# مدارس الخط في العالم العربي

د. علي عفيفي علي غازي

أكاديمي وصحفي

«الخط العَرَبي هو الفن الجميل للكتابة العربية التي ساعدت بنيتها وما تتمتع به من مرونة وطواعية وقابلية للمد والرجع والاستدارة والتزوية والتشابك والتداخل والتركيب، على ارتقاء الخط العربي إلى فن جميل يتميز بقدرته على مسايرة التطورات والخامات. فتشكلت علاقة وثيقة بين كل نوع من أنواعه والمواد التي يكتب بها أو عليها، فرأيناه لينًا ينساب برشاقة وغنائية، ورأيناه صلبًا متزنًا يشغل حيزه بجلال يمتد إلى ما حوله، ورأينا الصلابة واللين يتبادلان ويتناغمان فيه. وهو في كل أحواله يشدّ الناظر ويمتعه بجمالياته الخاصة وتجريديته المتميزة التي عرفها بشكل مبكر وراقٍ، مما جعل له مكانة خاصة بين الفنون التشكيلية.

والخط العربي يعتمد فنيًا وجماليًا على قواعد خاصة تتطلق من التناسب بين الخط والنقطة والدائرة، وتُستخدم في أدائه فنيًا العناصر نفسها التي نراها في الفنون التشكيلية الأخرى، كالخط والكتلة، ليس بمعناها المتحرك ماديًا فحسب بل وبمعناها الجمالي الذي ينتج حركة ذاتية تجعل الخط يتهادى في رونق جمالي مستقلٍ عن مضامينه ومرتبط معها في آن واحد.

ومن خلال نمطيّه الأساسيين المنحني الطياش والهندسي اللذين ينفرد كل منهما بجماليات خاصة، مع الزخارف المرافقة لهما، يستطيع الفنان إبداع نوع من الإيقاع نتيجة التضاد بين الأجزاء والألوان، وما يحققه ذلك من إحساس بصري بالنعومة والخشونة والتكامل الفني الناتج عن التوزيع الإيقاعي، مع تحقيق الوحدة في العمل الفني ككل. ومن خصائصه أيضًا مخالفة الطبيعة، والتجريد والاستطراد، ممّا يمنح الفنان الحرية اللازمة للتشكيل. وهذا ما ساعد الفنانين العرب والمسلمين على استخدامه في تشكيل تحفهم على الخامات المتنوعة كالمعادن والخزف والخشب والرخام والجص والزجاج والنسيج والورق بأنواعه، بالإضافة إلى الروائع المعمارية، فكان الخط العربي قاسمًا مشتركًا لكل الفنون العربية الإسلامية التي أعارها طابَعهُ الجمالي المنطلق من التناسب بين الخط والنقطة والدائرة.

### مراحل تطور الخط العربي

لم يتطور الخط العربي دفعة واحدة، مثله في ذلك مثل اللغة والكتابة وغيره من الفنون، بل نما ونضج مع الزمن. ففي بداياته، أدى دورًا وظيفيًا فقط، ولم نعرف له عند مجيء الإسلام أكثر من نوعين: أولهما البسط، وهو خط يميل إلى القساوة وتغلب عليه التزوية، استُخدم في النقوش وفي الوثائق المهمة التي كانت تكتب على الرق، وفي المصاحف بصورة خاصة؛ وثانيهما التقوير وهو أكثر ليونة واستدارة، استُخدم في المعاملات اليومية، والوثائق والمراسلات الخاصة التي تتطلب السرعة، ثم دخل الخط العربي مرحلة تطور وتطوير متسارعين وفي اتجاهين: استكمال مقوماته الوظيفية الكتابية من جهة، وتجويده والنهوض به ليقوم بدور فني جمالي من جهة ثانية. وقد بدأت النهضة الفنية للخط العربي مع بناء الكوفة ثم اتخاذها مقرًا للخلافة أيام الإمام علي بن أبي طالب رضي الله عنه.

**الخط الكوفي:** اعتمد تطور الخط العربي في بداياته الكوفية على خط البسط بشكل أساسي، فتطور فيها تطورًا كبيرًا، ربما كان من أسبابه التقاؤه مع ما أَلِفَهُ مَن حلّ بالكوفة من قبائل اليمن من تربيع في الخط المسند، والبراعة التي اشتهر بها أهل الحيرة والأنبار الذين هاجر بقيتهم إليها. وعلى الرغم من وجود نماذج سبقت إنشاء الكوفة تحمل سمات الخط الذي أُطلق عليه اسم الكوفي، فإن هذه التسمية سادت وأصبحت تُطلق على كل الخطوط

التي تميل إلى التربيع والهندسة أينما كتبت، وأيًا كانت درجة تطورها أو اختلافها عن الخطوط الكوفية الأولى.

غير أن الكوفة عرفت نوعين آخرين إلى جانب الخط القاسي: نوع مخفف لين هو خط التحرير، ونوع يمكن اعتباره جمعًا بين النوعين السابقين هو خط المصاحف الذي اهتمت المصادر التاريخية بتناوله، وكان معتمدًا في كتابة المصاحف الكبرى التي تُوقف على المساجد. وكان من أبرز كُتّابه الأوائل مالك بن دينار الوراق وخشنام البصري. أما أقدم فنان متميز في الخطوط الكوفية تذكره المصادر، فهو خالد بن أبي الهياج الذي اشتهر زمن خلافة علي بن أبي طالب، وحتى خلافة عمر بن عبد العزيز. وقد كتب عددًا من المصاحف وكُتُب الأخبار والأشعار. وكان أول من خطّ كتابة تزيينية على المساجد، فلقد خطّ على جدار القبلة في المسجد النبوي الشريف أربعًا وعشرين سورة من القرآن الكريم.

واستمر الخط الكوفي في التطور والانتشار، فأسهمت كل الحواضر العربية والإسلامية في الشرق الإسلامي ومغربه في الإضافة إليه، والارتقاء بجمالياته لقرون طويلة، فتعددت أنواعه وأشكاله التزيينية والزخرفية حتى جاوزت السبعين، منها الكوفي البسيط والمورّق والمضفَّر والمزهَّر والمربَّع والتذكاري والقيرواني والأندلسي والفاطمي والمملوكي والسلجوقي والنيسابوري، إلى آخر تلك الأنواع والتفرعات التي تتمتع بمميزات تشكيلية جمالية عالية ساعدت على تطورها القيم الجمالية الهيكلية الكامنة في الخط العربي وحروفه، بالإضافة إلى الطبيعة الفنية الزخرفية في الخط الكوفي، التي تتيح للخطاط المبدع درجة عالية من الحرية في الابتكار والإبداع. ولم يحدّ من نموّ الخطوط الكوفية واطراد تطورها إلى جانب الخطوط اللينة إلا سيطرة العثمانيين على البلدان العربية، ونقلهم لخيرة مبدعيها إلى الآستانة، وإهمالهم للخطوط الكوفية مع تصاعد اهتمامهم بالخطوط اللينّة، مما وضع الخطوط الكوفية في الظل لمئات من السنين.

**الخط الموزون:** تعود أصول الخطوط الموزونة إلى خط التقوير الذي كانت بداية ارتقائه الفني في الشام بعد تعريب الدواوين في عهد الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان، واختراع نوع من الورق عرف بالقرطاس الشامي. وتُنسب النقلة الأولى في هذا الارتقاء إلى قطبة المحرِّر، وهو - في الأغلب - أول من أطلق عليه لقب محرِّر. ابتدع قطبة استخدام قلم الجليل في الكتابة على قطع الطومار فصار يُسمى قلم الطومار أيضًا، واشتق منه ثلاثة أقلام أصغر منه حدد عروضها بالنسبة إليه، ليكتب بها على قطوعٍ مختلفة من القرطاس تتفق مع أهميتها الإدارية.

وفي أوائل العصر العباسي، طوّر كل من الضحاك ابن عجلان الشامي ثم إسحاق بن حماد ما بدأه قطبة، فبلغ عدد الأقلام اثني عشر قلمًا، وأصبحت هناك مدرسة للإبداع الخطي انتهت إلى إبراهيم السجزي (أو الشجري) الذي استحدث قلمين أصغر من الطومار أطلق عليهما الثلثين والثلث (بالنسبة إلى الطومار)، وإلى أخيه الكاتب الشاعر يوسف لقوة الذي استخرج قلمًا من النصف الثقيل عُرف بقلم التوقيع طوّره الفضل ابن سهل فيما بعد، وسماه القلم الرياسي، وهو يتفرع إلى بضعة أقلام مثل نصف الرياسي والمحقَّق والمنثور والوشي والرقاع والمكاتبات والنرجس والبياض.

أما النقلة الأهم بين نُقّلة قطبة المحرر ونُقّلة ابن مقلة، فقد تمّت على يد الأحْول المحرر وكان تلميذًا مبدعًا لإبراهيم السجزي، قام بترتيب الأقلام الثقال بدءًا من الطومار، ثم الثلثين والسجلات، فالعهود والمؤامرات ثم الأمانات والديباج، فالمدمج والمرصّع، ثم قلم النسّاخ. وينسب إليه اختراع خفيف النصف وخفيف الثلث، والمسلسل، وغبار الحلية، وخط المؤامرات، وخط القصص والحوائجي. وقد استخدمت المصادر التاريخية كلمة خط بدءًا من بعض الأنواع التي ابتكرها بدلاً من كلمة قلم التي كانت سائدة للدلالة على تسميات لقياسات مختلفة من الأقلام تتناسب استخداماتها وقطوع الورق. وتنسب إلى قلم الطومار الذي حدّد عرضه بما يساوي أربعًا وعشرين شعرة من ذيل الحصان التركي، فكان عرض قلم الثلثين 16 شعرة والثلث 8 شعرات، وهكذا. ولم تكن أنواعًا بالمعنى المعروف ولكنهم استخرجوا منها الثقيل والخفيف، وأكسبوها من خلال ذائقتهم الفنية وتراكم جهودهم خصائص مختلفة ميّزت الخطوط الأصلية الموزونة التي برع فيها عدد من الخطاطين الأفذاذ،

«أما أقدم فنان متميز في الخطوط الكوفية تذكره المصادر، فهو خالد ابن أبي الهياج الذي اشتهر زمن خلافة علي بن أبي طالب، وحتى خلافة عمر بن عبد العزيز. وقد كتب عددًا من المصاحف وكُتُب الأخبار والأشعار. وكان أول من خَطَّ كتابة تزيينية على المساجد، فلقد خطّ على جدار القبلة في المسجد النبوي الشريف أربعًا وعشرين سورة من القرآن الكريم»

«وقد أضافت المدرسة العثمانية بعض الإضافات النوعية، فظهر الخط الديواني الذي تعود جذوره إلى التوقيع والرقاع والتعليق، وتطور بشكليه العادي والجلي، فوضع أصوله الخطاط محمد منيف في عهد السلطان محمد الثاني، ثم طورها ونشرها الصدر الأعظم شهلا باشا في عهد السلطان أحمد الثالث وجوّدها السلطان مصطفى خان، ثم طورها الخطاط نعيم»

كان من أبرزهم طبطب المحرر رأس المدرسة المصرية، وإسحاق بن إبراهيم البربري أستاذ ابن مقلة ومؤلف (تحفة الوامق) أول كتاب أمكن تسجيله في الخط العربي.

**الخط المنسوب:** كانت الخطوط الموزونة قد وصلت إلى درجة من التطور، فأصبح لها نسب قياسية خاصة، وبلغ عدد أقلامها أربعة وعشرين قلمًا عندما ظهر الخطاطان العبقريان الوزير أبو علي محمد بن مُقْلة ثم أخوه أبوعبدالله الحسن بن مقلة اللذان نقلا الخط العربي نقلة فنية نوعية. لم تتفق المصادر التاريخية حول من كان له الدور الأكبر فيها. وقد كانا على درجة عالية من الدراية والتعمق والبراعة والتجويد، فتوصل أحدهما ـ أو كلاهما ـ في بدايات القرن الرابع الهجري إلى تأليف ستة أنواع من الخطوط هي: الثلث والريحان والتوقيع والمحقَّق والبديع والرقاع. وهنْدس أحدهما مقاييسها وأبعادها، ووضع معايير لضبطها والوصول بها إلى صيغ جمالية محكمة، معتمدًا في ذلك على العلاقة بين النقطة والدائرة والخط. فجعل حرف الألف الذي حدد طوله بعدد من النقاط قطرًا لدائرة ونسب إليه الحروف جميعًا، فكانت هذه انطلاقة الخط المنسوب الذي أبدع فيه عدد من الخطاطين طوال قرن من الزمن ليصل إلى محمد بن السمسماني ومحمد ابن أسد الكاتب البزاز البغدادي الذي نقل كتابًا عن ابن مقلة، وكان هذان أستاذين تتلمذ عليهما الخطاط البغدادي المبدع أبو الحسن علي بن هلال، ابن البواب.

درس ابن البواب خطوط ابن مقلة دراسةً معمقة مدققة استطاع بعدها أن يطور أسلوبه والقواعد التي وضعها للخط المنسوب منتقلاً به إلى مرحلة أكثر رقيًا وجمالاً عبر اصطفائه لأساليب تجمعها خصائص جمالية مشتركة؛ نقّحها وحوّلها إلى طرق سار عليها فن الخط العربي قرونًا ثلاثة تالية، لتنتهي إلى زينب بنت أحمد الإبري البغدادي الملقبة بشُهدة، التي يقال: إن ياقوت المستعصمي تتلمذ عليها، ثم الموسيقي الشهير الخطاط صفي الدين عبدالمؤمن الأرموي أستاذ أبي المجد جمال الدين ياقوت بن عبد الله المستعصمي.

دقق ياقوت المستعصمي خطوط ابن مقلة، وخطوط ابن البواب بشكل خاص، فوجد أن القواعد التي أوصلا الخط المنسوب إليها متينة ومتماسكة من حيث مقاييسها وأبعادها ومعاييرها الجمالية الهيكلية، ولكنها تحتاج إلى أسلوب أرقى في الأداء يضيف إلى جمال هيكلها ونسبها جمالاً في تفاصيل حروفها وتناغم أجزائها. فركز جهوده في هذا الاتجاه، وتوصل إلى اختراع طريقة غير مسبوقة في بري القلم؛ فجعل شحمه أقل رهافة، وزاد من تحريف قَطّته مما شكل نقلة جمالية كبرى في تجويد الأقلام الستة المنسوبة جميعًا، سرعان ما أعطت ثمارها فانتشرت في مختلف المراكز الثقافية المنافسة لبغداد التي فقدت ثقلها في توجيه مسيرة الخط العربي بعد سقوط الدولة العباسية ووفاة ياقوت.

كان خط النسخ قد شهد تطورًا كبيرًا في الشام منذ أواخر القرن الخامس الهجري، وحظي بنصيب وافر من التجويد مع خط الطومار ومشتقاته. ونافست مصر العراق في الاهتمام بالخط العربي منذ العصر الفاطمي؛ فطورت أنواعًا جديدة من الكوفي، وواكبت مسيرة الخط المنسوب فيها مسيرته في العراق، وسابقتها في تجويده، وتطور تدريسه فيها حتى أصبح له معلمون متخصصون متفرغون لتعليمه، يعملون بناء على أسس محددة يمكن أن نرى مثالاً لها في كتاب (العناية الربانية في الطريقة الشعبانية) لزين الدين شعبان بن محمد الآثاري. وقد أدى هذا إلى تطور كبير في خطي الثلث والثلثين. وفي الوقت نفسه، ظهر في فارس خط التعليق وتطور بعد أن حلَّت الحروف العربية محل الحروف الفهلوية في كتابة اللغة الفارسية. وربما كان هذا الخط تطورًا عن خطي التوقيع والرقاع تعود بداياته الأولى إلى أوائل القرن الرابع الهجري. وقد اكتسب خصائصه المعروفة في القرن السابع الهجري، ليقوم خطاط مبدع في القرن التاسع الهجري هو مير علي التبريزي بابتداع وتجويد خط متطور عنه سمي نسخ التعليق أو نستعليق، يمتاز بالرقة والرشاقة والتناغم الجميل بين الرقة والغلظ في كتابة حروفه ومدّاته، ووضع له نسبًا خاصة. وقد اشتهر باسم الخط الفارسي.

