك، فلجا إلى عالم الجن طالبا الاحتكام إليه من خصومه"[63].

وبعد، عمدت إلى تقديم توصيف للبيئة الأندلسية حتى أقف على أسرار ولع ابن شُهيد في الحديث عنها، وذكرها في كل موطن من مواطن رسالته.

وندع ابن شُهيد ينقلنا من بيئة إلى بيئة عبر رحلة أندلسية بامتياز؛ لأنه يتنقل من بيئة جاهلية إلى أخرى أموية وغيرها عباسية، ولوّن الكل ببيئة أم "أندلسية" من خلال توظيفه ملامحها وطيبها وعطرها.

فلعلّك تلاحظ أنّ السارد كلما انتقل من تابع إلى آخر عزم على أن يلتقي به في بيئة خضراء، وسط رياض يصر على وصف مظاهرها، وإدراك ما تحويه من أبعاد جمالية تصور حسن إبداع الله عز وجلّ.

ويعنينا هنا أن نتعرف على طبيعة كل بيئة عربية، ولعلّنا سنبدأ بالبيئة الجاهلية التي تراه يرسم لها صورة جميلة من خلال تجواله على توابع أصحابها، فالغريب أنها ذات أودية، وأشجار محيطة بها، وأزهار يفوح منها السّام، والبهار، وتتخللها الأنهار الجارية، وتغرد فيها الطيور بأصوات عذبة.

فالبيئة الجاهلية غنية بمظاهر الطبيعة التي ألهمت كثيرا من الشعراء بسحرها وأسلوبها وجمالها، حتى صارت مصدرا أساسيا، استقى واستفاد منه الشاعر الجاهلي كثيرا من إبداعه وفنه.

ومن ثمة، فنحن لا نعدو الصواب أو نبتعد عن الواقع إذا قلنا أن الشعر الجاهلي أساس لكيان الشعر العربي، والأصل الذي هيأ لكل المتأخرين أن يستمدوا منه فيض معانيهم وصورهم وأخيلتهم[64].

وينبغي أن تكون دراسته في مدونتنا محلّ التطبيق دراسة تتوفر فيها عناصر الدقة عن هذا الشعر وبيئته وشعراءها، وهكذا وجدنا أنفسنا نتتبع كل شاعر وبيئته، لنقف عند أوّلهم.

إنه، امرئ القيس أول من التقى به من الشعراء الجاهليين، شاعر المعلقات والأطلال، كان "فارسا شجاعا، وملكا شامخا بأنفه ولهذا نراه يقابل أبا عامر وتابعه على صورة جواده الأشقر، وكيف لا يفعل ذلك وهو الذي شقي بثأر والده"[65]، فقد عرف عنه أنه كان ابنا للطبيعة شب تحت سمائها، لتمثل مصدرا يستقي منه صوره وإبداعه؛ لهذا نجد ابن شُهيد يدرك قيمة الطبيعة عند امرئ القيس، فيخطط للقائه مكانا جيدا، يؤدي فيه حوارا في بيئة تليق بامرئ القيس، فالتابع يسكن في "واد من الأودية ذي دوح تتكسر أشجاره، وتترنم أطياره"[66].

هي بيئة جاهلية سكنها امرئ القيس، شبيهة بطبيعة الأندلس في النظارة والسحر، ويكون بذلك الوصف قد وصف لنا هذه الأرض، مع أننا كنا نود أن يفصل لنا الوصف، فيدخلنا إلى عالم الخوارق والأساطير، فيحدث بذلك تناسبا بين التابع ومكانه، فقد أشرنا سابقا إلى وصف خارجي منح للتابع بصورة عجيبة آهلة بالغرابة وغير متوقعة الظهور.

مع هذا، فإننا نؤكد العجائبية المكانية في إعادة الروح لشخص امرئ القيس في مكان وزمان حاضرين، حتى تتخيل كأنه يحاوره الآن، وأنك تحضر حيثيات الحوار صورة وصوتا.

المكان الذي وضعه ابن شُهيد لتابع امرئ القيس، أكيد هو مكان خيالي يوجد في ذهن السارد الذي حاول أن يسقطه على التابع مما قرأه عن امرئ القيس، والبيئة التي عاش.

بعدها مباشرة، يبدي ابن شُهيد رغبته في لقاء صاحب طرفة بن العبد، الذي اختار للقائه مكانا يمثله، فهو يعيش عند "غيضة شجرها شجران: سام يفوح بهارا، وشحر يعبق هنديا..."[67]، وهنا يبدو التصوير العجيب للمكان الذي تفرد تابع طرفة بن العبد بالعيش فيه، وهنا ينتابك شك أنك أمام حقيقة أم ضرب من الخيال؟ ببساطة يسترجع ذهنك حقيقة سردية معينة حتى يزول الإبهام والعجب، تقول هذه الحقيقة السردية أن الكاتب يستطيع خلق عالم حكائي، "وإن كان في الأصل يستمده من عالم الواقع، إلا أنه يختلف عنه اختلافا جوهريا، يجعله قادرا على أن يسم المكان بسمات تجعل له تأثيرات واضحة على شخصية ما من شخصيات الرواية أو العكس حيث تخلع

الشخصية على الأشياء الخارجية صفات جديدة تكون معادلا موضوعيا لما يدور في داخل الشخصية من أحاسيس ومشاعر"[68].

وبانتقاله إلى البيئة العباسية متتبعا أثر توابع الشعراء العباسيين هناك، وجدها بيئة لا تقل أهمية عن البيئة الجاهلية، فيجعلك تعيش مع هذه الأمكنة في خيالاته حيث يدركها ويبصرها، بل إنه "يضفي على المكان طابعا إنسانيا، فتمتزج الطبيعة بالإنسان، ويندمجان في بعضهما البعض، كأن الحدود تمحى بينهما، فيكون الإنسان منظورا إليه من خلال الطبيعة، وتكون الطبيعة منظورا إليها من خلال الإنسان"[69].

ومن قبيل المقاربة بين مكان التابع الحقيقي، والمكان المرسوم في ذهن السارد، اسمعه يطالعنا بهذا الوصف المكاني لبيئة أبي تمام الشاعر المجدد، الذي يعيش في "شجرة غيناء يتفجر من أصلها عين كمقلة حوراء"[70].

جميع هذه الحقائق والنماذج تضيء الخلفية النفسية من وراء توظيف ابن شُهيد لعالم البساتين والاخضرار.

فهذا الفضاء السردي يعبر عن رغبة ابن شُهيد في التنفيس عن مكنونات نفسه، ومكبوتات أعماقه، ونحن ندري أن البستان ينقل النفس البشرية إلى "مشهد حي من مشاهد الطبيعة الحية حيث خضرة الأشجار تزرع في النفس الإنسانية السلامة، والطمأنينة، وتبعث فيها زهو الحياة وشبابها (...) كما أنّ حالة الصفاء تستشف من المشهد، وتتحرك حاسة الشم بانتشار رائحة الأزهار التي تفتح النفس، وتجعلها تنجذب، لتتأمل ذلك الجمال عبر حاسة البصر التي تسهم في تكوين صورة فنية ذات أبعاد حسية، ونفسية"[71]، وما هذه الدلالات التي تحملها فضاء البستان إلا لنجعلها نرافق ابن شُهيد في إحساسه بأن يهرب ليرتاح من مجتمعه، وتناقضاته من جهة، وليشكي حقد معاصريه، وحسدهم، بل إسرافهم في الكيد له، والغض من شأنه من جهة أخرى.

كما يحمل هذا الإطار السردي دلالة أخرى، لعلها رغبته في تصوير الحياة، والبيئة الأندلسية التي أسرت ساكنيها، والسامعين عنها على حد سواء، فالبستان جزء صغير من حلقة أكبر، هي الطبيعة الأندلسية التي أصبحت "الحلم البهيج الذي يملأ قلوب الشعراء في سكرات الخيال، وهي الأغنية المحببة التي يترنمون بها في أمسياتهم الجميلة الحالمة، ولياليهم العذبة الفاتنة"[72]، فراحوا ينسجون أجمل القصائد واصفين مظاهر هذه الطبيعة، فقد وصفوا "الرياض وأنوارها، والحدائق وأزهارها، بل أنطقوا الأزهار فتفاضلت، وأُجري الثناء على لسانها فمدحت(...) والشمس،

والقمر، والهلال، والبدر، كما تحدثوا عن السحاب، والبرق، والرعد، والعاصفة، ثم أشاروا إلى الليل والنهار ووصفوا تلك الأشياء وصفا حسيا رائعا"[73]. لهذا فقد لازم هذا الفضاء السردي كامل المقاطع السردية، والمتصفح لـ"التوابع والزوابع" لا شك لامح هذا في ثناياها.

وإذا أضفنا إلى هذا الفضاء المكاني فضاء آخر، يحمل في طياته دلالات كثيرة؛ إنه فضاء القصر الذي رُبط بتابع البحتري، ولكنه يمنح ملكية تامة لـ "طوق بن مالك" دون أن يعرفنا به، أضف إلى هذا أنه لا يمنحنا وصفا داخليا للقصر على الرغم من اعتياده حياة القصور، خاصة زمن العامريين، بل إنه يكتفي بوصفه خارجيا من خلال ذكر ميدان القتال الذي يتقاتل فيه الفرسان أمام هذا القصر.

ربما نجد لهذا تفسيرا من خلال رجوعنا للفترة التي عاشها ابن شُهيد، ففي القسم الأول منها – أي زمن الرخاء والاستقرار– شهد عزا، وترفا في عهد العامريين، فشاهد زهو حضارة الأندلس في شتى مظاهرها، فإذا همنا فضاء العمران لوجدنا قصورا، ومجالسا فاخرة، وإذا تتبعت أكثر لرأيت مدنا "تتزين بقصور فارهة – كالحمراء مثلا – تحيط بها البساتين والحدائق، تحليها النافورات والتماثيل، تملؤها الأرائك، تجري من حولها الأنهار"[74]، واستحضار ابن شُهيد لفضاء القصر راجع لتعلقه الشديد بهذه القصور التي "أسرفوا في تشييدها على غرار قصور الأمويين، والعباسيين في المشرق، واتخذوها منتجعات للاستجمام، والراحة، وللاستغراق في حياة اللهو والشرف، والنعيم، بعيدا عن مقر الحكم بالحاضرة"[75].

ويبدو جليا أن هذه القصور فضاء يعبق بهندسة فنية، وزخرفة هندسية ضاربة في عمق البناء الأندلسي الذي طالما وشي وبقايا الحب والحلم، كلما وطئت رجلاك ذلك الفردوس المفقود وابن شُهيد واحد من أبناء هذه الأرض التي رسمت تضاريسها في جسده، فأصبح يحيا بها، ويتنفسها وصفا واستدعاء فاض عبقه في ثنايا رسالته، ولو عدنا للقسم الثاني من الفترة التي عاشها ابن شُهيد، كان عهد الفتنة فيها قد بدأ، فشاهد سقوط الدويلات الأندلسية بكل مظاهرها، وكأن شيئا لم يكن.

لعلّ منطلقنا التفسيري يقول: ما وجد خير ممثل لهم غير أولئك الفرسان المتصارعين أمام باب القصر الذي يمثل الأرض الأندلسية، وهي المرتبطة بإشراقة الماضي، وبهاء الأطلال التي تأسرك وأنت تستعيد تاريخ المدينة التي تكالب عليها هؤلاء الفرسان الممثلين في الأقوام الدخيلة على الأندلس عابثين بتراثها، وكل صروحها الضخمة.

وهكذا، غدت قرطبة جزءا لا يتجزأ من أحاسيس الشاعر، فهي ماثلة في كل ساعة ولحظة لا يكاد يفارق فكره وخياله، يحن إليها حنين الوطني المخلص في حبها.

هي دائرة ابن شُهيد إذن، عندما حاول أن ينسج حكاية مكان مفقود على أرض الواقع، فحاول أن يحاكيه خياليا، بل يبين ملامحه كما هي في أرض الواقع، فغير خاف أنه سرح بخياله كثيرا في طبيعة الأماكن المذكورة في الرسالة؛ لأنها ببساطة تشبه قرطبة الأم.

وهكذا، ننتهي من الحديث عن موضوعة البستان، تلك الموضوعة التي كسّر من خلالها ابن شُهيد نمطية السرد المعهودة والقائمة على آليات سردية مستقاة من الواقع، فأعلن تمرده من خلال الدخول في لعبة جدل بين الواقع واللاواقع.

فبهذا المعنى، راح الخطاب الشهيدي يعبر عن العالم الغيبي بالواقع الحسي، وهذا ما جعلنا نحاول التخيل، ولا نجتهد في رسم صوره من خلال الأسلوب التصويري لهذه الأماكن الغيبية.

1 – 2 – 5/ المكان الافتراضي الخامس: عالم المياه: فضاء الخصب والحياة

يشكل الماء عنصرا هاما من العناصر الأساسية الموجودة في الكرة الأرضية، وهو من أكثر المواد توفرا على سطحها وفي باطنها.

وبعد، لقد طغى استعماله هذا الإطار المكاني على الفضاء المخصص له عبر العديد من المقطوعات السردية للرسالة. فإذا ما أردنا تمثل نماذجه في الرسالة، لصادفنا حضوره في أول رحلة قام بها ابن شُهيد مع تابعه "زهير بن نمير" إلى صاحب امرئ القيس الذي وجده في "واد من الأودية ذي دوح تتكسر أشجاره، وتتزنم أطياره"[76].

هكذا، تتحكم تيمة الماء في كتابة ابن شُهيد، منفتحة على التأويلات المتعددة لمكون الماء الذي يعد المعادل الموضوعي للحياة، ومحاولة إعادة تشكيل هذه الحياة، حيث يغدو الماء حياة جديدة وأملا، وكل هذا ينطبق

على رغبة السارد في إعادة أرواح الأدباء للحياة – خاصة امرئ القيس- لمعاودة النشاط الأدبي من جديد، إنه يبعث الروح في أجسادهم، ويتخيلهم يحاورونه حتى يشهدهم على أدبه، وبلاغته فهو أديب وشاعر وناقد بحق فبإعادة إحياءهم يشعر أن الحياة تنبض من جديد وتشهد بحقه في الإبداع والتميز.

فعلاقته بالماء علاقة حياة وأمل وثورة على أعداءه وخصومه، ليلمس في التوابع والزوابع حلم الأرض والإنسان والسماء والولادة الجديدة معا.

وإذا ما سرنا مرة أخرى، لتلمسنا حضوره في ضيافة تابع أبي تمام الذي فضّل أن يسكن في قعر العين، ويقول النّص في هذا: "فأنفلق ماء العين على وجه فتى كفلقة القمر، ثم استنشق الهواء صاعدا إلينا من قعرها حتى استوى معنا"[77].

فالماء هو لسان السارد الذي ينطق من خلاله بالحقيقة والواقعية عن أبي تمام الإنسان والشاعر، فقد عرف بجمال الخِلقة، ولطافة النفس، علاوة على ذلك يعتبر شاعرا مجددا في العربية؛ لأنه لم يتبع أساليب القدماء في بناء القصيدة، وخرج بذلك على عمود الشعر، وبلغ من الإجادة والروعة المبتكرة ما لم يبلغه شاعر آخر.

وفي استعمال آخر لهذا الفضاء، ذهب السارد في ولعه بالماء أن أسكن حيوان الجّن بأكمله في هذا الفضاء فكان مستقرهم بركة ماء، وجعلها مكان تواجدهم، ونقاشهم في مختلف المسائل الأدبية، اللّغوية.

وفي هذا الفصل الخاص بحيوان الجنّ، نتوقف عند صورة الإوزة الأدبية التي تسبح في بركة الماء، مرة سابحة هائمة بنفسها، ومرّة طائرة محلقة مبتعدة عن الناس.

لا يحتاج القارئ إلى طول تأمل ليدرك أن هذا المبنى الطبيعي "الماء" ما هو إلا مبنى رمزي "يشير إلى معان لا تصدق، معان ذات غموض، وفصله الأخير – الحيوان- بخاصة يعبر عن محتوى رمزي لفواعله الحاضرة، وأمكنة حوارها، "فالعجائبي، هاهنا، من النوع الذي يجري فيه تركيب الحكاية تركيبا تمحى فيه الحدود التي تفصل بين الإنسان والحيوان، وعالم الممكن واللا إمكان، فينحي القارئ جانبا أفكاره الراسخة عن الحياة الطبيعية، وعن الواقع، ليتقبل سردا يتخطى فيه السارد هاتيك الحدود، ويتجاوز بذلك المعقول إلى اللامعقول"[78]، وهذا بطبيعة الحال، منسجم مع حكاية الإوزة الأدبية، وهذا نزوع عجائبي من ابن شُهيد، فالإوزة باعتبارها من الطيور، لا يمكن أن

تكون إنسيا يحاور ويناقش، على ذلك، فإن القارئ مضطر إلى الأخذ بهذه الحكاية باعتبارها من الخوارق، "التي لا يروم الراوي من المروي له، أو عليه، أن يقتنع بصحة ما يروي"[79].

من الواضح أنّ هذا الحدث ذو طبيعة ثنائية؛ واقعية تبدو من طرف السارد، وعجائبية من جهة الإوزة، وهذا شيء يستدعينا إلى القول: إن المتحاورين من مجالين مختلفين: حقيقة/ متخيل، وربما كان اختيار أبي عامر لفضاء الماء كمكان تسبح فيه الإوزة، وتطير، ما يساعدنا على الفهم المرتب لدلالة هذا الفضاء باعتباره "إطارا مفتوحا، يفضي بالحدث إلى فضاء خارجي يسير بالحكاية في أكثر من اتجاه"[80] من بيئة اتجاه الحرية والانطلاق، بل المتعة والشعور بالقوة، وهي معان يوفرها فضاء "الماء" دون غيره من الفضاءات الحياتية الأخرى؛ لأنه يلائم الشخوص الموظفة "الإوزة".

إن المنحى الذي عمد فيه ابن شُهيد إلى اختيار فضاء الماء يعكس مدى قدرة هذا المكان على التعبير عن مكنونات ساردنا، فهو فضاء افتراضي لا وجود له في الواقع المحسوس، بخاصة البركة مدار الفصل، فهي بركة لا نستطيع تحديد موقعها على الخارطة، كونها ببساطة وليدة الخيال المحض، وهي مكان افتراضي؛ لأنه ببساطة رمز به المؤلف لمعان، فالمكان مثل الكائنات يحمل معاني يستطيع الزمن كشفها.

وإننا نكشف على مرّ الزمن رمزية هذا الفضاء، ودلالة توظيفه دون غيره من الفضاءات الافتراضية المساعدة على تكوين عوالم خفية تشير بخفية للواقع ومجالاته.

الإنسان، الذي أصله ماء وطين، وجب عليه أن يحترم أخاه، ويعايشه لا أن يقلق راحته ويزعجه.

وحاصل النظر، يظهر بجلاء أن خصوصية المكان في هذا النص السردي ازداد حضورا وتوظيفا من خلال تعبيره عن الأماكن الطبيعية الحاضرة بيننا، لكن ابن شهيد أعطاها بعدا آخر من التخيل، ليرسم لها أحسن الصور؛ لأنها في نظره تعبر عن صورة، ومكان واحد لازال ذاكره: إنه الفردوس المفقود.

هوامش البحث:

[1] جنيت وآخرون: الفضاء الروائي، ترجمة: عبد الرحيم حزل، إفريقيا الشرق، المغرب، لبنان، دط، دت، ص:06.

[2] المرجع نفسه، ص:06.

[3] سعيد يقطين: قال الراوي(البنيات الحكائية في السيرة الشعبية)، المركز الثقافي العربي، لبنان، المغرب، ط1، 1997، ص:238.

[4]حسين علام: العجائبي في الأدب(من منظور شعرية السرد)، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان الجزائر ط11431ه – 2010م. ص:160

[5] حميد لحمداني: بنية النص السردي (من منظور النقد الأدبي)، المركز الثقافي العربي، المغرب، بيروت، ط3، 2000، ص:65.

[6] إيمان مطر السلطاني: السرد وما السرد في الرواية العراقية المعاصرة (رواية الأرض الجوفاء لعبد الهادي الفرطوسي أنموذجا)، مجلة اللغة العربية وآدابها، العراق، 2010، ع9، ص:161.

[7] المرجع نفسه، ص: 162– 163.

[8]عبد المجيد بدراوي: المكان العجائبي في ألف ليلة وليلة (حكايات السندباد البحري نموذجا)، مجلة كلية الآداب واللغات، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2013. ع:13، ص:278.

[9] المرجع نفسه، ص:275.

[10] ابن شُهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، تحقيق: بطرس البستاني، ص:75.

[11] محمد سعيد محمد: دراسات في الأدب الأندلسي، ص:274.

[12] ابن شُهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، ص:91.

[13] المصدر نفسه، ص:91.

[14] حسين خمري: فضاء المتخيل(مقاربات في الرواية)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2002، ص:43.

[15] ابن شُهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، تحقيق: بطرس البستاني، دار صادر، لبنان، ط3، 1431هـ–2012م، ص:88.

[16] المصدر نفسه، ص:89.

[17] المصدر نفسه، ص:89.

[18] محمد تنفو: النص العجائبي(مائة ليلة وليلة أنموذجا)، دار كيوان للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2010م. ص:135.

[19]حسين خمري: فضاء المتخيل(مقاربات في الرواية)، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2002م.ص:54.

[20] علي بن محمد: النثر الأدبي الأندلسي (في القرن الخامس مضامينه وأشكاله)، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط1، 1990،ج:02، ص:562.

[21] وجدان توفيق الخشاب: وتحدث الوقائع في المكان (قراءة للمكان في قصص غانم الدباغ القصيرة) ، مجلة دراسات موصلية، العراق، رجب1428هـ- آب 2008م، ع:21، ص:08.

[22] فاطمة بوزيان: المكان من افتراضات الإبداع الورقي إلى افتراضات الإبداع الرقمي، مجلة الحوار المتمدن، مجلة الكترونية، 2008، ع:1451.

[23] المرجع نفسه.

[24] المرجع نفسه.

[25] عبد العزيز شبيل: البنية القصصية في رسالة التوابع والزوابع لابن شُهيد الأندلسي، ص: 171- 172.

[26] محمد سعيد محمد: دراسات في الأدب الأندلسي، دار الكتب الوطنية، ليبيا، ط1، 2001، ص:256.

[27] ابن شُهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، ص:91.

[28] الرحلة في الأدب العربي(التجنس...آليات...خطاب المتخيل) ، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2006م. ص:158.

[29] حسين جمعة: القواسم المشتركة بين الأدبين العربي والفارسي، مجلة التراث العربي، سوريا، 1425هـ – 2005م، ع97، ص:44.

[30] عبد العزيز فيضالي: الكتابة القصصية في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل، رسالة ماجستير، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر، 2004- 2005م، ص:48.

[31] النجم: 10 إلى 18.

[32] الإسراء: 01.

[33] عبد الحميد ثابت المشوح: توابع ابن شُهيد وزوابعه تستوحي المعراج النبوي الذي حفز الأدباء على خلق أدب رفيع، مجلة النور، مجلة الكترونية، سوريا، ع156. (www. annour magazine. htm) .

[34] المرجع نفسه: الموقع نفسه.

[35] عبد الحليم منصوري: الملامح الأسطورية في رواية الحوات والقصر للطاهر وطار(دراسة نقدية أسطورية) ، ص:70.

[36] علي الغريب محمد الشناوي: فن القص في النثر الأندلسي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط1، 2003، ص:305.

[37] ابن شُهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، ص:91.

[38] صدوق نور الدين، البداية في النص الروائي، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 1994، ص:54.

[39] المرجع نفسه، ص:54.

[40] صخر علي المحيسن: البنية الدلالية والسردية في رواية أرض السواد لعبد الرحمن منيف، رسالة ماجستير، جامعة مؤتة، الأردن، 2005م، ص: 117.

[41] ابن شُهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، ص: 28.

[42] محمد الصالح خرفي: جماليات المكان في الشعر الجزائري المعاصر، دكتوراه علوم، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، 2005-2006م، ص: 91.

[43] محي الدين ديب: ديوان ابن شُهيد الأندلسي ورسائله، ص: 07.

[44] محمد سعيد محمد: دراسات في الأدب الأندلسي، ص: 259.

[45] ابن بسام الشنتريني أبو الحسن علي: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ترجمة: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان، دط، 1979م، م: 1، ق: 1، ص: 243.

[46] حسن نجمي: شعرية الفضاء السردي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2000، ص: 159.

[47] ابن شُهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، ص: 104.

[48] المصدر نفسه، ص: 105- 106.

[49] مشاعل بنت عبد الله بن عوض باقازي: مستويات الأداء البلاغي في أدب ابن شُهيد الأندلسي، مذكرة ماجستير، جامعة أم القرى، كلية اللغة العربية، 1427هـ - 2006م، ص: 01.

[50] عبد الجواد خفاجي: شرط الشاعرية. . .شرط الحداثة دراسة نقدية في ديوان موسيقا للبراح للشاعر بهاء الدين رمضان --(1-1)، مجلة الشعر، ع يوليو 2004 (www . oocities. Org / bahaa 22002 / alshar2 .htm)

[51] المرجع نفسه.

[52] ابن سعيد المغربي: المُغرب في حلى المغرب، (تحقيق: شوقي ضيف)، دار المعارف، مصر، ط4، 1993، ج: 01، ص: 85.

[53] أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، م: 01، ق: 01 ، ص: 191- 192.

[54] نوح: 17.

[55] ص: 71.

[56] منال الحقيل: حياة الصعلوك الاجتماعية في العصر الجاهلي، مجلة رؤى، مجلة الكترونية، المملكة العربية السعودية، 2007، ع03: (www .adabihani .com / inf / articles php actionshow&id= 7à) .

[57] قادة عقاق: دلالة المدينة في الخطاب الشعري العربي المعاصر(دراسة في إشكالية التلقي الجمالي للمكان) ، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، دط، 2001، ص:60.

[58] محمد حسن قجه: محطات أندلسية(دراسات في التاريخ والأدب والفن الأندلسي) ، الدار السعودية للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 1405هـ- 1985م، ص:123.

[59] قادة عقاق: دلالة المدينة في الخطاب الشعري العربي المعاصر(دراسة في إشكالية التلقي الجمالي للمكان) ، ص: 60.

[60] ابن شُهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع ، ص:88.

[61] المصدر نفسه، ص:91.

[62] علي الغريب محمد الشناوي: فن القص في النثر الأندلسي، ص:301.

[63] المرجع نفسه، ص:302.

[64] ينظر: شوقي ضيف: التطور والتجديد في الشعر الأموي، دار المعارف، القاهرة، ط8، 1995، ص:07 إلى 10.

[65] محمد سعيد محمد: دراسات في الأدب الأندلسي، ص:265 – 266.

[66] ابن شُهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع ، ص:91.

[67] المصدر نفسه، ص:93.

[68] صخر علي الحيسن: البنية الدلالية والسردية في رواية أرض السواد لعبد الرحمن منيف، ص:107.

[69] أحمد الناوي بدري: خصوصية تشكيل المكان في اثار ابراهيم الكوني الروائية(الرباعية نموذجا) ، مجلة فصول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2003، ع:62، ص:287.

[70] ابن شُهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، ص:98.

[71] نادر حقاني: تحليل نص من رسالة التوابع والزوابع (إجازة تابع امرئ القيس لابن شُهيد) ، ص:103- 104.

[72] أبو القاسم الشابي: الخيال الشعري عند العرب، الدار التونسية للنشر، تونس، ط3، 1985، ص:190.

[73] احمد بن لخضر فورار: من ملامح وصف الطبيعة الأندلسية زمن الدولة العامرية، مجلة المخبر(أبحاث في اللغة والأدب الجزائري) ، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، 2008، ع4، ص:25و34.

[74] أحمد يوسف خليفة: مصادر الأدب الأندلسي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، ط1، 2002، ص:09.

[75] عبد العزيز عتيق: الأدب العربي في الأندلس، دار النهضة العربية، لبنان، دط، دت، ص:313.

[76] ابن شُهيد الأندلسي: رسالة التوابع والزوابع، ص:91.

[77] المصدر نفسه، ص:98.

[78] إبراهيم خليل: حكاية الإوزة والسرد العجائبي (نظرة جديدة في السرد العربي القديم) ، ص:10.

[79] إبراهيم خليل: بنية النص الروائي(دراسة) ، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، لبنان، الجزائر، ط1، 1431هـ-2010، ص:203.

[80] إبراهيم خليل: حكاية الإوزة والسرد العجائبي (نظرة جديدة في السرد العربي القديم) ، ص:10.

فلسَفَةُ الحُبِّ بينَ ابْنِ حَزم والحُصْرِيّ القَيْروانيّ

أ/ نُورالدّين سعيدَانِي- جَامِعَة جِيجل
أ/ محمّد صغير- المركز الجامعي بسعيدة
saidnrd13@hotmail.fr

Abstract:

'Ali ibn Hazm was born into an important Andalusian family and went on to have a rather tumultuous political career, being imprisoned three times and banished from Cordoba on several occasions. He is best known for his writings on jurisprudence, and also for his charming Tawq al-hamama (The Dove's Neck Ring), which deals with the concept of love. In it he analyses the concept and differentiates between divine love, which is placed at the highest level, and affection, which is the lowest.

شَغلَتْ قَضيّةُ الحُبّ العَرَبَ عِلْميًّا مَعَ بِدَايَةِ الازْدِهَارِ الثّقَافِيّ فِي مَطْلعِ القَرنِ التّاسعِ الميلادِيّ، حِينَ وُضِعَ كُلّ شَيْءٍ علَى بِسَاطِ البَحْثِ، وَتَعَرّضَتْ كُلُّ الآرَاءِ لِسِهَامِ النّقْدِ، وَنَظَرَ البَاحِثُونَ فِي كُلّ المُسَلّمَاتِ، وَشُغِلَ العَصْرُ بِأَلْوَانٍ مِنَ الفِكْرِ وَالجَدَلِ وَالإِيمَانِ وَالإِنكَارِ، علَى نَحْوٍ لا تَتّسِعُ لَهُ الحَيَاةُ إلا حِينَ تَرْقَى[1].

ولَم يَكُنْ عَجَبًا أَنْ يُعنَى بموضُوعِ الهَوَى، عَالِمٌ أديبٌ مِثْلُ ابنِ حَزم(ت.456هـ)؛ فقَد عُنِيَ بِأَمرِ المُحبّينَ مِنْ قَبْلِهِ أَكَابِرُ العُلَمَاء والفلاسفَة والأُدَبَاءِ، وَذَوِي المكَانَة الرّفِيعَةِ فِي شُؤُونِ الدّينِ وَالدّنيَا، مِنْ أمثالِ الجَاحظِ، والكِنْدِيّ، وأَبي الطّيبِ الوَشّاءِ، وابنِ دَاود صَاحِبِ كِتَابِ الزّهْرَة.

وَقَدْ أُتِيحَ لِطَوْقِ الحَمَامَةِ الذّيوعُ والانتشَارُ شَرقًا وغَرْبًا، فكَانَ أَسْعَدَ الكُتُبِ بعِنايَةِ الدّارسينَ، لَكنّهم أغفلُوا كِتَابَ "المَصُون، في سِرّ الهوى المَكنون" لأبي إسْحَاق إبرَاهِيم الحُصْرِيّ القَيْروانيّ(ت.413هـ)[2]. والمُلاحَظُ أَنّ بيْنَ مُصَنّفِ الحُصْرِيّ، وبينَ طَوقِ الحمَامةِ كثيرًا منَ السّماتِ المُشتركةِ، وكثيرًا مِنَ الاختلافِ أيضًا. فَهلْ تأثّرَ ابنُ حَزم بكِتابِ المَصُون للحُصْرِيّ، علَى الأقلّ كَمَصدرٍ مِنْ مَصَادرِ بَحْثِه؟ ومَا مَدَى هَذَا التّأثّرِ؟ وَمَا أَوْجُهُهُ؟ ومَا الذي تميّزَ بِه كُلٌّ مِنْهمَا؟

1. عَن مُصَنّفَيْ "طَوقِ الحَمَامَة"، وَ"المَصُون، فِي سِرّ الهَوَى المَكْنُون":

طُبِعَ طَوْقُ الحَمامةِ عَشراتِ الطَّبعَاتِ بِمُختلِف اللّغَاتِ، وكَانَ تحقيقُهُ– كَمَا قَالَ الدُّكْتورُ زَكِي مُبارك– رِيَاضَةً للمُسْتَشْرِقِينَ؛ "فَقَدْ أحدَثَ الكِتَابُ رَجَّةً عَنِيفَةً في أُورُبَّا، وتَناوَلَتْهُ المجَلَّاتُ الأَدَبِيّةُ بِالتّحْلِيلِ والنّقْدِ، وكَانَ مُوجِبُ تِلكَ الضّجَةِ أَنَّهُ لَم يَثْبُتْ أَنَّ كِتَابًا أُلِّفَ فِي فَنّ الحُبّ قَبلَ ذَلِكَ الكِتَاب؛ لأَنّ أُورُبَّا فِي القَرْنِ العَاشِرِ الميلادِيّ كَانتْ مَعَارِفُهَا قَلِيلَةً جِدًّا فِي الشُّؤُونِ الوِجْدَانِيّة"[3]. فَطَوقُ الحَمَامَةِ إِذًا بِإِجمَاعِ الدَّارِسِينَ يُعدُّ– بَعْدَ "الزَّهرَة" لابنِ دَاوُد– أَعْظَمَ دِرَاسَةٍ مُسْتَوعِبةٍ لِلْحُبّ ، وأَكْثَرَ الكُتُبِ حُظوَةً لَدَى الدَّارِسِينَ والمُحَقّقِين[4].

أَمَّا "المَصُونُ فِي سِرِّ الهَوَى المَكْنُون" ، فَهُو كِتَابٌ مَغْمُورٌ، لَم يَحْظَ بِالتّحْقِيقِ والنّشْرِ إلّا سَنَة 1990م عَلَى يَدِ الدُّكْتُورِ النّبَوِي عَبدِ الوَاحِد شَعْلان، وإِنْ كَانَ المَرْحُومُ الشّاذِلِي بُوَيحيَى، قَدْ ذَكَرَهُ مُنْذُ 1964م[5]. كَمَا أَشَارَ إِلَيهِ الدُّكْتورُ مُحَمّد بنُ سَعْد الشُّوَيعر قَائِلا: "وَقَدْ عَقَدْتُ العَزْمَ بِمَشِيئَةِ اللهِ أَنْ أُحَقّقَ هَذَا المَخطُوطَ النّفِيسَ، الذِي لَم يُكْشَفْ عَنْهُ النّقَابُ بَعْدُ، حَتّى يَأْخُذَ مَكَانَهُ فِي المَكْتَبَةِ العَرَبيّةِ، بَعْدَ أَنْ وَفّقَنِي اللهُ فِي الحُصُولِ عَلَى النُّسْخَةِ الثّانِيةِ مِنْ هَذِهِ المَخْطُوطَةِ بِمَكتَبةِ لِيدن"[6].

وَقَدْ يَكُونُ إبراهِيمُ الحُصْرِيّ أَوّلَ مَنْ أَدْخَلَ هَذِهِ السُّنَةَ مِنَ التّأْلِيفِ فِي الحُبّ إِلَى الغَرْبِ الإِسْلامِيّ بِكِتَابِهِ هَذَا. وهُو كِتَابُ أَدَبٍ بِالمفْهُومِ الجَاحِظِيّ التّقْلِيدِيّ، إلا أَنه مُتَمَيّزٌ بِوحْدَةِ المَوضُوعِ، وطَرَافَةِ مَنْهَجِيّةِ الطّرْحِ، وهُو فِي تَحْلِيلِ العِشْقِ وظَوَاهِرِه، وعِلَلِه، وأَعْرَاضِهِ، وأَجْنَاسِهِ، مَعَ التّرْكِيزِ عَلَى ظَاهِرَةِ الكِتْمَانِ[7]. وبِذَلِكَ يَكُونُ الحُصْرِيّ قَدْ قَصُرَ الحَدِيثَ فِي كِتَابِه عَلَى الحُبّ، وَمَا يَتّصِلُ بِهِ مِنْ عِفّةٍ وكِتْمانٍ وضَنّ وهَجرٍ، وَمَا إلى ذَلكَ مَعَ حَشْدِ الشّوَاهِدِ الشّعْرِيّة والنّثْرِيّةِ.

2. التّأْلِيفُ فِي مَوضُوعِ الحُبّ فِي التّرَاثِ العَرَبِيّ:

نَظَرَ لمفهُومِ الحُبّ كَثِيرٌ مِن العُلَمَاءِ، سَبَقُوا تَارِيخِيًّا الحُصْرِيَّ وابنَ حَزم، أَوْ جَاءوا بَعدَهُمَا، وكَانُوا قَدْ أَسْهَمُوا فِي تَكوِينِ الحَضَارَةِ الإِسْلامِيّةِ بِعُلُومِهَا، وَعَلَى رَأسِ هَؤُلاءِ الرُّوَاةُ والشُّعَرَاءُ وعُلَمَاءُ المُتَصَوّفَة، وعُلَمَاءُ الحَدِيثِ، والأَطِبّاءُ، والفَلاسفَةُ، وعُلَمَاءُ اللّغَةِ وغَيرهم. بِحَيثُ تُشَكّلُ دِرَاسَاتُهُم فِي "اختِلَافِ مَواضِعِ اهتِمَامِهَا مَا يُمْكِنُ اعتِبَارُهُ دَائِرَةَ مَعَارِف عَن الحُبّ وأَخْبَارِهِ وأَشعَارِه، وشِعَارَاتِهِ عِندَ العَرَبِ"[8].

وَمِنْ أَهَمِّ المَصَادِرِ التي اعتَمَدَتْهَا هَذِهِ المُصَنَّفَاتُ نَجِدُ تُرَاثَ العَرَبِ وَالمُسلِمِينَ، مِنْ نُصُوصٍ شَرعِيّةٍ، وأَشْعَارٍ وَقِصَصٍ تَارِيخِيّةٍ مِنَ البِيئَةِ العَرَبيّةِ، كَمَا قَدْ تَكُونُ المُلاحَظَاتُ وَالتَّجْرِبةُ الشَّخْصيّةُ مَادّةً لِهَذِهِ الكُتُبِ، وَقَدْ اسْتَلهَمَ بَعضُ المُؤلّفِينَ مِنَ التُّرَاثِ اليُونَانيّ، وَأَبرَزُ ذَلِكَ نَظَرِيّةُ المُثُلِ لِأَفْلاطُون لاسِيَمَا مَأدَبَةَ أَفْلاطُون. ولا يُمْكِنُ إغفَالُ كُتُبِ الصُّوفِيَّةِ، وَبخاصَّةٍ أَهلَ الحُلُولِ، وَالاتّحَادِ الإلَهِيّ، أَو الجَمَالِ المُطلَقِ[9].

وَكِتَابَا "المَصُون" للحُصْرِيّ و"طَوقُ الحَمَامَةِ" لابنِ حَزمٍ يُذَكِّرَانِنَا بِسلْسِلَةٍ مِنْ كتبٍ مُمَاثِلَةٍ، أَلَّفَهَا أَصْحَابُهَا فِي مُعَالَجَةِ أَمْرِ الحُبّ، فَقَدْ فُتِحَ بَابُ التَّأْلِيفِ فِي الحُبّ بِرِسَالَةِ الجَاحِظِ(ت255هـ) ، وَعُنْوَانُهَا "فِي العِشقِ وَالنِّسَاءِ" ، نُشِرَتْ ضِمْنَ رَسَائِلِ الجَاحِظ، كَمَا ذَكَرَ المُؤَرِّخُونَ فِي تَرْجَمَةِ الفَيلَسوفِ الكِندِيّ(ت نحو260هـ) أَنَّ لَهُ رِسَالَةً فِي العِشقِ، ذَكَرَ فِيهَا جِهَاتِ الهَوَى، وَأَحْكَامَهُ، وَتَصَارِيفَه، وَأَحوَالَهُ[10] ، ثُمَّ أَلَّفَ مُحَمّد بن داود الظّاهريّ(ت297هـ) كِتَابَ "الزَّهرَةِ" فِي الحُبّ، ويُعدُّ ابنُ دَاود مُؤسّسَ اتّجَاهٍ جَدِيدٍ فِي الحُبّ[11] ، وأَلَّفَ بَعدَهُ أَبو عُمَر أَحمَد بنُ مُحمّد بن فرج(ت366هـ) كِتَابَ "الحَدَائِقِ" عَلَى نَهْجِ الزّهرَةِ، ثُمَّ أَتَى الحُصْرِيّ بَعْدَ ذَلِك، وَتَلاه ابنُ حَزْمٍ.

وَنَذْكُرُ مِنَ المُؤَلَّفَاتِ التّالِيةِ للحُصْرِيّ وابنِ حَزمٍ فِي المَوضُوعِ نَفسِهِ: "ذمّ الهَوَى" لابنِ الجَوْزِيّ(ت. 597هـ) ، وَ"دِيوَانَ الصّبَابَةِ" لابنِ حَجْلَة المَغرِبِيّ(ت. 776هـ) ، و"رَوضَةَ التّعْرِيفِ، بِالحبّ الشّرِيفِ" لِلِسَانِ الدّين بنِ الخَطِيب(ت. 776هـ) ، وَ"مصَارِعَ العُشّاق" لِجَعفَر السّرّاج(ت500هـ) ، وَ"رَوْضَةَ العَاشِقِ، وَنُزهَةَ الوَامِقِ" لأحمَد بنِ سُلَيمَان الكِسَائيّ(ت. 653هـ) ، وَ"الموشّى" ، و"روضَةَ المُحِبّينَ" لابنِ قَيّم الجَوزِيّة(ت. 751هـ)

هَذِهِ تقريبًا المَصَادِرُ الأَسَاسِيّة لِمَادّة الدّرَاسَةِ فِي مَوضُوعِ الحُبّ، عَلَى أَنَّ هُنَالِكَ كُتُبًا أُخرَى ضَرُورِيّةً لَمْ تَتَنفَسِحْ الدّرَاسَةُ لِذِكْرِهَا.

3. أَوْجُهُ التَّشَابُهِ بَينَ "المَصُونِ" وَ"طَوْقِ الحَمَامَةِ" :

إِنَّ المُتَأَمِّلَ فِي مُصَنَّفِ إبرَاهِيم الحُصْرِيّ يَكْتَشِفُ كَثِيرًا مِنَ السّمَاتِ المُشْتَرَكَةِ بَيْنَهُ وَبَينَ رِسَالَةِ طَوقِ الحَمَامَةِ لابنِ حَزم، كَمَا تُوجَدُ فُرُوقٌ كَثِيرَةٌ بَينَ الكِتَابَين، ولَعَلَّ أَوّلَ مَنْ لَفَتَ النّظَرَ إِلَى التّمَاثُلِ بَينَ الكِتَابَين هُو الدُّكتورُ الشّاذِلِي بُويَحْيَى؛ إِذْ أَشَارَ إِلَى أَنّ فِي المَصُونِ مُشَابهة لِطَوقِ الحَمَامَة، قَائِلا عَن المَصُون: "وَهُو فِي قَالِبِهِ حَدِيثٌ طَرِيفٌ بَينَ مُتَحَاوِرين، وَدِرَاسَةٌ تَحلِيلِيّةٌ لِعَاطِفَةِ الحُبّ، فِي مَظَاهِرِهَا وَظُهُورِهَا عِندَ العُشّاق. . .وَوَصَلَ بِنَا الاطّلاعُ عَلَى

هَذَا الكِتَابِ إِلَى رَأْيٍ آخَرَ، لا تَخفَى أَهَمِيَّتُهُ عَلَى عُلَمَاء العَرَبِيّةِ. . .وَهُو أَنَّ كِتَابَ الحُصْرِيّ هَذَا يُمْكِنُ عَدُّهُ أَصْلًا مِنَ الأُصُولِ المَظْنُونَةِ لِتَأْلِيفِ ابنِ حَزمٍ لِكِتَابِه المُسَمّى "طَوق الحَمَامَةِ فِي الأُلْفَةِ وَالأُلاف" [12].

كَمَا تَحَدّثَ عَن هَذِهِ المُشَابَهَةِ مِن بَعدِهِ كُلٌّ مِنَ الدّكْتُورِ محمّد الشّويعِر فِي كِتَابِه "الحُصْرِيّ، وَكِتَابُهُ زَهرُ الآدَابِ" ، وَالدّكْتُورُ سَلِيم رِيدَان فِي كِتَابِه: "ظَاهِرةُ التّمَاثُلِ وَالتّميُّزِ فِي الأدبِ الأندَلُسِيّ" .

مِنَ المَعلُومِ أَنَّ القَيروَانَ أَدّتْ فِي البِدايَةِ دَورَ الوَسيطِ بَينَ المشرِقِ وَالأندَلُسِ، ثُمَّ كَانت مَحطّةً مُهِمّةً فِي طَرِيقِ الرّحلَةِ فِي طَلَبِ العِلمِ فِي بِدَايةِ القَرنِ الثّالِثِ الهِجرِيّ، إِلَى أَن صَارَتْ فِي القَرنِ الرّابِعِ، وَالنّصْفِ الأوّلِ مِنَ القَرنِ الخَامِسِ الهِجرِيّ مَركَزًا حضَارِيًّا، يُقصَدُ لِذَاتِهِ مِنْ طَرَفِ أَهْلِ الأندَلُسِ وَصِقِلّيّة بِالخُصُوص، يَقُولُ عَبدُ الوَاحِدِ المَرّاكُشِيّ: "وَكَانَت القَيروَانُ مُندُ الفَتحِ إِلَى أَنْ خَرّبَهَا الأَعرَابُ دارَ العِلمِ بالمَغرِبِ، وَإِليهَا نُسِبت أَكَابِر عُلَمَائه، وَإِليهَا كَانت رِحْلَةُ أَهْلِهِ فِي طَلَبِ العِلمِ" [13]. وَقَد كَانَ إبراهِيمُ الحُصْرِيّ مِنْ أَبرَزِ هَؤلاءِ الأعلامِ، فَلَيسَ مِن شَكٍّ فِي أَنّ كِتَابَهُ هَذَا عُرِف بِالأندَلُسِ، كَمَا عُرِف غَيرُهُ مِن المُصَنّفاتِ، بِطَرِيقِ المُشَافَهَةِ مِنَ التّلامِيذِ وَالمشَايِخِ الذينَ يَرحَلُونَ مِنَ القَيروَانِ إِلَى الأندَلُسِ، أَو مِن الأندَلُسِ إِلَى القَيروَانِ ثمّ يَعُودونَ، وَلا بُدَّ أَنْ يَكُونَ ابنُ حَزمٍ قَدْ اطّلَعَ عَلَى المَصُونِ، خَاصّةً إِذَا ذَهَبنَا مَعَ الرّأيِ الذِي يَرَى أَنّ ابنَ حَزمٍ زَارَ القَيروَانَ؛ لأَنّهُ قَالَ فِي الطّوقِ: "وَلَقَدْ سَأَلَنِي يَومًا أَبو عَبدِ اللهِ مُحَمّد بن كُلَيب مِن أَهْلِ القَيْرَوَانِ أَيّامَ كَونِي بِالمَدِينَةِ" [14].

ومَا دَامَ ابنُ حَزمٍ يَكتبُ فِي مَوضُوعٍ قَلِيلِ المَصَادِر، فَمِنَ المُسْتَبعَدِ أَنْ يَخْفَى عَلَيهِ كِتَابٌ فِي هَذَا المَوضُوعِ النّادِرِ، بِقَلَمِ أَديبٍ مُعَاصِرٍ لَهُ، فِي بَلَدٍ شَهِيرٍ بِالعِلْمِ وَالأَدَبِ، وَمِمّا يَزِيدُ هَذَا الطّرحَ رُسُوخًا أَنّهُ عِندمَا هَاجَمَ ابنُ الرّبِيبِ التّاهرتيّ الأَندَلسّيينَ فِي رِسَالَتِه إِلَى الوزِيرِ عَبدِ الوَهَابِ بنِ حَزمٍ، وَاتّهَمَهُم بالإهمالِ وَالتّقصِيرِ، مُتّخِذًا مِن مَقولَةِ الصّاحِبِ بنِ عَبّاد سَنَدًا لَه[15]، رَدّ ابن حَزم قَائِلا عَن القَيروَان بأنّه مَا لأهلِ القَيروَانِ من كِتَابٍ مَشهُورٍ إلا وَقَد اطّلَعَ عَلَيهِ[16]، وَإبراهِيم الحُصْرِيّ، بلا رَيبٍ، أَحَدُ مَشَاهِيرِ أُدَبَاء القَيروَان، فقد كَانَ كِتَابُه "زهر الآداب" معروفًا فِي بلادِ الأَندلُسِ؛ حيثُ جَرَى تقليدُه، وكَانَ مُدرجًا فِي برنامج الدّرَاسَات الأدبيّة، كَمَا أَجمَعَ الكُتّاب القُدَمَاءُ عَلَى الإشادةِ به والثّنَاءِ عَلَى مَحَاسنِه وجمّ فوائده، ومنهُم ابنُ بسّام عَلَى كَثرةِ تَحَامُله عَلى الأَفَارِقَةِ[17].

