المجلة المتوسطية للدراسات الأندلسية

مجلة دورية علمية محكمة تعنى بالدراسات الأندلسية تصدر عن مخبر الدراسات الأدبية واللّغوية الأندلسية، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان _ الجزائر .

العدد الأوّل : 1

جوان : 2018

ردمد: ISSN : 2602-750X

الإيداع القانوني : جوان 2018

منشورات جامعة تلمسان . الجزائر

المجلة المتوسطية

للدراسات الأندلسية

مجلة دورية علمية محكمة تعنى بالدراسات الأندلسية

تصدر عن مخـبر الدراسات الأدبية واللّغوية الأندلسية

جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان _ الجزائر

العدد الأوّل : 1

جوان : 2018

ردمد: ISSN : 2602-750X

الإيداع القانوني : جوان 2018

منشورات جامعة تلمسان - الجزائر

المدير الشرفي للمجلة :

أ . د. مصطفى جعفور

مدير المجلة :

أ . د. بومدين كروم

رئيس التحرير :

د. هشام بن سنوسي

الهيئة العلمية :

أ. د. عبد الجليل مصطفاوي	أ. د. محمد بن أعمر
أ. د. محمد بن سهلة	أ. د. صليحة زروقي
د. وهيبة بن حدو	د. آمنة بن منصور
د. سيدي محمد بن كعبة	د. وليد زوهري
د. عبد الكريم مكي	د. سميرة مالكي

الهيئة العلمية الاستشارية :

أ.د. حنيفي هلايلي (الجزائر)	أ.د. خناثة بن هاشم (الجزائر)
أ.د. لويس بيرنابيه بونس(اسبانيا)	أ.د. أحمد طايعي (المغرب)
أ.د. محمد خرماش (المغرب)	أ.د. الجيلالي سلطاني (الجزائر)
أ.د. ماريا تيريسا نارفيز (بويرتو ريكو)	أ.د. لوسي لوبيز بارلت (بويرتو ريكو)
أ.د. بيلار غاريدو كليمينتي(اسبانيا)	أ.د. جمعة شيخة (تونس)

الأمانة التقنية : محمد أمين مبروكي

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، 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 يُشرْ إلى ذلك.

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

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

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

15- تُعبرّ 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

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعـــد:

إن حوض البحر المتوسط كان دائما وعاءً لإنتاج وتطور الحضارة الانسانية 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 الانسانية 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 الموثّقة 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..

وها هو العـدد الأوّل منها، يأتي متنوعـًـا بموضوعاته التي استقطبت مناحي مختلفة في الدرس الأندلســـي، فجاء العدد حــافلاً ببحوث خضعت للتقويم والتحكيم العلميين الدقيقين.. ونحسب أنها ستسهم إسهاماً فـــاعلاً في تعميق الفكر العلمي، وتأصيل مناهج البحث لدى الدارسين.

ولا يفوتنا أن نكرر هنا أن هذا الجهد لم يكن ليرى النور لولا حرص أعضاء هيئـــة التحريـــر وعملهم الدؤوب على إنجازه ووضعه بين أيادي الدارسين والباحثين.

نســأل الله تعالى أن يكون عملنا هذا خالصاً لوجهه الكريم، وأن ييسر لنا الاستمرار في عملنا هذا، فهو الموفق وهو المعيـــن.

هيئة تحرير المجلة

فهرس العدد

	تقديم	06
آ/ نُورالدّين سعيدَانِي أ/ محمّد صغير :	فَلسَفَةُ الحُبِّ بينَ ابْنِ حَزم والحُصرْيّ القَيرْوانيّ	10- 22
د/ أمينة بوكيل :	الأدب العبري الأندلسي في ضوء الدراسات المقارنة -قراءة في المصطلح والنشأة-	23 - 32
د / أعبيد بشير :	الاتجاه الأسري في الشعر الأندلسي	33 - 43
أ / السعيد بولعسل:	فلسفة التصوف في شعر القديس يوحنا الصليبي (*San juan de la Cruz*) مقاربة تأويلية	44 - 61
د/ فاطمة ز. عطية:	المكان العجائبي وتشكلاته في رسالة التوابع والزوابع لابن شُهيد الأندلسي	62 - 87
زهيرة مشرنن :	صورة البحر في لوحات القصيد الأندلسي	88 - 99
نجاة بلعباس :	رحلة العبدري موسوعة ثقافية زاخرة	100 - 107
فاطمة بن شعشوع:	ابن مضاء القرطبيّ (ت592هـ) وبصمته في النّحو العربيّ الحديث	108 - 123
ليلى برمضان :	اسهامات أبي القاسم السهيلي في تيسير النحو العربي	124 - 137

جيلالي بلهاشمي - لخضر سنوسي :	ابن حزم بين تيسير الدرس اللغوي و الرغبة في تحقيق وضوح الخطاب	138 - 155
فايزة مجاهدي :	قراءة نقدية لمقدمة ابن بسام الشّنتريني	156 - 169
د/ آمنة بن منصور :	المناظرة الفقهية و المذهبية عند ابن حزم	170 - 178
د / هشام خالدي :	ماهية مصطلح المنهج في فكر ابن حزم الأندلسي	179 - 187
د/ هشام بن سنوسي:	الموريسكيون الأندلسيون من غمّ البقاء إلى غمّ الشتات	188 - 212
د/ العربي بنرمضان :	الهجرات الأندلسية إلى الشمال الإفريقي - المغرب نموذجا –	213- 229

فلسَفَةُ الحُبِّ بينَ ابْنِ حَزم والحُصْريّ القَيْروانيّ

أ/ نُورالدّين سعيدَاني - جَامعَة جِيجل
saidnrd13@hotmail.fr
أ/ محمّد صغير - المركز الجامعي سعيدة
seg_moh@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: *2018/03/08* تاريخ القبول: *2018/05/07*

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 occasion, He is best known for his writings on jurisprudence.

he wrote an interesting treatise on love theory known as Tawq al-Hamama "The Neck-Ring of the Dove". It was composed around 1022, when Ibn Hazm was still about 28 years old and reflects elements of Ibn Hazm's philosophical outlook, his psychology and his poetry.

Key words :

Philosophy, Love, 'Ali ibn Hazm, Hosri al-Qayrawāni

الملخص:

نشأ علي بن حزم في بيت علم ورياسة، وعاش مسيرة سياسية مضطربة، كلّلها بتجربة السّجن والنزوح عن قرطبة في مناسبات عدّة.. اشتهر بن حزم بكتاباته في الفقه، وخاصّة برسالته الشيّقة في الحب والمعروفة باسم «طوق الحمامة» التي ألّفها في حدود سنة *1022*م وهو لا يزال في الثامنة والعشرين ربيعا من عمره، وتعكس رسالته نظرته الفلسفية لماهية الحب وسعة علمه بدواخل النفس البشرية.. وتأتي هذه الدراسة لتسلط الضوء على السّمات المُشتركة بين رسالة بن حزم ومؤلَّف آخر أغفله الدارسون هو كِتاب "المَصُون في سرِّ الهوى المَكنون" لأبي إسْحَاق إبرَاهيم الحُصرْيّ القَيرْوانيّ.

الكلمات المفتاحية: فلسَفَةُ، الحُبّ، علي بن حزم، الحُصرْيّ القَيرْوانيّ.

شَغلَتْ قَضيّةُ الحُبِّ العَرَبَ علْميًّا مَعَ بدَايَة الازْدهَار الثّقَافيّ في مَطْلع القَرن التَّاسع الميلاديّ، حينَ وُضعَ كُلّ شيْء علىَ بسَاط البَحْث، وَتَعَرّضَتْ كُلُّ الآرَاء لسهَام النّقْد، وَنَظَرَ البَاحثُونَ في كُلّ المُسَلّمَات، وَشُغل العَصرُ بأَلْوَانٍ منَ الفكْرِ وَالجَدَل وَالإيمَانَ وَالإنْكَارِ، علىَ نحْوٍ لا تَتّسعُ لَهُ الحَيَاةُ إلا حينَ تَرْقَى[1].

ولَم يكُنْ عَجَبًا أنْ يُعنَى بموضُوعِ الهَوَى، عَالمٌ أديبٌ مثلُ ابن حَزم(ت.456هـ)؛ فقَد عُنيَ بأمرِ المُحبِّينَ منْ قبْله أكَابرُ العُلمَاء والفلاسفَة والأدَباء، وَذَوي المكَانَة الرّفيعَة في شُؤُون الدّين وَالدّنيَا، منْ أمثالِ الجَاحظِ، والكِنْديّ، وأبي الطّيبِ الوَشّاء، وابنِ دَاود صَاحبِ كتَابِ الزّهْرَة.

وَقَدْ أتيحَ لطَوْقِ الحَمَامة الذّيوعُ والانتشَارُ شرَقًا وغَرْبًا، فكَانَ أسْعَدَ الكُتُب بعناية الدّارسينَ، لَكنّهم أغفلُوا كتابَ "المَصُون، في سرِّ الهوى المَكنون" لأبي إسْحَاق إبرَاهيم الحُصَرْيّ القَيْرْوانيّ(ت.413هـ)[2]. والمُلاحَظُ أنّ بينْ مُصَنّف الحُصرْيّ، وبينَ طَوقِ الحمَامَة كثيرًا منَ السّمات المُشتركة، وكثيرًا منَ الاختلاف أيْضًا. فَهلْ تأثّرَ ابنُ حَزم بكتابِ المَصُون للحُصرْيّ، علىَ الأقَلّ كَمَصدرٍ منْ مَصَادرِ بَحْثه؟ ومَا مَدَى هَذَا التَأثّرِ؟ وَمَا أوْجُهُهُ؟ ومَا الذي تميّزَ به كُلٌّ منْهمَا؟

1. عَن مُصَنَّفَيْ "طَوقِ الحَمَامَة"، وَ"المَصُون، في سرِّ الهَوَى المَكْنُون":

طُبعَ طَوْقُ الحمَامَة عَشرات الطَّبعَات بمُختلف اللّغَات، وكَانَ تحقيقُهُ- كَمَا قَالَ الدُّكْتورُ زَكي مُبارَك- ريَاضَةً للمُسْتَشرْقينَ؛ "فَقَدْ أَحدَثَ الكتَابُ رَجَّةً عَنيفَةً في أوربَّا، وَتَناوَلَتْهُ المجَلاَّتُ الأَدَبيّةُ بالتّحْليل وَالنّقْد، وَكَانَ مُوجبُ تلكَ الضّجَة أنّهُ لَم يَثبُتْ أنَّ كتَابًا أُلّفَ في فَنّ الحُبّ قَبلَ ذَلكَ الكتَاب؛ لأَنّ أورُبَّا في القَرْن العَاشر الميلاديّ كَانتْ مَعَارفُهَا قَليلَةً جدًّا في الشُّؤُون الوجْدَانيّة"[3]. فَطَوقُ الحَمَامَة إذًا بإجمَاع الدَّارسينَ يُعدُّ- بَعْدَ "الزَّهرَة" لابْنِ دَاوُد- أعْظَمَ دِرَاسَة مُسْتَوعبة للْحُبِّ، وَأكثَرَ الكُتُب حُظوَةً لَدَى الدَّارسينَ وَالمُحَقّقين[4].

أمَّا "المَصُونُ في سرِّ الهَوَى المَكْنُون"، فَهُو كتَابٌ مَغْمُورٌ، لَم يَحْظَ بالتَّحْقيق وَالنّشرْ إلاّ سَنَة 1990م عَلىَ يَد الدُّكْتُور النّبَوي عَبد الوَاحد شَعْلان، وَإنْ كَانَ المرْحُومُ الشَّاذلي بُويَحيَى، قَدْ ذَكَره مُنْذُ 1964م[5]. كَمَا أشَارَ إلَيْه الدُّكْتُورُ مُحَمّد بنُ سَعْد الشُّوَيعر قَائلا: "وَقَدْ عَقَدْتُ العَزْمَ بمَشيئَة الله أنْ أُحَقّقَ هَذَا المَخطُوطَ النَّفيسَ، الذي لَم يُكْشَفْ عَنْهُ النِّقَابُ بَعْدُ، حَتَّى يَأخُذَ مَكَانَهُ في المَكْتَبَة العَربيّة، بَعْدَ أنْ وَفَّقَني اللهُ في الحُصُولِ عَلىَ النُّسْخَة الثّانية منْ هَذه المَخْطُوطَة بمَكتَبة ليدن"[6].

وَقَدْ يَكُونُ إبرَاهيمُ الحُصرْيّ أوّلَ مَنْ أدْخَلَ هَذه السُّنَّةَ منَ التَّأليف في الحُبِّ إلىَ الغَرْب الإسْلاميّ بكتَابه هَذَا. وَهُو كتَابُ أدَب بالمفْهُوم الجَاحظيّ التَّقْليديّ، إلاَ أنَّه مُتَميّزٌ بوحْدَة المَوضُوع، وَطَرَافَة مَنْهَجيّة الطَّرْح، وَهُو في تَحْليل العَشْق وَظَوَاهره، وَعلَله، وَأعْرَاضه، وأجْنَاسه، مَعَ التَّركيز عَلىَ ظَاهرَة الكتْمَان[7]. وَبذَلكَ يَكُونُ الحُصرْيّ قَدْ قَصرُ الحَديثَ في كتَابه عَلىَ الحُبِّ، وَمَا يَتّصلُ به منْ عفّة وَكتْمَان وَضَنّ وهَجر، وَمَا إلى ذَلكَ مَعَ حَشْد الشَّوَاهد الشّعْريّة وَالنّثْريّة.

2. التّأليفُ في مَوضُوعِ الحُبِّ في التّرَاث العَرَبيّ:

نَظَرَ لمفَهُوم الحُبِّ كَثيرٌ من العُلمَاء، سَبَقُوا تَاريخيّا الحُصرْيَّ وابنَ حَزم، أوْ جَاءوا بَعدَهُمَا، وَكانُوا قَدْ أَسْهَمُوا فِي تَكوين الحَضَارَة الإسْلاميّة بعُلُومهَا، وَعَلَى رَأس هَؤُلاء الرُّوَاةُ وَالشُّعَرَاءُ وَعُلَمَاءُ المُتَصَوِّفَة، وَعُلَمَاءُ الحَديث، وَالأطبّاءُ، وَالفَلاسفَةُ، وَعُلَمَاءُ اللّغَة وَغَيرهم. بحَيثُ تُشَكّلُ دراسَاتُهُم فِي "اختلاَف مَواضعَ اهتمَامهَا مَا يُمْكنُ اعتبَارهُ دَائرَةَ مَعَارف عَن الحُبِّ وَأخْبَاره وَأشعَاره، وَشعَارَاته عَندَ العَرَب"[8].

وَمنْ أَهَمِّ المَصَادر التي اعتَمَدَتْهَا هَذه المُصَنَّفَاتُ نَجدُ تُرَاثَ العَرَب وَالمُسلمينَ، منْ نُصُوص شَرَعيّة، وأشْعَار وَقصَص تَاريخيّة منَ البيئة العَربيّة، كَمَا قَدْ تَكُونُ المُلاحَظَاتُ وَالتَّجْربَةُ الشَّخْصيّةُ مَادّةً لهَذه الكُتُب، وَقَدْ اسْتلهَمَ بَعضُ المُؤلّفينَ منَ التُّراث اليُونَانيّ، وَأبرَزُ ذَلكَ نَظَريّةُ المُثُل لأفْلاطُون لاسيَمَا مَأدَبَةَ أفْلاطُون. وَلا يُمْكنُ إغفَالُ كُتُب الصُّوفيَّة، وَبخاصَّة أهَلَ الحُلُول، وَالاتّحَاد الإلَهيّ، أَو الجَمَال المُطلَق[9].

وَكتَابَا "المَصُون" للحُصرْيّ و"طَوقُ الحَمَامَة" لابن حَزم يُذَكّرَاننَا بسلْسلَة منْ كتب مماُثلة، ألَّفَهَا أصْحَابهَا فِي مُعَالَجَة أمْر الحُبّ، فَقَدْ فُتحَ بَابُ التَّأليف فِي الحُبّ برسَالَة الجَاحظ(ت255هـ)، وَعُنْوَانُهَا "فِي العشق وَالنّسَاء"، نُشرَتْ ضمْنَ رَسَائل الجَاحظ، كَمَا ذَكَرَ المُؤَرِّخُونَ فِي تَرْجَمَة الفَيلَسوف الكنديّ(ت نحو260هـ) أنّ لَهُ رسَالَةً فِي العشق، ذَكَرَ فيهَا جهَات الهَوَى، وَأحْكَامَهُ، وَتَصَاريفَه، وَأحوَالَهُ[10]، ثمَّ ألّفَ مُحَمّد بن داود الظّاهريّ(ت297هـ) كتَابَ "الزَّهرَة" فِي الحُبّ، ويُعدُّ ابنُ دَاود مُؤسّسَ اتّجَاه جَديد فِي الحُبّ[11]، وألَّفَ بَعدهُ أبُو عُمَر أحمَد بنُ مُحمَّد بن فرج(ت366هـ) كتَابَ "الحَدَائق" عَلَى نَهْج الزّهرَة، ثُمَّ أتَى الحُصرْيّ بَعْدَ ذَلك، وَتَلاه ابنُ حَزْم.

وَنَذْكُرُ منَ المُؤَلّفَات التّالية للحُصرْيِّ وابن حَزم فِي المَوضُوع نَفسه: "ذمَّ الهَوَى" لابْن الجَوْزيّ(ت.597هـ)، و"ديوَانَ الصّبَابة" لابن حَجْلَة المَغربيّ(ت.776هـ)، و"رَوضَةَ التّعْريف، بالحبّ الشّريف" للسَان الدّين بن الخَطيب(ت.776هـ)، و"مصَارعَ العُشّاق" لجَعفَر السرّاج(ت500هـ)، و"رَوْضَةَ العَاشق، وَنُزهَةَ الوَامق" لأحمَد بن سُلَيمَان الكسَائيّ(ت.653هـ)، و"الموشىّ"، و"روضَةَ المُحبّينَ" لابن قَيّم الجَوزيّة(ت.751هـ)

هَذه تقريبًا المَصَادرُ الأسَاسيّة لمَادّة الدّرَاسَة فِي مَوضُوع الحُبّ، عَلَى أنَّ هُنَالكَ كُتُبًا أُخرَى ضرُوريّةً لَمْ تَنْفَسحْ الدّرَاسَةُ لذكْرهَا.

3. أوْجُهُ التَّشَابُه بَينَ "المَصُون" و"طَوْق الحَمَامَة":

إنَّ المُتَأمّلَ فِي مُصَنَّف إبرَاهيم الحُصرْيّ يَكْتَشفُ كَثيرًا منَ السِّمَات المُشْترَكَة بَيْنَهُ وَبَينَ رسَالَة طَوق الحَمَامة لابن حَزم، كَمَا تُوجَدُ فُرُوقٌ كَثيرَةٌ بَينَ الكتَابَين، ولَعَلَّ أوّلَ مَنْ لَفَتَ النّظَرَ إلَى التّمَاثُل بَينَ الكتَابَين هُو الدُّكتورُ الشّاذلي بُويَحْيَى؛ إذْ أشَارَ إلَى أنّ فِي المَصُون مُشَابهة لطَوق الحَمَامَة، قَائلا عَن المَصُون: "وَهُو فِي قَالبه حَديثٌ طَريفٌ بَينَ مُتَحَاورين، وَدراسَةٌ تَحليليّةٌ لعاطفَة الحُبّ، فِي مَظاهرهَا وَظُهُورهَا عَندَ العُشّاق...وَوَصَلَ بنَا الاطّلاعُ عَلَى هَذَا

الكتَاب إلىَ رَأيٍ آخَرَ، لا تَخفَى أهَميّتُهُ عَلىَ عُلَمَاء العَرَبيّة...وَهُو أنَّ كتَابَ الحُصرْيّ هَذَا يُمْكنُ عَدَهُ أَصْلاً منَ الأصُولِ المَظنُونَة لتَأليفِ ابنِ حَزمٍ لكتَابه المُسَمّى "طَوق الحَمَامَة فِي الأُلْفَة وَالأُلاف" [12].

كَمَا تَحَدّثَ عَن هَذه المُشَابَهَة من بَعده كُلٌّ منَ الدّكتُور محمَّد الشّويعر في كتابه "الحُصرْيّ، وكتَابُهُ زَهرُ الآدَاب"، وَالدُّكتُورُ سَليمَ رِيدَان في كتَابه: "ظَاهرةُ التّمَاثُل وَالتّميُّز في الأدب الأَندَلُسيّ".

منَ المَعلُوم أنَّ القَيرَوَانَ أدّتْ في البدايَة دَورَ الوَسيط بَينَ المشرق وَالأندَلُس، ثُمَّ كَانت مَحَطّةً مُهمّةً في طَريق الرّحلَة في طَلَب العلم في بدَاية القَرن الثَّالث الهجريّ، إلىَ أن صَارَتْ في القَرن الرَّابع، وَالنّصْف الأوَّل منَ القَرن الخَامس الهجريّ مَركَزًا حضَاريًّا، يُقصَدُ لذَاته منْ طَرَف أهْل الأندَلُس وَصقليّة بالخُصُوص، يَقُولُ عَبدُ الوَاحد المَرَّاكُشيّ: "وَكَانَت القَيرَوَانُ مُنذُ الفَتح إلىَ أَنْ خَرَّبَهَا الأعرَابُ دارَ العلم بالمَغرب، وَإليهَا نُسبتَ أكابر عُلمَائه، وَإليهَا كَانت رحْلَةُ أهْله فِي طَلَب العلم"[13]. وَقَد كَانَ إبراهيمُ الحُصرْيّ منْ أبرَز هَؤلاء الأعلام، فَلَيسَ من شَكٍّ في أنّ كتَابَهُ هَذَا عُرفَ بالأندَلُس، كمَا عُرف غَيرهُ من المُصَنّفَات، بطَريق المُشَافَهَة منَ التّلاميذ وَالمشَايخ الذينَ يَرحَلُونَ منَ القَيرَوان إلىَ الأندَلُس، أو من الأندَلُس إلىَ القَيرَوَان ثمَّ يَعُودونَ، وَلاَ بُدَّ أنْ يَكُونَ ابنُ حَزم قَدْ اطّلَعَ عَلىَ المَصُون، خَاصّةً إذَا ذَهَبنَا مَعَ الرَّأي الذي يَرَى أنّ ابنَ حَزم زَارَ القَيروَانَ؛ لأنَّهُ قَالَ فِي الطَّوق: "وَلَقَدْ سَأَلَني يَومًا أبُو عَبد الله مُحَمَّد بن كُلَيب من أهْلِ القَيرْوَان أيَّامَ كَوني بالمَدينَة"[14].

ومَا دَامَ ابنُ حَزم يَكتبُ فِي مَوضُوع قليل المَصَادر، فَمنَ المُسْتبعَد أنْ يَخْفَى عَليه كتَابٌ فِي هَذَا المَوضُوع النَّادر، بقَلَم أديب مُعَاصر لَهُ، فِي بَلَد شَهير بالعلْم وَالأدَب، وَممّا يَزيدُ هَذَا الطّرحَ رُسُوخًا أنَّهُ عَندمَا هَاجَمَ ابنُ الرّبيب التّاهرتيّ الأندَلُسيّينَ فِي رسَالته إلىَ الوزير عَبد الوَهَاب بن حَزم، وَاتَّهَمَهُم بالإهمال وَالتَقصير، مُتّخذًا من مَقولَة الصَّاحب بن عَبّاد سَندًا لَه[15]، رَدّ ابن حَزم قَائلا عَن القَيرَوَان بأنَّه مَا لأهل القَيرَوَان من كتَاب مَشهُور إلا وَقَد اطّلَعَ عَلَيه[16]، وَإبراهيم الحُصرْيّ، بلا رَيب، أحَدُ مَشَاهير أدَبَاء القَيرَوَان، فقد كانَ كتابُه "زهر الآداب" معروفًا في بلاد الأندلُس؛ حيثُ جَرَى تقليده، وكانَ مُدرجًا في برنامج الدّراسَات الأدبيّة، كمَا أجمعَ الكتَّاب القُدمَاءُ عَلىَ الإشادة به والثَّناء عَلى مَحَاسنه وجمّ فوائده، ومنهُم ابنُ بسَّام عَلىَ كَثرة تَحَامُله عَلى الأفَارقَة[17].

أَمّا فيمَا يتعَلّقُ بمَن هُو الأسبقُ إلىَ التّأليف، فَإنّ الدّكتورَ محمّدًا بن سَعد الشّويعر يرَجّحُ أنّ الحُصريّ تُوفِّيَ سَنَةَ 413هـ وَأنّ ابنَ حَزم أَلَّفَ "طَوقَ الحَمَامة" فيمَا بَينَ شَهر رَبيع الأوَّل عَام 417هـ وشَهر رَبيع الأوّل عَام418هـ وَيَستدلّ عَلىَ ذَلكَ بأَنَّ اعتدَاءَ أبي الحَسَن مُجَاهد عَلىَ خَيرَان صَاحب المرية كَانَ فِي رَبيع الثّاني عَامَ 417هـ وَقَد ذَكَرَ ابنُ حَزم فِي طَوقه انقطَاعَ الطّرُق بسَبَب هَذه الحَرب، فَلابُدَّ أنّ أبًا مُحَمّد ألّفَ الطّوقَ بَعْدَ هَذه الحَادثة لأنَّه ذَكَرَهَا.

ولا يجوزُ أن يَكُونَ ألّفَ كتابَهُ بعدَ شَهرِ رَبيعِ الثّاني عَامَ417هـ؛ لأنّهُ أشَارَ إلَى قَصيدة لَهُ فِي مَدحِ هشام بن مُحَمّد(463هـ 428هـ)، وعرَّفه بأنّهُ أخُو أمير المُؤمنينَ عَبد الرَّحمن المُرتَضَى، ولَمَ يَقُل أمير المُؤمنينَ هشَام بن مُحَمّد، وإذًا فَقَد كَتَبَ ابنُ حَزم الطّوقَ قَبلَ أنْ يَكُونَ هشَامٌ أميرًا للمؤمنينَ، ولَم يُبايَع بالخلافة ليصبحَ أميرَ المؤمنينَ إلا فِي 25 رَبيعِ الثّاني سَنة418هـ. وَالحُصريّ ألّفَ كتَابَهُ قَبلَ عَام 413هـ بيَقين، لأنَّ هَذَا هُوَ عَامُ وَفَاتِه. وابنُ حَزمٍ لمَ يؤلِّفْ كتابَهُ قَبْلَ 417هـ، فَصَحَّ أنّ الحُصرْيّ هُوَ السَّابِقُ، وَأنّ ابنَ حَزم هُو اللاحقُ[18].

إنَّ الغَرَضَ المُشترَكَ بَينَ الكتَابَين هُوَ الحُبُّ، وَالحُصرْيّ يَعترفُ منَ البدَايَة أنّهُ جَعَلَ كتَابَهُ المَصُونَ حوارًا بَينَ أليفَين، وَعُنوَانُ كتاب ابن حَزم باسْم "طَوق الحَمَامَة فِي الأُلفَة وَالأُلاف"؛ أيْ إنَّ جذرَ الألفَة الذي تكرَّرَ فِي نَصّ الحُصري، قَد تحوَّلَ عندَ ابْنِ حَزمٍ إلَى صيغَتَي المَصدَرِ وَالجَمع فِي عُنْوان ابنَ حَزم "الأُلفَة والأُلاف".

وَقَد تَوَارَدَ ابنُ حَزم مَعَ الحُصرْيّ فِي عدَّة ألفَاظ وَمَعَان، وربّمَا وَقَعَ هَذَا التَّوَارُدُ لاشْتراكهمَا فِي المَوضُوع نَفسه، كَمَا يَشترَكَان فِي أَنّ المَوضُوعُ قَد استَقَلَّ بذَاته عندَهُما تَمَامًا، علَى خَلاَفَ الكُتب السَّابقَة فِي مَوضوع الحُبّ، مثل الزّهرَة لابن دَاوُد، الذي جَعَلَ الحُبّ مَوضوعًا منْ مَوَاضيع الشّعر. وَيشترَكُ الكَاتبان أيضًا فِي رَبط الاشتغَال بموضُوع الحُبِّ بتجربة المَحَبّة، سَوَاء أكَانَتْ حَقيقَةً أم خَيَالا، فَلَيسَ الدّاعي إلَى تَأليف الكتَابَين، عندَ كُلٍّ منَ الحُصريّ وابن حَزم، عَلاقةَ وَلاء دَعَا الأديبَ لمَدّ وَليّ نعمتَه بكتَاب يُرَفّهُ به عَن نَفسه، ويَحلُّ مَحَلّ الصّديق، كمَا هُو الحَالُ عندَ ابن دَاود، وَليسَ هُوَ رَغبَةَ فِي التَّأمُّل فِي أسرَار المخلُوقَات، كَمَا هُو الحَالُ عندَ الجَاحظ، وَإنَّمَا كَانَ التَّأليفُ فِي الحُبّ استجَابَةَ أليف لأليفه، وهَذَا التّصَوّرُ الذي يجعَلُ الانشغَالَ بموضُوع الحُبِّ كَأنّما هُوَ مُتولّدٌ عَن عَلاقة المَحَبّة، أو كَأنَّها القَادحُ للاشتغَال به، وَهَكَذا فقَد سَبَقَ الحُصريُّ إلَيه، وَيبدُو أنَّ ابنَ حَزم قَد احتَذَى حَذوه. فَكُلّ منهُمَا فِي مُقَدّمَة كتابه قَد أفَاضَ القَول فِي العَلاقة الودّيّة الرّابطَة بَين المُتَخَاطبَين فِي مَوضُوع الحُبّ، وَقَد عَيّنَهُمَا الحُصرْيّ بلفظ "أليفَان"، وَتَحَدّثَ عَن عَلاقَتهمَا باستعمَال ضَمير الغَائب "هُما"، وعيّنهُمَا ابنُ حَزم بضَمير "الأنَا" وَ"الأنت"[19].

يَقُولُ الحُصريّ فِي ديبَاجَة كتَابه :"التَقَى أليفَان نَشَآ فِي عراص الصّفَاء، وَرَتعَا فِي رياض الوَفاء، وَألفَا الاستروَاحَ إلَى مياتَة السرَّائر، وَتآلفَا عَلَى استثارَة مَا فِي الضّمَائر، وَكَانا إذَا اجتَمَعَا رَجعَا، وَقَد قَدَحَ الاجتمَاعُ نَارَهمَا، وَأسرَجَ السّمَاعُ أفكَارَهُمَا..."[20]، ويقُولُ أحَدهُمَا معَبرًا عَن العَلاقة التي بَينَهُمَا، مشيرًا إلى رَغبته فِي أنْ يَجلُوَ صَديقُهُ بَصيرَتَهُ فِي المَوضُوع :"مُنحتُ وُدَّكَ، ومَغمَغتُ فَقدَكَ...وَأنَا أُفْضِي إلَيكَ بمُعظَم سرّي، وَأُفَاوضُكَ عَلَى مُهمّ أمْرِي...وَجُمْلَةُ مَا أبُوحُ به إلَيْكَ...أنّي ضَاقَ ذرعي، وَقَصرُ بَاعي، من احتمَال مَا يَجيشُ بصَدري...فاتّخَذتُكَ شَقيقَ مُهْجَتي، وَرَفيقَ همّتي، وَنُورَ بَصرَي، وَجَلاءَ بَصيرَتي، فَرَفَعْتُ مَودّتي لِكُفءٍ كَرِيمٍ، وَوَقفتُ مَحَبّتي عَلَى خَطٍّ جَسيمٍ..."[21]، ثُمّ يَقُولُ بَعدَ أنْ يَطرَحَ إشكَاليّةَ

الصرِّاع بَينَ العَقل وَالهوَى، مُؤَكّدًا عَلىَ مَنَافعِ الحُبّ فِي حَديث طَويل :"قَدْ آثَرْتُ لمَّا ذَكرتُ أنْ أعقدَ خَبءَ مَجَالَسَتنَا، وَأضمَّ حَواشيَ مُؤانسَتنَا، عَلىَ مَسَائلَ فِي الهَوَى، وَحَالاته، وَمَرَاتبه، وَدَرَجَاته،...وَنَتَجَاذَبَ مَا نَتَجَاذَبُه من أَهْدَاب المُذَاكَرة، وَنَتَسَالَبُه من أثواب المُحَاوَرة..."[22]

وَيقُولُ ابنُ حَزم فِي ديبَاجَة الطّوْق عَلىَ لسَان الأنَا للأنت:" فَإنّ كتابَكَ وَرَدَني منْ مَدينة المرية إلىَ مَسكَني بحَضَرَة شَاطبَة، تَذْكُر مَنْ حُسْن حَالكَ مَا يَسرُّني...ثُمّ لمَ ألبَث أنْ اطَّلَعَ عَليّ شخَصُكَ، وَقَصدَتَني بنَفسكَ، عَلىَ بُعْد الشّقّة، وَتَنَائي الدّيَار، وَشَحط المَزَار، وَطُول المَسَافَة، وَغول الطّريق؛ وَفِي دُونَ هَذَا مَا سَلىَّ المُشتَاقَ، وَنَسىّ الذّاكرَ، إلاَ مَنْ تَمَسَّكَ بحبل الوَفَاء مثلكَ، وَرَعَى سَالفَ الأذمَّة، وَوَكيدَ المَوَدَّات، وَحَقّ النّشأة، وَمَحَبّة الصّبَا، وَكَانَت مَوَدّتُهُ الله تَعَالىَ.

وَلَقَدْ أثبَتَ بينَنَا منْ ذَلكَ مَا نَحنُ عَلَيه حَامدُونُ وَشاكرُونَ...ثمَّ كَشَفتَ إليّ بإقبالكَ غَرَضَكَ، وأطلَعتَني عَلىَ مَذهَبكَ، سَجيّة لمَ تَزَلْ عَليهَا من مُشارَكتكَ لي فِي حُلوكَ وَمُرّكَ، وَسرّكَ وَجَهركَ، يَحدُوكَ الودُّ الصّحيحُ الذي أنَا لَكَ عَلىَ أضعَافه، لا أبتغي جَزَاءً غَيرَ مُقَابَلَته بمثله...وَكَلّفتَني -أعَزّكَ اللهُ- أنْ أُصَنّف لَكَ رسَالةً فِي صفَة الحُبّ، وَمعانيه، وَأسبَابه، وَأعْرَاضه، فَبَدَرَتْ إلىَ مرغوبك، وَلَولاَ الإيجابُ لَكَ لمَا تَكلّفتُه.."[23]

وَمنْ أوجُه التّمَاثُل الكَلامُ عَلىَ الحُبّ، ثمَّ نَظمُهُ شعرًا، فَقَدْ زَاوَجَ الحُصرْيّ بَينَ الإنشَاء الشّخْصيّ من ناحيَة، وَبَينَ الجَمع وَالرّوَايَة من جهة أُخرَى شعرًا ونَثْرًا؛ إذْ ضَمّنَ مصنَّفَه أشعَارًا لَهُ، يَبدُو أنّهُ نَظمَ بعضَهَا خصّيصًا لخَدمَة أغرَاض الكتَاب، يَتنَقّلُ فيه بَينَ الرّوَايَة وَالتّأليف الشّخْصيّ، دُونَ أنْ يُحسّ القَارئُ بقطَيعَة أو نَشَاز، فَالحُصرَيّ مَثلا يَتَكَلّمُ عَن امتزَاج القُلوب، وَانعتَاق الأروَاح نَثرًا، ثُمَّ يعودُ، فَيقرّرُ هَذه الحقيقَةَ شعرًا: [الطّويل]

إذَا قَلّتَ آنسَابَ الهوَى قَدْ تَنَاسَبتْ ... لَنَا فَرَآينا الشّكلَ للشّكل يَنْزعَ

وَرَحنَا كَأنّا لامْتزَاج قلوبــنَا ... جَـنَى الرّاح بالمَاء القَــرَاح يَشَعْشَعَ[24]

ونَجد ابنَ حَزم أيضًا يَقُول: "منْ عَلامَات الحُبّ إدمَان النّظر، والإقبَالُ بالحَديث، وَمنهَا الإسرَاعُ بالسّير نَحوَ المَكَان الذي يكُونُ فيه، وَالتّعمّدُ للقُعُود بقُربه، وَالدّنُوُّ منهُ؛ وَاطّرَاحُ الأشغَال الموجبة للزّوَال عَنهُ، وَالاستهَانَةُ بكُلّ خَطب جَليل دَاعٍ إلىَ مُفَارَقته، وَالتّبَاطؤ فِي المَشيْ عندَ القيَام عَنهُ؛ وَفِي ذَلكَ أقُولُ شعراً:[الخفيف]

إذَا قُمتَ عَنكَ لَمْ أمشِ إلاّ ... مَشيَ عَانٍ يَقادُ نَحوَ الفَنَاء

فِي مَجيئي إلَيكَ أحتَثّ كَالبَدْ ... رِ إذَا كَانَ قَاطعاً للسّمَاء

وَقِيَامِي إنّ قُمتُ كَالأَنْجُمِ العَا لِيـــــة الثّابتات فِي الإبْطَاء[25]

فوَجْهُ الاشتِرَاك بَيْنَ الكتَابَين أمرَان: أَحَدُهُمَا: حَلّ المَنظُوم، وَهُوَ مَذهَبٌ بَدِيعِيّ، وَثَانيهمَا: تكَلّفَ النّظم لمُنَاسَبَة النّثر الذي يُوردَانه.

لقَد انفرَدَ المُؤَلّفَان بمَنهَج فِي التّأليف، بَدَأتْ بَوادرهُ عندَ الحُصريّ، واستَقَامَ سَويّا مُتمَيّزًا عند ابن حَزم، نَصًّا مُنْشَأً إنشَاءً، لا يَستَعيرُ كَثيرًا مَن الغَير، شعرًا وَلا نَثرًا. وَالحُصْرِيّ قَد اعتمَدَ روَايَةَ النّصُوص، وذَلك مَا يُقرّبُهُ مَن طَريقَة تَأليف كتَاب الزّهْرَة، وَلَكنّه أَطّرَ نُصُوصَهُ بحَوَار من إنشَائه مُتمَاسك العَنَاصر، يَجمَعُ أحيَانًا شَتَاتَ مَا فِي النّصُوص الشّواهد منَ المَعَاني. وَالكَثيرُ من الشّوَاهد التَي قَد ضُمّنَتْ فِي النّصِّ النّثريّ من إنشَاء الحُصريّ، تَضمينًا يَلتحمُ فيه الشّعرُ بالنّثر، وَيُدَاخلُ الشّاهدُ سياقَ الكَلام المنشَأ ليؤلّفَ لُحمَته وَسدَاه[26] كَقوله"...وَللهوَى فِي أبوَاب الفَضَائل كثيرُ عِدَاد، مَعَ التّعدَاد، وَمغَارسُ جَمَال، ومَنَابت مَعَال، ذات أُصُول شَائقة، وَفُرُوع بَاسقة:

رَسَا أَصلُهَا تَحتَ التّرَاب وَسَمَا بهَا إلَى النّجم فَرْعٌ لا يُنَالُ طَويل[27]

وَمَعَ ابن حَزم تَخَلّصَ التّأليفُ تَمَامًا من الشّوَاهد المُسْتَعَارَة، وَاقتَصرَ عَلَى النّصّ المُبدَع من إنشَائه، سَوَاءً أكَان شعرًا أم نَثرًا، فهَذَا التّوجُّهُ بالتّأليف فِي الموضوع إلَى الإنشَاء عندَ ابن حَزم يَبدُو مُتمَاثلا مَع مُبادرة الحصرِيّ، بَلْ وَتَجَاوُزًا لَها، فَقَد كَادَ ابنُ حَزمٍ يَستَغنِي عَن الشّوَاهد الشّعريّة المَشرْقيّة.

يَرَى الدّكتُورُ سَعيد الشّويعر أنّ الاستغفار فِي نهاية الكتابين قَرينَةٌ للتّشابُه؛ فقد قَالَ الحُصريّ فِي نهايَة كتابه: "وَأنَا أستغفرُ الله منَ الاشتغَال، بفضُول المَقَال والأعمَال"، وَنَجد أنَّ ابنَ حَزم يُطيلُ فِي مَثْل هَذَا الاستغفَار، تَحَرّجًا منَ التّأليف فِي الحُبّ، فيقُولُ: "وَأنَا أستَغْفرُ اللهَ تَعَالَى، ممّا يَكتُبُهُ المَلَكَان، وَيُحصيه الرّقيبان منْ هَذَا وَشبهه، استغفَارَ مَنْ يَعلَمُ أنّ كَلامَهُ منْ عَمَله؛ وَلَكنّه إنْ لَم يَكُن منَ اللّغو الذي لا يُؤَاخَذُ به المرءُ، فَهُوَ إنْ شَاءَ اللهُ منَ اللّمَم المعفُوّ، وَإلا فَلَيسَ منَ السّيئَات وَالفَوَاحش التي يُتَوَقّعُ عَلَيهَا العَذَابُ"[28]. غيرَ أنّ كثيرًا منْ كتُب التّرَاث كَانتْ تَخُوضُ فِي أَمر الحُبّ، وَيُوردُ أَصْحَابُهَا الأخبَارَ الفَاحشَةَ، وَالكَلمَات المكشُوفَة، ثمَّ يستغفرُونَ الله فِي الخِتَام، أضفْ إلَى ذَلك أنّ الاستغفارَ تَبعٌ لشَخصيَّة الفَقيه التي لَمْ تُفَارقْ ابنَ حَزم فِي ثَنَايا كتابه، وَقَدْ امتزَجَ فقهُهُ بشيَء منَ الفَلسفَة التي يَستدْعيهَا المَوضُوعُ.

ذَكَرَ الحُصريّ أخبَارَ العُشّاق منَ العُبّاد والزّهّاد والفقهاء، من أمثَال أبي السّائب المَخزوميّ، وَعُروة بن أُذَينة، وَعُبيد الله بن عَبد الله بن عُتبَة بن مسعود منَ الفُقَهَاء السَّبْعَة، كَمَا ذَكَرَ شَيئًا منْ عشْق الأكَابر، وَالأُمَرَاء منَ الأَمَويّين، وَالعبّاسيّينَ كَابن المُعتَزّ، وَيزيد بن عَبد الملك. يقُولُ الحُصرِيّ: "وَقد كَانَ كثيرٌ مَن أفاضل العُلَماء وَالأشراف، يَجْرُونَ منَ المَحبَّة فِي مَضَمَارهَا؛ لعلمهم بمقدَارهَا، وَيَمْشونَ فِي سبيلهَا، وليسُوا من أهلهَا، منهُم عُبيدُ الله بن عَبد

الله بن عتبة بن مسعود، وكَانَ منْ أئمّة التّابعين"[29] وَالحُصريّ بذَلك يُريدُ تَهوينَ الأمر فِي التّعرّض للتّأليف عن الحُبّ، الذي كَانَ يَتَحَرّجُ منه العُلماءُ، وكَأنّهُ بِهَذَا يَقُولُ لا حَرَجَ فِي الحَديثِ عَن الحُبّ، فَقدْ أَحَبّ الزّهّاد والفقهاءُ والكُبراءُ.

وهَذه هي التّعليلاتُ التي أدْلَى بها ابنُ حزم، عندمَا قَالَ عَن الحُبّ: "وَليسَ بمُنكَر فِي الدّيانة، وَلا بمَحظور فِي الشرّيعة، إذ القُلُوبُ بيَد الله عَزّ وَجَلّ. وقَدْ أحَبّ من الخلفاء المَهديّينَ، وَالأئمّة الرّاشدينَ كثيرٌ"[30]، وذكَر جملة منهم، ثمّ قالَ: "وَمنَ الصّالحينَ وَالفقهاء فِي الدّهُور المَاضية والأزمَان القَديمة مَن قَد استغني بأشعارهم عَنْ ذكرهم؛ وقد وَرَدَ من خَبَر عُبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود وَشعره، مَا فيه الكفاية، وهُوَ أَحَدُ فقهَاء المدينة السّبعَة، وَقد جَاءَ من فُتيَا ابن عبّاس رَضي الله عَنه مَا لا يُحتاجُ إلَى غَيره، حينَ يَقولُ: هَذَا قَتيلُ الهَوَى لا عقلٌ وَلا قَوَدٌ"[31]، فَلمَ يَكنْ ابنُ حزم بدعًا بَين الفقهاء فِي مقاسَاة الحُبّ، وَلا بَين الكتّاب فِي الحَديث عَنه، فَنحنُ نَعلَم عَن كثير منَ المُحَدّثين وَالفقهاء ضرُوبًا منَ الحُبّ العُذريّ الصّادق، والملاحظُ أنّ ابنَ حَزم اشترَكَ مَع الحُصريّ فِي الإشَارَة إلَى أخبَار عُبيد الله بن عُتبة بن مسعود، وأشعَاره فِي الحُبّ، وَكلاهما أكّد عَلَى أنّ ابن مسعود هَذَا من فُقَهَاء المدينة السّبعَة.

يذْكُرُ الحُصريُّ فِي حوار الأليفَين: أنّ الحُبّ يقومُ عَلَى مُشاكلة الأرواح، وتآلف القلوب، بغضّ النّظَر عَن حُسْن الصّورَة، يقُول: "والمحبّةُ المقصورةُ عَلَى حُسنِ الصّورَة مَعَ تَغيُّرهَا تَتَغيرُ وتَزُولُ، وبتَنَكّرهَا تَتَنَكّرُ وَتَحُولُ"[32].

وهذه الفكرةُ تبسّط فيهَا ابنُ حزم؛ إذ أبطَلَ حُسنَ الصّورة كَعلّة للحُبّ قَائلا: "وَلَو كَانَ علّةُ الحُبّ حُسنُ الصّورَة الجَسَديّة، لَوَجَبَ ألاّ يُستحسَنَ الأنقصُ فِي الصّورَة، ونَحن نجدُ كَثيراً ممّنْ يؤثر الأدْنَى، ويَعلَمُ فَضلَ غَيره، ولا يَجدُ مَحيداً لقلبه عَنهُ. وَلَو كَانَ للمُوافقة فِي الأخْلاق لمَا أحَبّ المرءُ مَن لا يُساعده وَلا يُوَافقُه، فَعَلمنَا أنّه شيءٌ فِي ذات النّفس. وربّما كانَت المحبّةُ لسبب من الأسباب، وَتلكَ تفنَى بفَنَاء سَبَبهَا، فمَنْ وَدّكَ لأمرٍ، ولَّى معَ انقضَائه، وفِي ذَلكَ أقُولُ: [الطّويل]

وِدَادِي لَكَ البَاقِي عَلَى حَسبِ كَونِهِ ... تَنَاهَى فَلَمْ يَنقُصْ بِشيْءٍ وَلَمْ يَزِد"[33]

كما يرَى أنّ حُسنَ الصّورَة سَببٌ منَ الأسبَاب التي يَزُولُ الحُبّ بزَوَالهَا، أمَّا مَحَبّةُ الأرواح، فَهيَ مَحَبّةُ العشق الصّحيح التي لا فَنَاءَ لَهَا إلا بالمَوت[34].

أشَارَ الحُصريَّ إلَى فَلسفَة الحُبّ المُتَأصّل عَنْ تآلُف الأرَواح، مُحتَجّا بالحديث الشرّيف "القُلوبُ أجنَادٌ مجنّدةٌ، فما تَعارَفَ منها ائتلَفَ، وَما تَنَاكَرَ منهَا اختَلَفَ"، ثمّ ذَكَر فلسفة أفلاطون فِي ذَلك بصيغة: وَقد جَاءَ أنّ الأرواحَ تَتلاقَى فِي الملَكُوت، فَتَشَامّ كَمَا تَشَامّ الخيلُ، فَتقبلُ عَمّا تأتلَفُ، وتَنفرُ عَمّا لا تَعْرف. ثمَّ أوردَ أبياتًا كثيرةً من الشّعر العَربيّ التي تناولَتْ مَعنَى الحديث، ثمَّ قَالَ: وَقالَ بعض الفَلاسفة: خَلَقَ اللهُ الأرواحَ جُملةً وَاحدةً كَهيئَة الكُرة، ثمَّ

قَسّمَهَا أجزَاءً بَينَ الخَلائق، فَإذَا لَقيَ الرّوحُ قَسيمَهُ، أو شَقيقَهُ أحبَّهُ لاتّفَاق القَسيمَين، وازدوَاج الجُزئين، فيكُونُ بذلكَ الالتئَامُ الذي لا فُطورَ مَعَه، وكَذَلكَ إذَا قَربَ منه، أو دَنَا منْ قَسيمه، فيحسبُ ذلكَ وقُوع المَوَدّة، وتصادق المحبّة، وَيقَعُ التّباينُ، ثمَّ ذَكَرَ أشعَارًا، وحكايات في مَعنَى هَذه الفَلسفَة[35].

وَنَجد هَذه الفَلسفَةَ عندَ ابن حَزم، وَقَد ذَكَرَ مَا نَقَلَه الحُصرْيّ من أنَّ الأرواح أُكر مَقسُومَةٌ. يَقولُ ابن حَزم: "وقَد عَلمنَا أنّ سرَّ التّمَازُج وَالتّبَايُن في المخلُوقات، إنّمَا هُو الاتّصَالُ والانفصَالُ، وَالشّكلُ دَأبٌ يَستدْعي شَكْله، وَالمثْلُ إلى مثْله سَاكنٌ، وللمُجَانسَة عَمَلٌ محسُوسٌ، وتَأثيرٌ مُشاهدٌ، والتّنافرُ في الأضدَاد، وَالموافَقَةُ في الأنداد، والنّزاعُ فيمَا تَشَابَهَ مَوجُودٌ فيمَا بَيننا، فَكَيفَ بالنّفْس وعَالمُها العَالمُ الصّافي الخفيفُ، وجَوهَرُها الجوهَرُ المعتدل، وسنخها المهيّأ لقَبُول الاتّفاق، والميل والتّوق والانحرَاف والشّهوة والنّفَار- كُلُّ ذلكَ مَعلومٌ بالفطرَة في أحوال تَصرّفَ الإنسَان، فيسكُن إليها، والله عزَّ وَجلَّ يقُولُ: "هُوَ الذي خَلَقَكُمْ منْ نَفْس وَاحدَة وَجَعَلَ منْهَا زَوْجَهَا ليَسْكُنَ إلَيْهَا" (الأعْرَاف: 189)، فَجَعَلَ علّةَ السّكُون أنّهَا منهُ"[36].

فَهَاهُنَا اتّفَقَا في إيرَاد النّظرية، والإيمان بهَا مَعًا، أمّا ابنُ حَزم، فَقَدْ دَعَّمَ النّظريةَ بالنّصُوص، وَأمّا الحُصريّ، فَقَدْ بَنَى حوَارَ الأليفَيْن عَلَى هَذه الفَلسفَة.

بينَّ الحُصريُّ أنّ الحُبَّ يُذلّ النّفُوسَ، عند نَقلَ قَولَ أبي الفَضل أحمَد بن أبي طَاهر: وَصف بَعضُ البُلَغَاء الهَوَى، فَقَالَ: "هُوَ فضيلَةٌ تُنْتجُ الحيلَةَ، وَتُشَجّعُ قَلبَ الجَبَان، وَتُسَخّي كَفَّ البَخيل، وَتُصَفّي ذهنَ الغَبيّ، وَتطلقُ بالشّعْر لسَانَ المُعجَم، وَتبعَثُ حَزمَ العَاجز الضّعيف، وهُو عَزيزٌ تَذلّ لَهُ المُلُوكُ، وَتُصرَعُ لَهُ صولَةُ الشّجَاع، وَيَنقَادُ لَهُ كُلّ مُمْتَنع"[37]، وَهَذَا المَعنَى نَجده عند ابن حَزم، عندَمَا قَالَ عَن آثار الحُبّ:" فَكَمْ بَخيل جَادَ، وَقَطُوب تَطَلّقَ، وَجَبَان تَشَجّعَ، وَغَليظ الطّبع تَظَرّفَ، وَجَاهل تَأدّبَ، وَتَفل تَزَيّنَ، وَفَقير تَجَمّلَ، وَذي سنٍّ تَفَتّى، وَناسك تَفَتّكَ، وَمَصُون تَهَتّكَ."[38].

نَقَلَ الحُصريّ كلامًا عَن بقرَاط مَفَاده: أنّ الحُبّ تمازجُ الأروَاح، ذُو مسلَك خَفيّ، وأنّهُ لا يَزُولُ، ثمّ أشارَ إلَى عَلامات الحُبّ، من الرّعدَة، والصّفرَة، وضعف الرّأي، والثّقَل في اللّسَان، والزّلَل وَالعثَار. وَكُلّ هَذه المَعَاني تَبسّطَ فيهَا ابنُ حَزم عندَ حَديثه عَنْ عَلامات الحُبّ، وخفَائه وَدَوَامه.