**المدرسة العثمانية:** يمكن القول إن تطور خط النسخ في الشام، والثلث والثلثين في مصر شكّلا منهلاً نهل منه الخطاطون الأتراك وأساسًا اعتمدوا عليه ليحدثوا نقلة مهمة في تجويد بعض أنواع الخط المنسوب. وقد أدى استقدام السلاطين لخيرة خطاطي العراق والشام ومصر، ضمن من استقدموهم من فنانين وصنّاع إلى الآستانة، دورًا كبيرًا في النهضة الخطية التي شهدتها الدولة العثمانية. وكان الأتراك يستخدمون خط التعليق الفارسي في كتابة لغتهم التي كانت قد تحولت أيضًا إلى الحروف العربية، بالإضافة إلى الخطوط المنسوبة التي كانت لها استخدامات مختلفة. وقد برز في أواخر القرن التاسع خطاطان اتبعا طريقة عبد الله الصيرفي البغدادي كان لهما دور كبير في تطور تجويد الخط العربي. أولهما الشيخ حمدالله الأماسي الذي جمع خطوط ياقوت المحفوظة في الخزانة العثمانية، فدرسها، وانتقى من حروفها أجمل الأشكال والأساليب، لتكون هاديًا ودليلاً له في تطويره للأداء الجمالي للخطوط المنسوبة؛ وثانيهما الخطاط أحمد القره حصاري الذي برع في التراكيب والتشكيلات الخطية. وقد أدى التنافس بينهما إلى توسيع دائرة المجودين لتنتهي في أواخر القرن الحادي عشر الهجري إلى الحافظ عثمان بن علي الخطاط المجود الشهير صاحب المصاحف الذي استقرت الأقلام الستة بطريقته. ثم أتى الخطاط المبدع مصطفى راقم في أواخر القرن الثاني عشر الهجري ليضع اللمسات الأخيرة على طريقة تجويد جليّ الثلث التي لا تزال متبعة حتى الآن.

وقام الخطاط سامي أفندي بتطوير الأرقام وعلامات التشكيل وإشارات الحروف المهملة حتى بلغت شكلها المعروف اليوم. وقد تسابق الخطاطون في تراكيب خط الثلث وجليّه مما أدى إلى تطور جمالي كبير فيها كان من نتيجته إجراء بعض التعديلات في مقاييس بعض الحروف بما يخدم التشكيل الخطي، وإحداث علاقات من التناغم بين غلظ القلم ورقة التشكيل وإشارات الحروف المهملة. وانتهى تجويد الثلث والنسخ والرقاع إلى فرعين على درجة عالية من الجمال يقف على رأس أولهما الخطاط قاضي العسكر مصطفى عزت، ويقف على رأس الثاني الخطاط محمد شوقي.

من ناحية أخرى، كان خط نسخ التعليق الفارسي يتطور بشكل تدريجي، عندما أتى الخطاط الشهير مير عماد الحسني في أواخر القرن العاشر الهجري فدرس هذا الخط، وارتقى به إلى درجة عالية من التناسق والجمال والرقة. وقام تلميذه درويش عبدي البخاري بنقل طريقته إلى إسطنبول، حيث أقبل الخطاطون على استخدامها في كتابة القطع الخطية، وقام محمد أسعد اليساري باشتقاق طريقة جديدة منه أقبل عليها كثير من الخطاطين، وخصوصًا جليّها الذي طوره الخطاط مصطفى عزت أفندي ابن اليساري، إلا أن خط التعليق التركي لم يرقَ إلى جماليات الفارسي، فلقد أهمل الأتراك الشكل التركيبي منه، وقللوا من مرونته ورشاقته.

وقد أضافت المدرسة العثمانية بعض الإضافات النوعية، فظهر الخط الديواني الذي تعود جذوره إلى التوقيع والرقاع والتعليق، وتطور بشكليه العادي والجلي، فوضع أصوله الخطاط محمد منيف في عهد السلطان محمد الثاني، ثم طورها ونشرها الصدر الأعظم شهلا باشا في عهد السلطان أحمد الثالث وجوّدها السلطان مصطفى خان، ثم طورها الخطاط نعيم. وبرع في هذا الخط الخطاط سامي، والحاج أحمد الكامل آخر رئيس للخطاطين في الدولة العثمانية، بالإضافة إلى ممتاز بك الذي وضع في عهد السلطان عبد المجيد خان قاعدة لخط آخر أضافه العثمانيون، هو خط الرقعة الذي طوره الخطاط محمد عزت أفندي، وهو خط يصلح للاستخدام اليومي وليس للأعمال الفنية. وابتكر الخطاط عارف حكمت خطًا سماه السنبلي، إلا أنه لم ينتشر على الرغم من أنه على درجة لا بأس بها من الجمال. وطور الخطاطون العثمانيون تصميم الطغراء التي تعود بداياتها إلى سلاطين المماليك في مصر، واستخدمها السلاطين العثمانيون جميعًا.

كما اهتمت المدرسة العثمانية بتعليم الخط وتنشئة الخطاطين، حتى إن كثيرًا من سلاطينها ووزرائها تعلموه. وقد استفادت هذه المدرسة من التقاليد التي كانت المدرسة المصرية قد أرستها، وأصبح سائدًا نظام منح الشهادة أو الإجازة الذي كان ابن الصايغ قد وضعه.

وقد مال الخطاطون، حتى المتميزون منهم، إلى محاكاة خطوط سابقيهم وتقليدها، الأمر الذي يمكن أن يكون أحد أسباب الروح المحافظة التي سادت المدرسة العثمانية بعد المجودين الأعلام.

**المدارس العربية الحديثة:** كانت شجرة الخط في البلدان العربية مثمرة على الرغم من الإهمال والظلال التي حجبت عنها النور بعد تركز الأضواء على الآستانة، فاستمر الخط العربي في العراق لينتقل نقلة نوعية تتميز بالقوة والجمال على يد الخطاط الكبير هاشم محمد البغدادي الذي جود جميع أنواع الخط العربي بخصوصية كانت أساسًا لمدرسة العراق الحديثة تجمع ميزات المدرسة العراقية والمدرسة المصرية والمدرسة التركية.

وفي الشام، انتهى الأمر إلى الخطاط مصطفى السباعي الذي كان هو والخطاط التركي يوسف رسا، وتلميذه ممدوح الشريف أساتذة للخطاط بدوي الديراني الذي جود جميع الخطوط بأسلوب متميز جميل، وطبع خط التعليق بطابعه الخاص كما طور طريقة جميلة من الخط الديواني، بالإضافة إلى إجادته للخط الكوفي، مما جعله رأسًا للنهضة الخطية في الشام. أما في مصر، فقد استمر الخط العربي عبر عدد كبير من الخطاطين حتى كان عهد أسرة محمد علي، حيث اتجهت الأضواء مرة أخرى إلى القاهرة، فبرز الخطاط محمد مؤنس الذي أخذ الخط عن والده، وبرع فيه. وكان صاحب الفضل الأول في النهضة الخطية الحديثة في مصر. وقد درّس عددًا كبيرًا من الخطاطين، ووضع كتاب (الميزان المألوف في وضع الكلمات والحروف).

ثم كان هناك عدد من الخطاطين الأفذاذ أمثال محمد جعفر ومصطفى الحريري ومحمد الجمل وعدد كبير من الأساتذة الذين درّسوا في مدرسة تحسين الخطوط الملكية التي أنشأها السلطان فؤاد بعد الانقلاب الكمالي الذي عصف بالحروف العربية في تركيا. وكان من أبرزهم الخطاط التركي عبد العزيز الرفاعي، والخطاط مصطفى غزلان الذي طور الخط الديواني تطويرًا جماليًا كبيرًا، والأستاذ يوسف أحمد الذي أحيا الخط الكوفي من جديد وقام بتدريسه ونشره، والخطاط محمد حسني الدمشقي الذي برع كثيرًا في التراكيب الخطية التي ابتدع فيها أسلوبًا خاصًا اتبُع من بعده. ويضاف إلى هؤلاء عدد كبير من الخطاطين الأعلام أمثال محمد إبراهيم الذي افتتح في الإسكندرية مدرسة خاصة لتعليم الخط، وأحيا بعض أنواع الخط الكوفي، والأستاذ سيد إبراهيم الذي كان من أوائل المدرسين في مدرسة تحسين الخطوط الملكية وأستاذًا لعدد كبير من الخطاطين والأستاذ محمد عبد القادر، كبير مفتشي مدارس تحسين الخطوط المنتشرة اليوم في أنحاء مصر.

وفي المغرب العربي، حافظ الخط العربي على بعض سمات الخطوط الأولى. وظهرت أولى أساليبه في القيروان كاشتقاق يحمل سمات جمالية خاصة عالية من خط المصاحف الكوفي، عُرف بالخط القيرواني، ثم تطور عنه خط نُسب إلى المهديّة. وتطور في الأندلس نوعان أساسيان، أحدهما تكثر فيه الزوايا سُميّ بالكوفي الأندلسي؛ والآخر تكثر فيه الانحناءات والاستدارات سُمي بالقرطبي أو الأندلسي، استخدم في نسخ المصاحف والكتب وكان لتعليمه تقاليد خاصة في الأندلس والمغرب. وقد ساد هذا النوع في المغرب العربي كله حتى أواخر حكم الموحدين. ثم ظهر الخط الفاسي ثم السوداني أو التمبكتي (نسبة إلى تمبكتو في مالي)، ويمتاز بكبره وغلظه، والتونسي الذي يعد أكثر الخطوط المغربية مرونة، والجزائري وهو حاد الزوايا. ويستخدم الخطاطون في المغرب العربي أقلامًا تختلف عن أقلام المشارقة من حيث بريها وقطتها التي تميل إلى الاستدارة. وفي العقود الأخيرة، شاع استخدام الخطوط العربية المشرقية للاستخدامات الفنية بشكل كبير، وأقبل الخطاطون المغاربة على تعلمها وتجويدها.

وقد ظهرت في البلدان العربية تصاميم فنية لخطوط جديدة، وتم إحياء وتطوير بعض أنواعها الجميلة المهملة، وانتشرت اللوحات الخطيّة ومعارضها. إلا أن الخط العربي لم يعد يلقى العناية والتشجيع اللازمين بما يكفي من الجهات الرسمية، وأصبح يعتمد في بقائه ونموه على الجهود الفردية لفنانيه وعشاقه ومحبيه وبعض المدارس والمراكز التعليمية الفقيرة.

نوع من الأقلام التي تستخدم في الخط العربي

# ابستمولوجيا البلاغة الجديدة وإشكالية تأويل الدرس الفلسفي

**حيدر علي سلامة - العراق**

باحث – مختص في فلسفة خطاب الدراسات الثقافية


**«تكمن الأهمية الابستمولوجية والإشكالية لجميع تلك التساؤلات السابقة، في ضرورة الانتقال بالخطاب الفلسفي من التمركز على (المنطق) إلى (خطاب/وفلسفة المنطق)»**

أصبحت عملية قراءة الخطاب الفلسفي الراهن، شبه مستحيلة دون الأخذ بالاعتبار لـ«مركزية المنطق» ضمن خرائط ذلك الخطاب، لما لعلم المنطق من أهمية ابستمولوجية ولغوية في تشكيل (القول الفلسفي)، وتحديد مسارات الخطاب الفلسفي، وطرق إنشاء الدرس الفلسفي وصناعة الأسلوب التعليمي المتبع في تأسيس مناهج النص الفلسفي وطرق كتابته أيضاً. وهنا، كان علينا التوقف لمساءلة ذلك المنطق المعتمَد والمتداول في خطابنا الفلسفي. فهل تأسس خطابنا المنطقي/الفلسفي على تقاليد وأصول البلاغة الجديدة والتي دشنها الفيلسوف البلجيكي شاييم بيرلمان في عام 1958 المستندة على الحجاج البلاغي (argumentation rhétorique) الذي لا يُغيّب المتلقي أو ما يُعرف بـ(بلاغة المخاطَب) – حسب تعبير الأستاذ الدكتور عماد عبد اللطيف –، أم شُيد على أسس البرهان البلاغي (démonstration rhétorique) حيث تتم مصادرة الآخر/المتلقي في بنية الدرس الفلسفي؟

يأخذنا الاستفهام أعلاه إلى وقفة أكثر استفهامية ونقدية لبنية الدرس الفلسفي نفسها، التي تأسست على طرق بيداغوجية وتقليدية في صناعة برامج التدريس الفلسفي. فالملاحظ على طبيعة تلك المناهج، اعتمادها على (سياسة التلقين)، التي همشّت (سؤال الفلسفة)، الذي ينقلنا: «من التعليم الإخباري إلى (التعليم البرهاني الحجاجي)». وهذا بطبيعة الحال سوف يسلط الضوء على العلاقة الديالكتيكية أو الجدلية بين كل من: الأستاذ والطالب والنص الفلسفي؛ والسؤال عن طبيعة هذه العلاقة وتاريخها التعليمي وأطرها المنهجية المعتمدة في إيصال أو نقل المعلومات الفلسفية إلى ذهن المتلقي أي الطالب. ولما كان المنطق البرهاني الرياضي؛ وليس الحجاجي؛ هو المعتمد رسمياً في مؤسساتنا الفلسفية، أصبحت طرق تدريس النص الفلسفي مستندة على (التعليم الإخباري)، الذي أهم ما يميز أسلوبه التعليمي هو أنه :«...عملية تلقين أو نقل مباشر للمعلومات من طرف متكلم (المدرس) إلى مخاطب-مستمع (المتعلم)، والتي هي عملية (نطق خارجي)، سواء اعتبرنا النطق بمعناه اللغوي (الكلام)، أو بمعناه الفلسفي المنطقي (التفكير)....كما أن الأسلوب الإخباري، تبعا لذلك، هو (أسلوب فوقي)، أي أنه يزود المتعلم بأطروحات الفلاسفة كما تم تقريرهم لها. وبعبارة أخرى: أن الأسلوب الإخباري يُلقن نتائج تفلسف الفلاسفة معزولة عن مقدماتها المؤسِسة لها، مما يجعل المتعلم يتعامل مع نتائج تفكير الفيلسوف تعاملاً سطحياً فوقياً، بعيداً عن العلاقة التي تربطها بمنطلقات الفيلسوف، وعن الكيفية التي تم بها بناء تلك النتائج بدءاً من هذه المنطلقات... تنتج عن هذه الحدود المنهجية-المنطقية محدودية بيداغوجية، تتجسد في أن الأسلوب الإخباري يقف عند مستوى الإلقاء التلقيني، على مستوى نشاط المدرِس، وعند مستوى التلقي الاحتياطي والاستهلاكي، بالنسبة لنشاط المتعلم، مما يجعل أسلوب الإخبار دون تحقيق المهارات العقلية التي تتوخاها المادة الفلسفية وأهدافها، والتي تتطلبها التربية التفكيرية التي نفكر داخلها».

من كل ما سبق، يتضح كيف أن الأسلوب التدريسي البرهاني المتأسس على بنية النقل والإخبار، شكل برادايم (paradigme) التعليم، الذي لطالما هيمن على العملية الفلسفية في خطابنا الفلسفي، مما أدى إلى إنتاج أساليب تعليمية غير نقدية وغير حجاجية، منفصلة عن إنتاج فكر نقدي. وهنا علينا أن نتساءل تحديداً عن بنية المنطق السائدة في مؤسساتنا الفلسفية، فيما إذا كانت بنية برهانية مجردة أو متعالية عن ذهنية المتلقي، بمعنى آخر، علينا أن نتساءل، هل سيطر شكل واحدي للمنطق وهو المنطق الشكلاني (formal logic) أم فلسفة المنطق (philosophical logic) وما هو الفرق بين الاثنين، وأيهما يعمل على رفد وتطوير العملية الفلسفية؟ فتاريخ المنطق الأول ظل تاريخاً منعزلاً ومنحسراً في التأسيس لمنطق القضايا الصادقة وأسقط من حساباته منطق القضايا الفاسدة، أما المنطق الآخر فهو منطق أخذ في اعتباراته القضايا الزائفة – أي أنه خرج عن المنطق ذي القيمتين– ، لذا نلحظ أن تاريخه كان الأقرب إلى فلسفات الأخلاق والابستمولوجيا الاجتماعية (social epistemology) وفلسفات القيمة إلى جانب فلسفات الاستطيقا (Aesthetics).