أمّا فيمَا يتعَلّقُ بمَن هُو الأسبقُ إلَى التّأليفِ، فَإنّ الدّكتورَ محمّدًا بن سَعد الشّويعر يرَجّحُ أَنّ الحُصريّ تُوفّيَ سَنَةَ 413هـ وَأنّ ابنَ حَزم أَلّفَ "طَوقَ الحَمَامةِ" فيمَا بَينَ شَهرِ رَبيعِ الأوّل عَام 417هـ، وشَهرِ رَبيع الأوّل عَام418هـ، وَيَستدِلّ عَلَى ذَلِكَ بِأَنَّ اعتدَاءَ أَبِي الحَسَن مُجَاهِد عَلَى خَيرَان صَاحبِ المريةِ كَانَ فِي رَبيعٍ الثّانِي عَامَ 417هـ، وَقَد ذَكَرَ ابنُ حَزمٍ فِي طَوقه انقطَاعَ الطّرُقِ بِسَبَبِ هَذِهِ الحَربِ، فَلابُدّ أَنّ أَبَا مُحَمّدٍ أَلّفَ الطّوقَ بَعْدَ هَذِهِ الحَادِثة لأنه ذَكَرَهَا. ولا يجوزُ أن يَكُونَ أَلّفَ كِتَابَهُ بعدَ شَهرِ رَبيعٍ الثّانِي عَامَ417هـ؛ لأنّهُ أشَارَ إِلَى قَصيدةٍ لَهُ فِي مَدحِ هِشامِ بنِ مُحَمّد (463هـ، 428هـ)، وعرّفه بِأنّهُ أَخُو أَمير المُؤمِنِينَ عَبد الرّحمنِ المُرتَضَى، وَلَم يَقُل أَمير المُؤمِنِينَ هِشَام بن مُحَمّد، وَإذًا فَقَد كَتَبَ ابنُ حَزم الطّوقَ قَبلَ أَنْ يَكُونَ هِشَامٌ أَميرًا لِلمؤمِنِينَ، وَلَم يُبايَع بِالخِلافة لِيصبِحَ أَميرَ المؤمنينَ إلا فِي 25 رَبيعٍ الثّاني سنة418هـ. وَالحُصريّ أَلّفَ كِتَابَهُ قَبلَ عَامِ 413هـ بِيَقِينٍ، لأَنَّ هَذَا هُوَ عَامُ وَفَاتِه. وابنُ حَزمٍ لَم يؤلّفْ كِتَابَهُ قَبلَ 417هـ، فَصَحَّ أَنّ الحُصْرِيّ هُوَ السّابِقُ، وَأنّ ابنَ حَزم هُو اللاحِقُ[18].

إنَّ الغَرَضَ المُشتَرَكَ بَينَ الكِتَابَين هُوَ الحُبُّ، وَالحُصْرِيّ يَعترفُ مِنَ البِدَايَةِ أنّهُ جَعَلَ كِتَابَهُ المَصُونَ حِوارًا بَينَ أَلِيفَين، وَعُنوَانُ كِتَابِ ابنِ حَزم باسْمِ "طَوقِ الحَمَامَةِ فِي الأُلفَةِ وَالأُلاف"؛ أيْ إنَّ جِذرَ الأَلفَةِ الذي تكرَّرَ فِي نَصّ الحُصري، قَد تحوّلَ عِندَ ابْنِ حَزمٍ إِلَى صِيغَتَي المَصدَرِ وَالجَمعِ فِي عُنوَانِ ابنِ حَزم "الأُلفَة والأُلاف".

وَقَد تَوَارَدَ ابنُ حَزمٍ مَعَ الحُصْرِيّ فِي عِدّةِ أَلفَاظٍ وَمَعَانٍ، وربّمَا وَقَعَ هَذَا التّوَارُدُ لاشْتِرَاكِهِمَا فِي المَوضُوعِ نَفسِه، كَمَا يَشتَرِكَانِ فِي أَنّ المَوضُوعُ قَد استَقَلَّ بِذَاتِهِ عِندَهُما تَمَامًا، عَلَى خِلافِ الكُتُبِ السّابِقةِ فِي مَوضوعِ الحُبّ، مِثل الزّهرَةِ لابنِ دَاوُد، الذِي جَعَلَ الحُبّ مَوضوعًا مِنْ مَواضِيعِ الشّعرِ. وَيشتَرِكُ الكَاتِبَانِ أيضًا فِي رَبطِ الاشتِغَالِ بِموضُوعِ الحُبّ بِتجربةِ المَحَبّةِ، سَوَاء أَكَانَتْ حَقِيقةً أم خَيَالا، فَلَيسَ الدّاعِي إِلَى تَألِيفِ الكِتَابَين، عِندَ كُلٍّ مِنَ الحُصريّ وابنِ حَزمٍ، عَلاقةَ وَلاءٍ دَعَا الأديبَ لِمَدّ وَلِيّ نِعمَتِه بِكِتَابٍ يُرَفّهُ بِه عَن نَفسِهِ، وَيَحلُّ مَحَلّ الصّدِيق، كَمَا هُو الحَالُ عِندَ ابنِ دَاود، وَلَيسَ هُو رَغبَة فِي التّأمُّلِ فِي أَسرَارِ المخلُوقَاتِ، كَمَا هُو الحَالُ عِندَ الجَاحِظِ، وَإنّمَا كَانَ التّأليفُ فِي الحُبّ استِجَابَةَ أَلِيفٍ لأَلِيفِه، وهَذَا التّصَوّرُ الذِي يجعَلُ الانشغَالَ بموضُوعِ الحُبّ كَأَنّما هُوَ مُتولّدٌ عَن عَلاقةِ المَحَبّة، أَو كَأَنّها القَادِحُ للاشتِغَالِ بِه، وَهَكَذا فقَد سَبَقَ الحُصريُّ إِلَيه، وَيبدُو أَنَّ ابنَ حَزم قَد احتَذَى حَذوَه. فَكُلٌّ مِنهُمَا فِي

مُقَدّمَة كِتَابِه قَد أَفَاضَ القَول فِي العَلاقة الودّيّة الرّابطَةِ بَين المُتَحَاطِبَين فِي مَوضُوعِ الحُبّ، وَقَد عَيّنَهُمَا الحُصْرِيّ بِلفظِ "أليفَان" ، وتَحَدّثَ عَن عَلاقَتِهِمَا باستِعمَالِ ضَمِيرِ الغَائِبِ "هُما" ، وعيّنهُمَا ابنُ حَزم بضَمِير "الأنَا" وَ"الأنت"[19].

يَقُولُ الحُصرِيّ فِي دِيبَاجَةِ كِتَابِهِ : "التَقَى أَليفَانِ نَشَآ فِي عِرَاص الصّفَاء، وَرَتَعَا فِي رِيَاضِ الوَفَاءِ، وَأَلِفَا الاستروَاحَ إِلَى مِيَاثَة السَّرَائِرِ، وَتَآلَفَا عَلَى استثَارَةِ مَا فِي الضّمَائِرِ، وَكَانَا إِذَا اجتَمَعَا رَجَعَا، وَقَد قَدَحَ الاجتمَاعُ نَارَهمَا، وَأَسرَجَ السّمَاعُ أفكَارَهُما . . . "[20]، ويقُولُ أَحدهُمَا معَبّرًا عَن العَلاقة التي بَينَهُمَا، مشيرًا إلى رَغبته فِي أَنْ يَجلُوَ صَدِيقُهُ بَصِيرَتَهُ فِي المَوضُوعِ : "مُنِحتُ وُدَّكَ، ومَغمَغتُ فَقدَكَ. . .وَأَنَا أُفضِي إِلَيكَ بِمُعظَمِ سِرّي، وَأُفَاوِضُكَ عَلَى مُهِمّ أَمْرِي. . .وَجُمْلَةُ مَا أَبُوحُ بِه إِلَيكَ. . .أَنّي ضَاقَ ذرعِي، وَقَصُرَ بَاعِي، مِن احتِمَالِ مَا يَجِيشُ بِصَدرِي. . .فاتّخَذتُكَ شَقِيقَ مُهْجَتِي، وَرَفِيقَ همّتِي، ونُورَ بَصَرِي، وَجَلاءَ بَصِيرَتِي، فَرَفَعْتُ مَودّتِي لِكُفءٍ كَرِيمٍ، وَوَقفتُ مَحبّتِي عَلَى خَطٍّ جَسِيمٍ. . . "[21] ، ثُمّ يَقُولُ بَعدَ أَنْ يَطرَحَ إِشكَالِيّةَ الصّرَاعِ بَينَ العَقلِ وَالهَوَى، مُؤَكّدًا عَلَى مَنَافِعِ الحُبّ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ : "قَدْ آثَرْتُ لَمّا ذَكَرتُ أَنْ أعقِدَ خِبءَ مَجَالَسَتِنَا، وَأَضمّ حَوَاشِيَ مُؤانسَتِنَا، عَلَى مَسَائِلَ فِي الهَوَى، وَحَالاتِه، وَمَرَاتِبِه، وَدَرَجَاتِهِ، . . .وَتَجَاذَبَ مَا تَجَاذَبُه مِن أَهْدَابِ المُذَاكَرَةِ، وَتَسَالَبُه مِن أثوابِ المُحَاوَرَةِ. . . "[22]

وَيَقُولُ ابنُ حَزم فِي دِيبَاجَةِ الطّوْقِ عَلَى لِسَانِ الأَنَا لِلأنت: " فَإِنّ كِتَابَكَ وَرَدَنِي مِنْ مَدِينةِ المرية إِلَى مَسكَنِي بِحَضرَةِ شَاطِبَة، تَذْكُر مِنْ حُسْنِ حَالِكَ مَا يَسُرّني. . .ثُمّ لَم أَلبَث أَنْ اطّلَعَ عَلَيّ شخصُكَ، وَقصَدتَنِي بِنَفسِكَ، عَلَى بُعْدِ الشّقّةِ، وَتَنَائِي الدّيَارِ، وَشَحط المَزَارِ، وَطُولِ المَسَافَةِ، وَغولِ الطّرِيقِ؛ وَفِي دُونِ هَذَا مَا سَلّى المُشتَاقَ، وَنَسّى الذّاكِرَ، إلا مَنْ تَمَسّكَ بِحبلِ الوَفَاءِ مِثلك، وَرَعَى سَالِفَ الأَذِمّةِ، وَوَكِيدَ المَوَدّاتِ، وَحَقّ النّشأَةِ، وَمَحَبّة الصّبَا، وَكَانَت مَودّتُهُ الله تَعَالَى.

وَلَقَدْ أَثبَتَ بينَنَا مِنْ ذَلِكَ مَا نَحنُ عَلَيهِ حَامِدُونَ وَشَاكِرُونَ. . .ثُمّ كَشَفتَ إِليّ بِإقبَالِكَ غَرَضَكَ، وَأَطلَعتَنِي عَلَى مَذهَبِكَ، سَجِيّة لَم تَزَلْ عَلَيهَا مِن مُشَارَكَتِكَ لِي فِي حُلوكَ وَمُرّكَ، وَسِرّكَ وَجَهرِكَ، يَحدُوكَ الودُّ الصّحِيحُ الذي أَنَا لَكَ عَلَى أَضعَافِهِ، لا أَبتَغِي جَزَاءً غَيرَ مُقَابَلَتِهِ بِمِثلِهِ. . .وَكَلّفتَنِي –أَعَزّكَ اللهُ– أَنْ أُصَنّف لَكَ رِسَالَةً فِي صِفَةِ الحُبّ، وَمعانيه، وَأَسبَابِه، وَأَعْرَاضِهِ، فَبدَرتُ إِلَى مرغوبك، وَلَولَا الإِيجَابُ لَكَ لَمَا تَكَلّفتُه. . "[23]

وَمِنْ أَوجُهِ التّمَاثُلِ الكَلامُ عَلَى الحُبّ، ثمَّ نَظمُهُ شِعرًا، فَقَدْ زَاوَجَ الحُصْرِيّ بَينَ الإنشَاءِ الشّخصيّ مِن ناحيةٍ، وَبَينَ الجَمعِ وَالرّوَايَةِ مِن جِهةٍ أُخرَى شِعرًا ونَثرًا؛ إذْ ضَمّنَ مصنَّفَه أشعَارًا لَهُ، يَبدُو أنّهُ نَظَمَ بعضَهَا خِصّيصًا لِخِدمَةِ أَغرَاضِ الكِتَابِ، يَتَنَقّلُ فِيه بَينَ الرّوَايَةِ وَالتّأليفِ الشّخصِيّ، دُونَ أَنْ يُحِسّ القَارئُ بِقطيعةٍ أَو نَشَازٍ، فَالحُصرِيّ مَثلا يَتَكلّمُ عَن امتزَاجِ القُلوبِ، وَانعِتَاق الأَروَاحِ نَثرًا، ثُمَّ يعودُ، فَيقرّرُ هَذه الحقِيقَةَ شِعرًا: [الطَّويل]

إِذَا قُلْتُ أَنْسَابُ الهَوَى قَدْ تَنَاسَبتْ ... لَنَا فَرَأَينَا الشّكْلَ لِلشّكْلِ يَنْزِعُ
وَرُحْنَا كَأَنّا لامْتِزَاجِ قُلُوبِنَا ... جَنَى الرّاحِ بِالمَاءِ القَرَاحِ يَشَعْشَعُ[24]

وَنَجِد ابنَ حَزم أَيضًا يَقُول: "مِنْ عَلامَاتِ الحُبّ إدمَان النّظرِ، والإقبَالُ بِالحَدِيثِ، وَمِنهَا الإسْرَاعُ بِالسّير نَحوَ المَكَانِ الذِي يَكُونُ فِيه، وَالتّعمّدُ للقُعُودِ بقُربِهِ، وَالدّنوُّ مِنهُ؛ وَاطّرَاحُ الأَشغَال الموجِبةِ للزّوَالِ عَنهُ، والاستِهَانَةُ بِكُلّ خَطبٍ جَلِيلٍ دَاعٍ إِلَى مُفارقَتِهِ، وَالتّبَاطؤ فِي المَشْيِ عِندَ القِيَامِ عَنهُ؛ وَفِي ذَلِك أَقُولُ شِعراً: [الخفيف]

إِذَا قُمْتُ عَنْكَ لَمْ أَمْشِ إِلّا ... مَشْيَ عَانٍ يُقَاسُ نَحوَ الفَنَاءِ
فِي مَجِيئِي إِلَيْكَ أَحْتَثّ كَالبَدْ ... رِ إِذَا كَانَ قَاهِراً لِلسّمَاءِ
وَقِيَامِي إِنْ قُمتُ كَالأَنْجُمِ العَا ... لِيَةِ الثّابِتَاتِ فِي الإِبْطَاءِ[25]

فَوَجْهُ الاشتِرَاكِ بَيْنَ الكِتَابَينِ أَمرَانِ: أَحَدُهُمَا: حَلّ المَنظُومِ، وَهُوَ مَذهَبٌ بَدِيعِيّ، وَثَانِيهمَا: تكلّفَ النّظم لِمُناسَبَةِ النّثرِ الذِي يُوردَانِه.

لَقَد انفرَدَ المُؤَلّفَانِ بِمَنهَجٍ فِي التّأليفِ، بَدَأَتْ بَوادِرُهُ عِندَ الحُصرِيّ، واستَقَامَ سَوِيّا مُتَمَيّزًا عِند ابنِ حَزم، نَصًّا مُنْشَأً إنشاءً، لا يَستعِيرُ كَثِيرًا مِن الغَير، شِعرًا وَلا نَثرًا. وَالحُصْرِيّ قَد اعتمَدَ رِوَايَةَ النّصُوص، وذَلِك مَا يُقرّبُهُ مِن طَرِيقَةِ تَأليفِ كِتَابِ الزّهْرَةِ، وَلَكِنّه أَطّرَ نُصُوصَهُ بِحِوَارٍ مِن إنشَائِهِ مُتَمَاسِكِ العَنَاصِرِ، يَجمَعُ أَحيَانًا شَتَاتَ مَا فِي النّصُوصِ الشّواهِدِ مِنَ المَعَانِي. وَالكَثِيرُ مِن الشّوَاهِدِ التِي قَد ضُمّنَتْ فِي النّصّ النّثرِيّ مِن إنشَاءِ الحُصرِيّ، تَضمِينًا

يَلتحِمُ فِيه الشّعرُ بِالنّثرِ، ويُداخِلُ الشّاهِدُ سِياقَ الكَلامِ المنشأ لِيؤلّفَ لُحمَته وَسداهُ[26] كَقولِه" . . .وَلِلهَوَى فِي أَبوَابِ الفَضَائِلِ كثيرُ عِدَاد، مَعَ التّعدَادِ، ومَغَارِسُ جَمَال، ومَنَابِت مَعَال، ذات أُصُولٍ شَائِقَةٍ، وَفُرُوعٍ بَاسِقَةٍ:

رَمَا أَصْلُهَا تَحْتَ التّرَابِ وَمَا بِهَا ... إِلَى النَّجْمِ فَرْعٌ لا يُنَالُ طَوِيلُ[27]

وَمَعَ ابنِ حَزم تَخَلّصَ التّأليفُ تَمَامًا مِن الشّوَاهِدِ المُسْتَعَارَةِ، وَاقتَصَرَ عَلَى النّصّ المُبدَعِ مِن إنشَائِه، سَوَاءً أَكَان شعرًا أم نثرًا، فَهَذَا التّوجُّهُ بِالتّأليف فِي الموضوعِ إِلَى الإنشَاءِ عِندَ ابنِ حَزمٍ يَبدُو مُتَمَاثلا مَع مُبادرةِ الحصْرِيّ، بَلْ وَتَجاوُزًا لَها، فَقد كَادَ ابنُ حَزمٍ يَستغنِي عَن الشّوَاهِدِ الشّعرِيّةِ المَشْرِقيّةِ.

يَرَى الدّكْتورُ سَعِيد الشّويعر أَنّ الاستغفار فِي نِهايةِ الكتابين قَرِينَةٌ للتّشابُه؛ فقد قَالَ الحُصرِيّ فِي نهايَةِ كِتابِه: "وَأَنَا أستغفرُ اللهَ مِنَ الاشتِغَال، بفضُولِ المَقَال والأعمَال" ، وَنَجِد أَنَّ ابنَ حَزم يُطِيلُ فِي مِثْلِ هَذَا الاستغفَار، تَحَرّجًا مِنَ التّأليفِ فِي الحُبّ، فَيَقُولُ: "وَأَنَا أَستَغْفِرُ اللهَ تَعَالَى، مِمّا يَكسِبُهُ المَلَكَان، وَيُحصِيهِ الرّقيبان مِنْ هَذَا وَشبهِهِ، استغفَارَ مَنْ يَعلَمُ أَنّ كَلامَهُ مِنْ عَمَلِهِ؛ وَلَكِنّه إِنْ لَم يَكُن مِنَ اللّغوِ الذي لا يُؤَاخَذُ بِه المرءُ، فَهُو إِنْ شَاءَ اللهُ مِنَ اللّمَمِ المعفُوّ، وَإِلا فَلَيسَ مِنَ السّيّئاتِ وَالفَوَاحِشِ التي يُتَوَقّعُ عَلَيهَا العَذَابُ"[28]. غيْرَ أَنّ كثيرًا مِنْ كُتبِ التّرَاثِ كَانتْ تَخُوضُ فِي أَمرِ الحُبّ، وَيُوردُ أَصْحَابُهَا الأَخبَارَ الفَاحِشَةَ، وَالكَلِمَاتِ المكشُوفَة، ثمّ يستغفِرُونَ اللهَ فِي الخِتَامِ، أَضفْ إِلَى ذَلك أَنّ الاستغفارَ تَبعٌ لشَخصيَّةِ الفَقيهِ التي لَمْ تُفَارِقْ ابنَ حَزم فِي ثَنَايا كِتَابِه، وقدْ امتزَجَ فقهُهُ بشَيءٍ مِنَ الفَلسفَةِ التي يَستدْعِيهَا المَوضُوعُ.

ذَكَرَ الحُصرِيّ أَخبَارَ العُشّاق مِنَ العُبّادِ والزّهّادِ والفقهاءِ، مِن أَمثَالِ أَبِي السّائبِ المَخزومِيّ، وَعُروة بن أُذَينة، وَعُبيد الله بن عَبدِ اللهِ بن عُتبة بن مسعود مِنَ الفُقَهَاءِ السّبْعَةِ، كَمَا ذَكَرَ شَيئًا مِنْ عِشْقِ الأَكَابِرِ، وَالأُمَرَاءِ مِنَ الأُمَوِيّين، وَالعبّاسيّينَ كَابنِ المُعتَزّ، وَيزيدِ بنِ عَبدِ الملِكِ. يقُولُ الحُصْرِيّ: "وَقد كَانَ كثيرٌ مِن أفاضِلِ العُلَماءِ وَالأشرافِ، يَجْرُونَ مِنَ المحبّةِ فِي مِضمَارِهَا؛ لِعلمِهِم بِمِقدَارِهَا، وَيَمْشونَ فِي سبيلِها، وليسُوا مِن أَهلِهَا، مِنهُم عُبيدُ اللهِ بنِ عَبدِ الله بن عتبة بن مسعود، وكَانَ مِنْ أَئِمّة التّابعين"[29] وَالحُصرِيّ بِذَلك يُريدُ تَهوينَ الأمرِ فِي التّعرّضِ لِلتّأليفِ عنِ الحُبّ، الذي كَانَ يتَحَرّجُ مِنه العُلماءُ، وكَأَنّهُ بِهَذَا يَقُولُ لا حَرَجَ فِي الحَدِيثِ عَن الحُبّ، فَقَدْ أَحَبّ الزّهّادُ والفقهاءُ والكُبراءُ.

وهَذهِ هِي التّعليلاتُ التي أدْلَى بِها ابنُ حزم، عندمَا قَالَ عَن الحُبّ: "وَليسَ بِمُنكَرٍ فِي الدّيانةِ، وَلا بمحظورٍ فِي الشّريعةِ، إذ القُلُوبُ بِيَدِ اللهِ عَزّ وَجَلّ. وقَدْ أحَبّ مِن الخلفاءِ المَهدِيّينَ، وَالأئمّة الرّاشدِينَ كثيرٌ"[30]، وذكَر جملة منهم، ثمّ قالَ: "وَمِنَ الصّالحِينَ وَالفقهاءِ فِي الدّهُورِ المَاضية والأزمَانِ القَديمةِ مَن قَد استغني بأشعارِهِم عَنْ ذِكرِهِم؛ وقد وَرَدَ مِن خَبرِ عُبيد اللهِ بنِ عبد اللهِ بن عتبة بن مسعود وَشِعرِهِ، مَا فيه الكِفاية، وهُوَ أحَدُ فقهَاء المدينةِ السّبعَةِ، وَقد جَاءَ مِن فُتيَا ابنِ عبَّاسٍ رَضِي اللهُ عَنه مَا لا يُحتاجُ إلَى غَيرِه، حينَ يَقولُ: هَذَا قَتيلُ الهَوَى لا عقلٌ وَلا قَودٌ"[31]، فَلم يَكنْ ابنُ حزم بِدعًا بَين الفقهاء في مقاسَاة الحُبّ، وَلا بَين الكتّاب فِي الحَديث عَنه، فَنحنُ نَعلَم عَن كثيرٍ مِنَ المُحَدّثين وَالفقهاء ضُروبًا مِنَ الحُبّ العُذريّ الصّادق، والملاحظُ أنّ ابنَ حَزم اشترَكَ مَع الحُصريّ فِي الإشَارَة إلَى أخبَارِ عُبيد اللهِ بن عُتبة بن مسعود، وأشعَارِهِ فِي الحُبّ، وكِلاهما أكّد عَلَى أنّ ابن مسعودٍ هَذَا مِن فُقَهَاء المدينةِ السّبعَةِ.

يذْكُرُ الحُصريُّ فِي حِوارِ الأليفَينِ: أنّ الحُبّ يقومُ عَلَى مُشاكلةِ الأرواحِ، وتآلف القلوبِ، بِغضّ النّظَرِ عَن حُسْنِ الصّورةِ، يقُول: "والمحبّةُ المقصورةُ عَلَى حُسنِ الصّورةِ مَعَ تَغيُّرِهَا تَتغيّرُ وتَزُولُ، وبِتَنكّرِهَا تَتَنكّرُ وتَحُولُ"[32].

وهذه الفكرةُ تبسّط فيهَا ابن حُزم؛ إذ أبطَلَ حُسنَ الصّورةِ كعِلّة للحُبّ قَائِلا: "وَلَو كَانَ عِلّةُ الحُبّ حُسنُ الصّورةِ الجَسَديّة، لَوَجَبَ ألّا يُستحسَنَ الأنقصُ في الصّورةِ، ونحن نجدُ كَثيراً ممّنْ يؤثِر الأدْنَى، ويَعلَمُ فَضلَ غَيرِه، ولا يَجِدُ مَحِيداً لقلبه عَنهُ. وَلَو كَانَ للمُوافقة فِي الأخْلاقِ لَمَا أحَبّ المرءُ مَن لا يُساعدُه وَلا يُوَافقُه، فَعَلمنَا أنّه شيءٌ فِي ذاتِ النّفسِ. وربّما كانَت المحبّةُ لسببٍ من الأسبابِ، وَتلكَ تفنَى بِفَنَاءِ سَبَبِهَا، فمَنْ وَدّكَ لِأمرٍ، ولّى معَ انقضائِه، وفِي ذَلِكَ أقُولُ: [الطّويل]

وِدَادِي لَكَ البَاقِي عَلَى حَسَبِ ... تَنَاهَى فَلَمْ يَنقُصْ بِشَيْءٍ وَلَمْ يَزِدْ"[33].

كما يرَى أنّ حُسنَ الصّورةِ سَببٌ مِنَ الأسبَابِ التي يَزُولُ الحُبّ بِزَوَالِهَا، أمّا مَحبّةُ الأرواحِ، فَهِيَ مَحبّةُ العِشقِ الصّحيحِ التِي لا فَنَاءَ لَهَا إلا بِالمَوتِ[34].

أَشَارَ الحُصريّ إِلَى فَلسفَةِ الحُبِّ المُتَأَصّلِ عَنْ تآلُفِ الأَروَاحِ، مُحتجّا بِالحدِيثِ الشّرِيفِ "القُلوبُ أجنَادٌ مجنّدةٌ، فما تَعارفَ منها ائتلَف، وَما تَناكَرَ منهَا اختَلَف"، ثمّ ذَكَر فلسفة أفلاطون فِي ذَلك بصيغة: وَقد جَاءَ أَنّ الأَروَاحَ تَتلاقَى في المَلَكُوتِ، فَتَشَامّ كَمَا تَشَامّ الخيلُ، فَتقبلُ عَمّا تأتَلفُ، وتَنفرُ عَمّا لا تَعْرف. ثمَّ أوردَ أبياتًا كثيرةً مِن الشّعرِ العَربيّ التي تناولَتْ مَعنَى الحدِيثِ، ثمَّ قَالَ: وَقالَ بعض الفَلاسفةِ: خَلَقَ اللهُ الأَروَاحَ جُملةً وَاحدةً كَهيئَةِ الكُرةِ، ثمَّ قَسّمَهَا أجزَاءً بَينَ الخَلائِقِ، فَإِذَا لَقِيَ الرّوحُ قَسيمَهُ، أو شَقِيقَهُ أحبَّهُ لائتِفَاقِ القَسِيمَيْنِ، وازدِوَاجِ الجُزئَيْنِ، فيكُونُ بذلِكَ الالتِئَامُ الذي لا فُطورَ مَعَه، وكَذَلِكَ إِذَا قَربَ مِنه، أَو دَنَا مِنْ قَسِيمِهِ، فيحسبُ ذلِكَ وقُوع المَوَدّةِ، وتصادق المحبّةِ، وَيقَعُ التّباينُ، ثمَّ ذَكَرَ أشعَارًا، وحِكاياتٍ فِي مَعنَى هَذهِ الفَلسفَةِ[35].

وَنَجِد هَذهِ الفلسفَةَ عِندَ ابنِ حَزمٍ، وَقَد ذَكَرَ مَا نَقَلَه الحُصْرِيّ مِن أَنَّ الأَروَاحِ أُكر مَقسُومَةٌ. يَقولُ ابن حَزمٍ: "وقَد عَلِمنَا أَنّ سرَّ التّمَازُجِ وَالتّبَايُنِ فِي المخلُوقاتِ، إنّمَا هُو الاتّصَالُ والانفِصَالُ، وَالشّكلُ دَأب يَستدْعِي شَكْلَه، وَالمِثْلُ إلى مِثْلِه سَاكِنٌ، وللمُجَانسةِ عَمَلٌ محسُوسٌ، وتَأثيرٌ مُشاهدٌ، والتّنافرُ فِي الأَضدَادِ، وَالموافَقَةُ فِي الأَندَادِ، والنّزاعُ فِيمَا تَشَابَهَ مَوجُودٌ فِيمَا بَيننا، فَكَيفَ بالنّفْسِ وعَالَمُها العَالمُ الصّافِي الخَفيفُ، وجَوهرُها الجوهرُ المعتدِلِ، وسنخها المهيّأ لقَبُولِ الائتِلاف، والميلِ والتّوقِ والانحرَافِ والشّهوةِ والتّفَارِ– كُلُّ ذلكَ مَعلومٌ بالفِطرَةِ فِي أحوالِ تَصَرّفِ الإنسانِ، فيسْكُن إليها، واللهُ عزَّ وَجَلَّ يقُولُ: "هُوَ الذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا" (الأعْرَاف: 189)، فَجَعَلَ عِلّةَ السّكُونِ أنّهَا مِنهُ"[36].

فَهَاهُنَا اتّفَقَا فِي إيرَادِ النّظريةِ، والإيمانِ بِهَا مَعًا، أمّا ابنُ حَزم، فَقَدْ دَعَّمَ النّظريةَ بالنّصُوصِ، وَأمّا الحُصريّ، فَقَدْ بَنَى حِوَارَ الأَليفَيْنِ عَلَى هَذهِ الفَلسفَةِ.

بَيّنَ الحُصريُّ أَنّ الحُبَّ يُذِلّ النّفُوسَ، عِند نَقلَ قَولَ أَبِي الفَضلِ أحمَد بن أَبِي طَاهِر: وَصف بَعضُ البُلَغَاء الهَوَى، فَقَالَ: "هُوَ فضِيلَةٌ تُنتِجُ الحِيلَةَ، وَتُشَجّعُ قَلبَ الجَبَانِ، وَتُسَخّي كَفَّ البَخِيلِ، وَتُصَفّي ذِهنَ الغَبيّ، وَتطلِقُ بالشّعْرِ لِسَانَ المُعجَمِ، وَتبعَثُ حَزمَ العَاجِزِ الضّعيفِ، وهُو عَزِيزٌ تَذِلّ لَهُ المُلُوكُ، وَتُصرَعُ لَهُ صولَةُ الشُّجَاعِ، وَيَنقَادُ لَهُ كُلّ مُمْتَنِعٍ"[37]، وَهَذَا المَعنَى نَجدُه عِند ابنِ حَزم، عِندَمَا قَالَ عَن آثار الحُبّ: " فَكَمْ بَخيلٍ جَادَ، وَقَطُوبٍ تَطَلّقَ،

وَجَبَانٍ تَشَجّعَ، وَغَلِيظِ الطّبعِ تَظَرّفَ، وَجَاهِلٍ تَأَدّبَ، وَثَقِلٍ تَزَيّنَ، وَفَقِيرٍ تَجَمّلَ، وَذِي سِنٍّ تَفَتّى، وَنَاسِكٍ تَفَتّكَ، وَمَصُونٍ تَهَتّكَ. "[38].

نَقَلَ الحُصرِيّ كلامًا عَن بقرَاط مَفَادُه: أنّ الحُبّ تمازجُ الأرواحِ، دُو مسلَكٍ خَفِيّ، وأنّهُ لا يَزُولُ، ثمّ أشارَ إلَى عَلاماتِ الحُبّ، مِن الرّعدَةِ، والصّفرَةِ، وضعفِ الرّأيِ، والثّقَلِ فِي اللّسَانِ، والزّلَلِ وَالعثَارِ. وكُلّ هَذه المَعَانِي تَبسّطَ فِيهَا ابنُ حَزم عِندَ حَديثِه عَنْ عَلاماتِ الحُبّ، وخفَائِه وَدَوَامِهِ.

اشتَرَكَ الكِتَابَانِ فِي تعرُّضِهِمَا لِلهَجْرِ وَفلسَفَتِهِ، وَأَفَاضَا فِي تَفصِيلِ آثَارِه وَمَظَاهِرِه، قَالَ الحُصرِيّ بَعدَ حَديثِه عَن الهَجرِ: "وقدْ قَسّمَ مُحمّدٌ بن داود الهجرَ إلَى أربعةِ اَضرُبٍ: هَجرُ دَلالٍ، وهَجرُ مَلالٍ، وهَجرُ مكَافَأةٍ عَلى الذّنوبِ، وهَجرٌ يُوجِبُ البغضَ المتمَكّنَ فِي القُلوبِ، فَأَمّا هَجْرُ الدّلالِ: فَهُوَ أَلَذّ مِنْ كثيرٍ مِنَ الوصَالِ، وأَمّا هجرُ المَلالِ، فيُبطِلُه مُرورُ اللّيالِي وَالأيامِ، بَعدَ أَن تَنأَى الدّارُ، أو يطُولُ الاختِبارُ، وأمّا الهَجرُ الذِي يتولّدُ عَن الذّنبِ، فالتّوبَةُ تُخرجُهُ مِنَ القَلبِ، وَأَمّا الهَجرُ الذِي يُوجِبُه البُغضُ، فَهُوَ الدّاءُ الذِي لا دَوَاءَ لَهُ، قُلتُ: وهَذَا القِسمُ الرّابِعُ لا يَصِحّ بَينَ ذَوِي الإخلاصِ، وَأُولِي الاختِصَاصِ؛ إذْ حَقِيقةُ المُشَاكَلةِ تَمنعُهُ، وَصِحّةُ المُنَاسَبةِ تَدفَعُه"[39]. وقَد أَفَاضَ ابنُ حَزم فِي الهَجرِ طَويلا، خاصّة فِي بَابِ الهَجرِ[40].

ومَهمَا يَكُنْ، فَإنّ كِتَابَ "المصون" يعدُّ– عَلَى الأقلّ– مَصدرًا مِن مَصَادِرِ ابنِ حَزمٍ ، دَعَا إلى التّشَابُهِ الاشتراكُ فِي الموضوعِ، وَالرّصيدُ المشتركُ الذي يتألّفُ مِن سِجلٍ مِن المصطلحاتِ، وَمِن مَعَانِي الحُبّ الوَارِدةِ فِي الشّعرِ خَاصّةً، ومن مقولاتٍ فَلسفِيّةٍ تَعودُ إلَى الرّافِدِ اليُونَانيّ، وَغيرِ ذَلكَ.

بقِي أَنْ نُشيرَ إلى أَنَّ كُتبَ الحُبّ تَتَنَاقَلُ مَادّة مُتقَارِبةً، ويكَادُ يَكُون أوّلُها– وهو كتاب الزّهرة لابن دَاود– المنجَمَ الثّرَّ الذِي استثمَرَهُ كُلّ الذينَ أَلّفُوا فِي هَذَا المَجَالِ، لذلكَ غَالبًا مَا تَتَبَيّنُ هَذَا التّمَاثُلَ بسهُولةٍ، وَقَد أَوضَحَ الدّكتورُ مُحَمّد خير البِقَاعِيّ بِالقرائنِ أَنّ كِتَابَ الزّهرَةِ مِنْ أَهَمّ مَصَادرِ الحُصرِيّ فِي المصُون[41]

4. مَظَاهِرُ التّميّزِ فِي كُلٍّ من "المَصُونِ" و"الطّوقِ":

يُعتبرُ كتابُ ابنِ حزمٍ فلسفةً خاصّةً بِه فِي مَوضُوعِ الحُبّ؛ لأنّه يَعتمِدُ عَلَى التّجربةَ والملاحَظةِ والتّحليلِ النّفسِيّ، واستخلاصِ النّتَائجِ، فهوَ يَعرِضُ تجاربَ عَاشَهَا بنفسِهِ، وَأُخرَى رَوَاهَا عن غيرِه بشيءٍ من التّفصيلِ[42]

إنّ نزعةَ التّميّزِ لدى ابن حَزمٍ ظاهرةٌ معروفةٌ في مؤلّفاتِه تُغذّيها رُوحٌ أندلسيّةٌ، ويبدُو انتصَارُهُ لقُطرِهِ صَريحًا في ردّهِ عَلَى رسَالَةِ ابنِ الرّبيبِ، فابنُ حَزم يُوازنُ في ردّه بَينَ التّأليفِ المَشرقِيّ والتّأليفِ الأندلسيّ، ويشِيرُ إلَى مَا أنتَجَتهُ القَيروَانُ مِن تآليفَ، مع إثباتِ المزيّةِ، والتّفوقِ للإنتاجِ الأندلسِيّ.

يستقلّ ابنُ حَزمٍ بشخصيّتِه حِينَ يَدرُسُ مَسَائلَ الحُبّ، ويتأتّى له ذلكَ مِن ظُروفٍ تهيّأتْ لَهُ؛ فَقَدْ قَالَ: "ولَقَدْ شَاهَدتُ النّسَاءَ، وعَلِمتُ مِنْ أسرَارِهنّ مَا لا يكَادُ يَعلَمُهُ غَيرِي، لأنّي ربّيتُ فِي حُجُورِهِنّ، ونشَأتُ بَينَ أيدِيهِنّ، ولم أعرفْ غيرَهنّ، ولا جالستُ الرّجالَ إلا وأَنَا فِي حَدّ الشّبابِ"[43]؛ ولهذَا كَانَ لابن حزمٍ آراءٌ مبتكرةٌ فِي الحُبّ، أخذَهَا من مُشَاهَدَاتِه وتَجربتِه، أمّا الحُصريّ، فجامعٌ لأخبارِ العشّاق، وما قيل في فلسفةِ الحبّ.

إنّ كِتَابَ الطّوق صُورةٌ أندلسيّة واقعيّة، فابنُ حزم لم يعتمِدْ عَلَى الخَيالِ والوَهمِ، بَل توَخَّى سَبيلَ الحَقيقةِ وَالوَاقعِ، مَعَ ضَمَان صِحّةِ الخَبرِ، فَقَد صَمّم عَلَى أَن تكَونَ شوَاهِدُه فِي أَخبار العُشّاق شَواهِدُ استمَدّهَا مِن مشاهدتِه، ولم يُثقل مؤلّفَه بالأسَانِيدِ الطّويلةِ؛ ذلك لأنّهُ كَانَ فِي رِسَالتِه أديبًا وَاعيًا بأنّه يَكتُبُ أدبًا فِي أسلوبٍ قَصَصِيّ، وإنْ تَسَرّبتْ رُوحَ العِلمِ إلَى القَصّ. قال ابن حزم "ودَعْني مِن أَخبارِ الأعرَابِ المُتقدّمين، فَسَبيلهم غيرُ سَبيلِنَا، وقَد كَثرَتْ الأخبَارُ عنهُم، وَمَا مَذهَبِي أَنْ أنضي مَطِيَّةَ سِوَايَ، ولا أتحلّى بحلي مُستعَارٍ"[44]

ولهَذَا كَانَت جَميعُ الأَخبَارِ التي يَذكُرهَا أخبارًا عَن غَرَامهِ هُوَ، أو حكاياتٍ غَراميّةً كَانَ مُطّلعًا عَليها، أو يرويهَا عَنِ الثّقاتِ مِن أصحابِه. وليسَ كَذلك منَهجُ الحُصريّ؛ فَإنّ جَميعَ مَا يَرويه عَلَى لسَانِ الأليفَينِ المتحاورَين نقلٌ عَنْ أخبارِ العشّاق القدماءِ، ثُمّ يُوردُ أخبارَ العشّاق وَأقوالَهم، وأبرزُ مميّزات هَذَا التّصنيفِ وأكثرَهَا طرافَةً بِنيتُه، فَقَدْ صَاغَهُ الحُصْريّ فِي قَالَبِ مُحَاوَرَةٍ بينَ أليفَين، أَحدُهما يَسألُ وَالآخرُ يجيبُ، ويرجعُ الدّكتورُ الشّاذِليّ بُويَحيَى هَذهِ البنيةَ إلَى تأثِيرٍ يُونَانيٍّ[45]، وَقَدْ أضْفَى الحِوَارُ عَلَى الكِتَابِ حَيَويّةً، وضربًا مِنَ التّشويقِ يخفّفانِ مِن جَفَافِ التّحقيقَاتِ الفنّيةِ اللّغَويّةِ والنّظرَاتِ النّقديّة فِي الشّعر وفنونِه، التي كثيرًا ما يَنسَاقُ إليهَا المُجيبُ؛ ممّا حَدَا بالدّكتور النّبوي شعلان إلَى القَول: "وإذَا كَانَ ابنُ حَزم، وهو معاصرٌ للحُصريّ، قد ألّف كِتَابَ طَوقِ الحَمَامَةِ، فَإنّ الحُصريّ قَدْ فَاقَ فِي خُطّتِهِ هَذا الكِتَابَ؛ وَذلِكَ لأنّ كتَابَ ابن حَزم يُعتَبَر فِي عُرفِنَا الحَاضِرِ مُذكّراتٍ شخصيّةً، أمّا المصونُ فإنّهُ كتابُ علمٍ وأدبٍ"[46]. فالفَارِق بين الكِتابين إذًا يتلخّص فِي أنّ مَادّة الطّوقِ مُشَاهَدَاتٌ مُؤلّفةٌ، وَمَادّةُ المَصُون قِرَاءاتٌ مُؤلّفة.

إنّ الشّوَاهدَ الشّعريةَ لابنِ حَزمٍ أَكثرُها مِن شِعرِهِ هُو، فَقَد قَال: "سَأُورِدُ في رسَالَتِي هَذه أَشعَاراً قُلتُهَا فِيمَا شَاهَدتُه، فَلا تُنكِرْ –أَنتَ وَمَن رَآها– عَلَيَّ أَنّي سالكٌ فيها مَسلَكَ حَاكِي الحديث عن نفسِه"[47]

غيّب ابن حزم نصوصَ الشّعرِ المشرقِيّ، فَلَمْ نَجدْ فِي الطّوقِ إلا اثنَي عَشَر بَيتًا وَردَتْ ضِمن أخبارٍ أَندَلُسيّةٍ، وَلَقَدْ غَابَ الرَّصيدُ المَشْرِقيّ الذِي اعتُبِرَ أَصلا وَحَلّتْ مَحَلَّهُ التّجربَةُ الأَندَلُسِيّةُ القرطبيّةُ، خبرًا أو شعرًا[48]، ولَيسَ الأمرُ كَذلك عندَ الحُصرِيّ؛ إذْ إنّ أَكثرَ شَوَاهِدِهِ مِن شِعرِ مَنْ سَبقُوه.

خاتمة:

مَهمَا يَكُنْ، فَإنَّ الفَرْقَ بَينَ كُتبِ الحُبّ السَّابِقةِ، وَطوقِ الحِمَامةِ كَالفَرقِ بَينَ المُبتَدِئ وَالمُعقبِ، فَإذَا كَانَ قَانونُ التّطوّرِ والارتقَاءِ يَرَى فِي كِتَابِ الزّهرةِ –مثلا– غَرسًا صَغِيرا فِي تُربةٍ جَديدَةٍ؛ إذْ إنّ مُؤلّفَهُ نَقَلَ عَن نَفسِه وعَن غَيرِه، وَجَمعَ مِنْ هُنَا وَهُناك، وَقَدْ تَعُوزُهُ الوحدَةُ وشُمُول الرّؤيَة، فَإنَّ هَذا القَانون نَفسَهُ يَرَى فِي كِتَابِ الطّوقِ ثمرةً يَانعةً آتَتْ أُكُلَها بِتَوالِي الزّمَن عَلَى يَدِ قَاطِفٍ مَاهِرٍ أَحسَنَ السّقْيَ، ووَالَى العِنَايةَ حَتّى تَهَدّلتْ الأَفنَانُ، وجَاء كِتَابُه صورةً مُكتملة لإحسَاسٍ صَادقٍ نَفّاذ[49]. أمّا المضُونُ، فكتابٌ مفردُ المَوضُوعِ، ذُو صبغةٍ مَوسوعيَّةٍ، يَسعَى إلَى أَنْ يكونَ كِتَابًا فَنيًّا مُختصًّا، بَل وَعلميًّا أيضًا حَولَ عَاطِفةِ الحبّ.

إنّ المؤلّفَاتِ التي تَناولتْ قَضيّةَ العِشقِ قبلَ الطّوقِ تَتّفِقُ كُلّهَا فِي خُطّةٍ مُشتركَةٍ، وهِي أنّهَا تَتَنَاوَلُ هَذه الظّاهِرَةَ مِنَ الخَارجِ بَعِيدًا عَن الخبرَاتِ الشّخصيّةِ وَالمُعَانَاةِ النّفسيّة إلا فِي النّدرَةِ النّادِرَةِ، وَهِيَ تَتَلوّنُ بِالطّابِعِ الثّقَافِيّ والمنطقِ الفِكْرِيّ لِكُلّ مُؤلّفٍ، وَإذَا كَانَ الاشْتِرَاكُ فِي المَوضُوعِ بَينَ ابنِ حَزم وَالحُصرِيّ قَد دَعَا إلَى أوجهٍ مِنَ التّمَاثُلِ ورائحَةِ الشّبَهِ، فَإنّ مَادّةَ الطّوقِ مُختَلِفَةٌ عَن مَادّةِ المَضُون، وَمنهَجُ التّأليفِ مُختلِفٌ إلَى الدّرَجَةِ التي مِنْ أَجْلِهَا اعتُبِر ابنُ حَزمٍ مُجَدّدًا فِي مَجَالِ مَوضُوعِ الحُبّ فِي التّرَاثِ العَرَبِيّ.

هَوامِشُ البحث:

[1] الطّاهر، أحمد مكّي: دراسات عن ابن حزم، وكتابه طوق الحمامة، مكتبة وهبة مصر. ط.2. ،1397هـ/1977م. ص.267.

[2] اختُلف في وفاته، فقال ابن رشيق –كما نقل عنه ياقوت– توفّي سنة 413 هـ، وقال ابن بسّام سنة 453 هـ ،ورجّح ابن خلّكان القول الأوّل دون أن يذكر سبباً لذلك ؛ ونقل الصّفدي عن كتاب الجنان لابن الزّبير أنّ الحصريّ ألّف زهر الآداب سنة 450هـ.

ينظر: الحسن بن رشيق القيروانيّ: أنموذج الزمان، في شعراء القيروان: تحقيق محمّد العروسيّ المطوي وبشير البكّوش، الدّار التّونسية للنّشر. تونس، المؤسّسة الوطنيّة للكتاب. الجزائر، د.ط.1406هـ/1986م. ص45، 46.

وأبو الحسن عليّ بن بسّام الشّنتريني: الذّخيرة، في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق إحسان عبّاس، الدّار العربيّة للكتاب، ليبيا. تونس، ط1. 1399هـ/1979م، 4/584-597.

وشهاب الدّين أبو عبد الله ياقوت الحمويّ: معجم الأدباء. تحقيق إحسان عبّاس. دار الغرب الإسلاميّ. بيروت.ط.1، 1414هـ/1993م.1/158

وابن خلّكان :وفيات الأعيان، وأنباء أبناء الزمان: تحقيق إحسان عبّاس. دار صادر. بيروت، د.ط. د.ت.: 1/55

[3] زكي مبارك: النّثر الفنيّ في القرن الرّابع الهجريّ، دار الجيل، بيروت، 1395هـ/1975م.2/166

[4] أوّل طبعة للطّوق هي طبعة المستشرق التمساوي بتروف، ومن أهمّ التّحقيقات العربيّة لهذا الكتاب تحقيق كلٍّ من د. الطّاهر أحمد مكّي طبعة دار المعارف، وتحقيق د. إحسان عبّاس عن المؤسسة العربية للدّراسات والنّشر.

[5] ينظر: الشّاذلي بويحيى: "تاريخ وفاة الحصريّ" مقال ضمن حوليّات الجامعة التّونسية، العدد الأول، 1964، ص17، 18.

[6] محمّد بن سعد الشّويعر: الحصريّ، حياته وأدبه، والنقد في كتابه زهر الآداب، دار عبد الرّحمن النّاصر للنّشر والتّوزيع، الرّياض، ط.2، 1404هـ/1983م. 1/214.

[7] ينظر:حسناء بوزوينة الطّرابلسيّ: القيروان مركزا ثقافيا، مقال ضمن: إشعاع القيروان عبر العصور، المجمع التّونسي للعلوم والآداب، بيت الحكمة، تونس. 2009، 3/791

[8] محمّد حسن عبد الله: الحبّ في التّراث العربي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب. الكويت ديسمبر 1980. ص.201.

[9] ينظر: محمّد بن سعد الشّويعر، م.س.ص.

[10] الطّاهر أحمد مكّي: م.س.ص. ص276.

[11] محمّد حسن عبد الله،م.س.ص.42.

[12] الشّاذلي بويحيى:م.س.ص.17، 18.

[13] عبد الواحد بن عليّ التّميمي المراكشيّ: المعجب، في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق صلاح الدّين الهواري. المكتبة العصرية، صيدا، بيروت ط.1، 1426هـ/2006م. .ص.255.

[14] ابن حزم الأندلسيّ: طوق الحمامة في الألفة والألاف، تحقيق إحسان عبّاس، المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت ط.2. 1987 ص.158.

[15] ينظر نصّها في: ابن بسّام الشّنتريني، م.س.ق1، 136/1،135.

[16] انظر نصَّ رسالة ابن حزم في فضل الأندلس وذكر رجالها بـ: المقّري التّلمساني أحمد بن محمد: نفح الطّيب، من غصن الأندلس الرّطيب، وذكر وزيرها لسان الدّين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عبّاس. دار صادر– بيروت،ط1، 1997 156/3

[17] ينظر: الشاذلي بويحي: الحياة الأدبيّة بإفريقية في عهد بني زيري، ترجمة: محمّد العربي عبد الرزاق، المجمع التّونسي للعلوم ولآداب والفنون "بيت الحكمة". تونس.ط.1. 1999. ،111/1.

[18] ينظر: محمّد بن سعد الشّويعر، م.س،212/1

[19] ينظر: سليم ريدان: ظاهرة التّماثل والتّميز في الأدب الأندلسيّ، منشورات كلّيّة الآداب بمنوبة. تونس.2001، 565/2.

[20] الحصريّ القيروانيّ أبو إسحاق إبراهيم بن عليّ: المصون، في سرّ الهوى المكنون، تحقيق النّبوي عبد الواحد شعلان، دار سحنون للنّشر والتوزيع، تونس.1990.ص.29.

[21] م.ن.ص.33، 34.

[22] م.ن.ص.48

[23] ابن حزم:م.س.ص.84، 85.

[24] الحصريّ: م.ن. ص.61

[25] ابن حزم: م.ن. ص.104

[26] سليم ريدان: م.س.568/2.

[27] الحصريّ: المصون.م.س.ص.46.