اشترَكَ الكتَابَان في تعرُّضهمَا للهَجْر وَفلسَفَته، وَأفَاضَا في تَفصيل آثاره وَمَظاهره، قَالَ الحُصريّ بَعدَ حَديثه عَن الهَجر: "وَقدْ قَسّمَ مُحمّدُ بن داود الهجرَ إلَى أربعة أضرُب: هَجرُ دَلال، وهَجرُ مَلال، وهَجرُ مكَافَأة عَلى الذّنوب، وهَجرٌ يُوجبُ البغضَ المتمَكّنَ في القُلوب، فَأمّا هَجْرُ الدّلال: فَهُوَ ألَذّ منْ كثير منَ الوصَال، وأمَّا هجرُ المَلال، فيُبطلُه مُرورُ اللّيالي وَالأيّام، بَعدَ أن تَنأى الدّارُ، أو يطُولُ الاختبَارُ، وأمّا الهَجرُ الذي يتولّدُ عَن الذّنب، فالتّوبَةُ تُخرجُهُ منَ القَلب، وَأمّا الهَجرُ الذي يُوجبُه البُغضُ، فَهُوَ الدّاءُ الذي لا دَوَاءَ لَهُ، قُلتُ: وهَذَا القسمُ الرّابعُ لا

يَصحّ بَينَ ذَوي الإخلاص، وَأُولي الاختصَاص؛ إذْ حَقيقةُ المُشَاكَلة تَمنعُهُ، وَصِحّةُ المُنَاسَبة تَدفَعُه"[39]. وقَد أفَاضَ ابنُ حَزم في الهَجرِ طَويلاً، خاصّة في بَاب الهَجرِ[40].

ومَهمَا يَكنْ، فَإنّ كتَابَ "المصون" يعدُّ- عَلَى الأقلّ- مَصدَرًا من مَصَادر ابن حَزم ، دَعَا إلى التّشَابُه الاشتراكُ في الموَضوع، وَالرّصيدُ المشتركُ الذي يتألّفُ منَ سجل مَن المصطلَحات، وَمن مَعَاني الحُبّ الوَارِدة في الشّعرِ خَاصّةً، ومن مقولاتٍ فَلسفيّةٍ تَعودُ إلَى الرّافد اليُونَانيّ، وَغير ذَلكَ.

بقي أنْ نُشيرَ إلى أنّ كُتبَ الحُبّ تَتنَاقَلُ مَادّة مُتقَاربةً، ويكَادُ يَكُون أوّلُها- وهو كتاب الزّهرة لابن دَاود- المنجَمَ الثَّرَّ الذي استثمَرهُ كُلّ الذينَ ألّفُوا في هَذَا المَجَال، لذلكَ غَالبًا مَا نَتَبَينُ هَذَا التّمَاثُلَ بسهُولة، وَقَد أوضَحَ الدّكتورُ مُحَمّد خير البِقاعيّ بِالقرائنِ أنّ كتابَ الزّهرَة منْ أهَمّ مَصَادر الحُصريّ في المصُون[41]

4. <u>مَظَاهرُ التَميّز في كُلٍّ من "المَصُون" و"الطّوق":</u>

يُعتبرُ كتابُ ابن حزم فَلسفةً خاصّةً به في مَوضُوع الحُبِّ؛ لأنّه يَعتمدُ عَلَى التّجربة والملاحَظة والتّحليل النّفسيّ، واستخلاص النّتَائج، فهوَ يَعرضُ تجاربَ عَاشَهَا بنفسه، وَأُخرَى رَوَاهَا عن غيره بشيء من التّفصيل[42]

إنّ نزعةَ التّميّز لدى ابن حَزم ظاهرةٌ معروفةٌ في مؤلّفاته تُغَذّيهَا رُوحٌ أندلسيّةٌ، ويبدُو انتصَارهُ لقُطره صَرَيحًا في رده عَلَى رسَالَة ابن الرّبيب، فابنُ حَزم يُوازنُ في رده بَينَ التّأليف المَشرقيّ والتّأليف الأندلسيّ، ويشيرُ إلَى مَا أنتَجَتهُ القَيرَوَانُ من تَآليفَ، مع إثبات المزيّة، والتّفوق للإنتاج الأندلسيّ.

يستقلّ ابنُ حَزم بشخصيّته حينَ يَدرُسُ مَسَائلَ الحُبِّ، ويتَأتّى له ذلكَ من ظُروف تهيّأتْ لَهُ؛ فَقدْ قَالَ: "وَلَقدْ شَاهَدتُ النّسَاءَ، وعَلمتُ منْ أسرَارهنّ مَا لا يكَادُ يَعلَمُهُ غَيري، لأنّي ربّيتُ في حُجُورهنّ، ونشَأتُ بَينَ أيديهنّ، ولم أعرفْ غَيرَهنّ، ولا جالستُ الرّجالَ إلا وَأنَا في حَدّ الشّباب"[43]؛ ولهَذَا كَانَ لابن حزم آراءٌ مبتكرةٌ في الحُبِّ، أخذَهَا من مُشَاهَدَاته وتَجربته، أمَّا الحُصريّ، فجامعٌ لأخبار العشّاق، وما قيل في فلسفة الحبِّ.

إنّ كتَابَ الطّوق صُورةٌ أندلسيّة واقعيّة، فابنُ حزم لم يعتمدْ عَلَى الخَيال والوَهم، بَل توَخَّى سَبيلَ الحَقيقة وَالوَاقع، مَعَ ضَمَان صحّة الخَبر، فَقَد صَمّم عَلَى أن تكونَ شَوَاهده في أخبار العُشّاق شَواهدُ استمَدّهَا من مشاهدته، ولَم يُثقل مؤلّفَه بالأسَانيد الطّويلة؛ ذلكَ لأنّهُ كَانَ في رسَالته أديبًا وَاعيًا بأنّه يَكتُبُ أدبًا في أسلوب قَصَصيّ، وإنْ تَسرّبتْ رُوحَ العلم إلَى القَصّ. قال ابن حزم "ودَعْني من أخبار الأعرَاب المُتقدّمين، فَسَبيلهم غيرُ سَبيلنَا، وقَد كَثُرَتْ الأخبَارُ عنهُم، وَمَا مَذهَبي أنْ أنضي مَطيَّةَ سوَايَ، وَلا أتحلّ بحلي مُستعَار"[44]

ولهَذَا كَانَت جَميعُ الأخبَار التي يَذكُرهَا أخبارًا عَن غَرَامه هُوَ، أو حكايات غَراميّةً كَانَ مُطّلعًا عَليها، أو يرويهَا عَن الثّقات من أصحابه. وليسَ كَذلك منَهجُ الحُصريّ؛ فَإنّ جَميعَ مَا

يَرويه عَلَى لسَان الأليفَين المتحاورَين نقلٌ عَنْ أخبار العشّاق القدماء، ثُمَّ يُوردُ أخبارَ العشّاق وَأقوالَهم، وأبرزُ مميّزات هَذَا التّصنيف وأكثرَهَا طرَافَةً بنيتُه، فَقَدْ صَاغَهُ الحُصْريّ في قَالَبَ مُحَاوَرَة بينَ أليفَين، أحدُهما يَسألُ وَالآخرُ يجيبُ، ويرجعُ الدّكتورُ الشّاذليّ بُويَحيَى هَذه البنيةَ إلَى تَأثيرٍ يُونَانيٍّ[45]، وَقَدْ أضْفَى الحوَارُ عَلَى الكتاب حَيَويّةً، وضرْبًا منَ التّشويق يخفّفَان من جَفَافَ التّحقيقَات الفنّية اللّغَويَّة والنّظَرَات النّقديّة في الشّعر وفنونه، التي كثيرًا ما يَنسَاقُ إليهَا المُجيبُ؛ ممّا حَدَا بالدّكتور النّبوي شعلان إلَى القَول: "وإذَا كَانَ ابنُ حَزم، وهو معاصرٌ للحُصريَّ، قد ألّف كتَابَ طَوق الحَمَامَة، فَإنّ الحُصريّ قَدْ فَاقَ في خُطّته هَذا الكتَابَ؛ وَذلكَ لأنّ كتابَ ابن حَزم يُعتَبرَ في عُرفنَا الحَاضر مُذكّرات شخصيّةً، أمّا المَصونُ فإنّهُ كتابُ علْم وأدب"[46]. فالفَارق بين الكتابَين إذًا يتلخّص في أنَّ مَادّة الطّوْق مُشَاهَدَاتٌ مُؤَلّفةٌ، وَمَادّةُ المَصُون قرَاءاتٌ مُؤَلّفة.

إنّ الشّوَاهدَ الشّعريةَ لابن حَزم أكثرُها من شعره هُو، فَقَد قَال: "سَأُوردُ في رسَالَتي هَذه أشعَاراً قُلتُهَا فيمَا شَاهَدتُه، فَلا تُنكرْ -أنتَ وَمَن رَآها- عَليَّ أنّي سالكٌ فيها مَسلَكَ حَاكي الحديث عن نفسه"[47]

غيّب ابن حزم نَصوصَ الشّعر المشرقيّ، فَلَمْ نَجدْ في الطّوق إلا اثنَي عَشرَ بَيتًا وَردَتْ ضمن أخبار أندَلُسيّة، وَلَقَدْ غَابَ الرَّصيدُ المَشرْقيّ الذي اعتُبرَ أصلاً وَحَلّتْ مَحَلَّهُ التّجربَةُ الأندَلُسيّةُ القرطُبيّةُ، خبرًا أو شعرًا[48]، ولَيسَ الأمرُ كَذلك عندَ الحُصريّ؛ إذْ إنّ أكثرَ شَوَاهده من شعر مَنْ سَبقُوه.

خاتـمة:

مَهمَا يَكُنْ، فَإنَّ الفَرْقَ بَينَ كتُب الحُبِّ السَّابقة، وَطوق الحمَامة كَالفَرق بَينَ المُبتَدئ وَالمُعقب، فَإذَا كَانَ قَانُونُ التَّطوّر والارتقَاء يَرَى في كتَاب الزّهرة -مَثلا- غَرسًا صَغيرا في تُربة جَديدَة؛ إذْ إنّ مُؤلّفَهُ نَقَلَ عَن نَفسه وعَن غَيره، وَجَمعَ منْ هُنَا وَهُناك، وَقَدْ تَعُوزَهُ الوحدَةُ وشُمُول الرّؤيَة، فَإنَّ هَذا القَانون نَفسَهُ يَرَى في كتاب الطّوق ثمرةً يَانعةً آتَتْ أُكْلَها بتَوالي الزّمَن عَلَى يَد قَاطف مَاهر أحسَنَ السّقْيَ، ووَالَى العنَايَةَ حَتّى تَهدّلتْ الأفنَانُ، وجَاء كتابُه صورةً مُكتملَة لإحسَاس صَادق نَفّاذ[49]. أمّا المصُونُ، فكتابٌ مفردُ المَوضُوع، ذُو صبغة مَوسوعيَّة، يَسعَى إلَى أنْ يكُونَ كتابًا فَنيًّا مُختصًّا، بَل وَعلميًّا أيضًا حَولَ عَاطفة الحبِّ.

إنّ المؤلّفَات التي تَناولتْ قَضيّةَ العشق قبلَ الطّوق تتّفقُ كُلّهَا في خُطّة مُشتركَة، وهي أنّهَا تَتنَاوَلُ هَذه الظّاهرَة منَ الخَارج بَعيدًا عَن الخبرَات الشّخْصيّة وَالمُعَانَاة النّفسيّة إلا في النّدرَة النّادرَة، وَهيَ تَتَلَوّنُ بَالطّابع الثّقَافيّ والمنطق الفكْريّ لكُلّ مُؤلّف، وَإذَا كَانَ الاشْترَاك في المَوضُوع بَينَ ابن حَزم وَالحُصريّ قَد دَعَا إلَى أوجه منَ التّمَاثُل ورائحَة الشّبَه، فَإنّ مَادّةَ الطّوْق مُخْتلفَةٌ عَن مَادّة المَصُون، وَمنهَجُ التّأليف مُختلفٌ إلَى الدّرَجَة التي مَنْ أجْلَهَا اعتُبر ابنُ حَزم مُجَدّدًا في مَجَال مَوضُوع الحُبّ في التّراث العَرَبيّ.

هَوامشُ 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- توفيّ 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 النّمساوي 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 بوزويتة 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، 1/.136،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 3/156

[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. ،1/111.

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

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

[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.2/.568

[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.

الأدب العبري الأندلسي في ضوء الدراسات المقارنة
-قراءة في المصطلح والنشأة-

د/ أمينة بوكيل
جامعة جيجل
leaminaz@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: *2018/05/11* تاريخ القبول: *2018/06/10*

Abstract:

This article seeks to highlight a one a form of cultural interaction in Andalusia, that between a Arabic culture and other cultures, By studying the results of the friction of the Jews with Arabic literature and its texts, and the Hebrew literature was And influenced by Arabic expressive forms and literary genres, this effect has resulted in the term "Andalusian Hebrew literature", so What is the concept of this term? How did he study in modern times in the light of comparative studies?

To answer these questions, we suggest the following topics:

1 - the concept of Andalusian Hebrew literature between the problem of time and place

2 - Andalusian Hebrew literature in the light of contemporary comparative studies.

Keywords:

Andalus-Jewish-Hebrew-Arabi

الملخص:

يسعى هذا المقال إلى تسليط الضوء على أحد أشكال التفاعل الثقافي في الأندلس الذي كان بين الثقافة العربية والثقافات الأخرى، من خلال دراسة نتائج احتكاك اليهود بالأدب العربي ونصوصه، وتأثرهم بأشكاله التعبيرية وأجناسه الأدبية، ونتج عن هذا التأثير مصطلح "الأدب العبري الأندلسي"، فما هو مفهوم هذا المصطلح؟ وكيف درس في العصر الحديث في ضوء الدراسات المقارنة؟

للإجابة عن هذه الأسئلة نقترح المحاور الآتية:

1-مفهوم الأدب العبري الأندلسي بين إشكالية الزمان والمكان

2-الأدب العبري الأندلسي في ضوء الدراسات المقارنة المعاصرة

الكلمات المفتاحية: الأندلس-اليهود-العبرية-العربية

مقـدمة:

تركت الحضارة الأندلسية أثرا كبيرا في الثقافة الإنسانية، وظلّ تأثيرها يشع حتى العصر الحديث، لما عرفته الثقافة الإسلامية خلال هذه المرحلة من ازدهار شمل جميع مجالات المعرفة الإنسانية.

وسلّطت العديد من الدراسات الحديثة الضوء على تأثير الثقافة الإسلامية في الثقافة الأوروبية التي مرت عبر الأندلس، فدرسوا فلسفة "ابن رشد" وإشعاعاتها في الفلسفة الأوروبية، وقاربوا النصوص الصوفية ورموزها التي انتشرت في الشعر الديني الأوروبي الوسيط، كما رصدوا تأثير الطب العربي في الطب الغربي وأهم الكتب العلمية العربية التي غيرت نظرة الأوروبيين إلى العلم.

ولا يمكن فهم رحلة الثقافة العربية في العصر الأندلسي إلى أوروبا دون العودة إلى أهم العوامل التي أسهمت في ذلك، نذكر منها الموقع الجغرافي المميز للأندلس، فهي تقع بين القارتين الأوروبية والإفريقية، فجاءت متنوعة التضاريس والمناخ، لهذا قال عنها صاحب "نفح الطيب":

"وحسن هوائها واعتدال مزاجها ووفور خيراتها واستوائها، واشتمالها على كثيرٍ من المحاسن واحتوائها، وكرم بقعتها التي سقتها سماء البركات بنافع أنوائها، وذكر بعض مآثرها المجلوّة الصور، وتعداد كثيرٍ مما لها من البلدان والكور، المستمدة من أضوائها.

فأقول: محاسن الأندلس لا تستوفى بعبارة، ومجاري فضلها لا يشق غباره، وأنّى تجارى وهي الحائزة قصب السّبق، في أقطار الغرب والشرق."[1]

ويمكن أن نضيف إلى ما قيل سابقا خصوصية المجتمع الأندلسي الذي كان مزيجا من الأجناس البشرية مثل: الإسبان-العرب-البربر-اليهود-المولدين-المستعربين-الصقالبة-النورمان.[2]

لهذا "كان من الطبيعي أن تتصل هذه العناصر بعضها ببعض وتتلاقى –سواء بالمصاهرة أو العشرة، أو الجوار أو التعامل- وأن يأخذ بعضها من بعض مما كان له أثره في إثراء الحضارة الأندلسية وازدهارها"[3]

وهكذا نتجت عن هذا التنوع الجغرافي والبشري حضارة أندلسية مميزة، فأثرت الشخصية الأندلسية وطبعتها بطابع مميز، كما نتج عن ذلك فضاء حيويا، تتواصل فيه الذات مع الآخر، وما المناظرات التي كانت بين الأديان المختلفة إلا شكل من أشكال الحوار الذي يعرض فيه الأدلة المختلفة.[4]

وكانت الأندلس قناة أساسية عبر عنها الأدب بمواضيعه الطريفة وأجناسه المختلفة إلى الآداب الأوروبية ، فنجد تأثير الموشحات في شعر التروبادور، كما يمكن الوقوف بجلاء عند موضوع الحب العذري والفروسية في الشعر الإسباني الوسيط ومصادره العربية، وانتقل في

هذا السياق موضوع الشطار إلى القصص الأوروبي الوسيط، وسافر أيضا العديد من الرموز الصوفية إلى شعر "خوان الصليبي".

ونجد أيضا تأثر يهود الأندلس بالأدب العربي، فقلّدوا مواضيعه وأجناسه الأدبية، ونتج عن هذا الاحتكاك مصطلح "الأدب العبري الأندلسي"، فما هي مواضيعه وإشكالياته؟ وكيف درس هذا الأدب في ضوء الدراسات المقارنة؟

1- مفهوم الأدب العبري الأندلسي بين إشكالية الزمان والمكان:

لا يمكن الوقوف عند مفهوم الأدب العبري الأندلسي دون العودة إلى تاريخ وجود اليهود في الأندلس وعرض وضعيتهم الاجتماعية والاقتصادية من أجل توضيح هذا المصطلح:

يعود تاريخ وجود يهود الأندلس إلى دمار الهيكل الثاني في القدس سنة (70 ق.م) حيث جاءوا على شكل هجرات مختلفة[5]، وعاش تحت حكم القوطيين[6]الذين غزوا شبه الجزيرة الإيبيرية، ففرضوا مجموعة إجراءات صارمة ضد اليهود.[7]

وتغيرت أوضاع اليهود بعد فتح المسلمون الأندلس سنة 711م حيث استقبل اليهود المسلمين كمحررين لهم من الاضطهاد القوطي[8]، وحدّد الدين الإسلامي وضعية غير المسلمين في البلاد الإسلامية في إطار "أهل الذّمة" الذي انبثق عن قوله تعالى :

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لاَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلاَ بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلاَ يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلاَ يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[9]

وتمخض عن هذا الإطار القانوني وضعية اجتماعية حدّدت طبيعة المعاملات بين اليهود والمسلمين، وعلق المؤرخ اليهودي "أندريه شوراكي" (André Chouarqui) عن حال اليهود في البلاد الإسلامية قائلا :

"كان اليهود في الحقيقة أسعد حالا في أرض الإسلام مما كانوا في غالب البلاد الأوربية حيث القسوة والحقد "[10]

كما انعكس ذلك على الحالة الثقافية ليهود الأندلس، وازدهرت حركة فكرية جديدة ما بين القرن التاسع والقرن الحادي عشر ميلادي، فبرزت المراكز الثقافية بقرطبة، وغرناطة وسرقسطة.

وتطورت الدراسات اللغوية للغة العبرية بعدما كانت لغة ميتة لا تستعمل إلا في أوقات الصلاة، لهذا لم تبرز البداية الفعلية للنحو العبري إلاّ مع احتكاك اليهود بالثقافة العربية وآدابها، و"ذكرت دائرة المعارف اليهودية في المجلد السادس صفحة 67 بأنّ اليهود لم يؤلفوا كتابا في قواعد لغتهم إلاّ بعد تتلمذهم على يد العرب، وبعد أن نشئوا في مهد الثقافة العربية نشأة مكنتهم من فهم العلوم العربية على اختلاف أنواعها، عند ذلك بدأ اليهود يتجهون نحو وضع قواعد للغتهم متبعين في ذلك الطرق التي اتبعها علماء النحو العربي"

أما في مجال الأدب فقلّد الشعراء البحور الشعرية العربية وكيفوها مع اللغة العبرية حيث قام "دوناش بن لبرط"[12] (*דונאש בן לברט*) بإرساء أسس للوزن الشعري العبري عبر إيجاد مقابل للوتد والسبب في اللغة العبرية.[13]

وتأثر الشعراء اليهود بمواضيع الشعر العربي (الغزل، أشعار الحرب، المدح، شعر الخمر)؛ وغيّروا مسار الشعر العبري من شعر ديني يستلهم مواضيعه من التوراة إلى شعر يحتفي بالحياة ويعكس الأجواء الأندلسية ومجالسها الطربية.

وظهر النثر العبري في القرن الثاني عشر حيث "...تأثر بالنماذج العربية في النثر العربي من حيث الموضوعات والأفكار والأغراض والطريقة فنجده يحتوي على قصص شعبية وأساطير وخرافات وأمثال شأنه في ذلك شأن النثر العربي"[14]، كما تأثر السرد العبري بترجمة "كليلة ودمنة " إلى اللغة العبرية من طرف "يعقوب بن أليعازر" (*יעקוב בן אליעזר*)[15]بأسلوب مسجع، وأقبل اليهود على قراءتها، فألّفوا على منوالها العديد من قصص الحيوان[16]، وترجم أيضا "يهودا الحريزي" (*יהודה אלחריזי*)[17] مقامات الحريري إلى اللغة العبرية، ثم ألف على منوالها مقامات عبرية أطلق عليها "تحكوموني".[18]

إذن يمكن القول أن الأدب العبري الأندلسي هو الأدب المكتوب باللغة العبرية فقط لأنه يوجد من اليهود من كتب باللغة العربية في الأندلس مثل موسى بن ميمون وموسى بن عزرا، لكن تطرح الإشكالية على مستوى الزمان والمكان، لأن مواضيع الأدب العبري الأندلسي وأجناسه استمرت حتى بعد عام ***1492*** سقوط الأندلس عندما هاجر اليهود إلى اسبانيا المسيحية، وهناك برزوا في ترجمة التراث العربي من اللغة العربية إلى اللغة العبرية واللاتينية[19]، إذن رغم تغير الزمان (بعد سقوط الأندلس) وتغير المكان (من الأندلس إلى اسبانيا المسيحية)، نجد أن الأدب العبري الأندلسي استمر لأن اليهود حملوا معهم الثقافة العربية واستمروا في التأليف باللغة العربية واللغة العبرية.

ويمثل هذا الأدب رغم قلة إنتاجه مجالا حيويا جذب إليه العديد من الباحثين المعاصرين على اختلاف جنسياتهم ومرجعياتهم الفكرية، فأقبلوا على دراسته وتحديد مصادره العربية وفق مناهج وروئ مختلفة، فكيف درس هذا الأدب في العصر الحديث؟

2- الأدب العبري الأندلسي في ضوء الدراسات المعاصرة:

يحتاج مجال "الأدب العبري الأندلسي" إلى باحثين يجيدون اللغتين العربية والعبرية، لأن اللغة العربية ستحدد لنا مرجعيات ومصادر هذا الأدب، فمن يقرأ أشعار "موسى بن عزرا" المكتوبة باللغة العبرية يحتاج إلى معرفة أشعار المتنبي وأبي تمام باللغة العربية، ليقف عند صوره ومكوناته الداخلية[20]، لهذا نجد أغلب من بحث في هذا المجال هم من المستشرقين باعتبار أن الأدبين العربي والعبري ينتميان إلى الآداب الشرقية، وتختلف كيفية التعامل مع

الأدب العبري الأندلسي من باحث إلى آخر، ونرى في هذا الإطار أنه يمكن أن تقسيم هؤلاء الباحثين إلى ثلاثة مدارس أساسية هي:

1-المدرسة العربية:

اهتم العرب باللغة العبرية منذ مطلع القرن العشرين ضمن اهتمامهم بدراسة اللغات السامية وخصائصها اللغوية، وازداد هذا الاهتمام خاصة بعد قيام الكيان الصهيوني سنة *1948* بفلسطين وبعد نكسة حزيران *1967*، ليتضح للعرب أنه من الضروري معرفة هذه اللغة من أجل معرفة أسباب الهزيمة والوقوف عند نقاط ضعف العدو.

وكانت مصر رائدة في هذا المجال بحكم العلاقات التاريخية مع اليهود، ومن أشكال هذا الاهتمام ما أصدره مركز الدراسات الشرقية سلسلة بعنوان "فضل الإسلام على اليهود واليهودية" وهي مجموعة من الكتب نذكر منها:

-"التأثيرات العربية في البحور والأوزان العبرية" من تأليف شعبان محمد سلام

-"التأثيرات العربية في البلاغة العبرية" من تأليف شعبان محمد عبد الله سلام

-"أثر الشعر العربي في الشعر العبري الأندلسي" من تأليف عبد الرازق أحمد قنديل

-"المقامة العبرية بين التأثر والتأثير" من تأليف عبد الرازق أحمد قنديل

-"الإيقاع الشعري: دراسة صوتية مقارنة بين بحور العربية والعبرية" من تأليف ليلى إبراهيم أبو المجد

وبرز هذا النوع من الدراسات أيضا في المغرب مؤخرا بشكل لافت للانتباه، لأن المغرب كان وجهة المهاجرين الأندلسيين المسلمين منهم واليهود، وظهرت حركة فعلية لإعادة قراءة التراث المغربي-الأندلسي في ميادين علوم اللغة والأدب والفلسفة، وجزء من هذا التراث كان مكتوبا باللغة العبرية أو باللغة اليهودية العربية.[21]

وأشهر من اشتغل في هذا المضمار الباحث المغربي "أحمد شحلان" الذي درس اللغة العبرية وآدابها في الجامعات الفرنسية، حيث درس بعمق ترجمات اليهود للتراث العربي خلال سقوط الأندلس من العربية إلى العبرية أو اللاتينية، ووقف عند التغيرات والتحويرات التي طرأت على النصوص الأصلي.

ويشرح في مقدمة كتابه "التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي" سبب اختياره هذا المجال قائلا:

"لماذا التراث اليهودي في الغرب الإسلامي؟ لأن العلوم التي نشأت ونمت في ظل حضارة الغرب الإسلامي كانت في شق منها من بنات جهود اليهود في الغرب الإسلامي، فقد وضعوا مشهور تأليفهم باعتماد الموروث اليهودي في لغته ومضمونه...ووضع بعض من مشهوري أعلامهم في علومهم هاته بلغة عربية فصيحة أيضا.

ولماذا هو تراث عبري، لأنه ثمرة لجهود أعلام يهود الغرب الإسلامي كتوبها بلغة عبرية أو حرف عبري، وهي مبنية أساسا على التراث العربي الإسلامي. فهي مؤلفات ليهود كل مضامين كتبهم هي ثمرات الإبداع العربي الإسلامي، حيث تجد سلسلة الشعراء العرب...وتجد ابن سلام الجمحي والمعري والجاحظ...وكل من كان له السبق في حقل من حقول المعرفة إذ ذاك، مما صار موروثا إنسانيا بنيت معالمه أسس من المعرفة الإسلامية..."[22]

ويمكن استنتاج بعض الخصائص المنهجية المشتركة للدراسات السابقة فيما يلي:

-تستخدم أغلب الدراسات المنهج المقارن في دراسة الأدب العبري الأندلسي، مع الاستعانة بمفاهيم المدرسة الفرنسية في المقارنة مثل قضية التأثر والتأثير، حيث تتم الدراسة عبر مقاربة النصوص العبرية واستخراج مظاهر تأثرها بالأدب العربي.

-إبراز فضل العرب على يهود الأندلس لاسيما في المجال الثقافي، هذا الإبراز قد يتجاوز حدود الموضوعية أحيانا.

-الاهتمام أكثر بالشعر العبري ومقارنته بالشعر العربي القديم، قد يعود ذلك إلى أن الإنتاج الشعري العبري أكثر من النثر العبري في هذه المرحلة.

-من الناحية المنهجية نجد المنهج التاريخي هو السائد في هذه الدراسات، ولا تركز هذه الدراسات على الجانب الفني والجمالي.

2-المدرسة اليهودية:

برز الاهتمام بالأدب العبري الأندلسي منذ قيام الحركة الصهيونية وظهور المشروع الاستيطاني في فلسطين؛ واتسعت دائرة الاهتمام بهذا الأدب عند تأسيس الجامعة العبرية عام *1925* في القدس في فترة الانتداب البريطاني بمبادرة من طرف الحركة الصهيونية، باعتبار أن الأدب العبري الأندلسي يلقي الضوء على العلاقة مع العرب، وعن طريقه يمكن معرفة الأدب العربي والثقافة العربية وأسسها المعرفية، فأقبل اليهود على دراسته الأدب العبري الأندلسي وتحليله.

ومن الأوائل الذين درسوا "الأدب العبري الأندلسي" في الجامعة العبرية المؤرخ اليهودي "حاييم شيرمان"، وتعد مؤلفاته مصادر أساسية لهذه الفترة، كما حقق العديد من الدواوين الشعر العبرية مثل ديوان "إسماعيل بن نغريلة"[23].

وأشهر من كتب في هذا المجال الباحثة اليهودية "رينا دروري" بجامعة "تل أبيب"، حيث كتبت العديد من الدراسات التي تابعت الأدب العبري في الأندلس، ووقفت مليا عند مصادره العربية[24].

والمتابع لدراسات وبحوث هذه المدرسة يلاحظ أن هذه المدرسة تهتم بالشعر أكثر من النثر، ويجد تأثير الأيديولوجية الصهيونية واضح في بعض التحليلات من خلال التقليل من

التأثير العربي في الأدب العبري، وتعتبره في بعض المواضع تأثيرا عابرا ومؤقتا، ونجد بعض المؤرخين يضخمون دور اليهود في نقل الحضارة الإسلامية إلى الغرب.

3-المدرسة الغربية:

برزت هذه المدرسة في اسبانيا بشكل واضح في العصر الحديث، عندما أعيد قراءة الهوية الإسبانية ومكوناتها المختلفة، وذلك عبر تحليل فترة الأندلس أو كما يسميها المؤرخون "اسبانيا الإسلامية"

(*España la musulmana*)، وانطلقت هذه المدرسة من دراسة المكون السامي في الهوية الإسبانية وتأثيره في الثقافية الإسبانية المعاصرة، وأهم من برزوا في هذا المجال الباحثة الإسبانية "أنخليس نافارو" (*Ángeles Navarro*)، ويمكن تصنيف دراساتها في إطار التأريخ للأدب العبري في الأندلس وتحديد أشكاله وأجناسه، وترجمت الباحثة مجموعة من النصوص من اللغة العبرية إلى اللغة الإسبانية[25].

وظهر هذا المجال في الولايات المتحدة في سياق ازدهار الدراسات الثقافية (*Cultures studies*) التي تدرس الأقليات الأثنية وإنتاجها الثقافي، ولهذا درس اليهود كأقلية عاشت في الأندلس في ضوء علاقتها مع الأكثرية المسلمة، ونجد هذا النوع من الدراسات في كتاب الباحث الأمريكي "روس بران" (*Ross Brann*) الذي درس صورة المسلم في مؤلفات اليهود من خلال مقامات "يهودا الحريزي"، ودرس أيضا صورة اليهودي في الكتابات العربية الوسيط.[26]

ونضيف إلى هذه الجهود مؤلفات الباحث الأمريكي "دافيد وايكس" (*David Wacks*) الذي درس بالتفصيل رحلة المقامة العربية إلى الأدب العبري والإسباني الوسيط، حيث حلل العديد من النماذج في لغاتها الأصلية تحليلا ثقافيا[27].

ويمكن استنتاج ملامح هذه المدرسة من خلال النقاط الآتية:

-تدرس اليهود كأقلية مضطهدة من خلال التركيز على قانون أهل الذمة وسلبياته.

-تركز على فترة أهل المرابطين والموحدين وفرضية اضطهادهم لليهود.

-تضخم دور اليهود في المساعدة على فتح الأندلس وتعده تعده دورا مصيريا.

-تنوع المناهج والمقاربات مثل الدراسات الثقافية ومناهج بنيوية وجمالية.

-تعد هذه المدرسة الأدب العبري جزء من الأدب الإسباني من خلال توظيف المصطلح (*Narrativa Hispañolhebrea*) الذي نترجمه إلى "السرد العبري الإسباني"، وهذا المصطلح يتجاهل تماما الفترة الأندلسية، وتأثيرها في الأدب العبري والثقافة الإسبانية، وهذا اقصاء للمكون الأندلسي.

خـــاتمـــة:

وفي نهاية المقال تسمح لنا هذه المحاولة بمعرفة أهمية هذا المجال لاسيما في ضوء الدراسات المقارنة، عبر تحليل المصادر العربية للأدب العبري الأندلسي، وهذا يوضح لنا

العلاقات التاريخية والثقافية التي كانت بين اليهود والمسلمين في الأندلس، وكيفية تفاعل اليهود مع الثقافة العربية ونهلهم من ينابيعها.

ويكشف لنا هذا المجال عن مسار الأدب العربي وتأثيراته في الآداب العالمية، حيث نتعرف على كيفية تلقي الآخر نصوص الأدب العربي، من خلال إعادة الكاتب اليهودي صياغة المؤثرات العربية وفق نسق آخر، وهذا يثبت لنا القيمة الإنسانية والجمالية للأدب العربي التي تجاوزت حدود المحلية، ليصبح الأدب العربي مثالا يحتذى به، ويثبت قول الناقد اليهودي "موسى بن عزرا"[28] هذا الطرح قائلا:

"...كما نحن في الشعر خاصة تابعة العرب وجب علينا أن نقتفي أثره ما استطعنا عليه..."[29]

هوامش البحث:

[1] أحمد بن محمد المقري التلمساني: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج2، ص37.

[2] يوجد بعض الدراسات التي تعتبر أن التنوع البشري في الأندلس كان عاملا هاما في سقوط الأندلس وتفكك إمارتها، مثل: سامية مصطفى مسعد: التكوين العنصري للشعب الأندلسي وأثره على سقوط الأندلس، ط1، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، القاهرة، 2004.

[3] حسين يوسف دويدار: المجتمع الأندلسي في العصر الأموي (138-422 هـ-755-1030 م)، ط1، مطبعة الحسين الإسلامية، القاهرة، 1994، ص12.

[4] للمزيد من التفصيل ينظر مايلي:

ابن حزم الأندلسي: الرد على ابن النغريلة اليهودى ورسائل أخرى، تحقيق :إحسان عباس، مكتبة دار العروبة، القاهرة، 1380 هـ / 1960 م.

[5] *Julio Valdeón Baruque : Cristianos, judíos y musulmanes, Editorial Crítica, Barcelona, 2006, P17.*

[6] القوطيون هم مجموعة من الأقوام من أصل جرماني اعتنقوا المسيحية، هاجروا إلى شبه الجزيرة الإبيرية

[7] *Haïm Zafrani : Juifs d'Andalousie et du Maghreb, Maisonneuve, Paris, 1996, P24.*

[8] المرجع نفسه، ص25.

[9] سورة التوبة، الآية29

[10] *André Chouarqui : Marche vers l'Occident les juifs d'Afrique du Nord, PUF, France, 1952, P63.*

[11] إبراهيم موسى هنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، دط، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1963م، ص44.

[12] دوناش بن لبرط (920- 990م) لغوي وشاعر يهودي، عاش بين فاس وبغداد والأندلس، ترك ديوانا ضخما متنوع الأغراض.

[13] *Rina Drory: Models and contact, Arabic literature and its impact on medieval Jewish culture, Brill- Leiden- Köln, 2000, P193.*

[14] إبراهيم موسى هنداوي: الأثر العربي في الفكر اليهودي، ص119.

[15] يعقوب بن أليعازر فيلسوف ومترجم، عاش في طليطلة في القرن الثالث عشر ترك العديد من المؤلفات الفلسفية والدينية، أشهر أعماله ترجمة كليلة ودمنة إلى اللغة العبرية

[16] ***Ángeles Navarro Peiro: La versiones hebreas de Calila y Dimna, Revista de Filología Románica, Servio de Publicaciones universidad, España, número 14, Vol2,1997, p227.***

[17] يهودا الحريزي ناقد وشاعر يهودي عاش بالأندلس في القرن الثالث عشر، ترجم العديد من المؤلفات العربية إلى العبرية.

[18] ***Judá ben Shĕlomo: Las asambleas de los sabios, interpretación: Carlos Del Valle Rodríguez, Secretariado du Publicaciones, Universidad Murcia, 1988, p22.***

[19] لا تخلو هذه الترجمات من بعض التغييرات والتحريفات التي حدثت لاسيما في الترجمات الفلسفية تحت تأثير الأيديولوجيا اليهودية، للمزيد من التفصيل ينظر مرجع:

أحمد شحلان: التراث العبري اليهودي في الغرب الأندلسي، ط*1*، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، *2006*.

[20] للمزيد من التفصيل ينظر:

أمينة بوكيل: "المكونات العربية في الشعر العبري الأندلسي-موسى بن عزرا نموذجا"، مجلة حوليات التراث ، جامعة مستغانم ،العدد *13*، سنة *2013*، ص*41-52*.

[21] اللغة اليهودية العربية (***Judéo-arabe***) مجموعة اللهجات التي كان يهود العالم العربي يتحدثون بها، وهي ذات نطق عربي وبكلمات عربية لكن بخط عبري الشكل، للمزيد من التفصيل ينظر:

Benjamin H.HARY: Multiglossia in Judeo- arabic, J. Brill, Leiden, the Netherlands, 1992.

[22] أحمد شحلان: التراث العبري اليهودي في الغرب الأندلسي، ط*1*، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، *2006*م، ص*9*.

[23] ***חיים שירמן: השירה העברית בספרד ובפרובאנס , ספר שני חלק א מהדורה שנייה, מוסד ביאליק תל-אביב ותשכ"א,1956, עמ' 30.***

[24] للمزيد من التفصيل ينظر:

דרורי, רינה:החקשר הסוימן העין : עאתוצרים ספרותיים של מפגש תלת תרבותי הבינים , פעמים 1991,.

Drory, Rina: Models and contact, Arabic literature and its impact on medieval Jewish culture, Brill, Leiden Köln, 2000

[25] للمزيد من التفصيل ينظر ما يلي:

Ángeles Navarro : Literatura hispañohebrea (Siglos X-XIII), El Almendro, Córdoba, 1988.

Ángeles Navarro : Narrativa Hispañohebrea ,Ediciones EL Almendro, Córdoba,1988.

Ángeles Navarro : El Tiempo y la Muerte. Las elegías de Mošeh ibn `Ezra', Universidad de Granada, Granada, 1994.

[26] ***Brann, Ross: Power in the Portrayal (Representation of Jews and Muslims in Eleventh- and Twelfth- Centu\ry Islamic Spain), Princeton University press, Princeton and Oxford, 2002.***

[27] للمزيد من التفصيل ينظر:

David Wacks: Double Diaspora: Sephardic Cultural Production Before and After 1492, Bloomington, Indiana University Press, 2015.

David Wacks: Framing Iberia: Maqamat and Frametale Narratives in Medieval Spain, Leiden, Brill, 2007.

[28] هو الشاعر موسى بن عزرا ولد بغرناطة ***1055***م وتوفي ***1135*** بإسبانيا المسيحية، له عدة دواوين شعرية ومؤلفات في الأدب والشريعة اليهودية.

[29]أبو هارون موسى بن عزرا: المحاضرة والمذاكرة، تحقيق: منتسرات أبو ملهم، دط، المجلس الأعلى للأبحاث العلمية، معهد علم اللغات، مدريد، ***1985***، ص***10***.

الاتجاه الأسري في الشعر الأندلسي

د / أعبيد بشير
جامعة جيجل
albachir72@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2018/02/19 تاريخ القبول: 2018/04/18

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.

Key words :

Family, Andalusian poetry, Al Mutamid ibn Abbad, Ibn Darrāj al-Qasṭallī, Ibn Sarah al-Shantarînî.

الملخص:

وضع استسلام إشبيلية عام 1091م، المعتمد بن عباد وأسرته في سلاسل الخزي والذّلة، حيث وقف الملك المهزوم في أسره بأغمات المغربية أمام تقلب الدهر وغدره بالإنسان، متأملا سقوط أسرته من علياء السّلطة والسّعادة بإشبيلية إلى أعماق الفقر والبؤس بأغمات، وقد راعه في رثائه لنفسه في أوّل عيد - كما يصف صاحب القلائد - : «دخول من يسلّم عليه ويهنيه من بناته وعليهن أطمار، كأنّها كسوف وهنّ أقمار، يبكين عند التسايل ويبدين الخشوع بعد التخايل، والضياع قد غيرّ صورهن، وحيرّ نظرهن، وأقدامهن حافية، وآثار

نعيمهن عافية».. وهي مأساة أسرية تنضاف إلى مآس أسرية أخرى كالتي نقرأها في شعر ابن دراج القسطلي، وابن سارة الشنتريني.

الكلمات المفتاحية: الأسرة، الشعر الأندلسي، المعتمد بن عباد، ابن دراج القسطلي، ابن سارة الشنتريني.

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 غيرّ صورهن، وحيرّ نظرهن، وأقدامهن حافية، وآثار نعيمهن عافية »[1] ، ويوازن بين ماضي السعادة وحاضر الشقاء، يقول:[2]

فيما مَضى كَنتَ بِالأَعيادِ مَسرورا ... فَساءَكَ العيدَ في آغماتَ مَأسورا

تَرى بَناتكَ في الأَطمارِ جائِعَــةً ... يَغزِلنَ لِلناسِ ما يَمْلِكْنَ قطْـميرا

بَرَزنَ نَحوَكَ لِلتَسليمِ خاشِعَـــةً ... أَبصارَهُنّ حَسيراتٍ مَكاسيــرا

يَطَأنَ في الطينِ وَالأَقدامَ حافيَـةً ... كَأَنَّها لَم تَطَأ مِسكاً وَكافـــورا

لا خَدَّ إِلاّ تَشكّى الجَدبَ ظاهِــرهَ ... وَلَيسَ إِلاّ مَعَ الأَنفاسِ مَمـطورا

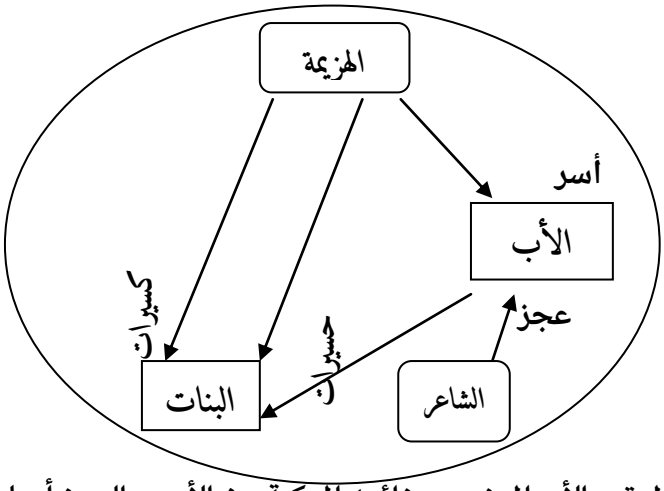
أَفطَرتَ في العيدِ لا عادَت إِساءَتُهُ ... فَكانَ فِطرُكَ لِلأَكبادِ تَفطـــيرا

قَد كانَ دَهرُكَ إِن تأمَرهُ مُمتَثِـلاً ... فَرَدَّكَ الدَهرُ مَنهيّاً وَمأمـــورا

مَن باتَ بَعدَكَ في مُلكٍ يُسرّ بِهِ فَإِنّما باتَ بِالأَحلامِ مَغـــرورا

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 ذكَر 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 آما تَعلمني مَسلما؟ آبَيتَ آن تَشفِقَ آو تَرحَما

دَمي شرَابٌ لَكَ وَاللَحمَ قَد آكَلتهَ لا تَهشم الآعظَما

يُبصرِني فيكَ آبو هاشمٍ فَيَنثني وَالقَلبُ قَد هُشَما
اِرْحَم طَفيلاً طائشاً لَبّهَ لَم يَخشَ آن يآتيكَ مَسترَحِما
وارْحَم آخيّاتٍ له مِثلهَ جَرّعتَهَنّ السمّ والعلقما
مِنهُنّ مَن يَفهَم شَيئاً فَقَد خِفنا عَلَيهِ لِلبُكاء العَمى
وَالغَيرَ ايَفهَمَ شَيئاً فَما يَفتَحَ إلاّ للرّضاعِ 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]

بكيتَ إلى سرْب القَطَا إذْ مرَرْنَ بِي سَوارِح، لا سجنٌ يعوقَ ولا كَبْلَ
ولم تكن -واللهُ المعيذ- حسادة ولكن حنينا آنّ شكلي لها شكل
فآسرح لا شملي صديحٌ، ولا الحَشَا وجيعٌ، ولا عينايَ يَبكيهما ثكلَ
هنيئًا لها آنّ لم يَفرّق جميعَها ولا ذاقَ منْها البعدَ عن آهلها آهلَ
وآنّ لم تبتّ مثليّ تطيرُ قُلوبُها إذا اهتزّ بابُ السجنِ آو صلصل القفلُ
لنفسي إلى لقيا الحِمَامِ تشوّقٌ سواي يحب العيش في ساقه حجْلَ
آلا عَصَم اللهَ القطا في فِراخِها فإنّ فِراخِي خانَها الماءَ والظَلّ

فمن خلال فعل البكاء تبدو سلطة المكان هنا قوية، وهذا ما يلخص فكرة الضيق المشكِّل 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 اللائي أعوزهن أسره، فحرقن فؤاده بما أصابهن من ذل وعار، بعد أن كنّ سيدات القصر.

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

قالت: لقد هَنّا هَنا مولايَ أين جاهَنا؟

قلتُ لها: إلى هُنا صيـــــرنا إلهُنا

وإذا كان الأسر قد رفع أصوات هزيمة الأب الذي سُلب ملكا وورث ثكلا وعجزا، فـإن الفقر سيفتح أبواب المحاورة بين الأب المجهد بتبعاته، والأبناء المستنجدين به، وهو ما يعمـق الهزيمة، ويضرب بجذورها في قلب الشاعر المهزوم وبقية الأسرة التي أضناها الجـوع، وبـدت مهزومة هي الأخرى لتكون الفجيعة قدر الأسرة الأندلسية، تنقل مرارة سوء الحـال، وتقلـب الزمان وغدر الحدثان، ويبقى الشعر بذلك يرتوي مـن تجـارب الهزيمـة التـي شـكلت فصـلا 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 والانحدار لتدفعه المأساة إلى تصويرهم عطاشا يعدمون الموارد، ويعانون الظمأ والقحط، وهو ما ردده ابن دراج القسطلي[9] مستجديا ممدوحه، قال:[10]

ويا حاجِباً قَدْ رَدّ طَـرْفِي دَونَهَ تَأمّل تَجِدهَ وَهْوَ إنْسانَ عَيْنَيّا

صَفاءَ وِدَادٍ إنْ رَمى فَوْقَهَ القَذى ظَنَوناً من الإشْفاقِ طَيّرها نَفْيا

وصِدْقَ رَجاءٍ كَلّما مَتّ رَحْـمَةً عَلَى مِثْلِ آفْراخِ القَطا رَدّني حَيّا

ظِماءً وَمَا يَدْرَونَ فِي الأرْضِ مَشْرَباً سِوى كَبِدي الحَرّى ومَهْجَتيَ الظَمْيا

وكم عَسَفُوا بَحْراً ولا بَحْرَ لِلنّدى وخاضُوا سَـرابَ البيدِ نهياً ولا نِهْيا

ومانُوا يَرَاعَونَ النجُومَ وَقَدْ رَأتْ وسائِـلَهَمْ آلاّ حِفاظَ وَلا رَعْيا

ولا خَلّـةً إلاّ الهَجِيرَ إذَا التَظَى فكانَ لَهَمْ جَـمْراً وكانوا لَهَ شَيّا

ولا نَسَبٌ إلاّ الثُرَيّـا إذَا انْتَحَتْ فكانَتْ لَهُمْ نِصْفاً وكانُوا لَهَا ثِنْيا

وكـم زَجَروها بِاسْمِها وحَقُوقِهَا فما صَدَقَتْهَمْ لا ثـرَاءَ 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 حلّ بأبنائه إلاّ الإقرار بالعجز، والاعتراف بالهزيمة، ويطأطئ رأسه فيخذلهم ويخيّب آمالهم، ويكتفي بتصوير كبده الحرّى، ومهجته الظميا:

ظِماءٌ وَمَا يَدْرَونَ فِي الأَرْضِ مَشْرَباً سِوى كَبِدي الْحَرّى ومَهْجَتيَ الظَمْيا

وتتجاوزهم بذلك الهزيمة جميعا، ويُقوِّي 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 بِضع عَشرَةَ مُهْجَةً ظِماءٌ إِلَى جَدْوى يَدَيْكَ حَوَائِمُ

تَلَذُّ الليالي لَحْمَها ودِماءها وَطَعْمَ الليالي عِنْدَهُنّ عَلاقِمُ

قطعتَ بِهِنّ الليلَ والليلَ جامِدٌ وخَضْتَ بِهِنّ الآلَ والآلَ جاحِمُ

إذَا مَلأَ الهَوْلَ المَمِيتَ صُدُورَها تَحَرّكَ من ذِكْرَاكَ فِيهَا تَمائِمُ

على شَدَنِيّاتٍ تَطيرُ بِرُكْنِها إِلَيْكَ خُطوبٌ فِي القلوبِ جَوَاثِمُ

فكم غالَ من أجسامِها غَوْلَ قَفْرَةٍ وَخَرْمَ مِن أَلْبابِهِنّ المَخارِمُ

وكم عَجَزَتْ عنّا ذواتُ قوائِمٍ فَعُجْنا بِعُوجٍ مَا لَهُنّ قوائِمُ

جآجِئُ غِرْبانٍ تَطيرُ لنا بِهَا عَلَى مثلِ أَطْوَادِ الفيافي نَعَائِمُ

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]

فِي سِتّةٍ ضَعُفُوا وضُعِّفَ عَدّهُمْ حَمّلاً لمبهورِ الفُـــؤَادِ مُبَلّدِ
شدّ الجلاءَ رِحـــالَهُم فتَحَمّلتْ آفلاذَ قلبٍ بالهُمُـــــومِ مُبَدّدِ
وَحَدَتْ بِهِمْ صَعَقَاتَ رَوْعٍ شرّدَتْ آوْطانَهُمْ فِي الأرضِ كُلّ مُشرّدِ
لا ذَاتُ خِدْرِهِمْ يُرَامُ لِوَجْـــهِهَا كِـــنّ ولا ذو مَهْدِهِمْ بِمُمَهّدِ
عاذُوا بِلَمْعِ الآلِ فِي مَدَ الضّحى مِنْ بَعدِ ظِلَ فِي القَصـورِ مُمَدّدِ
ورَضُوا لباسَ الجَودِ يَنْهَكَ مِنهُمَ بِالبَؤْسِ آبشـارَ النّعِيمِ الأرْغَدِ
واستَوْطَنُوا فَزَعاً إلَى بَحرِ النّدى آهْوَالَ بَحْرٍ ذي غَـوَارِبَ مُزْبِدِ

تظهر الأسرة مهزومة/ (ضعفوا، ضعف عدهم، الجلاء، الهموم، شردت) تُهزم 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 المغيّبة؛ ويترك المجال للهزيمة تُلبس أسرة الشاعر المهزومة ثياب الذّل، 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]

ولَمّا تدانَتْ للوداعِ وَقَدْ هَفا بصَبْرِيَ منها آنّةٌ وزَفيرَ
تناشِدُني عَهْدَ المَوَدّةِ والهَوى وَفِي المَهْدِ مبغومٌ النّداءِ صَغيرُ
عِيِيّ بمرجوعِ الخطابِ ولَفْظَهَ بمَوْقِعِ آهواءِ النفوسِ خَبيرَ
تبوآ ممنوعَ القلوبِ ومَهَدَتْ لَهَ آذرَعَ محفوفَةَ ونَحَـــــــــورَ
فكلّ مُفَدّاةِ الترائبِ مُرْضِعٌ وكلّ مُحَيّاةِ المحاسِنِ ظِيرُ
عَصَيْتَ شفيعَ النفس فِيهِ وقادَني رَوَاحَ لِتَدْآبَ السرّى وبَكَورَ

وطارَ جَناحُ الشّوْقِ بِي وَهَفَتْ بِهَا جوانِحُ من ذُعْرِ الفِراقِ تطيرُ
لئِنْ وَدّعَتْ مني غَيوراً فإنّني عَلَى عَزْمَتِي من شَجْوِها لَغَيورَ

ليتأتى بعد هذا دور الزوجة التي حاولت اللعب على كلّ 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 الأمن والطمأنينة بالنسبة له:

وأَخْتَلِس الأَيَّامَ خُلْسَةَ فاتك إلَى حَيْثُ لي مِنْ غَدْرِهِنَّ خَفيرُ

لقد بات يقينا أن الشاعر يؤمن بمنزع المتحدي، فلا يخاف المهالك مهما بلغ خطرها وعظم حجمها. تبرير ذلك إدراكه أن كلّ 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:

فإنَّ خطيراتِ المهالكِ ضُمَّنٌ لراكبِها أنَّ الجزاءَ خطيرُ

أما قوله:

ولمّا تدانَتْ للوداعِ وَقَدْ هَفا بصَبْرِيَ منها آنَةٌ وزَفيرَ
تناشِدُني عَهْدَ المَوَدّةِ والهَوى وَفِي المَهْدِ مبغومَ النّداءِ صَغيرَ
عِيِيّ بمرجوعِ الخطابِ ولَفْظَهُ بمَوْقِعِ آهواءِ النفوسِ خَبيرَ
تبوّأ ممنوعَ القلوبِ ومَهَدَتْ لَهُ آذرَعٌ محفوفَةٌ ونُحَورَ
فكلّ مَفَدّاةِ الترائبِ مَرْضِعٌ وكلّ مَحَيّاةِ المحاسِنِ ظِيرَ
عَصَيْتُ شفيعَ النفس فِيهِ وقادَني رَوَاحٌ لِتَدّآبَ السرّى وبُكُورَ
وطارَ جَناحَ الشّوْقِ بِي وَهَفَتْ بِهَا جوانِحَ من ذُعْرِ الفِراقِ تطيرَ
لئِنْ وَدّعَتْ مني غَيوراً فإنّني عَلَى عَزْمَتِي من شَجْوِها لَغَيُورَ

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 أن ذلك سيقلل من جموحه.