إذن، ألا تدعونا تلك المقاربات أعلاه إلى إعادة سؤال المنطق في تاريخية خطابنا الفلسفي؟ وإلى التساؤل فيما إذا قد تشكل في هذا الخطاب فلسفة للمنطق أم منطقاً شكلانيًا محضًا؟ وكيف انعكست آثار تفضيل أحدهما على الآخر، على ممارسة وتشكيل بنية تكوين النص المنطقي ومنطق النص؟ وهل هناك (علاقة ثاوية) بين الأيديولوجيا وبين المنطق الشكلاني، أم أن هناك (علاقة ثاوية) بين الأيديولوجيا وفلسفة المنطق؟ وكيف يمكننا اكتشاف تلك العلاقة الثاوية، إن لم نعمل على إعادة النظر في عملية تكوين المناهج والدروس التعليمية المعتمدة/الرسمية في أقسامنا الفلسفية، لاكتشاف أثر المنطق على أبنيتها النظرية والابستمولوجية؟ وهل عمل أساتذة الفلسفة على تأسيس (علاقات برهانية) أم (تواصل حجاجي) مع الطلاب أي مع متلقي الدرس الفلسفي؟ وهل كان المنطق عندنا أقرب إلى علماء المنطق الرياضي/الشكلاني، أم كان أقرب إلى العلوم الإنسانية واللغوية وعلوم تحليل الخطاب والنص، وإنتاج بلاغة أنطولوجيا الحياة اليومية...إلخ؟

تكمن الأهمية الابستمولوجية والإشكالية لجميع تلك التساؤلات السابقة، في ضرورة الانتقال بالخطاب الفلسفي من التمركز على (المنطق) إلى (خطاب/وفلسفة المنطق). فاللافت في الأمر، أن من أهم سمات لغة المنطق في خطابنا الفلسفي، منذ لحظة تشكله وإلى يومنا الراهن – وهذا ما جاء على وصفه واضع أسس ومعايير الدراسات المنطقية في خطابنا الفلسفي العراقي عالم المنطق الأستاذ الراحل الدكتور ياسين خليل- أنه منطق: «يبدأ .. من التمييز بين لغة التداول واللغة الرمزية التي تعتمد على الرموز دون الكلمات. والسبب الذي جعل المناطقة يختارون مثل هذه اللغة هو أن الدقة لا يمكن أن تتوفر في اللغة الطبيعية، ومن الضروري أن نستعين بلغة رمزية أو فنية دقيقة المعنى والتراكيب لنستطيع تفادي المتناقضات التي قد تظهر نتيجة لغموض معاني الأسماء. واللغة الطبيعية ليست بدقة لغة الرياضيات مثلاً، لأنها تحتوي على كلمات لها معان مختلفة، فهناك النقل والمجاز والاشتراك في المعاني، كل ذلك يؤدي إلى غموض العبارة في اللغة الطبيعية، في حين لا يحق لنا في لغة المنطق أن نعطي أكثر من معنى أو فكرة لرمز واحد فقط ولكل رمز فكرة واحدة كذلك».

يتضح من النص أعلاه، أن عالم المنطق العراقي الأستاذ خليل كان يحدوه طموحاً فلسفياً، يهدف إلى (ترييض اللغة) في مجالات الاستعمال الفلسفي، وهذا بالطبع لا يتحقق إلا من خلال الاستناد على استعمالات لغة شكلانية/رمزية كما هو الحال عليه في المنطق الرياضي. لذلك نراه قد عول كثيراً على اللغة المنطقية والميتا-منطقية، التي عدّ كلاً منهما بمثابة اليقين الديكارتي، لما تتسمان به من الدقة الرياضية؛ والبرهنة الرمزية وإنتاج أنساق صورية مثالية تختلف اختلافًا جذريًا عن اللغة الطبيعية/اللغة المتداولة/اللغة اليومية، التي تخرق وتخرج على صرامة الدقة المنطقية وآليات الضبط الحسابي والتقني في استعمال الرموز والمعادلات الرياضية. من هنا، اعتبر اللغة المنطقية/الصُّنعية المحكومة بسمة الانضباط الرياضي، هي الأسبق انطولوجيا وابستمولوجيا على لغة التداول الطبيعية/الميتافورية، الأمر الذي جعله يؤكد على ضرورة تجاوز وتخطي تلك اللغة، من أجل الوصول إلى أعلى مراحل البرهنة الصورية والميتا-صورية، بهدف تأسيس نماذج مثالية، تتحقق من خلالها السيطرة على تقنيات وممارسات اللغة الطبيعية، التي قد تُدخِل الفلسفة في إشكالات ميتافيزيقية في استعمالات اللغة نتيجة لسمات الالتباس والغموض في اللغة الطبيعية، وهذا ما جعله يعقد تمييزًا: «...بين اللغة الطبيعية.. التي هي لغة التداول وبين اللغة الرمزية.. أو الفنية التي هي لغة المنطق. فالدراسات المنطقية تبدأ أولا بتحليل لغة التداول وترتقي بعد ذلك إلى بناء لغة دقيقة لها قوانينها وأصولها المنطقية».

من الملاحظ أن انشغالات الأستاذ خليل لم تختلف تماماً عن انشغالات فلاسفة التحليل اللغوي التقليديين – هذا على الرغم من حصول الكثير من المنعرجات الابستمولوجية المهمة في فلسفة اللغة ومنطقها التي حاولت أن تعيد الاعتبار إلى منطق المتكلم في اللغة الطبيعية في تلك الحقبة –، تلك الانشغالات الرامية والطامحة إلى تأسيس لغة علمية، تتسم بأنها لغة مثالية ذات صرامة منطقية ورياضية. وربما كان هذا هو الهاجس المسيطِر على مختلف كتابات وأبحاث ومؤلفات الأستاذ خليل، مما أدى إلى غلبة الطابع الصوري المحض والمنطقي الصرف على علوم اللسانيات (linguistics) وحقل التحليل السنتاكسي (syntaxe) لنظام تشكيل العبارة والتحليل السيمانطيقي للمعنى (semantic) والتحليل البراغماتيكي لتداول المعنى (pragmatic)، بعبارة أخرى، إن «التداول اللغوي في بنية المنطق الخليلي -نسبة إلى الأستاذ خليل- ظل ما قبل تحليل الخطاب (analysing discourse)××× وما قبل الانعراج اللساني (linguistic turn)». فلماذا تم التركيز والتأكيد على إنتاج لغات تقنية وصُنعية تتخذ من التحليل اللغوي والرياضي سبيلاً، وتم تجاهل المتكلم/والمتلقي في بنية الخطاب اليومي، بحجة انفلات هذا الخطاب عن الدقة الرياضية والمنطقية؟ ولماذا جرى تجاوز الحقول الابستمولوجية/الثقافية، ذات المساس والاتصال المباشر بحقول استعمالات اللغة اليومية (ordinary language) وتحليل الخطاب الاجتماعي والثقافي واستعمالات الحجاج البلاغي والتداول البراغماتيكي، وإفراغها من أبعادها الثقافية وطاقاتها الخطابية/التحليلية والتداولية، المتداخلة مع تداول اللغة الطبيعية اللابرهانية والاحتمالية، لتلتحق بالضرورة باللغة المثالية/الصُّنعية؟

اعتمد الأستاذ خليل على منطق الفيلسوف الألماني (جوتلوب فريجه) وعلى ثوراته الرياضية الحاصلة في علوم الحساب، ذلك المنطق الذي اتسم باللغة المنطقية الصارمة، التي تتجاوز اللغة الميتافورية/اليومية. حيث رأى الأستاذ خليل أن: «..محاولات فريجة تتسم منذ البداية بدقة التفكير والتعبير والتأمل العميق في العمليات الاستنتاجية التي يحتاجها البرهان الرياضي والقوانين الضرورية التي تقترن بالعمليات البرهانية. ولكن أبحاثه الأولى لم تكن مستهدفة بناء الفلسفة الرياضية فحسب، بل إنه أدرك كذلك منذ أول وهلة أن عملاً كهذا يستدعي دراسة دقيقة للقوانين المنطقية التي يستخدمها الرياضي في حل المعضلات الرياضية والبراهين، كما أن مثل هذا العمل لا يمكن أن يعبر عنه بلغة التداول، لأن هذه اللغة بحد ذاتها غير منطقية، وأن قواعدها لا تصلح لأن تكون قوانين في العمليات الاستدلالية، لذا من الضروري أولاً وقبل كل شيء أن يبدأ فريجه ببناء لغة صورية على هيئة لغة علم الحساب».

في النص أعلاه، نلحظ على وصف الأستاذ خليل للمنطق عامة ولمنطق فريجه خاصة، أنه وصفٌ شكّل منذ البدء لقطيعة ثقافية تضع حدًا فاصلاً بين روح المنطق الفريجوي من جانب، وبين المنطق الحجاجي/التواصلي/البلاغي في بنية اللغة اليومية أو اللغة المتداولة بحسب التصنيف الخليلي، من جانب آخر. وقد انسحب ذلك أيضاً، على وصف طبيعة العلاقة الابستمولوجية والمنطقية بين اللغة والفكر، فتحت عنوان (لغة التداول والمنطق) كتب الأستاذ خليل: «....اللغة المنطوقة أو المكتوبة لا تستطيع أن تعصم الفكر الإنساني من الوقوع في أخطاء، وذلك لسبب بسيط هو أن المعنى المرتبط بالعبارات رغم عموميته عند إفراد المجتمع الواحد، إلا أنه قد يختلف من وضعية إلى وضعية اجتماعية أخرى، ومن فرد إلى فرد آخر، كما أن القواعد المتوافرة في هذه اللغة ليست منطقية، لكي يكون التفكير بموجبها منطقياً. وهذا هو السبب الرئيس الذي جعل المناطقة يبتعدون عن لغة التداول مبتغين بناء لغة رمزية منطقية خالية من الأخطاء وثابتة من نواحيها القانونية».

وهنا علينا أن نساءل الأطروحات اللغوية والمنطقية والرياضية للأستاذ خليل. فهل صحيح أن الدراسات الرياضية والمنطقية آنذاك، قد تجاوزت أو أهملت في مجملها، السياقات (contexts) الثقافية واللغوية لبنية الحياة اليومية، المتأسسة باللغة الطبيعية

والمتداولة؟ وهل أسست مجمل تلك الدراسات للمنطق الاكسيوماتيكي (axiomatic) متجاوزة منطق الدوكسا (doxa) والآراء (opinions) العامة وأشكال الحوار والنقاش (discussion)؟ وهل عملت تلك الدراسات المنطقية للأستاذ خليل على شحذ (الذهن الحجاجي النقدي) لمتلقي النص الفلسفي؟ وهل قدم الأستاذ خليل من خلال منطقه الرياضي، قراءة نقدية لمجمل الأشكال التقليدية واللاتاريخية المتبعة في تعليم وتداول النص الفلسفي؟ وهل نجح ذلك المنطق في إعادة طرح سؤال الوجود والفلسفة واللغة الطبيعية في خطابنا الفلسفي؟ وهل كان الأستاذ خليل من مؤيدي المنهج الإخباري في تعليم الفلسفة، الذي يُصادر المتكلم ويتجاوز وجود الآخر في العالم اليومي، أم من مؤيدي المنهج البلاغي/الحجاجي – حسب الفيلسوف البلجيكي ومؤسس البلاغة الجديدة شاييم بيرلمان–، ذلك المنهج الذي يتأسس على فن الإقناع (persuasion) البلاغي، الذي يأخذ بنظر الاعتبار اللغة الطبيعية التي تُكون وجود المتلقي والمتعلم في بنية النص الفلسفي؟ ولماذا نجد هناك سيادة لتقنيات بلاغية/استدلالية في النص الخليلي، تكاد أن تكون جزءًا لا يتجزأ من هيمنة المنطق الشكلاني التقليدي المسيطِر في الثقافة العراقية عامة والتعليم الأكاديمي خاصة؟ فالملاحظ على تلك التقنيات، انفصالها/وابتعادها قدر الإمكان عن طرح الأسئلة الإشكالية الراهنة، كإشكالية الحق؛ القانون/العدالة؛ السياسة؛ الذات/الآخر، بل إن المنطق الخليلي تجنب طرح سؤال الوجود–في–العالم حسب تعبير هيدجر، إلى جانب سؤال المنطق وتاريخية الأحكام الأخلاقية/الجمالية؟ ولماذا لا نجد تمييزاً بين كل من: الخطاب الرياضي والخطاب العلمي والخطاب التاريخي في المنطق الخليلي؟ ولماذا لا نجد علاقة ابستمولوجية بين كل من الفلسفة والخطاب والبلاغة البيرلمانية الجديدة –نسبة إلى مؤسسها الفيلسوف البلجيكي بيرلمان– المُصادرة والمسكوت عنها في تاريخ مدرسة بغداد المنطقية؟

ومن جهة أخرى، لماذا جرى تجاوز اللغة الطبيعية وانطولوجيا الحياة اليومية، هل لأنها لغة غير خاضعة بعد (للتقييس المنطقي والسيطرة الرياضية)، أم لأنها لغة متمردة على منطق (التقييس الحزبوي والسيطرة الأيديولوجية)؟ وهل صحيح أن تاريخ فلسفات التحليل المنطقي في مجمله، كان تاريخًا منعزلاً عن لغة اليومي واشكالاتها؟ وهل صحيح أن فلاسفة التحليل المنطقي والرياضي للغة، قد ساروا جميعا على نهج قطعي/واحدي، ينفي وجود العالم اليومي واللغة الطبيعية، لانهما يمثلان عوائق ابستمولوجية أمام بناء (اللغة الصُّنعية والمنطقية ذات الأنساق المثالية والصورية)؟

قدم الدكتور فؤاد زكريا وصفاً (جامعاً مانعاً) لمجمل ما

**هذا إذن هو الموقف السائد فيما يتعلق بالصلة بين الفلاسفة وغير الفلاسفة: فالأولون قد أصبح لهم مجالهم الخاص الذي يترفعون فيه عن وجهة نظر (العامة) ويعدون رفضها أول شرط (للسلوك) إلى ميدان الفلسفة، والآخرون يدهشون للآراء النظرية الميتافيزيقية لدى الفلاسفة، ولا يأخذون بواحد منها في حياتهم المألوفة**