[28] ابن حزم: م.س.ص.307.

[29] الحصريّ: المصون.م.س.ص.37.

[30] ابن حزم: م.س.ص.90.

[31] م.ن. ص.93.

[32] الحصريّ: م.س.ص.50.

[33] ابن حزم:ص.94، 95.

[34] ينظر:م.ن.ص.96.

[35] ينظر:الحصريّ.م.س.ص.63، 64.

[36] ابن حزم: ص.94.

[37] الحصريّ: ص.45.

[38] ابن حزم: ص.105.

[39] الحصريّ: ص.146، 147

[40] ابن حزم: ص.191-202.

[41] ينظر: محمّد خير البقاعيّ: نظرات في المصون للحصريّ القيروانيّ، مقال ضمن مجلّة معهد المخطوطات العربيّة. القاهرة، المجلد42، 1419هـ/1998م، 1/215-253.

[42] أحمد هيكل: الأدب الأندلسيّ من الفتح إلى سقوط الخلافة، دار المعارف، مصر. ط.7، 1979 ص395

[43] ابن حزم: ص.211

[44] م.ن.ص.87.

[45] ينظر الشّاذلي بويحيى المقال السّابق "تاريخ وفاة الحصريّ"

[46] الحصريّ: م.س.، مقدّمة التّحقيق. ص.24.

[47] ابن حزم: ص87.

[48] سليم ريدان:م.س.ص.629.

[49] ينظر: محمّد رجب البيوميّ: الأدب الأندلسيّ بين التأثّر والتّأثير، جامعة الإمام محمّد بن سعود الإسلامية، المملكة العربيّة السعودية، 1400هـ/1980. ص.162.

الاتجاه الأسري في الشعر الأندلسي

أ / أعبيد بشير
جامعة جيجل
albachir72@gmail.com

Abstract :

After six days of onslaught, Seville surrendered in 1091 and al-Mu'tamid and his family were put in chains then loaded on black barges. Ibn Tashufin, who had come to rescue Andalusia from the Christians, instead, led its foremost king into captivity and disgrace.

The people of Seville gathered on the banks of their river to view the sad spectacle of their beloved sovereign and his family being taken into exile.

As time went on, al-Mu'tamid mourned his pitiful existence in fine verse, lamenting his cruel captivity. Remorseful, he decried the misery of his family, which had fallen from the pinnacle of happiness and power to the depths of poverty and debasement. During their first 'Id al-Fitr in confinement, tormented by the sight of his wife and daughters spinning wool, he lamented in sorrow:

"You see your daughters in tatters, hungry,

Penniless, they are spinning for other people:…

Treading on hard clay, barefooted, humbled

As if they had never been treading on musk and camphor,

Their hollow cheeks show signs of lack of food,

They sigh, their tears roll down like copious rain."

Another family tragedy we can read it in Andalusian poetry like Ibn Darrāj al-Qasṭallī and Ibn Sarah al-Shantarînî

فتحت الأسرة في الشعر الأندلسي في القرن الخامس الهجري بابا جسد قدسية هذه العلاقة، وحملت ظلاله دلالات الانكسار المركب الذي أضحى اتجاها عمّق الإحساس لدى الكثير من الشعراء الأندلسيين، مما ساقنا إلى

إدراجه ضمن هزيمة خرجت من نطاق الذات لتتموقع كقضية مسّت بل هزمت الجماعة لا الفرد؛ فقد التبست هزيمة الشاعر الأب بهزيمة باقي الأسرة، وتجاوبت أصوات المهزومين، وتفرقت لتجتمع برباط أنبل العلاقات وأصدقها.

وبالوقوف عند ثلاثة نماذج من الآباء المهزومين: بين ملك خبر حلاوة الملك ليتجرع مرارة الأسر، وأب امتزجت الغربة بضياع أسرته، وبقي حبل الرجاء والأمل يلمع في سماء هزيمته الملبدة بغيوم الفقر والعوز، وأب ثالث تقلب الهزيمة الأسرية موازين الحياة، ويصعب معها تحديد أصداء الحزن من أصوات الفرح لهول المصاب ومرارة الفواجع.

وتبدأ فصول الهزيمة الأسرية مع المعتمد بن عباد أسير أغمات، حين يقف في عيده أمام تقلب الدهر، وغدره بالإنسان، جاء في القلائد: « وأول عيد أخذه بأغمات وهو سارح، وما غير الشجون له مسارح ولا زي إلا حالة الخمول واستحالة المأمول. فدخل عليه من بنيه، من يسلم عليه ويهنيه، وفيهم بناته وعليهن أطمار، كأنها كسوف وهن أقمار، يبكين عند التسايل ويبدين الخشوع بعد التخايل، والضياع قد غيّر صورهن، وحيّر نظرهن، وأقدامهن حافية، وآثار نعيمهن عافية »[1] ، ويوازن بين ماضي السعادة وحاضر الشقاء، يقول:[2]

فيما مَضى كُنتَ بِالأَعيادِ مَسروراً ... فَساءَكَ العيدُ في أَغماتَ مَأسورا

تَرى بَناتَكَ في الأَطمارِ جائِعَةً ... يَغزِلنَ لِلنامِ ما يَمْلِكْنَ قِطْميرا

بَرَزنَ نَحوَكَ لِلتَسليمِ خاشِعَةً ... أَبصارُهُنَّ حَسيراتٍ مَكاسيرا

يَطأنَ في الطينِ وَالأَقدامُ حافيَةٌ ... كَأَنَّما لَم تَطَأ مِسكاً وَكافورا

لا خَدَّ إِلّا تَشَكّى الجَدبَ ظاهِرُهُ ... وَلَيسَ إِلّا مَعَ الأَنفاسِ مَمطورا

أَقصَرتَ في العيدِ لا عادَت إِساءَتُهُ ... فَكانَ قَصرُكَ لِلأَكبادِ تَقطيرا

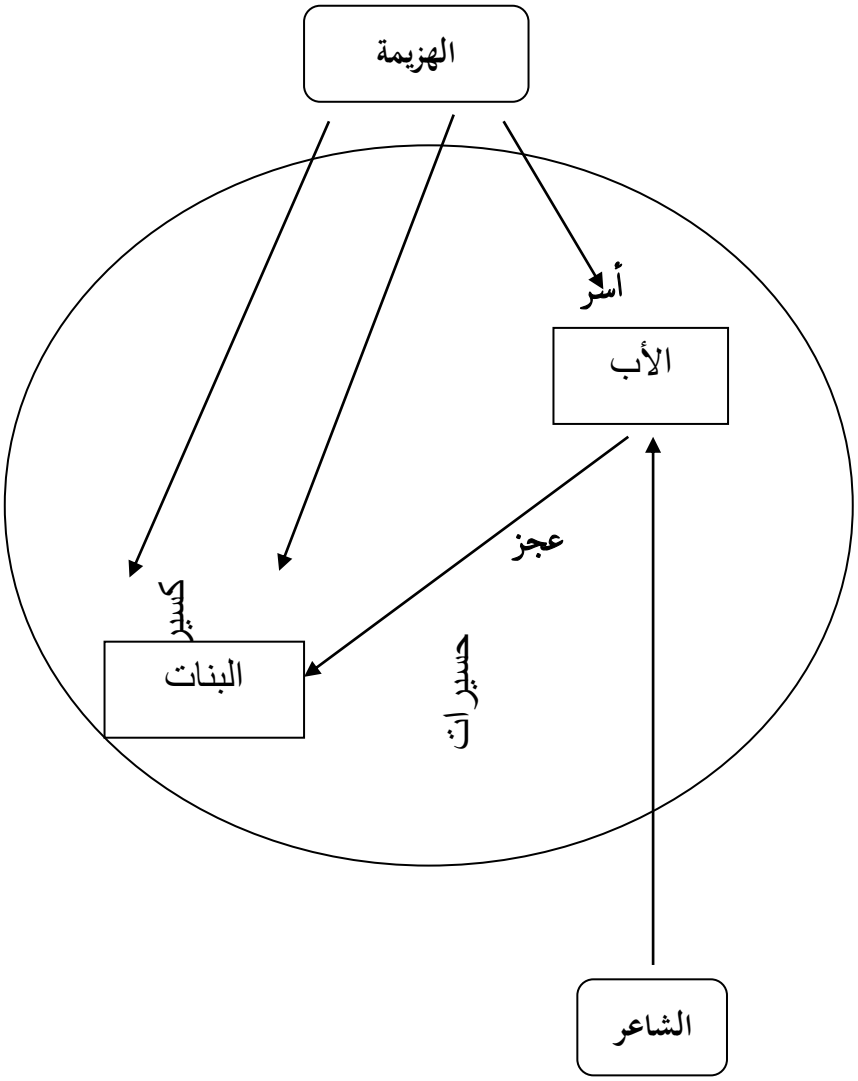
قَد كانَ دَهرُكَ إِن تَأمُرهُ مُمتَثِلاً ... فَرَدَّكَ الدَهرُ مَنهِيّاً وَمَأمورا

مَن باتَ بَعدَكَ في مُلكٍ يُسَرُّ بِهِ ... فَإِنَّما باتَ بِالأَحلامِ مَغرورا

جعلت الهزيمة الشاعر ينكر نفسه، ويخاطبها وقد تجردت عنه (كنت بالأعياد- فساءكَ العيد)، وفي ذلك قمة المأساة، ولعل دلالة (فيما مضى) توحي بطول المدة، وقدم الانقضاء، وبداية انقطاع الأمل في عودة أيام الملك والعز التي تحولت إلى مجرد ذِكَر يستحضرها الشاعر الأب المهزوم تربطه بحاضره المتأزم، وتحمل نافذة فرار إلى ذلك الزمن

الذي ما يفتأ يحن إليه، « وما عاطفة الحنين في جوهرها إلا نزوع شعوري طاغ إلى ما افتقده الإنسان، وميلٌ عارم إلى وصاله»[3] .

ولا تتوقف الهزيمة عند الأب لتتجاوزه إلى البنات الجائعات وهو ما يعمق الفجيعة، والإحساس بالقهر. ويتواصل خطاب الشاعر لنفسه التي أنكرها، وهو المتعود على الانتصارات، وهي تذكره بذلّ الأسر، والعجز عن تغيير مأساة أسرته الحاملة لدلالات (في الأطمار- جائعة- ما يملكن قطميرا- خاشعة أبصارهن- حسيرات – مكاسير- يطأن- الأقدام حافية – تشكى الجدب)، ويعبر الشاعر/ الأب المهزوم عن عجزه، وفقدانه القدرة (أفطرت – فطرك للأكباد تفطيرا- كان دهرك – فردك الدهر منهيا – مأمورا)، ويخلص إلى حكمة تعلمها من هزيمته الملهمة بالنهاية المأساوية: الملك- يسر= الأحلام – مغرور. ويمكن توضيح هذه الهزيمة بالشكل التالي:



ويكرر المعتمد الأب المهزوم بهزائمه المركبة من الأسر والعجز أمام استغاثات الابن الذي احتمى بالأب لينجده، فيكتفي الأب بشكوى القيد، وتصوير الآلام، والتوسل إقرارا لهزيمته الملتبسة بهزيمة جزء من أسرته، يقول:[4]

قَيدي أما تَعلمني مُسلماً؟ أَبَيتَ أَن تُشفِقَ أو تَرحَما
دَمعي شَرابٌ لَكَ وَاللَحمُ قَد أَكَلتَهُ لا تَهشِمِ الأَعظُما
يُبصِرُني فيكَ أَبو هاشِمٍ فَيَنثَني وَالقَلبُ قَد هُشِّما
اِرحَم لِطِفلٍ لِمَا مِنهُ أَبٌ لَم يَخشَ أَن يأتيكَ مُستَرحِما
وارحَم أُخَيّاتٍ لَهُ مِثلَهُ جَرّعتَهُنَّ السُمَّ وَالعِلقَما
مِنهُنَّ مَن يَفهَمُ شَيئاً فَقَد خِفنا عَلَيهِ لِلبُكاءِ العَمَر
وَالغَيرُ لا يَفهَمُ شَيئاً فَما يَفتَحُ إِلّا لِلرَضاعِ فَما

فتتجاوب أصوات الهزيمة ويرددها أفراد الأسرة: الأب- البنات – الرضيع.

وعادة ما يعتصر ألمُ الأسرِ الشعراء « عندما تنوح الحمائم الطليقة، فيجعلون هديلها مشاركة وجدانية لهم، أما المعتمد بن عباد، فإن سماءه الرحبة، ضاقت بما فيها من طير القطا »[5] فبكى إلى أسرابه السارحة توقا إلى الحرية، وتشوقا إلى لقيا الحمام، فالموت أهون من فراق الأهل والولد، يقول:[6]

بكيتُ إلى سِرْبِ القَطَا إذْ مَرَرْنَ بي مَسَارِحُ، لا سِجنٌ يَضُرُّ ولا كَبْلُ
ولم تكُن – واللهُ المعِينُ- حسادة ولكن حنينا أنّ شكلي لها شكل
فأسرحُ لا شملي صديعٌ، ولا الحَشَا وجيعٌ، ولا عيناي يُبكيهما ثكلُ
هنيئًا لها أنْ لم يُفَرِّقْ جميعُها ولا ذاقَ منها البعدَ عن أهلها أهلُ
ولَوْ لم تبتْ مثلِي تُطيرُ قُلوبُها إذا اهتزَّ بابُ السجنِ أو صلصلَ القفلُ
لنفسي إلى لقيا الحِمَامِ تشوّقٌ سواي يحب العيش في ساقه حجْلُ
ألا عَصَمَ اللهُ القطا في فراخِها فإنّ فراخي خانَهَا الماءُ والظِّلُّ

فمن خلال فعل البكاء تبدو سلطة المكان هنا قوية، وهذا ما يلخص فكرة الضيق المشكّل على الإنسان /الشاعر الذي يحاول الخروج منه والابتعاد عنه »[7] ولذلك حاول المعتمد ربط صورته المأساوية في سجنه،

وبعده عن عياله بصورة القطا المرفرفة في السما، والتي هيجت وجده، وحرّكت شوقه، فما كان له إلا أن يدعو لها بأن يُعصَم في فراخها، فلا تظمأ ولا يخونها الظلّ، وما لهذه الصورة من وقع مؤلم لشدة المفارقة بين الحرية والأسر.

وما فراخ القطا هذه إلا بنات الشاعر اللاتي أعوزهن أسره، فحرقن فؤاده بما أصابهن من ذل وعار، بعد أن كن سيدات القصر.

وبعد أن تعالت استفسارات زوجته "اعتماد الرميكية" عن مصيرهم وهم أصحاب العز والجاه، أجابها المعتمد بقوله:[8]

قالت: لقد هُنّا هُنا مولايَ أين جاهُنا؟
قلتُ لها: إلى هُنا صيرنا إلهُنا

وإذا كان الأسر قد رفع أصوات هزيمة الأب الذي سُلب ملكا وورث ثكلا وعجزا، فإن الفقر سيفتح أبواب المحاورة بين الأب المجهد بتبعاته، والأبناء المستنجدين به، وهو ما يعمق الهزيمة، ويضرب بجذورها في قلب الشاعر المهزوم وبقية الأسرة التي أضناها الجوع، وبدت مهزومة هي الأخرى لتكون الفجيعة قدر الأسرة الأندلسية، تنقل مرارة سوء الحال، وتقلب الزمان وغدر الحدثان، ويبقى الشعر بذلك يرتوي من تجارب الهزيمة التي شكلت فصلا عظيما من فصوله، كتبت بمعاناة الشعراء، ونظمت بأصوات أكبادهم الحرى.

وتتجلى الذات الشاكية من هموم النوى وقساوة الرحلة، والإحساس الفريد بالأسرة والشكوى من ثقل مسؤوليتها، والخوف الشديد عليها، ويتردد وصف معاناتها، وغالبا ما يصف الشاعر أبناءه واصفا نفسه بالهزيمة والاندحار لتدفعه المأساة إلى تصويرهم عطاشا يعدمون الموارد، ويعانون الظمأ والقحط، وهو ما ردده ابن دراج القسطلي[9] مستجديا ممدوحه، قال:[10]

ويا حاجِباً قَدْ رَدَّ لِلصَّرْفِ دُونَهُ تَأَمَّلْ تَجِدْهُ وَهْوَ إِنْسانُ عَيْنَيَّا
صَفاءُ وِدادٍ إِنْ رَمى فَوْقَهُ القَذى لَصُنُوناً مِن الإِشْفاقِ لَصَيَّرَها نَفْيا
وصِدْقُ رَجاءٍ كُلَّما مُتُّ رَحْمَةً عَلَى مِثْلِ أَفْراخِ القَطا رَدَّنِي حَيَّا
لِماءٌ وَمَا يَدْرُونَ فِي الأَرْضِ مَشْرَباً سِوى كَبِدِي الْحَرّى وَمُقْلَتَيَ الظَّمْيا

وكم عَسَفُوا بَحْراً ولا بَحْرَ لِلنَّدى ... وخاضُوا سَرابَ البيدِ نهياً ولا نِهْيا
ومانُوا يُراعُونَ النجُومَ وقَدْ رأَتْ ... ومائِلُهُمْ أَلاّ حِفاظَ ولا رَعْيا
ولا خُلَّةٌ إلاّ المَجِيرُ إذَا انْتَصَر ... فكانَ لَهُمْ جَمْراً وكانوا لَهُ شَيَّا
ولا نَسَبٌ إلاّ الثُّرَيَّا إذَا انْتَحَتْ ... فكانَتْ لَهُمْ نِصْفاً وكانُوا لَهَا ثِنْيا
وكم زَجَروها بِاسْمِها وحُقُوقِهَا ... فما صَدَقَتْهُمْ لا ثَرىً ولا ثَرْيا. [11]

وتبرز صور مأساة الأبناء مشكلة فجيعة الأب (أفراخ القطا- ظماء) ، وهي تحمل دلالات الضعف، وقرب الهلاك، ويفجعهم الزمان ويضيق المكان عليهم رغم رحابته مستشعرين ظلم البحر، وقسوة البر، وتحرقهم نيران الهجير فتشوي جلودهم، فيستجدون أباهم ليرفع الضيم عنهم، ويخفف من معاناتهم، ولا يجد الأب أمام فداحة ما حل بأبنائه إلا الإقرار بالعجز، والاعتراف بالهزيمة، ويطأطئ رأسه فيخذلهم ويخيب آمالهم، ويكتفي بتصوير كبده الحرّى، ومهجته الظميا :

ظِمْاءٌ وَمَا يَرْوَوْنَ فِي الأَرْضِ مَشْرَباً ... سِوى كَبِدِي الْحَرّى ومُهْجَتِيَ الظَّمْيا

وتتجاوزهم بذلك الهزيمة جميعا ، ويُقوّي ظمأ هزيمة الأبناء جراحَ الأب التي لا تندمل.

وقد يعرض معاناتهم مستخدما الحوار، ومبرزا شكواهم، يتبعها بشكوى الزوجة، ويحاول مواساتهم، وتسكين همومهم، وإيهامهم بقرب الفرج، والقضاء على النوى، والاقتراب من حمى الممدوح الذي سيغدق عليهم العطايا ، يقول: [12]

وبينَ ضُلُوعِي بِضْعُ عَشْرَةَ مُهْجَةً ... ظِمْاءٌ إِلَى جَدْوى يَدَيْكَ حَوَائِمُ
تَلُذُّ اللَيالِي لَحْمَهَا ودِماءَهَا ... وَتَصْدَمُ اللَيالِي عِنْدَهُنَّ عَلاقِمُ
قَطَعْتُ بِهِنَّ اللَيلَ واللَيلُ جامِدٌ ... وخُضْتُ بِهِنَّ الآلَ والآلُ جاحِمُ
إِذَا مَلأَ المَوْلُ المُمِيتُ صُدُورَهَا ... تَحَرَّكَ مِن ذِكْرَاكَ فِيهَا تَمائِمُ
عَلى شَزَنِيَّاتٍ تَطِيرُ بِرُكْنِهَا ... إِلَيْكَ خُطُوبٌ فِي القُلُوبِ جَوَائِمُ
فَكَم غَالَ مِن أَجسَامِهَا غَوْلُ قَفْرَةٍ ... وَخَرَّمَ مِن أَلْبَابِهِنَّ المَخَارِمُ
وكَم عَجَزَتْ عَنَّا ذَوَاتُ قَوَائِمٍ ... فَعُجْنَا بِعُوجٍ مَا لَهُنَّ قَوَائِمُ

جـــآجِئُ غِرْبـــانٍ تـــطيرُ لنـــا بِهَـــا عَلَـــى مثـــلِ أَهْـــوَالِ الفيـــافي نَعَـــائِمُ

وتبرز- مرة أخرى- تلك الذات الشاكية من هموم النوى، وقساوة الرحلة معبرة عن الإحساس الفريد بالأسرة، وشكوى ثقل مسؤوليتها، ويتم التركيز على عدد الأبناء المشردين(بضع عشرة) الذين افتقدوا الظل والمأوى، ويتبدد قلب الأب المهزوم هما وألما، وفي ذلك دلالة على تشتت شمل الأسرة ليكثر ترجيع الآهات، وتتصاعد نفثات خيبة الأمل، وهي هزيمة يتشارك فيها :

الشاعر/ الأب/ المهزوم ←الأسرة المهزومة.

ويتبادل أفراد الأسرة كؤوس الهزيمة، يقول:[13]

فِـــي سِـــتَّةٍ ضَـــعُفُوا وضُـــعِّفَ عَـــدُّهُمْ حَمْـــلاً لمبمـــورِ الفُـــؤَادِ مُبَلَّـــدِ
شَـــدَّ الجـــلاءُ رِحـــالَهُم فتحَمَّلـــتْ أَفـــلاذَ قلـــبٍ بالهُمُـــومِ مُبَـــدَّدِ
وَحَـــدَتْ بِهِـــمْ صَـــعَقَاتُ رَوْعٍ شَـــرَّدَتْ أَوْصَـــانَهُمْ فِـــي الأرضِ كُـــلَّ مُشَـــرَّدِ
لا ذَاتُ خِـــدْرِهِمُ يُـــرَامُ لِوَحْـــمِهَا كِـــنٌّ ولا ذو مَهْـــدِهِمْ بِمُمَهَّـــدِ
عـــاذُوا بِلَمْـــمِ الآلِ فِـــي مَـــدِّ الضُّـــحى وَمِـــنْ بَعْـــدِ نُهْـــلٌ فِـــي القُصُـــورِ مُمَـــدَّدِ
ورَضُـــوا لبـــامَ الجُـــودِ يَنْفَـــكُ مِـــنهُمُ بِـــالبُؤْسِ أَشْـــأَرَ النَّعِـــيمِ الأَرْغَـــدِ
واســـتَوْطَنُوا فَزَعـــاً إِلَـــى بَحْـــرِ النَّـــدى أَهْـــوَالَ بَحْـــرٍ ذِي غَـــوَارِبَ مُزْبِـــدِ

تظهر الأسرة مهزومة/ (ضعفوا، ضعف عدهم، الجلاء، الهموم، شردت) ← تهزم الأب.

والشاعر/الأب/المهزوم (مبهور، مبلد)، وتكون الهزيمة جامعة لأفراد الأسرة يتبادلون الأدوار في التعبير عنها - وإن حاول الشاعر/الأب/المهزوم إخفاء صوته من خلال ضمير الغائب الموصوف بـ (مبهور الفؤاد مبلد)- وفي ذلك تتجلى مأساة المآسي؛ إذ يحاول الأب تغييب ذاته عن إيقاف الهزيمة، ونصرة باقي أفراد الأسرة المستغيثين بهذه الذات المغيبة؛ ويترك المجال للهزيمة تُلبس أسرة الشاعر المهزومة ثياب الذل، وسربال أبناء السبيل، وهو المضمون الذي يكرره الشاعر ابن دراج موازنا بين حاله في شاهق العزّ، وما آل إليه في حضيض الذل والتسول، ويبقى الأمل يشع في سماء الأب المهزوم يحمل بشائر الخلاص المعقودة على جود الممدوح.

وفي موقف مأساوي آخر –وفي لحظة الرحيل– خاط الشاعر ابن دراج مشهدا إنسانيا مثيرا حين وقف مودعا زوجته وولده الرضيع، في قوله:[14]

ولَمَّا تَدانَتْ للوداعِ وَقَدْ هَفَا ... بِصَبْرِيَ منها أَنَّةٌ وَزَفِيرُ

تناشِدُني عَهْدَ المَوَدَّةِ والهَوى ... وَفي المَهْدِ مبغومُ النِّداءِ صَغيرُ

عِيِيٌّ بمرجوعِ الخِطابِ ولَفْظُهُ ... بمَوْقِعِ أَهْواءِ النفوسِ خَبيرُ

تبوَّأَ ممنوعَ القلوبِ ومُمِّعَتْ ... لَهُ أَذرُعٌ محفوفَةٌ ونُحُورُ

فكلُّ مُغَدَّاةِ الترائبِ مُرْضِعٌ ... وكلُّ مُحَيَّاةِ المحاسِنِ نُهِيرُ

عَصَيْتُ شفيعَ النفسِ فيهِ وقادَني ... رَواحٌ لِتَدْآبَ السُّرى وبُكُورُ

ولمّا رَجَناحُ الشَّوْقِ بي وَهَفَتْ بِهَا ... جَوانِحُ من ذُعْرِ الفِراقِ تطيرُ

لَئِنْ وَدَّعَتْ مني غَيوراً فإِنَّني ... عَلَى عَزْمَتي من شَجْوِها لَغَيُورُ

ليتأتى بعد هذا دور الزوجة التي حاولت اللعب على كل الأوتار، مفرجة بذلك عن زخم معرفي تحكم في الحوار القائم بينها وبين ابن دراج، وهي بهذا كشفت عن ثقافات متعددة وربما بنسب متفاوتة، كان أبرزها ثقافة العاطفة؛ « فهي أولى ثقافات الأنثى في حوارها مع الرجل»[15]، عندما استرجعت أمامه مشاعر الحب والود التي ربطت بينهما في السابق، ظنا منها أنها ستكون سببا في تنازله عما يجول في خاطره.

أما الثقافة الثانية فهي ثقافة الطفل الذي يمثل الرابط الأسري والذي يستحوذ على أكبر نسبة من العاطفة، إذ سيعيش الشاعر بسببه عذابا نفسيا كبيرا، وهو ما تجسده دلالات: مبغوم النداء – صغير – ممنوع القلوب.

ولكن أمام رغبة ابن دراج في الذهاب إلى الممدوح تلاشت مشاعر الأبوة الجامحة وحجمها الكبير، بمعنى أن حب الممدوح طغى على كل المشاعر وسيطر على الشاعر بشكل كبير.

والواضح أن الشاعر اعتمد التضخيم والتهويل لكسب مكانة عظيمة عند ممدوحه، باتكائه على تكثيف الصورة من خلال عملية التصوير المتلاحق، وهي الصورة نفسها التي اعتمدها في إقناع زوجته بالرحيل على أن القاسم المشترك بين هذا التصوير وذاك هو الرغبة.

والشاعر إذ يسعى إلى ذلك إنما يعي قيمة العمل الإنساني تجاه زوجته وأبنائه فيوظف قدراته وتجاربه في سبيل إخراجهم جميعا من حياة قاسية إلى حياة نور وسعادة، يقدم ذاته نموذجا للمنزع الطامح والرافض لثبات الحياة وديمومتها. ولا يتأتى ذلك إلا إذا صارع وكابد الأيام إذ إن النموذج الإنساني الذي حاول ابن دراج تحقيقه بحاجة إلى فعل عظيم ورؤية ثقافية نموذجية تقنع الآخرين، وتبهر خيالهم، فحاول – بناء على ذلك– أن يجعل الأيام محطة مهمة من محطات الصراع؛ فهي تغدره وتحاول الفتك به، وهو يقومها بوسيلتين: أن يغتنم الفرص السانحة، وأن يستفيد منها في تحقيق الأمان والكفاية الاقتصادية بوصوله إلى الممدوح وسيلته الوحيدة لذلك، ومكان الامن والطمأنينة بالنسبة له:

وأَخْتَلِسُ الأَيَّامَ خُلْسَةَ فاتِكٍ ... إِلَى حَيْثُ لي مِنْ غَدْرِهِنَّ خَفِيرُ

لقد بات يقينا أن الشاعر يؤمن بمنزع المتحدي، فلا يخاف المهالك مهما بلغ خطرها وعظم حجمها. تبرير ذلك إدراكه أن كل جهد يتضمن في ذاته الجزاء الكافي عنه، وأن خوض الشيء الصعب يضمن له جزاءً كبيرا وكأن الأهوال والمخاطر أصبحت حسب وجهة نظره كفيلة بإيصاله إلى الممدوح باعث السعادة:

- فإِنَّ خطيراتِ المعالِكِ ضُمَّنٌ ... لراكِبِها أَنَّ الجزاءَ خطيرُ

أما قوله:

ولَمَّا تداعَتْ للوداعِ وَقَدْ هَفا ... بصَبْرِيَ منها أَنَّةٌ وزَفيرُ

تناشِدُني عَهْدَ المَوَدَّةِ والهَوى ... وَفي المَهْدِ مبغومُ النِّداءِ صَغيرُ

عِيِيٌّ بمرجوعِ الخطابِ ولَفْظُهُ ... بمَوْقِعِ أَهْواءِ النفوسِ خَبيرُ

تبوَّأَ ممنوعَ القلوبِ ومُمِّعَتْ ... لَهُ أَذرُعٌ محفوفَةٌ ونُحُورُ

فكلُّ مُفَدَّاةِ الترائبِ مُرْضَعٌ ... وكلُّ مُحَيَّاةِ المحاسِنِ نُهيرُ

عَصَيْتُ شفيقَ النفسِ فيهِ وقادَني ... رَوَاحٌ لِتَدْآبَ السُّرى وبُكُورُ

ولما رَجَناحُ الشَّوْقِ بي وَهَفَتْ بِهَا ... جوانِحُ من ذُعْرِ الفِراقِ تطيرُ

لئِنْ وَدَّعَتْ مني غَيوراً فإِنَّني ... عَلَى عَزْمَتي من شَجْوِها لَغَيُورُ

يكشف هذا المشهد عن جوانب مهمة في النص، ويمثل لحظة تمسك الزوجة بالشاعر. فقد أخذت تخلق وسائل تردعه عن الرحيل. وهي في ذلك تكشف عن ثقافات متعددة، وتظهر جوانب نفسية مؤثرة وضاغطة عليه. فتراها تناشده بعهد الحب ألا لا يرحل، وتذكره بطفله الذي مازال في المهد صبيا؛ ظنا منها ان ذلك سيقلل من جموحه

وإذا كان وصف ابن دراج لمعاناة الأبناء، وصورة التمزق والتشرد/الأب /المهزوم في كل قصيدة تهيج الأحزان، وتركز على وصف الضعف، وعدم استطاعة تحمل المشاق، وهي الصورة التي حاول الأب المهزوم ترسيخها في أشعاره، إذ لا يكاد « يستهل قصيدة، أو يختم مدحية حتى يسيطر عليه هذا الإحساس [المعاناة الأسرية] ، وتستولي عليه مسؤولية الأبناء فتندس الشكوى»[16] ، وهو ما دفع محقق ديوان ابن دراج إلى القول: « إنه أصدق ما يكون عند الحديث عن أبنائه، والذي يطالع هذا الديوان يرى كيف يستغرق جانبا عظيما منه حديث الشاعر عن أبنائه، وتصوير عاطفة الأبوة نحوهم»[17] ، فإن هزيمته الأسرية- وإن رجعت أصداء الانكسار والعجز- معلقة دائما ببروق الأمل الذي يوقفها في كل مرة متمثلا في جود الممدوح الحامل لدلالات النجدة والإغاثة.

وتتعمق الهزيمة الأسرية، وتزداد سوادا في شعر ابن سارة الشنتريني[18] الحامل لبذورها، وتلتبس بالموت مشكلة الحياة الأولى، إذ« هو مثار رعب ومأساة في حياة الإنسان»[19] وتتغير ثنائية(موت، حزن) إلى (موت، سعادة) ، فالشاعر يفقد ابنة بالموت « بعد أن بلغت عمر التزويج والتجهيز للزفاف، فيتظاهر بالارتياح بما حلَّ به من زيارة الموت لها "[20] ، ولا يستقبل هذا المصاب الجلل مثلما استقبله شعراء الرثاء المعروفين المفجوعين بفقد الأحبة خاصة وأن الفقيدة فلذة من فلذات الكبد، يقول:[21]

ألا يا مَوتُ كنتَ بِنَا رَؤُوفا ... فَجَدَّدْتَ الحياةَ لنا بِزَوْرَة

حَمَّدْنَاكَ لفعلكَ المشْكُورِ لَمَّا ... كَفَيْتَ مَؤُونَة وَسَتَرْتَ عَوْرَة

فَأَنْكَحْنَا الضَّرِيحَ بِلا صَدَاقٍ ... وَجَهَّزْنَا الفَتَاةَ بِغَيرِ شُورَة

ويحمل الموت فاجعة الإنسان معاني: (رؤوفا – جددت الحياة – فعلك المشكور- كفيت مؤونة – سترت عورة) ، وتتبدل الفكرة الراسخة عن الموت، وما تحمل من دلالات (الخداع، المكر، الهزيمة) الموجبة لكراهية والتسخط، ولا يكتفي أمامه الشاعر الأب/ المهزوم بالصمت، والرضا بالقضاء والقدر، وإنما يتجاوزها إلى حمد

الموت وشكره، ويستند في ذلك إلى الواقع الاجتماعي المتردي الذي شكل الفقر والعوز دافعا إلى تغيير ثنائية الموت؛ فثقل مشاق تجهيز الابنة للزفاف جعل الأب يسعد بفقدها، إذ « سينطلق إلى معركة البقاء خفيف الظهر، قليل المؤونة مستور العرض، صهره الضريح زفت إليه العروس دون أن تحظى بالهيئة الحسنة واللباس الفاخر »[22]. وهو ما يجعل البحث لا يقف عند الدلالات السطحية للأبيات جاعلا(جددت الحياة) بؤرة مأساة ابن سارة/الأب/ المهزوم العاجز عن مجرد التعبير عن هزيمته، فهو لا يرى الموت موقفا للحياة، وإنما يراه باعثا لها، فالحياة مع الفقر لا تستحق استمرارا ليكون الحمام أحلى مذاقا منها. وبذلك تتجلى أقسى صور الهزيمة الأسرية، ومتى كان موت الابنة قرة العين يُسر ويُسعد ؟!.

ويتوقف البحث وهو يستعرض تجليات الهزيمة الجماعية المرتبطة بالأسرة ليخلص:

- إن هزيمة الشاعر / الأب المكلوم حملت دلالات الهزيمة الفردية الممتزجة بهزيمة الآخر ليكون بهما العجز والانكسار جماعيين.

- إن هزيمة المعتمد بن عباد أظهرت شاعرا / أبا حاول تخطي انكساره وهو يختبر هزائم أسرته بحنينه إلى ماضي العز الذي اتخذه معوضا يساعده في تحقيق التوازن أمام هول الفاجعة إلا أنه أظهر للبحث صورة لا يمكن إخفاؤها من صور الهزيمة.

- إن الشاعر / الأب ابن دراج أخفى صوته في أصوات عياله الجياع وزوجه المستشعرة الضياع وقرب الهلاك، وكان يوقف أصوات هزيمته وهو يستحضر صورة الممدوح المنقذ، المُوقِف للآهات والزفرات لتكون هزيمته الأسرية آنية لارتباطها بقصيدة المدح.

- إن ابن سارة الشنتريني/ الأب المفجوع بفقيدته ظهر للبحث أكثر الآباء تحسرا وأعمقهم هزيمة حين انقلبت في ناظريه قيم الحياة والموت، وكان الموت هو مأساة الحياة الأولى صانعا للسعادة بعد أن حمل دلالات الشقاء والفناء.

هوامش البحث :

[1] - ابن خاقان. قلائد العقيان ومحاسن الأعيان. تقديم ووضع الفهارس محمد العتاني. دار الكتاب الوطنية. تونس. 1966. ص 28.

[2]– المعتمد بن عباد. الديوان. جمع وتحقيق: رضا الحبيب السويسي. الدار التونسية للنشر. 1975. ص 168، 169.

[3] – عمر الدقاق. ملامح الشعر المهجري. منشورات جامعة حلب. سوريا. ط3. 1978. ص 87.

[4] – المعتمد بن عباد. الديوان. ص 181.

[5] – بسمة خليفة. الحنين والألم في الشعر الأندلسي. دار النهضة العربية. بيروت – لبنان. ط1. 2011. مج: 2. ص 602.

[6] – المعتمد بن عباد. الديوان. ص 111.

[7] – أحمد جمال المرازيق. جماليات النقد الثقافي، نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي. ط 1. 2009. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت –لبنان. ص 95.

[8] – المصدر نفسه. ص 191.

[9] – أبو عمر بن محمد بن العاصي بن دراج الأندلسي القسطلي(347– 421هـ) ، نسبة إلى قسطلة من أعمال جيان، من شعراء عهد الفتنة، نال حظوة كبيرة لدى المنصور بن أبي عامر، ولما عصفت الفتنة بالأندلس راح ابن دراج يتنقل بين أصحاب المدن طلبا للرزق عن طريق المدح. انظر: ابن خلكان. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. تح: إحسان عباس. دار الثقافة. بيروت. 1968. 1: 135، ابن بسام الشنتريني. الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تح: إحسان عباس. الدار العربية للكتاب. ليبيا–تونس. ط1. 1978. 1/1: 154.

[10] – ابن دراج القسطلي. الديوان. تح: محمود علي مكي. الشركة المتحدة للتوزيع. بيروت– لبنان. ط2. 1961م. ص 147، 148.

[11] – النَّهْيُ: الغدير.

[12] – المصدر نفسه. ص63.

[13] – المصدر نفسه. ص27.

[14] – ابن دراج القسطلي. الديوان.ص 193.

[15] – أحمد جمال المرازيق. جماليات النقد الثقافي، نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الأندلسي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت– لبنان. ط1. 2009. ص 266.

[16] – فاطمة طحطح. الغربة والحنين في الشعر الأندلسي. منشورات كلية الآداب. الرباط. ط1. 1993. ص 104.

[17] – ابن دراج القسطلي. الديوان. ص 27.

[18] – هو أبو محمد عبد الله، بن محمد بن سارة الشنتريني، لم يُعرف تاريخ مولده. إلا أن وفاته حددت بتاريخ 517هـ بمدينة ألمرية، أيام المرابطين. انظر: ابن خاقان. قلائد العقيان. ص 299، العماد الأصفهاني. الخريدة. 2: 256، حسن أحمد النوش، ابن سارة الأندلسي ،حياته وشعره، دار ومكتبة الهلال ط1، 1996. ص 67 ،73 ،77 .

[19] – أحمد فلاق عروات. فكرة الموت في التراث العربي. الصندوق الوطني لترقية الفنون والآداب. وزارة الثقافة. الجزائر. ط1. 2005. ص220.

[20] – حسن أحمد النوش. ابن سارة الأندلسي. ص85.

[21] – المرجع نفسه. ص86.

[22] – نفسه. ص266.

ابن حزم بين تيسير الدرس اللغوي والرغبة في تحقيق وضوح الخطاب.

جيلالي بلهاشمي
jilali946@gmail.com
لخضر سنوسي
senotlem13@gmail.com
جامعة تلمسان

إنّ الحديث عن حضارة الأندلس يطول وتتعدّد مضامينه، وقد قامت كغيرها من الحضارات على العديد من المقوّمات التي أهّلتها لأن تكون منبرا للثّقافة ومقصدا لأكابر العلماء الذين يشهد لهم التاريخ بجهودهم العلمية في شتّى الميادين، ومن الأمانة أيضا أن نشيد بأعمال رجالات الأندلس الذين أفنوا أعمارهم لخدمة العلم وإعلاء رايته، بل والاجتهاد في العديد من القضايا وعدم التّسليم بدراسات السّابقين، وهذا ما جعل لأهل الأندلس آراؤهم الخاصّة في معالجة القضايا التي كانت في حاجة ملحّة إلى تمحيص وإعادة تنظير، سواء أكانت أدبية أم فقهية أم فلسفية. . .ومن مقوّمات هذه الحضارة الجانب العلمي الثّقافي الذي كان موطئ انطلاق لكلّ الأنشطة.

فلمّا استقرّ العرب في الأندلس قاموا أوّل الأمر ببناء المساجد التي كانت أماكن للعبادة والإفتاء في المسائل الدّينية، إضافة إلى أنّها استغلّت في تعليم الدّين الجديد واللّغة والأدب، وبعد ذلك شمل التعليم مختلف فروع المعرفة.

وقد ازدهرت الحياة الثّقافية مع مرور الأيام ومردّ ذلك إلى عوامل أهمّها :

تشجيع الأمراء والخلفاء: اهتمّ الخلفاء بالعلم والعلماء، وبخاصّة الشّعراء، لأنّ جلّهم كانوا يقرضون الشّعر، ومن أمثلة ذلك نميّز الحكم بن هشام الذي "كان فصيحا، بليغا شاعرا مُجيدا أديبا نحويا"[1]. وقد بلغت الحياة الثقافية مبلغا رائدا لم تشهده من قبل وهذا أيام الحكم المستنصر، الذي "كان محبّا للعلوم مكرما لأهلها جمّاعا للكتب في

أنواعها بما لم يجمعه أحد من الملوك قبله"[2]. وكان الخلفاء يهتمّون بالعلم ما أسهم في رفد الحركة العلمية، فزاد الاهتمام بالمكتبات ودور العلم.

الاستفادة من الرّحلات بين المشرق والأندلس: فمنذ أن وطئت أقدام العرب الفاتحين الأندلس لم تنقطع الرّحلة بين موطنهم الجديد وأرض المشرق، وذلك للحجّ أو للقاء العلماء من المشرق، فكان من علماء المشرق من استقرّ بالأندلس واختصّ بنشر ما جمعه من علوم.

انتشار حلقات الدروس والكتب العلمية: ومن نتائج الرحلات التي قام بها العلماء الأندلسيون وطلبة العلم أن عادوا بحصيلة علمية وكتب مهمّة في مختلف تخصّصات علوم العربية، من لغة ونحو وأدب، وسارعوا بُعَيد رجوعهم إلى فتح حلقات للتّدريس وتعليم هذه العلوم لمن اجتمع من الطلاب.

وبالتّالي فقد ساهمت البيئة الأندلسية على إيجاد أدب عربيّ راق له من المميّزات والخصائص ما يجعله فريدا عن غيره من الآداب، بعيدا عن مجاراة الغير، حيث إنّه نشأ في البداية مقلّدا ولكن سرعان ما اشتدّ عوده وأصبح معارضا ثمّ مستقلاّ بذاته، يعكس بيئته ويستحدث فنونا لم يعهدها المشارقة أصبحت تمثّل الأنماط الأدبية والشّعرية الجديدة، وهي في عرف الدارسين نابعة من العبقرية التي أكرم الله بها أبناء هذا الوطن وأعزّهم بها.

وبالحديث عن الأدب في الأندلس تجدر الإشارة إلى أنّ الأندلسيّين برعوا في الأدب بقسميه: الشّعر والنّثر، لأنّ النثر الفنيّ الأندلسيّ يتمثّل بجلاء في الرسائل بجميع أنواعها لأنّها حظيت بعناية كتّاب معظمهم من فرسان الشعر الأندلسي، فكتّاب الأندلس كانوا شعراء في أغلب الحالات، كابن زيدون، وابن شهيد، ولسان الدّين بن الخطيب، وغيرهم، وهم بذلك على نقيض الكتّاب المشارقة، فبينما أجاد كتّاب الأندلس في فَنَيْ القول: الشعر والنثر، نجد أنّ كتّاب المشرق تفوّقوا في النّثر وتخلّفوا عن ركب الجودة في الشّعر، لهذا استطاع كتّاب الأندلس بما أوتوا من موهبة شعرية ولطف خيال أن يرتقوا بأساليب النّثر العربي ومذاهبه حتّى صار كالشّعر المنثور، لا ينقصه غير الوزن والقافية، وأبدعوا في فنون الكتابة كلّها حتّى فاقت الكتابة الشّعر لما في صناعة النّثر من المرونة والتحرّر من قيود العروض.

ومن هؤلاء البارزين في مختلف صنوف العلوم نذكر أبا محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب الذي فرض نفسه على صفحات التّاريخ بما تركه من آراء ومواقف وآثار علمية لم يختلف اثنان في أهميتها، ولولا الشّطط في بعض الأحكام والتحرّش الذي تعرّض له لكان أكثر شهرة من غيره، وأنفذ تأثيراً، إذ اجتمعت في عبقريته الخبرة السياسية والمعرفة الدينية بمختلف تخصّصاتها، كما كان صاحب نظرة ثاقبة وقدرة متميّزة على تفحّص دقائق الأمور بعقل واع ومنهج علميّ متّزن .

كما شهد له المؤرّخون والدّارسون ببراعته وجهوده في ميادين علمية مختلفة، فهو الإمامُ الكبير والمجتهد المطلق بحر العلوم وجامع الفنون، وإمام المذهب الظَّاهريّ ومجدّدُه، الفقيه الحافظ، الأديب الوزير، المؤرِّخ النّاقد، العالم الموسوعيُّ، المتكلّم صاحب التّصانيف الباهرة والأقوال الظَّاهرة، الشَّهير بابن حزم الظاهري "كان حافظا عالما بعلوم الحديث وفقهه، مستنبطا للأحكام من الكتاب والسنّة، متفنّنا في علوم جمّة، عاملا بعلمه زاهدا في الدّنيا بعد الرياسة، التي كانت له ولأبيه من قبله في الوزارة وتدبير الممالك، متواضعا ذا فضائل جمّة وتواليف كثيرة في كلّ ما تحقّق به من العلوم، وجمع من الكتب في علم الحديث والمصنّفات والمسندات شيئا كثيرا، وسمع سماعا جمّا. . . "[3]

وُلد في آخر يوم من شهر رمضانَ سنة 384 هـ/7 نوفمبر 994م بمدينة الزهراء عاصمة الأندلس فى عهد الدولة العامريَّة في بيت عزٍّ وثراءٍ ووزارة، فأبوه أحمد بن حزم كان أحد وزراء المنصور بن أبي عامر حاكمِ الأندلسِ القوي، فنشأ ابن حزم في تنعّم ورفاهية، يلبس الحرير وينامُ عليه، يُطالع كتبه على قناديل الذَّهب والفضة المضاءةِ بشموع العنبر والمسك.

كان أبوه يُعِدُّه ليسير على درب الوزارة والرياسة مثله لذلك كانت اهتماماته العلمية في بداية حياته منصبَّةً على الأدب والتاريخ والشّعر والأنساب وفنون القيادة، وقد تولى بعضَ المهام الإداريَّة والقياديَّة في بداية شبابه ولكنّه سرعان ما هجر ذلك الطريق وأقبل على العلوم الشّرعية.

ولد ابن حزم في بيئة مترفة وحياة ناعمة، في بيت وزارة ورياسة، وجاه وغنى، ومنذ نعومة أظافره وأبوه يعدّه ويهيّئه للوزارة والزّعامة والمراتب العليا وقد غرس ذلك في قلبه الصغير، فتربّى ابن حزم على الزّعامة والقيادة والسيادة، تربّى على أن يقود ولا يقاد، يأمر ولا يُؤمر، وقد تولّى بالفعل الوزارة لعبد الرحمن بن هشام الملقّب بالمستظهر الأموي وهو في أوائل العشرينيات.

قد مرَّ ابن حزم بكلّ تلك المراحل قبل أن يسلك سبيل العلم والبحث والدّراسة، فأثّرت تلك التّنشئة والتربية عليه، فكان إذا ناظر أحدًا من العلماء لا يبالي إلاّ بالنّصوص الشرعية القطعية، فهو من أكبر أئمة الظاهرية إن لم يكن أكبرهم، وكان يردّ قول أيّ عالم مهما كانت درجته ومنزلته، ويقذع في نقده، وكان لا يعرف تعريضًا ولا تورية، بل يلقي قوله ورأيه كالحجر الثّقيل بلا تزيين ولا تهذيب، وتلك الصراحة الفجة إنّما تولّدت في نفس ابن حزم بسبب تربيته الأولى ونشأته القيادية في البداية "وقد تأثر علي بشخصية والده، وظلّت له في نفسه صورة جميلة لم تطمسها الأيام، لأنه فقده وهو في أوّل شبابه يوم كان محتاجا إلى رأيه وتوجيهه، ولذلك ظلّ وفيا لما سمعه من إرشاداته ونصائحه"[4].

مُصنَّفاته[5]:

ثمّة إجماعٌ بين المؤرّخين على أنَّ الإمام ابن حزم من أكثر أهل الإسلام تصنيفاً وتأليفاً، فقد بلغت مؤلَّفاته نحوَ أربعمائة مجلّد في شتّى فروع العلم: الفقه والحديث والأصول والملل والنّحل والعقائد والتّاريخ والأدب والنّسب والردّ على المعارضين ، ممّا يجعله يأتي في المرتبة الثانية بعد الإمام ابن جرير الطّبري، ومصنَّفات ابن حزم تتراوح ما بين المصنَّفات الضّخمة في عدّة مجلدات والمتوسّطة في مجلدين أو في مجلد واحد وله عشرات الرّسائل في شتّى فنون العلوم واللّغة والأدب.