وإذا كان وصف ابن دراج لمعاناة الأبناء، وصورة التمزّق والتشرد/الأب /المهزوم في كلّ 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 كلّ 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]

آلا يا مَوتَ كنتَ بِنَا رَؤُوفا فَجَدَّدْتَ الحياةَ لنـــا بِزَوْرَة

حَمّادٌ لفعلكَ المشْكُورِ لَمَـا كَفَيْتَ مَؤُونَة وَسَتَرْتَ عَوْرَة

فَأَنْكَحْنَا الضرِيحَ بلا صَدَاقٍ وَجَـهَّزْنَا الفَتَاةَ بِغَير شَورَة

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 ومجالس 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.

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

أ / السعيد بولعسل
جامعة جيجل
assil1970@yahoo.com

تاريخ الاستلام: 2018/02/14 تاريخ القبول: 2018/04/13

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. 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.

Key words :

Philosophy, Sufism, The poetry, San Juan de la Cruz.

الملخص:

يقف شعر سان خوان دي لا كروز(يوحنا الصليب) كتقدير سامي لقوة الإيمان، فشعره يعبر عن تجربة عرفانية ذوقية تشهد فيها الروح نضجا، وهو أفضل ما كُتب في الأدب الصَوفي الإسباني، كما أن الرجل يعد مُصلحًا للرهبنة الكرملية في الكنيسة الكاثوليكَية، ورجل دين مؤثّر في إسبانيا.. باختصار يعد سان خوان دي لا كروز شاعر المسيحية بالمعنى الواسع، وفي مناسبات كثيرة نجد في شعره رجع صدى للديانات الإبراهيمية الأخرى.

الكلمات المفتاحية: فلسفة، التصوف، الشعر، سان خوان دي لا كروز.

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، والعقائد والفلسفات الدينية، ثم أخذت مكانتها كممارسة باكتسابها الكثير من المصطلحات والتعابير الخاصة المعبرة عن كينونتها، وثانياً لتعلقها- أي التجربة الصوفية- بالجوانب المعرفية كلّها حيث يشكل الكون وطبيعة الإنسان، و علاقة الفرد بمعبوده، و معرفة ما وراء الحس والانتقال من المعقول إلى اللامعقول...إلخ مركز الاهتمام ومدار الرحى، ومنها امتدت هذه التجربة معرفة ذوقية باطنية محلها القلب، أو عرفانا صوفيا

كما في الاصطلاح إلى مختلف الفنون والأجناس الفكرية والأدبية التي توسلت اللغة، وحاولت أن تتخذها مطية للتعبير عن حالات النفس وما يعتريها من وجد ومكابدة.

ولا شك أن التصوف في أصله يعبر عن أشواق الروح وتطلعاتها إلى التطهر والتعالي؛ بل يمثّل سعيها الحثيث إلى التدرج والارتقاء في معارج الكمال للبلوغ في النهاية مستويات عليا من الصفاء الروحي والكمال الأخلاقي، فهو " يهتمّ بالجوهر قبل المظهر، ويعنى بالحقائق والأعمال أكثر من عنايته بالرسوم والأشكال"، [1] وهو كذلك طريق الصفاء والعرفان وسبيل الحقائق والإيمان ومجموع المعاني السامية في النفس والوجدان.

فإذا كان مدار التصوّف 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 و مزدكية أو غيرها من الملل و النحل- هو البحث عن الحقيقة؛ أي حقيقة الوجود، وبناء الإنسان وكيفية اسعاد البشر بترك الملذات والشهوات، والتحرّر من أسر الجسد المثقل بالخطايا والآثام، والانخراط في عالم الروح لاكتشاف الأسرار وتحقق اللّذة و الخلود.

ومهما اختلفت التجارب الصوفية وتعددت خصوصياتها وجوانبها باختلاف بنية السالك (عقليا وعلميا ودينيا ونفسيا وبيئيا..)؛ فإنها بالرغم من ذلك تكاد تتشابه في الكثير من المسائل المشتركة كالزهد والنسك والعبادة والذوق والإلهام والمكابدة ومجاهدة النفس، بل ما يحيط التجربة الصوفية ككل من روحانيات وتعالي، كما تكاد تتشابه في صعوبة نقل مشاعر المتصوف والتعبير عنها بمفاهيم دقيقة، حيث تعجز اللغة عن التعبير ورصد ما يصدر عن السالك من أذواق ومواجيد يستوي في ذلك كلّ السالكين من عرب و عجم.

غير أن الكثيرين مع ذلك حاولوا تطويع اللغة للتعبير عن بعض الأسرار والبوح بما يعتري النفس من أثر المكاشفات، فكانت بذلك "لغة الحب الإلهي الرمزية، لغة يتعاطاها جميع الصوفية على اختلاف أديانهم وأوطانهم، 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 و اقتصاره على الإيمان بإله واحد، تكون قد بدأت محطة جديدة في مسار الفكر الديني و الصوفي مبنية على علاقة الحب المتبادل بين الإنسان والله، ترسم حدوده تجليات الذات الإلهية أو الحضور الإلهي كتجربة صوفية وروحية تعاش على الأرض. ومن 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 جيـــولوجية 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 ومن كتبهم، خاصّة التوراة والتلمود، غير أن آلام المنفى والشّتات تكون قد أنستهم هذه التقاليد الروحية التي يجب إحيائها من جديد في كلّ مرّة 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 يعبرِّ 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 يحلّ 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 ثّم 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 ثمّ يصبح هو نفسه إلهاً أو شبيهاً بالإله"[5]. و مهما كان الأمر فالتصوف اليهودي في جوهره 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 و الحياة: 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 والنسك (*Sainteté*) الذي يعتبر طريق أولى على محك التجربة الصوفية محفوف بالكثير من المعاناة و العثرات والآلام 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 يمثّل السبيل على طريق الحقيقة، وما صاحب ذلك من تفسيرات ثيوصوفية أو مجازية لهذا الكتاب.

وحتى وإن كانت هذه الرؤى والعقائد التي ولدت في إطار المسيحية تعبرّ بأشكال مختلفة ومتنوعة عن فكرة "ألوهة" الكائن البشري؛ المتمثّلة في يسوع المسيح كلمة الله المتجسد الذي حمل خلاص البشرية وقدم 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 والتواصل معه دون واسطة[7] والاتحاد معه، حيث يحلّ اللاهوت في الناسوت. و لقد جسد هذا التوجه عبر التاريخ الكثير من الرهبان وأباء ومعلمي الكنيسة الذين حظيت حياتهم المثالية باعتراف المؤمنين بهم، و لقد دلّ عليهم و على آثارهم في مؤلفات الأدب المسيحي عموما والمتمثلة في الشروحات والتفسيرات والعضات التعليمية والأناشيد والترانيم والتأملات والتمارين الروحية والأشعار الدينية.

لقد كانت الرهبنة لبنة أولى على طريق التصوف والنسك المسيحي، حيث شهدت القرون الوسطى ازدهار التصوف المسيحي مع ازدهار الرهبانيات في العالم المسيحي. هذا بالإضافة إلى سياسات البطش والتنكيل والاضطهاد التي تعرضت لها المسيحية ككل[8]. و لقد قامت هذه الحياة الرهبانية على الزهد والتقشّف و" على الفقر والطهارة، فالفقر هو رفض الماديات، أما الطهارة، فهي طهارة القلب، وليس طهارة الثياب"[9] خصوصا في هذا العالم الزائل السائر إلى الفناء. و قد لا تتحقق هذه الطهارة 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 وتنشغل 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 وروح متحررة تتطلع إلى السموات. فطريق الوصول إلى النعمة والحصول على التمتع الأبدي يمرّ حتما عبر بوابة تطهير النفس السفلية وذلك بالتجرّد من الشهوات الجسمانية والميول الحسية وممارسة الفضائل الأصلية أو الفضائل الأربعة كما نصّ عليها أفلاطون ثم أقرها أفلوطين[11]؛ و هي العفّة والعدل والشجاعة والحكمة.

2- <u>التصوف الإسلامي:</u>

بداية من القرن الثاني إلى القرن الثالث الهجري بدأ العالم الإسلامي يعرف حركات فردية ذات منزع روحاني يميل إلى الإغراق والتشدد في العبادة والرغبة الشديدة في الزهد والابتعاد عن الحياة الترفة، ثمّ تطورت هذه النزعات الزهدية حتى أصبحت طرقا ومذاهبا عرفت بمصطلح (الصوفية). و لقد كانت هذه الطرق تتوخى في ممارساتها تربية النفس والتدرج والسمو بغية الوصول إلى معرفة الله عن طريق المكاشفة والمشاهدة.

ولقد مر التصوف الإسلامي بمراحل ثلاث فيما يرى الكثير من الباحثين أوله مرحلة الزهد العلمي فمرحلة الفلسفة الصوفية وانتهاءً بدور المبادئ المتطرفة أو الشطحات. ولقد كان لتأثير الفلسفة اليونانية خاصة الأرسطية والأفلوطنية وكذلك تراث فارس والهند نصيبه في التصوف الإسلامي، خاصّة 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، والمعين 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 خطّ المتصوفة والنساك باعتبارهم أصحاب أذواق ومواجيد 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 والتوتر، أو للتغني على الأقل بالحبّ الإلهي، إذ لا يكاد يخلو الموروث الصوفي والروحي لكلّ الشعوب من قلب يتفكر، ولسان يذكر، و لغة شعرية برؤى روحية، تعبر عن رحلة هذا الصوفي أو العارف وأشواقه وتطلعاته، لهذا خبروا منذ البداية امكانات الشعر الكبيرة في اخضاع التجربة الصوفية للوصف، و في انتاج معرفة حول الوجود الروحي ككّل، باعتبار أن الشعر الروحي (*Poésie Mystique*) لا يتحقق إلا في إطار محاولة الوصل بين الطريقين؛ طريق الإلهام الإلهي وطريق التعبير الغنائي الوجداني؛ مستخدمين في العادة لغة مفارقة ترسم المسار الروحي والشعري لآفاق التجربة، فهي لغة مجازية رمزية مليئة بالصور الاستعارية الموحية والغنية، 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 اللّغة الصوفية هي تحديدا لغة شعرية، وأنّ شعرية هذه اللّغة تتمثّل في أن كلّ شيء فيها يبدو رمزا: كلّ شيء هو ذاته وشيء 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، ولسان حال هذه النفوس السكرى بالحب الإلهي. لهذا كانت القصائد في الكثير من الأحيان تأتي تترى يرتجلها الصوفي أو العارف ليعبر عن السلام والمودة والحب والصفاء و الإشراق، بل ليعبر عن الوعي المكثّف للذات، أو وعي الداخل المتجرد عن المادة.

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

غير أنه في منحى آخر يمكن أن نقول أنه سواء كان التنوّع على مستوى التجارب العرفانية بين الممارسة العملية الخالصة، أوكان 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 والكثير 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 ولا يرونها مطلقا، ومن هذا المحور يلاحظ الفنان تعقيد العالم، ذلك التعقيد الذي ينجح أغلبنا في تجاهله بسهولة، و في هذا المحور يشعر الفنان بالحركة، والاندفاع في تيار الزمن الكاسح"[16].

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

4- الخطاب الصوفي في الشعر الإسباني بين اللّغة الشعرية والنفس الروحي:

إن الحديث عن الخطاب الصوفي الإسباني في إطاره المسيحي المتكأ في الغالب على صورة إنسانية المسيح المخلص، والذي على أساسه تحددت أطر وأسس 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 الأسبان، يحتم علينا بداية أن نقف عند مفهوم التصوف المقصود هنا حتى نستطيع أن نفك الكثير من الشفرات التي تسمح بتجاوز الغرابة (***L'étrangeté***)، والغموض (***l'obscurité***)، والتناقض (***Contradiction***) الذي يطبع الكثير من الأشعار.

إن التصوف هنا يختلف حتما في المنهج والرؤى عن التصوف الإسلامي، على الرغم من الأثر الشرقي عموما والإسلامي على وجه الخصوص الذي لا يكاد يخفى*، والذي 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 ودم. و قد يختلف هذا الهدف ويتنوع؛ كأن يكون هو الله نفسه، أو المسيح، أو مريم العذراء، أو القديسين، أو حتى الملائكة، و في بعض الأحيان قد يكون متمثّلا 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 بكلّ الحب، والذي لأجله تبدّل كلّ القدرات العقلية لإدراك كنهه و فهم هباته"[18]. وهكذا فقد يختلف التصوّف هنا ويتعدد من حيث الماهية والشّكل؛ ما بين تصوّف عاطفي (***Emotionnel***)، وتصوف فلسفي (***Intellectuel***)، و تصوف عملي (***Actif***)، لكن في جوهره يظل واحداً؛ و هو التركيز على هدف ما والتضحية من أجله، ولا 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، وكذا الإحساس باللاجدوى في هذا العالم الزائف الذي يفتقد فيه الحب والعاطفة، الدافع إلى سلوك طريق التصوف ضمن طقوس روحية تنقل السالك من الخواء إلى الامتلاء بالنور، و عبر طريق موصل إلى محبة الله، للتذوق من نكهة الحقيقة المجسدة في هذا الحب، تحدو في ذلك السالك الرغبةَ الشديدة الحالمة بعالم أفضل موجود خارج الحس، حيث يتجلى المحبوب في بهائه الإلهي. و ربما يطول به الانتظار وقد يشق عليه وقد يكابد في ذلك الآلام، فتضحى حياته بحث دائب، و أمل أبدي، و رغبة قارة في الوصال والاتحاد. ولقد عبّر أحد الشعراء عن هذه المكابدة وهذا 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، والانفصال الأرضي والاتصال السماوي، تدور معظم الأشعار في فضاء روحي عبر لغة وخطاب يحاول أن يصل ما هو روحي بما هو شعري لإعطاء مغزى للحياة ومعنى للحقيقة المنشودة.

على هذا يمكننا القول إضافة لما أسلفنا ذكره أن الحركة الصوفية والروحية عبر محطاتها المختلفة وباختلاف منازعها ومشاربها، إضافة إلى كونها ممارسة تجريبية و قولية، تكون قد أحدثت أيضاً خلخلة في النظام اللغوي التمثيلي باستحداثها نظاما خطابيا جديدا يقوم على جعل كلّ ملفوظ ذو طابع روحي (*énoncé spirituel*) بوابة للإحاطة بالتجربة الروحية والعرفانية، 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 والمسمى "يوحنا الصليبي".

5- يوحنا الصليبي المعلمّ 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، وأسرار الملكوت الإلهي...، فحياة هذا الراهب التي عاشها بشكل روحي عميق، -بالإضافة إلى سعيه الدائب والمثير لتحقيق أقصى دراجات الكمال الروحي، والاتصال الحميمي الدائم مع الله من أجل محبته ومن أجل تمجيده-، تمثّل حياة حافلة على طريق التطهير وإخلاء الذات و التصوف. و لقد عبّر عن هذا الحب في أحدى مقولاته التي أسماها "أقوال النور والحب" (*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
أحياهـــا محرومـا
سأستمر ميتا هكذا
حتى أعيش بقربك
اسمعـــــــني 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 والأم تيريزا اليسوعية، ولقد 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 مسانداً 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 و اسلم 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* وما 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 وحثّ تلاميذه واتباع مذهبه على اتباعها، وجسدها في كل تعاليمه و أشعاره: هي محبة الله والاتحاد به. و تكمن خصوصية هذه المحبة في " ملقاة الله ومناجاته بحميمية في كلّ حين، لا يهم في ذلك من يكون هذا الإله[22]، فالقصد هو الكيفية التي تتحد الأرواح به. من الواجب أن يزاح جانبا كلّ ما يعيق ويكدر ويعترض الطريق إلى اللقاء الإلهي. لأجل هذا كان على كلّ سالك لهذا الطريق، معتنق لهذه التجربة أن يرفض ما سوى الله وأن يتعالى على كل ما هو مادي، وأن 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، وتطهيرها على طريق المحبة التي أوصلتها إلى كمال الاتحاد بالله تاركة نوازع الشر والشيطان وراءها بعد أن اجتازت ليلة الإيمان المظلمة:

I.

في ليلة مظلمـــــة*
متوهجة بحب قلق
يا للمصادفة السعيدة
خرجت خفيـــــة
و قد عمّ السكون داري

II.

في ليلة مظلمـــــة
أسير متنكرة عبر سلم الأسرار
يا للمصادفة السعيدة
خرجت خفيـــــة
و قد عمّ السكون داري
III.
في هذه الليلة المباركة
خرجت خفيـــــة
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 والطريقة التي تسلكها على طريق الكمال والإنكار الروحي، شأنها في ذلك

شأن جميع المخلوقات. ولقد تعرضت في حالتها هذه كما يصورها الشاعر في هذه القصيدة وفي قصائد أخرى لكلّ أنواع التجارب من مكابدة وقهر وجهاد، حيث ستصهرها هذه التجارب عبر المحطات التي تمر بها لتتطهر، كما يصهر مارج النار الذهب لتنقيته من الشوائب. فتموت- النفس- في ذاتها لتحيي في إطار الحب الإلهي (***El Amor Divino***)، أي في حب الله الذي يملأها باللذات العليا. على اعتبار أن كلّ شيء يجد في الله المركز، والهدف في الحياة.

و لقد ابتدأت النفس رحلتها كما صورها الشاعر في الليل المظلم، المختص بالأحاسيس والروح، والليل هنا رمز التأمل، ورمز التسامي والعروج[25] والانتقال من حالة إلى حالة، فالليل لا محالة يعقبه النهار، والنور مولود من رحم الظلام، فمن أعماق ظلام الرغبات والميولات والشهوات السحيق تنتقل هذه النفس، إلى حيث الطهر والألق والنور ، أي إلى حيث حالة وحدة الحب مع الله، بعد أن تتطهر وتنقى وتتخلى عن نفسها وعن الأشياء العارضة، وتعيش الفضائل الإلهية المتمثلة في الإيمان والرجاء والمحبة؛ فتدرك بذلك الجمال الإلهي الذي يجل على الكيف. ومسيرة التطهير طويلة ومجهدة لكي تتهيأ هذه النفس المضطرمة بلهيب المحبة المستعر حتى تكون قادرة على تجاوز الشعور بالألم المرتبط بالعالم الخارجي والدخول 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 ووهج 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 والانتشاء، أي بلوغ درجة الاتحاد والذي يعد مبلغ المنى ومنتهى الطريق، و تصل بذلك إلى أن تحب الله بذات الحب الذي يحبها أياه.

إن نشوة الحب أو الوجد والوله الذي يغمر النفس، والناتج عن علاقة العشق المتبادل في العادة بين المحب والمحبوب، تمثّل أقصى ما يبتغيه المحب أن يبلغه من درجات الاتحاد العشقي بين اثنين، وهذا 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 ومتداولة، 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 والمعبرة عن الحلول والاتحاد بين المحبين التي يمكن أن نستخلصها تأويلا في شعر يوحنا الصليبي كما تشير الباحثة لوثي لوبيث بارالت هي شخصية (ليلى) ***Layla*** والتي تتشابه لفظا وكلمة (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 ولا هويات على شاكلة ما نجده مثلا في سفر الرؤيا ليوحنا اللاهوتي، إلا أن المميز فيها هو هذه التيمة (*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، وفي مسلكها على طريق التدرج في معرفة الله، و إدراك حكمته و رؤية الأشياء من خلال نوره وجماله. فالنفس على طريق الارتقاء تطلب قرينها أو عريسها حبا فيه و تتيما به كما يؤكد الشاعر ، وقد تتألم لفراقه وجفاه إذا طال، و لسان حالها يلهج بذكره ويقول 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 والتحري 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 والحدود؛ وكلها هنا إشارات رمزية فالحصون والحدود قد يقصد بها الشيطان، والعقبات التي يضعها في طريق الصعود إلى قمة الكمال الروحي، كما ترمز الجبال إلى الفضائل في سموها، وترمز الضفاف إلى مسار النفس على طريق التوبة. و لكن هذه النفس لن تهدأ ولن تتوقف إلا بحصولها على الوصال ودخولها وليمة العرس الإلهي لتتذوق لذة الاتحاد، لهذا تظل تبحث وتبحث، لا تتوانى عن سؤال الأرض بما تحويه من جبال وآكام و ضفاف وأنهار، وسؤال المخلوقات على اختلاف أصنافها عن هذا الحبيب الغالي الذي تبتغي قربه والعيش معه إلى الأبد، هذا الحبيب الذي لا يعدله شيء، و الذي بدونه يخيم الفراغ و التيه و الظلام الداخلي على النفس والعدم، فتفسد البصيرة لتلقي بها بدل التعالي إلى قرار سحيق، وكأن يوحنا الصليبي هنا يستحضر من منطلق تدينه ما جاء في سفر أرميا عن انطفاء الكون وخرابه بعد انفصاله عن كلمة الرب و نوره، و الذي ما دونه ظلمات وعماء كما في قوله: "نظرت إلى الأرض وهي خربة وخالية، وإلى السموات فلا نور لها، نظرت إلى الجبال وهي ترتجف، وكل الآكام تقلقلت، نظرت وإذا الإنسان وكل طيور السماء هربت"[29].

يقول الشاعر:

باحثا عن حبي
سأرحل إلى تلك الجبال وتلك الضفاف
لن أقطف الزهر
و لن أخشى الوحوش
سأجتاز الحصون والحدود
لأسأل المخلوقات:
أه أيتها الغابات والأدغال
أيتها المروج الخضراء
المرصعة بالزهر
أخبروني إن مرّ بكم من أحب

لقد حاول القديس يوحنا الصليبي نفسه أن يفسرّ فيما بعد الكثير من الإشارات والرموز الواردة في قصائده وفي أحاديثه المكتوبة وذلك من خلال الوقوف عند كل بيت من القصيدة، فلقد كتب مثلا معلقا على عبارة [سأرحل إلى تلك الجبال وتلك الضفاف] بقوله: " في الجبال الشاهقات استلهمت هناك معنى الفضائل، فهمت سموها ورفعتها، كما أدركت مقدار الجهد المبذول لتحصيلها (أي الفضائل). فمن خلال هذه الفضائل تتحقق حياة التأمل (*la vida contemplativa*). ومن خلال الضفاف الموجودة في الأسفل استلهمت المجاهدات النفسية

والممارسات الروحية والتطلع إلى التوبة، ومن خلالها أكرر قولي كذلك بأنني تعلمت ممارسة الحياة النشطة (*la vida activa*) بجنب حياة التأمّل التي ذكرت" (الحديث الرابع)[30]

وبعد رحلة البحث والتقصي، تتجاوز النفس الانكفاء والفراغ مع تجدد الأمل بعد أن تتجاوب المخلوقات و ترد على السؤال مدلية بصفات هذا الحبيب المطلوب المتمثّل 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 والعشق 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 المتمثّل في المسيح المخلص الذي قال "إن أراد أحدٌ أن يأتي ورائي فلينكر نفسه، ويحمل صليبه ويتبعني فإن من أراد أن يخلص نفسه يُهلكها، ومن يهلك نفسه من أجلي يجدها"[35].إذا على خطوات المسيح كان علي النفس كما وصفها يوحنا الصليبي أن تسير سيرا حثيثا عبر الطروقات والدروب صاعدة نحو قمة الجبل -قد يكون جبل الكرمل ربما[36]- لتصل إلى الكمال، ولكن قد لا تهم الأمكنة ولا أسماءها، بقدر أهمية ما يشاهد هناك من أثر المكاشفات، أو ما يطرق السمع، أو ما يعتري الحشا، وإن ضاقت العبارات عن التصريح واكتفت 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 وكأنها لم تكن، كما أنها تحبذ العزلة و الوحدة والصمت لتتعرف إلى الله. أما الورع والسلام الداخلي فيقودان إلى معرفة الله و العلم به، والمعرفة وإن كانت تتحقق بطريقين طريق الالهام، وطريق العقل، فما يصدر عن طريق الإلهام من الله مباشرة أعظم وأفضل مما يتوصل إليه بالعقل وحده وهذا هو مضمون هذه المقطوعة الشعرية في عمومه. ففي أعماق الخلوات تنجلي الأسرار، وتتحقق المعرفة الكاملة عبر الاشراق والصفاء "فلكي تصل إلى ما لا تتذوق، اذهب من حيث لا تتذوق، ولكي تصل إلى ما لا تعرف، اذهب من حيث لا تعرف، ولكي تصل إلى ما لا تملك، اذهب إلى ما لا تملك، و لكي 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 وشاعر تكون قد اجتمعت عنده تجربة تصوف الرجل المحب الذي كان ينادي بتحرير النفس والابتعاد 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 ولا شك نابعة من نفسية محب متطلع إلى الذات الإلهية في جلالها و جمالها، والشعر كان الوسيلة والله كان الغاية والمنتهى، لهذا وصفته القديسة تريزا التي عاصرته بقولها : "كانت صلاته تامّة، وفهمه 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 وآخرون: 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 والتصوف-الأثر الصوفي في الشعر العربي المعاصر، دار الأمين للنشر و التوزيع، مصر، ص 24.

[13] أدونيس: الصوفية والسوريالية، 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 والسوريالية، 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.

[21] SAN JUAN DE LA CRUZ :, Poesía, Colpas del alma que pena por ver dios, 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 أنّي أشعر أني أعرفه. و أدرك أن العقل و المخيلة هما ما يؤذياننني 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 بناير 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 تحللها و فراغها من كل ما هو مادي. و قد يلاحظ أن هناك تقاطع ظاهر مع الرؤيتين: الرؤية الإسلامية (الإسراء و المعراج) و الرؤية البوذية (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 الأنشاد، الإصحاح الثالث نقرأ هذا النص : "فِي اللَّيْلِ عَلَىَ 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 أوغسطين 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 الأنشاد من كونه سفر العلاقة الحبية المقدسة، أو " سفر الحب الحقيقى الذى يجسد المسيح كعريس سماوى 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 السامى إلى معانٍ عالمية] من أجل هذا وجب علينا أن نحذر من أن نحبس أفكارنا فى نطاق الجسد والجسديات ونحن نغوص فى أعماقٍ هذا الحب السماوى المقدس فى هذا السفر .. " ينظر صوت حبيبى قارعاً.. دراسة تطبيقية عملية فى الإصحـــــاح الخامس من سفر نشيد الأناشيد، مكتبة دير القديس سـمعان الدباغ بالمقطـم، 2009، ص 15.

[32] أشار القديس أغسطين في اعترافاته في قوله:".. إلى ذلك المكان الخفي الذي أتي منه متجسداً في الحشاء البتولى، 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.."إعترافات 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 ***24***و ***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 . ويقابل 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.***

المكان العجائبي وتشكلاته في رسالة التوابع والزوابع لابن شُهيد الأندلسي

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

تاريخ الاستلام: *2018/03/10* تاريخ القبول: *2018/05/09*

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.

Key words :

the Space, Fantasy, Abū Āmir Ibn Shuhayd

الملخص:

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 للأمكنة 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.

الكلمات المفتاحية: المكان، العجائبي، أبو عامر ابن شهيد.

1/ مقدمة نظرية:

المكان مقولة سردية، تحظى بالإثارة والاهتمام عند الدارسين والمنظرين، لأمر ما كان المكان كغيره من العناصر السردية الأخرى - الشخصيات والزمن- يكوّن 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 مكوّن المكان، تسترعي انتباهنا قضية تحديد وظيفته في العمل السردي "باعتباره مكوّنا سرديا في المقام الأوّل، وعنصرا حاسما في المقام الحكائي(...)وقد بدأت شعرية المكان بتحديد هذا المكوّن الروائي، بوصفه فضاء نصيا خالصا يوجد من خلال الألفاظ والكلمات وينتجه الخيال الحكائي، ومن هنا يتميّز 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 يخلّف "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 كلّ 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.

يتميّز المكان في التوابع والزوابع بتنوعه وتشعبه، وجمعه بين الواقع والوهم، ذلك أن ابن شُهيد "تفنن في ذلك للسيطرة على لبّ 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، ولنبرز 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، كلّ حسب دلالته ودوره في إبراز الأحداث السردية.

بعد كل هذا، فإن السؤال الذي لا نمل من طرحه – أين جعل ابن شُهيد أحداث رحلته؟ - يبقى هذا أمرا هاما للولوج إلى 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 لقصة 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، يتوجّب علينا أن ننظر أهم الأمكنة المسيطرة فيها، مع محاولة فكّ الدلالات العجائبية التي اكتستها.

وبالتالي، تنقلب الأمكنة من حقيقية إلى تخييلية لتسبح في مدارات اللاواقعية التي يصنعها الكاتب، ولنحاول الآن تعمق 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؛ فـالمستوى 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 تمرّ 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 تصوّر 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 -البستان والمياه - البستان -البستان "القصر" - الماء -الأرض "دير حنة" - الصحراء	- وسار بنا كالطائر، يجتاب الجو فالجو، ويقطع الدوّ فالدوّ. - حتى التمحت أرضا لا كأرضنا، وشارفت جوا لا كجونا، متفرع الشجر، عطر الزهر، فقال لي: حللت أرض الجن أبا عامر. - إلى واد من الأودية ذي دوح تتكسر أشجاره، وتترنم أطياره. - غيضة شجرها شجران: سام يفوح بهارا، وشحر يعبق هنديا وغارا. فرأينا عينا معينة تسيل، ويدور ماؤها فلكيا، ولا يحول. - إلى شجرة غيناء يتفجر من أصلها عين كمقلة حوراء. - وجزنا في ركضنا بقصر عظيم قدامه ناورد، يتطارد فيه الفرسان. - 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، 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 المغلس صاحب أبي الطيب، وهو	91 91 91 93 98 102 104 - 105 111

		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، ومن خلاله نحاول التعرف 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 مرّة بإرادته، ومرّة أخرى من غير إرادة، فهذا المتخيّل 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].

ها هنا 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 (...) وقات 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 تحوّلها الجديد حسب ورودها بحلة عجيبة متخيلة، وقبلا يجب التأكيد على أن المتخيّل "يعيد تشكيل بنى الواقع؛ أي إعادة صياغته وتشكيله، وبهذا فإن المتخيّل يأخذ من الواقع مادة قبل أن يأخذ منه صورة وشكلا، والمتخيّل من جهة أخرى يمثّل جانبا من جوانب الواقع وأحد مكوناته، فالمتخيّل على الرغم من كونه مكوّنا 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.

2-1/المتخيّل الوهمي:

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

وأنت تقرأ نص ابن شُهيد تجد أن المتخيّل أكثر جرأة من الواقعي، وأشد وقعا منه في المتلقي/ القارئ، وأمّا المتخيّل 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 السرّدي 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 تنفلت 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

عند 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 مميّزة كل التميّز من خلال التنويع في الأماكن الموظفة – الطبيعية - ليتجاوز اتصاله بالواقع ليستحيل كاللوحة بلا عنوان، وهنا يصبح أمام مغامرة تجمع بين الثّبات 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 متخيّلة في ذهن السارد، ومن المفيد بدءا التنّويه 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، سنحاول الدخول إلى عالم ماهية المكان الافتراضي.

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

وهذا يحدث بالضرورة -حسب فاطمة بوزيان- 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 فكّ طلاسمها في الآتي.

وهنا 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 تمثّله 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، لعلّه حبا في الرفعة، والعلياء، والتسامي إذ هو الشهيدي الأشجعي الذي يحمل بذور الاعتزاز، والعجب بملكته الأدبية أولا، وبنسبه أينما حل، وحضر ثانيا.

كلّ 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 عَبْدِه مَا أَوْحَى، مَا كَذَبَ الفُؤَادُ مَا رَأَى، أَفَتُمَارُوْنَهُ عَلَى مَا يَرَى، وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى، عِنْدَ سِدْرَةِ المُنْتَهَى، عِنْدَهَا جَنَّةُ المَأْوَى، إِذْ يَغْشَى السِّدْرَةَ مَا يَغْشَى، مَا زَاغَ البَصرُ وَمَا طَغَى، لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّه الكُبْرَى﴾[31].

يبدو واضحا أن تيمة الانتقال إلى العالم الآخر في القرآن الكريم، مرتبطة بقصة الإسراء والمعراج، إذ جاء فيها قوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الذِّيْ أَسرَى بِعَبْدِه لَيْلاً مِنَ المَسْجِدِ الحَرَامِ إِلَى المَسْجِدِ الأَقْصَى الذِّي بَارَكْنَا حَولَهُ، لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾.[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 الرسالةّ، 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 تمّ 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".

1-2-2/ المكان الافتراضي الثاني: الصحراء: اللامتناهي

نميّز 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، عبرّ من خلاله عن ارتباطه بالصحراء، وفي أمله أن يغيرّ هذا المكان جزءا من حياته ففاعلية المكان ليست فاعلية مادية هنا، بل هي فاعلية نفسية.

ولم يقف دور الصحراء عند ذلك، بل مثّلت 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 الكثيرة 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 اللامتعينّ في ذهنية السرد، لكنه واقع صحيح في تفكير السارد، سنجلي الآن عن وهميته التي تنتشر على مساحة الأمكنة في الرسالة.

من هذا المنظور، ندخل عالم ابن شُهيد الأرضي، بوصفنا طرفا فاعلا فيه، 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]، لكن 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، وعامل 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 أبا نواس سعيدا حرًا طليقا، غير مبال بمجتمعه وواقعه.

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؛ لأن 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: ﴿وَاللهُ أَنْبَتَكُمْ 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 خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينْ)[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 من 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 بجوّ عبَق بعطر

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 يمثّل "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، وشجر 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 وببقايا 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 كسرّ 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

لقد طغى استعمال هذا الإطار المكاني على الفضاء المخصص له عبر العديد من المقطوعات السردية للرسالة. فإذا ما أردنا تمثّل نماذجه في الرسالة، لصادفنا حضوره في أوّل رحلة قام بها ابن شُهيد مع تابعه "زهير بن نمير" إلى صاحب امرئ القيس الذي وجده في "واد من الأودية ذي دوح تتكسر أشجاره، وتترنم 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 القدَماء 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 واللّغوية.

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، ها هنا، 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.

وحاصل النظر، يُظهر 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.

<u>هوامش البحث:</u>

[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 ط11431هـ – 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 لـعبد 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 المحيسن: 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] امحمد 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.

صورة البحر في لوحات القصيد الأندلسي

زهيرة مشرنن
جامعة تلمسان
mechernene.zahira@gmail.com

تاريخ الاستلام: ***2018/06/10*** تاريخ القبول: ***2018/06/29***

Abstract:

Despite the other kinds of places, the sea forms a centeral relationship in the in the Andalusian peom because of the amazing nature of Andalusia and its surrounding by seas in three different sides this is why, it's obvious that the Andalusia poets have many relations with the se ait is rarely to find an Andalusia poet didn't talk about this lighting or didn't speak with and fall down with this lover, and the sea can be in defferent kinds, shapes and pictures , to help the poet express his experience, pain and point of view through it .

Key words :

Andalus- poets- the sea- the poem- Ibn Ḥamdīs al-ʾAzdī al-Ṣīqillī

الملخص:

يشكّل البحر -كفضاء مكاني- حضورا مركزيا في المتن الشعري الأندلسي، فقد حبا الله الأندلس بطبيعة ساحرة أحاطتها بزرقة البحر من جهاتها الثلاث، لذلك كان من الطبيعي أن تكون للشعراء الأندلسيين مع البحر علاقات وطيدة، وتفاعلات عديدة، فينذر أن نجد شاعرا أندلسيا لم يشر إلى هذا الفحل المضيء، أو لم يناجِ هذا العاشق المتسرب بزرقته الجميلة الأخاذة.. وقد يتخذ البحر أشكالا وصُورا شعرية مختلفة، ليعبر الشاعر من خلاله عن تجربته وهمومه ورؤاه.

الكلمات المفتاحية : الأندلس، الشعراء، البحر، القصيدة، ابن حمديس الصقلي.

مقدمة:

يعد البحر -كفضاء جغرافي مفتوح-، المكان الملهِم لكثير من شعراء العالم ومبدعيه، وهذا لما ينطوي عليه من رموز ودلالات كثيرة، وقد انقسمت نظرة الأدباء واختلفت رؤيتهم إليه، فمنهم من يرى في البحر الصديق الذي يبث إليه أحزانه، ومنهم من يرى فيه العدو الذي لا يرحم، فيخافون ظلماته ويهابون أهواله التي لا تفرق بين صديق وعدو، فكم أخذت لهم أعماقه من صديق، وكم أغرقت لهم أمواجه من حبيب، فنال البحر جانبا من اهتمام الشعراء، فقالوا فيه شعرا، إلا أنهم لم يفردوا للبحر قصائد مستقلة إلا ما نذر، فقد جاء شعرهم فيه في عرض ذكرهم للفخر، والمديح، والرثاء..

1-البحر في اللغة والمعاجم:

من سمات العربية أن الألفاظ فيها تحيا و تنمو في النصوص، وتتطور دلالتها بمرور الزمن، وإن دراسة لفظة ما وتتبعها في نصوصها يكشف عن سيرة حياتها ومحطات تطورها[1]، وقد وردت كلمة بحر في معاجم اللغة بمعان عدّة، منها ما دلّ على الماء الكثير مالحاً كـان أو عـذباً وهو خلاف البرّ، وماء بحر: ملح: قلَّ أو كثر.[2] ، وفي الصحاح: ماء بحر أي ملح، وأبحر الماء مَلُحَ "[3] ، وفي المقاييس:" يقَال للماء إذا غلُظ بعد عذوبة: استبحر وماء بحـر أي ملـح "[4]، وزاد الثعالبي:" لا يقال للماء الملح أُجاج، إلا إذا كان مع ملوحته مراً " [5] ، كما تدل كلمة بحر في المعاجم جميعاً على معنى الأنهار العظيمة، قال ابن منظور: "وقد أجمع أهل اللغة أن الـيمّ هـو البحر وجاء في الكتاب العزيز ﴿فألقيه في اليَم﴾[6]وفي الصحاح:" كلّ نهر عظيم بحر" [7] وعند ابن فارس أيضا "الأنهار كلها بحار"[8] .

أما أسباب التسمية ففيها معاني السعة والانبساط والعمق والملوحة، والشقّ فـي الأرض، قال صاحب القاموس المحيط:"سُمي بذلك لعمقه و اتساعه، و سُمي بحراً لملوحتـه، ...و إنمـا سُمي بحراً لسعته وانبساطه، وسُميت هذه الأنهار بحاراً لأنها مشقوقة في الأرض شقاً "[9]وفي الصحاح:" سُمي بحراً لعمقه واتساعه، وسمي الفرس الواسع الجري بحراً " [10] .أما ابن فارس فيقول: "سمي البحر بحرا لاستبحاره ...ورجل بجر: إذا أصابه سلال والبحر اصفرار اللون"[11].

2-صورة البحر في الشعر الأندلسي:

لقد ذُكر البحر في الشعر الأندلسي، لما له من أهمية وحضور في حياة الشاعر، فلا نكاد نجد شاعرا إلا وقد قال فيه شيئا.. فقد خاض البعض غمار البحر، ونالهم شيء من أهواله، ونجد ذلك جليا في قصيدة يحيى بن الغزال(ت 250هـ) التي يصف فيها مغامرة بحرية، يلخص فيها ما أصابه من أهوال البحر مع صاحبه يحيى بن حبيب ، ومدى تشبتهم بالحياة ، وخوفهم من الموت يقول فيها:

قَـــالَ لِي يـــــــــــحّيى وَ صرِّ ... نَا بَينّ مَـــــــــــوّجٍ كالجِبـــــَالِ

و تَولتّـــــــــنَا رِيَـــــــــــاحّ ... مِنّ دَبُـــــــــورٍ و شَمَـــــــــالِ

شَقَـــــتِ القَلّـــــــــــعَينّ و انبَ ... ـتَتّ عُرى تِلّـــــــــكَ الجِبَـــــــالِ

وَ تَمَـــــطى مَلَـــــــــــكَ المَوّتِ ... إِلَـــــــــيّنَا عـــــنّ حِيَـــــــالِ

فَرَأَيْنَـــــــــــــــــــــــــا المَوْتَ رأيَ العـــــــينِ حَـــــــالا بَعْدَ حَـــــالٍ(12)

لقد ركب الشاعر و صاحبه يحيى السفينة، وما هو إلا وقت قصير حتى هاجمتهم الريح العاتية من الشرق حينا ومن الشمال حينا آخر، و يعلو الموج ويرتفع مثل الجبال العالية ثم يهوى على السفينة ليضربها ممزقا شراعها مثيرا مشاعر الخوف والرعب والهلع بين ركابها، ويتمطى ملك الموت، وكأنه كان في حالة استرخاء لنيل قسط من الراحة، وقد نودي للقيام بواجب قبض أرواح أنهت رحلة عمرها وبلغت نهاية شوطها، وهذا شاعر آخر هو ابن أبي الحسين يصف البحر بقوله :

وَ مَلْتَطـــــــــــمَ الأَرْجَاءِ مَحْلَولِكَ القَرا كَثِيـــــــــرَ رَزَايَـاهُ قَلِـــــــيلَ نَوافِلَهْ

بِسَـاطٌ مِنَ الآفـــــــــَاتِ رِخْـــوٌ كَأَنهُ غِلالُـــــــــهُ لَيْـــــــلٍ مَا تُلاتُ مَهَاوِلُهْ

كَأَن اصْطِـــفَـــــــــاقَ المَوْجِ فِي جَنَبَاتِهِ خَمِيـــسٌ تَهاوَتْ بِالسُّـــــيُوفِ قَنَابِلُهْ

كأَنَ سَنَـــــــــَا أَمْوَاجِهِ فِي التِجَاجِـــهِ لَجَـــــينٌ فَوقَ الزبَرجَـــــــدِ سَائِلَـهْ(13)

كما نرى، فنحن أمام لوحة قاتمة أخرى للبحر تثير القلق والخوف، وتنفر منه، لأنه في نظر الشاعر قليل العطاء كثير الرزايا، متلاطم الأمواج حالك الظلام، أمواجه أفواج من الفرسان الذين يهْوون بسيوفهم التي تلمع فيكشر الموت عن أنيابه.

ويتكرر باستمرار تشبيه البحر بالجيش المخيف، ويتكرر تشبيه موجه بالسيوف اللامعة التي تهوِي بالموت الزؤام على كل من صادفته يقول ابن الزقاق:

كـــأَنَ البحـــرَ إذ طلعتْ دكـــــــــاءَ ولاحَ بمينـــــــــــهِ منهَـــا شَـــعاعَ

جيـــوشٌ فـــي الســـوابغِ قـــد تبـــدّى لبـــيـــضِ الهنـــدِ بينهَمـــا التِمـــاعَ (14)

فالبحر عند الشاعر جيش يلبس الدروع الفضفاضة، ويحمل السيوف اللوامع، وينطلق من الصباح للقتال، ثم تظهر الشمس فتلون الدروع بلون البحر الأزرق، والسيوف اللماعة بلون أمواجه، وكثرة تشبيه البحر بالجيش عند الشعراء، دليل على حياة العربي التي ارتبطت بالجهاد ارتباطا وثيقا، فالعرب أمّة عزّ وجهاد اصطبغت حياتهم بالطابع العسكري، فحملوا السيوف وأزاحوا دُولاً وإمبراطوريات كانت قائمة على الظلـــم والطغيان.

وهذا ابن وهبون يوجه أبياتا إلى المعتمد بن عباد حين جاز البحر، ويتعجب من ركوبه البحر وهو يعلم أهواله، فيقول:

رَكَبْتَ في الله حَتى البَحْرَ حِنَ طَـــــمَا آذيةً وبسَـــــــــوطِ الريحِ يَنْحَصِـرَ
طِرْفٌ يَزِل عَلَـــــيْهِ سرْجٌ فَارِسِـــــهِ ولَيْـــسَ مِمـــا تضم الـحَزْمُ والعُذَرُ
كَأن رَاكِبـــــهَ فِي مَتْنِ ذي لَبـــــدٍ غَضْبَـــــانَ تَقْدَحُ مِنْ أنْفَاسِهِ الشـــرَرَ
حَمَلْتَ نفْسَـــــكَ فيهِ فَـــوْقَ دَاهِيَةٍ دَهْيَـــــاءَ لاَ مَلْـــجَأ مِنْهَا وَ لاَ وِزَرَ
عُذِرْتَ لَوْ أنـــــهُ ميْـــــدَانُ مَعْرَكةٍ يَسْمُو لـهُ رَهْجٌ فِي الجَـــــو مُنتشـرُ
فِي حَيْـــــثُ للكَر و الإقـــدامِ مَضطَربٌ و حيْـــــثُ تَملـكُ ما تَلأني ومَا تَذَرُ
عَســـــــاكَ خِلتَ حِبَابَ الماءِ من زَرَدٍ تعودَ الخَـــــوضَ فِيـــهِ طِرْفَـكَ الأثَرُ
أوْ قُلْتَ فِي المَـــــوجِ خِرْصَانَ مَعْرَضَةٍ تَحـــــارِبَ الجَيْشَ أو مَصْقُولَةً بَتِرُ(15)

يتذكر الشاعر كم ركب بن عباد البحر في سبيل الله تعالى، تصحبه همته وعزيمته المتطلعة للنصر، فهي لا ترى إلا النصر، ولا تتطلع إلا للفتوحات ،حتى لو كان البحر مثل الأسد في اضطرابه حينما يغضب، أو كان البحر مثل الداهية الدهياء التي لا ملجأ منها ولا مفر، ويتعجب كيف أقدم المعتمد على هذه المغامرة، ولقد كان ذلك مقبولا لو أنه في ميدان معركة، حيث الكر و الفر، ويلتمس ذلك سببا في أنه خال البحر ميدان قتال تَعود الخوض فيه والتمرس به.

وهذا ابن رشيق القيرواني يقول أبياتا في بحر هائج، وصف فيها أحوال البحر، وقد ركبه إلى صـــقلية فعصفت بهم الريح، وتلاطمت عليهم الأمواج، وعظمت الأهوال، وكل هذه الأحداث لم تنسه ذكر المحبوبة وتخيل مناجاتها، يقول فيها:

ولَقَدْ ذَكَرْتُكِ فِي الســـفِينَةِ و الـــــردَى مَتَوقعٌ بِتَلاَطُـــــمِ الأمْـــــــــوَاجِ
والجَو يَهْطِلُ و الريَـاحُ عَوَاصِـــــــفٌ وَ الليْـــــلُ مَســـــــودُ الذَوائِبِ دَاجٍ
وَعلى السوَاحِـــــلِ للأعَـــــادِي غَرَةٌ يُتَوقَعُـــــــــونَ لِغَارَةٍ وَهِيَـــــاجِ
وَعلَتْ لأصْحَابِ الســـــفِينَةِ ضجـــةٌ وَ أنَـا وَذِكـــــــــرُكِ فِي آلذِ تَنَـاجِ(16)

في لحظة اليأس من الحياة، واليقين بالهلاك، يتشبث الشاعر ببصيص الأمل الذي يراه من بعيد، فيتذكر محبوبته، وهو في خضم الحدث، حينما يقاسي آلامه، وتروعه أهواله في بحر عصفت به الريح، فتلاطمت أمواجه، و قد غشيتهم سحابة سوداء، زادت من ظلمة الليل

البهيم، يسمع أصوات أصحابه ولا يكاد يراهم وقد علا الصراخ في المركب، وتخبط كل من كان عليه، حين أيقنوا بالهلاك، وبن رشيق هائم في بحر شوقه يتذكر محبوبته، وهو في ألذ تناجي. ويذهب ابن رشيق مذهب عنترة بن شداد في تذكر محبوبته، وهو في أحلك الظروف، وأقربها إلى الموت، و الرماح من حوله تكاد تقطع جسده، والسيوف تقطر من دمه، لأنه رأى لمعان السيوف، فتذكر مبسم محبوبته. يقول فيها:

ولَقَدْ ذَكَـــــرتُكِ و الرمـــــَاحَ نَواهِلٌ ... و بِيـــــــضَ الهِنْـــــدِ تَقْطُرُ من دَمِي

فَوَدَدْتُ تَقبِيـــــــلَ السَّـــــيُوفِ لأنها ... لَمَعَتْ كَبَـــــارِقِ ثَغـــــــرِكِ المُتَبَسِمِ[17]

وإذا كان عنترة يتذكر محبوبته في الوغى، وابن رشيق في عرض البحر بين الأمواج، فإن ابن حيان القرطبي يتذكر محبوبته وهو يمخر عباب البحر فيقول :

لَقَدْ ذَكَرْتُكِ و البَحْـــرُ الخِضمُ طَغـــــَتْ ... أمْواجُـــــــــــهُ و الوَرى مِنْهُ عَلى سَفَرِ

في لَيْلَةٍ أسْدَلـــــــَتْ جِلبَابَ ظُلْمـــــــتِهَا ... و غَـابَ كَوْكَبـــــــــُـــها عَنْ أعْيُنِ البَشَـرِ

والمـــاءُ تَحْـــــتَ و فَوقَ المُزْنِ وَاكِفـــَةٌ ... و البرْقُ يَسْـــتل أسْـــــــيَـافًا من الشرَرِ

والفَلَكُ فِي وَسَـــطِ الماءيْنِ تَحـــــْسَبُها ... عَيْنًا و قَد أطْبَقَـــتْ شَفْرًا عـــــلى شَفَـــرِ

والرُوحُ مِنْ حَزَنٍ رَاحـــــَتْ وقد وَرَدتْ ... صَدْرِي فَيَا لَكَ مِنْ وَرْدٍ بِلاَ صـــَـــــــــدْرِ

هَذا وشَخْصَـــــــكَ لا ينفَكُ في خلـَدي ... وحيْثُ تَملـــكُ مـا تَلأني و مَا تَـــــــــذَرُ

عَسَـــــــــــاكَ خِلتُ حِبَابَ الماءِ من زَرَدٍ ... تعودُ الخَوضَ فيـــــــهِ طِرْفُـــكَ الأثـــــرُ

أوْ قُلْتَ فِي المَـــــــوجِ خِرْصَانٌ مَعْرَضَـةٌ ... وَفي فُؤادِي وفِي سَمْعِي وفِي بَصـــــَري[18]

أما الشاعر ابن حميدس الصقلي فله مع البحر حكاية حزينة تتجلى فصولها جميعا في صورة مأساة كبيرة، ويمثّل البحر الرافد الذي يغذي هذه المأساة بالهم والسهد والحيرة والدموع. ويبدأ الفصل الأول من هذه المأساة باللحظة التي قرر فيها ابن حميدس مغادرة مدينة صقلية متوجها إلى الأندلس، لقد اضطر الشاعر السفر برا بدلا من السفر عبر البحر الذي كان يعج بسفن الروم الحربية التي نزلت غاصـــــــــبة بعض الجزر والمدن القريبة من صقلية[19]، ويبدو أن الشاعر استشعر في قرارة نفسه قرب مصيبة سقوط مدينة صقلية فقرر الهجرة إلى بلاد الأندلس قاصدا بلاط المعتمد بن عباد في اشبيلية، وتتلى على مسامع بن حميدس أنباء تشير إلى سقوط مدينه صقلية بيد الأعداء مرتع صباه وذكرياته، وهنا يصبح

البحر في نفس الشاعر العدو الحقيقي والعائق الأول الذي يحول بينه وبين العودة إلى موطنه كلما هفا به الوجد واشتد عليه الحنين، ومما قاله ابن حميدس مصورا شدة شوقه إلى موطنه وقد حال البحر بينه و بين أهله :

والشـــــــوقُ يَزْخـــــرُ بَحْرهُ بِقُبُولِه ودُبُـــورهِ و شَمَـــــالِه و جَنُـــوبِه[20]

إنه شوق عارم يعصف موجه بقلب الشاعر كلما هبت عليه الذكريات من صقلية، هذا الشوق لم يجد له ما يستعير إلا البحر ولكن ليس بروعة سكونه وسحر طمأنينته وإنما بشدة هيجانه وعنفوان غضبه، هكذا يرى ابن حميدس البحر غاضبا هائجا تعصف به الرياح من كل اتجاه، حتى وجد في غضبه وتمرده شيئا من شـــوقه وحنينه إلى الديار، لقد حرم البحر ابن حميدس من جنته التي شهد فيها النعيم ليحظى بشقاء الغربة حتى بدا البحر عنده هذه المرة ليلا مطبقا بالهموم فمضى يتعلق بالمنى والأمل لعل فيه بعض اللقاء، حيث يقول:

وَرَاءَكَ يا بَحـــــرُ لِي جَنـــــــــةٌ لَبِســـتَ النعيمَ بِها لا الشـــــــقَاءَ

إِذَا آنَـــــا حَاوَلَـــتَ مِنْها صَبَـاحَا تعرضْـــــتَ مِنْ دَونِهـــا لِي مَسَـــاءَ

فَلَو آننـــي كَنْتَ آعطِي المُـــــــنَى إِذَا مَنَعَ البَحـــرُ مِنْهـــا اللِقَـــاءَ

رَكِبْـــتُ الهِلالَ بِهِ زُورَقًـــــــا إلى آنْ آعَـانِقَ فِـــيهَا ذُكَـــاءُ[20]

يعيش الشاعر في هذه الأبيات شيئا من أحلام الكرى، إنها أحلام الغريب حينما يأمل باللقاء، فالشاعر يتمنى لو أن الهلال يتحول إلى زورق صغير يجوب به سماء الأندلس ونجومها ليصل إلى صقلية فيفوز بلقاء الأحبة.