تم طرحه أعلاه من إشكاليات، حينما قال: «إنني لا زلت أذكر نظرة الاستغراب التي نظرها إلى أحد الأساتذة وهو يناقشني في البحث الذي تقدمت به لدرجة الدكتوراه، ودافعت فيه عن وجهة النظر (المعتادة) هذه. لقد سألني: أتعني (حقًا) أن تدافع عن وجهة نظر (الإنسان المعتاد)؟ وكان في تساؤله دهشة لا تقل عن تلك التي يبديها عالم الرياضة إذا سمع أحداً يعترض على صحة جدول الضرب! هذا إذن هو الموقف السائد فيما يتعلق بالصلة بين الفلاسفة وغير الفلاسفة: فالأولون قد أصبح لهم مجالهم الخاص الذي يترفعون فيه عن وجهة نظر (العامة) ويعدون رفضها أول شرط (للسلوك) إلى ميدان الفلسفة، والآخرون يدهشون للآراء النظرية الميتافيزيقية لدى الفلاسفة، ولا يأخذون بواحد منها في حياتهم المألوفة. ويظل كل من الطرفين متمسكا بموقفه، دون أي محاولة للتفاهم. وإذا كان غير الفيلسوف غير ملوم في عدم تعرفه على وجهة نظر الفلسفة، فإن الفيلسوف بطبيعة مهنته، ينبغي أن يلام لأنه يكاد يعد رفض موقف الذهن المعتاد من القضايا المسلم بصحتها، ويظل هو وطائفته يستخدمون حججهم ومصطلحهم الخاص الذي لا يعرفه غيرهم، وكأنه من الأسرار الحرفية التي لا ينبغي أن يطلع عليها إلا أربابها. وإذا كان من (المخجل) في الوسط الفلسفي أن يحاول المرء الدفاع عن (الواقعية الساذجة) فإن من (المضحك) في نظر عالم الجيولوجيا أو عالم النبات أن يحاول المرء إقناعه بأن العالم الذي نراه (من خلقنا نحن) أو أن يثير المرء فكرة كون المظهر الذي يتبدى عليه العالم هذا العالم خادعًا، واحتمال كون العالم في (حقيقته) مخالفًا لما ندركه. وفي رأيي أن استمرار هذا الازدواج هو الأمر المخجل حقًا. وليس مما يشرف الفلاسفة على الإطلاق أن يكتفوا بوصف الآخرين بأنهم من (العامة)، دون أي محاولة لتحليل سبب ذلك الاعتقاد القوي الذي يدفع (الناس)، وضمنهم الفلاسفة أنفسهم خلال الجزء الأكبر من حياتهم، إلى الأخذ بوجهة النظر (الطبيعية). إن الفلاسفة يعدون وجهة النظر هذه (خطأ) ينبغي تجاوزه إلى غير رجعة. ولكن كان الأجدر بهم أن يكرسوا شيئًا من جهودهم لإيضاح علة انتشار هذا (الخطأ) على هذا النحو الهائل بين جميع الآدميين غير المتفلسفين، وبين الفلاسفة أنفسهم في لحظات عدم تفلسفهم! إن ذلك الازدواج الذي يسود حياة من ينكر العالم الخارجي من الفلاسفة، حين يتصرف في هذه الحياة حسب الموقف الطبيعي، ويفكر فيها حسب الموقف المثالي، كان يستحق على الأقل تفسيراً أو تعليلاً– ولكن، كم من الفلاسفة من كرس أبحاثه لهذه المسألة الحاسمة؟! إن الفلسفة في حاجة إلى أن تخرج من آن لآخر، من النطاق (الاحترافي) الذي ضربته حول نفسها، وتحدد علاقتها ببقية مجالات العالم. وهي على الأخص في حاجة إلى أن تنظر إلى فهم وتقدير، لا بازدراء وترفع، إلى وجهة نظر (الإنسان) بالمعنى العام لهذه الكلمة. وينبغي أن تجد في نفسها الشجاعة للربط بين أرائها وبين هذا (الإنسان)، وإلا فستظل إلى الأبد (مهنة) ضيقة لا تلقى استجابة إلا من ذلك النفر القليل الذي احترفها».

وأشار الدكتور زكريا إلى طبيعة الاختلاف الابستمولوجي بين لغة العلم ولغة الموقف الطبيعي في هذا العالم، قائلاً: «إنه من العبث أن ننقد الصورة التي نكونها للعالم في موقفنا الطبيعي لاختلافها عن الصورة العلمية للعالم، إذ إن كلا من الصورتين تؤدي وظيفة مختلفة تماما عن وظيفة الأخرى، وتسري على مجال مخالف تماما لمجالها».

من هنا، علينا أن نتساءل بعد كل ذلك، فيما إذا كان منطق الأستاذ خليل قد نجح في تدشين خطاب فلسفي يتخارج بنا عن الأطر الاحترافية للتفلسف إلى خطاب العامة واليومي؟ وهل نجح ذلك المنطق في إعادة قراءة تاريخ خطابنا الفلسفي؟ وهل عمل على استئصال (ظواهر التعالي الأيديولوجية والعلموية الزائفة) على خطاب العامة وثقافتهم، أم أن ذلك المنطق كان الدعامة الرئيسية في تأسيس نظرة تتجاوز (الوجود اليومي)، كونه منطق متمركز ضمن جغرافية فلسفية سميت خطأ بـ(الواقعية الساذجة)، أو بـ(الواقعية العامية)؟ وهل أصبح ذلك المنطق، هو العامل (المحرك الذي يحرك ولا يتحرك) لسيرورة وحركة الخطاب الفلسفي بطريقة توتولوجية؛ إخبارية؛ معنعنة، تتعامل مع النص الفلسفي بطريقة (حنبلية)، ليست (حجاجية أو إبداعية)، يسيطر فيها أرباب العلم والتعلم على عملية تشكيل الدرس الفلسفي؟ وهل أصبح ذلك المنطق الرافد الأساسي الذي سوف يشكل وجهة أساليبنا اللغوية واللسانية المعتمدة في كتابة أبحاثنا ورسائلنا وأطروحاتنا الجامعية المقبلة؟

# رسالة إلى بلقيس

**شعر: أحمد إبراهيم الحربي**

جازان

بلقيس أين دويك الخلاب؟ فالصرح قوض ركنه الأصحاب
والعرش في «صنعاء» على عرصاتها متهدم أودى به الأحزاب
والمجد مطلول على شرفاته ينعاه في «سبأ» الجميل غراب
بلقيس – لا أدري– أدك شموخه «ذو يزن»؟ أم أزرى به الكذاب؟
وزهور «وادي الدور» جفّ عبيرها طعنت صدور الغيد فيه حراب
بلقيس يأسرنا الجمال وإنما قد عاث فيه اللص والنصاب
هذا هو «اليمن السعيد» ممزق يختال في أرجائه الإرهاب
والجهل واللأواء تنهش أهله وبرغم هذا .. ينعق النعاب
يتلفت اليمن السعيد فلا يرى شمساً .. كأن الأكرمين سراب
وتموت كل الأمنيات وليدة وتقطعت من دونها الأسباب
وطن تعز به الحقيقة عندما سادوا على أبنائه الأذناب
يغتاله الآتون من قاع الخنا لا منطق لحن .. ولا جذاب
لا الدين يردعهم ولا شرعية مرقت على راياتها الأعراب
«بلقيس» هم قوم أضاعوا دربه زمناً .. فسدت دونه الأبواب
هذا هو اليمن السعيد على الردى والكل مكلوم الجراح مصاب
كثرت به الأصوات أو قلت فما يجدي به الإيجاز والإطناب
وطن يدمره الحماة بجهلهم كبراً .. أرأي الجاهلين صواب؟
قتل وتشريد وهتك محارم وتقطع الأصهار والأنساب

***

بلقيس– ما يبست حروف قصيدتي أبداً فما زال الشذا ينساب
لكنه الوجع المقض على الطوى تأبى على سريانه الأعصاب
بلقيس عودي– فالدمار مميم شطرا .. وشطر العابثين خراب
عودي إلى اليمن العليل ورددي بلقيس «فالتأريخ» لا يرتاب

# إشكاليات ترجمة القرآن الكريم
## إضاءة تاريخية نقدية لترجمة روبرت أوف كيتون: ومراجعة جيمس كريتزك لها

د.فؤاد عبد المطلب

جامعة جرش - الأردن


يطرح أحد الباحثين العرب المسلمين في بداية دراسة له حول ترجمة القرآن الكريم تساؤلاً وجيهاً: «ترجم غير المسلمين القرآن الكريم إلى لغاتهم بقصد الرد عليه، وأول ترجمة من هذا النوع كانت إلى اللغة اللاتينية في العصور الوسطى (يقصد ترجمة روبرت أوف كيتون للقرآن الكريم). ثم ترجم آخرون من هؤلاء في العصور الحديثة إلى لغات أوروبية أهمها الإنكليزية والفرنسية. ولكن لم يترجمه أحد من المسلمين حتى العهد الأخير، وجلُّ هؤلاء إن لم يكن كلهم من غير العرب أو ممن دخلوا الإسلام حديثًا. فما هي أسباب ذلك، مع أن كثرة المؤمنين برسالة محمد ﷺ هم من غير العرب ولا يتكلمون العربية؟». ويخوض هذا الباحث في موضوع أحكام ترجمة القرآن وتاريخها ويقدم في نهاية دراسته تفسيره لإحجام العرب عن ترجمة القرآن وإقدام غيرهم من المسلمين. ويرى أن أهم أسباب ذلك الإحجام يكمن في آيات القرآن الصريحة، فما جعله الله عربيًا لم يجسر عربي على أن يجعله غير ذلك، فللقرآن في روع كل عربي واقفٍ على أسرار بلاغته العربية منزلة من التعظيم والتكريم لا تعلو عليها منزلة، فهو يضمر في قلبه حرصًا على إبقاء هذين التراثين، القرآن الكريم ولغته الشريفة، متكاملين على الوجه الذي أراده الله وارتضاه رسوله وألِفَهُ العرب. إن ما يهمنا في هذا الكلام أن الأوروبيين لم ينتظروا العرب والمسلمين كي يترجموا القرآن الكريم بل قاموا بترجمته إلى اللاتينية في وقت مبكر من تاريخ عدوان الغرب الأوروبي ضد العرب والمسلمين، في حقبة الحروب الصليبية، التي كانت ترمي في ظاهرها إلى تخليص بيت المقدس من يد المسلمين، وفي حقيقتها إلى تدمير الإسلام والسيطرة على الشرق العربي الإسلامي بما فيه من خيرات ومراكز.

لذلك هدفت الدراسة الحالية إلى تقديم إضاءة حول إحدى الترجمات المبكرة التي وضعها أناس معادون أساسًا للإسلام وعلى شخصية أصحابها ونفسيتهم ومواقفهم السلبية والعدائية المستترة وراء غطاء أيدلوجي مزيف اتخذوه خدمة لمآربهم وأهدافهم وأهداف من هم وراءهم، وتستند في ذلك إلى مطالعة في الوضعية التاريخية التي تساعد في تحقيق عملية الإحاطة بالقضية المطروحة، كما يساعد نقل مراجعة جيمس كريتزك إلى العربية في التعرف على الترجمة وواضعيها والحكم عليهم. والحق، إن الفائدة الحقيقية تكمن في دراسة الترجمة ذاتها دراسة متأنية. بيد أن المحاولة هنا ترمي إلى إثارة النقاش ولفت انتباه المترجمين والباحثين ضمن الحدود المرسومة لهذا العمل تاركة للمتخصصين النوعيين مهمة البحث والتحقق والتدقيق والرد، فمثل هذه الأمور تحتاج إلى معرفة متخصصة ووقت طويل وجهد متواصل للوقوف عليها.

في معرض حديثه عن تاريخ الاستشراق وميدانه ودوافعه يتحدث الدكتور مصطفى السباعي عن صعوبة تحديد من هم الغربيون الأوائل الذين عنوا بالدراسات الشرقية وفي أي وقت كان ذلك، ولكن من المؤكد أن بعض الرهبان الغربيين قصدوا الأندلس في إبان عظمتها ومجدها، وتثقفوا في مدارسها، وترجموا القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم، وتتلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم. ومن أوائل هؤلاء الرهبان الراهب الفرنسي جربرت الذي انتخب بابا لكنيسة روما عام 995م بعد تعلمه في معاهد الأندلس وعودته إلى بلاده وبطرس المحترم (1092 - 1156م) وجيراردي كريمون (1114-1187م).



وما أن عاد هؤلاء إلى بلادهم حتى نشروا ثقافة العرب ومؤلفات أشهر علمائهم، ثم أسست المعاهد للدراسات العربية، أخذت الأديرة والمدارس العربية تدرس مؤلفات العربية المترجمة إلى اللاتينية – وهي لغة العلم في جميع أوروبا يومئذٍ – استمرت الجامعات الغربية تعتمد على كتب العرب وتعدها المراجع الأصلية للدراسة قرابة ستة قرون. ثم يذكر الدكتور السباعي دوافع الاستشراق الدينية والاستعمارية والتجارية والسياسية والعلمية، ويقسم أهداف المستشرقين في جملتهم إلى ثلاثة أقسام أولها؛ ما يهمنا منها هو الهدف العلمي المشبوه الذي يهدف إلى التشكيك بصحة رسالة النبي ﷺ ومصدرها الإلهي، وإنكارهم أن يكون الإسلام ديناً من عند الله وإنما هو ملفق – عندهم –من الديانتين اليهودية والمسيحية. ويتطرق شكيب أرسلان إلى بعض الطعن والقذف والتشويه الذي حمله الغربيون تجاه النبي محمد ﷺ وتأكيد بعض المستشرقين لتلك الأباطيل: «فقد مثّل هؤلاء محمدًا بوصفه رجلاً كاذبًا، والإسلام بوصفه عملاً من أعمال الشيطان، والمسلمين بوصفهم قومًا همجًا، والقرآن بوصفه كتابًا منسوجًا من أوله إلى آخره بالمُحالات. وكانوا بزعمهم لا يجدون حاجة إلى الأخذ والرد في هزو كهذا. ثم إن (بيير لوفنيرابل) مؤلف أول كتاب ضد الإسلام تَرجَمَ مع ذلك في القرن الثاني عشر القرآن إلى اللاتينية. ثم في القرن الرابع عشر ظهر (بيير باسكال) فعلِم عن الإسلام أكثر من غيره. ثم إن (البابا اينوشانيوس الثالث) قال عن محمد: إنه المسيح الدجال. ولكن في القرون الوسطى بدأوا ينظرون إليه نظرتهم إلى رجل مبتدع ممن يقال لهم الهراطقة. ثم ظهر ريموند لول في القرن الرابع عشر وغليوم بوستل في القرن السادس عشر ورولان وغانييه في القرن الثامن عشر والأب دوبروغلي وريتان في القرن التاسع عشر وكانت أحكامهم في هذا الموضوع متفاوتة ليست على وتيرة واحدة.... ولا يزال للإسلام إلى يومنا هذا أعداء شديدو العصبية».

وفي هذا الإطار يعقب الدكتور محمد صالح البنداق على عمل هؤلاء المستشرقين الذين نتحدث عنهم والذي لم يكن قائماً على مبدأ العمل المتجرد والبحث العلمي النزيه، ثم يتطرق إلى اندفاعهم إلى ترجمة القرآن الكريم بالذات وإنتاج ترجمات اعتمد عليها علماء الإفرنج في فهم كتاب الإسلام، فجاءت «قاصرة عن أداء معانيه التي تؤديها عباراته العليا وأسلوبه المعجز للبشر، وهي إنما تؤدي بعض ما يفهمه المترجم له منهم إن كان يريد بيان ما يفهمه، وإنه لمن الثابت عندنا أن بعضهم تعمد تحريف كلمه من مواضعه، على أنه قلما يكون فهمهم تامًا صحيحًا، ويكثر هذا فيمن لم يكن به مؤمنًا، بل يجتمع لكل منهم التصوران كلاهما: تصور فهمه، وقصور لغته».

ويسوق الدكتور البنداق عددًا من الأهداف التي توخاها المستشرقون من ترجمة القرآن، منها التزامهم

**«يتطرق أحد الباحثين والمترجمين في عمل له أيضاً إلى بعض أهداف من قاموا بترجمة القرآن الكريم في الماضي، فيذكر منها: الاطلاع على ما جاء في القرآن لمحاربته؛ ومحاولة إبراز قدرات استشراقية على فهم العربية، وتصديها للنص القرآني»**

بحرية الترجمة فتأتي الترجمة موافقة لأهوائهم من حيث التصرف بالنصوص عن طريق التقديم والتأخير والإهمال وغير ذلك، ومنها ترجمتهم للقرآن ليحاربوه، وانطلقوا من فكرة ترجمة القرآن الكريم صراحة لدحض المبادئ الإسلامية وتفنيدها. وقد فعلوا ذلك بروح رجعية متزمتة سُداها معاداة الإسلام. ولنا على ذلك مثل في الترجمة الأسبانية التي وضعها موركيوندو اي أو اوكراتوندو وعنوانها هكذا بكل صراحة: «القرآن مترجم بأمانة إلى الأسبانية ومعلقًا عليه ومدحضًا طبقًا للعقيدة والتعاليم المقدسة والأخلاق الكاملة للدين الكاثوليكي المقدس الرسولي الروماني»وهي بدون تاريخ. كما أن هؤلاء المستشرقين اندفعوا نحو الترجمة الكيفية لا الصحيحة والعلمية أو حتى النسبية لحد ما، إمعانًا في التحريف والتضليل خوفًا من أن يعتنق الإسلام من يقف من الأوروبيين على حقيقة النصوص القرآنية فيما لو حصل على ترجمة صادقة أو صحيحة، ومنها أيضًا تعمد التحوير في ترجمة بذاتها بحيث يبرز شرح أو تفسير كلمة مغايرة لما كان عليه في الطبعة الأولى مما يدل على روح التضليل، ومنها تحبيذ نشر ترجمات معينة مضللة أو إعادة نشرها وترجمتها إلى لغات أخرى، وخصوصًا الترجمات التي تنطوي على الأضاليل والتحويرات والأخطاء والشطحات التي سداها الحقد والتعصب الذميم. إن ذكر هذه الأهداف والآراء هنا ليس نقلاً أو ترفًا فهو يتصل على نحو مباشر بقضية ترجمة كيتون للقرآن والظروف التي تمت فيها، لأن تلك الأهداف تتجسد على نحو أو آخر في حال هذه الترجمة المذكورة، كما أن الغرض من الحديث حول أهداف المستشرقين بخصوص ترجمة القرآن يؤسس للنقاش لاحقًا في هذا العمل.

