من المغرب

عقيدة الموحدين
بين
التشيع والاعتزال

مؤسس عقيدة الموحدين ودولتهم: محمد بن تومرت، المولود بهرغة فى جبال درن: موطن قبيلة مصمودة بالمغرب الأقصى سنة ٤٧١ للهجرة. شبَّ مشتغلا بالعلم، وارتحل فى طلبه سنة ٥٠١، ونزل الأندلس ودخل قرطبة لفترة قصيرة اتجه بعدها إلى المشرق، ورحل إلى المهدية ثم الإسكندرية، وحج ودخل العراق، وأكبَّ فى بغداد على حلقات العلماء والنظار، واستمع إلىأصحاب النحل والمذاهب من الشيعة والمعتزلة والأشعرية، وفى سنة ٥١٠ اعتزم الرجوع إلى موطنه، ومر بالإسكندرية وببعض البلدان المغربية، وفى كل بلد كان يعقد لنفسه مجلس علم ووعظ، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، مثيرا العامة، مما جعل بعض حكام البلدان التى مر بها يضيق به، ويأمره بمغادرتها. وكان بعيد الهمة ووقف على ضعف الخلافتين: العباسية فى بغداد والفاطمية فى القاهرة، ونشأت فى نفسه فكرة الدعوة إلى خلافة فى المغرب يكون هو صاحبها، وأخذ يجمع حوله بعض مريديه ممن لقيهم فى أوبته، وتوسم فيهم عونه فى تحقيق فكرته، مثل: عبد المؤمن بن على وأبى محمد البشير الونشريشى، ولكن كيف يكون ذلك وخليفة المسلمين ينبغى أن يكون هاشميا، مثل العباسيين،

أو علويا فاطميا، مثل الفاطميين، وأكد أنه مثلهم: علوى فاطمى، إذ ذكر له سلسلة نسب تصله بسليمان، أخى إدريس الحسنى مؤسس الدولة الإدريسية بالمغرب الأقصى، التى حكمت من سنة ١٧٢ إلى سنة ٣١١ للهجرة. والمؤرخون مختلفون فى صحة نسبه. ونزل مدينة فاس سنة ٥١١ ولزم مسجدا ظل يدرس فيه ويلقى الوعظ، جامعا حوله كثيرين من مريديه عاملا بقوة معهم على الدعوة سرًّا له ، وأنه المهدى الذى تنتظره الأمة، يدل على ذلك أكبر دلالة صَكٌّ احتفظ به داعيتهم ومؤرخهم ابن القطان، كتبه ابن تومرت سنة ٥١١ للقاضى الجذامى أوله بعد البسملة والصلاة: «أقول وأنا محمد بن عبد الله تومرت وأنا مهدى آخر الزمان». وتحول إلى مراكش سنة ٥١٤ يتظاهر بدراسة العلم والوعظ، ويتزيَّى بزى الزهاد، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولقى أمير المرابطين على بن يوسف بن تاشفين فوعظه. وعقد له مناظرة بينه وبين العلماء، فبزَّهم وأفحمهم ومضى يدعو سرا إلى الانتقاض على المرابطين، وأحس بتشديد الرقابة عليه، فخرج من مراكش ونزل بتينملل، وهناك أخذ يدير دعوته كاشفا القناع عن وجهه الحقيقى وأنه الإمام المهدى المنتظر، وما توافى سنة ٥١٥ حتى يكثر أتباعه، فيعلن ثورته على المرابطين فى شهر رمضان وأنه المهدى المرتقب، ويخطب فى أتباعه قائلا:

«الحمد لله الفعال لما يريد .. وصلى الله على سيدنا محمد، المبشر بالهدى، الذى يملأ الأرض قسطاً وعدلا، كما ملئت ظلما وجورا، يبعثه الله إذا نُسخ الحق بالباطل، وأزيل العدل بالجور، مكانه المغرب الأقصى، وزمنه آخر الزمان، واسمه: اسم النبى عليه الصلاة والسلام ونسبه نسب النبى صلى الله تعالى وملائكته الكرام المقربون عليه وسلم. وقد ظهر جور الأمراء، وامتلأت الأرض بالفساد، وهذا آخر الزمان. والاسم الاسم ، والنسب النسب، والفعل الفعل».