ويتجلى فصل جديد من فصول مأساة ابن حميدس بسبب البحر، حينما يقرر فجأة بعد مكابدة طويلة للشوق اجتياز مخاطر البحر والعودة إلى وطنه مصطحبا معه جارية عزيزة عليه تدعى (جوهرة)، غير أن أمواج البحر الغاضبة التي لطالما تحدث عنها ووظفها في شعره، تعصف بغضبها العارم المركب الذي كان يحملهما، فغرقت جوهرة في عباب هذا البحر الطامي، ونجا ابن حميدس بأعجوبة، ويصف ابن حميدس هذا الموقف بأنه نجا من الموت ليس إلا، فهو لا يمثل عودة إلى الحياة، وإنما يمثل عودة إلى المآسي والهموم إذ يقول من قصيدة بعثها إلى أهله يعتذر فيها عن تكرار محاولة عودته إلى صقلية فيقول:

آلمْ آركَب النَفسَ اشتِيـــــاقًا إليـــكُم غَـــــوَارب مخضَـــــــر الغَوارِب طَام

آلم آك في الغَـــــرْقَى مَشِيرًا بِرَاحَـــتِي فَلَـــــــم آنْح إلا مِنْ لِقَـــــاءِ حَمامِي

آلم آفقدِ الـــــشّمس التِي كَان ضَوءَها يجّلِـــــي عَنِ الأجّفـــــــــانِ كَل ظَلامِ

طَمَعـــــــتّ بِهذا كَلهُ فِي لِقَائِكُـــــــمّ لِتغّرم نَفسّ آتّلَفَـــــــتّ بِغـــــرَامِ[21]

بعد خروجه من صقلية يدفع ابن حميدس ثمنا جديدا لغربته، جاريته جوهرة، واصفا محاولة عودته إلى صقلية بالطمع، وكأنه يستكثر على نفسه حلم العودة إلى الوطن، وتبقى مكانة جوهرة في نفس الشاعر كالشمس التي يجلي نورها من عيونه كل ظلام.

ويلتفت ابن حميدس إلى البحر ليخاطبه بقوله:

آقّولَ للبَحـــــــرِ إذّ آغّشَـــــيّتَهَ نَظَري مَا كـــــــــدرَ العيش إلا شَـــر بِها كَدرك

هَلا كَفَفّتَ آجَاجًا مِنك عَن آشـــــــــــر مِـــنّ ثَغرِ لَمَـــــــياء لَولا ضعّفهَا آسرَك

هَلا نَظرتَ إلى تفتيرِ مقلَتِـــــــــــــها آنَى لا عَجَب مِنهَ كَـــــيفَ مَا سِحرك [22]

يجمع الشاعر في هذه الأبيات بين البحر غير العاقل، والبحر الإنسان الحسود، فالكدر صفة من صفات البحر وهي ملازمة له، لأنه يراه دائما غاضبا هائجا، ويوجه الشاعر للبحر خطاب الزجر والتوبيـــــــخ ويضفي عليه صفة التشخيص، وكأنه يرى ويسمع ويفهم كأي إنسان، فيخاطبه بعنف، لعل هذا يحرك فيه شيء من الإحساس بالذنب الذي اقترفه، ويكشف عن نية الإغراق المتعمد.

ونقف عند صورة أخرى للبحر عند ابن حميدس وهي أبيات يرثي من خلالها جوهرة حيث يقول مخاطبا البحر.

يَا بَحـــــــرَ آرخصتَ غيـــــــرَ مَكترَثٍ مَنّ كَنـــــــــــــتَ لا للبـــــَياعِ آغّليها

جَوّهـــــرة كَانَ خَاطِري صـــــــــدفًا لَها آقِيـــــهَا بِهِ وآحّمِيـــــــــــــــــــهَا

إنـــــهَا فِي حشَـــــــــــاك مَغـــرقـــــة وبَـــــــث فِي سَـــــاحلَيـك آبّكِيهـــــا

و نَفّحَةُ الطيـــــــــــبِ فِي ذَوائِـــــبِها وصِبّغَةُ الكُحـــــــــــــلِ فِي مَـــــآقِيهَا

عَانَقَهـــــا المَـــــــوجَ ثُم فَارَقَـــــها عَن ضَـــــــمِهِ فَاضَ رَوحهَا فِيـــها [23]

يشخص الشاعر البحر في صورة إنسان ماجن متهالك بالملذات، بهره نفح الطيب من ذوائب الشعر وسحرته صبغة الكحل في العيون، فهم بالعناق، ثم يصور كيف استقبل موج البحر جسد جوهرة وهي تصرخ طلبا للنجدة.

وفي موضع آخر يجسد الشاعر الإحساس نفسه، حيث نجده يتذكر حادثة غرق جاريته جوهرة عندما يشاهد صبيا يلعب في البحر، ينغمس في الماء ويرتفع ويشير أن أدركوني فإني غريق، فيقول مصورا إحساسه بهذا المشهد:

و سَـــــابِحٍ لاعِبٍ في بحْـــره مَرِحًـا تُشِيـــرُ كَفَـــاهُ تَعْوِيـــــذًا مِنَ الغَرَقِ

يَدْعَـــــو ولمّ يكَ مَضطَرًا خَذُوا بِـيَدِي و عِنْـدهَ الفَـــــرقَ بَينَ الأمنِ و الغَرَقِ

فَإنْ بكيـــتَ فَإنـــــي قَد ذَكَرْتَ بِه من جَرعَـــــتَ منهَ كأسَ المَوتِ بالشوقِ

ردتّ على البَـــــحرِ من كفِي جَوهَـــرة ثُم انقَلَبَتّ بِقلبٍ دَائِمِ الـــحـــــرّقِ[24]

ويكرر الشاعر في هذه الأبيات بعض المعاني التي رددها في رثائه لجاريته جوهرة، مثل تجرع الموت، واسترجاع البحر لجوهرة وحزنه الدائم عليها، و هو يعيش موقف غرق الصبي في البحر...ويبقى البحر في نظر ابن حميدس مصدرا للحزن والأسى فيصوره بصور قاتمة، حيث يقول:

وآخْضَـر حَصَلتّ بِهِ نفْسي ونَـــجتّ و مَـــا تَفـــــارِقَ مِنْهَ روْعَةَ رَوْعِي

رَغَـــا و آزْبَد و النكْـبَاءَ تَعْضِـــــبَهَ كمـــا تَعْـــبَثَ شَيـــطَانَ بِمَصرّوعِ[25]

صورة قاتمة بكل تفاصيلها تبعث في النفس شعور الهلع والضياع، فهذا البحر الذي اخضرت مياهه وقذفت أمواج زبدها، قد بدا هائجا ثائرا بسبب ريح النكباء التي عصفت بأمواجه وهي ريح شديدة لا مطر فيها و لا خير، فانتفض البحر غاضبا كأنه مصروع تعبث به الشطان...ويبلغ غضب البحر ذروته في صورة أخرى من صور ابن حميدس إذ يقول:

ومنسّـم الآذيَ يعـــــــبق شـــطّه مـــن نكـــــبـةٍ هوجَـــاء حَـلّ وثاقهَـا

وكأنمـــا رأت الحِـــــقاق فعجعَجـتّ فيهـــــا القـــرومَ وآزبدتّ آشداقَها [26]

يرى الشاعر في أمواج البحر المتلاطمة وهي تندفع باتجاه ساحلها حالة من العناق العنيف، مشبها هذه الحالة بالناقة الهوجاء التي حلّ وثاقها، مشيرا إلى أن هذه الناقة موثقة لتتفرغ إلى إرضاع أولادها، هذا المشهد يرسمه لنا الشاعر مصورا البحر وهو في حالة هياج واضطراب في صورة قائمة على الحركة والعنف.

ويرى ابن حميدس أن الليل قد مد موج الظلام على الشمس، فيتخفى نورها، و تحل الظلمة، وتنير النجوم، وإذا بدا نور الصبح بالشروق فكأنه موج البحر يأخذ أمواجه بالجزر:

كَـــآن الثّريا فِي انقِضـــــَاضِ آفــَولِها وِشَـــــــاحٌ مِنَ الظلَمَاءِ حَل عَنِ الخَصرِ

كـــــآن انهِزامَ الليّلِ بَعْدَ اقْـــــــتِحَامِه تَمَـــــــــوجُ بَحْرٍ ناقـــــضَ المد بِالجَزْرِ

كأن عَصَـــا مَوسَـــى النَبِي بِضَـــرْبِهَا تَرِيـــكَ مِنَ الأَظْـــــــلامِ مَنْفَلِقَ البَـــحرِ

كأن عَـــــمَودَ الصـــبْحِ يَبْدِي ضِيَاؤهَ لِعَيْنَيْكَ مَا فِي وَجْهِ يَحْيـــى مِنَ البشرِ[27]

أخذ بوصف رحيل الليل، و إشراق شمس النهار، بانقضاء النجوم وأفولها، ويشبه أفول النجوم وخروج الصبح بالوشاح الأسود إذا حُل عن خصر الحسناء، ليظهر بياض جسدها بعد أن كان مغطى بظلمة الوشاح الساتر لمحاسنها، والليل كأنه جيش يمد عليهم في تموج كالبحر، ويقتحم المكان عليهم فجأة، ثم ينسحب بالتدريج كما دخل عليهم، فهو كموج البحر يغطى الساحل، ثم ما يلبث أن تأخذ أمواجه بالجزر، وتغادر رمال الساحل، لتشرق الشمس، وينتشر نورها في السماء، وهو في هذه اللحظات كأنه يرى وجه الأمير يحيى بن تميم بن المعز، وما في وجهه من البِشر و الإشراق.

لقد عرف الأندلسيين البحر وتأملوه، وشاهدوا ظاهرة المد والجزر التي تحرك مياه البحر والأنهار، حتى قد بنيت المدن والقصور على ضفاف الأنهار، و على شواطئ البحار، وكانوا على معرفة بحساب المد والجزر حتى لا يدخل الماء على بيوتهم فيغرقها، يقول بن حميدس:

ولَـــمْ آرَ آرْضَـــــــا مِثلَ آرضِـــكَمْ التي يَقْـــبلَ ذَيـــــــلَ القَصرِ في شَطها البَحْرَ

يَمـــــــدّ كَجَيـــــــشٍ زَاحِفٍ فإذا رَآى عَطَـــــــــاءَ عَليّ كَـــــان مِنْ مَدهِ جزرٌ

آمَـا يَخْجَـلَ البَـــــــحْرَ الأجَاجَ حَلَولَهَ بِبَحرٍ فُـــــــــــــراتٍ ما للَجـــــتِه عِبرَ

جَـــوادٌ إذا آسْـــــــدَى الغَني مِن يَمِينِه تَحـولَ عَنْ آيمانٌ قصّادِه الفَقـــــــرُ[28]

يتعجب الشاعر من تلك الأرض التي بني عليها القصر، حيث كان القصر قريبا من البحر بما يكفي لتلامسه المياه عند مدها طرف القصر، وليس بالملامسة القوية التي يدخل فيها الماء إلى القصر ويغرقه، إنها شبه تلك الملامسة بالتقبيل، فهي ملامسة ناعمة، تضيف إلى القصر شيئا من الجمال والإشراق، ولم يكن لملامسة البحر لجانب القصر بهذه الصورة، إلا أن البحر إذا أراد أن يتقدم بأمواجه إلى القصر، و يمتد عليها ويدفع بخيراته، نظر إلى عطاء صاحب القصر، فخجل وبدل المد منه إلى جزر، وانحسر ماؤه عن القـــــــــــــــصر

ويتعجب من البحر الأجاج، كيف يبقى في جوار بحر قد طاب مشربه، وعلا شأنه، فموجه قد شمل الأرجاء بفيض كرمه وإحساسه.

ومدح ابن زيدون أبا الوليد ابن جهور في قصيدة، وذكر فيها كرمه، وشبهه بمد البحر الذي لا ينقطع يقول فيها :

مَـــا زال يَونِـــقَ شَـــكري فِي مَواقِعِها ... كَـــــــالمَزنِ تَونـــقَ فِي آثـــارِهِ التـَرَعَ

شُكْرٌ ، يـــــَروقُ ويُرْضِي طِيبُ طَعْمتِهِ ... في طيَـــــــــــهِ نَفَحَاتٌ بينَهَا خِـــــلَعٌ

ظَنّ العِدا إذا آغَبّتْ آنّها انقَطَـــــــعَتْ ... هَيـهَاتَ لَيـــــــسَ لمِدّ البَحرِ مَنْقَطَعَ[29]

فشكره في ابن جهور مثمر، فالغيث على الروض، لا يزيده إلا خضرة و إزهارًا، وهذا ما يخيب آمال الوشاة والمعادين له، حيث إذا غب في زيارته، فهو لم ينقطع، و لم تنقطع هذه الصلة بينه وبين ابن جهور ، فهي كموج البحر عند المد، يدفع بعضها بعضا .

ومن الشعراء من يشبه كثرة السيوف، و ارتفاعها في الحرب بالبحر، كأنه يرى بحرا من الحديد تتلاطم أمواجه، يقول ابن خفاجة :

ومَقَـــامَ بآسٍ في الكَرِيـــهَةِ قَمتـــــَهَ ... فَسَـــــــبَحتْ في بَحرِ الحَدِيدِ الآخضرَ[30]

وكذلك يقول ابن خفاجة في موقف آخر:

فَيَا رَبّ وَضّـــــاحِ المَحَاسِنِ آشْقَـــــــرَ ... رَمَيـــــــتَ بِهِ الهَيـْجَا و قَد فَغَرَتْ فمَا

و بَحـــــــــرِ حَدِيدٍ قد تَلاطَمَ آخْضَـــــرٍ ... إذا عَصَفَـــتْ رِيـــــحُ الجِيَادِ بِهِ طَمَى[31]

كما استخدم الشعراء البحر للدلالة على الكرم، فالبحر هو أحد عناصر الطبيعة المختلفة، التي ترعرعوا على ساحله، و انتفعوا بخيراته، وتنعموا بملذاته، وعرفوا كم له من أهمية في حياتهم السلمية والحربية، لذلك نجد الكثير من الشعراء يستدعون الطبيعة ويطلقون صفات البحر على ممدوحيهم " لما عرف عن البحر بأنه مكان فيه اتساع، ووفرة في الماء، ولما يحمله في باطنه من الخيرات الكثيرة للعباد، لذلك استدعاه رغبة في استدعاء معانيه السابقة، إذا ما توافر شيء منها في ممدوحه، فسعة كرم الممدوح، و كثرة عطائه، و رغبتهم في تقسيم أمواله على الناس، وعلى وافديه من الناس ، يشبه – إلى حد كبير البحر، فهم يجدون في ممدوحيهم كل جميل، فهم أهل للكرم و العطاء، وأهل للحنكة والدهاء ويلاحظون فيهم بُعد النـــــــظر وغزارة المعرفة، ونلمس ذلك في قول ابن زيدون، وهو يمدح المعتضد بن عباد صاحب إشبيلية، يقول فيها:

مَواهِـــــــــــبَ فَياضِ اليَدَيْنِ كأنّـما مِنَ المُزنِ تَـــمْرى أو مِن البحرِ تَغْرفَ[32]

عظيم الجود والعطاء في هباته، فهو كسحابة المزن، من شاهدها تفاءل خيرا، لأنه يعلم أن معها الخير الكثير و العطاء الغزير، فأيما روض أصابته نور، وأيما بستان نزلت عليه أثمر، وهذا الممدوح لا ينضب ماؤه كل ما أخذت منه زاد كرما وجودا، يقول ابن زيدون في موقف آخر:

جوادٌ مَتى استَعجـَلتَ آولى هِباتِـــــهِ كَفَـــــــاكَ مِنَ البَحرِ الخِضَمَ عَبَابَ[33]

جواد كريم، كلما أتيت إلى بابه أعطاك من بحره الزاخر، ومتى طلبت عطاياه كفاك عن خوض غمار البحر لتنال المراد، فيكفيك بموجه منه، ليسد بها حاجته، ويروى مرادك، ويعطيك ما يزيد على آمالك.

يقف كل إنسان أمام البحر خاشعا أمام جلالة صمته وسحر سكينته، ومتهيبا عنفوان غضبه وسطوة ثورته وشعراء العصر الأندلسي قد ظهر البحر في نظرتهم بصور متنوعة، توحي أغلبها إلى الظلام والوحشة والفتك والهلاك، لأنه في نظرهم العدو الحقيقي الذي حرمهم من أحبتهم... وهذا ما جعل الشعراء يخشون ركوب البحر ويصرحون بذلك في كل مناسبة.

هوامش البحث:

[1] ينظر: المبارك محمد: فقه اللغة وخصائص العربية، ط6، دار الفكر، بيروت -، 1975، ص120 .

[2] ابن منظور (محمد بن مكرم): لسان العرب، دار صادر، بيروت، مادة(بحر).

[3] الجوهري: الصحاح، تح: عطار أحمد عبد الغفور، ج2، دار العلم للملايين، بيروت، مادة (بحر)

[4] ابن فارس: مقاييس اللغة، تح: هارون عبد السلام، دار الفكر، بيروت، 1979، مادة(بحر).

[5] الثعالبي (أبو منصور): فقه اللغة و أسرار العربية، تح: محمد فتحي السيد، المكتبة التوفيقية –القاهرة، ص37

[6] سورة القصص : الآية: 7.

[7] الجوهري: الصحاح، مادة (بحر).

[8] ابن فارس: مقاييس اللغة، مادة(بحر).

[10] الفيروزابادي: القاموس المحيط، ط3، القاهرة، المطبعة المصرية، ج1، 1933، مادة(بحر)، ص367.

[11] ابن فارس: مقاييس اللغة، مادة (بحر).

[12] الغزال(يحيى بن الحكم): ديوانه، تح: رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت،1413 هـ/1993 ط1، ص100.

[13] الكتاني: التشبيهات من أشعار أهل الأندلس، تح: إحسان عباس، دار الشروق، بيروت، لبنان، ط2، 1981، ص180.

[14] ابن الزقاق: ديوانه، تح: ديراني عفيفة محمود، دار الثقافة، بيروت، 1964، ص198.

[15] بن بسام الشنتريني (أبو الحسن علي): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامية، بيروت، لبنان، ط1، 2000، ج2، ص379.

[16] الحسن اليوسي: زهر الأكام في الأمثال والحكم، تح: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1981، ج2، ص81.

[17] عنترة بن شداد: ديوانه، مطبعة الآداب، بيروت، ط2، 1993، ص 84.

[18] زهر الأكام في الأمثال والحكم، ص 82.

[19]ينظر: مقدمة ديوان ابن حميدس، جمع وتح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1960، ص4.

[20] ابن حميدس، ديوانه، ص 10.

[21] المصدر نفسه، ص 4.

[22] المصدر نفسه، ص 120.

[23] المصدر نفسه، ص122.

[24] المصدر نفسه، ص 145.

[25] المصدر نفسه، ص 315.

[26] المصدر نفسه، ص 328.

[27] المصدر نفسه، ص 215.

[28] المصدر نفسه، ص 244.

[29] ديوان ابن زيدون، ص 178.

[30] ابن خفاجة: ديوانه، تح: كرم البستاني، دار صادر، بيروت، لبنان، 1961، ص 50.

[31] المصدر نفسه، ص174.

[32] ديوان ابن زيدون، ص200.

[33] المصدر نفسه، ص 300.

رحلة العبدري موسوعة ثقافية زاخرة

نجاة بلعباس
جامعة تلمسان
nadjetdz13@yahoo.com

تاريخ الاستلام: ***2018/05/26*** تاريخ القبول: ***2018/06/25***

Abstract :

Moroccan trips to the Islamic Mashreq have varied in number and purpose, and they have formed an important tributary of knowledge; a distinctive feature of the Arab-Islamic civilization ,optional was signed by one of the most prominent Moroccan flights, name Al-ABDARI trip during the seventh century AH intended in which to perform the obligation of Hajj and meet scientists and Asalh and taking them, so this research will seek to present the most important aspects of this world traveler and the Museo in his writings thanks to his portrayal of the details and scenes and his attempts to investigate the various forms of cultural life in the areas he passed, we find him talking about geography, and its inhabitants, and habits, attitudes and scientific level, And his most famous works; in an interesting and precise manner, drawing on the arguments and proofs of what he had written, his journey was full of scientific and religious issues and rare information, as if it were an important document on cultural life.

key words:

Travel literature, journeys, encyclopedia, al-Abdari, culture, diversity.

الملخص:

تعدّدت الرّحلات المغربيّة إلى المشرق الإسلامي بتعدّد مقاصدها وأهدافها، وشكّلت رافدا مهمّا من روافد المعرفة؛ ومظهرا متميّزا من مظاهر الحضارة العربيّة الإسلاميّة، وقد وقع اختياري على أحد أبرز هذه الرّحلات المغربيّة ألا وهي رحلة العبدري إبّان القرن السّابع الهجري الّتي قصد من خلالها القيام بفريضة الحجّ ولقاء العلماء والصّلحاء والأخذ عنهم، لذا سيسعى هذا البحث لعرض أهمّ الجوانب الّتي جاد بها هذا الرّحالة العالِم والموسوعي في كتاباته بفضل تصويره لأدقّ التّفاصيل والمشاهد ومحاولاته الحثيثة لتقصِّيّ مختلف أشكال الحياة الثّقافيّة بالمناطق الّتي مرّ بها، فنجده يتحدث عن جغرافيتها، وسكّانها، وعاداتهم، وتوجّهاتهم، ومستواهم العلمي، فضلا عن علمائها، وأشهر مؤلّفاتهم؛ بأسلوب شيّق ودقيق معتمدا على إيراد الحجج والبراهين المدعّمة لـــمَـــا كتب، فجاءت رحلته حافلة بأنواع القضايا العلميّة والدّينية، والمعلومات النّادرة؛ وكأنّها وثيقة مهمّة عن الحياة الثّقافيّة آنذاك.

الكلمات المفتاحية: أدب الرحلة، الرحلات، موسوعة، العبدري، الثقافة، التنوّع.

مقدمة:

يعدّ أدب الرّحلة نوعًا من الأنواع الأدبيّة المهمّة في تراث كلّ أمّة، بفضل ما يحقّقه من فوائد في مختلف مجالات الحياة، ففيه يتمكّن الرّحالة من نقل العديد من العناصر الثّقافيّة المميِّزة لكلّ مجتمع من المجتمعات التي صادفها، وتتمثّل في العادات والتّقاليد والفنون والآداب وأساليب العيش، فتُكوّن بذلك مصدرا موثوقًا لدراسة حضارات الشّعوب.

ويمكن القول إنّ الرّحلات المغربيّة هي أيضا تمثّل مصدرًا أساسًا للتّعرّف على التّراث الثّقافي للمغرب الإسلامي وسائر البلاد المجاورة له، هذا فضلا عن البلدان الأخرى التي شقّ الرّحالة المغاربة طريقهم نحوها باختلاف مقاصدهم، فكان من أبرز هؤلاء الرّحالة العبدري فقد انطلق قاصدا الحجاز، وقام بتدوين كلّ ما شاهده في رحلته وفق منهج يعمد إلى تقصيّ كلّ كبيرة وصغيرة، فمن هنا نطرح التّساؤلات الآتية: فيما تمثّلت دوافع الرّحلة في المغرب الإسلامي؟ وكيف استطاع العبدري أن يُلمّ بجوانب الحياة الثّقافيّة المتنوّعة في رحلته؟ وهل تمكّنت هذه الرّحلة من إضافة الجديد والمفيد لأدب الرّحلة ككل؟

أوّلا : دوافع الرّحلة المغربيّة والأندلسيّة

اهتّم المغاربة بأدب الرّحلة وصاروا من أكثر الشّعوب ولعا بها، فانطلقوا يجوبون الأرجاء يحذو في نفس كلّ واحد منهم هدف يرمي الوصول إليه، فكان أشرف باعث على القيام بهذه الرّحلة هو الباعث الدّيني المتمثّل في الحجّ إلى بيت الله الحرام « إذ كان الحجّ إلى مكّة فريضة على كلّ مسلم، وكان المسلمون يتجشّمون راضين كلّ مشقّة في سبيل أداء هذه الفريضة وزيارة قبر الرّسول (صلىّ الله عليه وسلّم) في المدينة »[1] فكيف للرّحالة المغربي أن يشرع في رحلاته إلى بقاع الأرض دون أن يحقّق خامس ركن من أركان الإسلام، ودون أن يؤدّي هذه الفريضة، فكثيرا ما كانت رحلاته تجمع بين المقصد الأسمى وهو الحجّ ثمّ إلحاقه بمقاصد أخرى ثانويّة، منها زيارة سائر المزارات الدّينيّة ولقاء العلماء والصّالحين في كلّ من الحجاز، والشّام، وبغداد، والقاهرة، فتتكوّن للرّحالة مادّة خام تصلح لتأليف كتب عديدة تنتفع بها الأجيال اللاّحقة؛ ومن أمثال هؤلاء الرّحالة نجد ابن جبير، والعبدري، وابن بطّوطة الذين تحرّكت أقلامهم لسرد ما لاقوه في طريقهم وما سمعوه من أخبار وما وصفوه من مشاهدات وغيرهم من الرّحالة الآخرين.

أمّا الدّافع الثّاني الذي يلي أداء فريضة الحجّ من حيث الأهمّية فهو طلب العلم « فقد سعى الرّحالة المغاربة لاكتسابه من منابعه الأصليّة، وهي بلاد المشرق الإسلامي التي أصبحت محطّ أنظار الطّلبة والعلماء للقاء المشايخ والفقهاء، والاستفادة منهم وتسجيل أسماء

مشايخهم وأسانيدهم ومرويّاتهم وكلّ ما أخذوه عنهم من كتب وإجازات»[2] وبفضل تتبّع العديد من رحلات المغاربة نجد أنّ جلّهم قد حرص على التّنقّل للمشرق، للقاء العلماء وحضور المجالس العلميّة والمناظرات ونيل الإجازات مثلما فعل البلوي، وابن رشد، وغيرهم، فما كان منهم إلاّ أنّهم استفادوا من علم كبير بتلك الدّيار، وضمّنوا رحلاتهم ما استنتجوه من طابع ثقافي وحضاري للشّعوب.

وكثيرا ما كان هذان الغرضان الجليلان يمتزجان معا فيجمع الرّحالة بين الحجّ وطلب العلم، فيعود محمّلا بكمّ هائل من الصور والمشاهد لكلّ ما لاحظه وسمعه بأدقّ تفاصيله «فلا يختصّ بجانب واحد من جوانب المعرفة بل يقدّم حصادا متكاملا يضمّ المعرفة الجغرافيّة، والتّاريخيّة، والاجتماعية، والدّينيّة، والعلميّة»[3] ولا يركّز اهتمامه على تغليب جانب على جانب آخر بل هو حرّ في تقييده للمشاهد وفق ما تمليه عليه ثقافته ومعتقداته وانطباعاته « فتتّسم رحلته بالتّنوّع بين الأسلوب السرّدي القصصي المشوّق، إلى الحوار إلى الوصف إيثارا للتّعبير السّهل المؤدّي للغرض النّابع من تجربة صاحب الرّحلة وهو ما يفتقده كثير من الأدباء والمحترفين في بعض عصورنا الأدبيّة»[4] وهو ما ينعكس على أسلوب كتابته وما يحويه من دقّة الوصف، وصدق التّعبير، وقوّة البلاغة، والقدرة على شدّ انتباه القارئ وتشويقه وإقناعه.

ثانيا :المكوّنات الثّقافية في رحلة العبدري

يؤدّي أدب الرّحلة دورًا هامًّا في تراثنا العربي الإسلامي وذلك لما تحتويه الرّحلات - وبخاصّة المغربيّة- من فوائد علميّة وأدبيّة، نقلها لنا الرّحالة من خلال تدوين رحلاتهم المختلفة وهم يجوبون أنحاء العالم، وفي هذا السّياق اشتهرت رحلة العبدري ونالت حظوة بين مثيلاتها بل وفاقتها في وصف بعض الجوانب لاشتمالها على ميزات خاصّة؛ فصاحب الرّحلة هو «أبو عبد الله محمد بن محمد بن علي بن أحمد بن سعود العبدري، ينتهي نسبه إلى عبد الدّار بن قصي بن كلاب وإليه نسبته»[5] وعلى العموم فإنّ المصادر قد أغفلت ذكر تاريخ ميلاده ووفاته، غير أنّه قام برحلته في نهاية القرن السّابع الهجري كما هو مذكور في متن الرّحلة، فكانت نشأته بمراكش وبها نال تعليمه الأوّل ثمّ تدرّج في اكتساب المعارف وبخاصّة بعدما كانت مراكش مركزا علميّا مرموقاً «كما أفاد العبدري من كثرة مشايخه وتنوّع ثقافاتهم فأتقن كثيرا من الفنون، ظهرت جليّة في رحلته التي بدا فيها المؤلّف حافظا للقرآن والحديث مطّلعا على الأدب العربي نثره وشعره وخطبه ورسائله عارفا بأيّام العرب وغزواتهم، وفصحاء خطبائهم وله معرفة بالأسماء والألقاب والكُنَى وأسماء الأماكن، وبمصطلحات علوم الأدب والبلاغة والعروض»[6] فتلك المعلومات الواردة في رحلته قد بيّنت

للقرّاء مدى تفوّق العبدري وسعة ثقافته وإلمامه بعلوم جمّة؛ جعلت منه عالماً وأديباً وفقيهاً موسوعياً بلا منازع، إلاّ أنّ المؤرّخين لم يذكروا مؤلّفات هذا الرّحالة سوى رحلته التي أطلق عليها اسم الرّحلة العبدريّة، باستثناء فؤاد قنديل حيث أورد بعضها وهي «مدخل الشرّع الشرّيف على المذاهب الأربعة وهو كتاب مطبوع يضمّ ثلاثة أجزاء، ورحلته المغربيّة المسمّاة باسمه يليها شموس الأنوار وكنوز الأسرار في علم الحروف وروحانياته»[7] غير أنّ هذه الكتب المنسوبة إليه لم تعرف اتّفاق الباحثين حول صحّة تأليفه لها سوى الرّحلة، بالرّغم من أنّنا نستبعد فرضيّة أنّ هذا العالم الموسوعي له فقط تلك الرّحلة المدوّنة دون غيرها من المصنّفات المفيدة الأخرى.

خلّف العبدري رحلته المميّزة وقدّم لنا معلومات متنوّعة مسّت مختلف جوانب الحياة، إلاّ أنّها اختصّت عن غيرها بفضل ما رسمه صاحبها من معالم واضحة يسير وفقها أثناء رحلته، وسطّر منهجا متكامل الأطراف يضمن له الإحاطة بدقائق الأمور وتنوّعها فيقول:« ...وبعد فإنّي قاصد بعد استخارة الله سبحانه إلى تقييد ما أمكن تقييده، ورسم ما تيسرّ رسمه وتسويده، ممّا سما إليه النّاظر المطرق في خبر الرّحلة إلى بلاد المشرق من ذكر بعض أوصاف البلدان، وأحوال من بها من القطّان، حسبما أدركه الحسّ والعيان، وقام عليه بالمشاهدة شاهد البرهان، من غير تورية ولا تلويح ولا تقبيح حسن، ولا تحسين قبيح، بلفظ قاصد لا يحجم معرّدا، ولا يجمحُ فيتعدّى المدى، مسطّرا لما رأيته بالعيان ومقرّرا له بأوضح بيان»[8] فعلى غير عادة الرّحالة نجد العبدري قد خطّط للقيام برحلته مسبقًا فرتّب أحوالها وحاول تنظيم أمورها قبل انطلاقه، فهو أيضا قد تشوّق لتأدية فريضة الحجّ وعزم على ذلك منطلقا«من المغرب الأقصى في الخامس والعشرين من شهر ذي الحجّة من سنة ***688***هـ، فاجتاز شمال إفريقيّة مارّا بالإسكندرية ومنها بالطريق البرّي إلى مكّة»[9] هذا فضلا عن زيارة الأماكن المقدسة، ولقاء الصّالحين والعلماء والمشايخ والأخذ عنهم، فكان لرحلته هدف مزدوج أداء الفريضة وزيارة قبر النّبي(صلىّ الله عليه وسلّم) وسائر المزارات، واغتنام الفرصة لطلب العلم من كلّ مكان يمرّ به، فالبلدان المشرقيّة كانت آنذاك من أبرز الحواضر العلميّة التي تشعّ بأنوار العلوم ومصنّفات العلماء وبالأخصّ في العلوم الدّينيّ والشرّعيّة.

دأب العبدري منذ بداية رحلته على تصوير البلدان التي مرّ بها فتراوحت معلوماته بين التّاريخيّة، والجغرافية، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والثّقافية فكان لا يحلّ بمكان معينّ إلاّ ووصف مدنه ومبانيه، وآثاره وروعتها وتاريخ عمارته وبخاصّة رسمه الدّقيق لمسالك قوافل الحجّاج من المغرب الإسلامي إلى الحجاز، ومراكز وجود المياه وسائر المعاملات التجاريّة عبر الطّريق، من ذلك وصفه لمدينة تلمسان بقوله :«حتّى وصلنا تلمسان وقد دخلها معنا ما يزيد عن ألف حاج، وتلمسان مدينة كبيرة نصفها في السّهل ونصفها الثّاني في منعرج من الجبل،

وفيها مسجد جامع فخم واسع وأسواقها حافلة، وفي مرتفع من الأرض تقوم العبّاد، وهي مقبرة أهل التّقى والمرابطين وأفخم القبور هناك، وأجملها ضريح أبي مدين، وتحيط الكروم والبساتين بتلمسان بحيث تطوّقها بنطاق دائم الخضرة، وفي داخلها الحمّامات الحسان»[10] فالعبدري قد ابتدأ بتدوين رحلته بعد خروجه من تلمسان مباشرة، وقد عمد إلى تسجيل كلّ ما يصادفه وفقا لمنهجه المسطّر مسبقا بما يشمله ذلك من نقد، فبالرّغم من وصفه الجليل لمدينة تلمسان ومزاراتها الشّهيرة فإنّه قد تعرّض لبعض سكّانها بالنّقد لجفاء ضيافة وفد الحجّيج لديهم.

واصل الرّحالة رحلته رفقة الرّكب المغربي قاصداً عدداً من مدن المغرب الأوسط كمليانة ومدينة الجزائر وبجاية وقسنطينة وبونة، ليدخل المغرب الأدنى ويحدّثنا عنه وعن آثاره وأهله فيقول :«ثمّ وصلنا إلى مدينة تونس مطمح الآمال، ومصاب كلّ برق، ومحطّ الرّحال من الغرب والشرّق، ملتقى الرّكاب والفلك، وناظمة فضائل البرّين في سلك، ما رأيت لأهلها نظيراً شيماً فاضلة وخلالاً حميدة، وما من فنّ من فنون العلم إلاّ وجدت بتونس به قائما، ولا مورداً من موارد المعارف إلاّ رأيت بها حوله وارداً وحائماً »[11] فلم يترك العبدري أيّ جانب من جوانب الحياة بهذه المدينة إلاّ وذكره وأكثر في وصفه ليجعل منها قطبا حضاريّا بامتياز ويؤسّس لعرض خارطة ثقافيّة متنوّعة للمدينة يستفيد منها كلّ من فكّر في الترّحال إليها والمرور بها أو المكوث فيها مهما كان دافعه، ثمّ يسير الرّحالة بعد ذلك مجتازا ليبيا إلى الإسكندريّة « فتستوقفه ظاهرة اعتراض الحجّاج من لدن مفتّشي المكوس وتعرّضهم للإهانة بتفتيشهم رجالا ونساءً والبحث عمّا بأيديهم من مال وإلزامهم أنواع المظالم وهو ما يتنافى مع الدّين الإسلامي»[12] وهو ما جعل العبدري يُصدر أحكامه على هذه المعاملات السّيئة من أهل مصر لحجّاج بيت الله، ويوجّه إليهم نقداً لاذعاً، ليخرج متوجّها إلى القاهرة في طريقه إلى مكّة عبر أصعب مسالكها واصفا إيّاها بدقّة وكأنّه عالم جغرافي بامتياز، حيث شكّلت رحلته حوصلة قيّمة لأعظم حلقة وصل بين المشرق والمغرب مكّة المكرّمة وهي «البلد الأمين مقرّ المجد الصّميم والشرّف المكين، فخر بقاع الأرض كلّها على مرّ السّنين، فأقسم بالله أعظم يمين، قسما لا يكذب ولا يمين، ما حُرِمَ سكناه إلاّ ذو حظّ غبين»[13] فقد وفدت أفئدة الرّحالة والعلماء على مكّة ينهلون من معين معارفها ويستقصون أحوالها من جميع جوانبها التّاريخيّة والعمرانيّة والثّقافية والدّينيّة، ويؤلّفون حول ذلك الكتب والمصنّفات الفريدة التي أصبحت تعدّ مصدرا مهمّا من مصادر تاريخ وحضارة الحجاز إلى اليوم.

وقد سعى العبدري في كلّ مدينة حلّ بها للقاء أهلها والاختلاط بهم والاطّلاع على أحوالهم وعاداتهم ومجالسة علمائهم الذين لم يبخل بذكرهم وما أخذه منهم من علم وما اقتبسه عنهم من نصوص نثريّة وشعريّة، وهو الرّحالة الأديب قبل أن يكون فقيها، فتضمّنت

رحلته أبياتا شعريّة لأبرز العلماء هناك، منها ما نقله عن الشّيخ الفقيه أبي عبد الله محمد بن صالح بن أحمد الكناني الشاطبي فيقول :

آرَى العَمْرَ يَفْنَى والرّجَاءَ طَوِيـــــــــلَ ... ولَيْـسَ إلَى قُـــــــــرْبِ الحَبِيبِ سَبِيـــلَ

حَبَاهُ إلَهُ الخـــــــلَقِ آحْسَـــــنَ سِـيرَةٍ ... فَمَا الصّـــَبرُ عَنْ ذَاكَ الجَمـــَالِ جَمِيـــلَ

متَـى يَشْتَفِي قَلْبِـــــــي بِلَثْمِ تُرَابِـــــهِ ... وَيَسْـمَحَ دَهْـــرَ بالمَـــزَارِ بَخِيـــــلَ ؟

دَلَلـــــــتَ عَلَـيْهِ فِي آوائِلِ آسْطَـــرِي ... فَـــذَاكَ نَبِـــيّ مَصْطَفَى وَرَسُـولَ [14]

فقد تضمّنت الرّحلة ذكر صاحبها لعدد هائل من المقطوعات الشّعريّة من مختلف المشارب أغلبها من شعر الزّهد والمدائح النّبويّة، ولعلّ جلّها كان طيّ النّسيان فتفرّدت الرّحلة بعرضه للعيان لتستفيد منها الأجيال اللاّحقة، كما أسهمت أيضا في الإتيان بالنصوص النّثريّة منها رسالة ناصر الدّين بن المنيرّ في مناهل الحج فيقول :«ولقد تجد النّفوس إلى تلك القفار أُنْسًا كأنّها أوطان، وكأنّ لأشواقها على القلوب سلطان، وإنّ لتلك الثّنيات صَباحةً، وإنّ لمياهها –وإن كانت ملحة- في القلوب ملاحة ...» [15] فهذه المعلومات تعدّ مادّة دسمة ومصدراً مهمّا من المصادر الأدبيّة التي تجمع في طيّاتها عديد الفنون، فيلجأ الرّحالة للاستعانة بالنّصوص الأدبيّة المختلفة من نظم ونثر حتّى يعبرّ عن أحاسيسه ويضفي على مشاهده وكلّ ما سجّله نوعا من الحركة والتّناغم، إضافة إلى استعماله لذلك «الأسلوب الأدبي الجميل والعبارة العذبة المسبوكة بحذق، والدّقة في اختيار اللّفظ الدّال على المشاعر والمناسب للمقام، وحسن تصويره وصدقه في النّقل»[16] فكثيرا ما كان العبدري ينوّع في مصادر رحلته بين ما شاهده وما أخذه من صدور العلماء، فضلا عن المصنّفات التّاريخيّة والجغرافيّة والشرّعيّة والأدبيّة التي كان يستفيد منها ويعكف إلى تصويب بعض ما جاء فيها، وهو ما يجذب انتباه القارئ ويجعله يتشوّق لمعرفة سائر أحداث الرّحلة.

وبعد أداء العبدري وسائر الرّكب فريضة الحجّ وما تيسرّ معها من طلب العلم قفل راجعاً إلى وطنه، إلاّ أنّه سار في طريق الإياب مارّا بفلسطين إلى القاهرة برّا ثمّ اتّجه إلى قابس فتونس ثمّ المغرب الأوسط فالمغرب الأقصى حيث الاجتماع بالأهل.

خاتمـــــــــــة:

بعد عرضنا لهذا الموضوع المتمثّل في التّعرّف على نموذج فريد من أدب الرّحلات المغربيّة وهو رحلة العبدري، وما احتوت عليه من تنوّع الثّقافات فإنّنا توصّلنا إلى مجموعة من النّتائج هي كالآتي:

- أدب الرّحلة المغربي جزء مهمّ من تراثنا الحضاري العربي الإسلامي، يحوي بين طيّاته عديد الرّحلات التي تكشف لنا عن مدى ازدهار الحياة الثّقافيّة والعلميّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة للبلدان التي مرّ بها الرّحالة.
- امتاز العبدري على غرار الرّحالة المغاربة بكونه عالما فقيها، أديبا مثقّفا أنتج لنا رحلته العبدريّة الشّارحة لمختلف النّواحي الحضاريّة بالبلدان الإسلاميّة.
- أسهمت رحلة العبدري في تزويدنا بمعلومات وافرة غلب عليها وصف المراحل والمدن والآثار وأحوال السّكان وثقافتهم وكذا علمائهم ومصنّفاتهم، بأسلوب أدبي جميل وتصوير دقيق وعبارات مسبوكة.
- حظيت رحلة العبدري باهتمام وافر فقد شكّلت مصدرا أساسا للرّحالة والعلماء الذين نقلوا عنها واسترشدوا بها، بل ودوّنوا عنها الاختصارات باعتبارها وثيقة مهمّة عن الحياة الثّقافيّة والعلميّة في القرن السّابع.

هوامش البحث:

(1) الرّحلات، شوقي ضيف، دار المعارف للنشر، القاهرة، ط4، 1987، ص9.

(2) ينظر الرّحلات المغربيّة والأندلسيّة مصدر من مصادر تاريخ الحجاز في القرنين السّابع والثّامن الهجريين، عواطف محمد يوسف نواب، رسالة ماجستير في التّاريخ الإسلامي، كلّية الشرّيعة والدّراسات الإسلاميّة، جامعة أم القرى مكّة المكرّمة، 1991م، ص(59، 60).

(3) ينظر الرّحلة عين الجغرافية المبصرة، صلاح الدّين علي الشّامي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط2، 1999م، ص149.

(4) ينظر أدب الرّحلة عند العرب، حسني محمود حسن، دار الأندلس، لبنان، ط2، 1983م، ص(8، 9).

(5) ينظر رحلة العبدري، أبي عبد الله محمد بن محمد بن علي بن أحمد بن سعود العبدري، تحقيق علي إبراهيم كردي، دار سعد الدّين للطّباعة والنّشر، دمشق، ط2، 2005م، ص7 /ينظر الوافي بالأدب العربي في المغرب الأقصى، محمد بن تاويت، ج2، دار الثّقافة للنّشر، الدّار البيضاء، ط1، 1983م، ص35.

(6) رحلة العبدري، أبي عبد الله محمد بن محمد بن علي بن أحمد بن سعود العبدري، تحقيق علي إبراهيم كردي، ص8.

(7) أدب الرّحلة في التّراث العربي، فؤاد قنديل، مكتبة الدّار العربيّة للكتاب، القاهرة، ط2، 2002م، ص465.

(8) رحلة العبدري، أبي عبد الله محمد بن محمد بن علي بن أحمد بن سعود العبدري، تحقيق علي إبراهيم كردي، ص12.

(9) ينظر الرّحالة المسلمون في العصور الوسطى، زكي محمد حسن، دار الرّائد العربي، بيروت ،دط ،1981م، ص132.

(10) الرّحلة والرّحالة المسلمون، أحمد رمضان أحمد، دار البيان العربي للنّشر، المملكة العربيّة السّعودية، دط، دت، ص348.

(11) ينظر الرّحلة والرّحالة المسلمون، أحمد رمضان أحمد، ص349، رحلة العبدري، أبي عبد الله محمد بن محمد بن علي بن أحمد بن سعود العبدري، تحقيق علي إبراهيم كردي، ص(108، 112، 113).

(12) ينظر الرّحالة المسلمون في العصور الوسطى، زكي محمد حسن، ص133.

(13) رحلة العبدري، أبي عبد الله محمد بن محمد بن علي بن أحمد بن سعود العبدري، تحقيق علي إبراهيم كردي، ص358.

(14) المصدر نفسه، ص(89، 90).

(15) المصدر نفسه، ص243.

(16) أدب الرّحلة في التّراث العربي، فؤاد قنديل، ص466.

ابن مضاء القرطبيّ (ت٥٩٢ه) وبصمته في النّحو العربيّ الحديث

فاطمة بن شعشوع
جامعة تلمسان
fatema-azzohra@hotmail.fr

تاريخ الاستلام: *2018/05/24* تاريخ القبول: *2018/06/23*

Abstract :

This research aims to display the IBN MADHAE'S imprint through his book ARRAD ALA ANNOHAT; which was written in the sixth century of hidjra; when he revolted against grammar complexities, so we give in this article a definition of this book and the main principles which has established in order to facilitate the grammar; with showing their impact in the modern books.

key words:

Ibn Maḍāʾ - imprint- the modern Arabic grammar

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تبيان بصمة ابن مضاء القرطبيّ من خلال كتابه: الرّد على النّحاة الّذي صنّف في القرن السّادس هجري حيث ثار فيه على النّحو وتعقيداته وعلى هذا الأساس فقد جاء هذا المقال للتّعريف بهذا الكتاب، والمبادئ الّتي قام عليها بغية تسهيل النّحو وتيسيره، مع تبيان أثره في أبرز المؤلّفات الحديثة الّتي اتّخذت من مبادئه مرتكزا لتيسير النّحو على النّاشئة.

الكلمات المفتاحية: ابن مضاء- البصمة – النحو العربي الحديث.

1) التّعريف بكتاب "الرّد على النّحاة":

أ. عصره:

يصف شوقي ضيف الرّد على النّحاة هذا الكتاب الصّغير الحجم، الثّائر على أصول النّحو وتعقيداته "بالطّرفة النّفيسة من طرف التّفكير الأندلسي"[1].

صنّفت هذه الطّرفة في عصر الموحدّين، وقد اتّصل صاحبه ابن مضاء بخليفتهم الثّاني يوسف بن عبد المؤمن (580هـ) وعينّ قاضي الجماعة[2]، ويأتي بعد يوسف ابنه الخليفة الثّالث للدّولة الموحّدية، وهو يعقوب المنصور (ت595هـ)، والّذي كان وثيق الصّلة بابن مضاء، فقد ألّف الرّد على النّحاة في عهد هذا الخليفة، يقول ابن مضاء في مقدّمة كتابه: "وأسأل الله الرّضا عن الإمام المعصوم، المهديّ المعلوم، وعن خليفَتَيْه سيِّدَيْنا أمِيرَيّ المؤمنين، الوارِثَيْنْ

مقامه العظيم، وأصل الدّعاء لسيّدنا أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين، مبلّغ مقاصدهم العليّة إلى غاية التّكميل والتّتميم"[3]، وهو يقصد بالإمام المعصوم: ابن تومرت (ت524) أوّل من دعا إلى المذهب الظّاهري وروّج له في الأندلس، أمّا أميريّ المؤمنين فهما: عبد المؤمن بن عليّ (ت558ه) ويوسف بن عبد المؤمن، أمّا أمير المؤمنين بن أمير المؤمنين فهو: يعقوب المنصور.

وقد أظهر يعقوب المنصور عداءً مباشرا لكلّ ما يتعلّق بالمذاهب الفقهيّة الأربعة وانتصر للمذهب الظّاهري بإسداء أمر بحرق هذه الكتب كلّها، كما أمر علماء عصره أيضا بالرّجوع إلى ظاهر القرآن والسّنة فهما الأصل، يقول صاحب المعجب: "في أيّامه انقطع علم الفروع، وخافه الفقهاء، وأمر بإحراق كتب المذاهب بعد أن يجرّد ما فيها من حديث رسول الله صلىّ الله عليه وسلّم والقرآن، ففصل ذلك فأحرق منها جملة في سائر البلاد...، وقد شاهدت وأنا يومئذ بمدينة فاس يؤتى منها بالأحمال فتوضع وتطلق فيها النّار"[4].

وبالرّغم من أنّ المذهب الظّاهري: مذهب ديني ذو أصول فقهيّة، إلا أنّ تداعياته أثّرت في العلوم الأخرى مثل النّحو، وتجسّد ذلك في عمل ابن مضاء في كتابه "الرّد على النّحاة"، فهو انعكاس للعصر الّذي صنّف فيه، هذا العصر الّذي كان رافضا للفكر المشرقيّ بكلّ أنواعه، يقول محمّد إبراهيم البنّا: "وعلى هذا فإنّ النّحو ليس دون الفقه حاجة إلى الإصلاح، ولمّا كانت دعوة الخليفة الثّالث ظاهريّة في الفقه، فقد عُدَّ ابن مضاء ظاهريّا في النّحو"[5]، ويعضّد شوقي ضيف (ت2005م) كلامه فيقول: "وإنّ من يرجع إلى نصوص كتاب: الرّد على النّحاة يلاحظ ملاحظة واضحة أنّ صاحبه ثائر على المشرق وهي ثورة تعتبر امتدادا لثورة أميره عليه، وأيضا فإنّه يلاحظ نزعة ظاهريّة في ثنايا الكتاب ممّا يؤكّد صلة صاحبه بثورة الموحّدين على كتب المذاهب..."[6].

فكما قام المذهب الظّاهري على العودة إلى القرآن والسّنة وتطبيقهما تطبيقا حرفيّا ورفض العلل والقياس في الفقه، كذلك أقام ابن مضاء كتابه على هذين المبدأين وطبّقهما في علم النّحو.

ب. طبعاته:

حقّق الكتاب للمرّة الأولى في العصر الحديث من قبل شوقي ضيف ونشر سنة 1947م، وقد اعتمد المحقّق على مخطوطة وجدها في المكتبة التّيموريّة بدار الكتب المصرّية، ثمّ أعاد المحقّق نفسه نشر الكتاب في طبعته الثّانية سنة 1982م عن دار المعارف بالقاهرة، معتمدا على صورة لمخطوطة وجدها بمعهد المخطوطات بجامعة الدّول العربيّة أخذت من المكتبة الخليليّة بالقدس، وهي المخطوطة الأصل[7].

وظهرت بين الطّبعتين اللّتين حقّقهما "شوقي ضيف" طبعة أخرى سنة **1979**م من تحقيق محمّد إبراهيم البنّا عن دار الاعتصام، وقد اعتمد هذا الأخير على المخطوطة المتواجدة بالمكتبة الخليليّة بالقدس مع عدم إغفال المخطوطة التّيموريّة[8]، ولكنّي سأتّخذ كتاب "الرّد على النّحاة" المحقّق من قبل "شوقي ضيف" في طبعته الثّانية عمدة في بحثي هذا.

والكتاب في مائة وتسع وأربعين صفحة، افتتح بمقدّمة الطّبعة الثّانية في أربع صفحات، تلتها مقدّمة الطّبعة الأولى في ثلاث صفحات، جاء بعد هاتين المقدّمتين مدخل طويل في خمسة وخمسين صفحة، يقول "شوقي ضيف" واصفا المدخل: "...مدخل طويل تحدّثت فيه عن ابن مضاء ومصنّفاته، وعن المخطوطة التّيموريّة للكتاب، وأدلّة نسبته إلى مؤلّفه، وحلّلت آراء "ابن مضاء" فيه تحليلا مفصّلا...، وأضفت إلى ذلك في المدخل رسم تصنيف جديد في النّحو على ضوء آراء ابن مضاء..." [9]، وسأناقش هذا التّصنيف في القسم الثّاني من البحث.

جاء بعد هذا المدخل متن الكتاب في زهاء واحد وسبعين صفحة ذيّل بفهارس[10].

جـ .مقدّمته:

الكتاب ثورة على ما أتى به معظم النّحويّين من إرساء لنظريّة العامل والعلل والقياس وغيرها من النّظريّات، يقول شوقي ضيف: "غير أنّنا نلاحظ أنّه لم يُعن بالنّحو الكوفي أو على الأقلّ لم تظهر في الكتاب عنايته بهذا النّحو، ومرجع ذلك - في رأينا- أنّه لم يكن حريصا على التّوفيق بين مذاهب النّحاة، وإنما كان حريصا على مواجهة النّحو جملة، وقد اختار المذهب البصريّ الّذي كان شائعا من حوله، والّذي لا يزال شائعا إلى عصرنا الحاضر، فاتّخذه مسرحا لمعاركه مع النّحاة"[11].

ولعلّ هناك سبب آخر - في رأيي الخاصّ- وهو أنّ مذهب الكوفيّين كان الأقرب لمذهب ابن مضاء مقارنة بالمذهب البصريّ، ولذلك فقد هاجم ابن مضاء الذّروة في الغلوّ والتّعقيد في القواعد النّحوية والتي كانت تمثّلها المدرسة البصريّة.