إضافة إلى ذلك كله، يتطرق أحد الباحثين والمترجمين في عمل له أيضًا إلى بعض أهداف من قاموا بترجمة القرآن الكريم في الماضي، فيذكر منها: الاطلاع على ما جاء في القرآن لمحاربته؛ ومحاولة إبراز قدرات إستشراقية على فهم العربية، وتصديها للنص القرآني، ولكنها لم تسلم من الخلفيات الدينية أو الفكرية التي واجهتها، ومنها سعي فرق مذهبية بعيدة عن الإسلام لتدس في القرآن عقائدها وآراءها؛ ومنها إظهار حسن النية في ترجمة معاني القرآن الكريم ترجمات تميزت بالتعمق في اللغتين العربية والأجنبية على ما فيها من مآخذ، كأن تنحو منحى العامية أحيانًا، وتحكمها الأهواء أحيانًا أخرى. وسعى إلى هذا الأمر بعض المستشرقين واليهود ممن تعاطفوا معهم فترجموا القرآن الكريم وعلقوا بحجة الدراسة النقدية المنهجية، وكان غرضهم التهجم على الإسلام وإنكار أصالة ما جاء فيه، والنيل من قيمه الدينية. وتماشيًا مع كثير من الأهداف المذكورة يمكن القول إن ذلك كان إلى حد كبير حال أول ترجمة لاتينية أوروبية مسيحية للقرآن الكريم وهي الترجمة التي ظهرت في أوروبا في بداية عصر المواجهة بين المسلمين والمسيحيين الغربيين في الأندلس، إبان حقبة الحروب الصليبية.

**«لقد كانت الغاية المعلنة من مشروع الترجمة هذا معرفة كتاب الإسلام، والهدف الحقيقي هو أن تكون الترجمة سلاحاً يستخدمه المسيحيون ضد المسلمين في مدة انطلاق أهم الحملات الصليبية إلى الشرق العربي الإسلامي.»**

وقد أنجزت هذه الترجمة بتكليف من الراهب بيتر الجليل الذي كان رئيساً لدير رهبان كلوني من عام 1122م إلى عام 1156م وهي سنة موته. ولد هذا الراهب في منطقة أوفرني في فرنسا عام 1092م، وكان ناشطًا مسيحيًا كبيرًا، وصديقًا لآباء الكنيسة والملوك. دفعه حب الاطلاع عام 1141م إلى زيارة الأديرة البنديكتية، أديرة الرهبان من أتباع بنيديكت في طليطلة، فسحرته روعة الحضارة العربية الإسلامية التي شهدها بأم عينه، واعترته الرهبة، واعتزم الاطلاع على العوامل الباعثة لهذه الحضارة التي رأى فيها منافسًا جبارًا للمسيحية، فقرر أن يطلع على مصادر الإسلام. وصادف هناك قسًا إنكليزيًا يدعى روبرت أوف كيتون، ففوضه مع آخرين بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، فأنهى ذلك القس الترجمة عام 1143م، ومخطوطتها موجودة بخطه في مكتبة الأرسنال في باريس. وقد ظهرت على ترجمة روبرت أوف كيتون حواشٍ وتعليقات تنم عن روح صليبية عدائية تجاه القرآن الكريم والنبي محمد ﷺ، مما يدخل في إطار القدح الكريه. وبالرغم من ذلك فإن السلطات الكنسية آنذاك لم تسمح بظهور هذه الترجمة مباشرة نظرًا لسيادة الشعور الصليبي المغالي، وخوفًا من أن تؤدي هذه الترجمة على مساوئها، غرض التعريف بالإسلام وانتشاره عوضًا عن الهدف الأصلي، وهو محاربة الإسلام (مع أن أوساطًا دينية مسيحية كثيرة اطلعت عليها وتأثرت بها). ظهرت هذه الترجمة مطبوعة في عام 1543م في مدينة بال السويسرية لدى الناشر بوكمان بيلياردي، وأعيد طبعها مرتين في زيورخ عام 1550م وعام 1556م. لقد كانت الغاية المعلنة من مشروع الترجمة هذا معرفة كتاب الإسلام،

والهدف الحقيقي هو أن تكون الترجمة سلاحًا يستخدمه المسيحيون ضد المسلمين في مدة انطلاق أهم الحملات الصليبية إلى الشرق العربي الإسلامي. وقد قال نورمان دانييل عن روبرت في ترجمته إنه «كان دائمًا يغلو ويبالغ في ترجمة نص غير عدائي كي يضفي عليه طابعًا كريهًا أو إباحيًا، أو لتفضيل تفسير غير محتمل ومكروه على تفسير محتمل ومقبول».

إن ظهور هذه الترجمة ينطوي على مفارقة جلية فقد تزامن ذلك مع الأحداث الدامية التي شهدها الشرق نتيجة للحقد الصليبي المسلح ضد العرب والمسلمين، ومع حركة فكرية ودينية إصلاحية في الغرب جاءت نتيجة ردة فعل للحروب الصليبية ولعوامل عديدة أخرى. وقد أشار غير باحث إلى هذه النقطة؛ فقد أوضح محمد أبو طالب في هذا السياق: «أنَّ من غريب المصادفات أنَّ بعض ترجمات القرآن الكريم صدرت في ظروف معينة من تاريخ الحضارة الفكرية والاجتماعية والدينية في الغرب. فالترجمة الأولى صادفت حركة الإصلاح الديني التي انطلقت من كلوني في فرنسا خلال القرنين الحادي عشر والثاني عشر، وكانت تهدف إلى إرساء قوانين مؤسسة الكنيسة من جهة، والعمل على تحرير الفرد من شتى القيود من جهة أخرى. ونذكر على سبيل المثال الانقسام الذي وقع بين اليونان وبين الروم داخل الكنيسة سنة 1054».

ومن رواد هذه الحركة المشرف على الترجمة المذكورة القس المعروف ببيتر الجليل سنة 1143م. وقد ظهرت الطبعة الثانية إبان النهضة الحاسمة في تاريخ المسيحية التي قادها مارتن لوثر (1483–1546م) الذي كان له اهتمام نسبي بالإسلام، وكان من بين الملحين على إصدار هذه الترجمة التي كتب لها تقديمًا. وعلى الرغم من الموقف المعادي للإسلام آنذاك، فمما لا شك فيه أن هذه الترجمة كانت عنصرًا فعالاً في تطوير الفكر الألماني خاصة والغربي عامة. ستحاول المناقشة الآتية التطرق إلى تلك الثنائية الغريبة بطرفيها الصليبي والإصلاحي وبيان تأثيرها في ترجمة روبرت أوف كيتون.

ففي الشرق، كانت الحرب الصليبية الأولى التي جرت ما بين الأعوام 1096–1146م بمثابة الشرارة التي أشعلت الحرب بين الشرق الإسلامي وأوروبا الصليبية التي بدأت في أعقاب خطبة البابا أوربان الثاني خارج مدينة كليرمون في السابع والعشرين من تشرين الثاني عام 1095م/496هـ أمام حشد كبير من الناس، ودعوة بيتر الجليل الذي هجر الدير وأخذ يتجول في شتاء عام 1095–1096م في أرجاء فرنسا داعيًا لحملة البابا. وكان بيتر الجليل في مقدمة جيش الحملة في ربيع عام 1096م/497هـ الذي زحف باتجاه مدن الشرق فاستولى عليها كمدينة نيقية، عاصمة الدولة السلجوقية، ومدينة أنطاكية التاريخية، والقدس، وارتكب الصليبيون ما ارتكبوا من مجازر وسلب ونهب ولاسيما في بيت المقدس (انظر، ابن خلدون في كتابه (العبر)، وويلز في كتابه (موجز تاريخ الشرق الأوسط) والمؤرخ نقولا زيادة في كتابه (الصليبيون في الشرق). كما تمكن الصليبيون من فرض سيطرتهم على معظم ساحل البحر الأبيض المتوسط باستثناء صور وعسقلان. ودار خلال ذلك عدد من المعارك والمواجهات، وما لبث أن ظهر عماد الدين الزنكي الذي دانت له الموصل عام 1127م/521هـ فغدا أقوى حاكم مسلم ليقود حركة الجهاد ضد الغزاة الصليبيين. وتمكن عماد الدين الزنكي من توحيد الصفوف وتوجيه ضربات قوية للصليبيين، فبعد حصار دام ثمانية وعشرين يوماً استطاع أن يدخل الرها ويستولي عليها بعد أن قضي على الصليبيين فيها. فكانت الرها هي أول إمارة صليبية تقوم على أرض الشرق العربي الإسلامي، ويشاء القدر أن تكون أول إمارة تتحرر. وقد سبب سقوط الرها صدمة مؤلمة وعنيفة للصليبيين، تردت أصداؤها في كل من الشرق والغرب، إذ كانت المدينة ترتبط بتراث مسيحي باكر، كما أن سقوطها بعد ما يقارب من خمسين عامًا على استيلاء الصليبيين عليها كان نذير شؤم بالنسبة إليهم. وخلف نور الدين محمود أباه عماد الدين الزنكي في إمارة الموصل بعد عامين من تحرير الرها إثر مقتله غيلة عام 1146م/541 هـ. ولم يستكن نور الدين الزنكي عن توحيد الإمارات الإسلامية في الشرق للقضاء على الكيان الصليبي وتحرير بيت المقدس.

أحدث سقوط إمارة الرها (Edessa) وتحريرها على يد عماد الدين الزنكي هزة كبيرة في أوروبا، وفي الشرق – حيث مستوطنات الصليبيين – كان الإحساس بالهزيمة مريراً، فذهب وفد من فرنجة الشرق إلى بلاد البابا ايجنيوس الثالث، وذهب وفد من الأرمن يستنهض همم البابوية وملوك الغرب لمحاولة استرداد الرها التي ضاعت منهم، ونتيجة لمساعي القديس برنارد وخطبه الدينية أمام بارونات فرنسا التي كان يؤكد فيها أن سقوط الرها لم يكن كارثة ولكنها إرادة الرب في أن يمتحنهم من أجل أن يهبوا لاستردادها. وشرع برنارد يبارك البارونات في أرجاء فرنسا و(الحجاج) المحاربين الصليبيين من أجل أن يهبوا في حملة صليبية جديدة إلى المشرق ستعد لاحقاً من أشد الحملات المتطرفة دينيًا. كان برنارد مصممًا على أن تكون الحملة عالمية يشترك فيها جميع أبناء العالم المسيحي في الهجوم على المسلمين ومن ثم لتدمير الإسلام نهائيًا. ونتيجة لذلك تجمع جيش فرنسي كبير قوامه سبعون ألفًا على رأسه لويس السابع ملك فرنسا، وتجمع جيش ألماني قوامه سبعون ألفًا أيضًا على رأسه إمبراطور ألمانيا (كونراد) الثالث. سلك الجيش الألماني طريق البحر ورست سفنه على شواطئ آسيا الصغرى، وعلى أراضي السلاجقة هاجمه المسلمون وأجبروا قسمًا منه على العودة، واضطر الإمبراطور الألماني إلى التخفي واستطاع أن يفلت من الحصار ويصل إلى بيت المقدس. أما الجيش الفرنسي فسار بطريق البر حتى وصل إلى القسطنطينية وعرف هناك أن حشودًا إسلامية كبيرة تنتظره في إمارة الرها، فالتف حولها، متجنباً الصدام معها، وتقدم نحو بيت المقدس. وفي بيت المقدس اتفق كل من الملك الفرنسي والإمبراطور الألماني مع بلدوين الثالث ملك بيت القدس على الزحف إلى دمشق واحتلالها. وحاصر الصليبيون مدينة دمشق، لكنها كانت بالغة القوة والتحصين. فسارعت قوى إسلامية عديدة لإنقاذ دمشق وفك الحصار من حولها، مما اضطر الجيوش الصليبية إلى التقهقر والانسحاب ليتفادوا معركة دموية كبرى لم يجرؤوا على الدخول فيها. وفشلت الحملة الصليبية في استرداد الرها وانسحبت جيوش الصليبيين إلى أوروبا وهي تشعر بمرارة الخزي والهزيمة. وقد دامت أحداث الحملة الصليبية الثانية من أواخر 1147م/532هـ إلى أواخر عام 1149م/534هـ.

وفي الغرب، خصوصًا في فرنسا كانت هناك نزعة فكرية تتجه نحو التعلم بالإضافة إلى الروح المسيحية المتدينة السائدة. فبدلاً من الرحلة العدائية تلك التي تقود إلى الفتح وإلى عالم محدد ماديًا، برزت الآن الرحلة الصوفية المتدينة باتجاه عالم ليس ذا نهاية مادية. ففي آخر رومانسيات (قصص الفروسية والبطولة) الكاتب كريتيان (قصة الكأس المقدسة) التي لم يكملها، يسعى فرسان إلى الكأس المقدسة التي استخدمها المسيح في العشاء الأخير والتي تحتوي دمه الحقيقي. وتتحول الكأس فيما بعد من أثر مقدس إلى رؤيا خيالية مقدسة لا يسعى فيها الفرسان إلى مدينة القدس ولكن إلى مدينة أراس السماوية التي ليس لها مكان جغرافي محدد في هذا العالم. وبدأ سعي الناس إلى أيدلوجية غير مهووسة بحيازة الأراضي بالقوة أو بالعودة إلى جذور جغرافية محددة. وحاولوا تحرير العنصر المقدس من العنصر المادي ابتغاء إيجاد بديل أيدلوجي للحيلولة دون الوقوع في براثن العنف الانتحاري للأيدلوجية الصليبية المسلحة. وفي بداية قصة (كليجية) Cliges يلقي كريتيان نظرة إلى الماضي:

«فمن الكتب التي بقيت لنا من الماضي نتطلع إلى الأعمال العظيمة للرجال الذين عاشوا في غابر الزمان. وتخبرنا كتبنا هذه أن أمثلة الفروسية والعلم كانت في الماضي تنتمي إلى الإغريق. ثم انتقلت الفروسية إلى روما. مع العلم الكبير الذي بدأ يأتي الآن إلى فرنسا. نرجو من الرب أن يحظى العِلمُ بمكانة هنا وأن يُرحب به هنا وألا يفارقنا الشرق الذي حظينا به بسبب ذلك في فرنسا: لقد منحها الرب فرصة جديدة، ولكننا لم نعد نسمع عن الإغريق الرومان، فقد ولى زمانهم، وخمدت جذوتهم».