من أشهر مصنَّفات ابن حزم كتابُه الرائع: "المحلى بالآثار" الذي قال عنه الشيخ المجتهد العزُّ بن عبد السلام: "ما رأيت في كتب الإسلام في العلم مثل "المحلَّى "لابن حزم وكتاب " المغني" للشيخ موفّق الدين"[6]، وكثير من

مؤلفات ابن حزم قد فُقدت بسبب ما تعرَّض له من محن وفتن، ولكن في نفس الوقت ما زال يُوجد له الكثيرُ من المؤلَّفات، التي يُعتبر من أهمّها: "الإيصال إلى فهم كتاب الخصال"، وهو أكبر مصنفاته ويقع في خمسةَ عشرَ ألف ورقة و "الخصال في شرائع الإسلام"، و"رسائل في الإمامة في الصلاة"، و"حجة الوداع"، و"مناسك الحجّ" وكلُّها في الفقه و"مراتب الإجماع" وكتاب "الجامع في صحيح الحديث" و"اختلاف الفقهاء" و"الإملاء في قواعد الفقه"، "الفرائض" و"الفصل في الملل والأهواء والنِّحَل"، وهو من كتب الفرق والمذاهب الشَّهيرة، و"مختصر في علل الحديث" و"طوق الحمامة "وهو من الكتب المثيرة للجدل التي جلبت عليه لوم الخصوم، وكتاب "نقط العروس" وهو من الكتب الرائعة في التَّاريخ، وقد جلب عليه عداوةَ ملوك الطوائف، خاصة المعتضد بن عبَّاد أمير إشبيلية وكتاب "جوامع السّيرة" أو "الرَّسائل الخمس" وكتاب "الإحكام في أصول الأحكام" وهو من الكتب الفريدة في بابها، وعلى منوالها نسج مَن جاء بعده مثلُ الآمدي والرَّازي وابنُ الحاجب وغيرهم، وله كتابٌ (رسالة) في الرَّدِّ على يوسف اليهودي المعروف بابن النّغريلة، كما له كتاب في الطبّ النَّبويّ، كما له كتاب "جمهرة أنساب العرب" و "فتوح الإسلام" و"الخلفاء" وله العديد من كتب الأدب واللّغة وكان شاعراً مطبوعاً مُجيدًا، له الكثير من القصائد الفائقة الرّائقة، ومن أفحل قصائده قصيدته التي أنشدها على البديهة للرَّدِّ على قصيدةٍ مليئةٍ بالسَّباب والشَّتم للإسلام والمسلمين والدولة الإسلامية، قد أرسلها إمبراطور بيزنطة سنة 352 هجرية للخليفة العباسيِّ المطيع لله يستهزئ به فيها فردَّ ابن حزم على هذه القصيدة الطَّافحة بالكفر على الفور بقصيدةٍ فخمة مهولة في غاية القوة والرّوعة غفر الله عزّ وجلّ له بها.

من ضمن الأسباب الرئيسة والمهمة لمحنة الإمام ابن حزم الظاهري، الظّروف والأوضاع السياسية المحيطة بدولة الإسلام في الأندلس، ولما شبَّ ابن حزم وقعت أحداث الفتنة بقرطبة والأهوال التي عانتها دولة الإسلام لفترة طويلة هناك، ورأى ابن حزم ذلك رأي العين، وعاش في خضم تلك الأحداث المضطربة ورأى انحلال خلافة وقيام طوائف، وشهد الكثير من أحوال ذلك العصر وتقلباته ورأى أيضًا تصرّفات ملوك الطّوائف ومثالبهم وبغيهم ومجونهم وانحلالهم،

فهزَّت هذه التقلبات مشاعر ابن حزم، فأطلق لقلمه العنان يؤرّخ لتلك الفترة العصيبة من حياة دولة الإسلام في الأندلس، وحمّل ملوك الطّوائف بعنف وبعبارات لاذعة استهتارهم بالدّين والعقيدة.

لذلك كره ملوك الطّوائف ابن حزم، وحرصوا على إبعاده عن أراضيهم، ونفيه من مكان لآخر، فلقد كانوا يخافون من آرائه النقدية وحملاته الفكرية على فضائحهم وجرائمهم، فأحرقوا كتبه بمحضر عام من الناس، كما فعل ذلك حاكم إشبيلية المعتضد بن عباد، وحرّضوا العوام عليه، ومنعوا الطّلبة من الجلوس إليه، وهذه الحادثة الخطيرة التي طالما تكرّرت بالأندلس كلّما ضاق أهلها بأحد ممن يخالفهم من العلماء، وهي إحراق كتبه علانية لم تُفقَد من جراء ذلك كلّ كتبه، فقد كان له جماعة من تلاميذه النّجباء الذين قدّروا فكره وحافظوا على كتبه التي كانوا يمتلكونها بنسخها ونشروها بين الناس.

فقضى الإمام آخر عشرين سنة في حياته منفيًّا، ولكنّه استفاد من تلك المحنة وتفرّغ للتّأليف والتّصنيف، فأخرج دررًا وكنوزًا رائعة في شتّى الفنون، وحوّل الإمام محنته ومنفاه إلى قلعة علمية للكتابة والتّأليف، ليخرج بعد ذلك علمه للعالم بأسره ينتفع به النّاس على مرّ العصور.

وتهدف هذه الدراسة إلى تكوين فكرة مجملة عن الآراء النظرية والتطبيقية البارزة التي حفلت بها مؤلفاته في اللغة والنحو والبلاغة وإعادة ترتيبها وفق تنظيم معين يجعل منها نسقاً متكاملاً وبنية منسجمة تفسر وظيفتها، من خلال علاقة هذه العناصر في ضوء الأصول العامة التي وصفها صاحب النظرية.

سعى ابن حزم، إلى تأسيس مذهب فكري متكامل يكون بديلاً للثقافة المشرقية السّائدة. والتفّ حول مدرسته جمّ من المفكّرين والمؤرّخين وعلماء الأصول ورجال القضاء والسياسة، وكانت هذه المدرسة قائمة أساساً على استمداد تأثيرها من منطق البرهان، وربّما كان فتح باب الاجتهاد في هذه المدرسة بعد غلقه صورة لحرية التّفكير العلمي، واقتضى ذلك إعادة قراءة الأصول التي بني عليها التّراث الفكري للحضارة الإسلامية، وقد كان في هذا الجهد مدركاً لضرورة التخلّص من أساليب الفهم الجاهزة التي وفّرها التّراث نفسه، فكان عليه أن يتحرّر من

سلطانها، داعياً إلى إيجاد أدوات جديدة لقراءة واعية، ربما فرضتها ظروف تلك المرحلة المتميّزة والحاسمة في تاريخ الحضارة الإسلامية وللقارئ أن يعود إلى آرائه في القياس والعلّة والبيان والدليل . . . وقد كان ابن حزم عبقرية مجاوزة لعصرها لم تجد من يرعاها بما فيه الكفاية، ومن صور تميّز هذه الشّخصية تعدّد مصادر الثّقافة وموسوعيتها، فعالمنا يتنقل بين علوم نقلية وأخرى عقلية يحكمها إلى درجة عالية من التخصّص، وهذا ما يجعل مَهَمَّةَ الإحاطة بالشخصية وآرائها أمراً شبه مستحيل بالنسبة إلى الدارس المبتدئ.

آراؤه اللغوية:

لقد كان لابن حزم آراء كثيرة وفي مجالات مختلفة لما توفّر لديه من سعة اطّلاع ومعرفة موسوعية بالعلوم، لذلك نحاول رصد بعض آرائه اللغوية ومقارنتها بآراء غيره مع بيان إضافاته وتجديده في بعض النظريات.

1- البلاغة:

تشير الدّراسات إلى أنّ العرب في بداية معرفتهم لتقنيات الخطاب –وإن لم يوجدوا لذلك نظريات وقوانين– كانوا يولون أهمية كبيرة إلى ضرورة تخيّر الألفاظ المناسبة للمعاني ووجوب التوفيق بينهما، ويبلغ الأمر أحيانا حدّ التكلّف لصياغة خطاب بعينه، "فبلغاؤهم من الخطباء والشّعراء لم يكونوا يقبلون كلّ ما يرد على خواطرهم، بل ما يزالون ينقّحون ويجوّدون حتّى يظفروا بأعمال جيّدة، . . . .متكلّفين جهودا شاقّة في التماس المعنى المصيب تارة والتماس اللّفظ المتخيّر تارة ثانية، . . .بحيث يصونون كلامهم عمّا قد يفسده أو يهجّنه. "[7]

ومن هذا المنطلق توالت الدّراسات البلاغية وتاريخها، وذلك في معرض دراسات لغوية مجملة، إلى أن أُفرد للبلاغة الكتب التي تهتمّ بهذا الجانب فقط.

يعرّف* ابن حزم البلاغة فيقول: "البلاغة ما فهمه العامّي كفهم الخاصّي وكان بلفظ ينتبه له العامي لأنّه لا عهد له بمثله، وينتبه له الخاصّي لأنّه لا عهد له بمثل نظمه ومعناه واستوعب المراد كلّه ولم يزد فيه ما ليس منه، ولا

حذف ممّا يحتاج من ذلك المطلوب شيئًا، وقرُب على المخاطب به فهمه، .....وكثُر من المعاني وسهُل عليه حفظه لقصره وسهولة ألفاظه. "[8].

فالبلاغة عند ابن حزم تعتمد على اللّغة الواضحة المفهومة بعيدا عن غريب الألفاظ، وتكون بألفاظ حتّى وإن لم يألفها العامي فإنّه يعرف معناها ويفهمها، فالفهم إذن أساس حتّى لا ينقص السامع من المعنى شيئًا أو يُضيف إليه ما لم يقصده قائله، وهي عنده مختلفة باختلاف اللّغات بقدر ما يستحسنه المتكلّمون في كلّ لغة من إيقاعهم للألفاظ على المعاني على سبيل المطابقة ومراعاة الحال وخير الكلام ما كان موجزا، ليسهل إدراك معناه الإجمالي، وبالإمكان أن يُحفظ. وهو بذلك يعمد إلى الابتعاد عن التّكرار في الألفاظ والمعاني، بحيث يقصد إلى غايته قصدا دون إعادة لمعانيه ودون انحراف عن مراده.

وقد توافق رأيه في هذا القصد مع رأي الخطيب القزويني(666ه.739ه)* ، الذي يضيف الفصاحة إلى المفهوم الأوّل حيث أشار إلى أنّ البلاغة تكون في الكلام والمتكلّم فحسب، وهي في الكلام مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، وبلاغة المتكلّم ملكة يُقتدر بها على تأليف كلام بليغ.

وهذا المفهوم لا نجده عند غيره من اللّغويين، فابن المقفّع مثلا يعرّف البلاغة قائلا: " البلاغة اسم جامع لمعاني تجري في وجوه كثيرة، فمنها ما يكون في السّكوت ومنها ما يكون في الاستماع، ومنها ما يكون في الإشارة ومنها ما يكون في الاحتجاج، ومنها ما يكون جوابا ومنها ما يكون شعرا، ومنها ما يكون سجعا وخطبا، ومنها ما يكون رسائل. فعامّة ما يكون من هذه الأبواب الوحي فيها والإشارة إلى المعنى والإيجاز هو البلاغة. "[9]

وابن المقفع في أوّل تفسيره للبلاغة يعمد إلى القسمة العقلية، فيجعلها أقساما في الصّمت والاستماع والإشارة والكلام، ثمّ يبيّن أنواع الكلام من الاحتجاج أو المناظرة والجدل، والجواب في الحديث، والشّعر، والكلام المسجوع، والخطب، والرسائل. ويطلب في جميع ذلك الإيجاز -وهو ما يمكن التماسه من التّوافق بينه وبين ابن حزم- ولعلّه يقصد إلى التّدقيق وشدّة التّركيز، بحيث يصيب المتكلّم هدفه مباشرة.

وينصّ ابن حزم على الحاجة إلى الطّبع والتوسّع في العلوم لمن شاء إحراز البلاغة، وهي عنده مراتب، يقول: "وهذا الذي ذكرنا ينقسم قسمين: أحدهما مائل إلى الألفاظ المعهودة عند العامة كبلاغة عمرو بن بحر الجاحظ، وقسم مائل إلى الألفاظ غير المعهودة عند العامة كبلاغة الحسن البصري وسهل بن هارون، ثمّ يحدث بينهما قسم ثالث أخذ من كلا الوجهين كبلاغة صاحب ترجمة كليلة ودمنة ابن المقفع كان أو غيره* ، ثمّ بلاغة النّاس تحت هذه الطّرائق التي ذكرنا "[10].

ومن خلال هذا الرّأي يضع ابن حزم للبلاغة أربع مراتب:

- بلاغة تتكوّن من الألفاظ المألوفة عند العامّة كبلاغة الجاحظ.
- بلاغة تتكوّن من الألفاظ غير المألوفة عند العامّة كبلاغة الحسن البصري وسهل بن هارون.
- بلاغة تتركّب من المرتبة الأولى والثانية كبلاغة ابن المقفّع. وبلاغة الخطب ممزوجة ببلاغة الرّسائل، كما فعل ابن درّاج.
- بلاغة عادية وهي بلاغة النير العادي الذي يُراد به الإفهام.

2- الفصاحة:

ومجمل تصوّراته عن الفصاحة، فقد آثرنا إجمالها في مجموعة من النّقاط هي:

أوّلا – اقتصار صفة الفصاحة في نظره على أهل البادية خاصّة، وبني إسماعيل عامّة الذين كان منهم بنو هاشم ومحمّد (ص) أفصح العرب"[11].

ثانيا – عدّ الفصاحة صفة ذاتية للّغة التي نزل بها القرآن وخاطب الله بها عباده، وهي بهذا مساوية للبيان الذي يتبنّاه كمقاربة منهجية لقراءة النصّ الدّيني وفهمه.

ثالثا – تكون الفصاحة في نطق أصوات اللّغة والتّأليف بينها، وهذا النّطق يجب أن يكون سليماً وعلى الطّريقة المعهودة من خلال عملية عضلية لأعضاء معيّنة، يكون نتاج هذه العملية حدوث سلسلة من الأصوات المعبّر بها عن المعاني.

رابعا –حذا ابن حزم حذو الجاحظ الذي سبقه بأجيال في تقسيم الفصاحة، في بعدها الجغرافي إلى منازل ثلاثة، هي:

أ – منزلة الفصاحة :

ونطاقها محصور يمثّله أرباب الأقلام وأهل الجدل والشّعراء، وربّما تقلّص نفوذها ونطاقها جدّا في عصره، حتّى إنّها لا تمثّل إلاّ الكتابة الفنية، وإن كنّا نجد في كتب التّراجم والأدب والتّاريخ الذي يصوّر الحياة الأدبية والثّقافية في الأندلس، أنّ المجتمع الأندلسي في تلك الفترة كان متوافرًا على ثقافة أدبية عربية واسعة، ربّما فاقت الثّقافة المشرقية التي تأثّرت بالعجمة أيما تأثّر .

ب – منزلة الفصاحة المشوبة :

والنّاطقون بها من أبناء الجيل الجديد الذين امتزجت على ألسنتهم العربية والإفرنجية، وهي تمثّل الحيّز العريض من المتكلّمين.

ج – منزلة العجمة :

وتمثّل الناطقين باللغة اللاتينية، لغة الإفرنج خصوصاً القاطنين بالجبال والأرياف.

3– الشّعر:

الشعر هو الكلام الموزون المقفّى، وهو كما يعرّفه ابن طباطبا " كلام منظوم بائن عن المنثور الذي يستعمله النّاس في مخاطباتهم بما خُصّ به من النّظم الذي إن عُدل به عن جهته مجّته الأسماع وفسد على الذّوق، ونظمه معلوم محدود، فمن صحّ طبعه وذوقه لم يحتج إلى الاستعانة على نظم الشّعر بالعروض التي هي ميزانه، ومن اضطرب عليه

الذوق لم يستغن عن تصحيحه وتقويمه بمعرفة العروض والحِذْقِ بها حتّى تصير معرفته المستفادة كالطّبع الذي لا تكلّف معه. "[12]

وفي هذا التعريف يميل ابن طباطبا إلى صحّة الطّبع والسليقة وهما الأساس في نظم الشّعر، وإلاّ فالتمرّس على العروض ومعرفتها واجب حتّى لا يكون في الشّعر تكلّف يبعث السّأم في النّفس. ولابن حزم رأيه في الشّعر، وهو يأخذ برأي من يقول: أحسن الشّعر أكذبه، ويستدلّ بقوله تعالى لمّا منع نبيّه من قول الشّعر (وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ)[13]، كما أخبر تعالى أنّهم يقولون ما لا يفعلون، "ونهى النبي صلى الله عليه وسلّم عن الإكثار منه وإنّما ذلك لأنّه كذب إلاّ ما خرج عن حدّ الشّعر فجاء مجيء الحكم والمواعظ ومدح النبي صلى الله عليه وسلّم. وما عدا ذلك فإن صاحبه إن تحرّى الصّدق فقال:

اللَّيْلُ لَيْـــلٌ وَالنَّهَـــارُ نَهَارُ وَالبَغْلُ بَغْلٌ وَالحِمَارُ حِمَار
وَالدِّيكُ دِيكٌ وَالحَمَامَةُ مِثْلُه وَكِلاهُمَـا لَهُيَـــرٌ لَهُ مِنْـــــقَارْ

صار في نصاب من يهزأ به ويسخر منه، ويدخل في المضاحك"[14]. ويبدو أنّ ابن حزم يعتقد أنّ الحكم والمواعظ والمدائح النبوية خارجة عن حدّ الشّعر لأنّها تقوم على الصّدق، بينما الشّعر يقوم على الكذب. لهذا فإنّه تحدّث عن تربية الشبّان تربية خلقية نهى عن كلّ نوع من الشّعر، ولم يبق إلاّ المواعظ والحكم وما فيه ذكر الخير، "نهى عن الأغزال والرقيق لأنّها تحثّ على الصّبابة وتدعوا إلى الفتنة، وتَصْرِف النّفس إلى الخلاعة واللذّات وتسهّل الانهماك في الشّطارة والفسق، ونهى عن الأشعار التي المقولة في التصعلك وذكر الحروب لأنّها تثير النّفوس وتسهّل على المرء موارد التّلف في غير حقّ وقد تؤدي إلى هلاك النّفس وخسران الآخرة، ونهى عن الهجاء فهو أفسد أنواع الشّعر لأنّه يهوّن على المرء كونه في حالة السّفلة. أمّا المدح والرّثاء فهما من المباح المكروه، من المباح لأنّه قد تُذكر فيهما الفضائل ويتمّ التّذكير بالموت، ومن المكروه لأنّ الكذب يلفّهما بردائه ولا خير في الكذب[15]. وهنا يتجلّى لنا أنّ ابن حزم يقرّ الشّعر ما دام يحثّ على الفضيلة، وينكره مادام مباينا للقواعد الدينية والخلقية، وبالتالي فإنّه قد هجم على الشّعر من حيث أثره السيّئ في نفسية الأفراد والجماعات وطرد أكثر ضروب الشّعر من منهجه التعليمي.

وقد جرت العادة في تقسيم الشّعر إلى نوعين مطبوع ومصنوع إلاّ أنّ ابن حزم جعله أقساما ثلاثة، فزاد على الاثنين السابقين: شعر البراعة. "فالصناعة هي التّأليف الجامع للاستعارة والإشارة، والتّحليق على المعاني والكناية عنها، وربّ هذا الباب من المتقدّمين زهير بن أبي سلمى ومن المحدثين حبيب بن أوس*. والطّبع هو ما لم يقع فيه تكلّف، وكان لفظه عاميا لا فضل فيه عن معناه، ؛حتّى لو أردت التّعبير عن ذلك المعنى بمنثور لم تأت بأسهل من ذلك اللفظ، وربّ هذا الباب من المتقدّمين جرير ومن المحدثين الحسن* .

والبراعة هي التصرّف في دقيق المعاني وبعيدها، والإكثار فيما لا عهد للناس بالقول فيه، وإصابة التّشبيه وتحسين المعنى اللطيف، وربّ هذا الباب من المتقدّمين امرؤ القيس ومن المتأخّرين علي بن العباس الرومي* .

- فالصناعة هي الجمع بين الاستعارة والتحليق على المعاني، كشعر زهير وأبي تمّام.
- والطّبع ما أشبه المنثور في تأليفه وسهولته ولم يقع فيه تكلّف كشعر جرير وأبي نواس.
- والبراعة هي التصرّف في المعاني الدّقيقة البعيدة كشعر امرئ القيس وابن الرومي.

4- الإعجاز:

باغت القرآن الكريم بخصائص جماليةٍ مميزة إدراكَ العرب فأعجزهم عن الإتيان بمثله، ومن هذه الخصائص ما يرتدّ إلى الأسلوب الذي جاء في كثير من السور، مخالفاً لمعهود كلامهم، ومن ذلك افتتاح آياته وسوره بما لا عهد للعرب به، من حروف مقطعة متلوّة في الغالب بمدح للقرآن المجيد الذي لا ريب فيه، وكذلك ما تتركه تلك الفواصل الموسيقية من أثر سمعي ونفسي في المتلقي، وهو ينصت لكلام الله يجعله خاشعاً، ومنها أيضاً توافق الحروف في أواخر الآيات، أو تقاربها فيأتي مسجوعا.

والذي يزيد في القرآن إعجازاً وقدسية ما يتضمّنه من رسالة خالدة للإنسانية، ولا يسرع الملل بأي وجه من الوجوه إلى قارئه أو سامعه، إن لم يكن بطبيعة الحال منكِراً! ولعلّ في هذه المزية سراً آخر يجعلنا نقول بأن الإعجاز في القرآن لا يقتصر على نظمه ولفظه وبلاغته، بل هو معجز من الناحية النفسية أيضاً. وفي هذا السياق أيضاً

دعا الرسول خصوم القرآن إلى أن يأتوا ببيان ساحر من جنسه، لكنهم عبثاً يحاولون، فهم مفتقرون إلى عناصر أساسية بنى عليها القرآن إعجازه، وهي الغاية النبيلة لإصلاح حال البشرية، والتي يغذّيها الفكر الناضج، والمنطق العلمي المتّزن، والعاطفة المتأجّجة، والخيال الخصب، والروح السامية، وهذه سمات لا يمكن أن تجتمع كلّها في نص إلاّ في القرآن، "كلمة الله الخالدة"[16]. ومع هذا كله، دأب كثير من الأدباء على درس قضية الإعجاز، بوصفها مدخلاً لعلم البلاغة، بل باعتبارها مؤسّساً موضوعياً لعلوم البلاغة كلّها، التي انبثقت – كما هو معلوم – من العناية بدراسة النصّ القرآني. إن قضية الإعجاز من القضايا الجوهرية في العقيدة، لأنّ القرآن دليل على الخالق، يقول الباقلاني: " . . إنّ إثبات كون القرآن كلام الله، بواسطة إثبات إعجازه، متضمّن لإثبات المتكلّم والكلام معاً"[17].

لذا حفلت المكتبة الإسلامية، منذ العصور الأولى، بمؤلّفات مهمّة، تكشف النّقاب عن مفهوم الإعجاز، وسماته، وملامحه في النصّ، ردًّا على منكريه من أصحاب الفرق والأهواء الضالّة، وتأسّست في ظلّ مباحث الإعجاز علوم البلاغة، وفي مقدّمتها البيان، ذلك أنّ القرآن معجزة بيانية تحدّى به الله العرب، الذين نبغوا في البيان، فكانت المعجزة من جنس ما اشتهروا به، إمعاناً في الحجة والتحدّي. كما يظهر الإعجاز القرآني بوجه عام في نقطتين مهمتين هما :

– النظم الفني البلاغي من حيث حسن التّأليف، وفصاحة اللفظ، وموافقته للمعاني.

– الإعجاز العلمي والغيبي، فقد ظهر للباحثين في العصر الحديث أن كثيراً من المسائل التي أثارها القرآن قد أثبت العلم الحديث صحتها ، بالرغم من قدم العهد .

يقول ابن حزم: "وأمّا نظم القرآن فإنّ منزّله تعالى منع من القدرة على مثله وحال بين البلغاء وبين المجيء بما يشبهه"[18]، وهذه هي نظرية الصّرفة فابن حزم يوافق المعتزلة في هذه المسألة، وهو ينكر أنّه معجز لكونه في أعلى درجات البلاغة، ثمّ إن القرآن نصّ معجِز، باق على هذه الصّفة إلى يوم القيامة، وبأنّ قلوب النّاس مصروفة وعقولهم كذلك على أن يعارضوه بأية كيفية كانت، مصداقاً لقوله تعالى: (قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الإِنسُ وَالجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا)[19]. وصحّ بالنصّ أنّ الفعل يأتي للاستقبال، وذلك مفيد للتّأكيد، ولا

يجوز أن يكون للماضي أبدا في استعمال اللّغة، إلاّ إذا نصَّ نصٌّ آخر على جواز نقل دلالة المستقبل إلى الماضي، ولم يثبت هذا في السياق[20].

"فلو كان إعجاز القرآن لأنّه في أعلى درج البلاغة لكان بمنزلة كلام الحسن البصري وسهل بن هارون والجاحظ وشعر امرئ القيس، ومعاذ الله من هذا لأنّ كلّ من يسبق في طبقته لم يؤمن أن يأتي من يماثله ضرورة"[21]. فهو يوافق القائلين بأنّ القرآن معجز بنظمه وبما فيه من إخبار بالغيب، ولكنّه لا يصنّفه ضمن درجات البلاغة، "ويعتقد ابن حزم أنّ آية مثل (وَأَوْحَيْنَا إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاط وَعِيسَى وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا)[22]، لا يمكن أن تكون في أعلى درجات البلاغة لأنّه ليس فيها إلاّ عدّ للأسماء". وإنّما ينفي أن يكون القرآن في أعلى درجات بلاغة المخلوقين، لأنّه يعتقد أنّه ليس من جنس كلام المخلوقين، لا من أعلاه و لا من أدناه ولا من أوسطه"[23]. ومن ثمّ بطلت المقايسة –حتّى في درجات الجودة– بين القرآن وبلاغة المخلوقين.

5– البيان:

يمثّل باب البيان موضوعاً بالغ الأهمية في تفسير النّصوص، من حيث كونه مجالاً شاسعاً لدراسة معاني الألفاظ، ودلالات التّراكيب في النّصوص. ولهذا حفلت كتابات الأصوليين بالبحث في ماهيته وأركانه وأقسامه وحدوده اللّغوية والدلالية بتأثير من علم الكلام وعلوم النّقل الإسلامية، وسنحاول بدء التّعريف به عند ابن حزم في ضوء مفهومه العام في المقاربة الأصولية.

و"يقصد بالبيان إظهار المقصود بأبلغ لفظ، وهو من الفهم وذكاء القلب، وأصله الكشف والظهور، فهو اسم لكلّ ما كشف عن معنى الكلام وأظهره"[24]، وعرّفه التهانوي بقوله : "إن البيان لغة الفصاحة، يقال: فلان ذو بيان أي فصيح، وهذا أبين من فلان أي أفصح وأوضح كلاماً ... والبيان أيضاً الكشف والتّوضيح ... وهو مصدر بان، وهو لازم ومعناه الظّهور ...وقد يكون متعدياً بمعنى الإظهار"[25].

وفي ضوء هذا المفهوم، تأسس في الثقافة الإسلامية علم البيان، الذي به يعرف إيراد المعنى الواحد بطرائق مختلفة، في وضوح الدلالة عليه، أشهرها المجاز، والتّشبيه، والاستعارة، والكناية، أما عند الأصوليين، فهو عبارة عن الإظهار وقال تعالى: (عَلَّمَهُ البَيَانْ)[26]، وقال: (هَذَا بَيَانٌ لِلْنَّاسِ)[27] والمراد بهذا كلّه الإظهار.

إن القرآن مصدر المصادر كلّها في نظرية الفقه والاستنباط، وما من أصل شرعي إلاّ كان اشتقاقه من القرآن، الذي ثبّتت به الرّسالة المحمدية، باعتباره المعجزة الإلهية المؤيّدة للنبوة، كما أنّ الأصول الأخرى المدعّمة للقرآن ترجع في طبيعتها إلى النّص، ثم المعنى المأخوذ منه، يقول ابن حزم: "لا سبيل إلى معرفة شيء من أحكام الديانة أبداً إلاّ من هذه الوجوه الأربعة (أي السنة، والإجماع، والدليل، والقرآن أولها)، وكلّها راجعة إلى النّص والنّص معلوم وجوبه، ومفهوم معناه بالعقل على التّدريج الذي ذكرنا"[28]. والقرآن كلام الله بيّن لا غموض فيه سواء أكان البيان في ذاته أم بتبيين من السنّة لجمله.

أقسام البيان: (بيان بذات النّص . . . . . مجمل بيّنه القرآن نفسه . . . . . قسم بيّنته السنة.)

أمّا القسم الأول، فتمثّله بعض القصص القرآنية الظّاهرة حوادثها، من غير أدنى غموض أو إجمال، وكذا مواريث أصناف معينة، كالأولاد، والزوجين، بالإضافة إلى آيات كثيرات في الحدود، بل إنّ القرآن يمكن أن يبيّن السنة ويفسرها في نظر ابن حزم، ولعلّ المثال الذي ضربه في تفسير القرآن لمعنى أهل البيت دليل على ذلك، فهؤلاء هن أزواج الرسول لا غير، أما آل البيت فهم أقاربه من بني هاشم، فتكون وصية الرسول (ص) لأزواجه، لا لبني عمومته وأقاربه من آل هاشم، "وربما ترتبت على هذه النظرة أحكام كثيرة ومواقف سياسية، حين الأخذ بها، خاصة ما يتعلق بالإمامة وشروطها، واختلاف الأوائل بشأنها"[29].

ويمكن أن ترد الآيات مجملة في مواضع، وبينة في مواضع أخرى، فتقوم الثانية ببيانها وتفسيرها، ومثال ذلك ورود الطّلاق مجملاً في حكمة في قوله تعالى: (لاَ جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمَسُّوهُنَّ أَنْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً)[30]، ثم ورود تفسير ذلك في سورتي الطّلاق والبقرة .

أمّا ما يرد من القرآن مجملاً وبيّنته السنّة، فمثل الزّكاة بورودها مجملة، ثم بيّنته السنّة وكذا صفات الزّواج، والحجّ، وكثير من الأحكام المطلقة في القرآن، والمقيدة بنصّ السنّة والعامة فيه، والمخصّصة بها "[31]

ويَلحق بأنواع البيان – عند ابن حزم – الاستثناء، والتّوكيد، والتّخصيص. فالاستثناء عنده بيان وتخصيص في الآن معاً، ذلك أنه تكلّم بالباقي بعد أداة الاستثناء، كما يتضمّن في ذاته نفياً أو إثباتاً لما بعدها أو قبلها (الأداة) ، أمّا إذا تكلّم بالباقي بعد الثنية كما يقول علماء اللّغة، فهو ليس من التّخصيص، لأنّ التّخصيص معناه أن يكون اللّفظ في ذاته عامّا ثم يقترن بدليل مستقلّ يخصّصه"[32]. كما يعدّ التّخصيص بياناً، لأنّ معناه يقتضي بيان العام الذي لا يراد به ما يدل عليه اللّفظ، بل يراد به أوّل الأمر الخاص فلا يكون التّخصيص، من هذا المنطلق، دخول الأفراد في مقتضى العموم، ثم خروجهم بالتّخصيص، بل المقصود أن اللّفظ العام أريد به بعض أفراده من أوّل الأمر، كما يقرّر ابن حزم أن البيان "يكون بالتّأكيد – أيضاً – فيفيد ثبوت الحكم العام، ومنه قوله تعالى :(فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّكَ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً)[33]، بعد أن ذكر السياق القرآني قوله تعالى : . . . ثلاثين ليلة وعشرا"[34]. وعليه، يصح أن يكون البيان توكيداً يزيل كل شبهة احتمال .

أمّا الكناية بالإشارة، فإنّ الإشارة تعود على أبعد مذكور، إذا كانت ألفاظ مخصوصة يحدّدها النّحاة بذلك، وتلك، وهو، أولئك، وهم، وهي، وهما. أمّا إذا كانت بألفاظ كهذا وهذه، فإنها (الإشارة) راجعة إلى أقرب مذكور. وثمرة هذا الوصف النّحوي هو تفسير ابن حزم للفظة القرء في الآية بالطّهر، على الرغم من تسليمه بتوارد معنى آخر هو الحيض في اللّغة على اللّفظة.

6- الصوت:

الصوت وعلاقته بفاعله:

يقدّم ابن حزم وصفاً علمياً مبنياً على الملاحظة المباشرة للصّوت بوصفه حدثاً فيزيائياً ؛ فيقول إنه "هواء مندفع من الحلق والصّدر والحنك واللّسان والأسنان والشّفتين إلى آذان السّامعين"[35]. ويبدو أنّ هذا التّعريف ينحو إلى

إبراز عناصر التّصويت المتمثّلة في الهواء والأعضاء المخصوصة بالعملية النطقية والطرفين المعنيين بالبث والاستقبال، ويحدّه في سياق آخر بأنه "نتاج تحريك عضل الصّدر واللّسان بهواء مندفع"[36].

ويمكن أن يكون كلام ابن حزم دليلاً على إدراكه للعلاقة الكائنة بين اللغة وصاحبها، أو بعبارة أخرى بين الكلام وفاعله، بوصفه مجموع الأصوات التي يصدرها جهاز نطق إنساني يؤلّف بينها لقصد محدّد. فالهواء المندفع بالتّحريك يكون محرّكا، والنّاطق هو المحرّك له، ثمّ "إنّ هذه العملية النّطقية، بوصفها فعلاً اختيارياً متصرّفاً في وجوه شتّى غرضها تعريف الغير عمّا في الضمير من إرادات"[37]، كما أنّ المتكلّم لا يتسنّى له صياغة الكلام إلاّ إذا كان واعياً ومدركاً لمحتواه الدّلالي وموافقته لنظام التّرميز المتعارف عليه. لذا يقول ابن حزم مؤكّدا: ". . والوجه الثاني بيانها عند من استبانها وانتقال أشكالها وصفاتها إلى نفسه واستقراره فيها بمادّة العقل الذي فضّل به العاقل من النّفوس وتمييزه لها على ما هي عليه، إذ من لم يَبِنْ له الشّيء لم يصح له علمه ولا الإخبار عنه"[38].

الصوت واللفظ:

تتداخل الأحداث الصوتية المنطوق بها وفق مبدأ المواضعة والقصد لتتشكّل الكلمات، ومن ثمّ الكلام المفيد. وحدّ اللّفظ عند ابن حزم هو كلّ ما حرّك به اللّسان ثمّ هو هواء مندفع من الشفتين والأضراس والحنك والحلق والرئة على تأليف محدود ؛ وهذا هو الكلام نفسه. فابن حزم لا ينظر إلى الحدث الصوتيّ من حيث هو حدث سلبي، بل من حيث هو جزء أساس في بنية أكبر لها وظيفتها هي الكلام.

والملاحظ فيما أورد ابن حزم أنّ الأصوات اللّغوية يتمّ توليدها فيما يسمّى بجهاز النّطق المتكوّن من أعضاء الكلام كالشّفتين والرّئة والحنجرة والأسنان، أمّا العملية فمعقدة، وقد عبّر عن هذا التّعقيد بقوله على تأليف محدود. ثمّ إنّ عملية التّصويت أو الكلام هي محصّلة جهد يبذله المتكلّم تشارك فيه الأعضاء المذكورة، ليخرج الهواء في أثناء الزّفير من الرئتين اللّتين تدفعانه إلى الخارج؛ وكلّما لامس نقطة معينة حدث صوت معين، يتّخذ شكلا بفضل وظيفة محدّدة يقوم بها أحد أعضاء النّطق، وهذه الوظيفة في الحقيقة تمثّل وضعية العضو أثناء خروج الهواء .

الصوت والدلالة

وعلى صعيد آخر يفصح عن نوع من العلاقات يربط الصّوت بالدلالة، ويؤسّس ذلك على مبدأين متعارضين، هما الطّبع والقصد. فالصّوت الذي يدلّ على معنى، إمّا أن يدلّ بالطّبع كصوت الديك الذي يدل في الأغلب على السّحر وكأصوات الحيوان باللّيل كالكلاب في نباحها تدلّ على رؤيتها لشخص، وكأصوات، وإمّا أن يدلّ الصّوت بالقصد وذلك من خصوصيات اللّغة الإنسانية. ومن المتعارف عليه أنّه لا دلالة للصّوت اللّغوي مفردا، إلاّ إذا التأم مع غيره في بنية لغوية دالة بالوضع، مشكّلا الألفاظ الموضوعة باختيار الإنسان للدّلالة على معاني وأعيان الأشياء .

لقد كان لابن حزم آراء لغوية كثيرة تنمّ سعة علمه ومعرفته بعلوم شتّى جعلت منه يطرق قضايا لغوية كثيرة ويصيب فيها ليصبغها بطابع خاصّ.

بعد بسط هذه الدراسة، نرى أنّه من الضّروري صياغة جملة من النّتائج، تمثّل هدف الموضوع الذي اختير للدّراسة، والذي يمثّل رصد بعض الآراء اللغوية عند ابن حزم في سياق النّظرية المعرفية التي صاغها ابن حزم الظاهري كمشروع ثقافي بديل وأصيل في التّراث الإسلامي في العصر الوسيط. ويمكن الإشارة إلى:

- أنّ ابن حزم اعتنى بالظّاهرة اللّسانية لكونها المجال الحقيقي لحركية الاجتهاد الأصولي والفقهي واستنباط الأحكام، غير أنّ هذه الغائية لم تمنعه من أن يخوض في مسائل لسانية مهمّة، بعيدا عن الهدف الديني بوصفها موضوعات مستقلّة ترتدّ إلى ما يمكن عدّه من صميم القضايا اللّسانية الحديثة، كالبحث في مفهوم اللّغة ووظيفتها التواصلية، وكذا العناية بوصف مستويات البنية اللسانية في نظامها الصوتي والصرفي والنحوي والمعجمي والدلالي.
- يرى ابن حزم في سياق المباحث المنطقية أن الوحدة الدلالية التي تناط بها العملية التّواصلية هي الجملة، فهي الصّورة الصّغرى للكلام المفيد، ولعلّ هذه الرّؤية قريبة من التصوّر الحديث، الذي ينفي عن الكلمة المفردة وصفها بأنّها الوحدة الأساسية في التّواصل اللّساني .

- ومن النتائج تميّز ابن حزم من علماء السنّة بالقول بمذهب الصّرفة في قضية إعجاز القرآن، كما خالفهم في عدم اشتراط التحدّي لصحّة النبوة، وفي هذا السياق نفى إمكان التعبّد بترجمة القرآن لعدم إعجازها وخلوها من مظاهر البيان العربي.
- لم يكن ابن حزم ليخوض في هذه القضايا فضولا، وإنّما دفعه إلى ذلك سعة اطّلاعه ونظرته الثّاقبة واهتماماته، فجعلته يخرج من دائرة القراءة والملاحظة ويلتحق بدائرة المنظّرين العارفين.

هوامش البحث :

[1]: الإحاطة في أخبار غرناطة. لسان الدين بن الخطيب. تحقيق محمد عبد الله عنان. مكتبة الخانجي بالقاهرة. ط2. 1973/1393م: 480/1.

[2] : نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب. المقّري التّلمساني. تحق إحسان عباس. دار صادر بيروت. دط. 1408ه/1988م:385/1.

[3] : ينظر: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس. للضبّي. تحق إبراهيم الأبياري. دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت. ط1. 1410ه/1989م: 543/2. وينظر: جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس. للحميدي. الدار المصرية للتّأليف والترجمة. دط. 1966م: 308. وينظر: المعجِب في تلخيص أخبار المغرب. لعبد الواحد المراكشي. تحق د.محمد زينهم محمد عزب. دار الفرجاني للنشر والتوزيع. دط.دت:51. وينظر: سير أعلام النبلاء. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. تحق شعيب الأرنؤوط و محمد نعيم القرعسوسي. مؤسسة الرسالة. ط11. 1417ه/1996م:184/18.

[4] : تاريخ الأدب الأندلسي عصر سيادة قرطبة. إحسان عباس. دار الثقافة بيروت لبنان. ط6. 1981م: 306.

[5]: ينظر: ابن حزم الأندلسي وجهوده في البحث التاريخي والحضاري. د.عبد الحليم عويس. الزهراء للإعلام العربي القاهرة. ط2. 1409ه/1988م: 115.114.

[6] :سير أعلام النبلاء. شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي. تحق شعيب الأرنؤوط و محمد نعيم القرعسوسي:193/18.

[7] : البلاغة تطوّر وتاريخ. شوقي ضيف. دار المعارف القاهرة. ط9. دت:10.

* يورد إحسان عباس هذا التّعريف في كتابه "تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشّعر من القرن الثّاني حتّى القرن الثامن الهجري" ولكنّه يحذف منه جملة في بداية التّعريف ممّا يغيّر المعنى ويطبعه بشيء من الغموض، ونصّ التعريف هو"البلاغة ما فهمه العامّي كفهم الخاصّي، وكان بلفظ ينتبه له العامي لأنّه لا عهد له بمثل نظمه ومعناه واستوعب المراد كلّه ولم يزد فيه ما ليس منه. . . ."ينظر: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشّعر من القرن الثّاني حتّى القرن الثامن الهجري. إحسان عبّاس. دار الشروق للنّشر والتّوزيع. عمّان الأردن. دط: 2001:492.

[8] : رسائل ابن حزم الأندلسي(التقريب لحدّ المنطق) . تحق إحسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ط1. 1983م: 352/4.

*ينظر: الأعلام لخير الدين الزّركلي. دار العلم للملايين بيروت. ط15. 2002م: 192/6.

[9] : البلاغة تطوّر وتاريخ. شوقي ضيف:20.

* :عدم الجزم هنا وقوله "أو غيره" كأنّ ابن حزم لا يقطع أنّ ابن المقفع هو مترجم كليلة ودمنة.

[10] :رسائل ابن حزم الأندلسي(التقريب لحدّ المنطق) . تحق إحسان عباس:352/4.

[11] : الإحكام في أصول الأحكام. علي بن حزم. تحق إحسان عباس. دار الآفاق الجديدة بيروت. ط2. 1983م:409/3.

[12] :عيار الشعر لابن طباطبا العلوي. تحق عبد العزيز بن ناصر المانع. دار العلوم للطباعة والنّشر. الرياض.دط. 1405ه/1985م:6.

[13] :سورة يس الآية:69.

[14] :رسائل ابن حزم الأندلسي(التقريب لحدّ المنطق) . تحق إحسان عباس:354/4.

[15] :تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشّعر من القرن الثّاني حتّى القرن الثامن الهجري. إحسان عبّاس:494.

*حبيب بن أوس ويقصد به أبا تمام(188ه- 231ه) .تُنظر حياته في الأعلام للزركلي:165/2.

*الحسن ويقصد به الحسن بن هانئ (أبو نواس146ه – 198ه) .تُنظر حياته في الأعلام للزركلي:225/2.

*علي بن العباس ويقصد به ابن الرومي(221هـ- 283هـ) . تُنظر حياته في الأعلام للزركلي: 297/4.

[16]: قضية إعجاز القرآن عند الجاحظ، وليد قصاب مجلة كلية الآداب، الإمارات، عدد01، 1985م: 35،36.

[17]: إعجاز القرآن بهامش الإتقان في علوم القرآن للسيوطي، تحق عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط1، 1991م: 17.

[18]: رسائل ابن حزم الأندلسي(التقريب لحدّ المنطق) . تحق إحسان عباس: 352/4.

[19]: سورة الإسراء. الآية: 88.

[20]: الفصل في الملل والأهواء والنِحل لابن حزم، تحق سمير أمين الزهري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1978م: 16/3.

[21]: الفصل في الملل والأهواء والنِحل لابن حزم، تحق سمير أمين الزهري: 18/3.

[22]: سورة النساء الآية: 162.

[23]: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشّعر من القرن الثّاني حتّى القرن الثامن الهجري. إحسان عبّاس: 497/496.

[24]: لسان العرب لابن منظور. مادة: بين.

[25]: كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي (محمد علي الفاروقي ت1158هـ) تحق لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، 1963م: 162/1.

[26]: سورة الرحمن. الآية: 04.

[27]: سورة آل عمران. الآية 138.

[28]: الإحكام في أصول الأحكام. علي بن حزم: 29/1.

[29]: الإحكام في أصول الأحكام: 83/1.

[30]: سورة البقرة. الآية 237.

[31]: الإحكام في أصول الأحكام: 80/1.

[32]: الإحكام في أصول الأحكام: 80/1.

[33] :سورة الأعراف. الآية 142.

[34]: الإحكام في أصول الأحكام: 89/1.

[35] : الفصل في الملل والأهواء والنِحل لابن حزم: 09/03.

[36]:المصدر نفسه: 33/05.

[37] : الإحكام في أصول الأحكام: 29/7.

[38]: رسائل ابن حزم الأندلسي(التقريب لحدّ المنطق) :96.95/4.

فلسفة التصوف في شعر القديس يوحنا الصليبي (San juan de la Cruz)

مقاربة تأويلية

أ / بولعسل السعيد

جامعة جيجل

assil1970@yahoo.com

Abstract:

The poetry of San Juan de la Cruz stands as a sublime tribute to the power of belief. As an influential theologian of the Catholic Church, San Juan de la Cruz initiated a reform among the Carmelites that anchored the Counter-Reformation; he was later beatified and made a doctor of the Church. San Juan de la Cruz, in short, is the poet saint of Catholicism, and in a broader sense, of Christianity in general, at the same time, his poetry resonates with the echoes of the other Abrahamic faiths.

مقدمة نظرية :

لا يختلف اثنان على اعتبار التجربة الصوفية ظاهرة عالمية أو نزعة إنسانية؛ لسببين على الأقل: أولاً لكونها ظاهرة دينية المنشأ – بما يحمله الدين من مفهوم واسع – فهي تجربة نشأت في أحضان الثقافات، و العقائد و الفلسفات الدينية، ثم أخذت مكانتها كممارسة بأكتسابها الكثير من المصطلحات و التعابير الخاصة المعبرة عن كينونتها، وثانياً لتعلقها– أي التجربة الصوفية– بالجوانب المعرفية كلها حيث يشكل الكون و طبيعة الإنسان، و علاقة الفرد بمعبوده، و معرفة ما وراء الحس والانتقال من المعقول إلى اللا معقول. . .إلخ مركز الاهتمام و مدار الرحى، و منها امتدت هذه التجربة معرفة ذوقية باطنية محلها القلب، أو عرفانا صوفيا كما في الاصطلاح إلى مختلف الفنون و الأجناس الفكرية و الأدبية التي توسلت اللغة، وحاولت أن تتخذها مطية للتعبير عن حالات النفس و ما يعتريها من وجد ومكابدة.

ولا شك أن التصوف في أصله يعبر عن أشواق الروح و تطلعاتها إلى التطهر و التعالي؛ بل يمثل سعيها الحثيث إلى التدرج و الارتقاء في معارج الكمال للبلوغ في النهاية مستويات عليا من الصفاء الروحي والكمال الأخلاقي، فهو " يهتم بالجوهر قبل المظهر، و يعنى بالحقائق و الأعمال أكثر من عنايته بالرسوم و الأشكال" ، [1] وهو كذلك طريق الصفاء والعرفان و سبيل الحقائق والإيمان ومجموع المعاني السامية في النفس والوجدان.

فإذا كان مدار التصوف الإسلامي هو تدرج السالك في طريق الأحوال والمقامات يستلهم منها كيفية التحقق بأحكام مقام الإسلام وأنوار مقام الإيمان وأسرار مقام الإحسان، فإن التصوف في الأديان والعقائد والثقافات الأخرى غير الإسلامية؛- من يهودية و مسيحية، أو هندوسية من بودية وكونفوشيوسية و تاوية، أو فارسية من زرادشتية ومزدكية أو غيرها من الملل و النحل- هو البحث عن الحقيقة؛ أي حقيقة الوجود، و بناء الإنسان وكيفية اسعاد البشر بترك الملذات والشهوات، والتحرر من أسر الجسد المثقل بالخطايا و الآثام، و الانخراط في عالم الروح لاكتشاف الأسرار وتحقق اللذة و الخلود.

ومهما اختلفت التجارب الصوفية و تعددت خصوصياتها و جوانبها باختلاف بنية السالك (عقليا وعلميا ودينيا و نفسيا و بيئيا..) ؛ فإنها بالرغم من ذلك تكاد تتشابه في الكثير من المسائل المشتركة كالزهد و النسك والعبادة و الذوق و الإلهام و المكابدة و مجاهدة النفس، بل ما يحيط التجربة الصوفية ككل من روحانيات و تعالي، كما تكاد تتشابه في صعوبة نقل مشاعر المتصوف و التعبير عنها بمفاهيم دقيقة، حيث تعجز اللغة عن التعبير و رصد ما يصدر عن السالك من أذواق و مواجيد يستوي في ذلك كل السالكين من عرب و عجم.

غير أن الكثيرين مع ذلك حاولوا تطويع اللغة للتعبير عن بعض الأسرار و البوح بما يعتري النفس من أثر المكاشفات، فكانت بذلك "لغة الحب الإلهي الرمزية، لغة يتعاطاها جميع الصوفية على اختلاف أديانهم و أوطانهم، لأنهم ينتمون في الحقيقة إلى وطن واحد هو الوطن الروحي الذي يعيشون فيه. "[2] كما كان الشعر في الغالب بما يتصف به من لغة إيحائية منزاحة قابلة للتأويل هو البوابة التي تمر عبرها التجربة الصوفية إلى المتلقي(المريد/القارئ) .

1- التصوف في الديانات السماوية (اليهودية-المسيحية-الإسلام) :

بمجيء الديانات السماوية تباعا – اليهودية – المسيحية – الإسلام. . وانتقال الاعتقاد من الإيمان بتعدد الآلهة واقتصاره على الإيمان بإله واحد، تكون قد بدأت محطة جديدة في مسار الفكر الديني و الصوفي مبنية على علاقة الحب المتبادل بين الإنسان و الله، ترسم حدوده تجليات الذات الإلهية أو الحضور الإلهي كتجربة صوفية و روحية تعاش على الأرض. و من المؤكد أن التجربة الصوفية ليست تجربة الكثيرين بل تمثل مسارات فردية لرموز دينية قد تختلف اختلافات عميقة بسبب اختلاف المرجعيات الدينية، ففي الديانة اليهودية تقدم الصوفية ككلمة لها "داخل النسق الديني اليهودي دلالات خاصة، فهذا النسق يتَّسم بوجود طبقة جيولوجية ذات طابع حلولي قوي تراكمت داخله، ابتداءً من العهد القديم، مروراً بالشريعة الشفوية، وقد انعكست هذه الحلولية من خلال شيوع أفكار، مثل : الشعب المختار، وأمة الروح، والأرض المقدَّسة"[3] ، فهي مأخوذة في اعتقادهم من حياة أنبيائهم و من كتبهم، خاصة التوراة والتلمود، غير أن آلام المنفى و الشتات تكون قد أنستهم هذه التقاليد الروحية التي يجب إحيائها من جديد في كل مرة يلفها النسيان.