ابتدئ الكتاب بمقدّمة في خمس صفحات تقريبا بدأها ابن مضاء بالحمد ثمّ الدّعاء لأعمدة الدّولة الموحّدية إلى غاية الأمير الثّالث الّذي عايش حكمه، ثم شرح الدّافع من تأليف كتابه قائلا: "فإنّه حملني على هذا المكتوب قول الرّسول صلىّ الله عليه وسلم: "الدّين النّصيحة"..."[12]، وبعدها يدعو إلى تقييم كتابه من قبل علماء عصره قائلا: "...فإن تبينّ له ما نبيّنه رجع إليه، وشكر الله عليه، وإن لم يتبينّ له فليتوقّف توقّف الورع عند الإشكال، وإن ظهر له خلاف فليُبينّ ما ظهر له بقول أو كتابة"[13]، وبعد ذلك نجده يثمّن جهود النّحويّين السّابقين، لكنّه يأخذ عليهم قائلا: "...إلاّ أنّهم التزموا ما لا يلزمهم، وتجاوزا فيها القدر الكافي فيما أرادوه منها..."[14].

ويردف ابن مضاء هذه الفكرة بفكرة أخرى تبينّ مكانة كتاب "الرّد على النّحاة" مقارنة بكتب النّحو الأخرى، فهو يشبّه كتابه بالرّجل النّاصح الّذي وقف على رجال ذووا مال وجواهر قد اختلطت بشوائب مزيّفة مثل الزّجاج والنّحاس وغير ذلك، فجاء ليريهم الجواهر النّفيسة من الجواهر المزيّفة ويزيل هذه الشّوائب، ويستمرّ في شرح هذه الفكرة حتّى ينتهي من مقدّمته[15].

د. مبادئ ثورته:

بدأ ابن مضاء بالدّخول إلى مضمون كتابه بعد الانتهاء من مقدّمته بالعبارة التّالية: "قصدي في هذا الكتاب أن أحذف من النّحو ما يستغني النّحويّ عنه، وأنبّه على ما أجمعوا على الخطأ فيه"[16]، وقد دعا إلى إلغاء بعض النّظريّات والمبادئ وهي:

أوّلا:الدّعوة إلى إلغاء نظريّة العامل النّحويّ:

وممّا يجب الاستغناء عنه في النّحو بالنّسبة لابن مضاء هو: العامل النّحوي الّذي يعدّ من أهمّ طرق استقراء القواعد وينصّ بأنّ الكلام يؤثّر بعضه في بعض من حيث التّركيب، وهو عند النّحاة أساسا لتفسير نظام الإعراب، ووسيلة إرساء القواعد التي أدّت إلى استعمال الأقْيسة واستنباط العلل[17]، "فالعامل من المصطلحات الأصيلة في الدّرس النّحوي والتّفكير اللّغوَي عند القدماء"[18]، لكنّ ابن مضاء دعا إلى إلغائه قائلا: "فمن ذلك ادّعاؤهم أنّ النّصب والخفض والجزم لا يكون إلاّ بعامل لفظي، وأنّ الرّفع منها يكون بعامل لفظي وبعامل معنوي، وعبرّوا عن ذلك بعبارات توهم في قولنا (ضرب زيدٌ عمراً) أنّ الرّفع الّذي في زيد، والنّصب الّذي في عمر إنّما أحدثه ضرب"[19].

ويقصد بالعامل اللّفظي: "أفعال وحروف وأسماء"[20] تؤثّر في الحركات الإعرابيّة لما بعدها، أمّا العوامل المعنويّة فهي اثنان: "العامل في المبتدأ والخبر وهو الإبتداء، والعامل في المضارع المرفوع وهو وقوعه موقع الإسم أو تجرّده من النّاصب والجازم"[21].

ويلجأ ابن مضاء لتعضيد ما قاله إلى رأي ابن جنّي القائل: "وأمّا في الحقيقة ومحصول الحديث، فالعمل من النّصب والرّفع والنّصب والجزم، إنّما هو للمتكلّم نفسه لا لشيء غيره"[22]، والنّصّ الكامل لابن جنّي فيما يتعلّق بالعامل النّحوي هو قوله: "وإنّما قال النّحويّون عامل نحوي وعامل معنوي ليروك أن بعض العمل يأتي مسبّبا عن لفظ يصحبه، كمررت بزيد، وليت عمرا قائم، وبعضه يأتي عاريا من مصاحبة لفظ يتعلّق به، كرفع المبتدأ بالابتداء، ورفع الفعل لوقوعه موقع الاسم هذا ظاهر الأمر، وعليه صفوة القول، فأمّا الحقيقة، ومحصول الحديث... شيء غيره، وإنّما قالوا لفظيّ ومعنويّ لمّا ظهرت آثار المتكلّم بمضامّة اللّفظ أو اشتمال المعنى على اللّفظ وهذا واضح"[23].

وممّا سبق نستشفّ أنّ ابن مضاء قد اقتبس من ابن جنّي الجزء الّذي ناسبه وقوّى رأيه بخصوص إلغاء نظريّة العامل النّحوي، فصحيح أنّ "ابن جنّي" ينسب الحركات للمتكلّم لكنّه لا يغفل العامل أبدا، فالمتكلّم بالنّسبة له يقوم بالرّفع أو النّصب أو الجرّ أو الجزم من خلال الرّجوع إلى العامل.

وبهذا فقد اتّفق كلّ من ابن جنّي وابن مضاء على أنّ المتكلّم هو الّذي يقوم بإحداث الحركات، لكنّ ابن مضاء يلغي تماما نظريّة العامل، ولا يعترف بوجودها، بل يقول أنّ هذه الحركات أتت توقيفيّة من عند الله تعالى دون أن يتدخّل أيّ عامل خارجيّ، وما يؤكّد هذا المعنى قوله: "وأمّا مذهب أهل الحقّ فإنّ هذه الأصوات إنّما هي من فعل الله تعالى، وإنّما تنسب إلى الإنسان كما ينسب إليه باقي أفعاله الاختياريّة"[24].

ويقدّم ابن مضاء أسبابا جعلته يلغي نظريّة العامل وهي:

- "إنّ شرط الفاعل أن يكون موجودا حينما يفعل فعله فلا يحدث الإعراب فيما يحدث فيه إلاّ بعد عدم الفاعل"[25]، أي أنّ العامل يجب أن يكون موجودا عندما يؤثّر ولا يحدث الإعراب إلاّ بعد انقضاء العامل فلا ينصب مثلا زيد بعد "إنّ" في قولنا إنّ زيدا إلاّ بعد الانتهاء من نطقها.
- "الفاعل عند القائلين به إمّا أن يفعل بإرادة كالحيوان وإمّا أن يفعل بطبع كما تحرق النّار ويبرد الماء... أمّا العوامل النّحوية فلم يقل بعملها عاقل لا ألفاظها ولا معانيها لأنّها لا تفعل بإرادة ولا بطبع"[26]، أيّ: أنّ العوامل بنوعيها اللّفظية والمعنويّة لا عمل ولا تأثير لها لأنّها لا تفعل لا بإرادة مثل الإنسان والحيوان، ولا بطبع مثل الماء والنّار.

وصفوة القول أنّ ابن مضاء لم يتبع أحدا ممّا سبقه من النّحويّين فيما يخصّ إلغاء نظريّة العامل النّحوي، فقد قال بها وحده ودافع عنها.

<u>ثانيا: الاعتراض على تقدير العوامل المحذوفة:</u>

أظهر ابن مضاء اعتراضه على عمليّة تقدير العوامل المحذوفة في الجمل العربيّة، فهذه التّقديرات لا طائل منها بالنّسبة له ولا نفع من وجودها، ففي حذف الفعل في مثل (أزيدا ضربته) قال: "وهذه دعوى لا دليل عليها إلاّ ما زعموا من أنّ (ضربت) من الأفعال المتعدّية إلى مفعول واحد، وقد تعدّى إلى الضّمير، ولابدّ لزيد من ناصب إن لم يكن ظاهرا ومقدّرا، ولا ظاهر فلم يبق الإضمار، وهذا بناءً على أنّ كل منصوب فلابدّ له من ناصب"[27].

وأحيانا يؤدّي إظهار المضمر إلى تغيير الكلام عن معناه الأصليّ الذّي وضع من أجله، ففي قولنا: يا عبد الله يعلّق ابن مضاء قائلا: "وعبد الله عندهم منصوب بفعل مضمر تقديره أدعو وأنادي، وهذا إذا أظهر تغيرّ المعنى وصار النّداء خبرا، وكذلك النّصب بالفاء والواو:

ينصبون الأفعال الواقعة بعد هذه الحروف بأن ويقدرون أن مع الفعل بالمصدر، ويصرفون الأفعال الواقعة قبل هذه الحروف إلى مصادرها، ويعطفون المصادر على المصادر بهذه الحروف، وإذا فعلوا ذلك كلّه لم يرد معنى اللّفظ الأوّل.." [28].

ومن المضمرات التي قدّرها النّحويّون ورفضها ابن مضاء ما يلي:

- تقدير متعلّقات المجرورات:

يرى ابن مضاء أنّ قول النّحاة بأنّ شبه الجملة من الجارّ والمجرور لا تأتي خبرا أو صفة أو حالا أو صلة، بل هي متعلّقات بمحذوفات، فمثلا: زيد في الدّار، أو مررت برجل من قريش، فيزعم النّحويّون أنّ قولنا الدّار متعلّق بمحذوف تقديره: زيد مستقرّ في الدّار، ومررت برجل من قريش تقديره: مررت برجل كائن من قريش لأنّهم قيّدوا أنفسهم بقاعدة نحويّة لا يجب الخروج عنها، وهي أنّ حروف الجرّ إذا لم تكن زائدة ودخلت على تلك الأسماء فلابدّ لها من عامل يعمل فيها إمّا أن يكون ظاهرا مثل: زيد قائم في الدّار أو مضمرا مثل: زيد في الدّار[29].

ويردّ ابن مضاء على ما سبق قائلا: "وهذا كلّه كلام تامّ لا يفتقر السّامع له إلى زيادة (كائن ولا مستقرّ)، وإذا بطل العامل والعمل فلا شبهة تبقى لمن يدّعي هذا الإضمار"[30].

- تقدير الضّمائر المستترة في المشتقّات:

خالف ابن مضاء النّحويّين في تقديرهم للضّمائر المستترة في المشتقات، فمثلا: زيد ضارب عمرا، فكلمة ضارب وضعت لمعنيين هما: لتدلّ على الضرّب، ولتدلّ على الفاعل غير المصرّح به، وهو يرى أنّه لا داعي لتقدير زيد ضارب هو عمرا[31]، يقول ابن مضاء: "فيا ليت شعري ما الدّاعي إلى تقدير زائد لو ظهر لكان فضلا"[32].

- تقدير الضّمائر المستترة في الأفعال:

رفض ابن مضاء فكرة استتار الفاعل في الأفعال في مثل زيد قام قائلا: "فإذا قيل زيد قام ودلّ لفظ (قام) على الفاعل دلالة قصد، فلا يُحتاج إلى أن يضمر شيء لأنه زيادة لا فائدة فيها"[33].

<u>ثالثا: الدّعوة إلى إلغاء العلل الثّواني والثّوالث:</u>

لم يدع ابن مضاء إلى إلغاء العلل الأولى، لكنّه رفض القول بالعلل الثّواني والثّوالث قائلا: "وممّا يجب أن يسقط في النّحو العلل الثّواني والثّوالث وذلك مثل سؤال السّائل عن (زيد) من قولنا (قام زيد): لِمَ رفع؟ فيقال أنّه فاعل وكلّ فاعل مرفوع، فيقال ولم رفع الفاعل؟ فالصّواب أن يقال لَه: كذا نطقت به العرب..." [34]، وهذا رأي مستنبط من المذهب الفقهيّ الّذي كان سائدا في عصر ابن مضاء كما أشرنا سابقا، فهو يردف قوله السّابق قائلا: "ولا فرق بين ذلك وبين من عرف أنّ شيئا ما حرام بالنّص... فسأل، لم حرّم؟ فإنّ الجواب على ذلك غير

واجب على الفقيه..." [35]، فالجهل بالعلل الثّواني والثّوالث لا ينفع ولا يضرّ بشيء بالنّسبة لابن مضاء.

ولم يكن ابن مضاء أوّل من رفض العلل الثّواني والثّوالث، فقد رفضها قبله نحاة كثيرون من بينهم الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ)، وغالى بعده بقرون ابن حزم الأندلسيّ (ت456هـ) الّذي رفض العلل كلّها الأولى والثّواني والثّوالث، فقضيّة رفض العلل قضيّة قديمة نادى بها نحاة قبل ابن مضاء.

رابعا: الدّعوة إلى إلغاء القياس:

ويواصل ابن مضاء ثورته على ركائز النّحو الرّئيسة برفضه للقياس الّذي لا يؤيّده الإستعمال اللّغوي المطّرد ولا تدعمه النّصوص المتواترة، ويرى بأنّ النّحاة قد انصرفوا عن الإستعمال السّويّ للّغة بتأييدهم المطلق لنظريّة القياس[36]، حيث يقول: "..وذلك أنّهم لا يقيسون الشيّء على الشيّء، ويحكمون عليه بحكمه، إلاّ إذا كانت علّة حكم الأصل موجودة في الفرع"[37]، ويقول أيضا: "والعرب أمّة حكيمة فكيف تشبّه شيئا بشيء، وتحكم عليه بحكمه، وعلّة حكم الأصل غير موجودة في الفرع"[38].

وبهذا فهو يرى أنّ القياس قد أقيم على أسس واهية لا أساس لها من الصحّة ولا تستوف الشرّوط المطلوبة.

خامسا: الدّعوة إلى إلغاء التّمارين الغير عمليّة:

ممّا ينبغي أن يسقط من النّحو التّمارين غير العمليّة أيّ: "ابن من كذا مثال كذا قولهم: ابن من بَيْع مثال فُعْل، فيقول قائل ربوع، أصله بُيْع فيبدّل من الياء واوا لانضمام ما قبلها لأنّ النّطق بها ثقيل"[39]، وواصل ابن مضاء في عرض أمثلة أخرى، وغرضه تبيان فساد هذا النّوع من التّمارين وأثره في تعقيد النّحو فيقول ابن مضاء: "..وهذا في مسألة واحدة، فكيف إذا أُكثر من هذا الفنّ وطال فيه النّزاع وامتدّت إليه أطناب القول، مع قلّة جدواه وعدم الافتقار إليه، والنّاس عاجزون عن حفظ اللّغة الفصيحة الصّحيحة، فكيف بهذا المظنون المستغنى عنه"[40]، ومن منطلق رفضه للتّمارين الغير عمليّة، فقد دعا ابن مضاء إلى إلغاء التّنازع والاشتغال.

سادسا: الدّعوة إلى إلغاء كلّ ما لا يفيد نطقا:

رفض ابن مضاء الرّجوع إلى كلّ ما لا يفيد نطقا "كاختلافهم في علّة رفع الفاعل ونصب المفعول، وسائر ما اختلفوا فيه من العلل الثّواني والثّوالث وغيرها ممّا لا يفيد نطقا، كاختلافهم في رفع المبتدأ أو ناصب المفعول..." [41]، وغير ذلك من العوامل الّتي لا فائدة ترجى منها بالنّسبة لابن مضاء.

وكانت هذه الدّعوة آخر ما ختم به ابن مضاء نظريّته النّحوية النّاصّة على الثّورة على كلّ ما يعقّد النّحو، ويربك النّاشئة الّتي تجد صعوبة في تعلّم هذا العلم واستيعاب قوانينه فتفرّ منه، فكان الغرض من هذه الثّورة هو: الوصول إلى سنّ نظريّات تيسير النّحو وتسهيله.

لكنّ هذه الثّورة ما فتئت أن انطفأ لهيبها، فلم يأخذ غالبيّة النّحويّين القدامى ممّن أتى بعد ابن مضاء بما دعا إليه من نظريّات، على عكس ما حصل في العصر الحديث، فقد لقي كتاب "الرّد على النّحاة" صدى كبيرا بين عدد من النّحويّين، فبدا تأثّرهم بنظريّاته واضحا في ثنايا ما ألّفوه من كتب تدعو إلى تيسير النّحو وتسهيله.

المبحث الثّاني: أثر كتاب الرّد على النّحاة في مؤلّفات النّحو الحديثة

لقد تأثّر بكتاب الرّد على النّحاة عددا من اللّغويّين في العصر الحديث، وفيما يلي أبرز الكتب التي سلكت مسلك هذا الكتاب.

1. كتاب إحياء النّحو لإبراهيم مصطفى (ت1963م):

لم ينتظر النّحويّون المحدثون صدور كتاب "الرّد على النّحاة" في طبعته المحقّقة والمنقّحة من قبل "شوقي ضيف" ليوافقوا ما جاء به ابن مضاء من نظريّات في تيسير النّحو وتسهيله، بل سبقوا صدور الكتاب، حيث خرج لنا إبراهيم مصطفى بكتابه "إحياء النّحو" الّذي نشر سنة 1937م في طبعته الأولى، وأعيد نشره في طبعة ثانية سنة 1992م، ومعنى هذا العنوان: "أن النّحو ميّت راكد يحتاج إلى إحياء وبحث" [42].

ويرى أحد الباحثين أنّ الأستاذ إبراهيم مصطفى قد اطّلع على كتاب الردّ على النّحاة قبل تحقيقه ونشره، وتأثّر به كلّ التّأثّر، وكلّ ما امتاز به في هذا التّأليف هو أنّه عرض كتاب الرّد على النّحاة عرضا جذّابا وحاول تطبيقه تطبيقا عمليّا [43]، ويعضّد القول السّابق شعبان عوض محمّد العبيدي قائلا: "والحقيقة الّتي لا مراء فيها أنّ أصداء الأفكار الّتي طرحها ابن مضاء القرطبي في كتابه الرّد على النّحاة واضحة في بحث هذا الكتاب لا تحتاج إلى تدليل، وإن كان الباحث قد تفرّد بآراء تحسب له..." [44]، والغريب في الأمر أنّ إبراهيم مصطفى لم يصرّح أو حتّى يلمّح بأنّ ما جاء به من قواعد لتيسير النّحو مستوحاة مما جاء به ابن مضاء.

قدّم طه حسين (ت1973م) كتاب إحياء النّحو بمقدّمة طويلة شغلت أربعة عشرة صفحة أشاد فيها بالكتاب وصاحبه، وقد قرأ طه حسين الكتاب قبل نشره، وهو من أطلق عليه اسم: "إحياء النّحو".

ويحدّثنا إبراهيم مصطفى عن الغرض من وضع الكتاب في مقدّمته قائلا: "أطمع أن أغيرّ منهج البحث النّحوي للّغة العربيّة وأن أرفع عن المعلّمين إصر هذا النّحو وأبدّلهم منه أصولا سهلة يسيرة، تقرّبهم من العربيّة، وتهديهم إلى حظّ من الفقه بأساليبها" [45]، فالهدف من

الكتاب هو تيسير النّحو وتسهيله، ولبلوغ هذا الهدف خطّ الكتاب لنفسه منهجا قائما على رفض العامل النّحوي واعتباره سببا في الخلاف والجدل العقيم، حيث نجده يصرّح قائلا: "حتّى صار أكثر الخلاف بين النّحويّين وأشدّ جدالهم، هو في العامل ما هو؟ ولو أنّهم وضعوا نظريّتهم على أصل صحيح لقلّ خلافهم، وتقاربت آراؤهم...إنّ النّحاة بعد ذلك كلّه لم يفوا بمذهبهم، أو لم تقف نظريّتهم بكلّ حاجاتهم في الإعراب لأنّهم بعدما شرطوا أن يكون العامل متكلّما به، أو مقدّرا في الكلام، اضطرّوا إلى الاعتراف بالعامل المعنويّ"[46].

كما رفض التّقديرات الّتي جاءت لتدعيم نظريّة العامل وتقويته قائلا: "لقد اضطرّوا في سبيل تسوية مذهبهم، وطرد قواعدهم إلى التّقدير، وأكثروا منه يبحثون عن العامل في الجملة فلا يجدونه فيمدّهم التّقدير بما أرادوا... بهذا التّقدير والتّوسّع فيه أضاع النّحاة حكم النّحو"[47].

ويقدّم إبراهيم مصطفى تفسيرا بديلا عن التّفسير بنظرية العامل قائلا: "على أنّ أكبر ما يعنينا في نقد نظريّتهم أنّهم جعلوا الإعراب حكما لفظيّا خالصا يتبع لفظ العامل وأثره، ولم يروا في علاماته إشارة إلى المعنى، ولا أثرا في تصوير المفهوم أو إلقاء ظلّ على صورته"[48]، فقد جاءت الحركات الإعرابيّة بالنّسبة لإبراهيم مصطفى لتدلّ على معان، فبدلا من أن نسأل عن كلّ حركة ما عاملها ونبحث عنه (لفظي أو معنوي أو تقديري)، علينا أن نسأل إلى ماذا تشير هذه الحركات من معان.

وأمّا معاني الحركات بالنّسبة لإبراهيم مصطفى فهي:[49]

"الضّمة فإنّها علم الإسناد، ودليل أنّ الكلمة مرفوعة يراد أن يسند إليها ويتحدّث عنها، وأمّا الكسرة فإنّها عَلَم الإضافة، وإشارة إلى ارتباط الكلمة بما قبلها، سواء أكان الارتباط بأداة أم بغير أداة".

كما نفى على الفتحة والسّكون أن تكونا علامتي إعراب قائلا: "أمّا الفتحة فليست علامة إعراب ولا دالّة على شيء، بل هي الحركة الخفيفة المستحبّة عند العرب الّتي يراد أن تنتهي بها الكلمة كلّما أمكن ذلك، فهي بمثابة السّكون في لغة العامّة"[50].

ويخلص قائلا: "فللإعراب الضمّة والكسرة فقط، وليستا بقيّة من مقطع، ولا أثر لعامل من اللّفظ، بل هما من عمل المتكلّم ليدلّ بهما على معنى في تأليف الجملة ونظم الكلام"[51].

وصفوة القول: إنّ إبراهيم مصطفى يرفض نظريّة العامل بما فيها من تقديرات مثله مثل ابن مضاء، وإذا كان ابن مضاء لم يقدّم لنا البديل الشّافي والمقنع لهذا الرّفض، فإبراهيم

مصطفى قد قدّم هذا البديل: وهو أنّ الحركات الإعرابيّة من ضمّة وكسرة حركات دالّة على معان معيّنة تختلج في فكر المتكلّم.

وجاء مهدي المخزومي ليوافق نظرية إبراهيم مصطفى، غير أنّه يرى "الفتحة علم كون الكلمة خارجة عن نطاق الإسناد أو الإضافة"[52].

وإذا استثنينا رأي مهدي المخزومي، فسنجد أنّ كتاب: إحياء النّحو لم يلق ترحيبا من قبل السّواد الأعظم من النّحويّين المحدثين، فقد هاجموه من خلال مقالاتهم وكتبهم، ومن أبرز الرّدود الّتي جاءت ضدّ كتاب إحياء النّحو كتاب: "النّحو والنّحاة بين الأزهر والجامعة" لمحمّد عرفة، والّذي جاء ليدافع عن نظريّة العامل النّحوي وينتقد ما جاء في كتاب إحياء النّحو من أسس ونظريّات.

2. مقدّمة شوقي ضيف في كتاب الرّد على النّحاة:

أسّس شوقي ضيف نظريّته من أجل تيسير النّحو في المقدّمة الطّويلة الّتي كتبها في كتاب الرّد على النّحاة الّذي قام بتحقيقه، وجاءت هذه المقدّمة لتؤيّد ما جاء به ابن مضاء من أسس فيما يخص تيسير النّحو، ومن هذه الأسس:

أ. إلغاء نظرية العامل:

أيّد شوقي ضيف ابن مضاء في إلغائه لنظريّة العامل تأييدا كاملا، حيث نجده يعبرّ في أكثر من موضع - في الجزء الّذي خصّصه لدراسة كتاب الرّد على النّحاة في مدخله- عن رفضه وانتقاده لهذه النّظريّة نحو قوله: "...وما العامل؟ وما هذا الّذي يدّعيه النّحاة في مثل (ضرب زيد عمرا)، إذ يزعمون أنّ ضرب عمل الرّفع في زيد والنّصب في عمرا؟ وإنّ النّحاة ليبالغون في ذلك حتّى لنراهم يذهبون إلى أنّ علامات الإعراب آثارا حقيقيّة للعوامل، ثمّ هم على ما هو معروف يطيلون بعد ذلك في بيان شروط هذه العوامل، وبيان أنواعها، ومتى تحذف؟ ومتى تذكر؟ ومتى يتقدّم المعمول على عامله؟ ومتى يتقدّم على صاحبه؟ وأيّ العوامل يعتبر أصلا؟ وأيّهما يعتبر فرعيّا؟ وأنّهم ليتورّطون في أثناء ذلك في مشاكل كثيرة لا طائل تحتها، ولا مبرّر لها"[53]، وقوله كذلك: "...أليست فكرة العامل هي الّتي تجعلنا نفكّر في محذوفات ومضمرات لم يقصد إليها العرب حين نطقوا بكلامهم موجزا، ولو أنهم فكّروا فيها لنطقوا بها، ولخرج كلامهم من باب الإيجاز إلى باب الإطناب، وانفكّت عنه مسحة الاقتصاد البليغ في التّعبير"[54].

كما أنّ ضيف لا يكتفي بهذا التّأييد بل تحيله إلغاء هذه النّظرية إلى إرساء مبدأ جديد في النّحو تحدّث عنه في آخر جزء من مدخله عقده باسم: "حاجة النّحو إلى تصنيف جديد"، وقد أطلق على هذا المبدأ بمبدأ المجانسة، ويقصد بالمجانسة أن تجمع في الباب الواحد جميع أحواله المختلفة، ويضرب مثلا لذلك قائلا: "فباب مثل باب الفعل المضارع المعرب تجمع فيه الأحوال

المشابهة له من مثل بنائه على الفتح وتسكينه، وإنّ مجرّد جمعنا لمثل ذلك ليجعلنا نلتفت إلى أنّ الفعل المضارع المتّصل بنون التّوكيد ينبغي أن لا نعتبره مبنيّا على الفتح، وإنّما نعتبره منصوبا حتّى نجانس بين حالة نصب المضارع حين تسبقه النّواصب وحين تتّصل به نون التّوطيد، أو نعتبر في الحالتين مبنيّا حتّى يتمّ التّنسيق في الباب..." [55].

ونستشفّ ممّا سبق أنّ ضيف لم يعط تفسيرا بديلا عن التّفسير بنظرية العامل النّحوي تماما مثلما فعل ابن مضاء، على عكس ما فعله إبراهيم مصطفى ومهدي المخزومي، كما قدّمنا من قبل، فضيف أعاد تصنيف النّحو على قاعدة أحوال الكلمات الّتي يتحكّم فيها المتكلّم.

ب. <u>إلغاء تقدير العوامل المحذوفة:</u>

وافق شوقي ضيف ابن مضاء في رفضه لتقدير العوامل المحذوفة قائلا: "وحريّ بنا أن نلغي هذا التّقدير، وأن نلغي معه نظريّة العامل، مادامت هي الّتي تمدّنا بمثل هذا التّقدير الواهم" [56].

وهذا التّقدير الواهم حسب قول شوقي ضيف يضمّ ثلاثة أشياء رئيسة يجب إلغاؤها وعدم العمل بها في النّحو وهي:

- إضمار المعمولات: ونقصد بها الفاعل المضمر الّذي يقدّره النّحاة مستترا جوازا أو وجوبا، ويعلّق شوقي ضيف على هذه القضيّة قائلا: "ألست ترى مثلا في (زيد قام) أنّ من التّكلّف اعتبار (قام) بها فاعل مستتر يعود على (زيد)، وزيد معنا في الجملة ولا داعي لتقديره مع وجوده... ويتّضح هذا في الفعل المضارع في مثل (أعلم ونعلم)، فهو بمادّته يدلّ على الفاعل، ولماذا نعرب (أعلم) مثلا فعلا مضارعا، والفاعل ضمير مستتر وجوبا تقديره أنا، ومادام مستترا وجوبا فلماذا نتحدّث عنه، وهو لا يمكن ظهوره؟ أليس خيرا من ذلك قولنا إنّ (أعلم) فعل مضارع للمتكلّم ونسكت، وبذلك لا نحيل شخصا على شيء لا يفهمه أو قل على عبارة نحفظها له" [57].
- حذف العوامل: وتجاهل شوقي ضيف هذه النّظريّة مثلما تجاهلها ابن مضاء موضّحا أن في مثل زيد في الدّار يكفي أن نقول إن الجارّ والمجرور خبر ولا داعي لهذا التّحامل وهذا نفسه حسب شوقي ينبغي أن نطبّقه على الظّرف فلا نعلّقه بمحذوف كما يصنع النّحاة، بل نعطيه هو الوظيفة التي يؤدّيها، فمثل (زيد عندك) ليست (عندك) متعلّقة بمحذوف تقديره مستقر وهو الخبر بل هي نفسها الخبر [58].
- التّأويل في محلّ الجمل وفي المفردات: ورفضها شوقي ضيف قائلا: "...إذ نرى النّحاة حين يعربون جملة ما محلّها؟ هل محلّها الرّفع أو النّصب أو الجرّ، أو ليس لها محلّ.. وهذا كلّه عناء ينبغي أن ننفيه من النّحو، لأنّنا لا نفيد منه سوى حفظ اصطلاحات تشوّش على عقولنا، وتدخلنا في ضباب لا آخر له، وأولى من ذلك أن نقول إنّ هذه

الجملة خبر أو نعت، أو حال وهلمّ جرّ، مكتفين بذلك، لأنّنا لا نفيد ممّا وراءه شيئا"[59].

وصفوة القول: إنّ الرّد على النّحاة كان التكاءة بالنّسبة لشوقي ضيف في نظريّاته الّتي وضعها لتصنيف نحو جديد وأعاد توسيعها وشرحها في كتابه تجديد النّحو الّذي نشر سنة 1982م.

لكنّ نظريّات شوقي ضيف لم تلق رواجا كبيرا بين النّحويين المعاصرين، فانتقدها أغلبهم ومن أكثر الانتقادات اللاّذعة الّتي قرأتها، والّتي جاءت ضدّ مبادئ شوقي ضيف الّتي سنّها بغية تيسير النّحو مقالة: لجميل علّوش بعنوان: مع شوقي ضيف في مقدّمة الرّد على النّحاة، نشرتها مجلة التّراث العربي في عددها 79 من صفحة 63 إلى 69.

3. تمّام حسّان(ت2011م) في كتابيه: اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة (1958م)، واللّغة العربيّة معناها ومبناها (1973م).

دعا تمّام حسّان في هذين الكتابين إلى تيسر النّحو، وجاءت دعوته هذه بناءً على رفضه لنظريّة العامل النّحوي كما فعل ابن مضاء ويبدي تمّام حسّان اعتراضه على نظريّة العامل النّحوي في كتابه اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة قائلا: "...وإمّا أن ينظر إلى الارتباط بين هذه المشتقات وبين المنصوبات الّتي معها، لا باعتباره ارتباط عامل بمعمول، وإنّما يدلّ كلّ اسم في الجملة بحركته الإعرابيّة على باب من أبواب النّحو، والمبرّر الوحيد لوجود حركة ما هي هذه الدّلالة، لا العمل كما يقول النّحاة، وإنّ الدّلالة على باب من أبواب النّحو هي جزء ممّا اصطلحنا على تسميته بالمعنى الوظيفيّ لأيّ كلمة"[60]، فكما رفض ابن مضاء نظريّة العامل النّحوي رفضها تمّام حسّان.

ويعلّق تمّام حسّان على ابن مضاء ورفضه لنظريّة العامل النّحوي في كتابه اللّغة العربيّة معناها ومبناها قائلا: "...وتناول بعض النّحاة كابن مضاء هذا الفهم لطبيعة العلاقات السّياقيّة بالنّقد والتّفنيد والتّجريح، ولكنّه بعد أن أبان فسادها بالحجج المنطقيّة لم يأت بتفسير مقبول لاختلاف العلامات الإعرابيّة باختلاف المعاني النّحويّة، ولم يقم مقام العامل فهما آخر لهذه العلاقات غير قوله إنّ العامل هو المتكلّم، فجعل اللّغة بذلك أمرا فرديّا يتوقّف على اختيار المتكلّم، ونفى عنها الطّابع العرفيّ الاجتماعي الّذي هو أخصّ خصائصها"[61].

ونستشفّ ممّا قاله تمّام حسّان أنّه ليس ضدّ ما جاء به ابن مضاء من إلغائه لنظريّة العامل النّحوي، لكنّه يعيب عليه عدم إتيانه بالبديل لها، واكتفى بقول إنّ العامل هو المتكلّم، وبهذا فهو حسب تمّام حسّان ينفي عن اللّغة طابعها العرفي الاجتماعي.

وقد بنى تمّام حسّان نظريّته لتيسير النّحو على رفضه للعامل النحويّ، ويذكر السّبب قائلا: "إنّ المعروف في كلّ منهج علميّ من مناهج البحث في الوقت الحاضر أنّه يعنى أوّلا وآخرا

بالإجابة عن "كيف" تتمّ هذه الظّاهرة أو تلك، فإذا تعدّى هذا النّوع من الإجابة إلى محاولة الإجابة عن "لماذا" تتمّ هذه الظّاهرة أو تلك، لم يعد هذا منهجا علميّا، بل لا مفرّ من وصفه بالحدس والتّخمين، وتفسير الإرادة، والبحث عن الحكمة الإلهية في وجود هذه الظواهر"[62].

كما اعتبر في كتابه: اللّغة العربيّة معناها ومبناها العامل النّحوي خرافة وقدّم بديلا له، حيث نجده يصرّح قائلا: "وفي رأيي -كما كان في رأي عبد القاهر على أقوى احتمال- أن التّعليق هو الفكرة المركزيّة في النّحو العربي، وأنّ فهم التّعليق على وجهه كاف وحده للقضاء على خرافة العمل النّحوي والعوامل النّحوية، لأن التّعليق يحدّد بواسطة القرائن معاني الأبواب في السّياق ويفسرّ العلاقات بينها على صورة أوفى وأفضل وأكثر نفعا في التّحليل اللّغوي لهذه المعاني الوظيفيّة النّحويّة"[63].

وبهذا فقد قدّم تمّام حسّان بديلا للتّفسير بنظريّة العامل النّحوي، وسمّي هذا البديل بنظريّة القرائن اللّغويّة، والّتي تقوم أساسا على رفض نظريّة العامل النّحوي ونفيها، كما سبق وأن قدّمنا له.

ولم تحصل نظريّة تمّام حسّان من أجل تيسير النّحو على التّأييد المطلق، بل هناك من هاجمها ورفضها ومن بين هؤلاء: عبد القادر الفاسي الفهري في كتابه: "اللّسانيّات واللّغة العربيّة" (*1986*م).

وصفوة القول: أنّ كتاب الرّد على النّحاة أثّر في الدّرس النّحوي الحديث بطريقتين الأولى مباشرة: وذلك باتّباع المحدثين الأسس الّتي قام عليها كما سبق وأن بيّنا، والثّانية غير مباشرة: وذلك بإعلان فكرة تيسير النّحو: فرغم أنّ مبادئ ابن مضاء لم تترسّخ في الدّرس النّحوي الحديث، ولم يُعمَل بها بشكل واسع إلاّ أنّ فكرة تيسير النّحو، والثّورة على تعقيداته الّتي كانت منطلق الكتاب مازالت تطبّق إلى حدّ السّاعة، فقد تجاوز المحدثون مرحلة الخلاف على العامل النّحوي وانتقلوا إلى مرحلة الاستفادة من اللّسانيات بهدف تيسير النّحو والتّخلّص من تعقيداته وهو الهدف نفسه الّذي صنّف من أجله كتاب الرّد على النّحاة وبهذا فلم يستطع المحدثون التّخلّص من أثر الرّد على النّحاة الّذي سيظلّ بصمة في الدّرس النّحوي الحديث.

<u>الخاتمـــــة:</u>

1. عايش ابن مضاء عصر الثّورة على الفقه، الّتي استوحى منها ثورته على النّحو في كتابه الصّغير الحجم الثّائر على تعقيدات النّحو:الرّد على النّحاة.
2. جاء في الكتاب ثورة على مبادئ النّحو التّاليّة: العامل النّحوي، وتقدير العوامل المحذوفة، والعلل الثّواني والثّوالث، والقياس، وما لا يفيد نطقا، فقد طالب ابن مضاء بإلغاء هذه المبادئ كلّها، والتّخلي عنها لأنّها تساهم في تعقيد النّحو.

3. اختار ابن مضاء المذهب البصريّ ليردّ عليه في كتابه دون المذهب الكوفيّ، لأنّ هذا الأخير كان الأقرب لمذهبه مقارنة بالمذهب البصريّ الّذي مثّل الذّروه في التّعقيد والغلوّ النّحويّ.
4. عاد في كتابه إلى رأي عالم في النّحو قد سبقه وهو ابن جنّي، ليغضّد ما جاء به فيما يخصّ إلغاء نظريّة العامل النّحويّ، لكنّه اقتبس من كتاب الخصائص ما يخدمه، فلم يكن وفيّا في إيصال فكرة ابن جنّي الّتي لم تقم بإلغاء نظريّة العامل النّحوي كما زعم ابن مضاء في كتابه، لكنّه أوهم القارئين بما ادّعى.
5. لم يأخذ من جاء بعد ابن مضاء بدعواته المطالبة بإلغاء تلك المبادئ فأصبحت وكأنّها صرخة في واد، ولكنّ قد أعيد تجديد هذه الثّورة في العصر الحديث، ونال الكتاب شهرة واسعة.
6. نجد أثر مبادئ كتاب الرّد على النّحاة مبثوثة في الكتب الحديثة أبرزها: إحياء النّحو لإبراهيم مصطفى، الّذي لم يصرّح أو حتّى يلمّح بأنّه عاد إلى الرّد على النّحاة في كتابه، ومقدّمة تحقيق كتاب الرّد على النّحاة لشوقي ضيف، وكتابيّ: اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة واللّغة العربيّة معناها ومبناها لتمّام حسّان.
7. قدّم كلّ من إبراهيم مصطفى وتمّام حسّان نظريّة بديلة عن نظريّة العامل النّحويّ، على عكس ابن مضاء وشوقي ضيف.
8. لم تجد هذه الكتب الدّاعية للعمل بما جاء به ابن مضاء في كتابه الردّ على النّحاة ترحيبا كبيرا وقوبلت من قبل العديد من المحدثين بالرّفض من خلال ما صنّفوه من كتب، ومقالات بعد ذلك.
9. انتهت مرحلة: النّزاع على النّظريّات الّتي جاء بها ابن مضاء، وبدأ استغلال اللّسانيّات في تيسير الدّرس النّحويّ ، لكنّ ابن مضاء لم يأت بإلغاء النظريّات النّحوية فحسب بل انطلق أوّلا من هدف دعا إليه وهو: تيسير النّحو والثّورة على تعقيداته وهذا الهدف نفسه مازال قائما إلى حدّ السّاعة، وبذلك فالرّد على النحاة ما زال مؤثّرا في الدّرس النّحويّ الحديث بطريقة أو بأخرى.

هوامش البحث:

[1] الرّد على النّحاة- ابن مضاء- تح: شوقي ضيف- مصر- دار المعارف- د.ط- 1982م. ص:7

[2] ينظر: الرّد على النّحاة- ابن مضاء - تح:محمد إبراهيم البنّا- دار الاعتصام- ط.1- 1979م. ص:7

[3] الرّد على النّحاة- تح:شوقي ضيف-ص:71

[4] المعجب في تلخيص أخبار المغرب- أبو محمّد عبد الواحد بن عليّ المرّاكشي - شرحه واعتنى به:صلاح الدّين الهوّاري صيدا- بيروت – المكتبة العصريّة – ط.1 -2006م.ص:203

[5] الرّدعلى النّحاة- تح:محمد إبراهيم البنا- ص:9

[6] الرّد على النّحاة - تح:شوقي ضيف- ص:19

[7] ينظر:المصدر نفسه- ص:3،وص:4، وص:5، وص:6

[8] ينظر:الرّد على النّحاة- تح:محمد إبراهيم البنا- ص:51، وص:52

[9] الرّد على النّحاة- تح:شوقي ضيف- ص:4

[10] ينظر: المصدر نفسه- من ص:143 إلى ص:149

[11] المصدر نفسه-ص:20،وص:21

[12] المصدر نفسه- ص:71

[13] المصدر نفسه-ص:72

[14] المصدر نفسه- الصفحة نفسها

[15] ينظر: المصدر نفسه- ص:72،وص:73

[16] المصدر نفسه- ص:76

[17] ينظر تاريخ النّحو العربي في المشرق والمغرب- ص:31

[18] النّحو العربيّ- تاريخه- أعلامه – نصوصه – مصادره – محمود سليمان ياقوت – الإسكندريّة- دار المعرفة الجامعيّة- د.ط- 1994م.ص:364

[19] الرّد على النحاة- تح: شوقي ضيف- ص:76

[20] أصول النّحو العربيّ في ضوء ابن مضاء القرطبيّ- بكري عبد الكريم – الجزائر – دار الكتاب الحديث- ط.1- 1999م.ص:114

[21] المصدر نفسه- ص:116

[22] الخصائص-أبو الفتح عثمان بن جني- تح:محمّد عليّ النّجار- دار الكتب المصريّة – المكتبة العلميّة- د.ط- 1952م. -ج:1.ص:109،وص:110

[23] الخصائص- ج:1- ص:109،وص:110

[24] الرّد على النّحاة-تح:شوقي ضيف- ص:77

[25] المصدر نفسه - ص:78

[26] المصدر نفسه- الصفحة نفسها

[27] المصدر نفسه- ص:79

[28] المصدر نفسه-ص:79،وص:80

[29] ينظر المصدر نفسه- ص:87

[30] المصدر نفسه- الصفحة نفسها

[31] ينظر:المصدر نفسه-ص:88

[32] المصدر نفسه- ص:88

[33] المصدر نفسه- ص:91

[34] المصدر نفسه-ص:130

[35] المصدر نفسه- الصفحة نفسها

[36] ينظر:أصول النحو العربي في ضوء مذهب ابن مضاء القرطبي- ص:109

[37] الرّد على النّحاة-تح:شوقي ضيف-ص:314، وص:315

[38] المصدر نفسه- ص:134

[39] المصدر نفسه- ص:138

[40] المصدر نفسه- ص:140

[41] المصدر نفسه- ص:141

[42] النّحو العربيّ ومناهج التّأليف والتّحليل- شعبان عوض محمّد العبيدي- منشورات جامعة قار يونس-د.ط- 1989م. ص:458

[43] ينظر:أصول النّحو العربي في ضوء مذهب ابن مضاء القرطبي- ص:176

[44] النّحو العربي ومناهج التّأليف والتّحليل- ص:458

[45] إحياء النّحو- إبراهيم مصطفى- القاهرة – ط.2- 1992م. ص:أ

[46] المصدر نفسه- ص:40

[47] المصدر نفسه- ص:34،وص:35

[48] المصدر نفسه- ص:41

[49] المصدر نفسه- ص:50

[50] المصدر نفسه- الصفحة نفسها

[51] المصدر نفسه- الصفحة نفسها

[52] في النّحو العربيّ:نقد وتوجيه – مهدي المخزومي – لبنان – بيروت – دار الرّائد العربيّ- ط.2- 1989م. ص:81

[53] الرّد على النّحاة- تح: شوقي ضيف- ص:25

[54] المصدر نفسه- ص:26

[55] الرّد على النّحاة- تح:شوقي ضيف- ص:50

[56] المصدر نفسه - ص:29

[57] المصدر نفسه- ص:56

[58] المصدر نفسه- ص:58

[59] المصدر نفسه- ص:63، وص:64

[60] اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة- اللّغة بين المعياريّة و الوصفيّة – تمّام حسّان – القاهرة – عالم الكتب – ط.4 – 2000م. ص:48، و ص:49

[61] اللّغة العربيّة معناها ومبناها- تمام حسّان – المغرب – دار الثّقافة – د.ط- 1994م.
ص:185

[62] اللّغة بين المعياريّة والوصفيّة- ص:50

[63] اللّغة العربيّة معناها ومبناها- ص:189.

اسهامات أبي القاسم السهيلي في تيسير النحو العربي

ليلى برمضان
جامعة تلمسان
leila.berramdane@yahoo.com

تاريخ الاستلام: ***2018/06/08*** تاريخ القبول: ***2018/06/29***

Abstract:

The purpose of this research is to highlight an Andalusian personality known for its grammatical origins. Its efforts have been exerted in the development of rules aimed at facilitating Arabic grammar, which had a clear impact through its view of the grammatical factor that was the subject of our research.

In this research, we tried to introduce this personality so that it becomes clear in the mind of the reader and then we highlighted his view of the grammatical factor and its rules.

key words:

Abu al-Qasim al-Suhaili, grammar, grammatical theory

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى إبراز شخصية أبي القاسم السهيلي، كشخصية أندلسية عالمة بأصول النحو، كان لها الدور البارز في تيسير النحو العربي، وقد ظهر ذلك جليا من خلال كتابه «نتائج الفكر في النحو»، الذي تطرّق فيه إلى نظرية العامل من حيث التعريف، والفروع، والقواعد التي تحكمه..

الكلمات المفتاحية: أبو القاسم السهيلي، النحو، نظرية العامل.

انطلق النحو العربي لغاية ضبط الكلام وتنويعه على قواعد العربية وما نطقت بها في أصولها دون لحن أو تغيير، وبدأ النحاة بوضع القواعد تلك بناءا على ما يسمعونه من ألسنة العرب وما قاله الشعر وما جاء عليه القرآن الكريم من فصاحة اللفظ والتراكيب النحوية. واعتاد العقل البشري ألا يقبل شيء من دون سبب أن يتأمل في كل أمر ويبحث عن مسبّبه، وذلك ما كان شائعا في الفلسفة الأرسطية إذ لا يوجد لسبب دون مسبب، وبذلك لم تقبّل العقول العربية أوضاع الأحكام النحوية من رفض وخفض ونصب وجزم دون مبرر لها بذلك، وعليه كان لعلماء اللغة العربية أثر كبير في البحث عن هذه الأسباب وسميت بالعامل الذي اختلفت نظرته من عالم لآخر، وفي هذا البحث سنتطرّق إلى عالم أندلسي وهو أبو القاسم السهيلي ونظرته للعامل النحوي، فمن هو هذا العالم؟ وكيف كانت نظرته للعامل النحوي؟.

1/ التعريف بالسهيلي(حياته):

أ-نسبه:

يقول أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان في "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان": هو أبو القاسم أبو زيد عبد الرحمان بن الخطيب أبي محمد عبد الله بن الخطيب أبي عمر أحمد بن أبي الحسن أصبغ بن حسين بن سعدون بن رضوان بن فتوح، وهو الداخل إلى الأندلس." (1) قال الحافظ أبو الخطاب ابن دحية:"هكذا أملى على نسبه الخثمعي السهيلي الإمام المشهور صاحب كتاب"الروض الأنف" في شرح سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم.

ب- كنيته:

لقد اشتهر السهيلي عند من أرخ له بثلاث كنى، وهي أبو القاسم وأبو زيد عبد الرحمان، وذكر الذهبي في" تذكرة الحفاظ" أنّه يكنى أبا الحسن، ولكن ما اشتهر به السهيلي في كتب النحو وغيرها أبو القاسم(2). ولسان الدين بن الخطيب يقول:"عبد الرحمان بن عبد الله بن أحمد بن أبي الحسن أصبع بن حسن سعدون بن رضوان بن فتوح الخثمعي مالقي يكنى أبا زيد، وأبا القاسم، وأبا الحسين، وهي قليلة، شهر بالسهيلي".(3)

جـ- نشأته:

أقدم تعريف بذلك ما ذكره ابن دحية في "المطرب" قال:"سألته عن مولده فأخبرني أنّه ولد سنة ثمان وخمسمائة".وعن ابن دحية نقل ابن خلكان وغيره ولا يكاد يقوم خلاف حول هذا التاريخ سوى ما نقله ابن الآبار في" التكملة" قال:"وقال أبو القاسم بن الملجوم: "أخبرني أنّه ولد عام سبعة أو ثمانية وخمسمائة شك فيه لوقوع مداد على تاريخه ولا يحدد الذهبي تاريخ ميلاده بل يقول في التذكرة" "مولده سنة بضع وخمسمائة " ولا يذكر ميلاده في" العبر" بل يجعله ممن توفي سنة *581*هـ(4)، ويقول عاش اثنتين وسبعين سنة" وبهذا يحدد ميلاده سنة *508*هـ(4) ويقول صاحب الإحاطة مولده عام سبعة أو ثمانية وخمسمائة "(5)

وعليه كلّ كتب التراجم تتفق على أنّه ولد سنة *508*هـ.

د- تسميته بالسهيل:

:"وبغربي مالقة عمل سهيل، وهو عمل يقول شهاب الدين في نفح الطيب حيث يذكر سهيل عظيم كثير الضياع، وفيه جبل سهيل لا يرى نجم سهيل بالأندلس إلا منه". وعليه فسهيل تطلق على الجبل الذي يرى منه نجم سهيل بمعنى أن الكلمة أطلقت على مدلولين وهما الجبل المسمى سهيل.(6)

ويقول ياقوت:"ووادي سهيل بالأندلس من كورة مارقة، فيه قرى من إحدى القرى عبد الرحمان السهيلي، مصنف شرح السيرة المسمى "بالروض الأنف". ويذكر الحميري وهو يصف مرْبَلَة وأنّها بالقرب من مرسى سهيل فقال:"وهناك جبل منيف عال، يزعم أهل تلك الناحية أن النجم المسمى سهيلا يرى من أعلاه، ولذلك سمى أبو القاسم الأستاذ الحافظ، مؤلف الروض الأنف : السهيلي."

وهناك بلدة اسبانية قديمة يرجع تاريخها إلى عهد الرومان تدعى "*Selitana*" فغير المسلمون اسمها سهيل، والاسم الإسلامي نشأ عن تحريف لاسمها الروماني وإلى غربي سهيل يقع حصن سهيل الذي بناه عبد الرحمان بن الحكم(ت*238*) وما زالت المدينة قائمة الآن تدعى *Fuengirola* وتقع على البحر الأبيض مباشرة وتبعد عن مالقة بنحو ثلاثين كيلومترا من ناحية الغرب،[7]وأما الحصن فقد بقي إلى أن انتهت دولة الإسلام بالأندلس "ثمّ عدل بناؤه أيام الإمبراطور شارلكان،" فالطلل القائم اليوم، وإنّما هو طلل هذا الحصن المعدل البناء"[8]ويقول ابن خلكان:"والسهيلي: بضم السين المهملة وفتح الهاء وسكون الياء المثناة من تحتها وبعدها لام، هذه النسبة إلى سهيل، وهي قرية بالقرب من مالقة، سميت باسم الكوكب لأنه يرى في جميع بلاد الأندلس إلا من جبل مطل عليها."[9]

ويقول "أبي زرع الفاسي" حين ذكره لسهيل في حديثه عن:الخبر عن غزوة أمير المسلمين يعقوب رحمه الله الخامسة وهي غزوة قرطبة"[10] ويصف هذه الغزوة ويقول:"وكانت غزوة عظيمة لم يكن مثلها في سالف الدهر، فدخل الجزيرة في شعبان من السنة المذكورة، وخرج في أول محرم من سنة اثنتين وثمانين وستمائة (الخميس *1*أبريل سنة *1283*م)، فنزل مالقة وفتح بأجوارها حصونا كثيرة منها حصن قرطبة وذكوان سهيل"[11]

ومن هنا يتبين لنا أن سهيلا حصن في مدينة مالقة.

الخَثْعَمِي:

بفتح الخاء الموحدة وسكون التاء المثلثة وفتح العين المهملة وبعدها ميم، هذه النسبة إلى خثعم بن أنمار، وهي قبيلة كبيرة، وفيه اختلاف[12]. ويقول الأستاذ" إبراهيم البنا:"رأينا السهيلي ينتسب إلى خثعم لعله من ولد أبي روحية الخثعمي... ذكر ابن حزم أنّ شذونة هي دار خثعم بالأندلس، فقد ذكر ابن القوطية أنّ أهل فلسطين نزلوا شذونة وفلسطين كانت منزل أبي رواحة وعقبة من خثعم، وعلى هذا نتصور أنّ عقب أبي رويحة قد دخلوا الأندلس مع القبائل المهاجرة، وأنّ مقامهم أول الأمر كان بشذونة، ثم تفرقت ببعضهم البلاد، فانتقل أحد أجداد السهيلي على مالقة أو سهُيل"[13].

مالقة:

بفتح الميم وبعد الألف لام مفتوحة ثم قاف مفتوحة،وبعدها هاء، وهي مدينة كبيرة بالأندلس، وقال "السمعاني" :بكسر اللام[14]، وهو غلط.