كان هذا يمثل شعورًا إفرنجيًا جديدًا: فبدلاً من النظر



إلى الوراء أي إلى الإمبراطور شارلمان فقط، نرى هنا سعي كريتيان لتأسيس علاقة مع الإغريق والرومان، مع أبطال العالم الكلاسيكي، الذين لا يمثلون قوى عسكرية فحسب بل أساطين للمعرفة. وسعى كريتيان مع غيره من الكتاب إلى بعث فكري إفرنجي جديد كاستمرار للتراث القديم. وفي هذه الأثناء كان بعض العلماء يحاولون بناء جسر من الماضي الكلاسيكي الذي ضاع إبان العصور المظلمة. وكلما احتل الفرنجة أرضٍ كانت تحت الحكم البيزنطي أو الإسلامي، كانوا يجدون هناك أناس يعرفون الإغريقية أو العربية ومطلعين على علوم العالم الكلاسيكي القديم الذي فقد الغرب الصلة معه. فأسرع العلماء الذين يجيدون اللاتينية إلى أماكن مثل أسبانية وصقلية، وفيما بين الأعوام 1150و1187م قام علماء مثل جيرالد أوف كريمونا وتلميذه دانييل مورلي باكتشاف ثروة من النصوص وتراث علمي كبير مترجم لدى العلماء العرب، فحاولوا بشتى السبل تأمينه كي يصل إلى أيدي الطلبة الأوروبيين. فشرعوا في ترجمة الكتب عن العربية واكتشفوا أعمال أرسطو العلمية بينها بالإضافة إلى أعمال العلماء العرب الفلسفية والعلمية. وقد كانت طليطلة مركزًا مُهمًا للترجمة: فقد وجد دانييل مورلي أعمال علماء عرب عَدَّهم (من أكثر الفلاسفة حكمة في العالم). ولما لم يكن في الأجواء حساسيات دينية كان الاتصال يتم بين العلماء من كل الديانات، ولاسيما المسلمين والمسيحيين، وقد كانوا يتعاطون العلم على نحو موضوعي. فمن جهة كان العرب قد استوعبوا معارف العالم الهلنستي والعالم الكلاسيكي القديم وتمثلوها على نحو مكنهم من نقلها بصورة مفهومة وواضحة إلى العلماء من أديان أخرى. وعبر ترجمة الكتب العربية وقراءتها كان العلماء الغربيون حقاً يعودون بأوربا إلى جذورها الكلاسيكية، ويكتشفون تراثًا فكريًا غنيًا ضائعًا. وقد تعلم أولئك الأوربيون كثيرًا من الفلاسفة العرب وعلمائهم؛ من أمثال الفيلسوف والطبيب أبي علي الحسين بن عبد الله ابن سينا (المتوفى سنة 1037م) وكان اكتشافهم الأعظم في قرطبة لمعاصرهم أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد (متوفى سنة 1198م). وقد اختصرت هذه الأسماء على التوالي إلى أفيسين Avicenne وأفيروس Averroes، وهكذا أصبح العلماء العرب الحكماء الجدد ومرشدي الغرب الذي يشق طريقه نحو الأمام بصعوبة، والذي أخذ يبني تقاليد مدرسة علمية طبقًا للمناهج العربية، مع تأكيد علميّ النحو والمنطق خاصة، ولذلك كان بعض المسيحيين في حقبة الحملات الصليبية يتعلمون من العرب بدلاً من ذبحهم باسم الرب، فمن خلال ذلك التعلم والروح العربية الإسلامية الإيجابية والمتسامحة في العطاء بدأت الحياة الفكرية الجديدة تعطى أُكلها. وتذكر كارين أرمسترونغ صراحة أن العرب المسلمين على نحو خاص كانوا نوراً بالنسبة إلى الغرب

**«كان توما الإكويني يمتدح ابن سينا وابن رشد ويعجب بهما لكنه كان يرفض دينهما الإسلامي ويعده غلطة أو زلة وثنية من طرفاهما. وحاول آخرون اقتطاع كلام لابن سينا من أجل الرد على الإسلام»**

المسيحي، ومع ذلك فإن الدَيْن قلما أشير إليه أو اعترف به. وما إن اكتملت عملية الترجمة العظيمة تلك فيما بعد، حتى أخذ الأوروبيون يُجردون أنفسهم من تلك العلاقة المعقدة والمَرَضِيّة – بالنسبة إليهم–مع الإسلام، وأصبحوا غامضين فعليًا في تعاملهم وتصريحاتهم عن العرب والمسلمين، وكأنهم لم يعرفوهم قط. وبدا هؤلاء الأوربيون وكأنهم غير قادرين تمامًا على المطابقة بين العرب المسلمين الذين تعلموا على أيديهم، وبين العرب المسلمين الذين يقاتلونهم عبر حملاتهم الصليبية وأصبح العرب يُحشرون دون تمييز مع (الوثنيين) أو(القبليين) Gentiles مثلهم مثل قدماء الإغريق والآشوريين والكلدانيين وغيرهم. فنادراً ما صدر تصريح يَعدُّ العرب من غير الوثنيين أو القبليين على الإطلاق أو أنهم كانوا يؤمنون بإله إبراهيم الخليل. وظهرت تناقضات مضحكة أحيانًا في أفكارهم: فقد كان توما الإكويني يمتدح ابن سينا وابن رشد ويعجب بهما لكنه كان يرفض دينهما الإسلامي ويعده غلطة أو زلة وثنية منهما. وحاول آخرون اقتطاع كلام لابن سينا من أجل الرد على الإسلام. وعندما يتخيل دانتي موطن الأرواح المحرمة من دخول الجنة ليضع فيه الأخيار من (الوثنيين) فإنه يُدخل ابن سينا وابن رشد معهم، ولكنه يضعهم في آخر قائمة العلماء الإغريق واللاتينيين المميزين الذين يعدهم من الأسلاف المفكرين. وترسخ – خلال عصر النهضة في أوروبا فيما بعد – ذلك التراث الكلاسيكي في الوعي الأوروبي، وأسقطت اللغة العربية من المناهج الدراسية، ورُفضت من قبل الهيلينين الجدد بوصفها لغة همجية وغدت العلاقة مع الإسلام والعرب معقدة بالنسبة إلى الأوروبيين في أن يتعاملوا معهم على نحو متوازن وموضوعي. وجعلت النزعة الصليبية العرب جزءًا مكروهًا من الهوية الغربية. كما أن علماء تلك الحقبة وجدوا أنفسهم على نحو مشابه غير قادرين على تمييز أولئك الإغريق الذين اكتشفوهم مؤخرًا بوصفهم جزءاً لا يتجزأ منهم كفربيين أنهم فعليًا هم أجداد البيزنطيين المكروهين. إن تلك الحركة العلمية الهادئة المبدعة فكرًا وفنًا والتي تتلمذت على يد العرب المسلمين كانت ترفض على مستوى من المستويات عنف الحملات الصليبية على صعيد القول أو الشكل فحسب. ومبعث هذا الرفض ليس حب المسلمين ولكن الرعب والهلع من المذابح التي سترتكب بحق المسلمين والموت والهزيمة اللذين ينتظرانهم في نهاية الحملة بالنسبة إليهم. وحتى في أحسن حالات هذه الحركة كان هناك في النظر إلى العرب والمسلمين قمع غير طبيعي وتفكير مزدوج حيال أولئك الناس الذين كانوا يوماً ما مرشديهم ومعلميهم، ومثالهم الرائع، فهم الآن أعداؤهم الوثنيون الميتون. فإلى تلك الحركة على ما يبدو كان الراهب بيتر الجليل ينتمي. وكثيرًا ما كان البحث الغربي في الإسلام يتميز بتلك النظرة المزدوجة السابق ذكرها، ويبدو أيضًا أن مراجعة جيمس كريتزك لترجمة روبرت أوف كيتون تندرج في سياق هذه النظرة.

ولقد ذكرنا سابقًا أن الراهب بيتر الجليل ولد في منطقة أوفرني بفرنسا عام 1092م، وكان ناشطاً مسيحيًا كبيرًا فأصبح رئيسًا لدير رهبان كلوني من عام 1122م وحتى عام 1156م وهو عام موته. ولا بد هنا من الإشارة إلى الدور الكبير الذي قام به دير كلوني في نشر التشدد الديني المسيحي من طرف وإيقاظ الوعي الغربي من طرف آخر وإلى إسهام بيتر في ذلك عبر نفوذه الروحي وصداقته مع آباء الكنيسة والملوك، فقد دفعه حب الاطلاع عام 1141م إلى زيارة الأديرة البنديكتية في طليطلة، فعزم الاطلاع على العوامل الباعثة للحضارة العربية الإسلامية التي سمع بها ورأى فيها منافسًا قويًا للمسيحية، فقرر أن يطلع على مصادر الإسلام، وتعرف هناك على راهبين زائرين آخرين، الأول إنكليزي ويدعى روبرت أوف كيتون والثاني هو هرمان أوف دالماتيا، وكان هذان الرجلان يبحثان عن نصوص عربية في علم الرياضيات والفلك، فقام بيتر الجليل بإقناعهما بالتعاون معه في مشروع يرمي إلى ترجمة كتب الإسلام الرئيسة. وعمل كل من روبرت وهرمان مع مسيحي إسباني يدعى بيتر أوف توليدو، وشخص مسلم، يطق عليه محمد ذا سراسين. فأدى عمل هؤلاء مجتمعين إلى ترجمة مجموعة من الكتابات التي كانت وثائق بالنسبة إليهم، فظلت تحظى باهتمام بالغ من قبل الأوساط المطلعة الأوروبية حتى نهاية القرن السادس عشر. وكان من بين هذه الوثائق، ترجمة للقرآن الكريم، وتأريخًا للعالم من وجهة النظر الإسلامية، وعرضًا لأحاديث النبي ﷺ ومجموعة من القصص الإسلامية، وعملاً مبكرًا فيه جدل فلسفي مع الإسلام أُطلق عليه عنوان (دفاع الكندي). ويظهر أن أحد المراجعين- فيما بعد قام ببعض الإضافات على هذه الأعمال نفسها، وظلت هذه الإضافات تعد ذات مرجعية في نظر الطلبة مثلها مثل النصوص ذاتها. وبدا ذلك للأوروبيين خطوة إيجابية هائلة نحو الأمام. وبالرغم من أن هذه الخطوة أدت إلى إيجاد تقاليد جدلية، كانت بعيدة تماماً عن فهم حقيقة الإسلام، وأسفرت عن صورة فانتازية مشوهة ساعدت كثيراً على إذكاء نار الحرب الصليبية المستعرة. وادعى الراهب بيتر الجليل، بوصفه رجلاً لطيفًا ومحبًا، عبر كتابته رسالة (بحث صغير) أنه سيصل إلى المسلمين عبر خطاب المحبة، ولكن

عنوان عمله هذا يُظهر تمامًا الروح التي صدر عنها: «موجز الهرقطة الكاملة للمذهب الشيطاني الذي يخص الساراسين (العرب المسلمين)» – حقًا كان من المستحيل تمامًا بالنسبة إلى المسيحيين أن يروا الإسلام أي شيء آخر غير نسخة مشوهة عن المسيحية. وهذا الجدال ضد المسلمين الذي بدأ وتطور عبر العصور الوسطى، استمر في الواقع ليؤثر تأثيرًا قويًا في نظرة الغربيين إلى الإسلام في هذه الحقبة وأدى إلى إيجاد جدل يشبه جدل ما سمي بشهداء قرطبة، أي المسيحيين الذين تجرؤوا على الإسلام وشتموه ونالوا محاكمات صارمة من الولاة المسلمين. وأصبح المسلمون بموجب هذه النظرة يشكلون الظل الكريه للغرب المسيحي، ظلاً كريهًا بشدة عصابية لا عقلانية لا مثيل لها.

وخلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر بدأ الناس يتراجعون قليلاً عن النزعة الصليبية ويبحثون عن شكل ديني أكثر سلمًا وأقل عدوانية. فقد كان هنا وهناك في أوروبا علماء متفرقون بدؤوا يتساءلون عن قيمة الحرب الدينية المقدسة وجدواها. فقد أرتعب ذلك الصليبي الأنجلو-نورماندي الذي شارك في الفتح المسيحي لمدينة لشبونة عام 1147م، والذي كتب وصفًا لتلك الحملة، ولمجرد ورود فكرة ذبح المزيد من المسلمين، تَذَكّر المذبحة التي شهدها بأم عينه وصرخ مستغيثًا «أيها الرب، أرفع يدك الآن، فهذا يكفي». وكان أيضًا، إسحاق راهب إيتوال، يضطرب للغاية عندما يسمع عن أمر عسكري (مجهول المصدر) «يبيح السلب شرعًا والقتل على أساس ديني». وكان إسحاق يطلق على هذا الأمر monstrum novum (الوحشية الجديدة)، وكان يجد أنه من المستحيل أن يكون هناك انسجام من أي نوع بين هذا الأمر وبين صفح المسيح وصبره وطريقة تعاليمه. كما وجد والتر ماب، الذي توفي عام 1209م وكان يعمل أمينًا لدى الينور أكويتين، أن تلك الأوامر العسكرية مقلقة جدًا؛ وقد صرح أن «الحواريين فتحوا دمشق بكلام الرب وليس بحد السيف، تمامًا كما فتحوا الإسكندرية وبلدانًا عديدة في العالم». ومع ذلك لم يقم أحدٌ من هؤلاء الكُتاب بإدانة الصليبية. بيد أنه من الواضح بروز عدد من الناس هنا وهناك الذين أخذوا يرون أن هناك تناقضًا كبيرًا بين الحملات الصليبية وتعاليم المسيح. وقام معظم الناس بدفن أو بتغييب هذا الفهم على نحو قاس في أنفسهم؛ وهكذا استمرت الحملات الصليبية في الانطلاق باتجاه الأرض المقدسة. ولكن يبقى من المهم التأكيد أن علماء تلك الحقبة عندما كانوا يدرسون الإسلام كانوا لا يرون فيه إلا دين سيف، وهذه النظرة لا تزال قائمة لدى الكثير من الناس في العالم الغربي حتى الآن بوصفها حقيقة واضحة ثابتة.

إن دين الإسلام ليس فيه من العنف أكثر من أي دين سماوي آخر، بل إن الإسلام قد وضع بالفعل نموذجاً رائعاً في التعايش السلمي تعكسه فتوح البلدان، ومنذ انطلاقته الأولى. وما قام به علماء الغرب في القرن الثاني عشر لم يتعدّ إيجاد صورة خيالية لا علاقة لها بالإسلام من قريب أو من بعيد، ولكنها ذات مساس كبير بمشكلة العنف المسيحي السائد. فعندما كان روبرت في كيتون يترجم كلمات السورة 88 من القرآن الكريم ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَآ أَنتَ مُذَكِّرٌ ﴿٢١﴾ لَّسْتَ عَلَيْهِم بِمُصَيْطِرٍ ﴿٢٢﴾ (الغاشية 22/21) فنجد أن الشارح ينبري للتعليق في الحاشية بهجوم مدهش على النبي ﷺ كاتباً ما يلي: «لماذا إذاً تحاول إقناع الناس أن يتحولوا إلى دينك باستخدام السيف؟ إذا لم تكن أنت مذكرًا وإنما معلم، فلماذا تحاول إخضاع الناس بالقوة، تخضعهم مثل الحيوانات أو الوحوش البرية، وليس عن طريق العقل كأنهم بشر؟ في الحقيقة، أنت لست إلا كاذبًا، فأنت تعارض نفسك بنفسك في كل مكان».