ولما فرغ من خطبته بادر إليه مستشاروه العشرة المقدمون قائلين: هذه الصفة لا توجد إلا فيك فأنت المهدى، وبايعوه على ذلك وتتابع الناس يبايعونه، وانعقدت له البيعة بأنه المهدى المنتظر فى آخر الزمان، وعظم صيته، وفرق دعاته فى القبائل، وعلا أمره وسمَّى كل من دخلوا فى بيعته وصاروا من أتباعه باسم الموحدين، وألف لهم كتابا فى التوحيد باللسان البربرى، وصار الخطباء على المنابر يقولون عنه: إنه الإمام المعلوم والمهدى المعصوم. ودخل الناس فى طاعته أفواجا، ورتَّب أتباعه فى طبقات. ودعا جهارا إلى خلع طاعة المرابطين لشيوع المنكرات فى دولتهم، وكان فقهاؤهم يقتدون بالسلف فى ترك التأويل للآيات التى قد يفيد ظاهرها شبه الله بالمخلوقات مع تنزيه الله ونفى التشبيه عنه والتكييف. ومع ذلك ادعى على المرابطين أنهم مجسِّمة لله كافرون، ومعاذ الله أن يكون المرابطون مجسمين أو كفارا، ومعروف أنهم أهم دولة مغربية أدت للإسلام خدمات كبرى، أولها: القضاء على مجوس برغواطة بإقليم تامسنا فى المغرب الأقصى، إذ ظلوا يعيثون فى هذا الإقليم فسادا – منذ القرن الثانى الهجرى – حتى قضى عليهم المرابطون قضاء حاسما فى منتصف القرن الخامس الهجرى. واستصرخهم أمراء الطوائف بالأندلس لحماية الإسلام هناك وصد غارات الإسبان فعبروا إليهم تلبية لصوت الواجب وهزموا الإسبان هزيمة ساحقة فى موقعة الزلاقة المشهورة. وكما كان لهم جيش ضخم فى مراكش كان لهم جيش مماثل فى موريتانيا نشر الإسلام بقوة فى غرب إفريقيا ووسطها، وبفضل البطل: أبى بكر بن عمر ابن عم يوسف بن تاشفين، بطل الزلاقة تحولت غانة كلها بلدا إسلاميا إلى اليوم. وظلم أن يقال عن هؤلاء المجاهدين إنهم كفار أو مجسمة. على كل حال أخذ ابن تومرت يدفع الموحدين إلى منازلة المرابطين دون أن يكتب له عليهم نصر حاسم، إنما كُتب ذلك بعد وفاته – بفترة غير قليلة – لخليفته عبد المؤمن.

وكان ابن تومرت من الدهاء والحنكة السياسية فى الذروة، فأسس عقيدة الموحدين وثبتها بقوة، مستضيئا بالنحل فى عصره، وفى رأينا أن أهم نحلتين استمد منهما الأسس لتلك العقيدة؛ هما: التشيع والاعتزال، أما الأسس التى ترجع إلى التشيع فأربعة هى: الإمامة والمهدوية والعصمة والتنظيم الطبقى، ويرجع إلى الاعتزال أساسان: هما التوحيد والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ونبدأ بعرض الأسس الأربعة الأولى.