تعد مالقة إحدى قواعد اسبانيا الهامة، ومن أعظم ثغورها على البحر الأبيض، وقد اتسع عمرانها بعد الفتح الإسلامي ونشطت فيها الحركة التجارية، وكانت لها شهرتها في صناعة الزجاج المزخرف المذهب، هذا إلى أن إقليمها يعد من أخصب بقاع إسبانيا، ولا تكاد تحتفظ بشيء من آثارها الأندلسية، وتبدو اليوم مدينة أروبية حديثة.[15]

2/ حياته العلمية:

يقول "أبو جعفر بن الزبير": كان السهيلي واسع المعرفة، غزير العلم نحويا متقدما لغويا عالما بالتفسير وصناعة الحديث، عارفا بالرجال والأنساب عارفا بعلم الكلام، وأصول الفقه حافظا للتاريخ القديم والحديث ذكيا نبيها صاحب اختراعات واستنباطات مستغربة." [16]

ويضيف "ابن دحية" عن هذا الكلام قائلا:"كان يتسوغ بالعفاف ويتبلغ بالكفاف حتى في خبره إلى صاحب مراكش فطلبه فأحسن إليه وأقبل عليه. وأقام لها نحو ثلاثة أعوام[17]

واعتبره أيضا مقدما في علل النحو والتصريف، فقال عنه"وكان-رحمه الله- أقام للتصريف وعلل النحو برهانا، وتيم ألبابا وأذهانا، فترشف من ماء العربية أتي مزنه، وتبوأ من أكنافها كل سهله وحزنه، وأفاض على الطلبة من سجله، وجلب على النحاة بخيله ورجله"[18] وقال عنه ابن كثير:وقرأ القراءات واشتغل وحصل حتى برع وساد أهل زمانه بقوة القريحة وجودة الذهن وحسن التصنيف، وذلك من فضل الله تعالى ورحمته، وكان ضريرا مع ذلك".[19]

شيوخه:

كانت مالقة منشأه ومراكز الحركة العلمية في الأندلس،ولهذا حرص على طلب العلم على أيد شيوخ في عصره وبعدها هاجر إلى قرطبة واشبيلية وهو مزوّد بثقافة واسعة.

أ-شيوخه في مالقة:

1. المقري أبو علي الحسن بن منصور بن الأحدب، قال ابن دحية:"أخبرني أنّه قرأ القرآن العظيم جمعا وإفرادا على المرء الشهير أبي علي الحسين بن منصور الأجدب رحمه الله.[20]
2. المقرئ أبو الحسن علي بن عيسى، فابن دحية قال:"ثم قرأ أيضا بالمقرأين: مقرأ نافع وابن كثير، على الأستاذ المقرئ أبي الحسن علي بن عيسى المروى، نزيل مالقة." [21]
3. أبو مروان عبد الملك بن مجير بن محمد البكري، يذكر ابن دحية:"وقرأ الكتاب العزيز أيضا بالمقارئ الأربعة وشيئا من العربية على المرء النحوي الزاهد الضرير أبي مروان عبد الملك بن مجير." [22]
4. الإمام أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمان بن معمر المالقي(ت537هـ) وهو أحد أعلامه في الرواية والتدريس.
5. الإمام أبو عبد الله محمد بن سليمان النحوي المعروف بابن أخت غانم(434هـ-525هـ)، كان من أعلام الفقه والأدب والنحو في عصر المرابطين.[23]
6. أبو محمد عبد الرشيد المالقي، كان فقيها.
7. أبو الحسن علي عياش، كان فقيها محدثا.
8. أبو الحسن سليمان بن محمد الشيئ، المعروف بابن الطراوة(ت528هـ)، وهو من أعظم شيوخ السهيلي أثرا في اتجاهه النحوي واللغوي إذ يعتبر اللغة أساس البحث والنظر والاستنباط، ومهمة النحوي أنه يقف على ما يكون به الكلام مستقيما وصوابا، ويكون بدونه مستحيلا وخطأ[24].
9. أبو محمد القاسم بن دحمان(ت578هـ):اشتغل بالحديث والفقه، وكان قد أخذ النحو عن ابن طراوة.

وعليه من خلال هذه تخصصات هؤلاء الأعلام نستنج أن السهيلي اهتم بالقراءات والفقه والنحو، ودرس شيئا من علم الكلام.[25]

ب-في قرطبة:

كانت قرطبة منذ سنة526 قاعدة المرابطين الأولى في الأندلس التي حفلت في كل حين بالأعلام في كل فن، ومن بين الأعلام الذين تعلم السهيلي على أيديهم:

1. أبو داوود سليمان بن يحي بن سعيد ين داوود(ت540هـ). قال ابن دحية:"ورحل إلى قرطبة فقرأ القرآن العظيم بالمقارئ السبعة على المقرئ أبي داوود سليمان بن يحي بمسجده بباب الجوز." [26]
2. أبو القاسم عبد الرحمان بن أحمد بن رضا(ت545هـ) فابن دحية يخبرنا عنه قائلا:"ثم قرأ الكتاب العزيز بالمقارئ الثلاثة بجامع قرطبة على المقرئ بها، الخطيب بجامعها، أبي القاسم عبد الرحمان بن رضا."
3. أبو عبد الله محمد بن نجاح الذهبي القرطبي(ت532هـ)، كان فقيها في علم الأحكام وحفظ المسائل.

4. الوزير الأديب أبو عبد الله جعفر بن محمد بن مكي(ت535هـ)، كان شاعرا أديبا لغويا.[27] يتبين لنا من هؤلاء العلماء أنّ السهيلي استفاد من دراسته في قرطبة من القراءات، والأدب واللغة.

جـ-في اشبيلية:

1. أبو بكر محمد بن عبد الله بن العربي(468هـ-543هـ)، كان عالما في كل فن فهو أصولي فقيه محدث مفسرّ، عالم بالأنساب والأخبار.
2. أبو بكر محمد بن طاهر القيسي الاشبيلي وأبو الحسن شريح بن محمد بن شريح الرّعيني الاشبيلي(451هـ-537هـ). زهو من الأعلام المقرئين له تصانيف في القراءات.
3. أبو القاسم عبد الرحمان بن محمد الرماك(ت541هـ).كان من أعلام الأدب واللغة والنحو.

تعلم السهيلي من علماء اشبيلية النحو والحديث والفقه، فاستزادت رغبته من المعارف والعلوم واستكمل ما ينبغي أن يتوافر للأستاذ من قدر في العلم.

تلاميذه:

تتلمذ له خلائق لا يعدون كثرة نذكر منهم باختصار:

-أبو علي الشلوبين: عمر بن محمد بن عمر الأزدي الاشبيلي،(562هـ) وعمر بن عبد المجيد بن عمر الرندي(610هـ)،وابن حوط الله الأرندي (560هـ) ومن معاصريه:

-ابن مضاء القرطبي(592هـ)قاضي الجماعة،أبو العباس الجياني القرطبي، قرأ على ابن العربي الفقه وكان له تقدم في علم العربية وآراء فيها[28].

-ابن خروف: علي بن محمد بن علي بن محمد الشهير بابن خروف الحضرمي الاشبيلي:"كان نحويا ماهرا ومحققا مدققا، فكان بذلك إماما للعربية في عصره، كما كانت العربية صناعته وبضاعته."[29]

مصنفاته:

1. أمالي السهيلي، حققه محمد إبراهيم البنا.
2. الإيضاح والتبيين لما أبهم من تفسير الكتاب المبين.
3. التعريف والإعلام بما أبهم في القرآن والأعلام"، حققه عبد الله محمد علي النقراط ويقول: إنّه يسمى أيضا "الإيضاح والتبيين لما أبهم في تفسير الكتاب المبين". وقد حققه هيثم عياش وسماه "غوامض الأسماء المبهمة والأحاديث المسندة في القرآن"وذكره صاحب الوفيات بعنوان:"التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء الأعلام"[30]
4. تفسير سورة يوسف، أو قصة"قصة يوسف عليه السلام"، وهي مخطوطة في الخزانة العامة بالرباط.
5. الروض الأنف والمشروع الروى: وهو كتاب شرح فيه سيرة ابن هشام أنّه استخرجه من مائة وعشرين مصنفا،ويذكره صاحب الإحاطة في أخبار غرناطة بعنوان:"الروض الآنُف والمشرع الروا فيما اشتمل كتاب السيرة واحتوى." وذكره صاحب الوفيات بعنوان:"كتاب "الروض الأنف" في شرح سيرة رسول الله صلى الله عليه وسلم.[31]

6. "الفرائض وشرح آيات الوصية " وقد حققه محمد إبراهيم البنا، وذكره صاحب الإحاطة بعنوان:"شرح آية الوصية".
7. نتائج الفكر في النحو والذي حققه محمد البنا وذكره صاحب الوفيات بعنوان كتاب"نتائج الفكر".
8. شرح الجمل للزجاجي في النحو لم يتمّ ".
9. مسألة رؤية الله تعالى في المنام، ورؤية النبي عليه الصلاة والسلام.
10. مسألة السر في كون الدجال أعور.
11. حيلة النبيل في معارضة السبيل.
12. القصيدة العينية.
13. المسائل المفردات، وهي عبارة عن أمالي متناثرة،أحصاها محمد البنا، فمنها سبع مسائل في النحو، و سبع عشرة مسألة في التفسير والحديث.(32)

وفاته:

توفي في السادس والعشرين من شعبان سنة ثمانين وخمسمائة(ت580هـ) بمراكش وكان مكفوفا وذكر أنّه عمي بصره وعمره سبعة عشر عاما.(33)

3/ نظرية العامل عند أبو القاسم السهلي:

أ- مفهوم العامل:

وردت لفظة عامل بمعنى عمل، يعمل، عملا، وفاعلها عامل. وابن منظور عرفه قائلا:"والعامل هو الذي يتولى أمور الرجل في ماله وملْكه وعمله، قيل للذي يستخرج الزكاة: عامل، والعمل والفعل والجمع أعمال، عَمِلَ عَمَلا، وأَعْمَلَهُ غيرُهُ." (34)

والعامل في العربية: ما عَمِلَ عَمَلا ما، فرفع أو نصب أو جرّ كالفعل والنّاصب والجازم، وكالأسماء التي من شأنها أنَ تعمل أيضا وكأسماء الفعل، وقد عمل الشيءُ في الشيء:احدث فيه نوعا من الإعراب.(35)

والجرجاني عرّفه قائلا:"ما أوجب كون آخر الكلمة مرفوعا أو منصوبا أو مجرورا أو ساكنا." وهذا باعتبار العلاقة بين العامل واللفظ.(36)

اختلف معنى العامل من عالم لآخر وجل تعاريفهم تقتصر على:

1-العامل: ما يَتَقوّم به المعنى المَقْتَضي.(37) وهذا باعتبار العلاقة بين العامل والمعنى. ويفسر الرضيُّ التقوُّمَ بقوله:" العامل في الاسم ما يحصل بواسطته في ذلك الاسم المعنى المقتضي

للإعراب، وذلك المعنى كون الاسم عمدَةً أو فضلَةً أو مضافا إليه العمدة والفضلة فالعامل مقوِّم المعاني المقتضية هي الوظائف النحوية، من مبتدأ وخبر وفاعلية ومفعولية، المتحققة بالعلاقة بين العامل والمعمول." (38)

2-الأمر الذي يتحقق به المعنى المقتضي للإعراب.

3-ما أوجب كون آخر الكلمة على وجه مخصوص.(39)

وتعرّف شفيقة العلوي العامل:"بأنّه محور التركيب أي المهيمن (باعتبار نواة الكلام)، زيادة على الأصل ذات وظيفة تركيبية. والعامل سبب الحركة الإعرابية(أي هو سبب الآثار الصوتية التي تعكس الحالات الإعرابية)، فهو إذن سبب بناء الكلام، وبدونه لا يكون (أي الكلام) وتنعدم الفائدة، إذن هناك علاقة رياضية تحكمه وعناصر هي:

- كل عامل=حالة إعرابية
- كل حالة إعرابية= علامة إعرابية
- إذن العامل= علامة إعرابية:الأثر الصوتي

فهذا قانون العمل الجوهري، ولا يمكن تحقق وظيفته إذا أسقط عنصر من هذا القانون اللسان البنيوي.(40)

ب-أنواعه:

وضع العلماء للعامل أنواع ودرجات فمنها:

1-اللفظي: وهو العامل فيما بعده الظاهر من القول كالحروف والأفعال والأسماء.

2-المعنوي: وهو العامل فيما بعده المضمر أو المخفي الذي لا يصحبه قرائن لفظية، كالابتداء ودرجات العامل انقسمت إلى:

*قوية:كالأفعال(لأنّها حدث ترتبط به مقيدات أو متعلقات تحدد جهة من جهاته، كالمحدِث والمحدَّث والعلة والزمان والمكان والهيئة).(41)

*ضعيفةَ: كالأسماء ودرجات القوة والضعف تكون تدريجيا إذ قصدوا بالقوة أي قدرتها على التأثير في المعمول والارتباط به على نحو مخصوص وعدّوا أقوى العوامل الفعل، ومن ثم قوة اسمي الفاعل والمفعول، ومن ثمّ قوة المصادر،ومن ثم قوة الصفات، ومن ثم قوة ما يجري مجرى الفعل، ومن ثم قوة ما يجري مجرى اسمي الفاعل والمفعول.(42)

هذه آراء النحاة وماذا عن موقف السهيلي من العامل؟ وكيف كانت نظرته؟

تتلخص نظرة السهيلي للعامل في أنّه إذا أوجبت كلمة ما نوعا معينا من العمل في كلمة أخرى، فهذا أنّ الكلمتين مرتبتان على نسق معين، وهو يسمّى هذا الارتباط"بالتشبث"، وأساس هذه النظرية أنّه إذا كان أحد الأجزاء في التركيب طالما لآخر من حيث المعنى فإنّه يتشبّث به لفظا،

وعلى هذا يتبينّ أنّ المقصود من القول بالعامل هو بيان الارتباط والتعلق بين أجزاء التركيب، والأثر الذي ينشأ عن هذا التعلق.(43)

فالسهيلي يرى أن الكلمة الأولى تتشبث بالثانية، وتطلبها أداء لحق معناها ومن ثم فهي تتشبّث بها في اللفظ، ولذلك فأنواع الكَلِم تنقسم من حيث العمل إلى قسمين:

1- قسم الأصل فيه أن يعمل: وهو الحَرف والفعل، أما الحرف فلأن معناه في غيره من الاسم أو الفعل، يقول:"ووجب أن يكون الحرف عاملا في كل ما دلّ على معنى فيه، لأن الألفاظ تابعة للمعاني، فكما تشبّت الحرف بما دخل عليه معنى وجب أن يتشبّث به لفظا، وذلك هو العمل، فأصل كل حرف أن يكون عاملا، فإذا وجدت حرفا غير عامل فسبيلك أن تسأل" (44)

وأما الفعل فهو يعمل بالأصالة أيضا، ذلك أنّ الفعل عند السهيلي لا يدل على معنى في نفسه، وإنّما يدل على معنى في الفاعل وهو كونه مخبرا عنه يقول:"ومن ثمَّ وجب أن يكون عاملا في الاسم، كما أن الحرف لما دل على معنى في غيره وجب أن يكون له أثر في لفظ ذلك الغير، كما له الأثر في معناه"، وقال :"وأما الفعل فلابد أن يكون عاملا." (45)

2- أما القسم الثاني:الاسم والأصل فيه ألا يعمل: لأنه يدل على معنى في نفسه، ومن ثم فليس له ارتباط وتشبّث بغيره، إذ يقول:"وإنّما الذي له معنى في الحقيقة هو الاسم، ومن ثمَّ وجب أن يكون عاملا في غيره على الحقيقة." (46) وإنّما يعمل من الأسماء ما هو مشتق لما فيه من معنى الفعل.

قسّم السهيلي العامل إلى قسمين:

أ-العامل اللفظي:

1- عمل الفعل:

اختلف موقف السهيلي من الفعل الذي اعتبره النحاة:"وضع للدلالة على الحدث وجوده." (47)،وأنّ دلالته عليهما من جهة اللفظ هي دلالة مطابقة. وأما السهيلي:"الفعل لا يدل عليه بلفظه ولا ببنيته، وإنّما يدل على ببنيته على اختلاف أحوال الحدث، وبلفظه على الحدث نفسه، وهكذا قال سبويه في أول الكتاب، وإن تسامح في موضع آخر وأمّا الزمان فهو حركة الفلك فلا ارتباط بينه وبين حركة الفاعل إلا من جهة الاتفاق والمصاحبة." (48)

يرى بأن الفعل هو الحدث، وأن الاسم مخبر عنه وأما عن دلالته على الزمان ، فلا يرى الفعل دالا عليه. وتعرض السهيلي لما يتطلبه الفعل من المعمولات،إذ يقول:"الفعل لا يعمل في الحقيقة إلا فيما يدل عليه لفظه ، كالمصدر والفاعل،والمفعول به." (49)

ب-العمل في المصدر:

يفرق السهيلي بين المصدر المؤكد، وبين المصدر المحدود أو المنعوت، من حيث علاقة الفعل بكل منهما، فالفعل عنده لا يدل على المصدر إلا مطلقا غير محدود ولا منعوت، ويرتب ذلك رأيه

في العمل، كما يحض المصدر المحدود أو المنعوت بمصطلح المفعول المطلق، يقول:"ولا يكون المصدر مفعولا مطلقا حتى يكون منعوتا أو في حكم المنعوت."[50]ويميز نوعان من العامل:

أ- العامل في المصدر المؤكد:

يرى أبو القاسم أن العامل في نحو:ضرَبَتُ ضرَبًا، ما تضمنه ضرَبَ من معنى فعل، إذ معناه: فعلت ضربا، فالعامل ما تضمنه لفظ الفعل، والمؤكد كذلك ما تضمنه الفعل من الحدث. لقد أخذ السهيلي عن شيخه ابن طراوة:"والذي أقول به الآن قول الشيخ أبي الحسن، لأن الفعل المختزل معنى ، والمعاني لا يؤكد بها، وإنما يؤكد بالألفاظ، وقولك ضربت فعل مشتق المصدر، فهو يدل عليه، فكأنك قلت:فعلت الضرب، فضربت يتضمن الضرب المفعول المفعول، ولذلك تضمره ..."[51]

ومن هنا يتبين أن العامل في المصدر المؤكد هو تبعيته للمصدر المتضمن في الفعل، فكأن الفعل هو العامل فيه.

ب-العامل في المفعول المطلق:

يعني السهيلي بالمفعول المطلق ما كان محدودا من المصادر أو منعوتا نحو:ضربته ضربة، وضربته ضربا شديدا، يقول "إن الفعل لا يدل على مصدره إلا مطلقا غير محدود ولا منعوت."[52]

نستنتج مما سبق أن الفعل لا يدل إلا على المصدر والفاعل والمفعول به.

2-عمل الحرف:

إن العمل أصل في الحرف عنده، من حيث كان معناه في غيره، ولهذا فهو يقتضي هذا الغير لفظا فيؤثر فيه كما اقتضاه معنى، يقول:"فأصل كل حرف أن يكون عاملا، فإذا وجدت حرفا غيره، من حيث كان معناه في غيره، ولهذا فهو يقتضي هذا الغير لفظا فيؤثر فيه كما اقتضاه معنى، يقول:"فأصل كل حرف أن يكون عاملا، فإذا وجدت حرفا غير عامل، فسبيلك أن تسأل"[53]

وقد أراد السهيلي أن يضع أصلا لعمل الحروف وإهماله فقال:"لا تجد حرفا لا يعمل إلا حرفا دخل على اسم مفرد، فاكتفى بالعامل السابق قبل هذا الحرف، وهو الابتداء أو نحوه."[54]

وإلى هذا الأصل رجع إعمال حروف الجر، ونواصب المضارع وجوازمه، لأنّها لم تدخل المعنى في الجملة ، وإنما دخلت لمعنى في الاسم أو الفعل بعدها.

ب-العامل المعنوي:

لقد عني الإمام السهيلي بالحديث عن العوامل عن العوامل المعنوية، إذ يقول:"دليل اللفظ أقوى من دليل المعنى لأنّه ليس من لفظ إلا وهو متضمن لمعنى، فصار أقوى من معنى دون لفظ كما في صناعة النحو اللفظي أقوى من المعنوي."[55]، ومما دل على ضعف العامل المعنوي هذه المقارنة التي عقدها بين الفاعل والمبتدأ، فكلاهما مستحق للرفع، ولكن الرفع في

الفاعل لا يزول، لأن العامل لفظي على حين يذهب رفع المبتدأ بدخول النواسخ لما كان عامله معنويا لأن العامل اللفظي أقوى من المعنوي، إذ هو متضمن اللفظ والمعنى جميعا بخلاف المعنوي." (56)

1-القصد إليه: هو عامل معنوي مختص بالنصب:مثل(سبحان الله)؛ فإن سبحان اسم ينبئ عن العظمة،فوقع القصد إلى ذكره مجردا عن التقييدات بالزمان أو الأحوال، ولذلك وجب نصبه كما يجب نصب كل مقصود إليه بالذكر نحو(إياك)، ونحو(ويل زيد وويحه)" (57)

2-الإخبار: هو عامل الرفع في المبتدأ، يقول"الرافع للاسم المبتدأ كونه مخبرا عنه، لأن كل مخبر عنه مقدم في الرتبة، فاستحق من الحركات أثقلها لأن أوائل الألفاظ والكلام أولى بالثقل وأحمل له" (58)

3-التبعية:هي العمل عنده في ثلاثة:النعت والتوكيد والبدل.

4-الإظهار:وهو عامل النصب في المفعول لأجله والسهيلي قد انفرد بالقول بهذا العامل، يقول في نحو(جاء زيد خوفا)و(رغبة فيك):"المجيء إنما يظهر ما كان باطنا خفيا، حتى كأنك قلت:جاء زيد (مظهرا) بمجيئه الخوف والرغبة أو الحرص أو أشباه ذلك، فهذه الأفعال الظاهرة تبدي لك الباطنة، فهي مفعولات في المعنى، والظاهرة دالة على ما ينصبها." (59)

5-وقوع المضارع موقع الاسم:يقول:"وكذلك الأفعال،المعاني المدلول عليها ثلاثة أقسام:فعل واقع موقع الاسم فله الرفع" (60)

6-معنى النظر هو عامل الحال في نحو(هدا زيد قائما): حيث نفى أن يكون العامل في هذه الحال حرف التنبيه، كما نفى أن يكون العامل هو اسم الإشارة لأنه ليس بمشتق.

<u>جـــقواعد كلية تحكم نظرية العامل :</u>

1-حق العامل ألا يكون مهيئا لدخول عامل عليه: فالعوامل من الأفعال والحروف تخضع لهذا الأصل، ولم يشذ عنه إلا المضارع، وقد علل ذلك بقوله: وليس الفعل المضارع كالماضي، لأن مضارعته للاسم هيأته لدخول العوامل عليه، والتصرف بوجوه الإعراب كالاسم، وأخرجته عن شبه العوامل التي بها صدر الكلام" (61).

2-العامل لا يعمل في نفسه:

وهذا أصله الذي بمقتضاه منع أن يكون الفعل عاملا في المصدر المؤكد, و يرجع قوله:''إن الصفة لا تعمل في الموصوف , ذكر عند بيت سامة بن لؤي :

و خرُوس السرُّى تركَت رَذيًّا بعد جدٍّ و جدَّة و رَشَاقة

إن خفضت فمعناه :رُب خروس السرى تركت ,فتركت في موضع الصفة لخروس وإن نصبت جعلتها مفعولا بتركت, ولم يكن تركت في موضع صفة,لأن الصفة لا تعمل في الموصوف''. (62)

3-لا يجتمع عاملان في اسم واحد, يقول عن إن و أخواتها:" وكل هذه الحروف تمنع ما قبلها أن يعمل فيما بعدها لفضا و معنى أما اللفظ فلأنه لا يجتمع عاملان في اسم واحد, وهذه الحروف عوامل .."[63]

4-لا يشترك الفعل و الاسم في عامل واحد.[64]

5-لا يعمل عامل واحد في حالين ولا في ظرفين إلا أن يتداخلا:

مثل: زيد خارج يوم الجمعة ضحوة، لأن الضحوة في يوم الجمعة وكذلك: سرت راكبا مسرعا، ولو قلت مسرعا مبطئا، لم يجز، لاستحالة الجمع بينهما.[65]

6- لا يتقدم العامل على المعمول: ويوجه هذا الأصل بأن:"الفعل كالحرف، لأنه عامل في الاسم ودال على معنى فيه، فلا ينبغي للاسم أن يتقدم، كما لا يتقدم على الحرف." ([66]

7-لا يلي العامل إلا ما عمل فيه

هوامش البحث:

1-أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان،"وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"،ج3،تح إحسان عباس، بيروت،ص143

2-أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله السهيلي،"نتائج الفكر في النحو"، تح عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1412هـ-1992)،ص20

3-لسان الدين بن الخطيب محمد بن عبد الله"الإحاطة في أخبار غرناطة"موقع الوراق:www.alwaraq.net

4-محمد إبراهيم البنا"أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوي"،دار البيان العربي، جدة،ط1(1405هـ-1985)،ص49

5- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان،"وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"،ج3،(مصدر سابق)،ص144

6-لويزة أعراب، رسالة ماجستير"تقويم الفكر النحوي للسهيلي من خلال كتابه (نتائج الفكر النحوي) في ضوء علم اللغة الحديث-دراسة تحليلية تأصيلية-"،قسم اللغة والأدب العربي، جامعة مولود معمري تيزي وزو، 2012-2013،ص18

7-محمد إبراهيم البنا"أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوي"،(مرجع سابق)،ص48

8-المرجع نفسه،ص49

9- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان،"وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"،ج3،(مصدر سابق)،ص144

10-المرجع نفسه والصفحة نفسها.

11-ابن أبي زرع الفاسي،"الأنيس المطرب في روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فارس"،صور الطباعة والوراقة،الرباط (د.ط)،1972،ص326

12-المرجع نفسه،ص338

13-محمد إبراهيم البنا"أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوي"،(مرجع سابق)،ص46

14- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان،"وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"،ج3،(مصدر سابق)،ص144

15-محمد إبراهيم البنا"أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوي"،(مرجع سابق)،ص48-49

16-أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله السهيلي،"نتائج الفكر في النحو"، تح عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1(1412هـ-1992)،ص21

[17]- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان،"وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"،ج3،(مصدر سابق)،ص144

[18]-ابن دحية"المطرب من أشعار أهل المغرب"،تح إبراهيم الأنباري،المطبعةالأميرية،القاهرة،(د.ط)1954،ص351

[19] -ابن كثير"البداية والنهاية"،ج11،منشورات مكتبة المعارف، بيروت لبنان،ط2-1990،ص318

[20]- محمد إبراهيم البنا"أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوي"،(مرجع سابق)،ص59

[21]-المرجع نفسه والصفحة نفسها

[22]-المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[23]-ينظر: محمد إبراهيم البنا"أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوي"،(مرجع سابق)،ص74

[24]-المرجع نفسه،والصفحة نفسها

[25]-المرجع نفسه،ص180

[26]-مجد الدين الفيروز آبادي، "البلغة في تاريخ أئمة اللغة"،تح بركات يوسف هود، المكتبة العصرية،لبنان،ط1،2001،ص40

[27]-ابن كثير"البداية والنهاية"،ج3،منشورات مكتبة المعارف، بيروت،ط2،ص53

[28]- أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان،"وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"،ج3،(مصدر سابق)،ص143

[29]-المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[30]- ويزة أعراب، رسالة ماجستير"تقويم الفكر النحوي للسهيلي من خلال كتابه (نتائج الفكر النحوي) في ضوء علم اللغة الحديث-دراسة تحليلية تأصيلية-"،(مرجع سابق)،ص39

[31]-المرجع نفسه،ص40

[32]- أبو القاسم عبد الرحمان بن عبد الله السهيلي،"نتائج الفكر في النحو"، تح عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض،(مصدر سابق)،ص22

[33]-المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[34]-ابن منظور"لسان العرب"،ج4،دار المعارف، القاهرة ،ص3107

[35]-المصدر نفسه 3108

[36]- عبدالحميد مصطفى السيد ''نظرية العامل في النحو العربي و دراسة التركيب'', مجلة جامعة دمشق, المجلد 18, العدد (3+4)2002,ص47

[37]- مصطفى بن حمزة, ''نظرية العامل في النحو العربي '' دراسة تأصيلة و تركيبة,ط1(1425-2004) على الموقع الإلكتروني www.mosawarat.com

[38]-عبد الحميد مصطفى السيد''نظرية العامل في النحو العربي ودراسة التركيب'' مرجع سابق ص47

[39]-مصطفى بن حمزة''نظرية العامل في النحو العربي -دراسة تأصيلة و تركيبة –"(مرجع سابق)،ص98

[40]-شفيقة العلوي ''العامل بين النظرية الخليلية الحديثة و الربط العالمي لنؤام تشو مسكي'',مجلة حوليات التراث ,2007مستغانم الجزائر http : // annales. Univ-mosta.dz

[41]-عبد الحميد مصطفى السيد ''نظرية العامل في النحو العربي و دراسة التركيب , مرجع سابق ص 48

[42]-المرجع نفسه ص49

[43]-فاطمة رزاق ''نظرية العامل و تطبيقاتها عند أبي القاسم السهلي مجلة الواحات للبحوث و الدراسات العدد6, 2009 ص 16

[44]- محمد إبراهيم البنا"أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوي"،(مرجع سابق)، ص301

[45]-المرجع نفسه ص301

[46]-المرجع نفسه والصفحة نفسها.

[47]-أبو القاسم السهلي ''نتائج الفكر في النحو''ص 298

[48]- المصدر نفسه،ص304

[49]- المصدر نفسه ص275

[50]- المصدر نفسه , الصفحة نفسها

[51]- أبو القاسم السهيلي, نتائج الفكر في النحو , مصدر سابق, ص283

[52]- المصدر نفسه, ص59

[53]- المصدر نفسه , الصفحة نفسها

[54]- أبو القاسم السهيلي, الفرائض و شرح آيات الوصية,تح محمد ابراهيم البنا، المكتبة الفيصلية، السعودية،ط1984،2 ص 40

[55]- ينظر أبو القاسم السهيلي, نتائج الفكر في النحو , مصدر سابق ,ص 312

[56]- المصدر نفسه ص 57

[57]- المصدر نفسه ص 304

[58]- المصدر نفسه ص 72

[59]- المصدر نفسه ص180

[60]- المصدر نفسه266

[61]- المصدر نفسه ص267

[62]- محمد إبراهيم البنا"أبو القاسم السهيلي ومذهبه النحوي"،(مرجع سابق)، ص326

[63]- المرجع نفسه327

[64]- المرجع نفسه ص328

[65]- المرجع نفسه ص329

ابن حزم بين تيسير الدرس اللغوي و الرغبة في تحقيق وضوح الخطاب

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

تاريخ الاستلام: *2018/03/08* تاريخ القبول: *2018/05/07*

Abstract:

The varied character of 'Ali Ibn Hazm literary activity covers an impressive range of jurisprudence, logic, history, ethics, comparative religion, and theology. His appreciation of the resources of the Arabic language and his skillful use of poetry and prose are evident in all his works. One delightful example is The Ring of the Dove (Ṭawq al-ḥamāmah), on the art of love. Probably best known for his work in jurisprudence and theology, for which the basic qualification was a thorough knowledge of the Qurʾān and Ḥadīth (tradition), he became one of the leading exponents of the Ẓāhirī school of jurisprudence.

Key words :

'Ali ibn Hazm, Linguistic lesson, Clarity of speech

الملخص:

تحظى كتابات علي بن حزم، بطابع موسوعي يعرف كثيرا من التنوّع بين الفقه، والمنطق، والتاريخ، والأخلاق، ومقارنة الأديان.. ويبدو أن مؤهله الرئيسي في الكتابات الفقهية التي اشتهر بها، هو معرفته الشّاملة بالقرآن الكريم وعلم الحديث. حيث يعد الرجل واحدا من العلماء المبرّزين في المذهب الظاهري.

ويبدو تمكنه من اللّغة، وقرض الشعر، وصناعة النثر.. أمرا واضحا أيضا في جميع مؤلفاته، ومن نحو ذلك رسالته في الحب المعروفة بـ «طوق الحمامة»، وتهدف هذه الدراسة إلى تكوين فكرة مجملة عن الآراء النظرية والتطبيقية البارزة التي حفلت بها مؤلفاته في كلّ من اللّغة والنحو.

الكلمات المفتاحية: علي بن حزم، الدرس اللغوي، وضوح الخطاب.

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 أيّام 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 فَنَّيْ 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 الظَّاهريِّ ومجدِّده، الفقيه الحافظ، الأديب الوزير، المؤرِّخ النّاقد، العالم الموسوعيُّ، المتكلّم صاحب التَّصانيف 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 ***994***م بمدينة الزهراء عاصمة الأندلس في عهد الدولة العامريَّة في بيت عزٍّ وثراء ووزارة، فأبوه أحمد بن حزم كان أحد وزراء المنصور بن أبي عامر حاكم الأندلس القوي، فنشَأ ابن حزم في تنعّم ورفاهية، يلبس الحرير وينامُ عليه، يُطالع كتبه على قَناديل الذَّهب والفضة المضاءةِ بشموع العنبر والمسك.

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

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، فتربَّى ابن حزم على الزّعامة والقيادة والسيادة، تربّى على أن يقود ولا يقاد، يأمر ولا يُؤمر، وقد تولىّ 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 تأثّر علي بشخصية والده، وظلّت له في نفسه صورة جميلة لم تطمسها الأيام، لأنّه فقده وهو في أوّل شبابه يوم كان محتاجا إلى رأيه وتوجيهه، ولذلك ظلّ وفيا لما سمعه من إرشاداته ونصائحه"[4].

مُصنَّفاته[5]:

ثمَّة إجماعٌ بين المؤرِّخين 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 والنِّحل والعقائد والتَّاريخ والأدب والنَّسب 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 والمتوسِّطة في مجلدين أو في مجلد واحد وله عشرات الرّسائل في شتَّى 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 "المحلىَّ "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 أهمِّها: "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 النَّبويِّ، 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 قصيدة مليئة 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 والتَّصنيف، فأخرج دررًا وكنوزًا رائعة في شتَّى الفنون، وحوَّل الإمام محنته ومنفاه إلى قلعة علمية للكتابة والتأليف، 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 معينّ 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.

<u>آراؤه اللغوية:</u>

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 تخيرّ 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 المتخيرّ 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 الخاصيّ وكان بلفظ ينتبه له العامي لأنّه لا عهد له بمثله، وينتبه له الخاصيّ لأنّه لا عهد له بمثل نظمه ومعناه واستوعب المراد كلّه ولم يزد فيه ما ليس منه، ولا حذف ممّا يحتاج من ذلك المطلوب شيئا، 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 شيئا 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(666هـ.739هـ)* ، 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 يبينّ 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- <u>الفصاحة:</u>

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 المعبرّ 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، وربمّا 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 أيّما تأثّر .

ب - منزلة الفصاحة المشوبة :

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

جـ - 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 لمـّا 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:

اللّيْلَ لَيْـــــلٌ وَالنّهَـــــارَ نَهَارٌ وَالبَغْلَ بَغْلٌ وَالحِمَارَ حِمَار

وَالدّيكَ دِيكٌ وَالحَمَامَةَ مِثْلَه وَكِلاهُمَا طَيْـرٌ لَهُ مِنْـــــقَارٌ

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، وتَصرْف 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 يتجلىّ 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 جمالية مميزة إدراكَ العرب فأعجزهم عن الإتيان بمثله، ومن هذه الخصائص ما يرتدّ إلى الأسلوبِ 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 منكراً! 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 التأليف، 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 الصرّفة فابن حزم يوافق المعتزلة في هذه المسألة، وهو ينكر أنّه معجز لكونه في أعلى درجات البلاغة، ثمّ إن القرآن نصّ معجز، باق على هذه الصّفة إلى يوم القيامة، وبأنّ قلوب النّاس مصروفة وعقولهم كذلك على أن يعارضوه بأية كيفية كانت، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَت الإِنْسُ وَالجِنُّ عَلَىَ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لاَ يَأْتُونَ بِمِثْلِه وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرَاً﴾[19]. وصحّ بالنصّ أنّ الفعل يأتي للاستقبال، وذلك مفيد للتّأكيد، ولا يجوز أن يكون للماضي أبدا في استعمال اللّغة، إلاّ إذا نصّ 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 إِلَىَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالأَسْبَاطِ وَعِيسَىَ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورَاً﴾[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- <u>البيان:</u>

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 ثبتّت 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 بينٌ لا غموض فيه سواء أكان البيان في ذاته أم بتبيين من السنّة لمجمله.

<u>أقسام البيان</u>: (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 يبينّ 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، ويحده 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 الترّميز 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 الشيّء 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 عبرّ 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 الضرّوري 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 عده 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 الصرّفة 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.

<u>هوامش البحث :</u>

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

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

[3] : ينظر: بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس. للضبّي. تحق إبراهيم الأبياري. دار الكتاب المصري القاهرة، دار الكتاب اللبناني بيروت. ط1. 1410هـ/1989م: 2/543. 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. 1417هـ/1996م:18/184.

[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. 1409هـ/1988م: 114.115.

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

[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 يغيرّ المعنى ويطبعه بشيء من الغموض، ونصّ التعريف هو" البلاغة ما فهمه العامّي كفهم الخاصيّ، 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: 4/352.

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

[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:4/352.

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

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

[13] :سورة يس الآية:69.

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

[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(188هـ- 231هـ).تُنظر حياته في الأعلام للزركلي:2/165.

*الحسن ويقصد به الحسن بن هانئ (أبو نواس146هـ – 198هـ).تُنظر حياته في الأعلام للزركلي:2/225.

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

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

[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:4/352.

[19]:سورة الإسراء. الآية:88.

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

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

[22] :سورة النساء الآية:162.

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

[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:1/162.

[26] :سورة الرحمن.الآية:04.

[27]:سورة آل عمران. الآية 138.

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

[29]: الإحكام في أصول الأحكام:1/83.

[30]:سورة البقرة. الآية 237.

[31]:الإحكام في أصول الأحكام:1/80.

[32] :الإحكام في أصول الأحكام:1/80.

[33] :سورة الأعراف. الآية 142.

[34]: الإحكام في أصول الأحكام:1/89.

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

[36]: المصدر نفسه: 05/33.

[37] : الإحكام في أصول الأحكام:7/29.

[38]: رسائل ابن حزم الأندلسي(التقريب لحدّ المنطق):4/95.96.

قراءة نقدية لمقدمة ابن بسام الشّنتريني

فايزة مجاهدي
جامعة تلمسان
faiza.m30@yahoo.com

تاريخ الاستلام: ***2018/05/02*** تاريخ القبول: ***2018/06/01***

Abstracts :

Ibn Bassam wrote in his book Al dakhira Fi mahassin Ahl Aljazeera in the aime of cheriching ; and distenguishing the eastern people in the espect and high Andalouse people rather than distinguishing the mat the same time we find him blamong the fiken of their emitation in every life domain.

Thats whay Ibn Bassam book is considered one the most important books that mentiond and translated poetry specialialst and literary in the aljazeera(island).

But what ntrest us in this book is the introduction that includes every thing sighted by Abou Al hassan in mittan.. that the bought critics importance in their studies.

And in this letter we will study his introduction a critical introduction based on his pattern in shouing his subjects and how the presented his cases.

Key words :

Al dhakhira -Ibn Bassam- Introduction- Pattern.

الملخص:

ألّف ابن بسام كتابه "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" بغرض مباهاة المشارقة بأدب الأندلسيين وتميزهم، وفي الوقت ذاته نجده يلوم أهل أفقه لتقليدهم لهم في مختلف مجالات الحياة. لذلك يعد كتاب ابن بسام من أهم كتب التراجم التي أرّخت وترجمت لأئمة الشعر والنثر في الجزيرة. وما يهمنا من الكتاب هي المقدمة التي ضمت كل ما تطرق إليه أبو الحسن في المتن، حيث جاء اهتمام النقاد بها كبيرا في دراساتهم للذخيرة.

وفي هذه المقال سندرس مقدمة ابن بسام دراسة نقدية مركزين على المنهج الذي اتبعه في عرضه لموضوعه وطرحه لقضاياه.

الكلمات المفتاحية: الذخيرة، ابن بسام، مقدمة، قراءة نقدية.

مقدمة:

لطالما كانت المقدمة محورا مهمّا في عملية التواصل فهي أول نصّ يصادفه المتلقي قبل الولوج إلى المتن، هي الفعل الافتتاحي الذي يأخذ عن طريقه المتلقي فكرة عن الموضوع، وتعدّ من أهمّ عقبات النصوص ومداخل قراءتها كما لها حضور فاعل في شخصية الكاتب، وهي بمثابة تدشين للنص وفرصة لخلق علاقة بين المتلقي والنص من خلال رسم معالمه والتصدير له والتعريف به.

ويولي النقد المعاصر اهتماما بالخطاب المقدماتي فقد أصبح للمقدمة بوصفها نصا موازيا يحوي كل ما يعالج في المتن، لذلك ركّز النقاد على المقدمة لأنها الصورة الأولى للكتاب. وتعدّ مقدمة ابن بسام(ت:542هـ) التي صدّر بها كتابه "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" من أكثر المقدمات إثارة للجدل والإعجاب في آن واحد، لذلك أحيطت باهتمام النقاد.

ومن هذا المنطلق فما هي طبيعة التقديم في كتاب"الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة"؟ وماهي القضايا التي طرحها المؤلف والمواضيع التي تطرق إليها؟

منهج ابن بسام في المقدمة، وأهمّ القضايا التي طرحها:

1/ المنهج:

سار ابن بسام على منهج معين في كتابة مقدمته كان على النحو الآتي:

1/1/ البسملة:

تعتبر البسملة والحمدلة والصلاة على النبي-صلى الله عليه وسلم- من أهم العناصر القارّة في الكتب" وتتشكّل منها في العادة ديباجة الكتاب"[1]،فقد أوردها ابن بسام في مقدمة كتابه:" الذخيرة" بالترتيب السّابق فيقول:" حمد الله وليّ الحمد وأهله والصلاة على سيّدنا محمد خاتم رسله"[2].

1/2/ البعدية:

يتجلى دور البعدية في الفصل" بين الديباجة وباقي المقدمة...بـ"أمّا بعد"أو"بعد"، وهما عبارتان معدّتان للانتقال وتؤذنان به إلى الغرض المقصود، ولذلك سميت: "أمّا بعد" بفصل الخطاب لفصلها الكلام عن الأول"[3].حيث يقول ابن بسّام:" أمّا بعد حمد الله ولي الحمد وأهله"[4].

1/3/ موضوع الكتاب:

عندما تتفصّح كتاب "الذخيرة" تعرف من الوهلة الأولى موضوعه وما تحتويه فهو مصدر لا بديل عنه لمن أراد أن يتعرف على أدب القرن الخامس الهجري، إذ"يتجلى له القرن الخامس على نحو واضح من خلال نتاج أهل الأندلس في العلم والأدب"[5]. وقال عنه د. رضوان الداية بأنّه:" أهمّ كتاب أندلسي في تاريخ الأدب على الإطلاق[6].

بينما يقول عنه مؤلفه:"...وقد أودعت هذا الديوان...من عجائب علمهم وغرائب نثرهم ونظمهم، ما هو أحلى من مناجاة الأحبة بين التمنّع والرقبة، وأشهى من معاطاة العقار على نغمات المثالث والأزيار، لأنّ أهل هذه الجزيرة-مذ كانوا- رؤساء خطابة ورؤوس شعر وكتابة."[7]

1/4/ العنوان:

أصبح الاهتمام بالعنوان من أولويات النقد المعاصر باعتباره عتبة من العتبات وبابا تفتح به المواضيع التي بعده إذ:" لا يمكن الولوج للنص إلا بعد اجتياز هذه العتبة، إنّها تمفصل حاسم في التفاعل مع النصّ"[8]، وصرح ابن بسام بعنوان كتابه بقوله:" وقد أودعت هذا الديوان الذي سميته بـ" كتاب الذخيرة في محاسن أهل هذه الجزيرة" من عجائب علمهم وغرائب نثرهم..."[9].

فالذخيرة مأخوذ من الجذر(ذخر) فـ: اذخره: اختاره، أو اتخذه ذخيرة: ما ذخر"[10]. فالكتاب إذن أودع فيه أبو الحسن مختارات شعرية ونثرية وترجمات أصحابها، والأخبار التاريخية والسياسية، اذخرها في الكتاب لكي يطلع عليها القرء عبر التاريخ، كم أطلق عليه عدّة تسميات منها:

أ/ المجموع: في قوله:"وعدت أن ألمع في هذا المجموع بلمع من البديع"[11].

ب/ الكتاب: يتجلى ذلك في قوله:" وعلم الله تعالى أنّ هذا الكتاب لم يصدر إلا عن صدر مكلوم الأحناء"[12].

جـ/ الديوان: في مثل قوله:" وهذا الديوان نية لم يفصح عنها قول ولا عمل، وأمنية لم يكن منها حول ولا أحوال"[13].

د/ التصنيف: في قوله:" وسينخرط في سلك ما أوشّح به هذا التصنيف، من تلخيص التعريف بأخبار ملوك الجزيرة،، وسرد قصصهم المأثورة"[14].

1/5/ شكل الكتاب:

يشمل شكل الكتاب الخطة التي اتبعها ابن بسام في المتن والتي ذكرها في المقدمة، وهي"بيان كيفية الكتاب من التبويب والتفصيل"[15]. إذ قسّم أبو الحسن كتابه إلى أربعة أقسام هي:

أ/القسم الأول: خصصه" لأهل حضرة قرطبة وما يصاقبها من بلاد متوسطة الأندلس"[16].

ب/القسم الثاني: افرده" لأهل الجنب الغربي من الأندلس، وذكر أهل حضرة إشبيلية وما اتصل بها من بلاد ساحل البحر المحيط الرومي"[17].

جـ/القسم الثالث: يقول بن بسام متحدثا عن هذا القسم:" ذكرت فيه أهل الجانب الشرقي من الأندلس ومن نجم من كواكب العصر في أفق ذلك الثغر الأعلى إلى منتهى كلمة الإسلام هنالك"[18].

د/القسم الربع: يقول المؤلف:" والقسم الرابع أفردته لمن طرا على هذه الجزيرة في المدة المؤرخة(المائة الخامسة) من أديب شاعر وآوى إلى ظلّها من كاتب ماهر، واتسع فيها مجاله، وحفظت في ملوكها أقواله، ووصلت بهم ذكر طائفة من مشهوري أهل تلك الآفاق ممّن نجم في عصرنا بأفريقية والشام والعراق"[19].فالتقسيم الذي أقرّه أبو الحسن في المقدمة ساعده في تأليف كتابه حيث سهّل على نفسه الجمع والتقسيم.

1/6/ ذكر اسم المؤلف:

إنّ التصريح باسم المؤلف يعدّ مكسبا للتأليف والتحقيق معا، وهو مهم لمعرفة صاحب الكتاب كما يساعد في شرح المتن، فقد تساءل أ.عباس أرحيلة قائلا:" كيف يمكن الأخذ من كتاب يجهل مؤلفه"[20] وهو تساؤل مهمّ فذكر اسم المؤلف يضفي الشرعية على الكتاب لأنّ المؤلف منسوب لصاحبه، وقد جسّد ابن بسام هذا لشرط في كتابه فقال:" قال أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني-رحمه الله-"[21].

1/7/ ذكر المؤلفات السابقة:

لم يتحرّج ابن بسام من ذكر المؤلفات التي سبقته إلى التأليف في موضوع الجمع والترجمة لأهل افقه، وهنا تظهر ثقته بنفسه وأمانته العلمية فقال:" إذا كان ابن فرج الجياني قد رأى رأيي في النصفة، وذهب مذهبي في الأنفة، فأملى في محاسن أهل زمانه "كتاب

الحدائق" معارضا لكتاب "الزهرة" للأصفهاني، فأضربت عمّا ألّف ولم أعرض لشيء ممّا صنّف"[22].

وأقرّ ابن بسام في الكتاب بأنّ ابن فرج الجياني قد سبقه في هذا المجال بقوله:" وابن فرج هذا ممن تقدمني في نشر محاسن أهل هذه الجزيرة، وإظهار خبايا فضائلهم المشهورة"[23]، إلا أنّه أضرب عمّا ألّف ولم يقلّده أو يقتفي أثره لذلك يعتبر بعض الباحثين كتاب الذخيرة" كالذيل على كتاب الحدائق لابن فرج"[24]، وهو نفس الرأي الذي ذكره د. إحسان عباس في مقدمة التحقيق حين قال:"وهو(ابن بسام) لا يزمع أن يكرر ما احتواه كتاب "الحدائق" لابن فرج الجياني، وإنّما يريد أن يجعل كتابه ذيلا للحدائق"[25].

1/8/ التوثيق:

تحدث أبو الحسن عن المصادر التي اعتمدها في التوثيق والتأليف، وهي مصادر متنوعة جمعت بين المشرقية والأندلسية ومتعددة من حيث الموضوعات. ورغم أن ابن بسّام في موقف الدفاع عن الأندلس وأدبها إلا أنّه اعتمد على المؤلفات المشرقية بصورة مبالغ فيها تكاد تطمس صفة الدفاع عن الموروث الثقافي لأهل بلده.

1/9/ التوزيع الجغرافي للمصادر:

اعتمد ابن بسام كغيره من المؤلفين عددا من المصادر في تأليفه الذخيرة، وقد ذكر إحسان عباس عددا منها مثل: "أخبار بغداد لابن طاهر طيفور، ومؤلفات ابن قتيبة، وأخبار أبي تمام للصولي، وفي هذه الناحية يتجلى اعتماده على ما حفظه من شعر المتنبي والمعري و أبي تمام والصنوبري وغيرهم"[26].كما اعتمد على تاريخ ابن حيان في ذكر الحوادث التاريخية بالإضافة إلى ما جمعه مشافهة.

أما المصادر الأندلسية فتتمثل في: " الحدائق لابن فرج...وكتاب الهادي إلى النسب العبادي للفضل بن علي بن حزم، وحديقة الارتياح في صفة حقيقة الراح للوزير بن مسلمة، والبديع في فصل الربيع لحبيب وديوان المعتمد بن عباد"[27].

ومن أمثلة التصريح بالكتب التي اعتمدها ابن بسام قوله:" قال أبو علي بن رشيق في كتابه العمدة..."[28]، وقوله:"ولابن رشيق عدة تواليف في النظم والنثر...ككتابه المترجم بـ: العمدة وكتاب الأنموذج إلى عدة رسائل وبدائع فائقة"[29].

1/10/ طبيعة المصادر:

تتمثّل هذه المصادر بالإضافة إلى ما سبق في "الإملاءات التي أملاها عليه بعض الأدباء أو مراسلاتهم، أو ما استعاره من عندهم من مسودات وتعاليق ورقاع، أو ما قيّده من روايات أناس يثق فيهم...وغيرها"[30].

ومن نماذج هذه المصادر:

أ/ الحفظ: مثل قوله:" فإذا أعوزني كلامه، وعزّني سرده ونظامه عكفت على طلل الائد، وضربت في حديدي البارد على حفظ قد تشعّب وحظّ من الدنيا قد ذهب"[31]، وقوله:" وأنا أنشد في هذا الموضوع بعض ما تعلق من ذلك بحفظي، ووقع في شرك صدري"[32]

ب/الرواية: في مثل قوله:" خبرني الفقيه أبو بكر بن الفقيه الوزير أبي محمد بن العربي عن الفقيه أبي عبد الله الحميدي قال..."[33]، وقوله:" حدثني من أثق بخبره"[34].

جـ/ الإنشاد: نحو قوله:" أنشدني(المنيشي) لنفسه من جملة قصيدة"[35].

د/ الرقاع: مثل قوله عن ابن دراج:" فصل له من رقعة"[36].

هـ/ تقييم الكتاب:

يلعب المنهج دورا هاما في أي دراسة أو كتاب، فدوره فك معمّى النص لذا" يتولى المؤلف بيان منهجه، فيكون ذلك هو المدخل السليم لقراءة الكتاب ووضعه في إطاره الصحيح"[37]، ويتفرع منهج ابن بسام في المقدمة إلى:

ذكرنا آنفا أن أبا الحسن قسم كتابه إلى أربعة أقسام، معتمدا في ذلك التقسيم الجغرافي حيث حصر كتابه في جزيرة الأندلس، وبذلك يكون "قد اصطنع المنهج الإقليمي في كتابه الذخيرة مقتفيا طريقة الثعالبي في كتابه اليتيمة الذي قسمه إلى أربعة أقسام"[38].

وصرح المؤلف باقتفائه منهج الثعالبي في قوله:" وإنّما ذكرت هؤلاء ائتساء بأبي منصور الثعالبي في اليتيمة"[39]،"فابن بسام كان قوي الشعور بشخصيته، وأنّه كان له مزاياه في التأليف، ومنهجه في الاستقلال فهو وإن كان يحاكي الثعالبي في منهجه لم يبقه على صورته، كما وضع الثعالبي أصوله الأولى بل استطاع أن يتجاوز أفق الثعالبي ومنهجه"[40].و قال ابن بسام:" وقد أتبث أيضا آخر هذا القسم طرفا من كلام أهل المشرق، وإن كانوا لم يطرأوا على هذا الأفق، حذو أبي منصور الثعالبي فإنّه ذكر في يتيمته نفرا من أهل الأندلس فعارضته أو ناقضته، والأدب ميدان يليق به المتاح ويستحسن فيه السماح"[41].