مدارات التصوف اليهودي تدور حول نمطين اثنين فيما يرى عبد الوهاب المسيري، نمط توحيدي منشأه الإيمان بإله واحد ليس سواه " وتتبدَّى هذه الرؤية في تدريبات صوفية يقوم بها المتصوف ليكبح جماح جسده تعبيراً عن حبه للإله وعن محاولته التقرب منه وهو يعرف مسبقاً استحالة الوصول والتوحد مع الإله، فالحلول الإلهي يتنافى مع الرؤية التوحيدية، ووحدة الوجود قمة الكفر. والمتصوف الذي يدور في إطار توحيدي يعبِّر عن حبه الإلهي عن طريق فعل في التاريخ والدنيا يلتزم فيه بقيم الخير ويُعلي به من شأن القيم المطلقة المُرسَلة للإنسان من الإله ويصلح به حال الدنيا."[4] أما النمط الثاني فيدور في إطار حلولي بمعنى أن الله يحل في بعض مخلوقاته و يتحد معها " فبدلا من التدريبات الصوفية التي يكبح بها الإنسان جسده ويطوع لها ذاته، يأخذ التصوف شكل التفسيرات الباطنية وصنع التمائم والتعاويذ والبحث عن الصيغ التي يمكن من خلالها التأثير في الإرادة الإلهية، ومن ثم التحكم الإمبريالي في الكون. وحتى لو أخذ هذا التصوف شكل الزهد، فالهدف من الزهد ليس تطويع الذات وإنما الوصول إلى الإله والالتصاق به

والتوحد معه والفناء فيه ليصبح المتصوف عارفاً بالأسرار الإلهية، ومن ثم يصبح هو نفسه إلهاً أو شبيهاً بالإله"[5]. ومهما كان الأمر فالتصوف اليهودي في جوهر تصوف فلسفي عرفاني استلهم الكثير من أبعاده من الغنوصية التي تظهر جلية في التراث القبالي* والتي تتمحور حول فكرة الخلاص.

أما الدين المسيحي القائم على ظهور الله بصورة يسوع الإنسان المخلص الذي قال "أنا هو الطريق و الحق والحياة: ليس أحدٌ يأتي إلى الأب إلا بي"[6] ، فقد أوجد تصوفاً عاماً (mysticisme) تتواجد فيه الوساطة اليسوعية أو اختبار الحياة في المسيح باستمرار. تصوف مبني على التضحية و المعاناة و المحبة و العشق، حيث تحاكي حياة القديسين و الرهبان- الذين وضعوا أجسامهم و أرواحهم رهن الإرادة الإلهية (La volonté Divine) و في إطار لاهوتي خاص- معاناة و آلام المسيح. و بهذا يصير ولوج طريق القداسة و النسك (Sainteté) الذي يعتبر طريق أولى على محك التجربة الصوفية محفوف بالكثير من المعاناة و العثرات و الآلام التي تصير من الفرد الناسك العابد مسيحا آخر، أو اكتشافا جديدا للمسيح. أما الكتاب الذي يؤطر هذه التجارب الروحية المسيحية، فهو لا شك الكتاب المقدس La Bible – العهد القديم والعهد الجديد- الذي يمثل السبيل على طريق الحقيقة، و ما صاحب ذلك من تفسيرات ثيوصوفية أو مجازية لهذا الكتاب.

وحتى و إن كانت هذه الرؤى والعقائد التي ولدت في إطار المسيحية تعبّر بأشكال مختلفة ومتنوعة عن فكرة "ألوهة" الكائن البشري؛ المتمثلة في يسوع المسيح كلمة الله المتجسد الذي حمل خلاص البشرية و قدم حياته قربانا على الصليب حسب الاعتقاد المسيحي، فإن ممارسة الأخلاق المسيحية في إطار حياة ملتزمة، لا تخلو من الحياة النسكية، أو النفس الروحي الصوفي الذي يتجاوز حدود العقل في محاولة معرفة الله و التواصل معه دون واسطة[7] والاتحاد معه، حيث يحل اللاهوت في الناسوت. و لقد جسد هذا التوجه عبر التاريخ الكثير من الرهبان و أباء ومعلمي الكنيسة الذين حظيت حياتهم المثالية باعتراف المؤمنين بهم، و لقد دل عليهم و على آثارهم في مؤلفات الأدب المسيحي عموما و المتمثلة في الشروحات و التفسيرات و العضات التعليمية و الأناشيد و الترانيم و التأملات والتمارين الروحية والأشعار الدينية.

لقد كانت الرهبنة لبنة أولى على طريق التصوف و النسك المسيحي، حيث شهدت القرون الوسطى ازدهار التصوف المسيحي مع ازدهار الرهبانيات في العالم المسيحي. هذا بالإضافة إلى سياسات البطش و التنكيل والاضطهاد التي تعرضت لها المسيحية ككل[8]. و لقد قامت هذه الحياة الرهبانية على الزهد و التقشف و " على الفقر و الطهارة، فالفقر هو رفض الماديات، أما الطهارة، فهي طهارة القلب، و ليس طهارة الثياب"[9] خصوصا في هذا العالم الزائل السائر إلى الفناء. و قد لا تتحقق هذه الطاهرة بداية كما هو مدون في التراث المسيحي إلا عبر رمزية الغسل أو العماد/التعميد التي تملئ روح وقلب المؤمن المسيحي بالنور الإلهي لأن "هذا الغسل يدعى استنارة لأن الذين يلّقنون هذا التعليم يمتلئ روحهم نورا"[10] فتتعالى الأجساد عن مطالبها المادية و تنشغل الأرواح بالبحث عن الله فيكون خلاصها بنور الإيمان. و بهذا قد يدرأ التعارض الظاهر في صورة الثنائية البشرية **La Dualité de l'être humaine** بين جسد يجب كبح جماحه و روح متحررة تتطلع إلى السموات. فطريق الوصول إلى النعمة و الحصول على التمتع الأبدي يمر حتما عبر بوابة تطهير النفس السفلية و ذلك بالتجرد من الشهوات الجسمانية و الميول الحسية وممارسة الفضائل الأصلية أو الفضائل الأربعة كما نص عليها أفلاطون ثم أقرها أفلوطين[11]؛ و هي العفة و العدل والشجاعة و الحكمة.

2- التصوف الإسلامي

بداية من القرن الثاني إلى القرن الثالث الهجري بدأ العالم الإسلامي يعرف حركات فردية ذات منزع روحاني يميل إلى الإغراق و التشدد في العبادة و الرغبة الشديدة في الزهد و الابتعاد عن الحياة الترفة، ثم تطورت هذه النزعات الزهدية حتى أصبحت طرقا و مذاهبا عرفت بمصطلح (الصوفية) . و لقد كانت هذه الطرق تتوخى في ممارساتها تربية النفس و التدرج و السمو بغية الوصول إلى معرفة الله عن طريق المكاشفة و المشاهدة.

ولقد مر التصوف الإسلامي بمراحل ثلاث فيما يرى الكثير من الباحثين أوله مرحلة الزهد العلمي فمرحلة الفلسفة الصوفية و انتهاءً بدور المبادئ المتطرفة أو الشطحات. ولقد كان لتأثير الفلسفة اليونانية خاصة الأرسطية

والأفلوطنية و كذلك تراث فارس و الهند نصيبه في التصوف الإسلامي خاصة في الكوفة التي كانت متاخمة لبلاد فارس وكذلك البصرة حيث شاعت الكثير من الأفكار الدخيلة كالحلول والاتحاد ووحدة الوجود.

3- بين الشعر و التصوف:

تكاد تتشابه التجارب الجمالية و التجارب الصوفية كما يكاد يشابه الشاعر الصوفي في الوسيلة والهدف" فالصوفي شاعر سواء نظم القول أو نثر فأداة الإدراك عنده هي نفسها أداة الإدراك عند الشاعر، و المعين الذي يستقي منه هو نفسه المعين الذي يستقي منه الشاعر، و الوسيلة التشبيهية التي يستخدمها في أداء ما يؤديه هي نفسها وسيلة الشاعر"[12]. لهذا خط المتصوفة و النساك باعتبارهم أصحاب أذواق و مواجيد طريقا للتعبير عن حيثيات التجربة العرفانية متخذين من الفن عموما- السماع أو الشعر بدرجة أكبر- وسيلة من وسائل التعبير عن شتى الممارسات الروحية المجبولة بالمعاناة و التوتر، أو للتغني على الأقل بالحب الإلهي، إذ لا يكاد يخلو الموروث الصوفي والروحي لكل الشعوب من قلب يتفكر و لسان يذكر و لغة شعرية برؤى روحية، تعبر عن رحلة هذا الصوفي أو العارف و أشواقه و تطلعاته، لهذا خبروا منذ البداية امكانات الشعر الكبيرة في اخضاع التجربة الصوفية للوصف، و في انتاج معرفة حول الوجود الروحي ككل، باعتبار أن الشعر الروحي (Poésie Mystique) لا يتحقق إلا في إطار محاولة الوصل بين الطريقين؛ طريق الإلهام الإلهي و طريق التعبير الغنائي الوجداني؛ مستخدمين في العادة لغة مفارقة ترسم المسار الروحي و الشعري لآفاق التجربة، فهي لغة مجازية رمزية مليئة بالصور الاستعارية الموحية و الغنية، أو كما قال أدونيس " لقد استخدم الصوفيون في كلامهم على الله و الوجود و الإنسان، الفن: الشّكل، الأسلوب، الرمز، المجاز، الصورة، الوزن، القافية، و القارئ يتذوق تجاربهم، و يستشف أبعادها عبر فنيتها...يعني ذلك أن اللغة الصوفية هي تحديدا لغة شعرية، و أنّ شعرية هذه اللغة تتمثل في أن كل شيء فيها يبدو رمزا: كل شيء هو ذاته و شيء آخر.. "[13].

ولقد سجل لنا التاريخ الروحي للشعوب الكثير من الشعراء الذين أبدعوا في الشعر بالقدر الذي أبدعوا فيه في التصوف بغض النظر عن الدين و المعتقد.

لقد كان الشعر بوصفه أحد الصيغ الإبداعية المناسبة للتعبير في أدبيات التصوف، دوما فيض من فيوضات النفس المهاجرة في رحلة الارتقاء إلى حالة الكمال، و لسان حال هذه النفوس السكرى بالحب الإلهي. لهذا كانت القصائد في الكثير من الأحيان تأتي تترى يرتجلها الصوفي أو العارف ليعبر عن السلام و المودة و الحب و الصفاء والإشراق، بل ليعبر عن الوعي المكثف للذات، أو وعي الداخل المتجرد عن المادة.

وفي هذا الإطار يمكن أن نقول بأن التجربة الجمالية التي يمر بها الشاعر أو الفنان و التي تصدر عن الفن شأنها شأن التجربة الروحية التي يمر بها المتصوف و التي تصدر عن الدين أو المعتقد تجارب تعاش وتكتسب، فـ"الدين و الفن كلاهما مما يتذوقه المتذوق؛ فلا سبيل إلى معرفتهما حق المعرفة سوى أن يحياهما الإنسان حياة ينبض بها قلبه، و لا يكفي لهذه المعرفة الصحيحة أن نقرأ عنها تلخيصا يصف لك حدود القواعد و الأصول"[14]، كما أن كلتا التجربتين تمتحان مادتهما من الباطن الخفي نفسه أو من الماوراء.

غير أنه في منحى آخر يمكن أن نقول أنه سواء كان التنوع على مستوى التجارب العرفانية بين الممارسة العملية الخالصة، أو كان يقتصر على مستوى الممارسة القولية من خلال التناص مع تجارب أو نصوص مهاجرة من التراث المحلي أو العالمي؛ -بمعنى بين سلوك ممارس على أساس فلسفة ما، أو مجرد تراث متلقى يقرأ- ، سيؤدي هذا حتما إلى اخصاب التجارب الشعرية الروحية بالكثير من النصوص، التي تحاول أن تخلق آفاقا توصل الشاعر الأصيل إلى التعبير عن"حالة التوحد مع المطلق، حالة العشق الصادق للوجود"[15]؛ أو بتعبير آخر للوصول في آخر المطاف إلى إدراك لحظة الصفاء والفناء في المطلق في حالة الصوفي، أو التعرف إلى سر الكون و جوهر العالم بكل تفاصيله الصغيرة في حالة الشاعر . و لقد عبر عن هذه الرؤيا الكثير من المتصوفة و الكثير من الشعراء أيضا. يقول الشاعر ارشيبالد مكليش **MacLeish Archibald**: "فمكان الإنسان في محور الأشياء إنما يتخذه لغاية واضحة ليواجه "سر الكون" ليواجه العالم، ليرى العالم، فمن هذا المحور تنبلج ملايين الأشياء واضحة مرئية-هذه الأشياء التي يحملق أغلبنا فيها طوال حياتهم و لا يرونها مطلقا، و من هذا المحور يلاحظ الفنان تعقيد العالم، ذلك

التعقيد الذي ينجح أغلبنا في تجاهله بسهولة، و في هذا المحور يشعر الفنان بالحركة، و الاندفاع في تيار الزمن الكاسح"[16].

فالإنسان يدفعه الدين أو يحركه الفن، تقوده الشريعة أو يقوده الخيال و الحدس يدرك كما يقول أدونيس " أن في الوجود جانبا باطنا، لا مرئيا، مجهولا، و أن معرفته لا تتم بالطرق المنطقية-العقلانية، وأن الإنسان دونه، دون محاولة الوصول إليه، كائن ناقص الوجود و المعرفة، و أنّ الطرق إليه خاصة وشخصية، وأننا نجد استناداً إلى ذلك، قرابات و تآلفات بين جميع الاتجاهات التي تحاول أن تستشرف هذا الغيب. . . " [17]كل بمنطقه و رؤاه لكن بلغة وحيدة هي لغة الشعر أو عن طريق شعرنة اللغة.

4- الخطاب الصوفي في الشعر الإسباني بين اللغة الشعرية و النفس الروحي:

إن الحديث عن الخطاب الصوفي الإسباني في إطاره المسيحي المتكأ في الغالب على صورة إنسانية المسيح المخلص، و الذي على أساسه تحددت أطر و أسس التجارب الشعرية الروحية لشعراء أمثال يوحنا الصليبي أو القديسة تريسا، أو خوان رويث دي ألاركون، أو كالدرون دي لاباركا، أو فراي لويس دي ليون، أو رامون لول، أو حتى غارسيا لوركا أو الأخوين ماتشادو و غيرهم من الشعراء الإسبان، يحتم علينا بداية أن نقف عند مفهوم التصوف المقصود هنا حتى نستطيع أن نفك الكثير من الشفرات التي تسمح بتجاوز الغرابة (L'étrangeté)، و الغموض (l'obscurité)، و التناقض (Contradiction) الذي يطبع الكثير من الأشعار.

إن التصوف هنا يختلف حتما في المنهج و الرؤى عن التصوف الإسلامي، على الرغم من الأثر الشرقي عموما و الإسلامي على وجه الخصوص الذي لا يكاد يخفى*، و الذي يطبع الكثير من التجارب الشعرية الإسبانية والغربية عموما. فالتصوف أو التنسك (Le Mysticisme) تحديدا: في حقيقته، " هو تركيز كل قوى النفس على هدف ماورائي، ليكون محبوبا كأنه شخصية حية من لحم و دم. و قد يختلف هذا الهدف و يتنوع؛ كأن يكون هو الله نفسه، أو المسيح، أو مريم العذراء، أو القديسين، أو حتى الملائكة، و في بعض الأحيان قد

يكون متمثلا في أرواح تختلف عن هؤلاء جميعا: كالطبيعة و قواها، أو الجمال المجرد، أو حتى قوى الشر. فمهما يكن الحال، فبالنسبة للمتصوف يصير هذا الهدف هو الإله الذي يحضى بكل الحب، و الذي لأجله تبدل كل القدرات العقلية لإدراك كنهه و فهم هباته"[18]. وهكذا فقد يختلف التصوف هنا و يتعدد من حيث الماهية والشكل؛ ما بين تصوف عاطفي (Emotionnel) و تصوف فلسفي (Intellectuel) و تصوف عملي (Actif) ، لكن في جوهره يظل واحداً؛ و هو التركيز على هدف ما و التضحية من أجله، و لا يكون ذلك إلا بالتعالي على ما هو دنيوي أرضي والتطلع إلى ذات عليا أو إلى جوهر متعال قابع فيما وراء الحياة العادية من أجل تجاوز الاحساس المشوب بالنقص في هذا العالم الخالي من السعادة الحقيقية.

وكثيرا ما كان التبرم بالواقع كما هو مجسد فعلا، و كذا الإحساس باللا جدوى في هذا العالم الزائف الذي يفتقد فيه الحب و العاطفة، الدافع إلى سلوك طريق التصوف ضمن طقوس روحية تنقل السالك من الخواء إلى الامتلاء بالنور، و عبر طريق موصِل إلى محبة الله، للتذوق من نكهة الحقيقة المجسدة في هذا الحب، تحدو في ذلك السالك الرغبة الشديدة الحالمة بعالم أفضل موجود خارج الحس، حيث يتجلى المحبوب في بهائه الإلهي. و ربما يطول به الانتظار و قد يشق عليه و قد يكابد في ذلك الآلام، فتضحى حياته بحث دائب، و أمل أبدي، و رغبة قارة في الوصال والاتحاد. و لقد عبر أحد الشعراء عن هذه المكابدة و هذا الشعور بقوله: لقد بحثت عنه. .ذلك الذي أحبه قلبي. .بحث عنه و لم أجده. .يا ليت لي جناحي حمامة كي أحلق بعيدا فأرتاح"[19].

ضمن حدود هذه الأبعاد التي تجمع بين الحب والألم، و التضحية الروحية والإنكار الجسدي، و الانفصال الأرضي و الاتصال السماوي، تدور معظم الأشعار في فضاء روحي عبر لغة و خطاب يحاول أن يصل ما هو روحي بما هو شعري لإعطاء مغزى للحياة و معنى للحقيقة المنشودة.

على هذا يمكننا القول إضافة لما أسلفنا ذكره أن الحركة الصوفية و الروحية عبر محطاتها المختلفة و باختلاف منازعها و مشاربها، إضافة إلى كونها ممارسة تجريبية و قولية، تكون قد احدثت أيضاً خلخلة في النظام اللغوي التمثيلي باستحداثها نظاما خطابيا جديدا يقوم على جعل كل ملفوظ ذو طابع روحي (énoncé spirituel) بوابة

للإحاطة بالتجربة الروحية و العرفانية، و هذا ما تجلى في أدبيات الكثير من الشعراء الروحانين الذين لا يمكن فصل تجاربهم الروحية عن أشعارهم. لهذا سنقف عند أحد أهم الشخصيات الصوفية الاسبانية و المسمى "يوحنا الصليبي"

5- يوحنا الصليبي المعلم والصوفي والشفيع الخاص لشعراء اسبانيا :

يجزم الباحث فيديريكو رويث سلفادور (Federico Ruiz Salvador) أحد أكبر المتخصصين في حياة و أعمال القديس يوحنا الصليبي في كتابه (الصوفي و المعلم :يوحنا الصليبي) (Mistico Y Maestro: San Juan De La Cruz) بأن حياته و شخصيته تكاد تكون أهم من كل مؤلفاته، على أساس أن القديسين يقرأون من خلال حيواتهم لا من خلال أعمالهم ،على الرغم مما في هذه المؤلفات الجديرة بالقراءة مما يأسر الروح من كلام حول التجارب الإلهية، و الحقيقة المطلقة، و أسرار الملكوت الإلهي. . . ، فحياة هذا الراهب التي عاشها بشكل روحي عميق، -بالإضافة إلى سعيه الدائب و المثير لتحقيق أقصى دراجات الكمال الروحي، و الاتصال الحميمي الدائم مع الله من أجل محبته و من أجل تمجيده- ، تمثل حياة حافلة على طريق التطهير وإخلاء الذات و التصوف . و لقد عبر عن هذا الحب في أحدى مقولاته التي أسماها "أقوال النور و الحب" (Dichos de luz y amor) بقوله: " فكر رجل واحد أعظم من العالم بأسره، لذا وحده الله يستحق أن يفكر فيه"[20]. ويقول كذلك:

هذه الحياة التي أحيا
أحياها محروما
سأستمر ميتا هكذا
حتى أعيش بقربك
اسمعني يا إلهي
هذه الحياة لا أريدها

لأنني أريد أن أموت كي أحيا فيك

ولد القديس يوحنا الصليبي و اسمه الحقيقي هو (خوان دي يبس ألباريث juan de Yepes Álvarez) في قرية صغيرة تدعى فونتيفيروس (Fontiveros) تابعة لمدينة أفيلا (Ávila) الاسبانية سنة 1542 لأسرة فقيرة من طليطلة. في سنة 1563 دخل دير الآباء الكرمليين في بلدة ميدنيا دل كامبو، متخذًا اسمًا رهبانيًا وهو متيا (Juan de Santo Matía). وفي العام اللاحق أُرسِلَ إلى جامعة سالامانكا المشهورة، حيث درس ثلاث سنوات الفن والفلسفة .ورُسِمَ كاهنًا عام 1567 ورجع إلى مدينا ديل كامبو للاحتفال بقدّاسه الأول محاطًا بحنان عائلته وأقربائه. وجرى هنا بالضبط اللقاءُ الأول بين يوحنّا و الأم تيريزا اليسوعية، و لقد كان لقاءً حاسمًا لكليهما، إذ عرضت عليه تيريزا خطّتها لإصلاح رهبنة الكرمل، بفرعها الرجالي أيضًا، واقترحت عليه الانضمام إليها. انجذب الكاهنُ الشاب لأفكار تيريزا، حتّى أصبحَ مساندًا كبيرًا للمشروع. توفي في ليلة 14 ديسمبر 1591، بينما كان الرهبان يتلون صلاة الفرض الصباحية تساءل لمن تقرع هذه الأجراس فقيل له من أجل صلاة الصباح، فقال معقبا: "المجد لله سأذهبُ اليوم لأتلو صلوات الفرض في السماء" ثم قبل الصليب واسلم الروح[21]. ولقد أعلنَهُ البابا كليمينت العاشر طوباويًا عام 1675، ثمّ أعلنه البابا بندكتس الثالث عشر قديسًا عام 1726.

بالمقابل يُعتبر القديس يوحنا واحدًا من أهم الشعراء الاسبان الروحانيين للقرن 16 و ما بعده، وله أربعة أعمال كبيرة هي: الصعود إلى جبل الكرمل (La subida Al monte Carmelo)، الليل المظلم (La noche oscura)، النشيد الروحي (El Cantico Espirituel) ولهيب الحبّ الحيّ (Llama de Amor Viva).

6- الملمح الصوفي في شعر يوحنا الصليبي:

إن فلسفة يوحنا الصليبي التي دعا إليها و حث تلاميذه و اتباع مذهبه على اتباعها، و جسدها في كل تعاليمه و أشعاره: هي محبة الله و الاتحاد به. و تكمن خصوصية هذه المحبة في " ملقاة الله و مناجاته بحميمية في كل حين، لا يهم في ذلك من يكون هذا الإله[22]، فالقصد هو الكيفية التي تتحد الأرواح به. من الواجب أن يزاح

جانبا كل ما يعيق و يكدر و يعترض الطريق إلى اللقاء الإلهي. لأجل هذا كان على كل سالك لهذا الطريق، معتنق لهذه التجربة أن يرفض ما سوى الله و أن يتعالى على كل ما هو مادي و أن ينسجم مع طريق الزهد، طريق (العدم)، طريق (الليل المظلم)، طريق قتل الشهوات و فراغ الأشياء"[23].

في النشيد الروحي المعنون "الليل المظلم" و المكون من ثمانية مقاطع شعرية، يرصد فيه يوحنا الصليبي مسلك النفس ومسيرتها الروحية، و تطهيرها على طريق المحبة التي أوصلتها إلى كمال الاتحاد بالله تاركة نوازع الشر والشيطان وراءها بعد أن اجتازت ليلة الإيمان المظلمة:

I.

في ليلة مظلمة*

متوهجة بحب قلق

يا للمصادفة السعيدة

خرجت خفية

و قد عمّ السكون داري

II.

في ليلة مظلمة

أسير متنكرة عبر سلم الأسرار

يا للمصادفة السعيدة

خرجت خفية

و قد عمّ السكون داري

III.

في هذه الليلة المباركة

خرجت خفية

دون أن يراني أحد

أو أرى شيئا

بلا أنوار و لا دليل

سوى ما يتوهج في القلب

.IV

كان الليل يرشدني بآمان

و أنواره تفوق أنوار رابعة النهار

إلى حيث ينتظرني ذاك

الذي يعرفني جيدا

في مكان خال لم يظهر فيه أحد

.V

فيا أيها الليل المرشد

يا ليلا أحب إلي من الفجر

يا ليل الوصال بين الحبيب و المحبوب

يا ليلا يستحيل فيه المحبوب في الحبيب

.VI

في صدري المزهر

الذي يملكه وحده

ينام بسلام

من وهبته قلبي

أروح له بمروحة من أرز[24]

في هذا النشيد الذي تبدو كلماته بسيطة مباشرة للوهلة الأولى، يصور الشاعر حال النفس الإنسانية و الطريقة التي تسلكها على طريق الكمال و الإنكار الروحي، شأنها في ذلك شأن جميع المخلوقات. و لقد تعرضت في حالتها هذه كما يصورها الشاعر في هذه القصيدة و في قصائد أخرى لكل أنواع التجارب من مكابدة و قهر وجهاد، حيث ستصهرها هذه التجارب عبر المحطات التي تمر بها لتتطهر، كما يصهر مارج النار الذهب لتنقيته من الشوائب. فتموت- النفس- في ذاتها لتحيى في إطار الحب الإلهي (El Amor Divino)، أي في حب الله الذي يملأها باللذات العليا. على اعتبار أن كل شيء يجد في الله المركز و الهدف في الحياة.

و لقد ابتدأت النفس رحلتها كما صورها الشاعر في الليل المظلم، المختص بالأحاسيس و الروح، والليل هنا رمز التأمل، و رمز التسامي و العروج[25] و الانتقال من حالة إلى حالة، فالليل لا محالة يعقبه النهار، و النور مولود من رحم الظلام، فمن أعماق ظلام الرغبات و الميولات و الشهوات السحيق تنتقل هذه النفس، إلى حيث الطهر و الألق والنور ، أي إلى حيث حالة وحدة الحب مع الله، بعد أن تتطهر و تتنقى و تتخلى عن نفسها و عن الأشياء العارضة، و تعيش الفضائل الإلهية المتمثلة في الإيمان و الرجاء و المحبة؛ فتدرك بذلك الجمال الإلهي الذي يجل على الكيف. و مسيرة التطهير طويلة و مجهدة لكي تتهيئ هذه النفس المضطرمة بلهيب المحبة المستعر حتى تكون قادرة على تجاوز الشعور بالألم المرتبط بالعالم الخارجي و الدخول بعدها الحضرة الإلهية.

ولقد أكد هذا الشاعر الصوفي أن طريق بلوغ قمة الكمال المسيحي طابعه الاتكال في كل المراحل، لهذا فالنفس لن تستطيع سلوك هذا الطريق إلا بالاتكال على قوة و وهج الحب الذي يبثه المحبوب في هذا الليل المظلم، ليرشدها بسنا أنواره إلى طريقه؛ أي إلى طريق الله، و يعصمها من كل الأعداء المتربصين بها من (الشهوات، الشيطان، الأهواء. . .) حتى تبلغ قمة السعادة و الانتشاء، أي بلوغ درجة الاتحاد والذي يعد مبلغ المنى و منتهى الطريق، و تصل بذلك إلى أن تحب الله بذات الحب الذي يحبها أياه.

إن نشوة الحب أو الوجد و الوله الذي يغمر النفس، و الناتج عن علاقة العشق المتبادل في العادة بين المحب والمحبوب، تمثل أقصى ما يبتغيه المحب أن يبلغه من درجات الاتحاد العشقي بين اثنين، و هذا ما عبر عنه الشاعر في قصائد أخرى بلفظ (éxtasis) أو الوجد. كما أن التعبير عن هذه العلاقة وحضورها بقوة في الشعر الصوفي عبر

شخصية الأنثى تكاد تكون ظاهرة مميزة و متداولة، إذ ترمز إلى الانتقال من الحب الانساني إلى الحب الإلهي كما هو الحال عند ابن عربي مثلا في شخصية (النظام) التي كانت مدار ديوانه الشعري (ترجمان الأشواق) . لهذا فإن شخصية الأنثى الرامزة و المعبرة عن الحلول و الاتحاد بين المحبين التي يمكن أن نستخلصها تأويلا في شعر يوحنا الصليبي كما تشير الباحثة لوثي لوبيث بارالت هي شخصية (ليلى) Layla و التي تتشابه لفظا و كلمة (ليلة) أو (Noche) الإسبانية على الرغم من أنها في دلالتها الحسية كما تقول هذه الباحثة "تتجاوز مفهوم يوحنا الصليبي المعبر عن الحبيبة الباحثة عن الحبيب في العتمة أو الظلام. فالليلة المظلمة ليوحنا الصليبي تبتعد عن الأفلاطونية المحدثة الأوربية الرافضة للحب الشبقي لتستمر في تكريس التقليد الأيروسي- الروحي الصوفي الذي يقترب كثيرا من التصور الدال على الاتحاد العاطفي كصعود نحو المعرفة المطلقة"[26]، أي نحو الله حيث الجلال الإلهي وأسرار الملكوت.

وعلى الرغم من الغموض الذي قد يكتنف الشخصيات الشعرية التي يرسمها يوحنا الصليبي بلا وجوه و لا أسماء و لا هويات على شاكلة ما نجده مثلا في سفر الرؤيا ليوحنا اللاهوتي، إلا أن المميز فيها هو هذه الثيمة (Thème) البارزة لعلاقات الحب المتبادل بين هذه الشخوص الذي تنبأ عن العاطفة العالية المتقدة دوما، و الدالة على الحب الإلهي مجلى الجمال، الذي تدركه النفوس في حالات التأمل العميق. فما الحب الصوفي في الحقيقة، إلا تلك النار المضرمة في الحشا بحيث "يمكن تشبيه هذا الحب بنار متأججة، و حتى لا تنطفئ يجب أن نلقي فيها دائما بالوقود" كما تقول القديسة تريزا الأفيلية، و هذا هو حال النفوس العاشقة في حقيقتها، و في مسلكها على طريق التدرج في معرفة الله، و إدراك حكمته و رؤية الأشياء من خلال نوره و جماله. فالنفس على طريق الارتقاء تطلب قرينها أو عريسها حبا فيه و تتيما به كما يؤكد الشاعر ،و قد تتألم لفراقه و جفاه إذا طال، و لسان حالها يلهج بذكره و يقول كما جاء في قصيدة (أغاني بين النفس و زوجها) (Canciones entre el alma y el Esposo)[27] :

أين اختفيت

أيها الحبيب و تركتني أئن

كالأيل الشارد فررت

فأدميت قلبي

خرجت خلفك ألتمس السلوى

لكنك رحلت

ومع تواصل المعاناة التطهيرية الضرورية يتواصل البحث و التحري كذلك في انتظار مجيء هذا العريس كي تنعم هذه النفس بالاتحاد معه، و لهذا ينساب الحديث محملاً بالأماني في لقاء قريب على شاكلة ما نقرأه في سفر نشيد الأنشاد أو ما نقرأه في أشعار القديس أوغسطين[28] حيث تهيم الروح عشقا في حب زوجها.

أيها الرعاة، يا من تقيمون

الزرائب فوق الأكمة

إذا أبصرتم بالصدفة

ذلك الذي أحبه كثيرا

قولوا له: بأنني أتألم لأجله.. سأموت بعد هذا الجفاء

لكن رحلة النفس لا تتوقف، فهي مستمرة، تمتد عبر الجبال و الضفاف و الأحراش، متجاوزة الوحوش و الحصون و الحدود؛ و كلها هنا إشارات رمزية فالحصون و الحدود قد يقصد بها الشيطان، والعقبات التي يضعها في طريق الصعود إلى قمة الكمال الروحي، كما ترمز الجبال إلى الفضائل في سموها، و ترمز الضفاف إلى مسار النفس على طريق التوبة. و لكن هذه النفس لن تهدأ و لن تتوقف إلا بحصولها على الوصال و دخولها وليمة العرس الإلهي لتتذوق لذة الاتحاد، لهذا تظل تبحث و تبحث، لا تتوانى عن سؤال الأرض بما تحويه من جبال و آكام و ضفاف وأنهار، و سؤال المخلوقات على اختلاف اصنافها عن هذا الحبيب الغالي الذي تبتغي قربه و العيش معه إلى الأبد، هذا الحبيب الذي لا يعدله شيء، و الذي بدونه يخيم الفراغ و التيه و الظلام الداخلي على النفس و العدم، فتفسد البصيرة لتلقي بها بدل التعالي إلى قرار سحيق، و كأن يوحنا الصليبي هنا يستحضر من منطلق تدينه ما جاء في سفر أرميا عن انطفاء الكون و خرابه بعد انفصاله عن كلمة الرب و نوره، و الذي ما دونه ظلمات و عماء كما في

قوله: "نظرت إلى الأرض و هي خربة و خالية، و إلى السموات فلا نور لها، نظرت إلى الجبال و هي ترتجف، و كل الآكام تقلقلت، نظرت و إذا الإنسان و كل طيور السماء هربت"[29]. يقول الشاعر:

باحثا عن حبي

سأرحل إلى تلك الجبال و تلك الضفاف

لن أقطف الزهر

و لن أخشى الوحوش

سأجتاز الحصون و الحدود

لأسأل المخلوقات:

أه أيتها الغابات و الأدغال

أيتها المروج الخضراء

المرصعة بالزهر

أخبروني إن مر بكم من أحب

لقد حاول القديس يوحنا الصليبي نفسه أن يفسر فيما بعد الكثير من الإشارات و الرموز الواردة في قصائده و في أحاديثه المكتوبة و ذلك من خلال الوقوف عند كل بيت من القصيدة ، فلقد كتب مثلا معلقا على عبارة [سأرحل إلى تلك الجبال و تلك الضفاف] بقوله " في الجبال الشاهقات استلهمت هناك معنى الفضائل، فهمت سموها و رفعتها، كما أدركت مقدار الجهد المبذول لتحصيلها (أي الفضائل). فمن خلال هذه الفضائل تتحقق حياة التأمل (la vida contemplativa). و من خلال الضفاف الموجودة في الأسفل استلهمت المجاهدات النفسية و الممارسات الروحية و التطلع إلى التوبة، و من خلالها أكرر قولي كذلك بأنني تعلمت ممارسة الحياة النشطة (la vida activa) بجنب حياة التأمل التي ذكرت" (الحديث الرابع)[30]

وبعد رحلة البحث و التقصي، تتجاوز النفس الانكفاء و الفراغ مع تجدد الأمل بعد أن تتجاوب المخلوقات و ترد على السؤال مدلية بصفات هذا الحبيب المطلوب المتمثل في المسيح العريس السماوي كما تصوره تفسيرات سفر

نشيد الأنشاد[31]، و إشارات القديس أوغسطين في اعترافاته[32]، و لقد تجسد بحسب الرؤية المسيحية في علاقات الحب و العشق على النحو الذي هو مبثوث في هذه الأبيات، بحيث الحب ينادي الحب:

غمرتنا ألاف النعم

بمروره على عجل عبر هذه الغياض

فمن سنا طلعته البهية

اكتست الارض أردية الجمال[33].

إن معرفة الله و أسراره اللا محدودة، و كذا محبته- كما هو مكرس في التراث المسحي الكنسي- مقرونة دائما بمعرفة يسوع المسيح كأحد الأقانيم الثلاثة التي تأمن بها غالبية الطوائف المسيحية. لهذا يقررون ما مفاده "أنه لا تكون هناك روحانية مسيحية أصلية مع محبة مسحية غير أصلية قوامها محبة الله فقط أو محبة الإنسان فقط. يجب على ذراعي المحبة أن تعانقا موضوعي المحبة معا. فلا يمكن أن نسمي الحب العلماني الصرف محبة، و لا الحب الإنساني محبة. المحبة الحقيقية هي على الدوام هبة من الله من خلال يسوع المسيح"[34]، فالحب الإلهي يمر عبر محبة الآخر المتمثل في المسح المخلص الذي قال "إن أراد أحدٌ أن يأتي ورائي فلينكر نفسه، و يحمل صليبه و يتبعني فإن من أراد أن يخلص نفسه يُهلكها، و من يهلك نفسه من أجلي يجدها"[35].إذا على خطوات المسيح كان علي النفس كما وصفها يوحنا الصليبي أن تسير سيرا حثيثا عبر الطروقات و الدروب صاعدة نحو قمة الجبل -قد يكون جبل الكرمل ربما[36]- لتصل إلى الكمال، ولكن قد لا تهم الأمكنة و لا أسماءها، بقدر أهمية ما يشاهد هناك من أثر المكاشفات، أو ما يطرق السمع، أو ما يعتري الحشا، و إن ضاقت العبارات عن التصريح و اكتفت الإشارات بالتلميح. يقول يوحنا الصليبي في قصيدة بعنوان "مقاطع شعرية عملية لنشوة ذات تأمل عميق" (Coplas hechas sobre un éxtasis de hartacontemplación):

لا أعلم أين أنا

لكنني من هناك أستطيع أن أرى

دون أن أعلم أين أنا

تطرق سمعي أشياءً عظيمة

فلن أبوح بما أشعر به

لن أبوح بما يجهل

من كل تلك المعرفة السامية[37]

تتميز النفس المتأملة بأنها تصعد فوق كل الأشياء العارضة فلا تهتم بها و كأنها لم تكن، كما أنها تحبذ العزلة و الوحدة و الصمت لتتعرف إلى الله. أما الورع و السلام الداخلي فيقودان إلى معرفة الله و العلم به،و المعرفة و إن كانت تتحقق بطريقين طريق الالهام و طريق العقل، فما يصدر عن طريق الإلهام من الله مباشرة أعظم و أفضل مما يتوصل إليه بالعقل و حده و هذا هو مضمون هذه المقطوعة الشعرية في عمومه. ففي أعماق الخلوات تنجلي الأسرار، و تتحقق المعرفة الكاملة عبر الاشراق و الصفاء "فلكي تصل إلى ما لا تتذوق، اذهب من حيث لا تتذوق، ولكي تصل إلى ما لا تعرف، اذهب من حيث لا تعرف، و لكي تصل إلى ما لا تملك، اذهب إلى ما لا تملك، ولكي تصل أن لا تكون أنت، اذهب حيث لا تكون أنت"[38] هكذا كان يقول دائما يوحنا الصلبي.

بالسلام و الورع

تحققت المعرفة الكاملة

و من أعماق الخلوات الجلية

عبر الطريق المستقيم[39]

تنجلي الأسرار

التي تتركني لا أفقه

هذه المعرفة السامية

الخاتمة:

خلاصة ما يمكن قوله أن يوحنا الصليبي صوفي و شاعر تكون قد اجتمعت عنده تجربة تصوف الرجل المحب الذي كان ينادي بتحرير النفس و الابتعاد بها عن عالم الحس لكي يحدث الاتحاد بالعالم المغاير، أي بالله،

بواسطة المحبة و في المحبة، كما اجتمعت عنده بعض خلاصات المعرفة الإنسانية التي عرفها عصره خاصة التراث الصوفي الإسلامي الذي استلهم روحه في الكثير من كتاباته، هذا إلى جانب الممارسة الفنية الإبداعية من خلال قول الشعر. فكلماته و لا شك نابعة من نفسية محب متطلع إلى الذات الإلهية في جلالها و جمالها. و الشعر كان الوسيلة و الله كان الغاية و المنتهى، لهذا وصفته القديسة تريزا التي عاصرته بقولها : "كانت صلاته تامة و فهمه مكتمل"[40].

هوامش البحث:

[1] الموسوعة الإسلامية العامة، إشراف محمود حمدي زقزوق، وزارة الأوقاف، القاهرة، ،2003 ص 386..

[2] عفيفي أبو العلا، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ،دار الشعب، بيروت، دت، دط، ص 284.

[3] عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، اليهودية المفاهيم و الفرق، المجلد الخامس، دار الشروق، دت، دط. ص 244.

[4] عبد الوهاب المسيري: موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية، ص 244.

[5] المرجع نفسه، ص 245.

* ذهب في تفسير الكتاب المقدس عند اليهود.. يقوم على افتراض أن لكل كلمة ولكل حرف فيه له معنى خفيا.. و لقد نشأ هذا المذهب في القرن السابع واستمر حتى الثامن عشر الميلادي.. وهو محاولة ترمى إلى إدخال روح مستحدثة في اليهودية.. ولكن لقي أنصاره اضطهادا شديدا وكانوا يقولون أن مصدر كل شيء هو الله ..وأن الشر هو نتيجة البعد عن الله.. وأن الروح الإنسانية أزلية.. وأنها إذا كانت طاهرة تفوقت على الشر.. للاستزادة ينظر :موسوعة اليهود و اليهودية و الصهيونية: القبالاة- تاريخ، من ص 245 إلى ص 252.

[6] الكتاب المقدس: إنجيل يوحنا: الإصحاح 14، عدد 6. دار الكتاب المقدس في الشرق الأوسط، الإصدار الثالث،ط4، 2006.

[7] تعرف الدكتورة لوثي لوبيث بارالت التصوف المسيحي قولها: " El misticismo es una doctrina filosofica y relegiosa que admete la realidad de una comunicacion dericta con dios" ينظر حوار الباحثة على قناة على هذا الرابط: www.youtube.com/watch?v=KqAGRdD7XGs

[8] ظهر نمط أدبي يؤرخ لسير الشهداء المسيحيين من جراء الاضطهادات الذي تعرض له أتباع المسيح ابتداءً من النصف الثاني من القرن الثاني للميلاد على يد أباطرة الرومان، و هو ينقسم إلى ثلاثة أنماط هي: الأعمال Acta، و روايات الآلام و الاستشهاد، و الأساطير .و قد شكلت هذه الأدبيات تاريخا يؤرخ لما حاق بتلك الفترة من أحداث و محاكمات و أحكام، تخللتها من حين إلى آخر الكثير من العناصر المؤسطرة من نسج الخيال حول العديد من الأتقياء (Les Dévots). ينظر المطران كيرلّس سليم بسترس و آخرون: تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، منشورات المكتبة البوليسية، بيروت، لبنان، ط1، 2001، ص 265.

[9] عيد الدرويش: فلسفة التصوف في الأديان، دار الفرقد، دمشق، سورية،ط1، 2006، ص 132.

[10] ينظر المطران كيرلّس سليم بسترس و آخرون: تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، ص 19.

[11] ينظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1982، ص 687.

[12] ابراهيم محمد منصور: الشعر و التصوف–الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمين للنشر و التوزيع، مصر، ص 24.

[13] أدونيس: الصوفية و السوريالية، دار الساقي،بيروت،ط3،دت، ص 23.

[14] زكي نجيب محمود: الشرق الفنان، دار القلم، القاهرة، مصر، ص 14.

[15] ابراهيم محمد منصور: الشعر و التصوف–الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمين للنشر و التوزيع، مصر، ص 10.

[16] المرجع نفسه، ص 25.

[17] أدونيس: الصوفية و السوريالية، ص 15.

[18] P. Berger :WILLIAM BLAK–Mysticisme et poésie, Société Française d'imprimerie et de librairie, Paris,1907, p 72.

[19] P. Berger :WILLIAM BLAK–Mysticisme et poésie, P 73.

[20] Juan Manuel Vences Millán :San Juan de la Cruz místico y poeta, La Colmena 77 enero–marzo de 2013, p 33.
SAN JUAN DE LA CRUZ :, Poesía, Colpas del alma que pena por ver dios, [21] calasicos de la literatura espanola,el Cid Editore, Cordoba Argentina,2OO3,p29

[21] Juan Manuel Vences Millán :San Juan de la Cruz místico y poeta, p 35.

[22] المقصود هنا هو عجز الانسان عموما بما فيه المتصوف عن تكوين فكرة أو تصور عن الله الذي يبقى ذات متعالية تقدست عن الأشباه و الأمثال، و إلى هذا أشارت القديسة تريزا الأفيلية بقولها : "أجدني أحيانا عاجزة عن تكوين فكرة واضحة عن الله أو التفكير في أمر صالح. . .إلا أني أشعر أني أعرفه. و أدرك أن العقل و المخيلة هما ما يؤذيانني هنا. . " ينظر تريزا الأفيلية: كتاب السيرة، ترجمة انطوان سعيد خاطر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان،ط2، 1991، ص 280.

[23] Juan Manuel Vences Millán :San Juan de la Cruz místico y poeta, p 35.

* في قصيدة الشاعر عبد الله حمادي الموسومة "جوهرة الماء"، و هي قصيدة صوفية يقول الشاعر أنه كتبها بعد زيارته لقبر الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي في يناير 2003، يتناص مطلعها مع مطلع هذه القصيدة تحديدا، حيث تؤدي رمزية الليل(المتوهج بالحب القلق كما في قصيدة يوحنا الصليبي هذه التي نحن بصدد دراستها، أو المورق بالعفة و الخجل المسدول كما في قصيدة حمادي) دورا دلاليا تحدده السياقات الشعرية لكلتا القصيدتين. حيث تحيل هذه الرمزية أي رمزية الليل هنا مثلا إلى حالات الحب و العشق و الاتحاد، بل إلى طبيعة العلاقة نفسها التي ينشدها الصوفي وهو يتطلع إلى المجهول و الغامض و المحبوب و المطلق؛ أي إلى ما هو مغاير للتوحد معه، كما ترمز الظلمة أو العتمة إلى المعاناة الروحية كذلك في مرحلة الاتحاد الصوفي. و لقد تنبهت الباحثة لوثي لوبيث بارالت كما سيأتي ذكره إلى هذه العلاقة الترابطية بين ليل المتصوفة متمثلا في قصيدة "الليل المظلم " ليوحنا الصليبي و رمزية الأنثى متمثلة في شخصية الأنثى البدوية "ليلى" رمز الحب و الاتحاد، و الذي لا يخلو ذكرها في الموروث الشعري الغزلي و الغنائي العربي. ينظر قصيدة جوهرة الماء للشاعر عبد الله حمادي : حولية مخبر الترجمة في الأدب و اللسانيات، جامعة قسنطينة، ع 2، مارس 2004، ص 192.

[24] Las Obras de San juan de la cruz :La noche oscura,Editorial Monte Carmelo; p 6 y 7.

[25] وقد ترمز الليلة المظلمة هنا ربما إلى ليلة الإسراء و المعراج النبوي و التي يقصد بها يوحنا الصليبي هنا صعود الروح و علوها حتى تصبح جاهلة بكل الأشياء و لا تعرف حينها إلا الله الذي تكتشفه بعد تخللها و فراغها من كل ما هو مادي. و قد يلاحظ أن هناك تقاطع ظاهر مع الرؤيتين: الرؤية الإسلامية (الإسراء و المعراج) و الرؤية البودية (الانطفاء أو النيرفانا).

[26] Luce López-Baralt : La amada nocturna de San Juan de la Cruz se pudo haber llamado Laylà, Quaderns de la Mediterrània, Universidad de Puerto Rico, p 201.

[27] في نشيد الإنشاد، الإصحاح الثالث نقرأ هذا النص : فِي اللَّيْلِ عَلَى فِرَاشِي طَلَبْتُ مَنْ تُحِبُّهُ نَفْسِي. طَلَبْتُهُ فَمَا وَجَدْتُهُ. [2]إِنِّي أَقُومُ وَأَطُوفُ فِي الْمَدِينَةِ، فِي الأَسْوَاقِ وَفِي الشَّوَارِعِ، أَطْلُبُ مَنْ تُحِبُّهُ نَفْسِي. طَلَبْتُهُ فَمَا وَجَدْتُهُ. وَجَدَنِي الْحَرَسُ الطَّائِفُ فِي الْمَدِينَةِ، فَقُلْتُ: «أَرَأَيْتُمْ مَنْ تُحِبُّهُ نَفْسِي؟» فَمَا جَاوَزْتُهُمْ إِلاَّ قَلِيلاً حَتَّى وَجَدْتُ مَنْ تُحِبُّهُ نَفْسِي، فَأَمْسَكْتُهُ وَلَمْ أُرْخِهِ. . . " .

[28]كما نقرأ للقديس أغسطين كذلك كلاماً قريب في معناه من هذا، حيث يقول معبرا عن انشغاله بالله و التماس قربه :

أتوسل إليك: اخبرني أين أنت؟ !

أين ألقاك فأختفي فيك بالكلية ولا أوجد إلاَّ فيك!

إنني أشتهي الموت لكي أراك، إنني لا أريد العيش بعد لكي أحيا بك!

امتلكني بكليتي فألتصق بك تمامًا !

[29] أرميا الإصحاح 4 ع 24-26.

[30] Juan Manuel Vences Millán :San Juan de la Cruz místico y poeta, p38 .

[31] تغالي الكثير من التفسيرات المسيحية في اعطاء تأويل مقبول لما ورد في سفر نشيد الإنشاد من كونه سفر العلاقة الحبية المقدسة، أو " سفر الحب الحقيقي الذى يجسد المسيح كعريس سماوي لكنيسته العروس المجيدة . كما يتجسد فيه يسوع عريساً شخصياً لكل نفس تقبله وترحب به. و في هذا يقول البابا الأنبا شنوده الثالث : [الروحيون يقرأون هذا السفر فيزدادون محبة لله . . أما الجسديون فيحتاجون فى قراءته إلى مرشد يفسر لهم ، لئلا يسيئوا فهمه، ويخرجوا عن معناه السامي إلى معانٍ عالمية] من أجل هذا وجب علينا أن نحذر من أن نحبس أفكارنا فى نطاق الجسد والجسديات ونحن نغوص في أعماق هذا الحب السماوي المقدس في هذا السفر .. " ينظر صوت حبيبي قارعاً . . دراسة تطبيقية عملية في الإصحاح الخامس من سفر نشيد الأناشيد، مكتبة دير القديس سمعان الدباغ بالمقطم، 2009، ص 15.