والأساس الأول: الإمامة، وقد مضى ابن تومرت يغرس فى نفوس أتباعه ما عرفه فى بغداد عن الإمام عند الشيعة الاثنى عشرية، من أنه وريث الرسول، وأنه حجة الله على عباده، وأنه مطهَّر من الذنوب مبرَّأ من العيوب، وأنه معدن القدس والطهارة والتقوى والزهادة، وأنه يعلم علم ما كان وما يكون. ومن وفّى بعهده فقد وفى بعهد الله. ومن نكث عهده فقد نكث عهد الله. ويقول ابن خلدون: إنه ألّف لأتباعه كتابا فى الإمامة افتتحه بقوله «أعز ما يُطلب» وصار هذا الافتتاح لقبا للكتاب، ومن قوله فيه عن الإمامة: إن اعتقادها واجب على الكافة. «وهى ركن من أركان الدين، وعمدة من عمد الشريعة، وما من زمان إلا وفيه إمام لله قائم بالحق فى أرضه، وأمره أمر الله ورسوله، وطاعته طاعة الله ورسوله والانقياد له انقياد إلى الله ورسوله، وموافقته موافقة لله ورسوله، ومرضاته مرضاة لله ورسوله، وموالاته موالاة لله ولرسوله، وبه تكشف الظلمات، وتدفع الأباطيل، وبموافقته تُنال السعادة، وبطاعته تنال البركات. والهجرة إلى الإمام واجبة لا يحول بينها وبين أحد من المسلمين أهل ولا ولد ولا مال، ومن سمع بأمر المهدى وجبت عليه الهجرة إليه، ولا عذر له بوجه من الوجوه، ويكفر من لم يصلِّ عليه، كما يكفر من لم يطعه». ويقول المراكشى فى المعجب: بلغ من تعظيم المصامدة للمهدى بن تومرت وطاعته، أنه لو أمر أحدهم بقتل أبيه أو أخيه أو ابنه، لبادر إلى ذلك بغير إبطاء.

والأســاس الثانى، الذى أوجب ابن تومــرت على الموحدين اعتناقه هو: أنــه المهدى المنتظر فى آخــر الزمان، الذى يملأ الأرض عدلا، بعد أن ملئت جورا، ولينقذهم مما هم فيه من الشــرور والآثام، ولينشــر بينهم العدالة التى لا تســتطيع الأمة بدونها أن تعيش معيشــة قويمة. ومِــن وَصْفِ ابن تومرت للمهدى فى كتابه: «أعز ما يُطلب» أنه: «خصه الله بما أودع فيه من معانى الهدايــة ... ولا نــدَّ له فى الورى، ولا مــن يعانده، ولا من يخالفه، ولا من يضاده، ولا من يكابره ولا من يعصيه، ولا تصدر الأشــياء إلا عن أمره. العلم به واجب، والســمع والطاعة له واجــب، واتِّباعه والاقتداء بأفعاله واجب، والإيمان به والتصديق واجب على الكافة، والتسليم له واجب، والرضا بحكمه واجــب، والانقياد لكل ما قضى واجــب، والرجوع إلى علمه واجب، واتباع سبيله واجب، وسنته سنة الله ورسوله، وواجبٌ طاعته فى السر والعلانية، وفى الظاهر والباطن، وفى أمور الدين والدنيا، وفى القليل والكثير، والخفىّ والجلــى، والأدنى والأعلى، وأمرُ المهدى حتم، من خالفه يقتل، لا دفع فى هــذا الدافع، ثبت بثبوت نصوص الكتاب وقواطع الشــرع». ويبدو أن فكرة المهدى المنتظر عند الشــيعة نشــأت من أن العلويين حين فاتتهم الخلافة فى العصرين: الأموى والعباســى، أخذوا يروِّجــون لفكرة المهدى العلوى، الذى يأتى فى آخر الزمان لإقامة دعائم الحق والعدل، وشاعت الفكرة، إذ قلما مرَّ عصر دون أن يخرج فيه مهدى ويدعو لنفســه، وهى فكرة مخطئة، سيطرت على العالم العربى فى العصور الماضية، ســببها انتظار مصلح يصلح الأوضاع الفاســدة فى الأمة، وكان ينبغى أن تنشــد الشعوب العربية المصلح فى ذات نفسها، وأن لا تظنه هبةً من هبات الزمن.

والأســاس الشــيعى الثالث، الذى أوجــب ابن تومرت علــى الموحدين اعتناقــه، هو: عصمة الإمام المهدى، فهــو – مثل الأنبياء – معصوم لا يقع