*11/1/*الفترة الزمنية

لم يستعرض ابن بسام كل ما أنتجه الأندلسيون في مجال العلوم منذ الفتح، لكنه اختار عصرا أندلسيا محددا وهو يدرك جيدا لما فعل ذلك ويعلل بقوله:" ولم أعرض لشيء من أشعار الدولة المروانية ولا المدائح العامرية، إذا كان ابن فرج(ت:399هـ) قد رأى رأيي في النصفة، وذهب مذهبي في الأنفة فأملى في محاسن أهل زمانه كتاب الحدائق معارضا لكتاب الزهرة للأصفهاني، فأضربت أنا عمّا ألف ولم أعرض لشيء مما صنف"[42]، فلم يرد أن يكرر ما ذكره السابقون فاكتفى بأهل المائة الخامسة للهجرة حين قال: "واعتمدت المائة الخامسة..."[43].وكان أبو الحسن وفيّا لمنهجه لحدّ ما حين حدد الفترة الزمنية لدراسته، وهذا ما ساعده على الجمع والتصنيف والنقد، حيث أنّ" كل من تناولوا كتاب الذخيرة بالدراسة أجمعوا على أنّ ابن بسام قد التزم بالإطار الزمني الذي وضعه لنفسه بطريقة منهجية مذهلة"[44].

ويذكر علي بن محمد أن ابن بسام:" وهو وإن كان قد اختار من ناحية أخرى أن يمزج بين الجد والهزل-كما قال- وأن ينقاد في كثير من الأحيان إلى الاستطراد فإنه أخلص للمبدأ الذي اتخذه لنفسه، حيث استطاع أن يلتزم بالحديث عن الأدباء الذين عاشوا في المائة الخامسة للهجرة، دون سواهم قد كان له بمثابة العلامة البارزة على جانبي الطريق تردّه إليها كلما دعته المغريات-وما أكثرها- إلى الابتعاد عنها"[45]

12/1/ ترتيب المترجم لهم:

لم يهمل قضية ترتيب المترجم لهم، معتمدا في ذلك على طريقة واضحة ذكرها في المقدمة:" وبدأت بذكر الكتاب إذ هم صدور في أهل الآداب إلا أن يكون له حظ من الرياسة، أو يدعو إلى تقديمه بعض السياسة"[46].

ويظهر أن أبا الحسن لم يعتمد الترتيب الألف بائي أو سنة الوفاة، بل بدأ بطبقة الكتاب ثم طبقة الشعراء، لكنّه يستثني طبقة رجال السياسة.

ثم يفصل في منهجه فيقول:" فأول من ذكرت من أهل قرطبة من كان بها من ملوك قريش في المدة المؤرخة من أهل هذا الشأن، ثم من تقلق بسلطانهم ودخل في شيء من شانهم وتلوتهم بالكتّاب والوزراء والشعراء ثم بطوائف من المقلين منهم"[47]، ومقياسه في ذلك جودة الفكر إذ يقول:" وقد أذكر الرجل لنباهة فكره لا لجودة شعره، وأقدم الآخر لاشتهار إحسانه مع تأخر زمانه"[48].

بيد أن ابن بسّام لم يستطع الإحاطة بكل الأدباء والشعراء الذين عاصروه أو الذين لم يعاصرهم، فهو يذكر ذلك بقوله:" وكم من شعرائنا ممن عاصرني لم أسمع بذكره ولا وقع

إليّ شيء من شعره، ولعله كان أخلق بأن يذكر وأحق بأن ننتقي آياته وتسطر، لكن يبلغ المرء جهده والإحاطة لله وحده"[49].

1/13/ منهجه في دراسة الأخبار والأشعار:

اتبع أبو الحسن منهجا دقيقا في تتبعه للأخبار والأشعار وضحه في قوله:" وهذا الديوان إنما هو لسان منظوم ومنثور لا ميدان بيان وتفسير، أورد الأخبار والأشعار لا أفك معمّاها في شيء من لفظها ولا معناها، لكن ربّما ألممت ببعض القول بين ذكر أجريه ووجه عذر أريه"[50].

1/14/ دواعي التأليف:

تحدث ابن بسام عن البواعث التي دعته إلى تأليف الذخيرة نختصرها في:

أ/الباعث الأدبي:

نلمس هذا الدافع في رغبة ابن بسام تخليدا لآثار أهل بلده حين قال:" ومازال في أفقنا هذا القصي إلى وقتنا هذا من فرسان الفنين وأئمة النوعين، قوم هم طيب مكاسر وصفاء جواهر، وعذوبة موارد ومصادر، لعبوا بأطراف الكلام المشقق لعب الدجى بجفون المؤرق وحدوا بفنون السحر المنمق حداء الأعشى ببنات المحلق، فصبوا على قوالب النجوم غرائب المنثور والمنظوم، وباهوا غرر الضحى والأصائل بعجائب الأشعار والرسائل"[51].

ب/الباعث الجغرافي:

تمثّل هذا الدافع في عتاب أبي الحسن لأهل أفقه لارتمائهم في أحضان أدب المشارقة، وإهمالهم لموروثهم الأدبي إذ يقول:" إلا أن أهل هذا الأفق أبوا إلا متابعة أهل الشرق، يرجعون إلى أخبارهم المعتادة رجوع الحديث إلى قتادة، حتى لو نطق بتلك الآفاق غراب، أو طنّ بأقصى الشام والعراق ذباب لجثوا على هذا صنما وتلوا ذلك كتابا محكما...فغاظني منهم ذلك وأنفت مما هنالك، و أخذت نفسي بجمع ما وجدت من حسنات دهري، وتتبع محاسن أهل بلدي وعصري...وليت شعري من قصر العلم على بعض الزمان، وخص أهل المشرق باللإحسان؟"[52].

جـ/ الدافع الخلقي:

يعدّ المعيار الخلقي من أهم المعايير المعتمدة لدة ابن بسام في معالجته للأشعار:" وما قصدت به(كتاب الذخيرة) – علم الله– الطعن على فاضل، ولا التعصب لقائل لأن من طلب عيبا

وحده ولك يعمل بأقداره، وبجهد اختياره وما أغفل أكثر مما كتب وحصّل، والأفكار مزن لا تنضب ونجوم لا تغرب"[53] .

1/15/ صعوبات التأليف:

كل مؤلف كيفما كان يعاني من صعوبات وعراقيل في لإنجاز كتابه أو بحثه ولعل من أهم الصعوبات صعوبة الذات، والمكان، والزمان، وغيرها.

وتحدث ابن بسام عن الصعوبات التي واجهته مختصرا إياه في صعوبات الذات والمكان: "وعلم الله تعالى أن هذا الكتاب لم يصدر إلا عن صدر مكلوم الأحناء، وفكر خامد الذكاء، بين دهر متلون تلون الحرباء وقيمة كل أحد ماله وأسوة كل بلد جهاله"[54]. كما أشار إلى ما عاناه نفسيا في جمع مادة كتابه أو التقصير في تأليفه، أو أغفل أديبا أو كاتبا يقول:" ولعل من سيتصفحه سيقول أني أغفلت كثيرا، وذكرت خاملا وتركت مشهورا وعلى رسله فإنما جمعته عن صعب قد ذل، وغرب قد فل ونشاط قد قلّ، وشباب ودّع واستقل من تفاريق كالقرون الخالية، وتعاليق كالأطلال البالية بخط جهال كخطوط الراح، أو مدارج النمل بين مهاب الرياح ضبطهم تصحيف، ووضعهم تبديل وتحريف"[55] إلى أن يقول:" على أن عامة من ذكرته في هذا الديوان لم أجد له أخبارا موضوعة ولا أشعارا مجموعة، تفسح لي في طريق الاختيار منها إنما انتقمت ما وجدت وخالست في ذلك الخمول ومارست هنالك البحث الطويل والزمان المستحيل"[56].

1/16/ حضور المتلقي في نص المقدمة:

يهدف كل كاتب إلى" إبرام نوع من التعاقد الصريح أو الضمني مع قارئه أو متلقي خطابه"، فالمقدمة خطاب موجه للقارئ المتلقي حيث يسعى المؤلف لأن يعقد حوارا ضمنيا مع قارئه. واستحضر ابن بسام القارئ في قوله:" ولعل بعض من يتصفحه سيقول إني أغفلت كثيرا وذكرت خاملا وتركت مشهورا، وعلى رسله فإنّما جمعته بين صعب قد ذل، وغرب قد فلّ"[57]ونلحظ حضور المتلقي في مقدمة أبي الحسن حين يقول:" وأغنيت عن الغائب بالشاهد، وتغلغلت بقارئه بين النظم والنثر، تغلغل الماء أثناء النّور والزّهر"[58].

1/17/ الإهداء:

وجّه ابن بسام خطابا إلى المهدي يقول فيه:" إلى أن طلع على أرضها شهاب سعدها وتمكينها، وهبّت لها ريح دنياها ودينها ونفخ فيها روح تأميلها وتأمينها، ملك أملاكها وجديل حكاكها وأسعد نجوم أفلاكها فلان ثمال المظلوم ومال السائل والمحروم، ومحيي

العلم ومربع ذويه وحامليه ومستدعي التأليفات الرائقة فيه...."[59]. فير أن أبا الحسن لم يصرّح بهوية المهدي أهو أميرا؟ أو ملكا؟ أو أحد خدام القصر.

1/18/ دعاء الاختتام:

يرى عباس أرحيلة أن دعاء الاختتام "قد يرد في بداية الكتاب...وقد يرد في وسط المقدمة، ولكن الدعاء عادة ما يرتبط بنهاية المقدمة في التصانيف"[60].

2/ أهمّ القضايا التي طرحها في المقدمة:

تناول ابن بسام عدة قضايا نقدية في مقدمته منها:

2/1/ الثورة على القديم:

لام أبو الحسن أهل بلده لأنّهم أهملوا آدابهم وانصرفوا إلى آداب المشارقة بالإضافة إلى اهتمامهم بالأدب القديم فقال:" وليت شعري من قصر العلم على بعض الزمان، وخصّ أهل المشرق بالإحسان"[61]، وهو ملّ تكرار ما قاله المتقدمين :"...إذ كل مردد ثقيل وكل متكرر مملول، وقد مجت الأسماع يا دار مية بالعلياء فالسند، وملت الطباع لخولة أطلال ببرقة ثهمد، ومحت قفا نبك في يد المتعلمين ورجعت على ابن حجر بلائمة المتكلفين، فأما أمن أوفى فعلى آثار من ذهب العفا أما آن أن يصم صداها ويسأم مداها؟ وكم من نكتة أغفلتها الخطباء وربّ متردم غادرته الشعراء، والإحسان غير محصور وليس الفضل على زمن بمقصور، وعزيز على الفضل أن ينكر تقدم به الزمان أو تأخر ولحى الله قولهم: الفضل للمتقدم، فكم دفن من إحسان وأخمل من فلان"[62].

اعتبر ابن بسام البديع مقياسا للتفاضل بين الأدباء وأهمّ معيار للجودة والإحسان لذلك لا نجد الأمر غريبا حين يهتم به ويوليه اهتمامه وعنايته فيقول:" وهذا الديوان هو لسان منظوم ومنثور لا ميدان بيان وتفسير.. لكن ربما ألممت ببعض القول بين ذكر أجريه ووجه عذراء أريه، لاسيما البديع ذي المحاسن"[63]. ويقول في موضع آخر من المقدمة:" وحقائق العلوم أولى بنا من أباطيل المنظوم والمنثور، وعلى ذلك فقد وعدت أن ألمع في هذا المجموع بلمع من ذكر البديع"[64].

2/2/ تتبع المعاني:

كانت قضية تتبع المعاني في صميم المنهج الذي وضعه في تأليف كتابه، وقد ذكر ذلك في المقدمة:" وإذا ظفرت بمعنى حسن أو وقفت على لفظ مستحسن، ذكرت من سبق إليه

وأشرت إلى من نقص عنه أو زاد عليه، ولست أقول: أخذ هذا من هذا قولا مطلقا، فقد تتوارد الخواطر ويقع الحافر حيث الحافر، إذا الشعر ميدان والشعراء فرسان"[65] وقصد أبو الحسن بكلامه السرقة أو الأخذ لكنه فضل مصطلح الأخذ ووظفه في كتابه.

2/3/ تفسير المعنى:

حدد ابن بسام موقفه بصراحة من مسألة تفسير المعاني فيقول:" وهذا الديوان إنما هو لسان منظوم ومنثور لا ميدان بيان وتفسير، أورد الأخبار لا أفك معمّاها في شيء من لفظها ومعناها"[66]. بيد أنّ أبا الحسن لم يكن وفيا لمنهجه حيث كان مجبرا في أحايين كثيرة على شرح بعض الألفاظ.

2/4/ النقد التاريخي:

مارس ابن بسام النقد التاريخي في كتابه الذخيرة النقد التاريخي بنقده للأخبار التاريخية يتجلى ذلك في المقدمة فيقول:" وتخللت ما ضمنته من الرسائل والأشعار بما اتصلت به أو قيلت فيه"[67].كما يذكر الحوادث التاريخية التي حصلت في زمانه من حروب دارت رحاها في الأندلس، فنراه يصف ذلك بشيء من الحسرة والحزن وكان يورد الشعر الرديء لتعلقه ببيت مهم وهنا تظهر عنايته الكبيرة بالتاريخ فيقول:" وأذكر الشاعر الخامل أنشد الشعر النازل لا ربّ أمر يتعلق به أو لخبر أذكره لسببه"[68].

ولعلّ ذكر أبو الحسن لتلك الحوادث والأخبار كان اجتهادا منه، فمن خلال اجتهاده وضعنا في صورة المجتمع الأندلسي السياسية والاجتماعية والتاريخية والأدبية، والواضح أن اهتمام ابن بسام بالجانب التاريخي كان خاصّا لأنه عاشه وقاسى ظروفه.

2/5/ موقفه من الأدب:

تنكر ابن بسام للأدب وتبرأ منه صراحة في مقدمته حيث قال:" وحقائق العلوم أولى بنا من أباطيل المنثور والمنظوم"[69]، ونجد هذا الرفض غريب من أديب قضى حياته في حضن الأدب وعليه كيف نبرر نفوره من الشعر الذي كان ديوان العرب؟

ويبدو أن نفور الناقد من الشعر له مبرراته وأسبابه إذ أننا نجده يجهر برأيه في الشعر في مواضع كثيرة من الكتاب منها قوله:" ومع أنّ الشعر لم أرضه مركبا ولا اتخذته مكسبا، ولا ألفته مثوى ولا منقلبا إنما زرته لماما ولمحته تهمما لا اهتماما، رغبة بغز نفسي عن ذله، وترفيعا لموطئ أخمصي عن محله، فإذا شعشعت راحه ودأبت أقداحه لم أذقه إلا شميما، ولا

كنت إلا على الحديث نديما ومالي وله وإنما أكثره خدعة محتال وخلعة مختال جده تمويه وتخييل، وهزله تدليه وتضليل."[70]

خاتمـــــــــة:

يعتبر الخطاب المقدماتي من أهم النصوص التي تواجه القارئ باعتبارها أول ما يصادف المتلقي، وقد عنى النقاد المعاصرون بالمقدمة عناية خاصة. وتعتبر مقدمة ابن بسام الذي صدر بها الذخيرة من أهم المقدمات لما تحويه من قضايا نقدية وأخبار تاريخية طرحها أبو الحسن بطريقة ممنهجة.

وبدأ ابن بسام مقدمته بالبسملة والحمدلة والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ثم البعدية التي فصل بها بين الديباجة وباقي المقدمة، ثم ذكر عنوان الكتاب وموضوعه وشكله وتقسيمه، كما تكلم عن المؤلفات التي اعتمدها في تأليف الذخيرة والتي تباينت بين المشرقية والأندلسية، وحدد الفترة الزمنية التي حصر فيها كتابه والتي قدرها بالقرن الخامس الهجري كما وضع الإطار الجغرافي لمؤلفه والمتمثل في جزيرة الأندلس بالإضافة إلى منهجه في دراسة الأخبار والأشعار ودواعي التأليف، وصعوبات التي واجهته في جمع مادة كتابه، وأخيرا طرح عدة قضايا نقدية مهمة في المقدمة كانت امتدادا لآراء المشارقة.

هوامش البحث:

[1] مقدمة الكتاب في التراث الاسلامي وهاجس الابداع. عباس أرحيلة. المطبعة والوراقةالوطنية، مراكش، ط/1 ،2003، ص83

[2] الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام. ت: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ق/1،م/1 ،1417هـ-1997، ص11

[3] مقدمة الكتاب في التراث الاسلامي،ص101

[4] الذخيرة،1/1/19

[5] نفسه،1/1/14

[6] نفسه،1/1/14

[7] الذخيرة،1/1/

[8] مقاربة أولية لكيفية اشتغال المقدمة في الخطاب النقدي القديم. عبد الرزاق بلال. ضمن جذور، ج/2، مج/1 ،1999، ص 15

[9] الذخيرة،1/14

[10] القاموس المحيط. الفيروزآبادي. طبعه وحقق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر، بيروت،ص،35.

[11] نفسه،1/1/24.

[12] نفسه،1/1/24

[13] نفسه،1/1/25

[14] الذخيرة،1/1/38

[15] مقدمة الكتاب في التراث الإسلامي وهاجس الإبداع. عباس أرحيلة. ص109.

[16] الذخيرة،1/1/27.
[17] نفسه،1/1/29
[18] الذخيرة،1/1/31
[19] نفسه،1/1/23-33
[20] مقدمة الكتاب في التراث الاسلامي وهاجس الإبداع. عباس أرحيلة. المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط/1، 2003.ص116.
[21] الذخيرة،1/1/ 19
[22] نفسه،1/1/20
[23] تاريخ آداب العرب،3/299
[24] الذخيرة، مقدمة التحقيق،ص7
[25] نفسه،ص9
[26] الذخيرة، مقدمة التحقيق،ص10
[27] الذخيرة: مقدمة التحقيق،ص8
[28] نفسه،642
[29] نفسه،381
[30] ينطر: مقدمة التحقيق،ص7
[31] الذخيرة،1/24
[32] نفسه،2/603
[33] نفسه،2/470
[34] نفسه،3/209
[35] نفسه،115
[36] نفسه،1/58
[37] مقدمة الكتاب في التراث الإسلامي وهاجس الإبداع. عباس أرحيلة.ص126.
[38] فنون النثر الأدبي بالأندلس في ظل المرابطين. مصطفى الزباخ. الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، ط/1، الدار العالمية للطباعة والنشر،بيروت،1987،ص335
[39] الذخيرة،1
[40] ابن بسام وكتاب الذخيرة: دراسة في حياة الرجل وأهم جوانب الكتاب. علي بن محمد. المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،1989،ص
[41] الذخيرة،
[42] نفسه،1/13
[43] نفسه،1/20
[44] ينظر: ابن بسام وكتاب الذخيرة. علي بن محمد.ص206.
[45] نفسه،ص207
[46] الذخيرة،1/18
[47] نفسه،1/32
[48] نفسه،1/32
[49] الذخيرة،1/8
[50] نفسه،1/23.
[51] نفسه،1/19.
[52] الذخيرة،1/19-20

[53] نفسه، 1/22-23
[54] نفسه، 1/24
[55] نفسهن 1/22
[56] الذخيرة، 1/22
[57] مقاربة أولية لكيفية اشتغال المقدمة في الخطاب النقدي القديم. عبد الرزاق بلال. ص364
[58] الذخيرة، 1/22
[59] نفسه، 1/23
[60] نفسه، 1/26.
[61] مقدمة الكتاب في التراث الإسلامي وهاجس الإبداع. عباس أرحيلة،ص113.
[62] الذخيرة، 1/12
[63] نفسه، 1/12-13
[64] نفسه، 1/16
[65] نفسه، 1/18
[66] الذخيرة، 1/18-19.
[67] نفسه، 1/16
[68] نفسه، 1/17
[69] نفسه، 1/32.
[70] الذخيرة، 1/18
[71] نفسه، 1/18

المناظرة الفقهية والمذهبية عند ابن حزم

د/ آمنة بن منصور
المركز الجامعي عين تموشنت
ietimad13@hotmail.fr

تاريخ الاستلام: ***2018/03/08*** تاريخ القبول: ***2018/05/07***

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.

Key words :

The debate - religion - The fiqh - Ibn Hazm .

الملخص:

قال أبو الوليد الباجي (شارح الموطأ) لعلي بن حزم؛ وهو يناظره: «أنا أعظم منك همّة في طلب العلم، لأنّك طلبته وأنت معان عليه، فتسهر بمشكاة الذهب، وطلبته وأنا أسهر بقنديل بائت السوق»

فقال ابن حزم: «هذا الكلام عليك لا لك، لأنّك إنما طلبت العلم وأنت في هذه الحالة رجاء تبديلها بمثل حالي، وأنا طلبته في حال ما تعلمه وما ذكرته، فلم أرج به إلاّ علو القدر العلمي في الدنيا والآخرة.» (المقري: نفح الطيب: 6/ 202.)

هذا هو ابن حزم الظاهري(ت 456هـ) -كما يصفه ابن خاقان- "فقيه مستنبط، ونبيه بقياسه مرتبط ما تكلم تقليدا ولا تعدى اختراعا و توليدا." (مطمح الأنفس: 279 .)

وقال عنه عبد الواحد المراكشي: «هو أشهر علماء الأندلس، وأكثرهم ذكرا في مجالس الرؤساء وعلى ألسنة العلماء، وذلك لمخالفته مذهب مالك بالمغرب، واستبداده بعلم الظاهر.»(المعجب : 37 .)

الكلمات المفتاحية: المناظرة، الدين، الفقه، ابن حزم.

توطئة:

إذا كانت المناظرة قد عرفت في المشرق حضوراً*، فإنها في الأندلس لاقت رواجا واسعا، والسبب واضح، فأساس المناظرة : التبايـــــن والاختلاف، وقد وجدت في المجتمع الأندلسي بيئتها الخصبـــة ؛ مجتمع يضم أجناسا كثيرة ، ومعتقدات مختلفة ، وعادات متباينة.

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

1- مفهوم المناظرة :

المناظرة لغة " من النظر ومعناه تأمل الشيء ومعاينتـه "[1]، والمناظرة " المباحثة والمباراة في النظر واستحضار كل ما يـراه 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 الغلبـة كيف كان، أو إظهار الحق فقط كيف كان، أو هما جميعا "[4] .

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

2- المناظرات الفقهية :

ذهب أكثر الدارسين إلى القول إن " شعـــب الأندلس شعـــب متديـــــن، والمنـفلـتون فيـه من ربقـة الإيمان قـلّة و هم لتدينـهم يجلون علماء الديـــن ويحترمونهم ، ويعظمون الفقهاء ويوقرونهم "[***6] و قد ولع الأندلسي بالتفقـــه في الديـــن و مناظـــرة غيره في ذلك ،" فـقـد كـــان الفقهاء يتمنون الجلوس قصد المناظرة لما في ذلك من الفوائد العلميـــة، وتبادل الآراء الفقهية والاطلاع على الاجتهادات العقلية المشفوعة

بالدليـــل الشرعي "[7]، ومن هؤلاء المناظرين مثلا " أبو الحسن النباهي الذي ألّـــــف بحثا في مسألة الدعاء بعد الصلاة رام فيها الرد على الشيخ الإمام أبـــــــي الحسن الشاطبي "[8] .

ولا يمكن بأيّ 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 منـــــــذ الفتح الإسلامي، إلى أن رحل جماعة من أبناء الأندلس من أجل الحـــج و طلب العلم ، فالتقوا بالإمام مالك بن أنس فسمعوا منه ، و أخذوا عنـــه كتاب الموطأ قبل الانتهاء من كتابته "[9]، و لما رجعوا لبلادهم نقلوا مـــا رأوه من علم الإمام مالك فالتف الناس حولهم، و لعلّ انتشار المذهب المالـــكي في الأندلس مرده إلى شخصية الإمام نفسه وموطن نشأة المذهـــب، وملاءمته لطبيعة أهل المغرب والأندلس، ومساندة السلطة لرجاله ويذهب بعض الباحثين إلى أن المذهب الأوزاعي سقط لضعفه الجدالـــي، وعجز أصحابه عن مناظرة المالكية[10] .

وقد ظل المذهب المالكي مذهب العامة والخاصة إلى أن ظهر من يخالفـــــه علنا ، ذلك هو ابن حزم الظاهري(ت 456هـ)الذي كان " يشهد المهازل التـــي تجري على مسرح السياسة الأندلسية باسم الشريعـــــة ... [و كـــــان يرى] أن هذه الموبقات و المفاسد .. إنما وقعت لتجاوز النصوص الشرعية وتأويلـــــها والأخذ بالقياس والرأي الشخصي .. فاختار الدراسة الفقهيـــة فـــــي أول منزلة ، ثم آثر مذهب الظاهريين – نفاة القياس والتعليل والتقليد والتأويـــل – وبقي يصارع في سبيل مذهبه هذا مؤمنا به إيمانا لا يتزعزع "[11] .

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

3- ابن حزم و الباجي :

ذكر بعض المؤرخين أن الباجي وابن حزم جمعتهما مناظرات كثيـــــرة***** ، بل لعلّ أشهر المناظرات الفقهية التي دارت في الأندلس هي تلك التي كانـــت بينهما ، فقد نشر ابن حزم مذهبه " في جزيرة ميورقة وأحدث ضجّـــة علمية هائلة فكثر تلاميذه و مؤيدوه ومعارضوه ، ثم وفد على الجزيرة أبـــو الوليد الباجي .. وكان ركنا من أركان المالكية في الأندلس، فناظـــر ابن حزم و يبدو أنه كتّل كثيرا من الفـــقهاء ضده، و نفّر حاكم الجزيرة منـــه "[12].

ولم يكن الانتصار في تلك المنـاظرات 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 كلمتـهم؛ فالباجي خشي من أن انتشار المذهب الظاهري من شأنـــه أن يفتح عيونا أخرى تأتي بمذاهب أشنع وأفضع فيضيع الدين بينـــــها ، ولا يخفى على أحد أن الأندلـــــس لم تعـان ما عـــاناه المشرق من كثرة المذاهـــب والفرق التي ساهمت في تضعضع كيان الدولة الإسلامية.

و المناظرات التي دارت بين الفقيهين – على كثرتها –لا نكاد نجـدها مجتمعة في مؤلف واحد ، وهي كما قال الأستـــــاذ آنخيل بالانثيا " لم يبق لـــنا من تفاصيل هذه المجادلات إلا صدى غير واضح نجده في بعض صفحات الفصل لابن حزم وأخبار متضاربة عن انهزام الباجي أو انتصـــــاره عـــلى خصمه، و كلّ مؤرخ يعرضها على حسب ما أملاه عليه شعـــوره نحـــــــو ابن حزم "[13]، بيد أننا وجدنا في ما كتب الأستاذ مصطفى الوظيفي ما يخالـف الكلام السابق******، فقد أنجز بحثا مكثفا عن مناظرات الفقيهين، وآرائهما التي جمعتها مؤلفات أخرى وهي : الإحكام في أصول الأحكام لابن حـزم، 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 كـلام الله على ظاهره وعمومه و وجوبه فقد كفر "[14] ، أما مالكية الباجي فلا تقـــف عند حدود الألفاظ أو المعنى الأول الظاهر في النصوص، فالشريعة ليســت " نصوصا لغـــــــــوية على أساس من قواعـد النحو وأساليب البيان فحسب، بل هي قبل كل شيء إرادة المشرع من التشـريع "[15] ، هذا الاختلاف الواضـــــح بين المذهبين هو الذي أجّج نار السجال والنضال، و قد بدا جليا في محاولة كـــــلّ من ابن حزم والباجي إثبات صحة آرائه للرأي العـام، ويعترف الأستاذ مصطفى الوظيفي بصعوبة انتقاء المناظرات التي دارت بين الفقيهين؛ ذلك أن البـــاجي وإن كان مالكيا إلا أنه اختـلف مع المالكيـــة في كثير من الأحيان، و مـــن جهة أخرى فإن ابن حزم بمذهبه هذا قد خاصم جميع المذاهب ، وأحـيانا لم يكن يسمي واحدا بعينه[16]، ومن المناظرات التي جمعت الفقيهين تلك التي مست الجوانب الآتية :

- أولا : أقلّ الجمع .
- ثانيا : خطاب النساء والرجال .
- ثالثا : الفور والتراخي .
- رابعا : دليل الخطاب "[17] .

و قد خصص الوظيـــــــفي مباحـــــث طويلـــة في هذه الدعـــاوى شرحا وتفصيلا وتعـــليقا، و لا يسعنا إلا انتـــقاء بعضها تجنبا للتطـــــويل، فمن الجلسات الشهيرة التي جمعت الفقيهين، جلستهما حول دعـــوى :

أقل الجمع :

- دعوى الباجي : أقل الجمع اثنان ودليله قوله تعالى : ﴿وداود و سُليْمـــان إذ يحكمان في الحرْث إذ نفَشَت فيه غنمُ القوْمِ و كُنّا لحكْمِهِم شاهِديـــن﴾[18].. و وجه الاستدلال بهذه الآية أن لفظ الجمع وقع على اثنين [19].

- جواب ابن حزم : إن هذه الآية ليس فيها ما يدل على اعـــــتبار أقل الجمـــع اثنين لأن الضمير في حكم العربية أن يكون راجعا إلى أقرب مذكـــــور إليـــه، وأقرب مذكور إلى الضمير قـــــوله تعالى ﴿غَنمُ القومِ﴾، فالقـــوم و داود و سليمان جماعة بلا شك[20]، و يبدو رد ابن حزم مقـــنعا إلى حد ما، إلا أننـــا وجدنا في كلام العـــرب ما يؤيد كـــلام الباجي " فمن سنن العرب إذا ذكرت اثنين أن تجريهما مجرى الجمع كما قال عز ذكره ﴿والسّارقُ و السّارقة فاقطعُوا أيْديهُما﴾[21]، و لم يقل يديهما [22] .

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

فدعوى ابن حزم أن : خطاب الذكور يدخل فيه النســاء و الرجال، ودليله أن لا خلاف بين المسلمين أن النساء مخاطبات بقوله تعالى﴿وأقيمُـــوا الصّلاة وآتوُا الزّكاة﴾[23] ، ولا خلاف بين المسلمين أن النساء وكل بني آدم مخاطبون بقوله تعالى ﴿يا أيّها الناسُ اتّقوا ربّكُم﴾[24] ، و إن النبي عليه الصلاة الســـلام سئل عن أحب الناس إليه فقال : عائشة وهو أعلمهم باللغة التي بعث بها ، فحمـــل اللفظ على عمومه في دخول النساء مع الرجال [25] .

- جواب الباجي : هو يرى أن خطاب الذكور لا يدخل فيه الرجال والإناث ، وحجتـــه في ذلك أن للنساء أسماء تخصهـــن، فإذا كان ذلك كن مخصوصات بلفظ التأنيث والرجال مخصوصون بلفظ التذكير، و لذلك قال تعـالى ﴿إنّ المسْلمين و المسْلمَات﴾، فخاطب كل فريق باللفظ الموضـــوع له[26] ، أما ابن حزم فأوّل هذا الخطاب وغيره بإرادة الله تعالى التكرار والتوكيـــد، و يبدو أن حجّته أقوى إذ يقول الثعالبي مستشهدا بقوله تعالى ﴿فأقيمُوا الصّلاة وآتـــوا الزكَاة﴾[27]، فعم بهذا الخطاب الرجال والنساء ،وغلب الرجال وتغليبهم من سنن العرب [28]

و من الأمور الأخرى التي اختلف فيها الفقيهان مسألة المـــباح : فابن حزم يقسم الشريعة إلى ثلاثة أقســـام : واجب وحرام ومباح ، وهو يدافـــع عن المباح الذي يدخل ضمنه المسكـوت عنه ، فما ليس بحلال و لا حـــرام فهو مباح مطلق حلال[27]، أما الباجي فيخالفه، باعتباره منافحا عن القـياس، 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 والاعتبار لا بما يوجبه الهوى والشهوة، [30] فالباجي وجد في هذه المسألة ما يؤيد طريقـته و يزكـــيها ، بخلاف ابن حزم الذي كانت حجته ضعيفة ،فلو أحل كل ما سكت عنه لفتحت أبواب الشبهـات و كثرت المزلات ..

والظاهر أن هذه المناظرات لم تحسم دائما لمحاور واحد ، بل كانـــت هـذه بتلك، وقد التزم " الفقيه الظاهري والمالكي بالطرق المنهجية للمناظـــرة .. فالفقيـهان يعرضان الدعـوى ويبرهنان عليها ويـــردان على اعتراضات المعترضين "[31]، بيد أنهما اختلفا في بعض الجزئيات، و يتعلّـــق الأمر بالأدلـــة و الحجج " فالفقيه الظاهري يعتمد الدليل البرهاني المستمد من الكتاب والسنة، أو المستمد من المنطق اليوناني*******، بينما الباجي يعتمد الأدلة الاجتهادية الأصوليـة كالقياس والاستحسان والمصالح[32] .

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

4- <u>ابن حزم والمعتزلة :</u>

لم يتصد ابن حزم للمالكية فحسب، بل لجميع أصحاب المذاهب المخالفـــــة لمذهبه********* وعلى رأس هؤلاء المعتزلة، و من مناظراته غير المباشـــــرة معهم مسألة خلق الجنة والنار : يقول " ذهبت طائفة من المعتـــزلة ووافقهم على ذلك قوم من الخوارج فقالوا : إن الجنة والنار لم يخلقـــا بعد .. فقد صحّ عن النبي عليه السلام أنه قال: "من قال هذا غرست له في الجنة كذا وكذا نـــخلة "،و احتجوا أيضا بقوله عزّ وجل عن امرأة فرعون حين دعـــت فقالت ﴿ربّ ابنِ لي عِنْدكَ بيْتا﴾[33]، فقالوا لو كانت مخلوقة لم يكن لاستئناف الدعـــاء في البناء[34]، و كان رد ابن حزم كـــالآتي " و إنما قلنا إنهما مخلوقتان على الجملة كما أن الأرض و ما فيها مخلوقـــة على الجملة .. و الدليل على صحة قول من قال أنهما مخلوقتان بعد إخبار النبي عليه الصلاة و السلام أنه رأى الجنة و دخلها ليلـة أسري به ووصف أماكنها ..و أخبر عليه السلام أنه رأى في النـــار عمرو بن لحي والمرأة التي حبست الهرة .. فصح أنـــــها مخلوقة "[35]، و الشيء الملاحظ أن حجج ابن حزم قويـــة و مقنعة، فكما أن الأرض موجودة والإنسان يعمرها ويبني فيها، كذلك الجنة موجـــودة وأعمال المؤمنين هي التي تعمـــــرها بفضل الله تعالى، هذا دليل عقلي أما الدليل النقلي فيتمثـل في أحاديث الإسراء والمعـراج التي وصف فيها النبي عليه السلام الجنة وصفـــا دقيقـــــا، كما رأى فيها ماشطة فرعون، وقصر عمر بن الخطاب، و كذلك رأى بعض أهل النار، وفي كتب الحديث والسيرة 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 بالأعمال 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 حسنـــة "، فإن قال قائل من هؤلاء : و كما قلتم إن النار هي دار جزاء على الأعمال، فكذلك الجنة قـــد أخبر أنها جـــزاء بما كانوا يعملون والأطفال لا أعمال لهم، قيل لهم وبالله

التوفيق، هو كما ذكرتم ، إلا أنه لا خـلاف، فإنه ليس في الآخرة دار إلا الجنة أو النار ، فإذا بطل أن يكونوا من أهل النار لأن الله لا يعذب أحـــدا إلا بذنب، صحّ أنهم من أهل الجنة إذ لم يبق غيرها ، و غير بعيد عن الله التفضل"[36].

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

5- ابن حزم و الفاطميون :

لم يكن ابن حزم وحده خصيم المالكية، بل كان هناك خصم آخر أكثـر خطورة إنه المذهب الشيعـي 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 طـالب على سائر الصحابة**********، وتفضيل فاطمة على عائشة وسائر زوجات الرسول عليه السلام ، وصلاة التراويـــح و القياس ومنزلة السنة في التشريع " [37].

فالفاطميون سعوا لبسط نفـــوذهم في الأندلس، وسلاحهم في ذلك مناظـرة فقهاء تلك البلاد وإفحامهم أمـــام العامـة، لتتأتى لهم السيطرة على العقـــول قبل البلاد، ولكن الأمـــر لم يكن كذلك أبدا، فقد بلغ حنق الأندلسيين على الشيعة مبلغا كبيرا ولم يتوانوا عن التنكر لمن يواليـهم، فابن حزم مثلا لم يكن ينسـب ابن هانئ إلى الأندلس لأنه لا يرتاح لهذا الشاعر المتشيّع[38] .

هذا جانب من المناظرات الفقهية التي انتشرت في الأندلس، وأسهمـــت 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 رئاســـــة المحاكم و الشؤون الشرعية ، ط1 ، قطر ، 1405 هـ :- 25

[5]- تاريخ الجدل : محمد أبو زهرة : 05

[6]- الأدب الأندلسي موضوعاته و فنونه : مصطفى الشكعة ، دار العـــــــــلم 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 ، ألبيـــــــــر مطلق الدار العربية للكتاب ،ط2 ، ليبيا / تونس ، 1976 : 10

[7]- المدرسة المالكية الأندلسية إلى نهاية القرن الثالث الهجري : مصطـــــفى 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 المغـــــــرب : علياء هاشم ، جامعة الموصل ، العراق ، 2003 : 128

[11]- ابن حزم رائد الفكر العلمي : عبد اللطيف شرارة، المكتب التجـــــــاري 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 دينـــــــا
متابعة لفلسفـــــــــــة و كفر ** و ردا للشرائع أجمعيـــــــــنا
– 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 هيكـــــــــــــــل ، دار المعارف ، ط7 ،مصر ، 1979: 356

[13]- ينظر : تاريخ الفكر الأندلسي : آنخيل جنالث بالنثيا – ترجمة : حـــــــــــــــسين 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 (ت270هـ) ، 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 المدنـــــي ، 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 : عـــــــــــــبد 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 السيـــد 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 : محـــــــــــمود 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 والفاطميين في الأندلس والشمال الإفريقـــي : فتحي زغروت، دار التوزيع و النشر الإسلامية ،ط1، القاهرة ، 2006: 286

[38]- نفسه : 340

ماهية مصطلح المنهج في فكر ابن حزم الأندلسي

د / هشام خالدي
جامعة تلمسان
khaldi1974@yahoo.fr

تاريخ الاستلام: 2018/03/08 تاريخ القبول: 2018/05/07

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.

Key words :

Ibn Hazm - Term - Methodology - Thought

الملخص:

من صفات ابن حزم، أنّه كان صاحب فكر متّقد، لا يعّن له رأيّ في موضوع ما دون أن يفكر فيه بعمق، مقلّبا عن جوانبه الدقيقة، باحثا عن نقاطه وعناصره الأكثر دقة. كما عُرف بغزارة نتاجه الفكري، وتنوّع موضوعاته، التي أثْرَت الفكر الإنساني -على الرّغم من كونه عالمًا إسلاميًا في المقام الأوّل-

لا يمكن لأيّ شخص وهو يدرس حياة ابن حزم، أن يفشل في ملاحظة أنّ الرجل كان صادقا في سعيه الحثيث وراء استقصاء المعرفة في شتى مراتبها، وهذا الإخلاص عزّز من بصيرته العلمية العميقة، واستنفر طريقته المثلى في تحرّي الحقيقة دون غيرها.

والظاهر أن معرفة الحقيقة هو الهدف الذي سعى إليه ابن حزم في جميع مؤلّفاته، حيث أثنى عليه طوال حياته.

الكلمات المفتاحية: ابن حزم، المصطلح، المنهج، الفكر.

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، وذهنًا متَّقدًا، وقلمًا سيَّالاً، وكُتُبًا نفيسةً، وكان ينهض بعلوم جمَّة، ويجيد النقل، ويحسن النَظم والنثر، وكان ذا أسلوب بليغ، حتى وصف بأنَّه 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 قلمٍ 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.

1) 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].

2) 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، أو 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.

3) مناهجه في علوم الدين:

بناء على ذلك فقد شدّد في رفض التقليد إلى حدّ المنع، فطالب كل فرد من أفراد الأمة بالاجتهاد كلّ حسب طاقته مساويا في ذلك بين العامي والعالم، يقول في ذلك: «لا يحلّ لأحد أن يقلّد أحدا حيا أو 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 أهل البرية أن يسأل عن أعلم أهل موضعه في الدين...فإذا دلّ عليه سأله، فإذا أفتاه قال له: هكذا قال الله عز وجل فإن قال له نعم، أخذ 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].

4) 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 أو يقول كلاما يبدو له بادئ الأمر أن مخالف لهذه البديهيات التي استكنّ علمها في النّفس 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.

5) منهجه في الجدل:

يقسم ابن حزم الجدل إلى قسمين: الأول ممدوح ومأمور به واجب الأداء لمن يكون قادرا عليه، وهو الذي أمر الله تعالى به في قوله سبحانه: ﴿وَلاَ تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلاَّ 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 يُصرَفُونَ﴾[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]

6) 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 حديث أورده–: "إنه مجهول"». وقال ابن كثير في "البداية والنهاية" عن الإمام الترمذي: «فإنّ 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 الثّقات 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 "المؤتلف والمختلف"، ونبَّه على قدْرِه. فكيف فات ابن حزم الوقوف عليه فيه؟!». وابن حزم قد اطلعَ على الكتَاب الأخير كما في رسَالته 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 بَيِّنٌ في كتبه لمن تأمله.»

7) <u>منهجه في علم الفقه:</u>

قال مؤرّخ الأندلس أبو مروان بن حَيّان: «كان ابن حزم حاملَ فنون... وكان لا يخلو في فنونه من غلط، لجرأته في الصِّيال على كل فن. ولم يكن سالماً من اضطراب في رأيه». ومن أمثلة هذا الاضطِّراب 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 المعلّق. 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». ويبينّ أنه يقصد واحداً بعينه (ص*307*): «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 (ص*309*): «فما أرى هذا الظاهري، إلا قد خرج عن جماعة العلماء من السلف والخلف، وخالف جميع فرق الفقهاء وشذّ عنهم. ولا يكون إماماً في العلَم من أَخذ بالشاذّ من العلِم». قلت: صدق رحمه الله، فإن من تتبع زلات العلماء تزندق، فكيف بمن جمع موسوعة مِن 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 وقَلَمه، فأوْرثه ذلك حقداً في قلوب أهل زمانه. ومازالوا به حتى بَغّضَوه إلى ملوكهم، فطردوه عن بلاده. والعجب ـكل العجبـ منه أنه كان ظاهرياً حائراً في الفروع، لا يقول بشيء من القياس لا الجلي ولا غيره. وهذا الذي وَضَعَهُ عند العلماء، وأدْخَلَ عليه خطأ كبيراً في نظره وتصرّفه. وكان ـمع هذاـ 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 يتعينّ 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.

8) <u>منهجه في علم أصول الفقه:</u>

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.

الخاتمـــــــة:

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.

الموريسكيون الأندلسيون من غمّ البقاء إلى غمّ الشتات

د / هشام بن سنوسي
جامعة جيجل
hichem-andalous@hotmail.fr

تاريخ الاستلام: ***2018/04/24*** تاريخ القبول: ***2018/05/23***

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.

Key Words:

Andalusian Moors, Christianised Muslims, The New Christians, Minority, Spain, Inquisition, Literary Legacy.

الملخص:

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 وارتجاجهم 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.

الكلمات المفتاحية: الموريسكيون الأندلسيون، المسلمون المنصرّون، المسيحيون الجدد، أقلية، إسبانيا، محاكم التفتيش، تراث أدبي.

1- التستر والمداراة، حتمية وممارسة:

إنّ الغوص في أعماق يوميات موريسكيي الأندلس، يكشف لنا عن حياة غنيّة بالصّور، التي تبينّ حرص هاته الطبقة على البقاء على دين الإسلام، في حياة اجتماعية حبلى بمظاهر

التسترّ 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 المنصرّ 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 التسترّ، 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 شيئا، 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 ضرِبَ 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 اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ فلما تحقق والدي أنّي 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 التُهم 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 آمنة.) وكثير منهم كانوا يخافون بعضهم من بعض وكان فيهم من يحب يتعلم شيئا من دين اللهً ولا يجدون من يعلمهم.»[15]

ويضيف قائلاً:

«.. كنت أعلِّم جميع من أراد يتعلم من الأندلس في بلدي وغيرها من البلاد التي دخلتُها، 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 شيئا 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 عُيِّروا 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 بجنود 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 (فلِّبِ 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 السرّد؛ يقول في هذ الصّدد:

«..اعلم أن سلطان البلاد المسمى بفلبٍّ الثاني، ..أمر في بلاده كلها قبل خروجي منها أن يُزمِّمُوا (أي يُسجلوا)جميع الأندلس صَغَارًا وكبارا، حتى التي في رحم النساء بظهور الحمل، ولا علم أحدٌ السرّ في ذلك، ثمّ بعد ذلك بنحو السبع عشرة سنة عملوا زِمامًا آخر مثل الأول _كما أعلموني بمراكش _ ولم يدر أحد السرّ 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 يصرّون 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 الكتاب ((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 (*1018*هـ) 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 كـ ((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، ممنٍ 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. 1138هـ) 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. 1170هـ)، 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 السرّية التي كانوا يقومون بها، ورغم محاولاتهم السرّية 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 المنفايين.

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 ألّف فيه ذلك العمل، مدفوعًا برغبة واقعية لتشجيع التعايش في الوطن الجديد.

لقد استأنس ابن عبد الرفيع بشهادة واحد 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، أنّه 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 أنّه 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 يفسرّ 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 التكتل 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 السرّدي، 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 النّفوس الحسّاسة والمحبطة، تشعر في مثل تلك الأزمان بأنّها 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 1047هـ/ 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 المتنصرّين، 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 المتنصرّين: 403 - 407.

[11] المصدر نفسه.

[12] ينظر: يحياوي: مرجع سابق: 199.

[13] ينظر: عبد الله محمد جمال الدين: المسلمون المنصرّون 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 1007هـ/ 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 المتنصرّين: 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 فلّب 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 المتنصرّين: ***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، ط***2***، 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) مثلاً 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 الألخمياد _ الموريسكي تزاوج لغوي وعالم الاستطرادات اللامتناهي، منشورات مركز البحوث في علوم المكتبات والمعلومات، ع***13***، تونس، ***1986***..: ***29- 37***.

[52] ناصر الدين: ***102***.

[53] ينظر: صلاح فضل: ملحمة المغازي الموريسكية، دراسة في الأدب الشعبي المقارن، ط***1***، دار المعارف، ***1989***.: ***46***.

[54] يوسف عيد: الشعر الأندلسي وصدى النكبات، ط***1***، 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 المتنصرّين: *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 ايبلزا، ولوي كارديناك..) بيد أن هذا الأخير في دراسته الدقيقة للمشكل، يستنتج أن المخطوطات الثلاثة، أي مخطوطة س*2* ومخطوطتي المكتبة الوطنية بمدريد *9653* و*9654* هي لنفس الكاتب، وذلك بالاعتماد على التحليل الضمني لتلك النصوص، ويبدو أنّ ميكال دي ايبالزا في أطروحته حول معرفة مؤلف مخطوطة س*2*، استطاع التوصل أن الموريسكي اللاجئ إلى تونس والمعروف بابن عبد الرفيع الأندلسي، صاحب النسب الشريف، هو نفسه المؤلف الورع لمخطوطة س*2*، 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 س*2* 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، ع*13*، 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 (*854*هـ): *13- 14*. وينظر ترجمة المؤلّف 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 نــراعُ
وليس من بعد هذا وذاك إلاّ القــراع
يا ربُّ جيرك يرجى من هيض مَنه الذراعُ
لا تسلُبنِّي صـــبرًا منه لقلـــبي 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 المتنصرّين: 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 1345هـ/ 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 القرنيين 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 1315هـ/ 1897م): الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ط2، الدار البيضاء، 1954- 1956: 6/75.

[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.: 6/12.

[102] المصدر نفسه: 1/228.

[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.: 2/47.

[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 (483هـ) 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 (*776*هـ)، 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، ط*1*، مكتبة الخانجي، القاهرة، *1977*.: *438*.

[114] ينظر: علي أدهم: لماذا يشقى الإنسان، ط*1*، 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*.

الهجرات الأندلسية إلى الشمال الإفريقي
المغرب نموذجا

د/ العربي بنرمضان
وزارة التربية الوطنية والتعليم العالي والبحث العلمي
المغرب
larbi.benramdan@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2018/05/09 تاريخ القبول: 2018/06/08

Abstract :

Andalusia has formed an integral part of the Islamic West for eight centuries, since it was opened by Tariq Ibn Ziyad in 1992, in the era of the prince Musa Ben Nossayer. Thanks to the long settlement of Muslims in these areas, a great Andalusian civilization developed through the revitalization of the scientific, cultural, and urbanism movement, while Andalusia has become the window which makes Medieval Europe viewf other civilizations.

In the beginning of the 15th century and throughout the 16th century, Europe knew a profound transformations that have contributed to a qualitative shift at all levels, which qualified it to bypass the Islamic world and besieged them in their own land. It also managed to expel and forcibly displace Andalusian and Morseki Muslims from the Northern towards the Southern Bank of the Mediterranean Sea .

Throughout making a geographical survey about Andalusian migrations, it appears that there are many Andalusian families settled in Morocco, especially in the Rif area. Despite the convulsions that marked the relations between the two enemies , the mutual migrations between the two civilizations led to a great cross-pollination of civilization in many fields. Thanks to the historical Andalusian civilization, migrant familes contributed to a transfer of many Andalusian civilization's elements towards Morocco at varying times.

1- The historical context of the Andalusian migration.
2- The stages of Andalusian migration towards Morocco and its place.
3- The civilizational influences of Andalusian migration.

Keywords:
Andalusian Migration - Morocco - Cultural influences.

الملخص:

شكلت بلاد الأندلس جزءا لا يتجزأ من بلاد الغرب الإسلامي طيلة ثمانية قرون، منذ أن فتحها طارق بن زياد سنة 92هـ في عهد الأمير موسى بن نصير، ونظرا لاستقرار المسلمين

الطويل بهذه البقاع نشأت حضارة أندلسية راقية عبر تنشيط الحركة العلمية والثقافية والعمرانية، وأضحت بلاد الأندلس العين التي تنظر بها أوربا العصر الوسيط إلى الحضارات الأخرى. لكن مع مستهل القرن 15م وطيلة القرن 16م عرفت أوربا تحولات عميقة ساهمت في نقلة نوعية بها على جميع المستويات أهلتها لتجاوز العالم الإسلامي ومحاصرته في عقر داره، كما تمكنت من طرد وتهجير المسلمين الأندلسيين والمورسكيين بشكل قسري من الضفة الشمالية نحو الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط. وبالقيام بمسح جغرافي للهجرات الأندلسية يتضح أن العديد من الأسر الأندلسية استقرت بالمغرب الأقصى خاصة بمنطقة الريف، وعلى الرغم من التشنجات التي طبعت العلاقات بين العدوتين، أدت الهجرات المتبادلة بين الجهتين إلى تلاقح حضاري كبير في العديد من الميادين. فنظرا للسبق التاريخي للحضارة الأندلسية، ساهمت الأسر المهاجرة في نقل العديد من مقومات الحضارة الأندلسية نحو بلاد المغرب الأقصى في فترات زمنية متباينة، وعليه سنعالج هذا الموضوع من خلال المحاور التالية:

1-السياق التاريخي للهجرة الأندلسية.

2-مراحل الهجرة الأندلسية نحو المغرب الأقصى ومكانيتها.

3-التأثيرات الحضارية للهجرة الأندلسية.

الكلمات المفتاحية: الهجرة الأندلسية-المغرب-التأثيرات الحضارية.

مقدمة:

ستناقش هذه الورقة أهم التأثيرات الحضارية التي أسفرت عنها الهجرات الأندلسية إلى المغرب عبر فترات زمنية متباينة بدأت منذ ق8 إلى حدود ق 17م وجاءت في إطار سياقات تاريخية مختلفة. فنظرا للتطور التاريخي الكبير الذي شهدته الحضارة الأندلسية فإن الأسر الأندلسية المهاجرة نقلت معها العديد من ثقافتها نحو بلدان الشمال الافريقي، وخاصة المغرب الأقصى الذي امتزجت ثقافته الأمازيغية المحلية وتلاقحت مع الثقافة الأندلسية فأنتجت حضارة مغربية أندلسية عريقة صمدت أمام مجريات التاريخ التي لم تستطع التأثير عليها أو النيل منها. وسنعمل في هذه الورقة على إبراز ذلك من خلال التوقف عند بعض النماذج الحضارية التي كان فيها التأثير الأندلسي بارزا وعميقا.

أولا: السياق التاريخي للهجرة الأندلسية:

لا أحد ينكر أن المسلمين أسسوا حضارة كبرى منذ استقرارهم ببلاد الأندلس مع نهاية القرن الأول الهجري، حضارة متنوعة جمعت بين العلمي والفكري والتقني والعمراني أبدعت فيها عقول الأندلسيين وأناملهم، جعلت آراء العديد من الرحالة تجمع على أن علوم العرب والمسلمين في صقلية والأندلس هي أساس الحضارة الأوربية الحديثة. فالأوربيون استفادوا

بشكل كبير من الحضارة العربية الإسلامية عن طريق الترجمة والتطوير على الرغم من أن هذا الحكم يحمل في طياته العديد من أشكال الغيرة والانتقاص والتحسر، ففي الاستطلاعات الباريسية للسنوسي[1] أكد أن الأوربيين أخذوا علوم الطب والفلسفة من الأندلس، كما تساءل بحرقة عن مصير المكتبة العلمية بغرناطة وما لحقها من التلف والإحراق« وإلا فليقل لنا أهل إسبانيا أين الثمانون ألف كتاب التي أمر كردنالهم شمينز بحرقها وهم لا يعلمون ما يعملون حتى أفنوا...ألف ألف وخمسة آلاف مجلد كلها خطتها أقلام العرب » [2]، وهو نفس الاتجاه الذي سارت فيه كتابات أخرى لكن بموضوعية وبإنصاف كبيرين حينما اعتبرت أن النهضة الأوربية ونتائجها الايجابية جاءت نتيجة استفادة أهل أوربا من العلوم اللاتينية واليونانية، كما استفادوا أيضا من الأمة العربية في المغرب نظرا للقرب الجغرافي من الأندلس حيث أخذوا عنهم العلوم الرياضية وتهذيب الأخلاق وعلم الجغرافيا، كما استفادوا أيضا من الحضارة الإسلامية في المشرق من خلال المخالطة أثناء الحروب الصليبية، فأخذوا عن العرب المسلمين أساليب الترقي وفنون العلوم، ومن ثم اجتهدت الأمم الأوربية في تطوير وتنمية المعارف وجعلت منها قنطرة للترقي والتطور. ولعل الآثار الباقية في منطقة الأندلس بإسبانيا اليوم من الشواهد الدالة على ازدهار الحضارة الأندلسية التي تستغلها الدولة اليوم في تطوير وتنمية قطاعها السياحي.