[32] أشار القديس أغسطين في اعترافاته في قوله: " . . إلى ذلك المكان الخفي الذي أتي منه متجسداً في الحشاء البتولي، خاطباً إليه الخليقة البشرية – التي هي جسدنا المائت – حتى لا نموت إلي الأبد إنه كالعريس الخارج من خدره وكجبار راكض في طريقه غير متردد بل اندفع منادياً بصوت عال ، بكلام وأعمال ، بموت وحياة ، بنزول وصعود ، آمراً إيانا بأن نعود إليه ثم غاب عن أعيننا لعلنا نرجع إلي قلوبنا . . "اعترافات القديس أغسطونيوس، تعريب القمص قزمان البراموسي، مراجعة حنا فام المحامي، ج 1، 1953، ص 84-85.

[33] SAN JUAN DE LA CRUZ : POESÍAS Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación, P 25-26.

[34] جوردان أومان الدومنيكي: دليل إلى قراءة تاريخ الروحانية المسيحية في التقليد الكاثوليكي، دار المشرق، بيروت، 2013، ص 27.

[35] متى (الإصحاح 16: ع 24و 25) .

[36] جبل الكرمل أو كرم إيل بالعبرية بمعنى كرمة الله أو حديقته و روضته le vignoble de Dieu، هو جبل يقع في فلسطين يطل على البحر الابيض المتوسط وعلى ميناء مدينة حيفا وخليج عكا وهو امتداد لجبال نابلس، ذكر في التوراة في قصة النبي إليا (الياس) . أقيمت عليه الكثير من أماكن للعبادة والتقديس وتقديم القرابين .ويعتبر جبل الكرمل جبلا أثريا وجبلا مقدسا عند بعض الطوائف المسيحية لكونهم يعتقدون بأن عودة المسيح تسبقها عودة النبي ايليا كما يطلق على السيدة العذراء سيدة جبل الكرمل .وما زالت بعض الأماكن المقدسة قائمة وموجودة في أيامنا هذه، مثل المحرقة، ومغارة الخضر، ودير مار الياس، وقبر عباس للبهائيين وغيرها من دور الدين و العبادة . و يقابل هذا الجبل جبل طور سيناء عند اليهود و جبل أحد عند المسلمين الذي قال فيه رسولنا الكريم كما في صحيح البخاري " هذا أحد وهو جبل يحبنا ونحبه" .

[37] SAN JUAN DE LA CRUZ : POESÍAS, Coplas hechas sobre un éxtasis de harta contemplación, P 25-26.

[38] SAN JUAN DE LA CRUZ : Para venir a gustarlo todo, Editorial Monte Carmelo P 3.

[39] ترى المسيحية أن التاريخ يتبع مسارا خطيا تدريجيا يتحرك دوما نحو اكتمال ملكوت الله و تحقق كلمته، عكس الرؤية اللادينية أو ما يصطلح عليه باسم أسطورة التكرار الأبدي القديمة و التي تفيد بأن التاريخ دوري ليس له بداية محددة و هو لا يتجه نحو مصير أو هدف محدد، لكنه ببساطة يدور و يدور إلى الأبد ضمن حلقة مفرغة تبدأ بالعدم وتنتهي بالعدم.

[40] Juan Manuel Vences Millán :San Juan de la Cruz místico y poeta, p39.

المناظرة الفقهية و المذهبية عند ابن حزم

د/ آمنة بن منصور

المركز الجامعي عين تموشنت .

ietimad13@hotmail.fr

Abstract:

In a debate between two prominent scholars, one said to the other: "I have put more effort in pursuing studies and learning. You have pursued your studies, having all the help you need. You had a gold-plated lamp lighting up your study at night, while I had to rely on the street lamp for my night reading."

The other replied: "This argument goes against you, not for you. You pursued your studies when you were in such conditions in the hope that your learning will help you to change your circumstances to something like mine. I pursued my studies in the circumstances you have described aspiring for nothing other than the status knowledge imparts in this life and in the life to come."

The first scholar was Sheikh al-Baji, a Maliki scholar from the Andalus who wrote a commentary on Al-Muwatta', the first major, authentic collection of hadiths compiled by Imam Malik. The second was Ali ibn Ahmad ibn Saeed ibn Hazm, a Highly eminent scholar with exceptional command of Fiqh, hadith, and a fine literary style.

A main characteristic of Ibn Hazm was his independent thinking. He lived at a time when belonging to a school of fiqh was the normal practice of scholars. Even those who attained prominence and high reputation conformed to their schools of fiqh, with little attempt to go beyond them. He always declared his independent views without fear of opposition.

ابن حزم الظاهري (ت 456هـ)وصفه ابن خاقان بأنه فقيه مستنبط و نبيه بقياسه مرتبط ما تكلم تقليدا ولا تعدى اختراعا و توليدا – ينظر : مطمح الأنفس : 279 .

و قال عنه عبد الواحد المراكشي : " أشهر علماء الأندلس و أكثرهم ذكرا في مجالس الرؤساء و على ألسنة العلماء و ذلك لمخالفته مذهب مالك بالمغرب و استبداده بعلم الظاهر "- المعجب : 37 .

توطئة:

إذا كانت المناظرة قد عرفت في المشرق حضورا* ، فإنها في الأندلس لاقت رواجا واسعا ، و السبب واضح ، فأساس المناظرة : التبايـــن و الاختلاف ، و قد وجدت في المجتمع الأندلسي بيئتها الخصبـــة ؛ مجتمع يضم أجناسا كثيرة ، ومعتقدات مختلفة ، و عادات متباينة.

أمّا دواعيها فمختلفة كذلك، فمن إثبات التفوق ، إلى الذود عن الدين إلى إظهار البراعة، فالاعتزاز بالوطن و هلم جرا . .

1- مفهوم المناظرة :

المناظرة لغة " من النظر و معناه تأمل الشيء و معاينته "[1]، و المناظرة " المباحثة و المباراة في النظر و استحضار كل ما يراه ببصيرته في النسبة بين الشيئين إظهارا للصواب[2] .

والتناظر " التراوض في الأمر ، و نظيرك الذي يراوضك "[3]، " و المقصود من المناظرة إما أن يكون قطع الخصم فقط و إظهار الغلبة كيف كان، أو إظهار الحق فقط كيف كان، أو هما جميعا "[4] .

وكثيرا ما تختلط المفاهيم بين المناظرة و الجدال، و السبب في ذلك أن "المناقشة قد تكون في بدايتها مناظرة ثم تنقلب جدلا، و ربما يتطـــور الأمر إلى مكابرة، و يكون الغرض منها اجتياز المجلس و الشهرة "**[5].

2- المناظرات الفقهية :

ذهب أكثر الدارسين إلى القول إن " شعـــب الأندلس شعـــب متديـــن ، و المنفلتون فيه من ربقة الإيمان قـــلة و هم لتدينهم يجلون علماء الديـن و يحترمونهم ، و يعظمون الفقهاء و يوقرونهم "***[6] و قد ولع الأندلسي

بالتفقه في الدين و مناظرة غيره في ذلك ، " فقد كان الفقهاء يتمنون الجلوس قصد المناظرة لما في ذلك من الفوائد العلمية ، و تبادل الآراء الفقهية والاطلاع على الاجتهادات العقلية المشفوعة بالدليل الشرعي "[7] ، و من هؤلاء المناظرين مثلا " أبو الحسن النباهي الذي ألف بحثا في مسألة الدعاء بعد الصلاة رام فيها الرد على الشيخ الإمام أبي الحسن الشاطبي "[8] .

ولا يمكن بأي حال أن نتحدث عن المناظرة الفقهية دون الإشارة إلى المدرسة المالكية التي سيطرت على الساحة .فقد " ظل أهل الأندلس على رأي أبي عمرو الأوزاعي إمام أهل الشام منذ الفتح الإسلامي ، إلى أن رحل جماعة من أبناء الأندلس من أجل الحج و طلب العلم ، فالتقوا بالإمام مالك بن أنس فسمعوا منه ، وأخذوا عنه كتاب الموطأ قبل الانتهاء من كتابته "[9] ، و لما رجعوا لبلادهم نقلوا ما رأوه من علم الإمام مالك فالتف الناس حولهم ، و لعل انتشار المذهب المالكي في الأندلس مرده إلى شخصية الإمام نفسه و موطن نشأة المذهب ، و ملاءمته لطبيعة أهل المغرب و الأندلس ، و مساندة السلطة لرجاله ويذهب بعض الباحثين إلى أن المذهب الأوزاعي سقط لضعفه الجدالي ، و عجز أصحابه عن مناظرة المالكية[10] .

وقد ظل المذهب المالكي مذهب العامة و الخاصة إلى أن ظهر من يخالفه علنا ، ذلك هو ابن حزم الظاهري (ت 456هـ)الذي كان " يشهد المهازل التي تجري على مسرح السياسة الأندلسية باسم الشريعة . . . [و كان يرى] أن هذه الموبقات و المفاسد . . إنما وقعت لتجاوز النصوص الشرعية و تأويلها و الأخذ بالقياس و الرأي الشخصي . . فاختار الدراسة الفقهية في أول منزلة ، ثم آثر مذهب الظاهريين – نفاة القياس والتعليل والتقليد و التأويل – و بقي يصارع في سبيل مذهبه هذا مؤمنا به إيمانا لا يتزعزع "[11] .

وحيث إن كل جديد يكون مرفوضا بداية ، فإن مذهب ابن حزم لم يلق كبير ترحيب من الأندلسيين**** ، بل لاقى إنكارا و نفورا ، خاصة و أن المذهب المالكي كان قد تمكن منهم ، ولعل أكثر الذين تصدوا له أبو الوليد الباجي (ت 474 هـ) في مناظرات طار ذكرها في الآفاق.

3- ابن حزم و الباجي :

ذكر بعض المؤرخين أن الباجي و ابن حزم جمعتهما مناظرات كثيـرة***** ، بل لعل أشهر المناظرات الفقهية التي دارت في الأندلس هي تلك التي كانـــت بينهما ، فقد نشر ابن حزم مذهبه " في جزيرة ميورقة و أحدث ضجـــــة علمية هائلة فكثر تلاميذه و مؤيدوه و معارضوه ، ثم وفد على الجزيرة أبـــو الوليد الباجي . . و كان ركنا من أركان المالكية في الأندلس ، فناظـــــر ابن حزم و يبدو أنه كان كثيرا من الفـقهاء ضده ، و نفر حاكم الجزيرة منـــه "[12].

ولم يكن الانتصار في تلك المنـــاظرات مقصورا على واحد منهما ، ولكنـه كان دُولة. و يذهب المؤرخون إلى أن غاية الباجي من تلك المناظرات لم تكن بداعـــي إثبات التفوق ، و لكن لغاية نبيلة هي التقريب بين أمراء الطوائف و توحيـــد كلمتهم؛ فالباجي خشي من أن انتشار المذهب الظاهري من شأنـــــه أن يفتح عيونا أخرى تأتي بمذاهب أشنع و أفضع فيضيع الدين بينـــــها ، و لا يخفى على أحد أن الأندلـس لم تعان ما عـاناه المشرق من كثرة المذاهـب و الفرق التي ساهمت في تضعضع كيان الدولة الإسلامية.

و المناظرات التي دارت بين الفقيهين – على كثرتها –لا نكاد نجـدها مجتمعة في مؤلف واحد ، و هي كما قال الأستـــاذ آنخيل بالانثيا " لم يبق لـنا من تفاصيل هذه المجادلات إلا صدى غير واضح نجده في بعض صفـــحات الفصل لابن حزم و أخبار متضاربة عن انهزام الباجي أو انتصـــاره عـــلى خصمه، و كل مؤرخ يعرضها على حسب ما أملاه عليه شعـــوره نحـــو ابن حزم "[13]، بيد أننا وجدنا في ما كتب الأستاذ مصطفى الوظيفي ما يخالـــف الكلام السابق******، فقد أنجز بحثا مكثفا عن مناظرات الفقيهين و آرائهما التـــي جمعتها مؤلفات أخرى و هي : الإحكام في أصول الأحكام لابن حـــــزم، و إحكام الفصول في أحكام الأصول للباجي .

وقد يتساءل السائل : ما الفرق بين ظاهرية ابن حزم ، و مالكية الباجي ؟ و الجواب هو أن الظاهرية******* كما يعرفها ابن حزم هي: " كل من لم يحمل كـــلام الله على ظاهره و عمومه و وجوبه فقد كفر "[14] ، أما مالكية الباجي فلا تقـــف عند حدود الألفاظ أو المعنى الأول الظاهر في النصوص ، فالشريعة ليســـت "

نصوصا لغـــوية على أساس من قواعد النحو و أساليب البيان فحسب ، بل هي قبل كل شيء إرادة المشـــرع من التشـــريع "[15] ، هذا الاختلاف الواضـح بين المذهبين هو الذي أجج نار السجال و النضال، و قد بدا جليا في محاولة كـل من ابن حزم و الباجي إثبات صحة آرائه للرأي العام ،و يعترف الأستاذ مصطفى الوظيفي بصعوبة انتقاء المناظرات التي دارت بين الفقيهين؛ ذلك أن البـــاجي و إن كان مالكيا إلا أنه اختلف مع المالكيـــة في كثير من الأحيان ، و من جهة أخرى فإن ابن حزم بمذهبه هذا قد خاصم جميع المذاهب ، و أحـــيانا لم يكن يسمي واحدا بعينه[16] .

و من المناظرات التي جمعت الفقيهين تلك التي مست الجوانب الآتية :

- أولا : أقلّ الجمع .
- ثانيا : خطاب النساء و الرجال .
- ثالثا : الفور و التراخي .
- رابعا : دليل الخطاب "[17] .

و قد خصص الوظيـــفي مباحـث طويلـة في هذه الدعـاوى شرحا و تفصيلا و تعـليقا ، و لا يسعنا إلا انتـقاء بعضها تجنبا للتطـويل، فمن الجلسات الشهيرة التي جمعت الفقيهين ، جلستهما حول دعـــوى :

أقل الجمع :

- دعوى الباجي : أقل الجمع اثنان و دليله قوله تعالى : " و دَاود و سُلَيْمـــان إذ يحكمانِ في الحرْث إذ نفَشَت فيه غنمُ القوْمِ و كُنَّا لحكْمِهِم شاهِدِين "[18] . و وجه الاستدلال بهذه الآية أن لفظ الجمع وقع على اثنين [19] .

- جواب ابن حزم : إن هذه الآية ليس فيها ما يدل على اعـــتبار أقل الجمـع اثنين لأن الضمير في حكم العربية أن يكون راجعا إلى أقرب مذكـــور إليـه، وأقرب مذكور إلى الضمير قـــوله تعالى " غَنمُ القومِ " ، فالقـوم

وداود و سليمان جماعة بلا شك[20] ، و يبدو رد ابن حزم مقـــنعا إلى حد ما ، إلا أننـا وجدنا في كلام العـــرب ما يؤيد كـلام الباجي " فمن سنن العرب إذا ذكرت اثنين أن تجريهما

مجرى الجمع كما قال عز ذكره " و السّارقُ و السّارقة فاقطعُوا أيديهُما "[21] ، و لم يقل يديهما [22] .

و من جلساتهما أيضا اختلافهما حول خطاب الله تعالى الذكور و الإنـاث في القرآن الكريم :

فدعوى ابن حزم أن : خطاب الذكور يدخل فيه النســـاء و الرجال ، ودليله أن لا خلاف بين المسلمين أن النساء مخاطبات بقوله تعالى " و أقيمُـــوا الصّلاة و آتوُا الزّكاة " [23] ، ولا خلاف بين المسلمين أن النساء و كل بني آدم مخاطبون بقوله تعالى " يا أيها الناسُ اتّقوا ربّكُم "[24] ، و إن النبي عليه الصلاة الســلام سئل عن أحب الناس إليه فقال : عائشة و هو أعلمهم باللغة التي بعث بها ، فحمـل اللفظ على عمومه في دخول النساء مع الرجال [25] .

– جواب الباجي : هو يرى أن خطاب الذكور لا يدخل فيه الرجال والإناث ، وحجتـه في ذلك أن للنساء أسماء تخصهن، فإذا كان ذلك كن مخصوصات بلفظ التأنيث و الرجال مخصوصون بلفظ التذكير، و لذلك قال تعالى " إنّ المسْلمِين و المسْلماَت " ، فخاطب كل فريق باللفظ الموضـوع له[26] ، أما ابن حزم فأول هذا الخطاب و غيره بإرادة الله تعالى التكرار و التوكيد ، و يبدو أن حجته أقوى إذ يقول الثعالبي مستشهدا بقوله تعالى " فأقيمُوا الصّلاة وآتـوا الزكَاة "[27] ، فعم بهذا الخطاب الرجال و النساء ،و غلب الرجال و تغليبهم من سنن العرب [28]

و من الأمور الأخرى التي اختلف فيها الفقيهان مسألة المـــــباح : فابن حزم يقسم الشريعة إلى ثلاثة أقســـام : واجب و حرام و مباح ، و هو يدافـــع عن المباح الذي يدخل ضمنه المسكـــوت عنه ، فما ليس بحلال و لا حـــرام فهو مباح مطلق حلال[27] ، أما الباجي فيخالفه ، باعتباره منافحا عن القـــياس ، فيقول " و هذه الطائفـــة .. قد زادت على الحال التي عابتها على القائسين لأن القائس لا يحكم بالقياس إلا إذا وجد النص ، فإذا عدمه لم يحكم عـــند عدمه إلا بما يوجبه الدليل و الاعتبار لا بما يوجبه الهوى و الشهوة [30] .

فالباجي وجد في هذه المسألة ما يؤيد طريقته و يزكيها ، بخلاف ابن حزم الذي كانت حجته ضعيفة ،فلو أحل كل ما سكت عنه لفتحت أبواب الشبهات و كثرت المزلات . .

والظاهر أن هذه المناظرات لم تحسم دائما لمحاور واحد ، بل كانت هذه بتلك ، وقد التزم " الفقيه الظاهري و المالكي بالطرق المنهجية للمناظرة . . فالفقيهان يعرضان الدعوى و يبرهنان عليها و يردان على اعتراضات المعترضين "[31]، بيد أنهما اختلفا في بعض الجزئيات ، و يتعلق الأمر بالأدلة و الحجج " فالفقيه الظاهري يعتمد الدليل البرهاني المستمد من الكتاب و السنة ، أو المستمد من المنطق اليوناني*******، بينما الباجي يعتمد الأدلة الاجتهادية الأصولية كالقياس و الاستحسان و المصالح[32] .

هذا جانب من المناظرات التي جمعت بين أشهر فقيهين في الأندلس، و قد قصدنا إضاءة الأمور الفقهية البسيطة التي اختلفا فيها ، و تجنبنا الخوض في الأمور الأخرى المعقدة التي كانت محل جدل عند من قبلهم و من جاء بعدهم .

4- ابن حزم والمعتزلة :

لم يتصد ابن حزم للمالكية فحسب ، بل لجميع أصحاب المذاهب المخالفة لمذهبه******** و على رأس هؤلاء المعتزلة، و من مناظراته غير المباشرة معهم مسألة خلق الجنة و النار : يقول " ذهبت طائفة من المعتزلة ووافقهم على ذلك قوم من الخوارج فقالوا : إن الجنة و النار لم يخلقا بعد . . فقد صح عن النبي عليه السلام أنه قال: "من قال هذا غرست له في الجنة كذا و كذا نخلة " ،و احتجوا أيضا بقوله عز و جل عن امرأة فرعون حين دعت فقالت "ربّ ابنِ لي عِندكَ بيْتا "[33]، فقالوا لو كانت مخلوقة لم يكن لاستئناف الدعاء في البناء[34]، و كان رد ابن حزم كالآتي " و إنما قلنا إنهما مخلوقتان على الجملة كما أن الأرض و ما فيها مخلوقة على الجملة . . و الدليل على صحة قول من قال أنهما مخلوقتان بعد إخبار النبي عليه الصلاة و السلام أنه رأى الجنة و دخلها ليلة أسري به ووصف أماكنها . .و أخبر عليه السلام أنه رأى في النار عمرو بن لحي و المرأة التي حبست الهرة . . فصح أنها مخلوقة "[35]، و الشيء الملاحظ أن حجج ابن حزم قوية

ومقنعة، فكما أن الأرض موجودة و الإنسان يعمرها و يبني فيها، كذلك الجنة موجـــودة وأعمال المؤمنين هي التي تعمـــــرها بفضل الله تعالى ، هذا دليل عقلي أما الدليل النقلي فيتمثـــل في أحاديث الإسراء و المعـــراج التي وصف فيها النبي عليه السلام الجنة وصفـــا دقيقـا، كما رأى فيها ماشطة فرعون، و قصر عمر بن الخطاب ، وكذلك رأى بعض أهل النار، وفي كتب الحديث و السيرة الأدلة الكافية على أن الجنة و النار مخلوقتان ********.

و المسألة الثانية هي مصير الأطفال المتوفين قبل البلوغ ، و فيها يقـــــول" يبطل من قال إنهم سيجازون بالأعمـــــــال التي علم الله أنهم لو عاشوا لعملوها للإجماع أن الله تعالى لا يعذب أحدا بعمل لم يعمله، و بإخباره عليـــه السلام : "و إن همّ بسيئة و لم يعملها كتبت له حسنـــــة " ، فإن قال قائل من هؤلاء : و كما قلتم إن النار هي دار جزاء على الأعمال ، فكذلك الجنة قـــد أخبر أنها جـــزاء بما كانوا يعملون و الأطفال لا أعمال لهم ، قيل لهم و بالله التوفيق، هو كما ذكرتم ، إلا أنه لا خـــــلاف، فإنه ليس في الآخرة دار إلا الجنة أو النار ، فإذا بطل أن يكونوا من أهل النار لأن الله لا يعذب أحـــدا إلا بذنب، صح أنهم من أهل الجنة إذ لم يبق غيرها ، و غير بعيد عن الله التفضل "[36].

و الملاحظ هنا أن أدلة ابن حزم منطقية و لا يمكن إلا التسليم بها ، فالمعتـــزلة ضيقوا بابا هو أوسع الأبواب : إنها رحمة الله تعالى التي وسعت كل شيء و هذا ما أشار إليه الفقيه الظاهري .

5- ابن حزم و الفاطميون :

لم يكن ابن حزم وحده خصيم المالكية، بل كان هناك خصم آخر أكثـــــر خطورة إنه المذهب الشيعـــي بأفكاره المتطرفة******** ، و كان من الطبيعي أن تنشأ مناظـــرات حادة بين الطرفين و " قد دار أغلب موضوعات هذه المناظرات حول قضية تفضيل علي بن أبي طـــالب على سائر الصحابة********* ، و تفضيل فاطمة على عائشة و سائر زوجات الرسول عليه السلام ، و صلاة التراويـــح و القياس و منزلة السنة في التشريع "[37].

فالفاطميون سعوا لبسط نفـــــوذهم في الأندلس و سلاحهم في ذلك مناظـــرة فقهاء تلك البلاد و إفحامهم أمـام العامـــــة ، لتأتى لهم السيطرة على العقول قبل البلاد ، و لكن الأمـر لم يكن كذلك أبدا، فقد بلغ حنق الأندلسييـــن على الشيعة مبلغا كبيرا ولم يتوانوا عن التنكر لمن يواليـــهم ، فابن حزم مثلا لم يكن ينســـب ابن هانئ إلى الأندلس لأنه لا يرتاح لهذا الشاعر المتشيع[38] .

هذا جانب من المناظرات الفقهية التي انتشرت في الأندلس وأسهمـت في إذكاء نار الفتن باسم الدين، وهو بريء من أكثرها إلا ما كان في صميم الدفاع عن العقيدة الإسلامية .

هوامش البحث:

*- كثرت المناظرات المذهبية في المشرق كمناظرة محمد بن داوود الظاهري (297هـ) و أحمد بن سريج البغدادي الفقيه الشافعي (306هـ) و مناظرة أبي الحسن الأشعري (324هـ) و محمد بن عبد الوهاب المعتزلي (303هـ) – ينظر : مناظرات الأذكياء و محاورة البلغاء بين المنافرات و المفاخرات : سيد صديق عبد الفتاح : 133 و ما بعدها .

1- معجم مقاييس اللغة : ابن فارس ، تح : عبد السلام هارون ، مطبعة الحلبي ، ط2 ،القاهرة ، 1969 : 5 : 444

2- ينظر : المفردات في غريب القرآن للأصفهاني، تح : محمد سيد الكيلاني ، دار المعرفة ، بيروت . دط ، دت 232 : 497 و التعريفات للجرجاني : 231-232

3- لسان العرب : مادة [نظر] ، ابن منظور : دار صادر ،ط3 ، بيروت ، 19945- تاريخ الجدل : محمد أبو زهرة : 05

4- علم الجذل في علم الجدل : نجم الدين الحنبلي – تح : قولفهارت هاينريشس، مؤسسة الأبحاث العلمية الألمانية ، الأردن ، 1987 : 07

***- " فإذا اشتدت خصومة المتجادلين ، و آثر كل منهما الغلبة بدل الحرص على ظهور الحق و وضوح الصواب ، و تعذر أن يقوم بينهما تفاهم أو اتفاق ، سميت تلك الحالة بالشقاق " – أدب الاختلاف في الإسلام : طه جابر فياض العلواني ، إصدارات رئاسة المحاكم و الشؤون الشرعية ، ط1 ، قطر ، 1405 ه .: 25

5- تاريخ الجدل : محمد أبو زهرة : 05

6- الأدب الأندلسي موضوعاته و فنونه : مصطفى الشكعة ، دار العلم للملايين ، بيروت ، 1974 : 73

***- من مظاهر تدينهم الإسراع في " إقامة الحدود و إنكار التهاون بتعطيلها ..و قد يلج السلطان في شيء من ذلك فلا ينكره ، فيدخلون عليه قصره المشيد .. حتى يخرجوه من بلدهم ، و هذا كثير في أخبارهم " – ينظر :

Chestomathia arabica , grammatica historica , Georg.Guil .Freytag Dr. Bonnae ad Rhenum .Venditur Lipsaie. Apud C . Cnoblolch : 145

كما كان الأدب الأندلسي أيضا يتنفس في جو من التشبع الديني و هو ما يظهر في أشعار الزهاد و الأتقياء – ينظر : دراسات في الأدب الأندلسي : إحسان عباس ، وداد القاضي ، ألبير مطلق الدار العربية للكتاب ،ط2 ، ليبيا / تونس ، 1976 : 10

7- المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري : مصطفى الهروس ، وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية ، المغرب ،1997. : 364

8- الصراع الفكري و انعكاسه على الشعر الأندلسي: عبد الحميد عبد الله الهرامة، ملتقى الدراسات المغربية الأندلسية – تيارات الفكر في المغرب و الأندلس جامعة عبد الملك السعدي ، تطوان ، 1993 : 79

9- المدرسة المالكية : 37 و ما بعدها

10- ينظر : المدرسة المالكية : 62 و ما بعدها . فقهاء المالكية – دراسة في علاقاتهم العلمية في الأندلس و المغرب : علياء هاشم ، جامعة الموصل ، العراق ، 2003 : 128

11- ابن حزم رائد الفكر العلمي : عبد اللطيف شرارة، المكتب التجاري للطباعة و النشر ، بيروت . دط ، دت: 66

****- من الأسباب التي جعلت الناس يعارضون ابن حزم اعتماده المنطق الذي يراه الأندلسيون خروجا عن الدين، و عنه قيل : و قد كان ابن حزم في ضلال ** يقول بقولهم و يدين دينـــا

متابعة لفلسفـــــة و كفر ** و ردا للشرائع أجمعيـــنا

– ينظر : المناظرة في أصول التشريع الإسلامي : مصطفى الوظيفي ،مطبعة فضالة ، دط ، دت: 150

*****- من المناظرات الطريفة التي جرت بينهما أن الباجي قال " أنا أعظم منك همة في طلب العلم لأنك طلبته و أنت معان عليه ، تسهر بمشكاة الذهب ، و طلبته و أنا أسهر عليه بقنديل . . فكان جواب ابن حزم . . إنما طلبت العلم و أنت في تلك الحال رجاء تبديلها بمثل حالي ، و أنا طلبته . . فلم أرج به إلا علو القدر العلمي في الدنيا و الآخرة ، فأفحمه "- ابن حزم الأندلسي : سعيد الأفغاني : 38 ، هذا و قد ذهب أكثر من باحث إلى أن قصة المصباح ذات طابع أسطوري و بعيدة عن الواقع – ينظر : مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم و الباجي : عبد المجيد التركي ، دار الغرب الإسلامي ، ط1 ،لبنان ، 1986: 65

12- الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط الخلافة : أحمد هيكـــــل ، دار المعارف ، ط7 ،مصر ، 1979: 356

13- ينظر : تاريخ الفكر الأندلسي : آنخيل جنالث بالنثيا – ترجمة : حســـــين مؤنس ، مكتبة النهضة المصرية ، ط1 / 1955 : 426

******- عنوان الكتاب هو : المناظرة في أصول التشريع الإسلامي – دراسة في التناظر : ابن حزم و الباجي

*******- " قام ببيان هذا المذهب عالمان أحدهما داوود الأصبهاني (ت270ه) ، و هو أول من تكلم به و العالم الثاني ابن حزم ، و إذا لم يكن له فضل الإنشاء فله فضل التوضيح و البيان و الأدلة و البسط ، و هو أشد استمساكا بالظاهرية من داوود " – محاضرات في تاريخ المذاهب الفقهية : محمد أبو زهرة – مطبعة المدنـي ، مصر . دط ، دت 15- المناهج الأصولية : فتحي الدريني : 27: 374-375

14- الإحكام : 3 : 127

15- المناهج الأصولية : فتحي الدريني : 27

16- ينظر : المناظرة في أصول التشريع الإسلامي : 73

17- نفسه : 74

18- سورة الأنبياء : الآية : 78

19- ينظر : إحكام الفصول في أحكام الأصول : أبو الوليد الباجي – تح : عـــــبد المجيد التركي ، دار الغرب الإسلامي ،ط1 ، بيروت ، 1986: 249

20- ينظر : الإحكام : 4 : 4-5

21- سورة المائدة : الآية : 38

22- فقه اللغة و سر العربية : أبو منصور الثعالبي – تح : فائز محمد ، دار الكتاب العربي ،ط1 ، لبنان ، 2006 : 252

23- سورة البقرة : الآية : 110

24- سورة لقمان : الآية : 33

25- ينظر : الإحكام : 3 : 80 و ما بعدها

26- ينظر : إحكام الفصول : 244 و ما بعدها

27- سورة : الحج ، الآية 78

28- فقه اللغة و سر العربية : 25

29- ينظر : المناظرة في أصول التشريع الإسلامي : 163

30- إحكام الفصول : 570

31- المناظرة في أصول التشريع الإسلامي : 235

*****- عارض المالكية بشدة المنطق اليوناني و كل من يتعاطاه ، و لذلك لم يكونوا يأخذون بشهادة أصحاب المذهب الظاهري الذي يعد جرحة في عدالتهم و شهادتهم – ينظر : دراسات أندلسية في التاريخ و الحضارة : كمال السيد أبو مصطفى مركز الإسكندرية للكتاب، 1997 : 25

32- ينظر : المناظرة في أصول التشريع الإسلامي : 235

33- سورة التحريم ، الآية: 11

34- ينظر : الأصول و الفروع : ابن حزم ، 1 : 39

*****- رد ابن حزم في كتابه الفصل في الملل و الأهواء و النحل على جميع الطوائف و المذاهب ، و سمى ما أتت به بعض الفرق بالشنع كالشيعة و الخوارج و المرجئة و قوم آخرين – ينظر : الفصل في الملل و الأهواء و النحل : ابن حزم الأندلسي – تح : محمد إبراهيم نصر ، عبد الرحمن عميرة – دار الجيل ، لبنان ، دط ، دت: 4 : 179 و ما بعدها .

35- الأصول و الفروع : 1 : 39-40

*****- شغلت هذه المسألة الفقهاء و الفلاسفة في المشرق ، و لا يبعد أن يكون ابن حزم قد وجه خطابه هذا إلى المعتزلة ، على اعتبار أن الأشعري انفصل عن فرقة المعتزلة بسبب مناظرة في هذه المسألة تحديدا (ينظر : وفيات الأعيان : 3 : 378) ، مما يعني أنها من كلام المعتزلة .

36- الأصول و الفروع : 2 : 124

*****- شكل الفاطميون خطرا على استقرار الأندلس ، يقول ليفي بروفنسال " إن الخطر الأجنبي الذي كان على أمراء قرطبة مواجهته لم يكن خطرا عباسيا و إنما كان هناك خطر أقرب إليهم و أكثر قسوة عليهم ، ألا و هو خطر الفاطميين و أتباعهم الأقوياء في شمالي إفريقية القريب منهم " – الإسلام في المغرب و الأندلس : ليفي بروفنسال ، ترجمة : محمود عبد العزيز سالم ، محمد صلاح الدين حلمي – راجعه : لطفي عبد البديع ، مؤسسة شباب الجامعة ، الإسكندرية ، 1990 : 94

**- بدأ هذا النوع في المناظرات في المشرق في عصر صدر الإسلام عندما اشتد الخلاف بين علي و معاوية رضي الله عنهما، و بين أهل العراق من ناحية و أهل الشام من ناحية أخرى ، و ازداد أكثر بعد موت علي رضي الله عنه و ظهور الشيعة الذين تشيعوا لعلي و أظهروا بعض الأفكار المتطرفة – ينظر : مناظرات الأذكياء : 1 : 16

37- العلاقات بين الأمويين و الفاطميين في الأندلس و الشمال الإفريقي : فتحي زغروت ،دار التوزيع و النشر الإسلامية ،ط1، القاهرة ، 2006: 286

38- نفسه : 340

الموريسكيون الأندلسيون من غمّ البقاء إلى غمّ الشتات

د. هشام بن سنوسي

جامعة جيجل

hichem-andalous@hotmail.fr

Abstract:

It should out of partiality be acknowledged that the heirs of one of the most glorious civilizations were the Andalusian Moors, who have, in turn, bequeathed a legacy that still attests to the demise of their hybrid cultural heritage during the 16th and 17th centuries. The Moorish manuscripts illustrate their civilizational conflict, their psychological turmoil, their ardent defence of their cultural identity, and their steadfast devotion to their Islamic faith. Hence, it can be argued that their legacy is the product of a spacio-temporal conflict in Spain between two distinct religions and civilizations.

توطئة:

إنّ الانصاف يقتضي حقيقة الاعتراف بأنّ الموريسكيين الأندلسيين هم الأحفاد الورثة، لأكثر الحضارات الإنسانية مجدًا، وقد خلف هؤلاء تراثًا ظلّ شاهدًا على احتضارهم النفسي والثقافي الهجين، طوال القرنين السادس عشر والسابع عشر، حيث سجلت المخطوطات الموريسكية جوانب بالغة الأهمية في صراعهم الحضاري واربتجاجهم النفسي، ودفاعهم المستميت عن هويتهم الثقافية، وتمسكهم بمبادئ دينهم، وعليه يمكن اعتبار هذا التراث، نتاج مرحلة مهمة ارتبطت زمانيا ومكانيا بالصراع الحاد في إسبانيا بين ديانتين ونظامين حضاريين متباينين تمامًا.

1- التستر والمداراة، حتمية وممارسة:

إنّ الغوص في أعماق يوميات موريسكيي الأندلس، يكشف لنا عن حياة غنيّة بالصّور، التي تبيّن حرص هاته الطبقة على البقاء على دين الإسلام، في حياة اجتماعية حبلى بمظاهر التسّر والكتمان، لأنها تمثل كلّ تحركات الموريسكي في بيته، ومأكله وملبسه، وعاداته الاجتماعية، من ختان وزواج، . .وغيرها من الممارسات اليومية في مجتمع البقية الأندلسية.[1]

ومن خلال الظروف الصّعبة التي آلت إليها البلاد، على امتداد جيل أو جيلين، أصبح المسلم المنصّر يعيش حياة التستر والكتمان بصفة أقرب إلى العادية والطبيعية، بعد أن كانت بشكل ظرفي، بل كلّ تصرفاته وحركاته وسكناته مداراة في أرض النصارى، وأسلوب ونمط حياتي يولد مع الطفل الموريسكي، منذ المهد الذي يتخلص فيه تحايلاً من آثار التعميد الكنسي، وصولاً إلى اللّحد الذي يدفن فيه سرًا على التقاليد الإسلامية،[2] رغم خطر اكتشاف محاكم التفتيش.

وإذا نحن حاولنا تتبع الحياة اليومية للموريسكيين، لاكتشاف ذلك الأسلوب الجديد، والإطار المنظم ليومياتهم،[3] من خلال النظر في بعض الحالات التي قد تعرض لنا، فإننا نجد أنّ الأسرة الموريسكية، كانت الحاضنة الأولى لهذا الأسلوب، وهذا بفضل الدور الكبير الذي أدته في المحافظة على تعاليم الإسلام، وتعليم أبنائها دين الأجداد، وإصرارها على مواجهة محاولات التنصير الإجباري، خاصّة في صفوف الأطفال الذين عرفوا معاملة خاصّة وسط المجتمع الموريسكي، لتنشئتهم على تعاليم الدين الصّحيحة.[4]

وقد أشار أحمد بن قاسم الحجري (المدعو أفوقاي و Bejarano) ، إلى ذلك في مختصره؛[5] قائلاً: «. . .من نعم الله تعالى أن جعلني مسلما في بلاد الكفار منذ أعرف نفسي، ببركة الوالدين _ رحمهما الله تعالى _ وإرشادهما . »

لقد عمد الموريسكيون إذن، إلى الأخذ بأسباب الحيطة والحذر في تلقين أطفالهم تعاليم الدين، نظرًا لاعتبارات عدّة كان أظهرها صغر سّنهم، وإمكانية إفشائهم لسرّ، يعرض العائلة بأكملها إلى خطر محاكم التفتيش.[6]

لذلك عمد الموريسكيون التأخّر في إعطاء أطفالهم تربية دينية، حتى يكبروا ويصبحوا قادرين على التستّر، وبالتالي يتعلمون قانون الصّمت، الذي كان القاعدة الحياتية الأولى للموريسكيين مع جيرانهم المسيحيين.[7]

وهذا ما أورده محمد بن عبد الرفيع،[8] الذي ينقل بشكل موجز في خاتمة كتابه، تفاصيل حياتية أخرى عن طفولته في إسبانيا، فيذكر بحكيٍ استعادي، كيف كان والده يلقنه الدين ولغة القرآن، مخاطرًا بحياته، ذلك أنّ «النصارى (كانت) تقتل وتحرق كلّ من يجدون عنده كتابا عربيا أو يعرفون أنه يقرأ بالعربية»، على حدّ قول الشّهاب الحجري.[9]

وكيف كان يوصيه والده بتحري الكتمان عن أمّه وشقيقه وجميع قرابته، ثمّ يختبر صمته، فيأمر أمّه أن تسأله فينكر.

«...فأقولُ مع أنّي صغير السّن حين دخولنا هذه الديار عمرها الله تعالى بالإسلام وأهله، فقد أطلعني الله تعالى على دين الإسلام بواسطة والدي رحمة الله عليه وأنا ابن ستة أعوام وأقل، مع أني كنت إذ ذاك أروح إلى مكتب النصارى لأقرأ دينهم، ثمّ أرجع إلى بيتي فيعلمني والدي دين الإسلام، فكنت أتعلم فيهما معًا، وسني حين حملت إلى مكتبهم أربعة أعوام، فأخذ والدي لوحا من عود الجوز كأنّي أنظر الآن إليها مملسا، فكتب لي فيه حروف الهجاء، وهو يسألني حرفًا حرفًا عن حروف النصارى تدريبًا وتقريبًا، فإذا سميت له حرفًا أعجميًا، كتب لي حرفًا عربيًا، فيقول حينئذ هكذا حروفنا، حتى استوفى لي جميع حروف الهجاء في كرتين، فلما فرغ من الكرّة الأولى أوصاني أن أكتم ذلك حتى عن والدتي وعمي وأخي وجميع قرابتنا، وأمرني أن لا أخبر أحدًا من الخلق، وشدد عليّ الوصية، وصار يرسل والدتي التي تسألني ما الذي يعلمك والدك فأقول لها لا شيء. فتقول: أخبرني بذلك ولا تخف لأنّي عندي الخبر بما يعلمك، فأقول لها: أبدًا ما هو يعلمني شيئًا، وكذا كان يفعل عمي وأنا أنكر أشد الإنكار. ثمّ أروح إلى مكتب النصارى وآتي إلى الدار فيعلمني والدي إلى أن مضت مدة، فأرسل إليّ من إخوانه في الله الأصدقاء، فسألني فلم أقرّ لأحد قط بشيء، مع أنّه رحمه الله تعالى قد ألقى نفسه للهلاك، ما كان أن أخبر بذلك عنه، فيحرق لا محالة، لكن أيدنا الله سبحانه وتعالى بتأييده، وأعاننا على ذكره وشكره وحسن

عبادته بين أظهر أعداء الدين، وقد كان والدي رحمه الله تعالى يلقنني حينئذ ما كنت أقوله حين رؤيتي للأصنام، فاقرأ في سرّك قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ) إلى(الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ) و(قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ) إلى آخرها وغير ذلك من الآيات الكريمة، وقوله تعالى: (وَبِكُفْرِهِمْ وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ) إلى (وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا) فلما تحقق والدي أني أكتم أمور دين الإسلام عن الأقارب فضلا عن الأجانب، أمرني أن أتكلم بإفشائه لوالدتي وعمي وبعض أصحابه الأصدقاء فقط.»[10]

ويشير صاحب الأنوار إلى الفعاليات السرية التي كان يعقدها الموريسكيون في دورهم، مشيرًا إلى شتات المسلمين في الأندلس: « كانوا يأتون إلى بيتنا فيتحدثون في أمر الدين، وأنا أسمع. فلما رأى حزمي مع صغر سني، فرح كثيرًا غاية، وعرفني بأصدقائه وأحبائه وإخوانه في دين الإسلام، فاجتمعت بهم واحدًا واحدًا وسافرت الأسفار لأجتمع بالمسلمين الأخيار، من جيان، مدينة ابن مالك، إلى غرناطة، وإلى قرطبة وإشبيلية، وطليطلة وغيرها من مدن الجزيرة الخضراء، أعادها الله تعالى للإسلام.. فباجتماعي بهم حصل لي خير كثير ولله المنّة.»[11]

وعلى هذا المنوال رسم الموريسكيون لأنفسهم نمطا حياتيًا معينا، طبيعته التستر في كلّ شيء، حتى في الملبس والمأكل والاستحمام، لاسيما بعد أن أصبحت كلّ هذه الأمور، من التّهم التي يجب التبليغ عنها.[12]

لقد حدّدت السّلطة والكنيسة مفهومًا جديدًا للمسلم في الأراضي الإسبانية، فالمسلم أصبح ذاك الشخص الذي يحافظ على أدنى عادة تكشف عن أصوله الدينية.[13]

ويذكر الحجري غمرة الذعر والترقب الدائم، التي كان يعيشها الموريسكيون بين أظهر النصارى، بسبب حالة الحراسة الدينية والاجتماعية القارّة،[14] التي كانت تفتح لكلّ شبهة بسيطة بابًا للوشاية، وذريعة للتنكيل.

«...وكان أهل بلدي جميعا يظنون أنّ الحراقين من النصارى الذين كانوا يحكمون ويحرقون كلّ من عليه شيء من الإسلام أو يقرأ كتب المسلمين يُحكمون ومن أجل ذلك الخوف العظيم كان الأندلس يخاف بعضهم من

بعض، ولا يتكلمون في أمور الدين إلا مع من كان ذمّة، (معناه: ذو آمنةٍ.) وكثير منهم كانوا يخافون بعضهم من بعض وكان فيهم من يحب يتعلم شيئًا من دين الله ولا يجدون من يعلمهم.»[15]

ويضيف قائلاً:

«.. كنت أعلِّم جميع من أراد يتعلم من الأندلس في بلدي وغيرها من البلاد التي دخلتها، ولما رأى الأندلس الحالة التي كنت عليها كانوا يقولون فيما بينهم لابدّ لهذا من الوقوع في أيدي الحراقين، وبلغ الحال بي حتى إذا وقفت مع جماعة للكلام نرى كلّ واحد منهم ينسل حتى أبقى وحدي منفردًا.»[16]

ويقدم الحجري في مختصر رحلته، افادة شاهد عيان، عن أسلوب التستر والكتمان، الذي اعتمده الموريسكيون في حياتهم الدينية، وحالات الإرهاق التي عايشوها، والمحارق التي تعرضوا لها، من محاكم التفتيش وعمالها.

«..ذكرت كيف كان حال المسلمين بين النصارى بعد أن أدخلوهم جميعا كُرهًا منهم في دينهم وكانوا يعبدون دينين دين النصارى جهرًا، ودين المسلمين في خفاء من الناس، وإذا ظهر على أحد شيء من عمل المسلمين يحكمون فيهم الكفار الحكم القوي، يحرقون بعضهم كما شاهدت حالهم أكثر من عشرين سنة قبل خروجي منها.»[17]

وقد عمد الحجري بنفسه لهذا الأسلوب، متسترًا تارة بالكتمان، وتارة بالكذب، في سؤال القساوسة، عن معرفته للعربية؛ قائلاً: «.. ولم نظهر للنصراني[18] أنني نقرأ بالعربية لما كانوا يحكمون فيمن ظهر عليه ذلك.»[19]

«.. وكلما قلت له فيها سألني عن الطبيب _ (الذي) علمني نقرا بالعربية _ أنه كان من بلاد بلنسية كذب، ولكن كانت القراءة بالعربية لأهل بلنسية مباحة في غير دين الإسلام، وممنوعة لسائر أهل بلاد الأندلس، وتسترت بالكذب من شرهم، وذكر الغزالي _ نفع الله به _ في كتاب الإحيا: إن جاز عليك إنسان من أهل الخير، ثمّ جاء في طلبه رجل ظالم سائلاً عنه ليضره فقل له: مشى من تلك النَّحيَّة بعكس ما تمشي منها، لينجو المطلوب

من ظلم طالبه، وإن الكذب في مثل هذا جائز، بل مندوب إليه مع أنّ الإرشاد واجب، وظهر لي أنّ الذي من عادته الصدق في كلامه إذا كذب فيما يجوز له الكذب مُضطرًا إلى ذلك، أنه يقبل منه قوله ويصدق فيما يقوله.»[20]

كما عمد الحجري للأسلوب ذاته، في قصّة فراره من إسبانيا،[21] بإعمال الحيل والمواربات، فيروي ذلك في خاتمة كتاب ((العزّ والرفعة والمنافع، للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع))،[22] على النحو الآتي:

«.. ألهمني الله سبحانه أن أخرج من تلك البلاد إلى بلاد المسلمين، ولما تحققت أنّ الكفار كانوا في الثغور، يبحثون عن كلّ من يرد عليهم، لعلهم يجدونه أندلسيا مخفيا ليحكموا فيه، لأنهم كانوا منعوهم من الثغور لئلا يهربوا إلى بلاد المسلمين، جلست سنين نتعلم الكلام والأخذ في كتبهم ليحسبوا أني منهم، إذ أمشي إلى بلادهم للخروج منها لبلاد الإسلام، ولما أن جئت إلى البلاد التي هي على حاشية البحر، حيث هو الحرس الشديد، وجلست بينهم فلم يشكوا فيّ بما رأوا مني من الكلام والحال والكتابة، وجئت من بينهم إلى بلاد المسلمين.»[23]

ويضيف قائلاً، في خروجه من بين النصارى وحرسهم:

«.. وليس لأحد من النصارى أن يجوز الحد الذي تكون فيه الفرسان بحساب النوبة للحرس ولما رأيت ذلك قلنا نخرج من البريجة ونجلس بين البساتين ونستخفي فيه إلى الليل، ونذهب إلى مدينة أزمور _ هي للمسلمين _ على ثلاثة فراسخ من البريجة، وقلت لصاحبي اذا قدر الله علينا أن النصارى يتصلون بنا فواحد منّا يستعمل نفسه أنّ الجنّ صرعه ويخرج من فمه بحديد شيئًا من الدم لعلنا ننجو _ إن شاء الله _ بذلك الكيد.»[24]

وهكذا كان للموريسكيين أسلوب خاص لمواجهة المدّ المسيحي، وهو الأسلوب الذي يرتكز أساسًا على مبدأ التقية،[25] والملاحظة التي تثير الانتباه بهذا الخصوص، وتستدعي الوقوف هي أنّ مسلمي الأندلس كالحجري وابن عبد الرفيع وغيرهما، لم يحدث قطّ، وأن سمّوا أنفسهم وأهليهم، ممن رحلوا عن الأندلس أو بقوا فيها، بغير لفظ الأندلس، بل درجوا على نعت بعضهم بعضا بكلمات لا تخلوا من حمولة دينية وحضارية من مثل: أندلس، وأهل الأندلس، ومُهاجِرة الأندلس..

وهو ما يشهد به صاحب المختصر، وصاحب الأنوار، تشريفا لهم وتنزيها، عمّا كان يكرّسه لهم الإسبان، من وصف قدحي محرف عُيّروا به،[26] ومن نحو ذلك ما يقوله الحجري: «.. اعلم أن الأندلس كانوا مسلمين»،[27] وقوله: «.. وفي الأندلس لم يكن فيهم قسيسون ولا رهبان.»[28]

وقول ابن عبد الرفيع: «.. من المسلمين الأندلس وخدام آل عثمان»،[29] وقوله أيضا: «.. لئلا يساء الظن بنا معشر الأندلس»،[30] ونحو ذلك...