منه خطأ ولا يرتكب معصية كبيرة ولا صغيرة، وهو لذلك يرتفع عن مستوى البشر من حوله إلى مستوى أعلى رفيع؛ لما ينتقل فى أصلابه من نور إلهى، ينقّى روحه ويخليها من دواعى الشر؛ وهو نور ظل ينتقل من آدم إلى أبنائه وأحفاده من الأنبياء والرسل، وحظى الإمام على بن أبى طالب بشعاع منه، ظل ينتقل فى أبنائه وأحفاده من الأئمة. وهى فكرة لا يؤيدها الإسلام وتعاليمه حتى فى الأنبياء – فقد ذكر القرآن عن آدم أنه عصى ربه فغوى، ووكز موسى رجلا فقتله، وقال: {رب إنى ظلمت نفسى فاغفر لى} وقال الله لرسوله المصطفى صلى الله عليه وسلم: {ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر}. ورأى ابن تومرت من الخير أن يشيع فكرة العصمة عند أتباعه ليحيطوه بضرب من الجلال والقدسية، ويصدعوا دائما بما يأمر به دون أى مراجعة. وكان إذا خرج شخص على رأى له يقتله، ولا يبالى، حتى لو كان من أقرب المقربين إليه، لأن فى ذلك إنكارا لعصمته، ويذكر ابن القطان من ذلك أنه أمر البشير الونشريشى بعملية تطهير فى فئة كبيرة من أتباعه بتينملل سنة ٥١٩، فكان يختبرهم ومن ثبت له اقتناعه بعقيدة الموحدين. قال. ردوه إلى اليمين إنه من أهل الجنة، ومن تراءى له عدم اقتناعه، قال ردوه إلى اليسار إنه من أهل النار؛ ويعلم أهل اليسار أنهم مقتولون ولا يفر منهم أحد، وكان إذا اجتمع منهم كثيرون قتلهم قراباتهم، يقتل الأب ابنه، ويقتل الابن أباه، والأخ أخاه. ولم يرتض أحد مستشاريه العشرة المقدَّمين عنده هذا القتل الجماعى وأنكره؛ فأمر بقتله وصلبه، لأنه شكَّ فى عصمته. وفى كتابه «أعز ما يطلب»: الإمام معصوم من الباطل والضلال والظلم والبدع والكذب، ويقول: المهدى معصوم فيما دعا إليه من الحق، لا يجوز عليه الخطأ فيه، ولا يكابَر ولا يضاد، ولا يدافع ولا يعاند ولا يخالف ولا ينازَع.

والأساس الشيعى الرابع، الذى أخذ ابن تومرت الموحدين به، لم يكن أساسا عقيديا، ولكنه كان أساسا تنظيميا للدولة وأتباعه الموحدين، وهو أساس استضاء فيه، بما وضعه الخلفاء الفاطميون فى مصر لدولتهم الشيعية، من نظام على رأسه الإمام الخليفة، وتحته الحجج، وهم اثنا عشر، بعدد شهور السنة، موزعين على البلدان الإسلامية، ويتبعهم النقباء، وهم أربعة وعشرون، والدعاة وكانوا يعدون بالعشرات. وكان الخلفاء الفاطميون يتخذون من الجامع الأزهر معهداً لعلمائهم، يلقون فيه محاضرات عن النحلة الفاطمية الإسماعيلية وأئمتها ونسبتهم إلى عالم القدس، وواجبات الرعية إزاءهم ومهدويتهم وعصمتهم، مغالين فى ذلك كله. ولم يأخذ ابن تومرت النظام الفاطمى بطبقاته كما وضعه الفاطميون، إذ نقّحه ونظمه بصورة أكثر دقة، جعل فيه الإمام المهدى، ومن يليه من خلفائه على رأس النظام، ويتبعه مجلس استشارى من مريديه العشرة السابقين إلى اعتناق عقيدته أو دعوته، وسمى هذا المجلس: الجماعة، وهم أهل مشورته فى المسائل الكبرى، وأضاف إليهم مجلسا ثانيا مؤلفا من خمسين داعيا، اختارهم من مختلف القبائل المغربية التى بايعته ما عدا خمسة منهم اختارهم من الغرباء، ويُستشارون فيما وراء المسائل الكبرى من المسائل. وبجانب هذين المجلسين: الطلبة، ويسميهم الفاطميون الدعاة، ووضع لهم ابن تومرت منهجا لتعليمهم أسسَ العقيدة ونشرها فى القبائل وبين الناس. وكان قد وضع رسالة فى التوحيد، ووضع بجانبها كتابه «أعز ما يُطلب» وكان يدرسهما للطلبة، واتخذ لهم بيتا يُربَّوْن فيه ويُعلمون مبادئ العقيدة وتعاليمها فى نشأتهم، وتسمى هذه الطبقة من ناشئة الطلبة باسم الحفاظ، ومنهم تتألف حين يشبّون طبقة الطلبة أو الدعاة، وكانت تدرس لهم كتب ابن تومرت، وكان يقوم عليهم شيخ يسمى: شيخ طلبة الحضرة، وكان بعضهم يصل إلى أرفع