ومما يدعو للاستغراب أن المعلق على النص يهاجم كلامًا ينص على نحو واضح وصريح أن الإسلام ليس دين سيف؛ وأن أمامه أيضاً في القرآن مواقف النبي ﷺ الإيجابية فيما يخص أهل الكتاب والتعامل معهم وتذكير النبي ونصحه لأصحابه أن يمارسوا ضبط النفس في أثناء جهادهم المبكر ضد قريش في مكة، فقد كان جهادًا دفاعيًا وليس حربًا عدوانية. وبالإضافة إلى هذا كله أن أمامه بينة واضحة تعارض ما يطرحه من أفكار، إلا أن (ما يراه) هو عنف الإسلام فقط. فهو لا يقنع بالقرآن: لأن النبي محمداً ﷺ (كاذب)، وهو لا يثق أيضًا بأي كلام يقوله النبي، ومن ثم فإن بينة القرآن لا قيمة لها. لقد غدا الإسلام دين عنف لأن أوروبا أوجدت عنه هذه الصورة وأرادتها كذلك. كان بيتر الجليل في مظهره رجلاً لطيفًا متسامحًا، اتهم القديس برنارد بعدم التسامح والقسوة، خصوصًا عندما أخذ الأخير معه أبيلارد إلى كلوني بعد انعقاد مجلس الشيوخ؛ وكان يصر في مقدمة أطروحته بأنه يريد أن يصل إلى المسلمين عبر المحبة: «أود مقاربتكم، لا كما يفعل الناس عادة عن طريق استخدام السلاح»، فقد كتب رسالته وهو يتخيل المسلمين وهم يقرؤونها: «ولكن بالكلام؛ ليس بالقوة ولكن بالعقل؛ ليس بالكراهية ولكن بالحب....إنني أحبكم، أحبكم لأنني أكتب إليكم، أكتب إليكم من أجل دعوتكم للخلاص». إن هذا من حيث المبدأ سبيل إيجابي تمامًا مثلها مثل مشروع الترجمة الذي كان قد بدأه في أسبانية. لكن بيتر سوف يتجاهل أيضًا ما هو مكتوب أمامه، بدل أن يقوم بمحاولة تفهم ما كان يدعى (معرفته) بعمق لكن بغموض على أنه (حقيقة) الإسلام. ومع أن بيتر عندما كان يقرأ ترجمة كيتون للقرآن الكريم، كان يتوافر لديه عدد من الآيات التي تنص على أن النبي محمداً ﷺ كان يحث المسلمين على التعامل الطيب مع أهل الكتاب، وعلى تأكيد الأرضية المشتركة للأديان: ﴿وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ﴾ (العنكبوت 46:29). ومع هذا فقد كان بيتر متأكدًا أن القرآن، من بين جميع كتب الأديان ينفرد في رفضه لقضية الحوار في الدين – على عكس الفرس والإغريق والرومان الذين هم في رأي بيتر، كانوا جميعًا يبحثون عن الحقيقة سلمًا. وهذا الاعتقاد ليس له أساسًا من الصحة إطلاقاً. والحق أن المسلمين كانوا يعاقبون المسيحيين الذين يتهجمون أو يسبون الإسلام أو النبي ﷺ ولكنهم في الوقت نفسه كانوا مستعدين تمامًا لسماع أي شخص من أي دين كان يعرض أفكاره الدينية. فبدلاً من أن يقوم بيتر بقراءة القرآن مترجمًا كاملاً، فإنه كان ينتقي مقاطع منفردة من القرآن، وينزعها من سياقها ثم يقوم بمناقشة إنشائية لفظية لمعنى الكلام المقتطع والمأخوذ أساسًا من الترجمة المشوهة؛ فقد كتب مخاطباً النبي ﷺ ومعلقًا على الآية الكريمة: ﴿فَإِنْ حَآجُّوكَ فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِىَ لِلَّهِ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِ ۗ وَقُل لِّلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْأُمِّيِّـۧنَ ءَأَسْلَمْتُمْ ۚ فَإِنْ أَسْلَمُوا۟ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟ ۖ وَّإِن تَوَلَّوْا۟ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ ٱلْبَلَٰغُ ۗ وَٱللَّهُ بَصِيرٌۢ بِٱلْعِبَادِ ﴿٢٠﴾﴾ (آل عمران، 20): «ما هذا الذي تقوله ؟ إذا أراد شخص أن يحاجك، تقول إنك أسلمت وجهك ومن معك إلى الله. ما هذا يا محمد...إذا لم تقدم أي إجابة أخرى، غير أن تسلم وجهك ووجوه من معك إلى الله، فكيف لي أن أؤمن بأن ما تقوله صحيح؟ وكيف لي أن أؤمن بأنك نبي حقيقي من أنبياء الله؟ وكيف لي أن أؤمن بأن الدين الذي أبلغته للناس بُلغ لك من عند الله؟ سأكون بالفعل أغبى من الحمار لو أنني وافقتك؛ سأكون منقادًا أكثر من الغنم لو أني قبلت ما تقوله». لقد اتخذ بيتر بعض الكلمات هنا التي تشير إلى بعض الشؤون الإسلامية الداخلية المحددة على أنها نصوص عامة تعزل وجهات نظر أخرى. كما أن بيتر يدعى أن الإسلام يفرض نفسه بالسيف وحده وعبر عنف فظيع قائلاً: «الكلمات لا تنفع في مثل هذه الحالة من القسوة الوحشية». وحتى رجل (راجح العقل) مثل بيتر الجليل كان مدفوعًا إلى أن يلقي جانباً بالعقل والموضوعية عندما أخذ ينظر إلى الإسلام على أنه دين العنف واللاتسامح والقسوة. لم يأخذ المعلق

﴿كان من المستحيل تماماً بالنسبة إلى المسيحيين أن يروا في الإسلام أي شيء سوى شكل مشوه عن دينهم، كان من المستحيل بالنسبة إليهم أيضاً أن يروا الإسلام غير دين عنف، على الرغم من أن الدليل كان شاخصاً أمامهم. وبهذا تأسست منذ وقت مبكر صورة المسلم بوصفه عدواً للمسيحي، وغدت هذه الصورة فيما بعد جزءاً لا يتجزأ من هوية العالم المسيحي الغربي النامية تدريجياً.﴾



على الترجمة ولا بيتر الجليل الحملات الصليبية بعين الاعتبار، فلم يتذكر الأول مثلاً كلام القديس برنارد بأن المسألة الوثنية، ويقصد حربه مع الإسلام، إلا بالسيف، فمن جهة يقوم بيتر الجليل بإدانة استخدام العنف ويصر على الاقتراب من المسلمين بروح المحبة فقط، ومع ذلك فعندما يغادر لويس السابع ملك فرنسا في حملته الصليبية فإن بيتر يكتب إليه بأنه يأمل منه بأن يقتل من المسلمين قدر ما يستطيع، بقدر ما قتل موسى ويوشع بن نون من الأشوريين والكنعانيين. كما كتب أيضًا إلى كبير أسياد المعبد، معبرًا عن إعجابه العميق والثابت للأمر الذي أصدره بخصوص القتال ضد الساراسين. إنها تركيبة نفسية غريبة متناقضة وعصابية.

وكما كان من المستحيل تمامًا بالنسبة إلى المسيحيين أن يروا في الإسلام أي شيء سوى شكل مشوه عن دينهم، كان من المستحيل بالنسبة إليهم أيضًا أن يروا الإسلام غير دين عنف، على الرغم من أن الدليل كان شاخصًا أمامهم. وبهذا تأسست منذ وقت مبكر صورة المسلم بوصفه عدوًا للمسيحي، وغدت هذه الصورة فيما بعد جزءًا لا يتجزأ من هوية العالم المسيحي الغربي النامية تدريجيًا. لذلك كان المسلم جزءًا من الروح المسيحية الغربية وحُمِلَ عبء القلق الغربي من العنف المسيحي. إن الكتب ووسائل الإعلام وبرامج التلفاز اليوم تبث وتتناقل عنوانات مثل (سيف الإسلام) و (الإسلام المسلح) التي ما زالت تعود إلى تلك الصورة المقولبة والمسطحة عن الإسلام، كما أن العناد الذي ما زال يجعل الناس يتعلقون بفكرة الإسلام «كدين للسيف» تُظهر على مستوى من المستويات حاجة أولئك الناس لتصديق ذلك. ولا شك أن الإنسان المسيحي في الغرب قد تأثر بهذه الصورة التي ورثها عن الإسلام من ديانته ومن ثقافته المسيحية الغربية فوجد نفسه ليس في موقف دافعي عن المسيحية بل في موقف هجومي على الإسلام. وفي ذلك يقول مراد هوفمان: «وطبيعي أن انتصارات المسلمين جنحت بالإنسان الغربي المسيحي إلى الزعم بأن الإسلام دين عدواني فصار يتشبث بالادعاء أن الإسلام إنما انتشر بحد السيف». ومما يجدر ذكره في هذا السياق أنه من الأكيد فيما يسمى بإسرائيل اليوم هناك صقور من أمثال رافائيل إيتان وبنيامين نتنياهو و إرييل شاروون، وحتى حمائم من أمثال يهودا باراك وشمعون بيرز ما زالوا يبررون استخدامهم للقوة والعنف في التعامل مع الفلسطينيين على أساس أن الإسلام يعلمهم أن على المسلمين أن يقاتلوا الناس من كل الأديان بوصفهم أعداءً لهم وأن يقوموا بإفنائهم عن طريق العنف. خطاب مفاده أن تقوم الدولة اليهودية بمعاهدة سلام مع هؤلاء العرب المسلمين في فلسطين أمرٌ مستحيل، لذلك فإن هذه الدولة معها كل الحق في استخدام العنف والقتل والتدمير لردعهم. إن كلمات الجنرال اللنبي «اليوم انتهت الحروب الصليبية» التي قالها حين دخل مدينة القدس في سنة 1917م ما زالت ملتصقة بأذهان العرب والمسلمين، كما أن الأحداث الجارية في بلاد العرب والمسلمين لتؤكد الخطر الداهم للصليبية الجديدة في المعاملة الغربية العدائية للإسلام والمسلمين، وإن الأيام القادمة سوف تثبت تأثير الحملات الصليبية في عالمنا المعاصر، في الشرق وفي الغرب على حد سواء. بناءً عليه نستطيع القول إن وسائل الإعلام العربية والإسلامية مطالبة بالتصدي لما ينشر في الصحف والمجلات وببث في برامج إذاعية وتلفزيونية أو ما يدور في بعض المحافل الدولية حول القرآن والإسلام، والعرب والمسلمين؛ كما أن على الأوساط الجامعية والعلمية والثقافية أن تقوم برصد ما ينشره المستشرقون، وأن يترجم إلى اللغة العربية، وأن تتم دراسة ذلك الإنتاج ونقده على أسس موضوعية، بغية إظهار الحقيقة وكلما دعت الضرورة إلى ذلك. وأخيرًا، إن هذه الأوساط هي الأطراف الشرعية المعنية بتتبع تلك الدراسات وترجمات القرآن الكريم والاعتراف بالجيد منها وقبوله. وبما أن ترجمة معاني القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية هي وسيلة مهمة للاطلاع الدين الإسلامي، وبما أننا لا نملك القدرة على إيقاف تراجم القرآن الكريم في أرجاء مختلفة من العالم، فلابد أن نتصدى لمحاولات التشويه وذلك باتخاذ مواقف علمية نقدية على صعيد المستويات المذكورة كلها.

مراجعة: ترجمة روبرت أوف كيتون للقرآن الكريم.

بقلم جيمس كريتزك

صدرت مراجعة لترجمة روبرت أوف كيتون في جمعية زملاء جامعة هافارد عام 1955م لجيمس كريتزك وهو أمريكي متخصص في الدراسات العربية والإسلامية، وكان كريتزك قد أعد أطروحة الدكتوراه عام 1954م في جامعة برنستون حول بيتر الجليل، وقد نشرت الجامعة هذه الأطروحة في كتاب تحت عنوان (بيتر الجليل والإسلام) عام 1964م. ويحاول كريتزك في مراجعته هذه أن يلخص بعض النتائج التي وصل إليها نتيجة مراجعته لمخطوطة ترجمة روبرت للقرآن الكريم التي تفيد الباحثين المهتمين في هذه القضية، والتي تتركز تحديدًا في بيان أهمية ترجمة روبرت للقرآن أوروبيًا وتأثيرها في تراجم غربية لاحقة وفي الدفاع ضمنًا عن بيتر الجليل، وذكر بعض التفاصيل المهمة والظروف التي تمت فيها هذه الترجمة. وتتميز هذه المراجعة بموضوعية بحثية من وجهة نظر القارئ والباحث الغربي المسيحي – لكنها تقدم أيضًا الوجه الآخر للمسألة بالنسبة للقارئ والباحث العربي المسلم، وتظهر خلفية التحامل الديني والثقافي التي تمت على الإسلام والمسلمين في أجواء مشحونة بالتوتر والعداء الصريحين.

إن ترجمة مراجعة كريتزك إلى العربية والتقديم لها والتعليق عليها وبيان الظروف التاريخية والثقافية والدينية التي تمت في ثناياها ترجمة روبرت أوف كيتون للقرآن الكريم التي هي موضوع المراجعة يخدم على نحو أولي فهم عملية ظهور هذه الترجمة تحديدًا وظهور ترجمات أخرى تنطوي على كثير من المساوئ والتحامل عبر تاريخ طويل من الصراع والعداء غير المبررين تجاه الإسلام. وقد رأيت في هذا العمل بعض المعلومات التي قد تشكل مساهمة متواضعة باتجاه فهم عربي- إسلامي علمي وموضوعي لأهداف من قاموا بترجمة القرآن الكريم من غير المسلمين. وحسبي أن أصيب الغاية عبر هذا الجهد في الترجمة، فمن عمل فأصاب فله أجران ومن عمل ولم يصب فله أجر واحد.

## نص المراجعة

لقد غدا من المعروف لدى الباحثين ومنذ وقت طويل وجود ترجمة لاتينية للقرآن الكريم تمت بتفويض من بيتر الجليل، الرئيس التاسع لدير رهبان كلوني، وتأثير هذه الترجمة في كثير من التراجم الأوروبية التي تمت فيما بعد. إن ما يدعو المرء للأسف هو أن الكثير من الحقائق حول هذه الترجمة لم تظهر إلا مؤخرًا، وذلك بسبب وجود أخطاء وحذف مواضيع كثيرة في مخطوطات لاحقة، وبسبب سوء استخدام المصادر اللاتينية ظل كل شيء مجهولاً إلى أن قامت مارى تيريز دو الفيرني باكتشاف المخطوطة الأصلية المكتوبة بخط المؤلف من جديد والمؤرخة عام 1162م في مكتبة الأرسنال بباريس، وأجرت عليها دراسة أولية، عندها تم شق طريق جديد من أجل القيام بدراسة جدية حول هذا الموضوع. ولعل الباحثين في الإسلاميات يجدون من المفيد لهم أن يطلعوا على نتائج تقص تم مؤخراً قمت به على المخطوطة التي سأقوم بإيجازها هنا، وستكون محط اهتمام خاص بالنسبة إليهم.

لقد كانت زيارة بيتر الجليل إلى الكنائس والأديرة الكلونية في إسبانيا في العامين 1141م و 1142 م هي المناسبة المباشرة لتخطيطه ذلك المشروع الطموح، الأول من نوعه في العالم المسيحي، الذي يهدف إلى دراسة الإسلام. إنني مقتنع بأن هذا المشروع لم يكن فكرة وليدة المصادفة ولكنه مشروع يتصل على نحو حميم بخصوصيات ثقافة بيتر ومزاجه، كما يتصل بأعماله ذات الصفة الدفاعية والجدلية، وبعدم قناعته العميقة بالاتجاه الذي خطته الحركة الصليبية في زمانه. كان بيتر رجلاً مثقفًا، وعَبَّر صراحة بأن هناك القليل جدًا من المعلومات الموثقة عن الإسلام باللاتينية، وكان يلوم دائمًا الجهل المسيحي على فقدان الحماس من أجل دراسة اللغات. ونظرًا إلى أنه لم يكن نفسه يعرف العربية، فقد كان تحركه الأول يتمثل في استخدام مترجمين عن العربية كي يزودوه بالمعلومات.

ويمكن أن يكون البحاثة ريموند دولاسوفيتات، الذي كان رئيسًا لأساقفة طليطلة وآبا مسؤولاً عن جماعة كبيرة من الباحثين، قد ساعد بيتر في اختيار مترجميه والنصوص التي يجب أن ينقلها، وفي أي حالة، كما أخبر بيتر برنارد أوف كليرفو فيما بعد، بأنه قد علم بوجود عمل عربي (يُفند) العقيدة الإسلامية وأنه نصب شخصًا يدعى (المعلم بيتر من طليطلة) ليعمل على ترجمة هذا العمل له إلى اللاتينية، ولكن لأن اللغة اللاتينية لم تكن مألوفة أو معروفة بالنسبة إليه كما هي العربية، لذلك قدمت المساعدة لهذا الرجل العالم، ابننا وأخينا، بيتر الشهير. قام هذا الرجل بصقل الكلمات اللاتينية وترتيبها، التي كان قد وضع معظمها بنفسه (أقصد المعلم بيتر من طليطلة) بطريقة ينقصها الصقل والترتيب، وبهذه الطريقة أخرج رسالة، أو بالفعل كتابًا صغيرًا، كان مفيدًا كثيرًا مستقبلاً للعديدين، في اعتقادي، وذلك بسبب المعلومات التي يوصلها عن أمور لم تكن معروفة من قبل. وقد كان من الصعب أن يصدق كثير من الباحثين أن بيتر كان يتحدث عن القرآن في ذلك النص؛ والترجمة التي نحن بصدد الحديث عنها هي ترجمة «رسالة عبد الله ابن إسماعيل الهاشمي إلى عبد المسيح بن إسحاق الكندي ورسالة الكندي إلى الهاشمي، وهي الرسالة المسيحية الدفاعية المشهورة».