2- قرار النفي، بين التأريخ والتحرّي:

يبدو أنّ تعميد المسلمين، وأخذهم بالغدر والخيانة، هو من المحاور الأكثر حضورًا، والأشدّ التصاقا بالذاكرة الجماعية للموريسكيين، وهو المحور الذي لم تغفل ذكره المادة النثرية أيضا، ويسرد ابن عبد الرفيع وقائع هذه الأحداث، مبرزًا وطأة الغدر والخيانة في النفوس؛ قائلاً:

«...بعد مدّة يسيرة، انتزعت غرناطة من أيدي المسلمين أجدادنا، وقد أذن العدو في ركوب البحر والخروج منها لمن أراده، وبيع ما عنده، وإتيانه لهذه الديار الإسلامية، أبقاها الله تعالى عامرة بالإسلام إلى يوم الدين، وذلك في مدة ثلاثة أعوام، ومن أراد أن يقيم على دينه وماله فليفعل، بعد شروط اشترطوها والتزامات كتبها عدو الدين على أهل الإسلام. فلما تحركوا لذلك أجدادنا، وعزموا على ترك ديارهم وأموالهم ومفارقة أوطانهم للخروج من بينهم، وجاز إلى هذه الديار التونسية، والحضرة الخضراء بغتة من جاز إليها حينئذ، ودخلوا في زقاق الأندلس المعروف الآن بهذا الاسم، وذلك سنة اثنين وتسعمائة، وكذا للجزائر وتطوان وفاس ومراكش وغيرها، ورأى العدو العزم فيهم لذلك، نقض العهد فردهم رغم أنوفهم من سواحل البحر إلى ديارهم، ومنعهم قهرًا عن الخروج واللحاق بإخوانهم، وقرابتهم بديار الإسلام، وقد كان العدو يظهر شيئًا، ويفعل بهم شيئًا آخر.»[31]

ويذكر صاحب الأنوار (مسَلمًا بالقضاء)، صريخ أهله لملوك وسلاطين الإسلام، الذين حمّلوا رسائلهم بجنودٍ من الصّبر والدعاء؛ قائلاً:

«.. مع أنّ المسلمين أجدادنا استنجدوا مرارًا ملوك الإسلام، كملك فاس ومصر حينئذ، فلم يقع من أحدهما إلا بعض مراسلات، ليقضي الله أمرًا كان مفعولا.»[32]

ولا يفوت شاهد العصر هذا، فرصة في استدعاء ما تختزنه الذاكرة، من سنين العذاب وأيام الجمر في إسبانيا الكاثوليكية، التي اجتهد عمالها وقضاة محاكمها، في طلب أثر المسلمين وارهاقهم العقوبة، لسلخهم عن جذورهم، رغم الرفض والانتفاضة، والثورة اليائسة.

يصّور صاحب الأنوار (متحسرًا بحرقة)، مأساة المسلمين الأندلسيين وهم يُطعنون في عقيدتهم؛ قائلاً:

«.. ثمّ بقي العدو يحتال بالكفر عليهم غصبًا، فابتدأ يزيل لهم اللّباس الإسلامي، والجماعات، والحمامات، والمعاملات الإسلامية، شيئًا فشيئًا، مع شدّة امتناعهم والقيام عليه مرارًا، وقتالهم إياه، إلى أن قضى الله سبحانه ما قد سبق من علمه، فبقينا بين أظهرهم، وعدو الدين يحرق بالنار من لاحت عليه امارة الإسلام، ويعذبه بأنواع العذاب، فكم أحرقوا، وكم عذبوا، وكم نفوا من بلادهم، وضيعوا من مسلم، فإنا لله وإنا إليه راجعون.»[33]

كما لم يفت المصادر الأندلسية أن تؤرخ لفصول مأساة طرد الموريسكيين، وذكر الأسباب التي حملت عاهل إسبانيا على اصدار هذا القرار، فكتبت تترجم قرار (فِلّبِ الثالث)، الذي يأمر فيه بإخراج مسلمي الأندلس، والأسباب التي ظهرت له في ذلك، كالعناد وفكرة المؤامرة الكبرى..

قال الحجري: «.. وذكرنا أيضًا الأسباب التي قال سلطان النصارى أنها حملته على اخراج المسلمين من بلاده»،[34] ويضيف ابن عبد الرفيع؛ قائلاً: «.. أريد أن أذكر لك نبذةً يسيرة من جملة أسبابٍ ذكرها الملك الكافر، في أوامره التي كتبها في شأن إخواننا الأندلس حين إخراجهم من الجزيرة الخضراء.»[35]

ولعلّ الحجري كان أكثر الذين استطاعوا سبر الأسباب، التي حملت سلطان النصارى على اخراج الأندلسيين من الأندلس، وهي الأسباب نفسها التي لم يتعرض لها البيان الرسمي الإسباني لقرار الطرد، وكأنّه بذلك يحاول انتهاك التاريخ الذي يكتبه في العادة الغالب لا المغلوب، فتراه يذكر من الأسباب، ما لم يذكره في النسخ التي سبقت مختصره.

«.. وأما ما ذكرته في هذا الباب في شأن الأسباب التي حملت سلطان النصارى على اخراج الأندلس من بلاده، فنذكر هنا شيئًا، ولم نذكر في النسخ التي سبقت لهذا المختصر.»[36] يصرح الحجري، (منوها بفشل الكنيسة والسّلطة في مسعى التنصير)؛ في قوله:

«.. اعلم أن الأندلس كانوا مسلمين في خفاء من النصارى، ولكن تارة يظهر عليهم الاسلام ويحكمون فيهم، ولما تحقق منهم ذلك، لم يأمن فيهم، ولا كان يحمل منهم أحدا إلى الحروب، وهي التي تفني كثيرا من الناس، وكان أيضا يمنعهم من ركوب البحر لئلا يهربوا إلى أهل ملتهم، والبحر يفني كثيرا من الرجال، وأيضا في النصارى كثيرون قسيسون، ورهبان، ومترهبات وبتركهم الزواج ينقطع فيهم النسل، وفي الأندلس لم يكن فيهم قسيسون ولا رهبان ولا مترهبات، إلا جميعهم يتزوجون، ويزداد عددهم بالأولاد وبترك الحروب، وركوب البحر، وهذا الذي ظهر لي حمله على إخراجهم، لأنهم بطول الزمن يكثرون.»[37]

ثمّ إنّ الحجري يتجاوز الأسباب والحقائق، إلى استنطاق الوقائع وتحرّي التاريخ، مراعيًا في ذلك امتاع السّرد؛ يقول في هذ الصّدد:

«..اعلم أن سلطان البلاد المسمى بفِلِبِّ الثاني، ..أمر في بلاده كلها قبل خروجي منها أن يُزمِّمُوا (أي يُسجلوا)جميع الأندلس صغارًا وكبارا، حتى التي في رحم النساء بظهور الحمل، ولا علم أحدٌ السّر في ذلك، ثمّ بعد ذلك بنحو السبع عشرة سنة عملوا زِمامًا آخر مثل الأول _كما أعلموني بمراكش_ ولم يدر أحد السّر في ذلك حقيقة، ولاكن قال لسان الحال أنهم أرادوا يعلموا هل كانوا في زيادة أم لا، ولما وجدوا زيادة كثيرة أمروا بقرب ذلك بإخراجهم، وكتب السلطان فلب الثالث _ من اسمه _ كتابا لقريبه، وخليفته بمدينة بلنسية يأمره أن يشرع في اخراج الأندلس.»[38]

وبالفعل كان الموريسكيون في ازدياد مُطرد ممّا شكل للنصارى قلقًا دائما، وهو ما عبر عنه أديب إسبانيا الأكبر (سيرفانتيس) في (حوار الكلاب)؛ لدى قوله:

«.. إنهم لا يمتازون بالعفة، ولا يعتنقون دينا سواء رجالهم أو نساؤهم، وكلهم يتزوج وكلهم يتكاثر، لأنّ الحياة المقنعة تزيد من أسباب التناسل، الحرب لا تفنيهم، كما أنه لا يؤثر عليهم ما يقومون به من أعمال بالغة الإرهاق.»[39]

ونفس موضوع الخصوبة وكثرة النسل، ورفض حياة التبتل الكنسي، والاحجام عن المشاركة في الحروب، يعيده سيرفانتيس في مرويته (بيرسيل): «.. إنّ الدين والحروب وأمريكا لا تقلل من عددهم، إذ كلهم يتزوج وكلهم ينجب، وبالتالي ومنطقيا فإنّ عددهم في ارتفاع مستمر.»[40]

بل من الأدباء من وصف تكاثر الموريسكيين بتكاثر الحشائش الضّارة، فليس بينهم من يعارض الزواج، أو يرغب أن يكون من رجال الدين مثلما يفعل المسيحيون القدامى، يزوجون أبكرهم، أما الباقي فيتحولون إلى رهبان و راهبات، ينقطعون لحياة العزلة في الأديرة، أو كجنود في الجيش.»[41]

ورغم عداء هؤلاء للموريسكيين، إلاّ أنّ لكلامهم ظلاً من الحقيقة، فالمأخذ الرئيس الذي وجهوه إليهم، يتمثل في عدم مشاركتهم في الاتجاهات السياسية والدينية الكبرى للأمة الإسبانية،[42] بيد أنّ هذه الحقيقة التاريخية تبررها الصورة القانونية للمشكل، والمتعلقة أساسا بنقاء الدم أو التمتع بالصّفة الشرفية وقتئذ، وهو المعطى التاريخي الذي يتقاطع حتمًا بالمعطى الأدبي.

ولعلّ الشيء المثير للمشاعر، بخصوص هؤلاء الكتاب الموريسكيين، هو اضطلاعهم بمهمة المؤرخين اليائسين،[43] الذين سعوا إلى كبح جماح القدر التاريخي، وإيقاف كرونولوجية الاجتثاث الحضاري، لآخر بقية من الأمّة الأندلسية، التي سعت لمواصلة انتسابها إلى الشرق في إسبانيا الكاثوليكية، ولذلك استحق هؤلاء وصف ((المؤرخين المضادين))،[44] فقد سمح لنا أدبهم الملتوي (المسكون بالتاريخ)، أن نلمح عملية الانقراض البطيئة لشعب وحضارة اختفت بكاملها خلال القرنين السّادس عشر والسّابع عشر.[45]

ولم يكن ذلك فيما يبدو من باب التفاؤل السّاذج، بل كان تعبيرًا عن حالة الضعف والشتات، الذي آلت إليه أمّة الأندلس، والشعور بالكرب والتشاؤم، في عالم يذوب ويختفي ببساطة، لقد كان الحجري وغيره ممن اضطهدوا،

يدركون ذلك جيدا، وهذا ما جعلهم يصّرون بإلحاح على عرض صورة شعاعية، وروحية مثيرة لبلاد الأندلس، و« في أيّ موضع هي من معمور الدنيا والأقطار المجاورة اليها، والعرض والطول في صقعها، (وذكر)من سكنها من الأجناس القديمة قبل دخول المسلمين إليها، وفي أيّ سنة كان افتتاحها، وما اتفق في أخذها، (وذكر)بعض الملوك الصالحين المجاهدين، ورسائل لسان الدين»،[46] التي كانت فيما يبدو في غرض الاستصراخ.

لقد كان الحجري وابن عبد الرفيع استثناءً كبيرًا بين أولئك الكتّاب ((المؤرخين)) ، الذين فقدوا القدرة على إنتاج أدب أو كتابات تتعلق بتحولهم من دينهم إلى دين آخر، أو روايات تحكي حظوظهم التاريخية العاثرة في المنفى بلغة أسلافهم، ذلك أنها انسابت من بين أيديهم، كما انسابت اللّهجات العامية المستعملة منها، وهذا ما مثل لهم مأساة حقيقية.[47]

وعلى العموم، فمختصر الحجري يعطي صورة حيّة وواضحة، عن تطور اللّغة العربية لدى الموريسكيين بعد تجربتهم المريرة مع الإسبان،[48] لذا نجد متنه مليئًا بالأخطاء اللّغوية، والألفاظ العامية،[49] والصّيغ المترجمة، وإخضاع بعض الكلمات للنظام الصوتي الإسباني،[50] وهو نهج لا يختصّ به مخطوط دون آخر، بل يوجد في أغلب المخطوطات الموريسكية،[51] وهي ليست بأخطاء عابرة، آية ذلك أنّ هذا النهج، كان وليد مؤثرات عدّة، أظهرها التكوين الثقافي لصحابه، في بيئة كان يتابع فيها كلّ ما هو عربي، وتبعًا لذلك كانت النتيجة على الشاكلة التي نراه بها اليوم.

ولعلّ أكثر ما يهمنا هو النظرة المقدسة التي كان ينظر بها هؤلاء للّغة العربية، لأنّ هذه الأخيرة تؤدي مباشرة ((إلى ذكر الله)) ، في حين أنّ الأعجمية تؤدي مباشرة ((إلى ذكر الشيطان)) ، فقد ذكر الشهاب الحجري؛ وهو بصدد الحديث عن ذلك:

« . .وكلّ لسّان مختلف عن غيره، وهذه العربية واحدة في الدنيا، وقالوا الحقّ في ذلك فهو كلام مبارك، ومن يتكلم بها لابد يذكر الله، ولذلك كان يقول بعض من الأندلس لا عربية بلا الله، ولا عجمية بلا شيطان، لأنّ النصارى يذكرونه في كلامهم، ولا يكره العربية والكلام بها إلاّ من لا يعرف فضلها وبركتها.»[52]

3- موقف الموريسكيين من الطرد:

لقد كان هذا الموقف في ما يلاحظ، واحدا من مواقف كثيرة، تحكمت فيها جملة الخواص الموزعة بين جماعات الموريسكيين، (أو بالأحرى بقايا الأمّة الأندلسية القديمة المبثوثة في الأندلس)، وذلك طبقًا لأصولها البشرية وانتماءاتها الجغرافية، ابتداء من النزعة القدرية الدينية التاريخية، التي انتشرت بين موريسكيي غرناطة وبلنسية وأقاليم الأندلس، والتي أصبحت كذلك من أبرز معالم الطابع الروحي، الذي دفع هذه البقية إلى التحول من الماضي إلى المستقبل، تغلبًا على آلام الحاضر الموجعة، وفي مقابل ذلك نلحظ وجود نزعة توفيقية واضحة، حملها موريسكيو منطقة أراغون إلى عدوة المغرب، وهي نزعة معتدلة في جملتها، تتسم بالمرونة في معظم الأحوال، فلدى طردهم لم يشعروا بقهر الشعب المغلوب الذي خلعت جذوره، كما كان يشعر أهل غرناطة، ولذا كان لديهم الوقت الكافي كي يعتادوا على الظروف الجديدة، وعلى أصول لعبة الأقلية التي تمارس أنشطتها بشكل سري، في مناطق الهجرة المتقدمة التي كونوها، بما كان لديهم من كفاءة في التكيف والمرونة، الأمر الذي جعلهم أكثر نجاحًا من وجهة نظر اجتماعية وثقافية، بالمقارنة مع نظرائهم الذين ظلوا خاضعين لعقدة الأرض المفقودة، التي طردوا وانتزعوا منها قهرًا، وهو السّبب الذي حملهم على اهدار جزء كبير من طاقتهم الحيوية في محاولة التخلص من الحقد المتراكم ضد أعدائهم.[53]

ذلك ما استوت عليه الشخصية الأندلسية، تدين وإيمان بقضاء الله وقدره، ممّا يبعث عليه التدين من قيم الصبر والرضى والتقوى.[54]

وقد لوحظ على الحجري وابن عبد الرفيع، في موقفهما من الطرد، احتفالهما الشديد بسطوة القدر، وهو الاتجاه الذي قوى واشتد عوده، في أوقات المحن والنكبات، التي ظهرت في أواخر عهد الأندلسيين، على اثر سقوط غرناطة، وقد استطاع شعراء الأندلس وكتابها،[55] التعبير عنه في الكثير من المناسبات.[56]

يقول الحجري، بروح متديّنة متفائلة بقضاء الله تعالى:

«..وقد جعل الله في قلبي محبة للخروج، مهاجرًا إلى الله تعالى ورسوله، والقدوم بلاد المسلمين، وقضى الله تعالى الغرض والمراد، وبلغنا إلى مدينة مراكش بالمغرب، وبعد ذلك باثنتي عشرة سنة (1018ه) فرج الله تعالى على الأندلس المسلمين الذين كانوا فيها تحت قهر سلطان البلاد المسمى بفلب الثالث _ من اسمه _ بالخروج جميعا من بلاده.»[57]

ويذكر ابن عبد الرفيع في هذا الصّدد أيضا:

«..حتى جاء النصر والفرج من عند الله سبحانه، وحرك القلوب للهروب، وكان ذلك سنة عشرة وألف لهجرة صلى الله عليه وسلّم، فخرج منّا بعض للمغرب وبعض للمشرق خفية، مظهرًا دين الكفار أبعدهم الله.»[58]

وقال في موضع آخر:

«..ولا يخفى أنّ هذا أمر عظيم، ومحال عادة، لما كنّا فيه معه من الشدّة والضيق في الدين والنفس والمال، فسبحان ربّ السماوات ورب الأرض الذي أراد أمرًا قال له كن فيكون، فيا لها من أعجوبة ما أعظمها، ومن فضيلة ما أشرفها، ومن كرامة ما أجملها، ومن نعمة ما أكبرها، فما سمع من أول الدنيا إلى آخرها مثل هذه الواقعة.»[59]

بهذه الرّوح المتديّنة، والمستسلمة للقضاء، أصبح فريق من الموريسكيين يرى في الطرد (فرجا) من الله، يتعلق بفعل (المشيئة)، التي لا مفر من تحققها، بل وكان قرار التهجير أيضا، الهاما أوحى به الله للملك ومستشاريه، بسرد استعادي يتذكر أحد الموريسكيين الملتجئين إلى تونس (El refugiado de Tunez) هذا الحدث؛ قائلاً:

«.. الحمد لله الذي انتزعنا من أيدي هؤلاء الكفرة، فقد كان الحقد يزداد، وكان من اللازم اظهار ما كانوا يبغون، وإلاّ تابعتنا محاكم التفتيش، لقد انتزع منّا أبناؤنا، وانتهبت أموالنا، ومسّت أعراضنا، وفي لحظة خاطفة كنّا نجد أنفسنا نغيب في ظلام السّجن، المظلم كظلمة أغراضهم الدنيئة، حيث كنّا سنترك عددا من السّنين هناك إلى أن

تؤخذ أملاكنا كلّها . . وإلى أن يؤخذ أبناؤنا ، إن كانوا صغارا ، ويربوا في أحضانهم، ويجبرون على أن يصبحوا كفرة مثلهم، وإذا كانوا كبارا ناضجين فسوف يسعون للهرب. . ولكي يقضوا على شعبنا بعضهم قال إنّه ينبغي أن يقضى علينا جميعا بالموت، بعضهم قال إننا يجب أن نخصى، آخرون قالوا إنّ علينا أن نكوى بالنار في أجسادنا حتى لا ننجب بعد ذلك أبدًا ، وكأنهم يستطيعون تغيير مشيئة الله، ولذا كنّا ندعو الله تعالى باستمرار أن يزيل عنّا هذا الكرب، ويسهل لنا أمر الخروج إلى دار الإسلام، وظل الأمر كذلك إلى أن أوحى الله تبارك وتعالى إلى فليب الثالث ومستشاريه بإخراجنا من إسبانيا . »[60]

ولعلّ أكثر ما يميّز الأندلسي في حقيقته، أنّه كان متدينا بطبعه، ذلك أنّ التقبل والرضى ظاهرة لم يستنكرها الأندلسيون، حيث نرى في بعض كتاباتهم عن المأساة ك ((جنة الرضى في التسليم بما قدر الله وقضى)) ،[61] استسلامًا حقيقيا لتلك المشيئة الإلهية، وممّا ساعد على إرساء هذه القيم الدينية، إحساس الأندلسي بالنهاية، أو بنبوءة تشير إلى حتمية الزوال في يوم من الأيام،[62] لقد اكتفى الأندلسي، وهو يلامس واقع الطرد، بتفسير أحداثه تفسيرًا إسلاميا ميتافيزيقيا ، لا يجد غير القدر أو الحكم السماوي مسؤولاً عمّا أصابه، وهو إذ يرى هذا الرأي، لا يخرج عن الرّوح المشرقية العامّة في شيء ، تلك الرّوح التي ترى في حركة التاريخ، إلهية قدرية تقوم على العبث حينًا ، وعلى تقرير المشيئة الإلهية الأبدي حينا آخر.[63]

وإذا نحن قمنا بتأمل مبدئي لحصيلة هذا التراث، بالتوازي مع ما يرسيه من قيم بشكل عام، لرأينا غلبة القيم الدينية، التي تدعو المرء إلى التحول من الماضي إلى المستقبل، هروبًا وتغلبًا على آلام الحاضر الموجعة.

وإذا كان الحجري وابن عبد الرفيع ومن شاكلهما ، قد آثروا اللجوء إلى الارتحال، رغم التعلق بالأرض، والمستقبل المجهول في المنفى، فإنّ ارتحالهم هذا لم يكن بسبب قصورٍ في الحسّ الوطني، كما ادّعى بعض الباحثين الجاهلين بعوامل التاريخ وملابساته، ممن لم يتورّعوا عن تسليط الأحكام الاعتباطية التعسّفية، وتوجيه كلّ نقيصة إلى قوم كابدوا الأهوال قرونا متطاولة، بداعي الاهمال واللاّمبالاة والتغافل عن الأحداث، التي كانت سببا في اندثار

الشخصية الأندلسية، واندحارها عن تلك البلاد،[64] بل كان عودةً ولجوء إلى وطن الأجداد والعقيدة، وهذا ما يشهد به أحد الفقهاء الموريسكيين، لدى سؤاله عن سبب اغتباط الموريسكيين أثناء الهجرة؛ فأجاب:

«..أنهم كثيرا ما سعوا إلى شراء قارب أو سرقته للفرار إلى المغرب تستهدفهم مخاطر جمّة، فكيف إذا عرضت لنا فرصة السفر الأمين مجانا، ألاّ ننتهزها للعودة إلى أرض الأجداد، حيث نستظل بحماية سلطاننا، سلطان الترك، وهناك نعيش أحرارا مسلمين لا عبيدا كما كنّا.»[65]

على أننا لا يجب أن نفهم أن هذا الموقف، كموقف استسلامي ذلك أنهم كانوا يعتبرونه موقفا مرحليا فقط، الغرض منه الالتجاء إلى الأتراك لاسترجاع ما ضاع منهم، وهذا ما سجله الرهبان، الذين قادوا عمليات الطرد، إذ صرّح أزنار كاردونا؛ قائلاً:

«..بأنّ الموريسكيين كانوا يخرجون وهم يهددون الإسبان، بأنهم سيرجعون بمساعدة الأتراك لإعادة الإسلام إلى إسبانيا»،[66] كما ظل الكثير منهم يحتفظ بمفتاح داره في الأندلس على أمل الرجوع."[67]

ورفض الفريق الثاني الهجرة، عارضا على الملك المال الكثير،[68] والتجذيف في السّفن مقابل البقاء، لكن تعنت الملك اضطرهم في الأخير إلى الثورة في الجبال، وهي الثورة التي انتهت،[69] كما انتهى كلّ شيء بالنسبة للموريسكيين داخل إسبانيا، التي سعت جاهدة لتهجيرهم.[70]

4- الاعتزاز بالنسب، وشرف الأصل:

شهدت عدوة المغرب مواجهة اجتماعية حادّة، بين الجالية الأندلسية الأولى والسّاكنة المحليين، خصوصًا وقد استأثرت فئة منها بالجاه والثروة والعلم، مفتخرة باعتزاز لافت بأصلها الأندلسي، الذي يؤدي بها إلى شرف النسب،[71] فهذا أحمد بن محمد الكراري الأندلسي (ت. 1138ه) يذكر في تقييد له:

«..فاعلم أنّ عبيد ربه أحمد بن محمد الكراري، ..الأندلسي الغرناطي، الذي خرج من العدوة الأندلسية إلى تازة ثمّ فاس، ..وهو ابن عبد الله بن أحمد، ..بن مولاي علي كرم الله وجهه، والله حسيب من يؤذينا في نسبنا، والله حسبي إذا بدلت أو غيرت أو رشوت، والله حسبِ فيمن يطعن في سنتي، وأسأل الله أن يعاقبه في الدنيا، ودعائي عليه جائز.»[72]

وهذا ما أشار إليه أحد المغاربة؛ قائلاً:

«..ولأهل الأندلس عموما، من المحافظة بالبحث في هذا الشأن، (أي علم الأنساب) ما ليس لغيرهم في سائر الأقاليم والأزمان، بحيث إذا قدم عليهم من ينتسب إلى بيت من البيوت، ويدلي إليهم، استفصلوه عن جده وأبيه وفصيلته، واستفهموه عن مولده ونشأته ومنشئه وبلده، حتى إذا أحاطوا عنه علما بذلك، كتب به طالبا لصّحة خبر من له ولاية عندهم هنالك، وتوجه الكاتب إلى الناحية التي قدم منها قريبة كانت أو نائية، فإن ورد الجواب بصدق الخبر، أعلوا مكانته وعظموا حرمته كما يجب، وإلا عزروه تعزيرا شديدا، وأخرجوه من أرضهم شريدا، فكانت أنسابهم لذلك مضبوطة، وأحسابهم عن الأدعياء محوطة.»[73]

وقد أنكر جماعة من علماء العدوة، هذا الافتخار الأعمى بالفردوس المفقود، ونسبوا أصحابه إلى التعصب والجهل بالتاريخ والأنساب، لأنهم ظنوا أن الأندلس لم يسكنها غير الأوس والخزرج من الأنصار، وما دروا أن الحملات والهجرات الإسلامية إلى الأندلس، تعددت وشملت أخلاطا من الأعراب والبربر»،[74] وهذا ما ذكره أيضا الشيخ محمد بن الطيب الشركَي (ت. 1170ه)، بعد تعرضه لاستيلاء الإسبان على الأندلس، وانتقال الأندلسيين إلى برّ العدوة:

«..وكثير منهم عندنا في فاس، إلاّ أنهم غير صرحاء الأنساب.»[75]

ولم ينته هذا الجدل بانتهاء المرحلة التاريخية التي نشأ بها، بل استمرت بعض آثاره إلى عصر الموريسكيين، فبدت أكثر تصعيدا وحدّة، وهذا صاحب الأنوار، الشريف الحسيني (صاحب السّند العالي)، يذكر في نفس المقام:

«..قد كثر الإنكار علينا معشر أشراف الأندلس من كثير من إخواننا في الله بهذه الديار الإفريقية من التونسيين وغيرهم، حفظهم الله تعالى، بقولهم من أين لهم هذا الشرف، وقد كانوا ببلاد الكفار، دمرهم الله، ولهم مئون من السّنين كذا وكذا، ولم يبق فيهم من يعرف ذلك من مدة الإسلام، وقد اختلطوا مع النصارى، أبعدهم الله تعالى، إلى غير ذك من الكلام الذي لا نطيل به ولا أذكره هنا صونًا لعرضهم وحُبي فيهم. »[76]

والظاهر أن حالة التذمر والسّخط، التي انتابت الجالية الموريسكية في تونس والمغرب، قد دفعها إليها الموقف السّلبي لبعض الأهالي، الذين اعتبروها دخيلةً في مجتمع يدين بتنوع الأصول خلال العهد العثماني.

ويبدو أنّ خلفية هذا الموقف السّلبي، يمكن أن تُستشف من موقف بعض فقهاء المغرب، تجاه هجرة الموريسكيين (قبل قرار النفي) ، الذي كان له أسوأ الأثر على مصير البقية المسلمة المبثوثة في الأندلس، فقد حكم عليها بالكفر، وهي مقيمة في الجحيم الذي كانت تعانيه.»[77]

ومن هنا يمكن اقتباس عناصر الجواب، أنّ هؤلاء الموريسكيين قد قبلوا بحكم النصارى، والعيش تحت عاداتهم في الدين والدنيا ، على أساس أنهم تقاعسوا عن الهجرة إلى دار الإسلام، مما جعلهم محلّ شك وتحفظ من قبل المجتمعات الإسلامية التي هاجروا إليها ، وهو موقف يعكس من جديد عمق مأساة الأندلسيين، فهم مسلمون وأتراك بإسبانيا ، ومسيحيون أو مسلمون من الدرجة الثانية في (دار الإسلام) ،[78] فحيثما حلوا وارتحلوا ، كانوا يحملون عبء الماضي، وغمّ الشتات.[79]

لأنهم كانوا لا يعرفون إلاّ القليل من عناصر الثقافة الإسلامية التي تركها أسلافهم، وعلينا أن نتذكر أنّ مسلمي إسبانيا قد تعرضوا لعملية طويلة من تغيير الهوية الثقافية، وبحلول عام 1609م الذي شهد طردهم النهائي من إسبانيا ، كانوا في الحقيقة قد ذابوا في التيار العام للثقافة الإسبانية (الرسمية) ، وذلك رغم الفعاليات السّرية التي كانوا يقومون بها ، ورغم محاولاتهم السّرية لممارسة البقية الباقية من معرفتهم بشعائر دينهم الإسلامي، وهكذا عندما وصل هؤلاء

المهاجرون إلى تونس والمغرب والبلاد الإسلامية الأخرى، استقبلوا بوصفهم مواطنين أوروبيين،[80] فكانت أزمتهم أزمة هوية في كلا المنفاين.

لقد عانى هؤلاء من عملية دمج واستيلاب عنيفة، استهدفت امتصاصهم في المحيط الثقافي خلال العشريات الأولى، التي عاشوها بين ضفتي المتوسط، حيث جرى استيلابهم ثقافيا في التيار الثقافي الإسباني العام خلال سنيّ الطفولة، ثم جرت محاولة دمجهم ثقافيا (بشكل عميق) في ثقافتهم الإسلامية، التي كانوا قد نسوا الكثير من عناصرها، خلال فترة الهجرة إلى تونس والمغرب مع تقدمهم في السّن،[81] وهذا شيء كثير بالنسبة لحياة إنسانية واحدة.[82]

لقد كان عصر الحجري وابن عبد الرفيع، عصر الجيل الأول من الموريسكيين المطرودين من ديارهم _خلال النصف الأول من القرن السّابع عشر_، وكان لزاما على هؤلاء المهَجرين، أن يواجهوا قدرًا كبيرا من المشكلات، قبل أن يتكيفوا مع البيئة الجديدة، المختلفة عن بيئتهم الأصلية جغرافيًا وثقافيًا، وكان لا بدّ لهم أن يبذلوا جهدًا مضاعفًا، كي يقنعوا إخوانهم في الدين، بأنهم أيضا مسلمون صادقون، وليسوا نصارى مقنعين بقناع الإسلام تحت تأثير الأوضاع الراهنة،[83] وقد تصدى ابن عبد الرفيع للدفاع عن أصالة المرحَّلين وحسن إسلامهم، بأن أورد في متن نصه، اعتراف الملك نفسه بصدق إسلامهم، وهو ما ظهر له في أمر اخراجهم من مملكته.

يقول صاحب الأنوار منافحًا:

«..نعم أريد أن أذكر لك نبذة يسيرة اختصرتها، وترجمتها، من جملة أسباب ذكرها الملك الكافر أبعده الله، في أوامره، التي كتبها في شأن إخواننا الأندلس حين إخراجهم من الجزيرة الخضراء، لتكون على بصيرة من أمرهم، وتعلم بعض الأسباب التي أخرجوا لأجلها على التحقيق، لا كما يزعم بعض الحاسدين، وليؤيد ما قدمناه آنفًا، وتكمل الفايدة، ولئلا يساء الظن بنا معشر الأندلس.»

«فانظر رحمك الله، كيف شهد عدو الدين، الملك الكافر، بأنهم مسلمون، واعترف أنه لم يقدر على إزالة دينهم من قلوبهم، وأنهم متمسكون كلهم به، مع أنه كان يحرق منهم من ظهر عليه الدين، ثم وصفهم بالعناد لرؤيته فيهم لوائح المسلمين وإماراتهم، فأي علامة أكبر من صبرهم على النار لدين الحق.»[84]

وكانت تلك حجّة دامغة لصاحب الأنوار ضدّ مزاعم الحاسدين، وسوء الظن بإخوانه اللاجئين، وهو سعيٌ لا يعدو أن يكون محاولة يائسة لدبلوماسي عظيم، أراد مواصلة الانتساب إلى المغرب العربي بشكل عام، والعالم الإسلامي بشكل خاص، في الوقت الذي أُلِّف فيه ذلك العمل، مدفوعًا برغبة واقعية لتشجيع التعايش في الوطن الجديد.

لقد استأنس ابن عبد الرفيع بشهادة واحدٍ من الرجال المشهود لهم بالصلاح والتقوى لدى أهل تونس، وهو الولي الصالح أبو غيث القشاش المعروف (بسيدي بولغايز Citibulgaiz)؛ يقول هذا الأخير:

«فهذا غاية الخير والعز والبركة لهذه الطائفة الطاهرة الأندلسية التي قال فيها شيخنا الأستاذ القطب الغوث سيدي أبو الغيث القشاش نفعنا الله به دنيا وأخرى في بعض مكاتبه التي كان يكاتبهم بها، فقال لي وسلم على هؤلاء الأنصار الأطهار الأخيار فإنه لا يحبكم إلا مؤمن ولا يبغضكم إلا منافق.»[85]

ولعلّ أقوى دفاع واعتراف لصاحب الأنوار، ذاك الذي ساقه على لسان شيخه في خاتمة كتابه عن الرسول الكريم.

«.. قال لنا (شيخنا الأستاذ رحمه الله، قرب قدومنا إلى هذه الديار العلية) أتعرفون يا معشر إخواننا من الأندلس لماذا فعلت بكم ما رأيتم اليوم من الإطعام والفرح، قالوا لا، فقال فعلت هذا سرورًا وفرحا بكم لأني بلغني أنّ النبي صلى الله عليه وسلم توجه نحو الجزيرة الخضراء فسَلَّم عليكم صلى الله عليه وسلم وأنتم في أصلاب أجدادكم، وأخبر بالجزيرة الخضراء وبما كان فيها من الجهاد والفتح والإسلام فهنيئًا لكم ثلاث مرات.»[86]

«ومما يقال أيضًا عن طرد المسلمين، أنه كان أول من يخرج المذبذبون في الدين وآخرهم العلماء والمسلمون الحقيقيون.»[87]

لقد كتب محمد بن عبد الرفيع كتابه المتضمن للنسب الشريف، بدافع من أخيه في الله، وصديقه الشريف أبي الحسن علي المدعو بالسراج (نقيب الأشراف بتونس)، ولكن الدافع الرئيس فيما يبدو، كان أكثر من مجرد إرضاء رغبة صديق ألحّ عليه في ذلك، هو رغبته في الدفاع عن نفسه وأهله، الذين تعرض شرف أصلهم وحسن إسلامهم للإنكار، وهذا هو الذي ظهر له من إيراد تفاصيل حياتية عن طفولته، وذكر فضل والده الذي أطلعه على دين الإسلام، رغم الظروف الصعبة.

وتجدر الملاحظة أيضا، أنّ هذا الدافع وحده، لم يكن كافيًا لجعله يكتب ما يشبه السّيرة الذاتية لحياته، ذلك أنه وجد دافعًا آخر، يتمثل في الصراع الداخلي وحالة القلق، التي كان يعيشها كإنسان، وهو ما نتج عنه الدافع الخلاق للكتابة، ليخفف بها العبء الملقى على كاهله، سعيًا منه للوصول إلى حالة أخرى من الاستقرار والرّضا.[88]

لقد كان ابن عبد الرفيع كإخوانه من مسلمي الأندلس ممتنًا للعثمانيين، الذين أنقذوهم من نير الإسبان وأحسنوا استقبالهم في تونس، لكنه كان ممتعضًا من حقيقة أنّ العديد من الأهالي لم يستقبلوا ضحايا التهجير استقبالاً فعليًا، كما جعلوا اندماجهم في الثقافة الإسلامية عملاً شديد الصعوبة، بسبب الغيرة والحسد التي كانوا يتصفون بها،[89] إنّ القارئ للنص سينتبه من الوهلة الأولى، إلى امتعاضه المكتوم الذي حاول بحرص شديد إخفاءه، بنوع من الرقابة الذاتية على ما يكتب، وهو الكتمان الذي تحتم عليه القيام به في كلا البلدين، والذي أصبح بمرور الوقت سلوكا دينيًا وحياتيا.[90]

بيد أن أكثر المخاوف التي كان يخشاها هذا اللاجئ التونسي (El Refugiado de Tunez) هو تعود اخوانه الأندلس على التظاهر، وهذا ما دفعه إلى إدانة كلّ منافق يتظاهر بالإسلام، متوعدًا إياه بباب في جهنم للمنافقين المتخفين، وهي حالات غريبة ونادرة من التقية المعكوسة،[91] الناتجة عن ممارسة القمع عليهم طوال سنوات عديدة.

وهذا ما يفسّر الأسباب التي جعلت الموريسكيين الأندلسيين، يلجؤون إلى حياة الانكماش والانزواء في الديار الافريقية، وخصوصًا في ظرف تاريخي صعب، وجوّ مشحون بالقلق والترقب، ألغى الشعور العام بالثقة، تجاه الموريسكيين على إثر عملية الطرد، إذ صاروا يسمَّون (نصارى قشتالة)،[92] ومما زاد من حساسية العامة تجاههم، هذا الافتخار الأعمى بالفردوس المفقود، وإظهار التفوق الحضاري، كسلوك اجتماعي غير مألوف.[93]

كلّ ذلك لم يجعل الموريسكيين في علاقة ودية مع السّكان الأصليين، خصوصًا وأنهم كانوا يرون أنّ الصّلات بين الناس تقوم على سوء الظن والحيطة والحذر،[94] كما أكثروا التمنع من كلّ نسب أو مُصاهرة خارج الجماعة، لأخذهم باعتبار النسب الشريف، الذي كان علامة دالة على نبلهم الرّفيع، ثمّ إنّ موقف ابن عبد الرفيع في هذا الصدد، لم يكن البتة موقفا متفردًا.

يقول محمد بن عبد الرفيع، مؤكدًا صحّة سنده العالي:

«..ولما أقوله بعد وقلته قبل، فسندي عال، لكون ما تمّ إلاّ واسطة واحدة بيني وبين إمام الإسلام بها.»[95]

لقد تأكد وجود نفور عام من الأندلسيين داخل المغرب، وهو الشعور الذي دفع بهذه الجالية إلى التكتّل لأجل مواجهته،[96] خصوصًا بعد أن شكك فريقٌ من علماء العصر، في حقيقة إيمانهم وصدق نواياهم، فزعموا (حسدًا من أنفسهم):

«..أن الآصرة بينهم وبين الإسبان متوارثة من لدن كانوا بأرضهم، فكانوا آنس بهم من أهل المغرب.»[97]

وتعرض أحد شيوخ الأندلس بحسرة وامتعاض شديدين، إلى ما أورده صاحب الاستقصا عن كون أندلسيي المغرب، مازالوا مسيحيين مخلصين؛ قائلاً:

«..وليت شعري كيف يتفق مع هذا ما جاء في كتاب الاستقصا من أن أندلسيي سلا.. كانوا ناصحين للكفر وأهله ..حاشا ثمّ حاشا ومعاذ الله أن ينصح للكفر وأهله، من ترك وطنه ووطن آبائه وأجداده وأهله وأصحابه، وجميع ما يملك من متاع الحياة الدنيا، لا شيء سوى أن يتمكن من المحافظة على دينه، ويعبد ربه حتى يأتيه اليقين.»[98]

ويضيف في موضع آخر:

«..وإذا كان لديهم حنين حقيقة فإنما هو إلى ذلك الوطن المحبوب لا إلى الديانة المسيحية، التي منها ومن طغيان رجالها فروا إلى بلاد الإسلام شرقًا وغربًا.»[99]

هذا بالإضافة إلى وجود نفرة طبيعية بين الأندلسيين والمغاربة قبيل الطرد،[100] وقبل هذه المرحلة التاريخية بكثير، وينقل المقري عن بعض المؤرخين (كالحجاري)؛ قائلاً:« وأهل العدوة بالطبع يكرهون أهل الأندلس،[101] الذين ازدادوا منهم نفورًا، وأكثرُ تحذرهم من نسب أو مجاورة، حتى ثبت ذلك في طبائعهم، وصار بعضه مركبا في غرائزهم، فلما علم البربر عداوة أهل الأندلس وبغضهم لهم، أبغضوهم وحسدوهم، فلم نجد أندلسيًا إلا مُبغضًا بربريًا وبالعكس.»[102]

ويبدو أنّ مواجهة الجالية الأندلسية، لحالة النفور العام الذي عاشته، والنفرة الغريزية التي شعرت بها، كانت من خلال تضمين تراثها النسب الشريف، ليبقى نسبها مضبوطا، وحسبها عن الأدعياء محوطا عبر الزمن.

يقول صاحب الأنوار في ذلك:

«..نعم سقت هذا الكلام السّابق استطرادا، لأحتج به وبالذي يأتي، على الذين أنكروا على من ظهر شرفه منّا معشر الأندلس، وأعني بالكلام السابق تعيين بعض من جاء إلى المغرب من الأشراف، وكذلك من جاء إلى الجزيرة الخضراء أيام الفتح وبعده، مسترسلاً في فتح مبين من السنين، من أنه لا يحتاج إلى دليل على ذلك.»[103]

ويظهر المؤلف شديد التشاؤم من تجربة التأقلم في وطنه الجديد، ذلك أنه لم يمنع نصه من إخفاء فشله، الذي حاول التأسي أمامه من خلال تأكيده الملّح على نسبه العالي وأصله الشريف، مُوصيًا في الآن ذاته، بوثيقة هامة وثمينة عن تجربته في المنفى، لمن سيأتي بعده من القراء المحدثين، فكان لسان حال على الوضع العدائي، الذي اعتبر فيه كمخلوق هجين.[104]

ويبدو أنّ النزعة القدرية التي انتشرت بين المرّحلين في المنفى، كانت الحل الأمثل، للتغلب على مضايقات الأهالي، لذلك اقترح البعض تفسيرًا ميتافيزيقيًا لموقف الأهالي السّلبي، كونه لا يعدو (كفارة) بعثها الله إلى عباده الموريسكيين، حتى يتمكنوا من البرهنة على كفاءتهم الروحية، ونلاحظ كيف تمكن اللاجئ التونسي من تقديم صورة ضمنية مقارنة بين المتابعات التي لاقوها في إسبانيا وتلك التي تواصلت في تونس.[105]

«..إننا نلوذ برحمته، لما حبانا به تعالى من تمجيد ومن فرج بعد كلّ المتابعات التي لقيناها، والتي يبعثها إلينا، والتي يخص بها الله المصطفين من عباده، ويشملنا بواسع رحمته فيعفو لنا عن كلّ ذنب أثيم، إنّ الغاية من الابعاد هو التقليل من حدّة المظالم التي يقترفها المسلمون في حقّ إخوانهم في العقيدة، فبالمقارنة مع المسيحيين فإنهم يضرون بالممتلكات دون التعرض للناس عندما ترى أن كلّ شيء هو من صنع الله، فإنّك ستدرك لا محالة أنه هو السيد المطلق الذي يمسك بالقلوب، وإن أطلقها فليس ذلك كي يظلمونا بها بل بمعاصينا التي ارتكبناها، ولذلك فإن ذلك لا يكون إلا في الممتلكات وليس في العباد.»[106]

ونلاحظ في مقابل هذا التسليم لقضاء الله ومشيئته، قبولا ضمنيا لا يخلو من أسى بكون قدره كمطرود سيرافقه حتى النهاية.

ويبقى الحديث عن الجالية الأندلسية في المغرب وتونس، لا يكتسي دائمًا بالضرورة البعد ذاته من التشابه والمضمون، لدى الحديث عن العناصر الأندلسية التي هاجرت إلى أقطار أخرى.[107]

لقد اعتبر أفراد هذه الجالية أنهم في (دار هجرة مؤقتة) ، يتحينون فرص العودة إلى وطنهم المفقود،[108] وهذا ما عزز لديهم الشعور بالانتماء إلى بقية حضارية متميزة، تحرص على تنمية مشاعر الانتماء، والاعتزاز بشرف الأصل لدى الأجيال الجديدة.

ومن زاوية أخرى كان إشهار السّلالة والأصل، بمثابة الاجابة المباشرة على المهانة، التي خضعت لها البقية الباقية من الأمة الأندلسية القديمة في إسبانيا خلال فترة التفتيش، حيث سيطرت على مجتمع ذلك العصر، التشبث بطهارة السّلالة، والاحتفاء بنقاء الدم من عدوى الدماء الدخيلة على العصر الذهبي الإسباني، ويتعلق الأمر ها هنا بالدماء اليهودية والعربية، وهي النزعة التي حاكاها كتاب العصر، وجعلت الموريسكيين لا يفوتون فرصة دون التنويه بأمجاد أجدادهم في العصور القديمة، أو في عهد الإسلام وفترة الفتوحات، ويبدو أن محاولتهم تلك جاءت لتفصح عن جملة قوانين جديدة تتعلق (بطهارة الدم) ولكن بصفة عكسية، وهو شيء يشرف نسب المسلم ولا يذمه.[109]

وعمومًا فقد كان الشهاب في مختصر رحلته، وابن عبد الرفيع في خاتمة كتابه، أقرب إلى فنّ السّير والتراجم من أيّ فنّ آخر، ذلك أنهما جمعا بين التحرّي التاريخي والإمتاع السّردي، وهو جمعٌ وتداخل يترجمه حضن التاريخ الذي نشأت فيه هذه الكتابات، لذلك كان فيها بعض من ملامحه، إلى الدرجة التي عدّها البعض لونًا من ألوان التاريخ، لاقترابها الشديد منه.[110]

بيد أنّ الحجري وابن عبد الرفيع، قد تجاوزا التاريخ (وإن كانت لهما غاية فيه!) ،[111] عندما اتجه كلّ منهما إلى سبر أغوار ذاته، وكشف ما يجول فيها من صراعات وتجارب عنيفة، جعلته يقف منها موقف الشّاهد والقاضي معًا ، وهذا من أهمّ سمات التراجم والسّير،[112] التي يلاحظ أنّ الاتجاه إلى الكتابة فيهما بشكل عام، يقوى ويشتد في عصور الانتقال وأوقات الاضطراب والتقلقل،[113] ذلك لأنّ بعض النفوس الحسّاسة والمحبطة، تشعر في مثل تلك الأزمان بأنها في حاجة إلى الملاءمة بين نفسها وبين الظّروف المحيطة بها . "[114]

لقد كان من المستحيل بالنسبة لهؤلاء الكتاب الموريسكيين، ألاّ يشيروا بطريقة من الطرق إلى وضعهم كأقلية ضمن المجتمع الكاثوليكي الإسباني المتزمت، الذي أسس محاكم التفتيش لكي يذود عن هويته السياسية الجديدة المكتسبة وصفائه الديني والعرقي،[115] أو كبقية حضارية متميزّة ضمن المجتمعات الإسلامية التي هاجرت إليها.

لقد كان غرضهم أن يخفوا تمامًا وضعهم الاجتماعي الملتبس، ولكنهم أشاروا بصورة مواربة إلى الحالة العامة ضمن النظام الاجتماعي الجديد،[116] لذا لا ينبغي أن نستغرب حالة التردد الحاد بين الاندماج في مجتمعاتهم الجديدة من جهة وبين التأكيد على شخصيتهم الأندلسية القوية من جهة أخرى.[117]

هوامش البحث:

[1] ينظر: جمال يحياوي: سقوط غرناطة ومأساة الأندلسيين (1492 – 1610م) ، دار هومه، 2011. : .195

[2] ينظر: المرجع نفسه: .195

[3] ينظر: المرجع نفسه: .195

[4] ينظر: المرجع نفسه: .198

[5] ناصر الدين على القوم الكافرين: مخطوط بدار الكتب المصرية، القاهرة، عدد 1634ت، وتوجد نسخة منه بخط المؤلف، أتمّ كتابتها بتونس سنة 1051هـ/ 1641م. وقد قام بتحقيقه: محمد رزوق، ط1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية (1)، الدار البيضاء، 1987. :17 . . .والمخطوط يقع في ثلاثة عشر بابا، فصّل فيها صاحبها سفارته عن المولى زيدان إلى كلّ من فرنسا وهولندا ومصر، بل وبالمغرب نفسه.

وهو في الأصل مختصرٌ لمخطوط سّابق عنوانه (رحلة الشهاب إلى لقاء الأحباب)، وضعه الحجري بناءً على طلب من شيخ المالكية علي الأجهوري بالقاهرة سنة 1047ه/ 1637م، (وهي رحلة مفقودة).

[6] ينظر: يحياوي: مرجع سابق: .198

[7] ينظر: كارديك: الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون، المجابهة الجدلية (1492-1640)، ترجمة: عبد الجليل التميمي،ط1، منشورات المجلة التاريخية المغربية و ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، تونس، 1983. : .28

[8] هو محمد بن عبد الرفيع بن محمد الشريف الحسيني الجعفري المرسي الأندلسي(ت 1652م/ أي بعد النفي بـ: 42 سنة)، وقد ألّف كتابه (الأنوار النبوية، في آباء خير البرية) الذي يقع في ثمانية فصّول وخاتمة سنة 1044هـ/ 1644م ينظر: مخطوط خ.ع. بالرباط، عدد 1238ك، كتب بتونس يوم الجمعة سادس شعبان عام أربعة وأربعين وألف، به فصل خاص بأحوال الموريسكيين من ص 319 إلى ص 336، نقل هذا الفصل بتصرف الشاعر المغربي محمد بوجندار، في كتابه مقدمة الفتح من تاريخ رباط الفتح، الرباط، 1345هـ.: 200 – 214. ونقله محمد قشتيليو في كتابه الموريسكيون في الأندلس وخارجها، ط3، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، الرباط، 2008.: 112– 119. عن مخطوط بالمكتبة الكتانية بفاس، وينظر أيضا: محمد عبد الله عنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين، ط4، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997.: 403 – 407.

[9] ناصر الدين: .25

[10] الآية: 73 سورة الحج، والآية: 1، 2 سورة الكافرون، والآية: 156، 158 سورة النساء ..محمد بن عبد الرفيع: الأنوار النبوية نقلا عن محمد قشتيليو: الموريسكيون في الأندلس وخارجها: 112– 119. ومحمد عبد الله عنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين: 403 – 407.

[11] المصدر نفسه.