مناصب الدولة، وبهذا النظام المحكم ثبت ابن تومرت دعائم العقيدة والدولة إلى أبعد غاية.

وتعرف ابن تومرت بدقة - وهو فى بغداد - بجانب مبادئ الشيعة الإمامية على مبادئ المعتزلة الخمسة، وهى: التوحيد، والعدل، والوعد والوعيد، وأن مرتكب الكبيرة فى منزلة بين منزلتى الإيمان والكفر، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وجعل المبدأين: الأول والأخير أساسيين فى عقيدة الموحدين.

وشوّش بالأساس الأول طويلا على المرابطين، إذ نفى عنهم التوحيد، وسمى أتباعه باسم الموحدين، وغمضت هذه التسمية على المؤرخين المعاصرين من مستشرقين وعرب، وزعموا أن المرابطين وفقهاءهم كانوا مجسمة، كما وصفهم ابن تومرت، وبيّنت - منذ قليل - خطأ ذلك. وقالوا إنه أكد جانب التوحيد ولم يتبينوا المعنى الذى يريده به، ونرى أحد المؤرخين المعاصرين يقول: «إن لقب الموحدين الذى أطلقه ابن تومرت على أتباعه غير ذى معنى لأن كل المسلمين موحدون ولم يكن المرابطون أقل توحيدا من الموحدين»، وكأنها تسمية أراد محمد بن تومرت بها أن يوهم الناس أن دعوته تتجه إلى إحياء عقيدة التوحيد الخاصة كما تصورها المعتزلة.

فابن تومرت إنما رأى أن يجعل مبدأ التوحيد عند المعتزلة أساسا راسخا فى عقيدة الموحدين، وأراد به - كما أراد المعتزلة - تنزيه الله عن الشبه بالمخلوقين تنزيها يحتم تأويل الآيات القرآنية التى يدل ظاهرها على التجسيم، مثل آية سورة الأعراف: {استوى على العرش}. ويأخذ الأشعرية - فى القرن الرابع الهجرى - برأى المعتزلة فى تنزيه الله عن الشبه بالمخلوقين ولعل ذلك ما جعل ابن خلدون وكثيرا من مؤرخى ابن تومرت، يظنون أنه كان يعتنق المذهب الأشعرى، والمعتزلة هم الذين اتخذوه

مبدأ فى عقيدتهم، وفسروه التفسير السالف، وتعمقوا فى تحليله ودلالته، وأولوا على أساسه - كما ذكرنا - الآيات القرآنية التى يدل ظاهرها على التجسيم، ومنهم استعاره ابن تومرت، بنفس هذه الدلالة الخاصة؛ يدل على ذلك بوضوح فصل عقده فى كتابه: أعز ما يطلب بعنوان: «توحيد البارى سبحانه»، يمضى فيه بهذه الصورة:

«لا إله إلا الله، الذى دلت عليه الموجودات، وشهدت عليه المخلوقات.. من غير تقييد ولا تخصيص بزمان ولا بمكان ولا جهة، ولا حد، ولا جنس، ولا صورة، ولا شكل، ولا مقدار ولا هيئة، ولا حال.. صَمَدٌ لا يتقيد بالكيفية، عزيزٌ لا يتقيد بالمثلية، لا تحده الأذهان ولا تصوره الأوهام ولا يتصف بالتحيز والانتقال، ولا يتصف بالتغير والزوال، لا يقال متى كان؟ ولا أين كان؟ ولا كيف كان؟ كان ولا مكان، كوَّن المكان، ودبَّر الزمان، لا يتقيد بالزمان ولا يتخصص بالمكان، لا يلحقه وهم ولا يكيِّفُه عقل؛ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ الشورى: ١١.