(بالإضافة إلى ذلك)، فقد تابع بيتر كلامه لبرنارد، «فقد ترجمت عن العربية إلى اللغة اللاتينية أيضًا.... العقيدة المتعصبة، وسيرة حياة محمد، والقانون، الذي يُطلقُ عليه اسم القرآن، الذي هو، (مجموعة من القواعد)» ... (وفيما يخص الترجمتين الأخيرتين) فقد كان المترجمون يتقنون كلا اللغتين: روبرت أوف كيتون من إنكلترا، الذي هو رئيس الشمامسة في كنيسة بامبلونة الآن، وهرمان أوف دالماتيا، وهو بحاثة ذو عبقرية أدبية واضحة كل الوضوح. وقد عثرت عليهما في إسبانيا بالقرب من نهر ايبرو يدرسان فن التنجيم وقد جعلتها يقبلان القيام بهذا المشروع عن طريق منحهما مكافأة كبيرة. وفي شرح متأخر أفاد بيتر بوجود مترجم آخر معهما: ولكي تكون الترجمة (الترجمات) متمتعة بأقصى درجات الأمانة، ولكي لا يضيع عنا أي شيء عن طريق المختالة، أضفت مترجمًا من الساراسين إلى فريق الترجمة المسيحي.... كان اسم ذلك الساراسين محمد. وقد ترجم كلٌ من هرمان وروبرت عملين: ترجم هرمان (مسائل) أبي الحارث عبد الله بن سَلام و(كتاب نَسَب الرسول) لسعيد بن عمر؛ كما ترجم روبرت مجموعة لا تزال غير معروفة من القصص الأسطورية اليهودية –الإسلامية، ومعها ملاحظات حول سيرة حياة محمد والخلفاء الأوائل، بالإضافة إلى القرآن. إن ذكر بيتر الجليل لهرمان وروبرت مع بعضهما على أنهما مترجما الأعمال الأربعة المذكورة أدى إلى اعتقاد كثير من العلماء أن الاثنين تعاونا في إنجاز هذه الأعمال الأربعة، ولكن عنواوين مخطوطة الأرسنال والمقدمتين اللتين كتبهما روبرت يدعمان عزو عملين لكل منهما.

لقد ثَبُتَ أن ترجمة القرآن، وربما بحق، هي الجزء الذي يستحق الرجوع إليه من بين مجموعة طليطلة. وهي تمثل العمل الذي استغرق على الأرجح الوقت الأطول لإنهائه، وعلى أي حال فهو العمل الوحيد الذي يمكن تحديد زمن إنجازه بدقة. «إن روبرت أوف كيتون هو من قام بالترجمة»، فقد كُتبَ هذا الكلام بخط جميل وواضح في مخطوطة الأرسنال، «في سنة السيد المسيح 1143، الموافقة لسنة الإسكندر 1403، ولسنة الهجرة 537، ولسنة الفرس 511». ويسمح هذا لنا أن نضع تاريخ إنهاء الترجمة فيما بين 16 حزيران و 15 تموز من سنة 1143، أي في بدايات السنة الفارسية 511 وسنة الهجرة 538 على التوالي. وقد أشار روبرت في مقدمته للترجمة إلى أنه مر بتجربة صعبة للغاية في إنجازه إياها، على الرغم من أنه أصر على أنه لم يقم بتغيير «شيء في المعنى إلا عندما اضطر إلى التوضيح ليس غير». فقد كان روبرت يفسر ذلك على نحو عام إلى حد ما. ومن ضمن أهم التصرفات التي قام بها في النص هي إعادة تقسيم السور القرآنية؛ فقد بدأ الترجمة دون ترقيم للفاتحة، وقسم السورة الثانية بما في ذلك سدسها الذي أنهاه إلى خمس عشرة سورة، وبذلك خرج في النهاية بزيادة قدرها تسع سور زيادة على ما هو موجود في الأصل. كان يحذف أحيانًا فقرات ويرتكب أخطاء شنيعة في الترجمة، ولكن الخطأ الكبير الذي ارتكبه كان يكمن في ميوله في التعبير عن أسباب ونتائج في الترجمة هي غير موجودة في النص الأصل، محاولاً بطريقته المختلفة أن يخلق علاقات منطقية بين السور المستقلة أساسًا. كما أن اختياره لعبارات تعتمد على عبارات وعظية مسيحية وعلى ذكريات أدبية أحيانًا لغريب تمامًا.

إن ترجمة القرآن في مخطوطة الأرسنال مُثقلة بالشروح والتعليقات الكثيرة؛ فعلى سبيل المثال، تحتوي الصفحات العشر الأولى من المخطوط على 364 ملاحظة في الهوامش وبين الأسطر. وربما كانت بعض هذه الملاحظات من قبل روبرت أوف كيتون نفسه، لكنني أميل إلى الاعتقاد بأن بيتر أوف بواتييه هو من قام بمعظمها؛ وهي بطبيعتها تتراوح بين (كم كاذب) وتعليقات تدل على سعة الاطلاع، وتبلغ الكلمات التي تخص الكعبة والأعراف الإسلامية بالمئات أيضًا. إن دراستي لهذه الترجمة ستتضمن تحريرًا لتلك الملاحظات كلها، هذا بالإضافة إلى فهرس بالمصطلحات اللاتينية والعربية المستخدمة.

لقد كان الهدف الأول لبيتر الجليل أن يداوي علة الجهل الأوروبي المسيحي بالإسلام، كما كانت ترجمت مجموعة طليطلة بداية رائعة. ولكن لأن بيتر وجد محتويات هذه المجموعة أحيانًا «مسهبًا، ومعظمه صعب الفهم»، قام فيما بعد بإعداد كتيب موجز بسيط، وصحيح عمومًا حول العقيدة الإسلامية عنوانه: «ملخص كامل عن هرطقة الساراسين». وبعد دراسة متأنية ومطولة لمشروعه، كان بيتر يرى أن دوره ينتهي تحديدًا عند هذه النقطة، ولكنه عندما لاحظ وقتئذ أنّ بيتر أوف كليرفو أو أي شخص آخر لا يرغب في الاطلاع على تلك الترجمات عبر كتاب يُفند العقيدة الإسلامية من وجهة نظر مسيحية، لذلك قام في نهاية الأمر بكتابة كتاب عنوانه (كتاب ضد مذهب هرطقة الساراسين). ويختلف هذا الكتاب عن غيره من الكتب المسيحية السابقة واللاحقة الصادرة حول الإسلام لسببين: أولهما، الطريقة الهادئة والمحتشمة التي يتوجه بها، وثانيهما معالجته فقط لموضوعات دينية قليلة على نحو موسع للغاية. ونقرأ في مستهل الكتاب: «إنه يبدو غريبًا، ولعل الأمر كذلك، بالفعل، إنني أنا، رجل مختلف عنكم كثيرًا من حيث المكان، وأتحدث لغة مختلفة، وظروف حياتي منفصلة عن ظروف حياتكم، وغريب عن عاداتكم وحياتكم، أكتب إليكم من الغرب البعيد إلى أراضي الشرق والجنوب، وإنني عبر كلامي هذا أهاجم أناسًا لم أقابلهم من قبل، أناساً ربما لن أقابلهم مستقبلاً. لكنني أهاجمكم ليس بالطريقة التي يقوم بها بعض منا نحن (المسيحيين) غالباً، مستخدمين السلاح، إنني أستخدم الكلمات؛ ليس بالقوة، ولكن بالعقل، ليس بالكراهية، ولكن بالحب.... إنني أحبكم؛ ولأنني أحبكم أكتب إليكم؛ وبكتابتي إليكم، أنا أدعوكم إلى الخلاص».

لم تُكتب المقادير (لكتاب بيتر)، كما كان يأمل أن يحدث، وهو أن يُترجم إلى العربية، كما أنه لم يؤثّر على نحو ملحوظ في الجدال المسيحي الدائر بخصوص الإسلام لاحقًا. على أي حال، لقد تمتعت مجموعة طليطلة بنجاح كبير ضمن تراث مخطوطات غني وعدد من النسخ المطبوعة (إحدى هذه النسخ قدم لها مارتن لوثر) في القرن السادس عشر. وإذا كانت هذه المجموعة قد فشلت في اطلاع أوروبا على الإسلام، فإنها تبقى مع ذلك، شهادة على فطنة رجل مسيحي من القرون الوسطى وحماسه فضل اللجوء إلى السلم والتفاهم بدلاً من اللجوء إلى الحرب والجهل.





# الخروج من الشرنقة...

ريمة الخاني - سوريا

أحكمت خناقها على جسده المنهك... بدأ تنفسه يتصاعد ويقصر مداه... يشعر أنه سيموت بعد قليل...

ما زال يدفعها بكلتا يديه.. لا يريد الاستسلام أبداً، يحاول تمزيقها بقوة لهفته لاستمرار حياته...نعم من المؤسف أن يموت الآن.

لقد ضاقت عليه تلك الشرنقة مؤخراً ...يخشى أن تخور قواه فجأة ...يراوح بين قدميه ويتكئ على الأخرى ويعيد المحاولة من جديد...

يحاول الاستراحة بين الفينة والفينة لئلا ينتهي الأوكسجين فيها.. فقد باتت رائحة الهواء فيها مقززة.

ما زالت تستعصي عليه، ويزداد جدارها صلابة... إنه يقرضها بأسنانه.. يجب أن يعيش، نعم يجب أن يعيش.

يبحث عن نقاط ضعف في جدارها ليقضم أكثر...فينفذ للخارج...

هل كل الشرانق هكذا؟، كيف صار فيها أصلاً؟!!!، سؤال لا جواب له، لقد تأخر في اتخاذ قرار الهجوم والخروج... انفرج ثقب فيها فجأة من غير توقع...أصابه الذهول.. هل حقاً سأرى السماء والشمس من جديد؟...

عندما انفرجت عنه قليلاً وهو ما زال يتمتم بأدعية حفظها منذ صغره .... يسجد ويتمتم ... يكرر ويعيد ما كان في الذاكرة.. ينبش فيها عله يجد تعويذة أقوى مفعولاً...

تنفرج أكثر... يسجد.. يتضرع بحسنات أعماله... يعيد الكرة.. يسقط من رباعيته سناً!! ، يصرخ ألما...

يمسكه بكلتا يديه حزيناً.. يضعه في جيبه..

– سوف يعيد سنه لمكانه عندما تتحسن الظروف...

يحاول تكسير جدارها بأظفاره.. يتكسر شيئاً منها...

يرفس بقدميه ما تبقى من عزم له حتى تنفرج الفرجة أكثر.. يتذكر والده عندما هجر الناس قائلاً:

– كلنا غرباء في هذا المكان... لكننا سنعيش.. سنعيش بطريقة ما...

لقد خربوا مكان معيشتهم وما عرفوا كيف يبنون البلاد كما يجب، عاشوا على ما تبقى لهم من خيرات ونسوا كيف كانوا يرفعون منتوجها قديماً... لقد كان طرأ عيب في تفكيرهم ما استطاعوا إصلاحه أبداً... لقد تراجعوا حتى باتوا يتهمون العالم في ذلك.

إن المكابرة على العيوب كمن تأقلم على الظمأ طويلاً ...

هل سيطيب له العيش وهل سيعيش سوياً؟، وهل سيعمل دماغه بجدوى؟.

أي مكان هذا الذي كان يذكره والدي؟.. مؤكد ليست تلك الشرنقة، فقد كان عالمه أوسع وأجمل.. كيف أفاق فجأة ليجد نفسه هنا؟.

يجلس متربعاً يبكي حزيناً لما آل إليه أمره، يخشى أن تكون قواه قد خارت... يتساءل محتاراً:

– كيف وصلت لهذه لمرحلة الحرجة؟، من نسج شرنقتي؟، من وضعني فيها؟، كيف حصل وأنا حي؟...

كف حصل وعيناي مفتحتان؟.

تخونه الذاكرة فهو لا يتذكر فعلاً كيف حصل ... تقفز لذاكرته عبارة والده:

– كل ذنب يذنبه ابن آدم ويقترفه ينسج خيطاً في مشنقته...

هل هذه هي المشنقة إذن؟.. هي لا تحاصر رقبتي؟!!..هي تحاصرني جميعاً..

ينهض من جديد... تزداد الفرجة اتساعاً... يحاول الخروج... ومراراً.. وتكراراً...ينجح رويداً رويداً ..

لكنها تشد على خاصرته قليلاً ...يدفع جسده بكلتا يديه فينقذف خارجاً ويرتمي على الأرض...ينظر خلفه فيراها مكسرة ممزقة.

–أين أنا؟

جميل أن ينقذ المرء نفسه بنفسه... فرب منقذ هو في واقع الأمر غير منقذ...

يشتم رائحة حريق بائت... خطوات ترج الأرض تحت وطأتها وتهتز... ينظر حوله فلا يرى آدميين...

يفاجئه رأس مقطوع يمشي وحده.. يبتسم له ويمضي...

يتلفت فزعاً.. ما هذا؟.

فيراه يمضي دون أن يلتفت...أيادي تمشي وحدها... بعينين مزورتين... تنظر إليه ضاحكة وتمضي...

وقلوب تنزف دماً على قارعة الطريق... قد تحررت الأعضاء منها... وطريق يغوص فيه ما به من قرار...

فيحاول المرور فيه بحذر...

يركض فزعاً عندما تبدأ الرؤوس بلحاقه...تصرخ تنادي:

– ما زال حياً...

يركض نحو اللا شيء...ما زالت الجبال قائمة على أصولها... يركض نحوها... يتسلق صخورها بعيداً عن هجوم الرؤوس المقطوعة...تلحقها الأطراف صارخة:

– ما زال حياً...

يقع مرات وتقرضه أسنانها.... يحاول الفرار بنفسه.. متسائلاً:

– ما هذا الذي أراه؟، هل هذه بلادي فعلاً؟.

يرددون:

– ما زال حياً...

يبكي.. يكاد ينهار...تمنى لو رأى ظل أحد يعرفه من قريب.. فيضمه كما كان.. يشكو له حاله، يقول له كلمة رفق واحدة...

يدخل كهفاً وقد أدمته كثرة الهجوم...يهدأ عندما يضع صخرة في فوهة الكهف...فيسده.

يتذكر كلمة والده:

– السكون موت...

ينظر حوله فزعاً.. لا يرى شيئا سوى كائنات ميتة...في الأرض...

إلى من يلجأ؟، أليس الله هو الله؟...ينظر إلى الأعلى... يتدلى فوق رأسه العنكبوت...

يحاول النوم... فهو منهك حتى الثمالة ، فلا يستطيع، تتشكل خيوط رقيقة حول رقبته...يدفعها بعيداً عنه.. لكنها تتشكل على الرغم عنه.. كغزل البنات الطفولي، بلا لون و لا رائحة .. لا بل كخيوط عنكبوتي تريد إعدامه.

يشعر بالجوع يحرق معدته...تصطدم بصخرة الكهف أصوات هوجاء...ترجه ، تنادي..

– ما زال حياً...

يخرج القرآن من جوفه مرتلاً... كان قد حفظه صغيراً... ﴿أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ﴾ يتخذها تعويذة...يكررها...يشعر بالراحة...ينام...ليستفيق على صوت نقر تقوم بها يداه ليخرج من شرنقته من جديد...