وللتاريخ، فإنه مع حلول القرن *15*م شهدت أوربا نهضة علمية وحركة إصلاحية وتطورا تقنيا كبيرا، وهي عملية تطور تاريخي شرعت فيها أوربا منذ ق*14*م واستمرت إلى غاية القرن *18*م، هذا التطور ساهم إلى حد بعيد في تجاوز العالم الإسلامي ومحاصرته في عقر داره، في الوقت الذي لعب فيه هذا العالم (الإمبراطورية العثمانية والمغرب) دورا محوريا في تاريخ البحر الأبيض المتوسط منذ ما قبل الفترة الإسلامية إلى حين سقوط القطر الأندلسي نهاية ق*15*م، نظرا لموقعه الاستراتيجي الهام في الربط بين عوالم جغرافية مختلفة بصمت تاريخ الحوض الغربي للمتوسط. فقد شكل المغرب خاصة المنطقة الشمالية منه حلقة من حلقات التاريخ الأندلسي، فمن تراب المغرب انطلقت الجيوش العربية والبربرية لفتح الأندلس ومنه أيضا استمر الدفاع عن هذه المنطقة العربية المسلمة، وإذا شكل المغرب مركز الفتح والدفاع فإنه شكل أيضا مركز الاحتضان. فالمغرب يعتبر أكبر البلدان احتضانا للمهاجرين الأندلسيين منذ ق*8*هـ إلى حدود ق*17*م أي الجلاء الأخير للموريسكيين سنة *1609*م/*1610*. وقبل أن نتطرق إلى مراحل الهجرات الأندلسية للمغرب وعواملها والأماكن التي توجهت إليها، لابد من الإشارة إلى السياق العام الذي جاءت فيه هذه الهجرة والتي جاءت نتيجة حتمية لتشابك العديد من الأحداث والوقائع وتواترها، والتي تخضع الكثير منها لضوابط النظرية الخلدونية في العمران البشري التي يمكن تلخيصها في كون مجد الدولة وعظمتها لابد إلى

الانهيار والزوال إذا وصلت قمة البذخ والترف وانغمست في الملذات والشهوات وكثرت المفاسد والشرور ودخل أهلها في الصراع حول الحكم والسلطة ثم ساد فيها الانقسام والتجزئة والطائفية.

ويمكن تلخيص الأسباب التي كانت وراء الانهيار الأندلسي والتي تعود تاريخيا إلى انهيار الدولة الموحدية وتفككها إلى ثلاث كيانات سياسية وهي الدولة المرينية بالمغرب الأقصى والدولة الزيانية بالمغرب الأوسط والحفصيين بالمغرب الأدنى، وقد اضطلعت الدولة المرينية بالدفاع عن منطقة الأندلس والتي لم تتمكن من حمل هذه الرسالة الجهادية نظرا لظروفها الداخلية غير الملائمة والتخلي عن تدبير شؤون بلاد الأندلس لصالح أسرة بني الأحمر. كما شكل ق15م ومطلع ق16م نقطة انطلاق الدول المسيحية وعلى رأسها الإسبان والبرتغال حيث عرفت تحولات عميقة على جميع المستويات مكنتها من تجاوز العالم الإسلامي وتهديده في عقر داره، بل مكنت الوحدة السياسية للممالك الاسبانية من القضاء على السلطة السياسية الإسلامية بمنطقة الأندلس[3]، ناهيك عن العوامل الأخرى المرتبطة بالفساد الأخلاقي والابتعاد عن شرع الله وعن نصح العلماء، أضف إلى ذلك انقطاع الدعوة للخلافة الأموية وظهور ملوك الطوائف بعد الفتنة وما ترتب عنها من صراعات واستبداد للملوك وظهور ثورات داخلية عجلت بالسقوط النهائي لبلاد الأندلس[4] هذه بشكل عام الأسباب الرئيسية التي كانت وراء الهجرة الأندلسية، ويمكن التذكير بأن كل هجرة أندلسية نحو المغرب ارتبطت بدافع معين، وهو ما سنعالجه في النقطة الثانية المتعلقة بمراحل الهجرة ومكانيتها.

ثانيا: مراحل الهجرة الأندلسية ومكانيتها

يعتبر المغرب الأقصى من بين دول المغرب الكبير التي استقبلت أفواجا عديدة من المهاجرين الأندلسيين عبر فترات تاريخية معينة التي استقرت بشكل كبير في قسمه الشمالي، ويجوز القول إن الهجرة الأندلسية بدأت بصفة مبكرة تعود إلى القرن الثاني للهجرة/الثامن الميلادي واستمرت إلى حدود القرن الحادي عشر للهجرة/السابع عشر الميلادي نتج عنها استقرار عدد كبير من البيوتات الأندلسية بالمغرب التي أصبحت عناصر أصيلة ضمن المجتمع المغربي، وقد اهتم الكتاب المغاربة بهذه الجالية الأندلسية التي استوطنت بالمغرب خاصة منها التي اتخذت من المدينة مجالا لاستقرارها وأغفلوا الجالية التي استوطنت البادية المغربية، وهذا الخصاص يعتبر من مكامن الضعف في مجال الـتأريخ للجالية الأندلسية[5].

يبدو من خلال المصادر التاريخية أن الهجرات الأندلسية المهمة هي التي استأثرت باهتمام المؤرخين، حيث يبدأ الحديث عن أول هجرة مهمة هي هجرة الربضيين إلى مدينة

فاس، لكن المغرب بدأ في استقبال الأفواج الأندلسية منذ سنة 136هـ/745م المسومة في التاريخ بسنة برباط(نسبة إلى نهر برباط ببلاد الاندلس)، التي ارتبطت بظاهرة المجاعة التي ضربت بلاد الأندلس خلال هذه الفترة، والتي صادفت الاضطرابات التي عمت بلاد الأندلس عقب مقتل الوليد بن يزيد بن عبد الملك[6]، وقد نتج عن هذه الأحداث هجرة بعض الأسر الأندلسية إلى منطقة النكور شمال المغرب التي كانت تعرف خلال هذه الفترة رواجا اقتصاديا مهما[7].

أما الهجرة الثانية والتي اهتمت بها جل المصادر التاريخية فهي التي تمت في عهد الدولة الإدريسية والمعروفة بهجرة الربض من قرطبة إلى العاصمة الإدريسية فاس على عهد المولى إدريس الثاني حيث أسسوا "عدوة الأندلس"، وقد جاءت هذه الهجرة نتيجة الثورة التي قادها الفقهاء والحدادون ضد الحكم بن هشام الملقب بالربضي بسبب انهماكه في اللذات وتماديه في الطغيان وإهماله شؤون الرعية حتى أصبحت سيرته على كل لسان لكنه تمكن من القضاء عليها وطرد ما بقي من الفقهاء[8]، ويشير ابن أبي زرع إلى بيوت الأندلسيين الذين استقروا بفاس والتي حددها في ثمانية آلاف بيت[9]، ويضيف قائلا« ..فنزلوا عدوة الأندلس وشرعوا في البناء يمينا وشمالا إلى ناحية الكدان ومصمودة وفوارة وحارة البادية والكنيف إلى الرميلة، وسميت بعدوة الأندلس.. [10]».

أما في العهد المرابطي فيمكن الحديث عن حادثة التغريب التي وقعت في عهد الأمير المرابطي علي بن يوسف بن تاشفين، اعتمادا على فتوى ابن رشد الجد الذي أفتى بنفي وتغريب أهل غرناطة ومدن إسبانية أخرى كشكل من أشكال العقوبات، وهو إجراء ردعي تأديبي روعي فيه عنصر التخفيف، وقد صدر هذا الإجراء نتيجة التحالف الذي كان من المرتقب أن يتم بين سكان غرناطة واشبيلية ومالقة _اعتمادا على رواية الونشريسي_ وألفونسو السابع لتمكينه من السيطرة على المدينة وضمان نجاح الحملة العسكرية وإن اختلفت الدراسات حول الأسباب العميقة وراء هذا الحدث، فهناك من ربطها بالعوامل السياسية وآخر بالعوامل الدينية وهناك من ذهب أبعد من ذلك حين ربطها بالعامل الاقتصادي[11]، ونعتقد من جهتنا أن هذه العوامل مجتمعة ساهمت بشكل أو بآخر في هذا الإجراء التأديبي.

أما في العهد الموحدي فيمكن القول أن الهجرة الأندلسية اتخذت شكلا آخر، حيث أصبحت تتم بشكل رسمي وبترخيص من السلطة السياسية الحاكمة، ففي عهد الخليفة الموحدي الرشيد (ت 640هـ)[12] أصدر ظهيرا سنة 637هـ يقضي بإسكان الجالية الأندلسية الآتية من العديد من مدن الأندلس الشرقية بمدينة رباط الفتح وسمح لهم بحرث الأرض وغراسة الأشجار وهيأ لهم جميع ضروب الحماية والإكرام والاستقرار، ويعتبر أبا المطرف

بن عميرة المخزومي الكاتب الخاص للخليفة وهو أندلسي الأصل نموذجا للجالية الأندلسية وظروف عيشها خلال هذه الفترة[13].

من المعلوم أن الدولة المرينية هي التي تكلفت بعملية الجهاد في بلاد الأندلس والحفاظ على ما تبقى للمسلمين من ممتلكات في هذه البقاع بعد تفكك الدولة الموحدية، وفعلا فقد تميزت العلاقات المغربية الأندلسية خلال هذه الفترة بالتدخلات العديدة لسلاطين الدولة المرينية لكنها لم تسفر عن أية نتيجة إيجابية، ويعزى ذلك إلى غياب الإمكانيات السياسية والاقتصادية والعسكرية لإعادة إشعاع الدولة الموحدية والحفاظ على مكانة المغرب كفاعل في العلاقات الدولية في الحوض الغربي للبحر المتوسط، فكان نصيبه الاضمحلال والتدهور التام إلى حدود النصف الثاني من ق15م حيث انتقلت السلطة الفعلية إلى الوزراء الوطاسيين، ورغم ذلك توالت الهجرة الأندلسية إلى المغرب قبل سقوط مدينة غرناطة سنة 1492م، وهنا يمكن أن نشير إلى الهجرات الأندلسية العديدة نحو مناطق الريف والهبط وغمارة، وكذلك مدينة شفشاون المستقلة في عهد الأمير مولاي علي بن راشد وإحداثهم لحومتي الخرازين وريف الصبانين[14]، وقد نتج عن هذه الهجرات الأندلسية خلال هذه الفترة تواصل حضاري كبير نظرا لتعدد وتنوع الفئات الأندلسية من علماء وأدباء وصناع وحرفيين، ويكفي أن نشير في هذا الصدد إلى أن البلاط المريني اتخذ من العناصر الأندلسية عونا له في مجالات مختلفة سياسية وعسكرية وقضائية.

يظهر من خلال الأحداث والوقائع التاريخية أن الإمارة الوطاسية ورثت تركة ثقيلة في الميدان السياسي كان يوازيها وضع سيئ في الميدانين الاجتماعي والاقتصادي، فالإمارة الوطاسية التي ظهرت بشكل رسمي ابتداء من سنة 1471م واستمرت حتى نهاية منتصف ق16م(1553م) لم ترق إلى مستوى دولة، ذلك أن الرقعة الجغرافية التي كانت تحت سيطرتها لم تتعد مدينة فاس العاصمة التي لم تنعم بدورها بالأمن والاستقرار، أما باقي البلاد فكانت مجزأة بين العديد من الإمارات المستقلة في كل من الشمال والجنوب. وقد زاد التطويق الذي ضربه كل من الإسبان والبرتغال على السواحل المغربية والخطر العثماني المحدق بالدولة من الناحية الشرقية، وسيطرة قبائل بني هلال على إيتاوات القوافل التي كانت تنتقل في ما بين سوس وسجلماسة من تفاقم الأوضاع الداخلية للدولة، وبالتالي يمكن القول إن الإمارة الوطاسية ولدت ميتة تفتقر لكل مقومات الدولة السياسية والاقتصادية والعسكرية، كما أنها لم تأت بأي تجديد مذهبي كالذي اعتمدت عليه جل الدول المتعاقبة على حكم المغرب منذ عهد الأدارسة حتى قيام الدولة العلوية الشريفة مع بداية ق17م مما عجل بنهايتها[15]. ورغم هذه الأوضاع غير الملائمة التي شهدها المغرب خلال هذه الفترة انتقلت جالية أندلسية مهمة إلى المغرب خاصة بعد سقوط آخر قلعة إسلامية ببلاد الأندلس غرناطة

سنة *1492*م وانعقاد محاكم التفتيش[16]، ومن الملاحظات الأساسية حول هذه الهجرة، ذلك التردد الكبير الذي ساد أوساط هذه الفئة قبل الإقدام على مغادرة أراضيهم والتوجه نحو المغرب، وقد صدرت فتاوى من طرف العديد من الفقهاء والتي تؤكد كلها على فرض الهجرة من بلاد الكفر والتوجه نحو بلاد الإسلام، وفعلا انتقلت وفود أندلسية من فئات مختلفة، في مقدمتها أسرة بني الأحمر وهي آخر أسرة مسلمة حكمت بلاد الأندلس بقيادة حاكم مملكة غرناطة أبي عبد الله محمد الذي غادر نحو مدينة مليلة ومن ثمة نحو مدينة فاس عاصمة الوطاسيين[17]. كما وقعت هجرات أندلسية جديدة بعد سقوط غرناطة، جاءت إما نتيجة لقرار الطرد كما هو الشأن بالنسبة لقرار الملكة إيزابيل المتعلق بطرد مسلمي الأندلس مع مستهل ق*16*م (*1502*م)، وإما نتيجة الثورة كما هو الشأن بالنسبة لثورة منطقة البشرات بغرناطة والتي أسفرت عن هجرة كثير من الأسر الأندلسية نحو الشمال المغربي كمنطقة باديس وطنجة وتطوان وأحوازها وقبيلة غمارة وأجدير وأصيلا، بل امتدت حتى مدن سلا وآسفي وآزمور وأنفا وخارج بلاد المغرب الأقصى في اتجاه تونس والجزائر[18].

وما يثير الانتباه بالنسبة للجالية الأندلسية التي انتقلت في العهد الوطاسي هو اختلاف وجهات نظرها حول الأحداث التي شهدها المغرب خلال هذه الفترة، بين مؤيد للسلطة الوطاسية أملا في تحقيق نفوذ داخل البلاط، وبين راغب في العودة نحو البلد الأصلي لعدم تحقيق ما كان يصبو إليه، وبين مستقل عن السلطة الحاكمة في تدبير شؤونه.

بقي أن نشير في آخر هذه النقطة الخاصة بمراحل الهجرة وأماكن الاستقرار إلى الهجرة الأندلسية الأخيرة التي تمت في أواخر عهد الدولة السعدية التاكمدارتية مع مطلع القرن *17*م وبالضبط ما بين سنتي *1609/1610*م، والتي ارتبطت بالمرسوم الذي أصدره الملك فليبي الثالث لطرد ما تبقى من المسلمين بإسبانيا، وقد صادفت هذه الهجرة فترة اضطراب سياسي خطير وأزمة اقتصادية خانقة بالمغرب انعكست بشكل كبير على وضعية وظروف استقرار هذه الفئة[19]، وسنتعرض بالحديث للفئة التي استقرت في كل من سلا وتطوان والتي عاشت بشكل مستقل عن السلطة الحاكمة مؤثرة ومتأثرة بما كان يجري بالمغرب آنذاك من أحداث سياسية وعسكرية. فقد أرادت السلطة الحاكمة آنذاك أن تخضع هذه الفئة الأندلسية لتعتمد عليها في مد نفوذها بحكم تضلعها في الميدان الصناعي والعسكري، مما أدى بالطرفين إلى الدخول في صراعات متتالية، كما حاولت بعض الزعامات المحلية الاعتماد عليها في عملية الجهاد، وسنركز هنا على علاقة الجالية الأندلسية في علاقتها ببعض الزعامات المحلية على اعتبار أن السلطة الشرعية آنذاك كانت اسمية فقط.

والبداية ستكون مع المجاهد محمد العياشي الذي دخل في صراع مع أندلسيي أبى رقراق خاصة أهل القصبة لما امتنعوا عن التعاون معه[20] ، ومن أجل ضرب هذه الفئة وإخضاعها لنفوذه استعان العياشي بفتوى العلماء خاصة علماء فاس الذين أجازوا مقاتلتهم من جهة، ومن جهة ثانية بالأسطول الفرنسي الذي لم ينجح في المهمة التي جاء من أجلها، وبالتالي فشل العياشي في السيطرة على أهل القصبة، خاصة بعد تدخل السلطة السعدية في شخص عبد الملك الذي قدم يد المساعدة للأندلسيين بتعاون مع الإسبان أثناء محاصرتهم من طرف الجيش الفرنسي[21]، وسيظهر العياشي من جديد على مسرح الأحداث أثناء الصراع الذي دار بين أندلسيي الرباط والقصبة وطرد الهورناتشيين الشيء الذي دفع بهم إلى الارتماء في حضن العياشي طلبا للمساعدة، وقد لقي العياشي في الانجليز المساند القوي للتدخل في القصبة، وأمام هذا التحالف العياشي الانجليزي وخوفا من سقوط القصبة والرباط وسلا بيد أحد الطرفين سارع السلطان محمد الشيخ الصغير إلى تقديم المساعدة إلى أهل القصبة والرباط والتي انتهت بالفشل[22]. وقد ظل العياشي يتحكم في خيوط اللعبة السياسية بأبي رقراق (المدن الثلاث/سلا والقصبة والرباط) إلى أن تمكن فعلا من تشتيت الأندلسيين بين جهات متعددة بالمغرب والجزائر وشبه الجزيرة الإيبيرية (المصدر؟)[23] ليظهر على مسرح الأحداث أهل الدلاء الذين تدخلوا لدى العياشي من أجل الشفاعة للأندلسيين والتي كانت سببا في وضع حد لحياة المجاهد العياشي سنة ***1641***م[24].

أما علاقة الأندلسيين بأهل الدلاء فظهرت على السطح بعد أن رفض العياشي شفاعتهم كما تقدم، فرد الدلائيون على هذا الرفض بالقوة وانتهى الأمر بانتصار ساحق للدلائيين على العياشي وخضوع منطقة أبي رقراق لنفوذهم. وفعلا فقد عرفت المنطقة هدوء تاما خلال فترة زمنية معينة تحت إمرة الأمير عبد الله بن محمد الحاج الدلائي، وإن ظلت القصبة تربط علاقات مع السلطة السعدية وأتراك الجزائر وتنزع نحو الاستقلال عن النفوذ الدلائي. هدوء دام من ***1644*** إلى حدود ***1660***، ولم يعكر صفو هذا الاستقرار سوى الأحداث التي عرفتها مدينة فاس التي كان لها صدى واسع بمنطقة أبي رقراق[25]حيث ثار الأندلسيون بأبي رقراق ضد السلطة الدلائية وحاصروا الأمير الدلائي عبد الله وانتهى الأمر بالقضاء على السلطة الدلائية رغم المساعدة الأجنبية خاصة من انجلترا[26].

كما كان للأحداث التي عرفتها منطقة الشمال دور مهم في تطور الأحداث بمنطقة أبي رقراق، فنظرا للنجاحات التي حققها الخضر غيلان على كل من الانجليز والاسبان والبرتغال وكذلك معاداته للدلائيين ورغبته في الاستقلال عن السلطة الشرعية، استطاع هذا الأمير الأندلسي أن يكون جهازا حكوميا وجيشا نظاميا مستفيدا من المداخيل الهامة التي كان يجنيها من وراء أسرى الحرب مع المسيحيين، كما كان يتميز بنوع من الذكاء السياسي ولا

يتوانى في نقض عهده مقابل تحقيق مصلحته، فقد تعاون في البداية مع الانجليز لضرب الاسبان ولكنه حصل على المساعدة الاسبانية لما حاصر طنجة بعد دخولها من طرف الانجليز[27]. كل هذه العوامل جعلته يحظى بمناصرة أندلسيي أبي رقراق خاصة أهل القصبة والرباط الذين كانت لهم نفس الرغبة وهي التخلص من السيطرة الدلائية والتي تحققت لهم بعد توقيع اتفاقية بين غيلان ورؤساء المدن الثلاث في ماي من سنة ***1664***م. وقد ظلت المدن الثلاث تدين بالولاء لغيلان إلى حين انهزامه أمام قوات المولى الرشيد سنة ***1666***م لتنتهي بذلك فصول الصراع بين المدن الثلاث.

أما الجالية الأندلسية بمدينة تطوان فقد اختلفت في جوانب عديدة مع نظيرتها في سلا، فمدينة تطوان تتميز بموقعها الاستراتيجي الهام على ساحل البحر الأبيض المتوسط، هذا الموقع جعلها تعرف استقرار جالية أندلسية مهمة منذ فترة زمنية مبكرة ساهمت إلى حد بعيد في الأحداث والوقائع التي عاشتها هذه المدينة، بل هناك من يرجع تأسيسها إلى عائلة أندلسية عريقة هي عائلة المنظري على عهد الدولة الوطاسية، اشتهرت هذه المدينة في تاريخها بالجهاد البحري الذي كان يعتبر المجال الأكثر نشاطا بالمدينة مما أهلها لتعيش نوعا من الاستقلال الذاتي عن السلطة الحاكمة خلال الفترة التي نتحدث عنها أواخر الدولة السعدية. ومن بين الأسر التي اشتهرت في تاريخ الجهاد البحري بالمدينة أسرة آل النقسيس وهي أسرة أمازيغية جبلية وأصلها الأمازيغي هو الذي جعلها تعيش نوعا من التطاحنات السياسية مع الجالية الأندلسية التي رفضت وبشكل كلي الخضوع لحكم الأسر الأمازيغية[28]. وقد ظهرت هذه النزعة لدى الأندلسيين خاصة بعد وفاة المقدم أحمد بن عيسى النقسيس (***1608/1622***) الذي تميز عهده بنوع من التعاون بينه وبين الجالية الأندلسية للقضاء على الوجود الاسباني ومحمد الشيخ السعدي المتعاون معهم، وقد آل الأمر بعد وفاة المقدم أحمد بن عيسى إلى إخوته الذين حكموا المدينة بيد من حديد مما جعل الجالية الأندلسية تشعر بنوع من الذل والاحتقار مما دفع بهم إلى الثورة ضد آل النقسيس، على الرغم من كون السبب المباشر يتجلى في الممارسات اللاأخلاقية التي تعرضت لها نساء الجالية الأندلسية[29]، وعلى أي فقد انتهى الانقلاب بسيطرة الأندلسيين على الحكم في شخص بوعلي واستمر الصراع بينهم وآل النقسيس على حكم المدينة التي كانت محط اهتمام كبير من طرف الأندلسيين الذين كانوا يأملون من وراء ذلك إلى تحقيق الاستقلال التام كما هو الشأن بالنسبة لأندلسيي أبي رقراق، وبالتالي تكوين محور سلا-تطوان. وهنا التقت رغبة الأندلسيين الهادفة إلى الاستقلال ورغبة العياشي الهادفة إلى السيطرة على تطوان من أجل محاصرة الاسبان، وبالفعل تمكن العياشي من حكم المدينة بإيعاز من الأندلسيين الحاقدين على آل النقسيس، ولم يتم القضاء على نفوذ العياشي إلا بعد الدخول في صراع مع الدلائيين وتمكنت المدينة من الحصول على نوع من

الاستقلال الذاتي، لكن آل النقسيس عادوا إلى حكم المدينة من جديد إلى أن تم القضاء عليهم نهائيا من طرف المولى الرشيد العلوي[30]. ولم يتم القضاء على النزعة الاستقلالية لمدينة تطوان بقيادة الأندلسيين إلا بعد مجيء السلطان المولى إسماعيل، الذي تمكن من قتل الثائر الأندلسي الخضر غيلان وفرار أولاد النقسيس إلى مدينة سبتة وتعيين أحمد بن حدو قائدا للمدينة من طرف السلطان.

خلاصة القول، إن المهاجرين الأندلسيين إلى المغرب بذلوا كل ما في جهدهم من أجل خلق كيان مستقل تحت نفوذهم، لكن هذه الرغبة الأندلسية اصطدمت بظروف ارتبطت بما هو ذاتي وهو الحنين إلى الماضي والعودة إلى الأرض، وما هو داخلي مرتبط برفض السلطة الحاكمة والزعامات المحلية لاستقلال هؤلاء الأندلسيين ونفور القبائل المغربية المجاورة منهم باعتبارهم "نصارى قشتالة"، وما هو خارجي مرتبط بتوجس الدول الأوربية من هذه الجالية واعتبارهم قراصنة يجب تصفيتهم، ورغم ذلك فقد أسفر الوجود الأندلسي بالمغرب على تلاقح حضاري كبير أعطى ما أصبح يصطلح عليه بالحضارة الأندلسية المغربية.

ثالثا: التأثيرات الحضارية للهجرة الأندلسية.

تسم الكثير من الكتابات العلاقات بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط بالتشنج والتصادم، ومن ثم فهي تقفز على العديد من مظاهر التلاقح والتبادل الثقافي بين المجالين الشمالي والجنوبي، وسنقف في هذا العرض على بعض مظاهر التأثيرات الحضارية للجالية الأندلسية التي استقرت بالمغرب، وإن جاءت نتيجة لتوتر العلاقة بين المسلمين والمسيحيين. فنظرا للسبق التاريخي للحضارة الأندلسية وتفوقها في المجالات العلمية والسياسية والاجتماعية وتثاقفها مع الحضارة المغربية المحلية أبدعت لنا ما أصبح يصطلح عليه بالحضارة الأندلسية المغربية، فأين يتجلى التأثير الحضاري الأندلسي؟

في الجانب الاقتصادي: يبدو أن الهجرة الأندلسية لم تكن هجرة أفراد أو جماعات من مكان نحو مكان آخر، بل كانت هجرة أفكار وعادات وتقاليد. فالأندلسيون أثروا بشكل كبير في الأنشطة الاقتصادية للساكنة المغربية سواء داخل المدينة أو القرية، ومن النصوص التاريخية الدالة على ذلك قول المقري في "نفحه"(نقله عن ابن غالب): «ولما نفذ قضاء الله تعالى على أهل الأندلس بخروج أكثرهم عنها في هذه الفتنة الأخيرة المبيرة، تفرقوا ببلاد المغرب الأقصى من بر العدوة مع بلاد إفريقية، فأما أهل البادية فمالوا في البوادي إلى ما اعتادوه، ودخلوا أهلها وشاركوهم فيها، فاستبطنوا المياه وغرسوا الأشجار وأحدثوا الارحية الطاحنة بالماء، وغير ذلك. وعلموهم أشياء لم يكونوا يعلمونها ولا رأوها، فشرفت بلادهم وصلحت أمورهم وكثرت مستغلاتهم وعمتهم الخيرات[31] ». ففي العهد الإدريسي وأثناء الهجرة الأولى

للأندلسيين انتقل العديد من المزارعين الذين استقروا بعدوة الأندلس، ونظرا للظروف الطبيعية الملائمة من أراض صالحة للزراعة وماء وفير أبدعت الجالية الأندلسية في زراعة العديد من أنواع الفواكه والمزروعات، وهو ما أشار إليه ابن أبي زرع في "روضه": «وتختص عدوة الأندلس أيضا بحسن الفواكه الصيفية كالتفاح الطرابلسي الحلو الأصفر الذي ليس مثله في جميع المغرب لحسنه وحلاوته...والتفاح الليموني والطلحي والكلخي، وأصناف الكمتري والمشمش والبرقوق والتوت»[32]، وتعتبر منطقة جبالة شمال المغرب من المجالات التي شهدت تأثيرا أندلسيا مهما في المجال الفلاحي، ذلك أن العديد من أنواع المغروسات من الفواكه والخضروات، وكذلك زراعة القمح والذرة والشعير وباقي الأعمال المرتبطة بعملية الحصاد والدرس، إضافة إلى الاصطلاحات المتداولة بين الناس هناك، لها ارتباط وثيق بالوجود الأندلسي بهذه المناطق. كما يظهر الأثر الأندلسي في هذا الميدان أيضا من خلال إقامة الارحاء(جمع رحى) التي كانت تصنع من مواد محلية بجانب الأودية لطحن الزرع والتي اختفت في السنوات الأخيرة بسبب ظهور المطاحن العصرية المتطورة، كما ساهم الأندلسيون في تطوير تقنيات الري حيث قاموا بتركيب العديد من النواعير للسقي مستغلين في ذلك المياه الوفيرة بالمغرب خاصة بفاس ومراكش، ولا سيما إذا علمنا أن الدولة قد منحت العديد من الضيعات لهؤلاء. وتعتبر الخطارات وهي تقنية من تقنيات الري المشهورة بمنطقة مراكش من الشواهد الدالة على الإبداع الأندلسي في هذا الميدان[33]، ولم يقتصر عمل هؤلاء على الجانب التطبيقي بل تعدى ذلك ليشمل الجانب النظري، حيث ألف الأندلسيون العديد من الكتب التي تتحدث عن طرق استغلال القطاع الفلاحي[34].

أما في الميدان الصناعي، فقد ساهمت الهجرة الأندلسية في انتقال العديد من الصناع والحرفيين إلى المغرب ناقلين معهم العديد من الصناعات الأندلسية التي طوروها، وتعتبر دباغة الجلود وصناعة الصوف والحرير... من الصناعات التي شهدت تطورا كبيرا مع الهجرة الأندلسية خاصة بمدينتي فاس ومراكش، كما شهد ميدان البناء تطورا ملحوظا على أيدي الأندلسيين من خلال نقل وإدخال العديد من أشكال الزخرفة والنقش والجبس. ففي العهد المرابطي جلب يوسف بن تاشفين العديد من الصناع القرطبيين إلى مدينة فاس للزيادة في مساجدها وسقاياتها وحماماتها وخاناتها[35]، وقد استمر هذا المد الحضاري الأندلسي خلال العهد الموحدي إذ تم تزيين مدينتي مراكش واشبيلية بأروع البنايات والمؤسسات العمومية [36]. كما برع الأندلسيون أيضا في صناعة الأسلحة والذخيرة خاصة بمدينة فاس[37].

ميدان آخر شهد تطورا مهما على أيدي الأندلسيين بالمغرب وفي مشارب متعددة، إنه الميدان العلمي كالطب والصيدلة والترجمة وعلوم اللغة. ومن الشواهد التاريخية الدالة على مدى تطور الطب والصيدلة بالمغرب مع الهجرة الأندلسية اتخاذ العديد من سلاطين المغرب

خاصة في العهد السعدي أطباء خاصين بالقصر من الأندلسيين، كانت لهم مكانة اجتماعية خاصة كما أغدقت عليهم الأعطيات. وقد برزت العديد من الأسماء في هذا المجال نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر، أبا القاسم الوزير بن محمد الغساني المتوفى سنة ***1009/1610***م، وعلي بن إبراهيم الأندلسي المتوفى حوالي ***1065/1655***م، وعبد الواحد بن محمد غريط الأندلسي الذي كان الطبيب الخاص للسلطان المولى إسماعيل[38]، كما برز الأندلسيون في مجال العلوم البحتة كالرياضيات والهندسة وعلم الفلك، وظل لهم السبق في تدريس هذه العلوم لفترات زمنية طويلة[39]. ونظرا لتمكن هؤلاء الأندلسيون من ناصية العلوم واللغة فقد برعوا أيضا في ميدان الترجمة، إذ كان يرجع إليهم لترجمة المعاهدات والمراسلات الرسمية وترجمة الكتب إلى اللغة العربية ويرجع بعض الدارسين هذا الاهتمام بالترجمة إلى أنهم يعتبرونها نوعا من الجهاد ضد الإسبان من جهة ومن جهة ثانية لقدسية اللغة العربية باعتبارها لغة القرآن[40]. أما في الميدان الأدبي والفني فيرجع الفضل إليهم في إدخال فن التوشيح والموسيقي الأندلسية التي ظلت محافظة على وجودها ومكانتها إلى يومنا هذا، على الرغم من الصعوبات التي صادفتها على عهد الموحدين خاصة أيام يعقوب المنصور. وقد شهد هذا النوع من الموسيقى تطورا مهما مع الهجرة الأندلسية التي تمت في عهد الوطاسيين والسعديين، كما أبدع المغاربة في هذا الصنف الموسيقي من خلال إدخال العديد من الإضافات سواء على مستوى اللحن أو الشعر أو الترتيب[41].

من الميادين التي تأثرت بالوجود الأندلسي بالمغرب أيضا الميدان الاجتماعي، ويمكن القول إن الجالية الأندلسية نقلت معها العديد من العادات الاجتماعية، منها ما استحسنها المغاربة ودأبوا على تداولها ومنها ما رفضوها وتخلوا عنها. ومن بين المظاهر الدالة على التأثير الأندلسي في هذا الجانب نجد انتشار ارتداء اللباس الأبيض واستمراره إلى يومنا هذا، خاصة في بعض المواسم كموسم الصيف والمآتم، كما استمرت بعض التأثيرات الأندلسية في اللباس المغربي ونسوق هنا بعض الأمثلة البارزة للتدليل على ذلك.

-السلهام: عوضت كلمة برنس ذات الأصل القشتالي والتي لا زالت متداولة في العديد من دول العالم العربي، لا يعرف على وجه التحديد زمن دخول واختفاء هذه العبارة بالمغرب، وإنما تحديد ق***18***م كزمن لاختفاء هذه العبارة جاء اعتمادا على استنتاجات "دوزي" باعتبارها كانت لباسا لأقلية مهمشة[42].

-البلغة: كلمة ذات أصل لاتيني تم تداولها لقرون عديدة ببلاد الأندلس، انتقلت إلى بلدان الشمال الإفريقي مع الهجرة الأندلسية، ثم أصبحت من اللباس التقليدي الأكثر تداولا في الأوساط المغربية بعدما كانت حكرا على العائلات الارستقراطية حتى أضحت جزءا لا يتجزأ

من الثقافة المغربية الأصيلة. تنتشر صناعتها في أغلب المدن المغربية العتيقة التي شهدت استقرارا للجالية الأندلسية منذ زمن مبكر كفاس ومراكش.

-المضمة: هي أيضا من اللباس التقليدي المغربي الأكثر انتشارا في الأوساط المغربية خاصة في المناسبات والأفراح، هي ذات أصل عربي من فعل ضم تستعمل كحزام لشد اللباس إلى الجسم، وعلى الرغم من غياب الشواهد الدالة على زمن استعمال هذه اللفظة، إلا أن البعض يرى أنها لفظة مغربية محضة ولم تكن شائعة الاستعمال بالأندلس[43].

لم ينحصر التأثير الأندلسي في المظاهر السالفة الذكر، بل كان واضحا أيضا من خلال انتشار العديد من مظاهر الاحتفالات، فبالإضافة إلى مظاهر الاحتفالات بالأعياد المعلومة لدى المسلمين كعيدي الفطر والأضحى وعيد المولد النبوي الشريف، انتشرت ببعض المناطق المغربية خاصة الشمالية منها بعض مظاهر الاحتفالات بأعياد غير إسلامية كانت معروفة ببلاد الأندلس والتي لازالت بعض مظاهرها موجودة إلى يومنا هذا ومنها:

-ما يطلق عليه ب"ينير" وهي ليلة الميلاد أو النيروز، وهي من المواعيد التي كان أهل انجرة بالشمال المغربي يستعدون لها بأشكال متنوعة من الأطعمة تختلف عن المعتاد كتحضير الإسفنج والرغايف وتقديم الفواكه الجافة كاللوز والتمر والرمان... ولا يستبعد أن يكون هذا تقليدا أمازيغيا، لأن الأمازيغ يحتفلون بليلة *1* يناير الذي يصادف *13* يناير.

-العنصرة: وهو من الأيام المشهورة لدى الأندلسيين، فهو بمثابة موسم يحتفل به كل سنة في اليوم *24* من شهر يونيو ذكرى مولد يحيى بن زكريا عليه السلام، فيه يلبس الناس الجديد من الثياب، وتشعل النيران والناس يقفزون فوقها، كما يتبارون في ركوب الخيل، ولازالت منطقة أنجرة تحتفل بهذا اليوم في أوائل يوليوز من كل عام، بل أصبح يقام لها مهرجان بقصر المجاز تقام فيه العديد من الأنشطة التي تبرز الخصائص الفنية والثقافية للمنطقة. هذه الأعياد تعتبر من البدع المستحدثة بالمنطقة مما دفع القاضي أبي العباس العزفي السبتي (ت*637/1234*) إلى استنكارها والدعوة إلى تركها والاحتفال فقط بعيد خير البرية محمد عليه الصلاة والسلام، مؤلفا في ذلك كتابا عنونه ب"الدر المنظم في مولد النبي المعظم" ترغيبا لأهل سبتة وانجرة المحيطة بها في ذلك، وقد كللت جهوده بالنجاح إذ منذ ذلك الحين والمغاربة يحتفلون بالمولد النبوي في كل عام، لكن دون أن تختفي الاحتفالات بباقي المواسم الأخرى التي جاء بها الأندلسيون[44].

أما في مجال الخدمات الاجتماعية، فقد برز الأندلسيون في مجال خطة الحسبة التي اشتهرت بها بلاد الأندلس وشهدت تطورات مهمة على أيدي المغاربة، فبمدينة فاس التي

شهدت استقرارا قديما للجالية الأندلسية، وعلى سبيل المثال لا الحصر وحسب ما ذكره الحسن الوزان أن الجزارين بمدينة فاس كانوا « قبل أن تحمل الذبائح لابد من عرضها على المحتسب الذي يأمر بفحصها ويسلم بطاقة مكتوبة عليها السعر الذي يجب أن يباع به اللحم، ويلزم الجزارون بلصق هذه البطاقة على اللحم بحيث يتمكن الجميع من رؤيتها وقراءتها »[45]. ما يستفاد من النص أن ولاية الحسبة كانت سبيلا من سبل التحكم والمراقبة للجودة والأثمان، فهي لا تترك هامشا لأي طرف للغش أو الزيادة، وقد رافق بعض أفراد الجالية الأندلسية المكلفة بخطة الحسبة بعض التصرفات المنافية للتعاليم الإسلامية والتي انتشرت في صفوف المغاربة أنفسهم، وفي النصف الأول من ق17م تقلد الأندلسي الحاج صالح خطة الحسبة فعالج الموقف حيث حارب العديد من مظاهر الفساد في ولاية الحسبة[46].

بقي أن نشير في آخر هذا المقال إلى ميدان آخر تأثر بدوره بالحضور الأندلسي وهو الميدان الدبلوماسي، فقد لعب الأندلسيون دورا بارزا في هذا المجال نظرا لتمكنهم من الوسائل الضرورية لذلك والمتمثلة في اطلاعهم الكبير على اللغات الأوربية وتوفرهم على الأموال الكافية، إضافة إلى معرفتهم وتمرسهم بالمعاملات الدولية، فشكلوا بذلك فئة منافسة لليهود في هذا القطاع الحيوي، ويعود النبوغ الأندلسي في هذا الميدان إلى العهد المريني حين استعان بعض السلاطين المرينيين بعدد من السياسيين والقضاة والكتاب الأندلسيين. ففي عهد أبي سالم المريني ظهرت شخصية ابن رضوان المالقي الذي كان يكتب عن السلطان وأضحى منارة من منارات العلم والمعرفة، وهو الذي كتب رسالة في "السياسة الملوكية والسير السلطانية" بطلب من السلطان فكتب كتابا سماه "الشهب اللامعة في سماء السياسة الجامعة"، كما برزت شخصيات أخرى كعلي بن مسعود الخزاعي الأندلسي نزيل فاس والقاضي أبو القاسم محمد بن يحيى البرجي الذي كان كاتبا للسلطان أبي عنان المريني.[47]

ويعتبر العهدان السعدي والعلوي من أزهى فترات الدبلوماسية الأندلسية بالنظر إلى عدد السفارات التي توجهت خلال هاتين الفترتين إلى الدول الأجنبية، والأدوار المهمة التي أنيطت بالشخصيات الأندلسية، ففي عهد السلطان السعدي توجهت سفارتين إلى كل من فرنسا وهولندا برئاسة كل من أحمد بن قاسم الحجري (1610-1611) ويوسف بسكيانو (1624-1625)، وكان الباعث من ورائهما استرجاع الأمتعة التي نهبت للمورسكيين من طرف الفرنسيين في عرض البحر أثناء توجههم إلى المغرب. أما السفارة نحو هولندا فكان الهدف من ورائها الاتفاق حول تسديد الدين الذي كان على السلطان، إضافة إلى الشكوى التي رفعها السلطان ضد تجاوزات السفير والتجار الانجليز[48].

استمرت الرحلات السفارية بقيادة الشخصيات الأندلسية إلى الدول الأوربية خاصة اسبانيا وفرنسا ولندن خلال عهدي السلطانين المولى إسماعيل وسيدي محمد بن عبد الله، وكان الباعث من وراء هذه السفارات هو تحرير الأسرى المسلمين من قبضة الأوربيين، بالإضافة إلى طلب المساعدة من ملكة بريطانيا ضد الاسبان من أجل تحرير سبتة المحتلة، مقابل عرض السلطان تمويل الجالية الانجليزية بالكامل بجبل طارق[49].

خلاصة القول، إن الهجرة الأندلسية نحو دول المغرب الكبير وخاصة المغرب الأقصى، وإن جاءت نتيجة نكبة المسلمين وفشلهم في الحفاظ على هذه البقعة الاسلامية بالأراضي المسيحية، فقد ساهمت في خلق نموذج حضاري متميز بين ضفتي البحر المتوسط عبر تمازج مقومات حضارية أندلسية وأخرى أمازيغية محلية.

هوامش البحث:

[1]- هو محمد بن عثمان السنوسي (1851-1900) من أصل تونسي، درس وتخرج من جامع الزيتونة المشهور. يعتبر علما من أعلام تونس البارزين في المجال الأدبي والفكري والسياسي، كما اشتهر بزيارته للعديد من الأقطار العربية والأوربية وبكتابه الرحلة الحجازية ومؤلفه الاستطلاعات الباريسية، تونس 1309/1892.

[2]- السنوسي، الاستطلاعات الباريسية في معرض سنة 1889م، (الناشر غير معروف، عدد صفحات الكتاب 297)، تونس، 1309هـ/1892، ص: 126.

[3]- العربي بنرمضان، سياسة المغرب الإفريقية: حصيلة التاريخ المشترك وإكراهات التدخل الإسباني خلال ق15م، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الآداب، تخصص تاريخ، كلية الآداب سايس فاس 2012/2013، الباب الثالث، ص: 167.

[4] - المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ضبطه وصححه وعلق على حواشيه وأنشأ مقدمته محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، دار الكتاب، الدار البيضاء، ط7، 1978، ص: 137.

[5]- باستثناء تأليف الفقيه برهون اهتمت هذه التآليف بإحصاء الأسر الأندلسية التي استقرت بالمدن ، كأحمد بن أبي يعزى العرايشي، والفقيه مصطفى بن محمد بوجندار والشيخ عبد الكبير بن هاشم الكتاني، وأبو العباس أحمد الرهوني وعبد الرحيم جبور العدي ومحمد داوود والفقيه محمد بن عزوز حكيم.

[6] - المراكشي، ن.م.س.ص:28.

[7]- عبد الرحمن الطيبي، الريف قبل الحماية، مطبعة النجاح الجديدة الدار البيضاء، ط1، 2008، ص: 102.

[8] - ابن القوطية، تاريخ افتتاح الأندلس، تحقيق ابراهيم الأبياري، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط2، 1410هـ/1989م، ص:50، والمراكشي، ن.م.س.ص: 34./ ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، دار الغرب الإسلامي، 1985،ج 2، ص: 108، وأحمد المقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار الكتب العلمية، بيروت، ج1، ص: 322.

[9] - ابن أبي زرع، الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور، الرباط 1973، ص: 47.

[10] - نفس المصدر السابق ونفس الصفحة.

[11] - إبراهيم القادري بوتشيش، حادثة إجلاء بعض مسيحيي الأندلس نحو المغرب الأقصى سنة 520/1126: صدام أم تعايش؟ بلاد المغرب وايبريا: من الصدام إلى التعايش، سيمائيات المجلة المتوسطية للأشكال الحضارية، عدد يناير/مارس (7-8)، كلية الآداب عبد الملك السعدي، تطوان، 2011، ص: 6 وما بعدها.

[12] - المراكشي، ن.م.س. ص: 475.

[13]- محمد رزوق، الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال ق16و17م، البيضاء، إفريقيا الشرق، المغرب، ط3، 1988، ص: 35-36.

[14] - محمد بن عزوز حكيم، المغرب في مواجهة الحملات الصليبية، ج1، مطابع الشويخ، تطوان 2003، ص: 116 وما بعدها.

[15] - العربي بنرمضان، ن.م.س.ص: 198.

[16] - يقصد بمحاكم التفتيش، المحاكم الاسبانية التي أنشئت سنة 888/1483 بمرسوم بابوي والتي شكلت أداة لتعذيب وترهيب مسلمي الأندلس خاصة بعد سقوط غرناطة سنة 1492. مارست شتى أنواع التعذيب المعروفة في العصور الوسطى في حق الموريسكيين مدعمة من طرف الكنيسة والعرش، فكانت النتيجة القضاء على حضارة إسلامية عريقة ببلاد الأندلس وفرار العديد من الموريسكيين نحو بلدان الشمال الإفريقي.

[17]- عن كيفية وظروف الانتقال يمكن الرجوع لمحمد رزوق، ن.م.س.ص: 152-154.

[18]- نقلا عن محمد رزوق، ن.م.س.ص: 156-157.

[19]- بعد وفاة أحمد المنصور الذهبي دخل المغرب فترة من الصراعات السياسية بين أفراد السلطة الحاكمة والعديد من الزعامات المحلية في العديد من مناطق البلاد، أثرت بشكل كبير على الوضعين الاقتصادي والاجتماعي المغربيين، كما تحكمت في علاقة الأندلسيين بالسلطة الحاكمة والزعامات المحلية التي كانت تطمح للسلطة.

[20]- محمد حجي، جولات تاريخية، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار الغرب الاسلامي، ط1، 1995، ص: 619-620.

[21]- محمد الصغير الأفراني، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تقديم وتحقيق عبد اللطيف الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة، ط1، الدار البيضاء 1998، ص: 267.

[22]- محمد رزوق، ن.م.س.ص: 222 وما بعدها.

[23] - محمد الافراني، النزهة، ن.م.س.ص: 270.

[24] - محمد حجي، الزاوية الدلائية ودورها الديني والعلمي والسياسي، المطبعة الوطنية، الرباط1964، ص: 155.

[25]- معلومات إضافية عن هذا الموضوع، يرجى الرجوع إلى كل من الافراني، النزهة، ن.م.س.ص: 383 ومحمد حجي، الزاوية الدلائية، ن.م.س.ص: 209.

[26]- محمد حجي، ن.م.س.ص: 225.

[27]- تفاصيل أكثر عن هذا الموضوع انظر، peretié, p : 27-57 نقلا عن محمد رزوق، ن.م.س. ص: 206 ومحمد حجي، الزاوية الدلائية ، ن.م.س.ص: 219.

[28] - عن تاريخ أسرة أولاد النقسيس يمكن الرجوع إلى تاريخ تطوان لمحمد داوود، ن.م.س، ج1، ص: 174 وما بعدها.

[29]- محمد رزوق، ن.م.س.ص:251-252.

[30] - للاطلاع أكثر على هذه المعطيات التاريخية، يرجى الرجوع إلى كل من تاريخ تطوان لمحمد داوود، والاستقصا للناصري، ج 7، والزاوية الدلائية لمحمد حجي.

[31]- المقري، ن.م.س. ج3، ص: 152.

[32] - علي بن أبي زرع الفاسي، ن.م.س.ص: 49.

[33]- مارمول كربخال ، افريقيا، ج2، مكتبة المعارف، الرباط 1984، ص: 174.

[34] - سعيد أعراب، رسالة صنعة الفلاحة، مجلة دعوة الحق، السنة 13، عدد1، نونبر 1969، ص: 121.

[35] - علي الجزنائي، جني زهرة الاس في بناء مدينة فاس، تحقيق عبدالوهاب بن منصور، الرباط، المطبعة الملكية، 1991، ص:42.

[36] - محمد عبد الله عنان، عصر المرابطين والموحدين في المغرب والأندلس، القسم الأول: عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1964، ص: 113.

[37] - الحسن الوزان، وصف افريقيا، ج1، ترجمة محمد حجي، محمد الأخضر، بيروت، دار الغرب الاسلامي، ط2، 1983، ص: 191 . مارمول، ن.م.س.ص، 170.

[38] - عبد الرحمن بن زيدان، المنزع اللطيف في مفاخر المولى إسماعيل بن الشريف، تحقيق عبد الهادي التازي، ط1، 1413/1993، مطبعة إديال، الدار البيضاء، ص: 203.

[39] - محمد المنوني، العلوم والآداب والفنون على عهد الموحدين، دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، ط2، 1397هـ/1977م، ص: 123-134.

[40] - محمد رزوق، ن.م.س.ص: 278.

[41] - محمد المنوني، تاريخ الموسيقى الأندلسية بالمغرب، مجلة البحث العلمي، مطبعة الرسالة، الرباط،ع14-15، يناير/دجنبر1969، ص: 50.

[42] - محمد رزوق، ن.م.س.ص: 293-294.

[43]- G.G.Busto « Huellas Andalusis en EL Vestir marroqui, in cuadernos de la Biblioteca espanola de Tetuan, Decembre, 1977, n°16, p : 69.

نقلا عن محمد رزوق، ن.م.س.ص: 295.

[44]- بتصرف عن الأستاذ رشيد العفاقي من خلال مقاله حول تاريخ المغرب والأندلس تحت عنوان:"الأندلسيون في بلاد اجبالة والهبط".

www.attarikh-alarabi.ma. تاريخ التصفح، 08/11/2015.

[45] - الحسن الوزان، وصف إفريقيا، ج1، ص: 117.

[46] - القادري محمد بن الطيب، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، ج1، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، الرباط، مكتبة الطالب، 1986م، ص: 376.

[47] - ابن خلدون، تاريخ العلامة ابن خلدون، المقدمة، بيروت، 1979، ص: 66.

[48] - نفس المصدر والصفحة.

[49] - نقصد بهذه الرحلات، رحلة الوزير محمد بن عبد الوهاب الغساني الأندلسي واحمد بن المهدي الغزال الأندلسي الملقي إلى اسبانيا، وسفارة عبد الله بن عائشة إلى فرنسا، واحمد بن قردناش إلى لندن.

Directeur honoraire de revue :
Pr. Mustapha Djafour

Directeur de revue :
Pr. Boumediene Kerroum

Président de rédaction :
Dr. Hichem Bensenouci

Comité scientifique :

Pr. Mohammed Benamar	Pr. Abdeljalil Mostefaoui
Pr. Saliha Zerrouki	Pr. Mohamed Bensahla
Dr. Amina Benmansour	Dr. Wahiba Benhadou
Dr. Walid Zouhri	Dr. Mohamed Benkaaba
Dr. Abdelkrim Mekki	Dr. Samira Malki

Comité consultative :

Pr. Khnata Benhachem (Algérie)	Pr. Hanifi Halaili (Algérie)
Pr. Ahmed Tayi (Maroc)	Pr. Luis F. Bernabé Pons (Espagne)
Pr. Eldjilali Soltani (Algérie)	Pr. Mohammed Kharmach (Maroc)
Pr. Luce Lopez Baralt (Porto Rico)	Pr. Maria Teresa Narvaez (Porto Rico)
Pr. Jomaa Chikha (Tunis)	Pr. M. Pilar Garrido Clemente (Espagne)

Secrétariat technique : Mohamed Amine Mabrouki

LA REVUE MÉDITERRANÉENNE POUR LES ETUDES ANDALOUSES

Revue scientifique ajustée traitant les études andalouses
Emise par Le laboratoire des études littéraires et Linguistiques andalouses,
Université abou bekr belkaid, Tlemcen - Algérie

Numéro Un: 1
JUIN 2018

ISSN : 2602-750X :ردمد

Dépôt légale : JUIN 2018

Publié par l'université de Tlemcen. Algérie

LA REVUE MÉDITERRANÉENNE POUR LES ETUDES ANDALOUSES

Revue scientifique ajustée
Traitant les études andalouses
Emise par Le laboratoire
Des études littéraires et
Linguistiques andalouses
Université abou bekr belkaid,
Tlemcen - Algérie

Numéro Un: 1
JUIN 2018

ISSN : 2602-750X :ردمد

Dépôt légale : JUIN 2018

Publié par l'université de Tlemcen. Algérie