[12] ينظر: يحياوي: مرجع سابق: .199

[13] ينظر: عبد الله محمد جمال الدين: المسلمون المنصّرون أو الموريسكيون الأندلسيون، ط1، دار الصحوة للنشر، القاهرة، 1991.: 49.

[14] مريم أوخيدا رنتس: الأدب الخيالي لدى مورسكيي القرن السادس عشر بإسبانيا كسلاح سياسي للصمود، ضمن أعمال المؤتمر العالمي الثالث للدراسات الموريسكية الأندلسية حول تطبيق الموريسكيين الأندلسيين للشعائر الاسلامية (1492– 1609)، منشورات مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات، زغوان، تونس، 1991.: .11

[15] .. وهو في ذلك يشير إلى الغياب الفعلي لدور الفقهاء. ينظر: ناصر الدين: .29

[16] المصدر نفسه: 29.

[17] ناصر الدين: .18

[18] Maldonado كان واحدا من القساوسة المقربين للقسيس الكبير، أسقف غرناطة jean Menéndez de Salvatierra

[19] ناصر الدين: .25

[20] المصدر نفسه: .26

[21] تمكن الحجري من النزوح إلى المغرب في حدود سنة 1007ه/ 1598م، أي قبل النفي بثلاثة عشر عاما، أواخر عهد المنصور الذهبي، حيث اشتغل بالترجمة لدى سلاطين مراكش من بعده.

[22] . . ألّفه الرئيس إبراهيم بن أحمد بن غانم بن محمد بن زكريا، الذي عاش في تونس سنة 1632م. .ينظر: مخطوط خ.ع. بالرباط عدد 87ج. وهي نسخة تنفرد بالخاتمة المكتوبة بقلم المعرّب، أورد فيها أيضا ترجمته الذاتية: 245- 255، وتوجد منه كذلك نسخة بالخزانة التيمورية بدار الكتب المصرية رقم: 97 فروسية، ونسخة أخرى بدار الكتب رقم: 71 فنون حربية . . .كما تطرق الحجري في خاتمة الكتاب الذي عرّبه من الإسبانية في خمسين بابا سنة 1638م. إلى أحوال الموريسكيين في إسبانيا.

[23] العز والرفعة والمنافع، للمجاهدين في سبيل الله بالمدافع، وقد ذكر ذلك أيضا في مختصر رحلته، ناصر الدين: الباب الثاني: .37

[24] المصدر نفسه:37- .38

[25] . . وتجدر الإشارة هنا إلى أن مسلمي الأندلس لم يحدث قطّ، أن نعتوا أسلوبهم هذا بـ (التقية)، بل اكتفوا بالتستر والكتمان، وأحيانا بالتظاهر فقط.

[26] ينظر: محمد حجّي: الموريسكيون والجهاد البحري في المغرب الكبير، ضمن ندوة الموريسكيون في المغرب، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2001. : 60.

[27] ناصر الدين: 103- .104

[28] المصدر نفسه: 103- .104

[29] محمد بن عبد الرفيع: الأنوار النبوية نقلا عن محمد قشتيليو: الموريسكيون في الأندلس وخارجها: 112- 119. ومحمد عبد الله عنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين: 403 - 407.

[30] محمد بن عبد الرفيع: المصدر نفسه.

[31] المصدر نفسه.

[32] المصدر نفسه.

[33] المصدر نفسه.

[34] .. قال الشهاب مترجما للمولى زيدان، ما جاء في كتاب الملك فلّبِ لقريبه وخليفته بمدينة بلنسية: «.. قد علمت ما صنع وعمل مع النصارى الجدود الأندلس أهل تلك السلطنة، وقشتالة على طول السنين الكثيرة الماضية من التحريض، والارشاد لإثباتهم في ديننا المجيد وإيماننا، ولا نفع معهم قليلا ولا كثيرا لأنه لم يجد فيهم واحدا من هو نصراني حقيقة، والغرر والشر الذي يمكن أن يحدث بسبب ما تعامينا عليهم، قد ذكره الينا رجال وصلحاء، وأنه لزمنا اصلاح ذلك الأمر، لنرضي به الله، وأنزل غضبه من أجل هذه الأمة، وأفتوا فيهم أنه يجوز لنا من غير شك أن نعاقبهم في أنفسهم وأموالهم، لأن الاستمرار على سوء أفعالهم ختم وحكم عليهم أنهم منافقون، وأعداء للمقام الإلهي والإنساني، وهب أننا قادرٌ على أن نُجَزيهم ونعاقبهم بما أوجب سوء فعلهم ولومتهم، .. ونحن في هذا تحققنا وصحّ من وجوه، أنهم بعثوا للتركي الكبير باصطنبول ومولاي زيدان بمراكش رسلهم يطلبون منهم أن ينجدوهم وأنهم عندهم مائة وخمسون ألف رجلاً مسلمون مثل الذين ببلاد المغرب الافريقية، وأيضا لأعدائنا البحرية بالجهة الشمالية التي تحت القطب، وأنعموا أنهم يعينهم بسفونهم، وأما سلطان اصطنبول قد اصطلح مع سلطان الفرس، لأنه كان يشغله، وأما سلطان مراكش فقد عزم على تدويخ البلاد وتسكينها، وإذا تفرقوا جميعا مع هؤلاء نرو نفوسنا في الأمر الذي لا يخفى.» .. الحجري: ناصر الدين على القوم الكافرين: 111، 112.

[35] قال ابن عبد الرفيع: فأقول وبالله التوفيق «...قال الملك الكافر، أبعده الله تعالى، وزلزله آمين: لما كانت السياسة السلطانية الحسنة الجيدة موجبة لإخراج من يكدر المعاش على كافة الرعية النصرانية، في مملكتها التي تعيش عيشا رغدا صالحا، والتجربة أظهرت لنا عيانا، أن الأندلس الذين هم متولدون من الذين كدروا مملكتنا فيما مضى، بقيامهم علينا، وقتلهم أكابر مملكتنا، والقسيسين والرهبان الذين كانوا بين أظهرهم، وقطعهم لحومهم، وتمزيقهم أعضاءهم، وتعذيبهم أيامهم بأنواع العذاب، الذي لم يسمع فيما تقدم مثله، مع عدم توبتهم فيما فعلوه، وعدم رجوعهم رجوعًا صالحًا من قلوبهم، لدين النصرانية، وأنه لم ينفع فيهم وصايانا، ولا وصايا أجدادنا الملوك، ولا من سلف منا، ورأينا عيانا أن كثيرا منهم قد احرقوا بالنار لاستمرارهم على دين المسلمين، وظهر منهم العناد بعيشهم فيه خفية، واستنجادهم كذلك عون السلطان العثماني، لينصرهم علينا، وظهر لي أنّ بينهم وبينه مراسلات إسلامية، ومعاملات دينية، وقد تيقنت ذلك من إخبارات صادقة وصلت إليّ. ومع هذا أن أحدًا منهم لم يأت إلينا ليخبرنا بما هم يدبرونه في هذه المدة بينهم، وفيما سبق من السنين، بل كتموه بينهم؛ علمت بذلك أنّ كلهم قد اتفقوا على رأي واحد، ودين واحد، ونيتهم واحدة؛ وظهر لي أيضا، ولأرباب العقول والمتدينين من القسيسين والرهبان والبطارقة الذين جمعتهم لهذا الأمر واستشرت، مع أن من ابقاهم بيننا ينشأ عنه فساد كبير، وهول شديد بسلطنتنا، وأن بإخراجهم من بيننا يصلح الفساد الناشئ من ابقائهم بمملكتي، أردت إخراجهم من سلطنتنا

جملة، ليزول بذلك الكدر الواقع والمتوقع للنصارى الذين هم رعيتنا، طائعين لأوامرنا وديننا، ورميتهم إلى بلاد المسلمين أمثالهم، لكونهم مسلمين.» ... ابن عبد الرفيع: الأنوار النبوية نقلا عن محمد قشتيليو: الموريسكيون في الأندلس وخارجها: 112- 119. ومحمد عبد الله عنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين: 403 - 407.

[36] ناصر الدين: 110.

[37] المصدر نفسه: 109.

[38] المصدر نفسه: 110- 111.

[39] سيرفانتس: حوار الكلاب: 351 .

[40] **Cervantes (Miguel de) : Obras Completas ed Aguilar, Madrid, 1965, pp. 1662 – 1663.**

[41] **Aznar Cardona (pedro) : expulsion Justificada de los moriscos Espanoles, Huesca, pedro Cabarte, 1612, parte 1, capitulo XI Fols 36r°_37r° y Baroja (J. C.) : Los Moriscos del Reino de Granada, Madrid, España, 1976, p. 216 Nota 43.**

[42] ينظر: كارديك: الموريسكيون الأندلسيون والمسيحيون: 145.

[43] ينظر: لوسي لوباز بارالت: التراث الإسلامي في الأدب الإسباني، ضمن الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1999.:1/ 774- 775.

[44] ينظر: المرجع نفسه: 773.

[45] المرجع نفسه: 770- 773.

[46] ناصر الدين: 18.

[47] ينظر: بارالت: المرجع السابق: 773.

[48] ينظر عن محقق: ناصر الدين..: 08.

[49] .. كقول الحجري مستعملاً النون للمتكلم المفرد، (نمشي) ونحو ذلك من (داير بها) (حوايج) ..إلخ.

[50] .. ككلمة (حملة) مثلا التي تحولت إلى (همل)، و(إسبانية) إلى (اشبانية) ..إلخ، يجب مراعاة كون المؤلف موريسكيا تعلم العربية خفية، ولذلك تصادفنا أخطاء لغوية وكلمات عامية (مغربية) وأخرى مترجمة.

[51] ينظر في هذا الصدد: الحسين بوزينب: القيمة الحقيقية للرموز الخطية في الأدب الأعجمي، ضمن أعمال المائدة المستديرة العالمية الأولى للجنة العالمية للدراسات الموريسكية الأندلسية حول: الأدب الألخميادو _ الموريسكي تزاوج لغوي وعالم الاستطرادات اللامتناهي، منشورات مركز البحوث في علوم المكتبات والمعلومات، ع13، تونس، 1986.. : 29- 37.

[52] ناصر الدين: 102.

[53] ينظر: صلاح فضل: ملحمة المغازي الموريسكية، دراسة في الأدب الشعبي المقارن، ط1، دار المعارف، 1989.: 46.

[54] يوسف عيد: الشعر الأندلسي وصدى النكبات، ط1، دار الفكر العربي، بيروت، 2002.: 26.

[55] ينظر ذلك على لسان العقيلي في مطولته للسّلطان الفاسي، كيف يبرر أسباب السّقوط، بأنه من صنع القضاء المقدر على الأندلسيين؛ يقول:

ولا تعاتب على أشياء قد قدرت وخُطَّ مسطورها في اللّوحِ بالقلمِ ... عن المقري: أزهار الرياض في أخبار القاض عيّاض، تحقيق: مصطفى السقا وابراهيم الأبياري وعبد الحفيظ شلبي، بيت المغرب، القاهرة، 1939- 1942.: 1/ 72.

[56] ينظر: يوسف عيد: المرجع السابق: 19.

[57] ناصر الدين: 17.

[58] محمد بن عبد الرفيع: الأنوار النبوية نقلا عن محمد قشتيليو: الموريسكيون في الأندلس وخارجها: 112- 119. ومحمد عبد الله عنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين: 403 - 407.

[59] المصدر نفسه.

[60] مخطوط بمكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ، مدريد تحت رقم: (MS S-2 BRAH, fols. 11 v-r) نقلاً عن: بارالت: التراث الإسلامي في الأدب الإسباني: 786. ويرد أيضا لدى:

Henri Pieri : l'accueil par des tunisiens aux Morisques, in Etude sur los Moriscos andalous en Tunisie, p 132.

وتعتبر هذه المخطوطة S-2 مبتورة وينقصها بالتالي اسم المؤلف والعنوان، أمّا دراسات الباحثين فتنقسم في تبيان هوية المؤلف الغامضة، (وهذا بالنسبة لأبحاث كلّ من هانري بياري، وادوارد سابيدرا، وميكال دي ابيلزا، ولوي كارديك..) بيد أن هذا الأخير في دراسته الدقيقة للمشكل، يستنتج أن المخطوطات الثلاثة، أي مخطوطة س2 ومخطوطتي المكتبة الوطنية بمدريد 9653 و9654

هي لنفس الكاتب، وذلك بالاعتماد على التحليل الضمني لتلك النصوص، ويبدو أنّ ميكال دي ايبالزا في أطروحته حول معرفة مؤلف مخطوطة س2، استطاع التوصل أن الموريسكي اللاجئ إلى تونس والمعروف بابن عبد الرفيع الأندلسي، صاحب النسب الشريف، هو نفسه المؤلف الورع لمخطوطة س2، الذي يتباهى بانتمائه إلى شرفاء الأندلس، وذلك للتقارب المتين والظاهر بين النصين.

ومع ذلك تبقى اشكالية اللّغة، التي يكتب بها كلّ منهما، فابن عبد الرفيع يكتب بالعربية ويوقع اسمه بها، في حين أنّ مؤلف مخطوطة س2 يكتب بالإسبانية ويخفي فيها اسمه (كما لو كان لونا آخر من التقية)، وليس من العادي العثور على مؤلف مزدوج اللّغة على الوجه الأكمل، كما لو كان كاتبا جيدا في كلّتا اللّغتين... في هذا الموضوع ينظر بحث: لوسي لوباز بارالت وخوان قواقيسيلو: غم المنفى الخفي شهادة موريسكي من تونس، ضمن أعمال المائدة المستديرة العالمية الأولى للجنة العالمية للدراسات الموريسكية الأندلسية حول: الأدب الألخميادو _ الموريسكي تزاوج لغوي وعالم الاستطرادات اللامتناهي، منشورات مركز البحوث في علوم المكتبات والمعلومات، ع13، تونس، 1986. : 62- .66

[61] .. وهو كتاب من ستّ صور، توحي أنها بين اليأس والرجاء «تحت هذه الصورة من الابتلاءات والتمحيصات والاختيارات جزئيات متعددة ينشأ عنها من الحزن والأسف والوجد والتعب والكرب والقلق والهم والنكد وغير ذلك من التأثيرات النفسانية ما يذهل العقل ويشغل الفكر ويغمر القلب ويتعب النفس ويضيق الصدر ويذهب النوم ويطرد الانس، ويتفاوت أثره في اللّين والشدّة والثقل والخفة والكثرة والقلة وبحسب الملاقي له والوارد عليه وقوة الجأش وضعفه ومضاء العزيمة ووهنها...» مخطوط خ. ح. بالرباط ع: 2648، ألّفه ابن عاصم سنة (854ه): 13- 14. وينظر ترجمة المؤلِّف لدى المقري: أزهار الرياض: 1/ 50- .55

[62] وقد أدرك العقيلي تلك النهاية عندما حاصر الإسبان غرناطة قبل احتلالها، فدعا ربه أن يهبه الصبر لتقبل النهاية المؤكدة:

بالطبل في كلّ يوم وبالتغير نـــراعُ

وليس من بعد هذا وذاك إلاّ القِـراع

يا ربُّ جيرك يرجى من هيض منه الذراعُ

لا تسلُبَنّي صـبرًا منه لقلـبي ادّراعُ

عنان: نبوءات أندلسية، مجلة العربي، ع: 257، نيسان 1980. : 52، 55، وينظر: ويوسف عيد: مرجع سابق: .24

[63] ينظر: يوسف عيد: المرجع نفسه: .146

[64] ينظر: المرجع نفسه: 22.

[65] عنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصّرين: 398.

[66] Jacqueline Fournel (Guérin) : les morisques aragonais et l'inquisition de Saragosse (1540– 1620), Université Paul Valéry, Montpellier III, 1980. p. 314.

[67] ينظر: ناصر الدين سعيدوني: الجالية الأندلسية بالجزائر، مجلة أوراق، مدريد، ع4، 1981.: 121.

[68] ...وعرضوا عليه كذلك افتداء الأسرى الإسبان، الذين كانوا بأيدي مجاهدي البحر المغاربة والأتراك... عن مؤرخ موريسكي مجهول: 175– 180، نقلاً عن محمد عبده حتامله: موريسكيو بلنسية تحت وطأة السلطة الدينية والسياسية في عهد الملك فليب الثالث، ضمن أعمال المؤتمر العالمي الثاني للدراسات الموريسكية، تونس، 1983.

[69] محمد عبده حتامله: المرجع نفسه.

[70] ينظر: محمد رزوق: الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين 16–17، ط3، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء. 1998.: 126.

[71] محمد ميارة (ت 662/ 1072)، نصحية المغترين، وكفاية المضطرين في التفريق بين المسلمين، مخطوط خ. ح. بالرباط ع:4248، ضمن مجموع، ورقة 71و – 123ظ: 92.

[72] محمد بوجندار (ت 1345ه/ 1926م): الاغتباط بتراجم أعلام الرباط، مخطوط الخزانة العامة، الرباط ع: 1287 د.: 18. وينظر أيضا ما يورده محمد بن عبد الرفيع المرسي الأندلسي في كتابه الأنوار النبوية.

[73] ينظر: عبد السلام القادري: العرف العاطر، نقلا عن رياض الورد، إلى ما انتمى إليه هذا الجوهر الفرد، لابن الحاج محمد الطالب (ت 1273– 1857) مخطوط خ. ع. بالرباط، ع: 2313ك: 41.

[74] ذكره محمد ميارة في نصيحة المغترين.

[75] اضاءة الراموس، حرف الألف.

[76] محمد بن عبد الرفيع: الأنوار النبوية.

[77] يراجع في هذا الموضوع مقال حسين مؤنس حول فتوى الونشريسي التلمساني: أسنى المتاجر في بيان من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر، وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر، مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية، مدريد، المجلد5، ع1 و2، 1957.: 144– 147.

[78] حنيفي هلايلي: أبحاث ودراسات في التاريخ الأندلسي الموريسكي، ط1، دار الهدى، 2010. : 60.

[79] **Louis Cardaillac : Le passage des morisques en Languedoc, thèse inédite Montpellier, 1970, p 62.**

[80] بارالت: التراث الإسلامي في الأدب الإسباني: 785.

[81] ينظر: المرجع نفسه: .786

[82] لوسي لوباز بارالت وخوان قواقيسيلو: غم المنفى الخفي شهادة موريسكي من تونس: .62

[83] ينظر: المرجع نفسه: 74. وينظر: صلاح فضل: ملحمة المغازي الموريسكية: 43 – 44.

[84] محمد بن عبد الرفيع: الأنوار النبوية.

[85] ابن عبد الرفيع: الأنوار النبوية نقلا عن محمد قشتيليو: الموريسكيون في الأندلس وخارجها: 112– 119. ومحمد عبد الله عنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين: 403 – 407.

يقول لاجئ تونس على لسان سيدي بولغايز في مخطوطه س2:«..دعهم يفعلون (بالمكان) ما يشاؤون، لأنّ المكان الذي يعيشون فيه لو كان قادرا على الكلام لقال: لينزل هؤلاء الناس الذين باركهم الله، هؤلاء المسلمون المؤمنون والإخوة الأعزاء، على الرّحب والسّعة في هذا المكان السّعيد، كلّ من يحبهم مؤمن حقيقي، وكلّ من يزدريهم ويحتقرهم منافق.»مكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ، مدريد، تحت رقم (**MS S–2 BRAH, fols. 12– 13 r**).

[86] محمد بن عبد الرفيع: الأنوار النبوية.

[87] المصدر نفسه.

[88] ... وراء كلّ سيرة هذا الدافع النفسي أو ذاك، وغاية مرصودة لا يعلن صاحبها عنها، لأنها كالصورة الكلية للعمل الفني، تظلّ غائمة حتى يكتمل. ينظر: إحسان عباس: فن السّيرة، ط2، دار الثقافة، بيروت، لبنان.: 108. وينظر: تهاني عبد الفتاح شاكر: السّيرة الذاتية في الأدب العربي، ط1، دار الفارس، عمان، 2002.: .26

[89] ينظر: بارالت: التراث الإسلامي في الأدب الإسباني: .787

[90] ينظر: بارالت وقواقيسيلو، مرجع سابق: .73

[91] مخطوط س–2 ويرد كذلك في النصوص الموجودة في المكتبة الوطنية بمدريد تحت رقم: 9653 و9654. نقلا عن: بارالت وقواقيسيلو: المرجع السابق: .73

[92] . . .كما عرف مورسكيو غرناطة باسم العلوج في مملكة فاس. . ينظر: عن دون كيشوت لميغيل سيرفانتيس، ترجمة: كلثوم قرشي، مراجعة: واسيني الأعرج وزينب الأعوج: على خطى سيرفانتيس في الجزائر، نشر آلفا: 88. وحول هذا الموضوع ينظر: محمد رزوق: الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين 16 – 17: 244.

[93] ينظر: عبد المجيد القدوري: الموريسكيون في المجتمع المغربي، اندماج أم انعزال، ضمن أعمال الندوة الثانية لأكاديمية المملكة المغربية، الموريسكيون في المغرب، شفشاون 21 – 23 سبتمبر 2000، مطبعة المعارف الجديدة _ الرباط، 2001. : 81 – 85.

[94] ينظر: محمد رزوق: المرجع السابق: 292.

[95] محمد بن عبد الرفيع: الأنوار النبوية.

[96] محمد رزوق: المرجع السابق: 227.

[97] أحمد الناصري (ت 1315ه/ 1897م): الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ط2، الدار البيضاء، 1954– 1956: 75/6.

[98] ينظر: محمد داود الأندلسي: تاريخ تطوان، تطوان والرباط، 1959 – 1979. : 1/ 227.

[99] المصدر نفسه.

[100] ينظر: لسان الدين ابن الخطيب: أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، 1975. : 227.

[101] المقري التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968. : 12/6.

[102] المصدر نفسه: 228/1.

[103] محمد بن عبد الرفيع: الأنوار النبوية.

[104] ينظر: بارالت وقواقيسيلو: مرجع سابق: 61، 70.

[105] المرجع نفسه : 75.

[106] مخطوط بمكتبة الأكاديمية الملكية للتاريخ، مدريد تحت رقم (MS S–2 BRAH, fols. 12– 13 r)

[107] ينظر: شكيب بن حفري: موقف الدولة العثمانية من الجالية الأندلسية بالجزائر ما بين سنتي 1571-1573، ضمن أعمال المؤتمر العالمي الخامس للدراسات الموريسكية الأندلسية حول الذكرى الخمسمائة سنة لسقوط غرناطة (1492 - 1992)، ديسمبر 1991، زغوان، 1993.: 47/2.

[108] ينظر: محمد رزوق: مرجع سابق: .326

[109] ينظر: مريم أوخيدا: مرجع سابق: 17. وينظر: لوسي لوباز بارالت وخوان قواقيسيلو: غمّ المنفى الخفي شهادة موريسكي من تونس: .80

[110] ينظر: محمد رزوق: ناصر الدين على القوم الكافرين: .05

[111] «.. فكلّما كانت السّير والتراجم تتصدى للفرد في نطاق مجتمع ما، وتعرض أعماله متّصلة بالأحداث العامة، أو منعكسة منها، أو متأثرة بها، فإنّها تحقق غاية تاريخية، وكلما كانت تجتزئ الفرد وتفصله عن مجتمعه، وتجعله الحقيقة الوحيدة الكبرى، وتنظر إلى كلّ ما يصدر عنه نظرة مستقلّة، فإنّ صلتها بالتّاريخ تكون واهية ضعيفة.» .. ينظر: إحسان عباس: فن السّيرة: .10

[112] ينظر: تهاني عبد الفتاح: مرجع سابق: 18، .19

[113] .. ومن السّير الموجودة في التراث الأندلسي، سيرة الأمير عبد الله بن بلقين (483ه) آخر ملوك بني زيري في غرناطة، الذي كتب سيرته تحت عنوان ((التبيان عن الحادثة الكائنة بدولة بني زيري في غرناطة))، التي دافع فيها عن نفسه أمام الآخرين، ممن ادّعوا أنّه تسبب في سقوط غرناطة في يدّ المرابطين.. ينظر: عبد الله بن بلقين: مذكرات الأمير عبد الله، تحقيق: ليفي بروفنسال، دار المعارف، مصر.

ومن الذين ترجموا لأنفسهم في كتبهم التاريخية لسان الدين بن الخطيب (776ه)، الذي خصّص آخر جزء من كتابه ((الإحاطة في أخبار غرناطة)) للحديث عن نفسه، وذكر أنّ دافعه في ذلك، هو الرّغبة في تخليد ذكره، والجمع بين سيرته وسيرة من ترجم لهم في كتاب واحد .. ينظر: لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: عبد الله عنان، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1977.: .438

[114] ينظر: علي أدهم: لماذا يشقى الإنسان، ط1، مكتبة نهضة مصر ومطبعتها، الفجالة _ مصر.: .264

[115] ينظر: لوسي لوباز بارالت: التراث الإسلامي في الأدب الإسباني: .752

[116] ينظر: المرجع نفسه: 753. [117] ينظر: لوسي لوباز بارالت وخوان قواقيسيلو: غمّ المنفى الخفي: 60.

ماهية مصطلح المنهج في فكر ابن حزم الأندلسي

د / هشام خالدي

جامعة تلمسان

khaldi1974@yahoo.fr

Abstract:

A further quality of Ibn Hazm was his clear thinking. He would not formulate an opinion on any question or subject without first thinking deeply about it, searching for its subtle aspects and looking for its finer points and elements. Moreover, he was not limited to certain disciplines and areas of study. His interests covered a very broad spectrum, although he was first and foremost an Islamic scholar in the full sense of the word.

Anyone who studies Ibn Hazm's life cannot fail to note that he was a man of great sincerity in his pursuit of knowledge. Such sincerity enhanced his profound scholarly insight and enlightened his way to pursue the truth. Indeed, he felt that only through honest endeavours in achieving the best standard of scholarship that he could measure his success. This is a highly commendable goal which Ibn Hazm worked for throughout his life

توطئة:

ولد أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بقرطبة في [30 رمضان عام 384 هـ/ 7 نوفمبر 994م] ، من أسرة كان لها شأنٌ في الوزارة في الأندلس، فهو (وزير وابن وزير) ، لكنَّه ترك الوزارة، وانصرف إلى العلم والتأليف، طالب علم ومعرفة، لا طالب مال وجاه.

نشأ ابن حزم في تنعُّم ورفاهية، وكان من أصحاب الجاه الواسع، ورُزِقَ ذكاءً مفرطًا، وذِهنًا متَّقدًا، وقلمًا سيَّالاً، وكُتُبًا نفيسةً، وكان ينهض بعلوم جمَّة، ويجيد النقل، ويحسن النظم والنثر، وكان ذا أسلوب بليغ، حتى وصف بأنه جاحظ الأندلس .

ذكر المؤرخون أنَّ ابن حزم صنَّف أربعمائة مجلد في قريب من ثمانين ألف ورقة، وقد اعترف بفضله وعلمه العلماء والدارسون من القدماء والمعاصرين، وأجمعوا على جلال قدره؛ ذلك لأنه امتاز بكثرة إنتاجه الفكري، وتنوع موضوعاته، تلك التي أَثْرَتْ الفكر الإنساني، ونهل منها كثير من طلاب العلم والمعرفة.

يقول محمد أبو زهرة: "لم يعرف التاريخ – قبل ابن حزم – عالمًا جمع بين ضروب العلم المختلفة ما جمعه ابن حزم، فهو الكاتب والأديب، وله خوض في علوم الفلسفة والمنطق والتاريخ، وهو المحدِّث والفقيه، والعالم بالملل والنحل في غير الإسلام، والعليم بالفرق الإسلامية.

وهكذا؛ لا تجد بابًا من أبواب العلم الإسلامي إلا خاض فيه ابن حزم خوض العارف بمراميه، المدرك بمغازيه، فيقبل الحق الذي يعتقده حقًّا، ويردُّ في عنفٍ ما يراه باطلاً، ويردُّ المسببات إلى أسبابها، والنتائج إلى مقدماتها، والأقوال إلى غايتها، في قلم مبين مصوِّر، وعبارة صريحة واضحة."

ويقول أبو عبدالرحمن ابن عقيل الظاهري: "وأبو محمد شخصية محترمة في أوساط النهضة العلمية والأدبية الحديثة، لما يتميز به بين أعلام المسلمين؛ بشخصيته المستقلة، وعقله الحر القوي اللاقط، وأفقه الواسع الرحيب."

توفي ابن حزم في 28 شعبان 456هـ/ 16 يوليو 1064م.

مصطلح المنهج بين الفكر والفلسفة:

انطلاقا من التلازم الموجود بين المعرفة والمنهج الموصل إليها، حيث لا معرفة بدون منهج، ولما كانت غاية البحث القصوى هي تحرّي الحقيقة في شتى مراتبها، فقد كان للمنهج مكانة كبرى في فكر ابن حزم الاندلسي وقبل التطرق إلى عمق الموضوع وجب علينا ان نستوضح ماهية المنهج في اللغة فقد ورد مصطلح المنهج في لسان العرب «الطريق، أو

الطريق الواضحة أو الخطة المرسومة»[1] ومن معاني الطريقة السيرة والمذهب والشريعة وهذه المعاني تعتبر من القواعد الملتزمة سواء في الدين او الفلسفة.

وبناء على هذا لابد لكل فيلسوف أو مفكر من الالتزام بقواعد منهج أو طريقة في البحث يرسمها لنفسه في سبيل الوصول إلى غايته متجنبا بذلك بذل جهود دون جدوى فيما لو سار في بحثه دون منهج واضح جليّ.

لقد أكد الغزالي «على الأمان من الخطأ والبحث عن العلم اليقيني فقال: إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العم، ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقي معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين. . .»[2].

هذه المكانة الرفيعة التي احتلها المنهج منذ القدم في تحميل المعرفة ويؤكّدها تقدّم العلم الحديث، التي تثبت كشوفات ومخترعاته أن في الكون نظاما وأن الاهتداء إلى مفاتيح هذا النظام وقواعده منبع المعرفة، وأن المعرفة في كل الحقول ثمرة الاهتداء إلى النظام، وهكذا تتضح قيمة المنهج كلما تقدّم العلم.

إن فوائد المنهج ليست وقفا على الحقائق الدنيوية، بل تتعداها إلى المعرفة الأخروية فهذا المكزونالسنجاري – الأمير الصوفي– قد وضع لنفسه منهاجا سار عليه لمعرفة الله، والتزم به بدقّة متناهية، حتى كان المنهج بالنسبة له «هو المشكلة والأساس لأن طلب العلم واجب افترضه الله تعالى على كل إنسان، ولابدّ لطالب العلم من معلّم ولابدّ للمعلم من طريقة تعليم مهما اختلفت مراتب العلم حقيقة ومجازا، وخصوصا في العلوم الخفية التي هي معرفة الله. . .»[3].

مفهوم المنهج عند ابن حزم:

أما ابن حزم القرطبي، فإنه يعطي المنهج الأولوية في تحصيل المعارف، والتحقق من صحتها وتجنب الخطأ فيها، ومن أقواله في هذا المعنى:

«وإذا ورد عليك خطاب بلسان، او هجمت على كلام في كتاب، فإياك ان تقابله مقابلة المغاضبة الباعثة على المغالبة، قبل ان تتيقن بطلانه ببرهان قاطع وأيضا فلا تقبل عليه إقبال المصدق به المستحسن إياه قبل علمك بصحته ببرهان قاطع فتظلم كلا الوجهين بنفسك، وتبعد عن إدراك الحقيقة، ولكن أقبل عليه إقبال سالم القلب عن النزوع عنه والنزوع إليه، ولكن إقبال من يريد حظ نفسه في فهم ما سمع ورأى ليزيد به علما، وقبوله إن كان حسنا أورده إن كان خطأ فمضمون ذلك...»[4].

فتحصيل المعارف اليقينية لا يجوز بالتّلقّي فقط كما لا يجوز رفض غلم لمجرّد المكابرة، إنما الواجب على طالب العلم ان يقبل عليه بهمّة، واضعا نصب عينيه هدفا واحد وهو معرفة الحقيقة ولا شيء غيرها، وعليه أن يتفحص ما يعرض عليه من معلومات ويقلبها ليكون قبوله لها أو رفضه إياها عن قناعة تامّة ومعرفة يقينية بصحّتها او غلطها.[5]

انطلاقا من هذا المفهوم لأهمية المنهج، سنتعرّف على المنهج الذي اتبعه ابن حزم في تحصيل معارفه الدنيوية منها والأخروية.

1- مناهجه في علوم الدين:

بناء على ذلك فقد شدّد في رفض التقليد إلى حدّ المنع، فطالب كل فرد من أفراد الامة بالاجتهاد كل حسب طاقته مسويا في ذلك بين العامي والعالم، يقول في ذلك: «لا يحلّ لاحد أن يقلّد أحدا حيا او ميّتا، وكل واحد له من الاجتهاد حسب طاقته، فمن سأل عن دينه فإنما يريد معرفة ما ألزمه الله عز وجل في هذا الدين، ففرض عليه إن كان أجهل اهل البرية أن يسال عن أعلم أهل موضعه في الدين...فإذا دلّ عليه سأله، فإذا افتاه قال له: هكذا قال الله عز وجل فإن قال له نعم، اخذ ذلك وعجّل وإن قال له: هذا رأيي أو هذا قياس أو هذا قول فلان... أو سكت أو انتهره او قال: لا أدري، فلا يحل له أن يأخذ بقوله، ولكنّه يسأل غيره... ومن ادّعى وجوب تقليد العامي للمفتي فقد ادّعى الباطل...»[6].

2- منهج ابن حزم العقلي:

يلتزم ابن حزم في مناقشاته ومناظراته بموازين عقلية، لا يحاول الخروج عليها أو الانفلات منها، ويحاول بالمقابل أن يجذب خصمه إليها.[7]

يؤكّد ابن حزم أن الإنسان بمقتضى كونه إنسانا عنده علم بالبديهيات وأن هذه الأخيرة هي الأساس الذي قام عليه علم الإنسان، وإنها مظهر الخاصة العقلية. وقد سمّى هذه البديهيات "علم النفس" لأن كل نفس سليمة تعلمها بدون تعليم ولا معلم وتؤمن بها دون تلقين، بدليل أن الطفل يدركها ويؤمن بها ويستنكر من يقول غيرها او يقول كلاما يبدو له بادئ الأمر أن مخالف لهذه البديهيات التي استكنّ علمها في النفس الإنسانية.[8]

يستخلص مما سبق أن ابن حزم كان يسير في منهاجه العقلي برد المقدمات إلى البديهيات العقلية التي تقرها الفطرة الإنسانية والتي يتساوى فيها جميع كبار بني آدم وصغارهم إلا من دخلت آفة عقله، بالإضافة إلى أنه لا يقبل شهادة الحس وحدها في تقدير الموجودات.

3 – منهجه في الجدل:

يقسم ابن حزم الجدل إلى قسمين: الأول ممدوح ومأمور به واجب الاداء لمن يكون قادرا عليه، وهو الذي أمر الله تعالى به في قوله سبحانه: (وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ ۖ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ).[9]

فالله سبحانه وتعالى أمر بإيجاب المناظرة في رفق وانصاف في الجدال وترك للتعسف، والاستطالة إلا مع من بدأ بشيء من ذلك.[10]

أمّا الثاني فهو الجدل المذموم الذي يجادل في المجادل بغير علم ولا حجّة أو يجادل بعد أن ظهر الدّليل، واستقامة الحجة. ويقسم هذا النوع إلى قسمين فيقول: المذموم وجهان: أحدهما من جادل لغير علم والثاني من جادل ناصرا للباطل بشغب وتمويه بعد ظهور الحق وهؤلاء المذمومون هم الذين قال الله تعالى فيهم: (أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُجَادِلُونَ فِي

آيَاتِ اللَّهِ أَنَّىٰ يُصْرَفُونَ)[11] وقوله تعال: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ)[12] ويقول الله تعالى أيضا: (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّبِعُ كُلَّ شَيْطَانٍ مَرِيدٍ).[13]

بناء على هذا فإن ابن حزم يوجب الجدال إذا كان من عالم بالحق واوجه الاستدلال وطرق الاثبات، لأن ذلك النوع من الجدل من قبيل إقامة حجّة الله تعالى، وتبليغ رسالات الرسل.

وهكذا دافع ابن حزم عن الجدل المحمود واعتبره واجبا ولا يجوز التفريط فيه إلا من مفرّط في دينه، وقد ثبت وجوبه بعمل الصحابة، إذ تحاج المهاجرون والانصار وسائر الصحابة، كما حاجّ ابن عباس الخوارج بأمر من علي رضي الله عنه، لذلك يقول ابن حزم:« لا أضعف ممن يروم الجدال بالجدال ويريد هدم جميع الاحتجاج بالاحتجاج ويتكلف فساد المناظرة لأنه مقرّ على نفسه بأنه يأتي الباطل. . .وهذه طريق لا يركبها إلا جاهل ضعيف أو معاند سخيف، والجدال الذي ندعو إليه هو طلب نصرة الحق»[14]

4 - منهجه في علم الحديث:

قال ابن حجر عن ابن حزم الأندلسي في لسان الميزان: «كان واسع الحفظ جداً. إلا أنه لثقته بحافظته كان يَهجُمُ على القول في التعديل والتجريح وتبيين أسماء الرواة، فيقع له من ذلك أوهام شنيعة». وقال أبو الحسن ابن القطان في "بيان الوهم والإيهام": «محمد بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك السلمي الترمذي، وترمذ بخراسان. جهله بعض من لم يبحث عنه –وهو أبو محمد ابن حزم– فقال في كتاب الفرائض من "الإيصال" –إثْرَ حديثٍ أورده–: "إنه مجهول"». وقال ابن كثير في "البداية والنهاية" عن الإمام الترمذي: «فإن جهالته لا تضع من قدره عند أهل العلم، بل وضعت منزلة ابن حزم عند الحفاظ». ويظهر أن هذا من تسرع ابن حزم. فابن حزم معروفٌ عنه التسرع في إطلاق الأحكام.

قال ابن حجر في ترجمة الإمام الترمذي (صاحب "السنن") في تهذيب التهذيب: «قال الخليلي (عن الإمام الترمذي): "ثقةٌ متفقٌ عليه". وأما أبو محمد بن حزم فإنه نادى على نفسه بعدم الاطلاع، فقال في كتاب الفرائض من

"الإيصال إلى فهم كتاب الخصال" : محمد بن عيسى بن سَوْرة مجهول! ولا يقولنّ قائلٌ: "لعله ما عرَفَ الترمذيّ ولا اطلع على حفظه وتصانيفه" . فإنّ هذا الرجل قد أطلق هذه العبارة في خَلْقٍ من المشهورين من الثقات الحُفّاظ كأبي القاسم البغوي (إمام ثبتٌ محدّث العراق في عصره، ت317هـ، جهله ابن حزم في "حجة الوداع" ص328) ، وإسماعيل بن محمد بن الصفّار (314هـ) ، وأبي العباس الأصمّ (محمد بن يعقوب، أخذ عنه أهل المشرق والمغرب ت346هـ) ، وغيرهم. والعَجَبُ أن الحافظ ابن الفَرَضي (وهو قرطبيٌّ من بلد ابن حزم توفي قبله عام 403هـ) ذكرَهُ (أي للإمام الترمذي) في كتابه "المؤتلِف والمختلِف" ، ونبَّه على قدْرِه. فكيف فات ابن حزم الوقوف عليه فيه؟ !». وابن حزم قد اطلع على الكتاب الأخير كما في رسالته في "فضل الأندلس."

وقيل عن ابن حزم أنه لم يطلع لا على سنن الترمذي ولا على العلل الكبير له، ولا حتى على سنن ابن ماجة. مع أن جامع الترمذي من مرويات ابن عبد البر الأندلسي (وهو قرين ابن حزم ورفيقه) ، وكثيراً ما ينقل عن الترمذي في مصنفاته كالتمهيد والاستذكار، وهي الكتب التي اطلع عليها ابن حزم ونقل عنها. بل كيف لم يعرف ابن حزم من هو الأصم (راوي كتب الشافعي) ، وهو في الأصل كان شافعياً قبل أن يصبح ظاهرياً؟ ومن الواضح أن ابن حزم لم يطلع أصلاً على سنن الترمذي بدليل أنه ذكر في كتابه المحلى حديثاً من طريق أبي عيسى الترمذي، وضعفه برجلين بينه وبين أبي عيسى. وهذا الحديث مخرّجٌ في جامع الترمذي. فلو كان الكتاب عند ابن حزم، لما احتاج إلى رواية الحديث بمثل هذا الإسناد، ولا ضعفه بمن هو دون الترمذي. وليس في المحلى ذكرٌ للترمذي إلا هذا.مما يقوي أنه سمع بالترمذي وسننه، لكنه لم يبذل جهداً بأن يطلع عليها.

وعلى الرغم من تفوقه في علم الحديث على الفقهاء المتأخرين، فكان مثلهم في المنهج، لا يعبئ شيئاً بعلل الحديث الذي عرفه الجهابذة من المتقدمين. بل يُنكر علم علل الحديث من أصله، مع أنه من أهم علوم الإسلام. قال ابن القيّم في "الفروسية" : «قالوا: وأما تصحيح أبي محمد بن حزم له، فما أجدره بظاهريته وعدم التفاته إلى العلل والقرائن التي تمنع ثبوت الحديث، بتصحيح مثل هذا الحديث وما هو دونه في الشذوذ والنكارة. فتصحيحه للأحاديث

المعلولة وإنكاره لنقلتها، نظير إنكاره للمعاني والمناسبات والأقيسة التي يستوي فيها الأصل والفرع من كل وجه. والرجل يصحّح ما أجمع أهل الحديث على ضعفه. وهذا بَيّنٌ في كتبه لمن تأمله.»

5 – منهجه في علم الفقه:

قال مؤرّخ الأندلس أبو مروان بن حيّان: «كان ابن حزم حاملَ فنون... وكان لا يخلو في فنونه من غلطٍ، لجرأته في الصِّيال على كل فن. ولم يكن سالماً من اضطرابٍ في رأيه». ومن أمثلة هذا الاضطراب ما قاله شيخ الإسلام في مجموع الفتاوى «وكذلك إذا وقّت الطلاق بوقت، كقوله "أنت طالق عند رأس الشهر". وقد ذكر غير واحد الإجماع على وقوع هذا الطلاق المعَلّق. ولم يُعلم فيه خلافاً قديماً. لكن ابن حزم زعم أنه لا يقع به الطلاق! وهو قول الإمامية (أي الرافضة). مع أن ابن حزم ذكر في كتاب "الإجماع": إجماع العلماء على أنه يقع به الطلاق.»

قال إمام الأندلس ابن عبد البر في الاستذكار عن صاحبه ابن حزم: «وقد شذّ بعض أهل الظاهر، وأقدم على خلاف جمهور علماء المسلمين وسبيل المؤمنين، فقال: ليس على المتعمد في ترك الصلاة في وقتها، أن يأتي بها في غير وقتها». ويبيّن أنه يقصد واحداً بعينه (ص307): «والعجب من هذا الظاهري في نقضه أصله و أصل أصحابه». وبين ابن عبد البر أن هذا ليس مذهب الظاهرية، وذكر استدلالات ابن حزم بعينها. وقال بعد كل ذلك (ص309): «فما أرى هذا الظاهري، إلا قد خرج عن جماعةِ العلماءِ من السلف والخلف، وخالف جميع فرق الفقهاء وشذّ عنهم. ولا يكون إماماً في العلم من أخذ بالشاذِّ من العِلم». قلت: صدق رحمه الله، فإن من تتبع زلات العلماء تزندق، فكيف بمن جمع موسوعة من الأقوال الشاذة التي لم يُسبق بها؟

قال الحافظ السلفي ابن كثير (تلميذ شيخ الإسلام) في "البداية والنهاية": «كان ابن حزم كثير الوقيعة في العلماء بلسانه وقلَمه، فأوْرثه ذلك حِقداً في قلوب أهل زمانه. ومازالوا به حتى بَغّضوه إلى ملوكهم، فطردوه عن بلاده. والعجب –كل العجب– منه أنه كان ظاهرياً حائراً في الفروع، لا يقول بشيء من القياس لا الجلي ولا غيره. وهذا الذي وَضَعَهُ عند العلماء، وأدْخَلَ عليه خطأً كبيراً في نظره وتصرّفه. وكان –مع هذا– من أشد الناس تأويلاً في باب

الأصول وآيات الصفات وأحاديث الصفات، لأنه كان أولاً قدْ تضلّع من علم المنطق، أخذه عن محمد بن الحسن المذحجي الكناني. ففسُد بذلك حاله في باب الصفات.

وقال كذلك الحافظ ابن رجب الحنبلي: «وفي زماننا يتعيّن كتابة كلام أئمة السلف المقتدى بهم إلى زمن الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد. وليكن الإنسان على حذر مما حدث بعدهم. فإنه حدث بعدهم حوادث كثيرة. وحدث من انتسب إلى متابعة السنة والحديث من الظاهرية ونحوهم (يقصد ابن حزم)، وهو أشد مخالفة لها، لشذوذه عن الأئمة وانفراده عنهم بفهم يفهمه، أو يأخذ ما لم يأخذ به الأئمة من قبله.

6 - منهجه في علم أصول الفقه:

أما في الأصول فقد نحى ابن حزم منهجاً متأثراً بالفلاسفة، لكنه أيضاً كثير الشذوذ عن السلف. ومما يتضح جلياً في مذهب ابن حزم الاستدلالي، أخذه بمذهب الاستصحاب، وخاصة استصحاب البراءة الأصلية: فهو يكثر منه جداً، وهو عمدته في الاستدلال غالباً. ولم أرى له موضعاً قَبِلَ فيه قول المخالف، ولو مجرد قبول. بل إنه يعمد إلى هدمه جميعاً! وكثير من احتجاجات ابن حزم التي قد يراها المرء قوية، لا تخرج عن الحجج الخطابية.

والسّمة الظاهرة على منهج ابن حزم في الترجيح والاستدلال، أنه يميل إلى الأخذ بالنسخ أكثر منه إلى الجمع بين النصوص، وإن كان في كثير من الأحيان يوافق الصواب في الحكم بالنسخ. وهو في هذا على خلاف طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية. فإن السمة الغالبة على منهج شيخ الإسلام أنه يميل إلى الجمع أكثر منه إلى القول بالنسخ. هذا والشافعية والحنابلة بشكل عام يميلون إلى الجمع بين النصوص، بينما الأحناف يميلون أكثر للنسخ. لكن الجمع بين الأحاديث زاد كثيراً عند المتأخرين بسبب تحسينهم للأحاديث الضعيفة المعارضة للأحاديث الصحيحة. وتجد ذلك بشكل واضح في شرح المناوي. بل قد تجده عند الأحناف كذلك في الفتح للهمام وغيره، ولو أنهم أكثر قولاً بالنسخ. هذا وأحسن طريقة للتخلص من تعارض الأحاديث هو الاعتماد على الصحيح فقط.

الخاتمة:

ابن حزم ذكي قوي الحجة، له علم بالمنطق وجدله. أما كيف تتعامل مع مصنفاته، فإن اسلم طريقة هي أن لا تجاري ابن حزم في مقدماته. فهو يبدأ بذكر مقدمات، ثم يبنى عليها نقاشه مع العلماء. فلو أنت صرت تنظر عجلاً للنتيجة كما يفعل طالب العلم المبتدئ فإنك سوف تنساق مع مقدماته لجمال عبارتها وقوتها. لكن انظر إلى مقدماته بدقة، واحذر من جزمه. فإنه يجزم أحيانا بقوة كأنه يقسم قسما غليظا بصوابه، مما يجعل في نفسك صواب هذا الرأي. واحذر من معارضته، فإنه كثيرا ما يجزم أيضا أن هذا الأمر معارضٌ للعقل وللنقل، فلا تتعجل، وانظر سبب المعارضة عنده. ولا شك أن كتبه مفيدة جداً، وتغذي المجتهد المتمكن على الاجتهاد والاستقلال، وتقوي ملكة النظر في الأدلة من حيث جملتها. أي بمعنى ربط الأدلة مع بعضها والنظر إليها نظرا إجماليا، من غير تناقض. فإن كثيراً من الفقهاء ممن لا يتدبر الأمر ملياً، تجهده يحكم على مسألة في الطهارة بحكم بناء على قاعدة، ثم يحكم على أخرى بحكم آخر، ويستخدم نفس القاعدة، وإنما أتي من اختلاف الباب.

هوامش البحث:

[1] لسان العربي ابن منظور، مادة (نهج)

[2] المنقذ من الضلال، الغزالي، تح عبد الحليم محمود، ص 61.

[3] المكزونالسنجاري، اسعد علي، مج1، دار الرائد العربي، بيروت 1972، ص48.

[4] رسالة في مداواة النفوس وتهذيب الاخلاق والزهد في الرذائل، ضمن رسائل ابن حزم/ ص122.

[5] حسين، بركات حسين. منهج ابن حزم في الرد على أهل الكتاب: دراسة وتقديم. رسالة (دكتوراه)، إشراف: ناصر عبدالكريم العقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كلية أصول الدين، قسم العقيدة، (1413هـ، 1992م).

[6] المحلى ابن حزم، ج1، إدارة الطباعة المنيرية، 1347هـ، ص66-67.

[7] حماية، محمود علي. ابن حزم ومنهجه في دراسة الأديان. ط1، القاهرة: دار المعارف، (1403هـ، 1983م)، ص349.

[8] ابن حزم الأندلسي مؤرخًا. لعبدالحليم عويس. تاريخ العرب والعالم، س3، ع27، (1981م)، ص83-86.

[9] العنكبوت/ 46

[10]الاحكام في الاحكام، ابن حزم، ج1، تحقيق أحمد شاكر، مصر، 1345هـ، ص24.

[11] غافر/ 69

[12] الحج/ 08

[13] الحج/03.

[14]الاحكام في الاحكام، ابن حزم، ج1، تحقيق أحمد شاكر، مصر، 1345هـ، ص27.

LA REVUE

MÉDITERRANÉENNE POUR LES ETUDES ANDALOUSES

①

Revue publiée par Laboratoire des Études Littéraires et Linguistiques Andalouses

Université Abou Bekr Belkaid Tlemcen -Algérie

Juin 2018

Numéro : 01