وواضح كأنه أحد المعتزلة، يفسر ما يراد بمبدأ التوحيد فى عقيدته، وبهذا المعنى أطلق ابن تومرت على أتباعه اسم الموحدين، ليهاجم بقوة المرابطين وفقهاءهم. وما ينى يهاجمهم فى كتابه «أعز ما يطلب» كقوله: أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمخالفة أهل الباطل فى زيهم وأفعالهم وجميع أمورهم فى أخبار كثيرة، قال: «خالفوا اليهود، خالفوا المشركين، خالفوا المجوس، وكذلك المجسمين الكفار»، ويفتح فصلا لبيان وجوب جهاد المرابطين لإيمانهم بالتجسيم، ويدعوهم دائما مجسمة كفارا وتابعه فى هذه التهمة المستشرقون مثل: بروكلمان، فى كتابه تاريخ الشعوب الإسلامية ص ٣٢٥. ولم يكونوا - ولا كان فقهاؤهم - مجسمة، وإنما كانوا سلفيين مثل

علماء السلف يؤمنون بتنزيه الله عن الشبه بالمخلوقات، ولا يجلُّون لأنفسهم تأويل الآيات التى يدل ظاهرها على التجسيم، إذ يؤمنون بها، كما وردت، ولا يؤولونها؛ لأن التأويل عرضة للخطأ. واستغل ذلك ابن تومرت، فسماهم مجسِّمةً وكفارا، وبذلك استحل حربهم ورَفْعَ أيديهم عن الحكم، وادَّعى لنفسه وأتباعه أنهم هم وحدهم الموحدون، بمعنى التوحيد عند المعتزلة، وهو تنزيه الله عن التجسيم مع تأويل الآيات التى يفيد ظاهرها التجسيم.

وهذا الأساس: أساس التوحيد الذى اقترضه لعقيدة الموحدين من المعتزلة وشوش به على المرابطين، وادعى به أنهم مجسمة لله كفرة، وتجب حربهم، ودعا به إلى الجهاد ضدهم، اقترض معه من المعتزلة مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وجعله أساسا مهما من أسس عقيدة الموحدين، وكان قد أعلنه مبكرا فى عودته من العراق وأثناء رحلته من الإسكندرية إلى فاس، فإنه لم ينزل بلدة مغربية ورأى بها مناكر إلا حاول تغييرها. وفى فاس أخذ يمشى فى الأسواق يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ويكسر المزامير وآلات اللهو، ويُريق دنان الخمر كلما وجدها. وانتقل إلى مراكش، وغير بها المناكير على عادته، ولقى بالمسجد الجامع أمير المسلمين رئيس دولة المرابطين على بن يوسف بن تاشفين، فوعظه وأغلظ له القول، فاستدعاه إلى مجلسه ليعرف شأنه ودعوته ضد المناكير وقال له: أنا رجل فقير طالب الآخرة ولست بطالب دنيا ولا حاجة لى بها؛ غير أنى آمر بالمعروف وأنهى عن المنكر، وأنت أولى من يفعل ذلك؛ فإنَّك المسئول عنه وقد ظهرت بملكك المنكرات وفشت البدع، وقد أمرك الله بتغييرها، إذ لك القدرة على ذاك، وقد عاب الله قوما تركوا النهى عن المنكر، فقال تعالى: {كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون}، فأمر على بن يوسف بإحضار الفقهاء لمناظرته فأفحمهم وظهر عليهم، وخرج من مجلسه، وارتحل إلى ديار قومه فى هرغة وإلى السوس

ونزل تينملل، وهو يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر. وأخذ يطعن جهرا – بعد أن كان يطعن سرا – فى المرابطين وأنهم مجسمة كفار، وأن غزوهم واجب، بل أوجب من غزو الروم والمجوس لأنهم مجسمة كفار، ولأنهم يحلون المنكرات ويفسحون لشيوعها بين رعيتهم فى مختلف بلدانهم، وهى تهمة بالغ فيها ابن تومرت، لأنه لم يؤثر عن فقهاء المرابطين أنهم أحلوا الخمر أو أى منكر، غير أن ابن تومرت أشاع ذلك وجعله باعثا قويا لحرب المرابطين وخلع طاعتهم بجانب ما أشاع عليهم من تهمة التجسيم. ويفتح لوجوب جهادهم بسبب ذلك فصولا فى كتابه «أعز ما يُطلب».

ومع أن الذى أوعز إليه بالتهمتين المبدآن الاعتزاليان: الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر؛ والتوحيد؛ بمعنى أن الله – جل شأنه – لا يحيط به زمان ولا يحصره مكان، ومع ذلك كان يشيع – على ما يقال – أنه على مذهب الأشاعرة المتوسطين بين مذهب السلف الذى كان عليه فقهاء المرابطين ومذهب المعتزلة، وفى رأيى أن الذى دفعه إلى القول بأنه على مذهب الأشاعرة، أنه كان المذهب الشائع بتونس والبلاد المغربية منذ القرن الخامس الهجرى. ونجد ابن حزم يخصه بجزء فى كتابه «الفصل فى الملل والأهواء والنحل»، وكان قد شاع فى بغداد والمشرق وظهر على مذهب المعتزلة، فرأى لمصلحة عقيدته أن ينتسب إليه وخاصة أنه وجد الأشعرى، إمام المذهب، يتفق مع المعتزلة – مستضيئا بهم – فى تأويل الآيات القرآنية التى يدل ظاهرها على تجسيم الذات العلية، فلم ير بأسا من أن يعلن أنه على مذهب الأشعرى.

وتنبه المراكشى فى كتابه «المعجب فى تلخيص أخبار المغرب» إلى أنه خالف الأشعرية فى إثبات الصفات للذات العلية ووافق المعتزلة فى نفيها. ولله فى القرآن الكريم سبع صفات: الحياة والقدرة والعلم والإرادة

والسمع والبصر والكلام، فتساءل المعتزلة؛ هل هذه الصفات زائدة عن الذات أو هى عين الذات، أما الأشعرية وغيرهم من المتكلمين فقالوا: إنها زائدة عن الذات؛ وأما المعتزلة فدفعهم اعتقادهم بالتوحيد – بالمعنى الذى ذكرناه وأن الله واحدٌ أحدية مطلقة. وليس له كثرة جسمية ولا معنوية – إلى أن يذهبوا إلى أن صفات الله المذكورة هى عين ذاته، لا زائدة عن ذاته، فالله عالم قادر سميع بصير بذاته، لا بعلم وقدرة وسمع وبصر، زائداً ذلك كله على ذاته مثل الإنسان، لما يقتضى ذلك من إثبات الجسمية عليه وهو منزهٌ عنها، وأيضا فإن القول بزيادة الصفات على ذاته يؤدى – فى رأى المعتزلة – إلى نوع من التعدد فى الذات الإلهية، إذ تكون بجانب الذات صفات إلهية متعددة زائدة عليها. وأخْذُ ابن تومرت، بفكرة نفى الصفات عن الذات الإلهية عن المعتزلة، دليل قوى على ما قلناه من أنه أخذ فكرة التوحيد عنهم بمعناها الذى أوضحناه والذى رتَّبوا عليه نفى الصفات عن الله وأنها عين ذاته.

المصادر

- أعز ما يطلب، لمحمد بن تومرت (مهدى الموحدين).
- الجزء السادس من تاريخ ابن خلدون.
- المعجب فى تلخيص أخبار المغرب، للمراكشى.
- روض القرطاس لابن أبى زرع.
- نظم الجمان لابن القطان؛ (تحقيق الدكتور محمود مكى).
- الملل والنحل للشهرستانى.
- الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم.
- تاريخ الشعوب الإسلامية، لبروكلمان، (نشر دار العلم للملايين).

الحضارة الأندلسية ودورها في تكوين الحضارة الإسبانية

تتفاوت الأمم القديمة فى الدور الذى أدته فى تكوين الحضارة الإنسانية العالمية، فمنها أمم لها دور ممتاز، وبجوارها أمم لم يكن لها أى دور، وأمم كان دورها متواضعا كالأمّتين البابلية والآشورية فإن دورهما انتهى بانتهاء دورهما التاريخى، والأمم الممتازة منها ما تجدد لها هذا الدور مهما اختلف عليها من أحداث وخطوب كالأمة المصرية أمّ الحضارات القديمة، ومنها ما كان لها أثر بعيد فى الحضارة العالمية كالأمّتين اليونانية والرومانية المُسهِمتَيْن بحظوظ كبيرة فى الحضارة الأوربية الحديثة.

ولم يكن لإسبانيا دور حضارى فى العالم القديم، اذ ظلت آمادا متطاولة أمة عادية تستقبل الحضارات ولا تكوِّن لنفسها من خلالها حضارة متميزة. وكان أول ما استقبلت من الحضارات الحضارة الفينيقية على أيدى غزاتها من الفينيقيين فى القرن العاشر قبل الميلاد، وكوَّنوا بها مستعمرات لهم فى مالقة وقادش. وبعد نحو خمسة قرون استقبلت الحضارة اليونانية على أيدى غزاتها من اليونانيين، وأسسوا فيها مدينة برشلونة. ونشبت بينهم وبين الفينيقيين حرب، فاستعانوا ضدهم بأبناء عمومتهم القرطاجنيين، وساعدوهم

واستقبلت إسبانيا حضارتهم، وأسسوا بها مدينة قرطاجنة على البحر المتوسط باسم مدينتهم فى إفريقيا. واندلعت الحرب بينهم بقيادة هانيبال وبين الرومان، وانتصر الأخيرون فى أوائل القرن الثانى قبل الميلاد. وكان الرومان قد تنبَّهوا فى أثناء تلك الحرب إلى ما فى إسبانيا من ثروة كبيرة، فاقتحموها بجيوشهم وضمّوها إليهم، ونشروا فيها سريعا - بواسطة جنودهم ومن سمع بخيراتها ووصل إليها من بلدهم - لغتهم اللاتينية، ونشروا بها فيما بعد المسيحية حين اعتنقوها واتخذوها دينهم، وهم الذين سمُّوا إيبيريا إسبانيا باسمها الباقى إلى اليوم.

وأخذت إسبانيا تشارك بعض المشاركة فى حياة روما السياسية والأدبية بمن نشأوا فيها أو ولدوا بها لأسر إيطالية ثم رحلوا عنها إلى روما الأمّ ليحظوا فيها بما يبتغون من المجد والشهرة، وممن ولدوا بها لأسرة إيطالية من القياصرة تراجان وابن أخيه هدريان. وكانت روما - منذ فتحت اليونان- تعكف على فلسفتها رواقية وغير رواقية وعلى فنونها من نحت وشعر وغير شعر. تحاكيها وتقلدها. وتفوقت عليها بسبب ما كان لديها من محاكم وقوانين مما جعلها تتفوق على أثينا فى الخطابة القضائية، وبالمثل فى الخطابة السياسية، بسبب ما كان لديها من مجلس شيوخ، وهيأ ذلك لازدهار الخطابتين السياسية والقضائية بروما كما هيأ لكثرة الأساتذة الذين يعلِّمون الفتيان فنون البلاغة الخطابية، وتشارك إسبانيا فى هذا النشاط الخطابى باثنين من أبنائها القرطبيين، وهما سنيكا الأب الذى نشأ فى قرطبة وانتقل إلى روما وعلَّم فيها الخطابة وترك فيها بعض كتابات بلاغية، وسنيكا الابن الذى ولد بقرطبة فى العام الرابع قبل الميلاد، وجئ به إلى روما، وتلقَّى بها تعليمه على أبيه وبعض المتفلسفة والخطباء، وأصبح فيلسوفا أبيقوريا ومعلما كبيرا للخطابة وعلَّمها نيرون، وله مسرحيات اتخذها كورنى

وراسين مثلهما المسرحى الأعلى، وحكم عليه نيرون بالموت سنة ٦٥ للميلاد لاتهامه بالاشتراك فى مؤامرة ضده. ويلحق بهذين المعلمين الكبيرين للخطابة فى روما كونتليان، وهو مثلهما من إسبانيا وكان قد رحل إلى روما ليتعلم فن الخطابة. حتى إذا برع فيها افتتح مدرسة لتعليمها، وله فيها كتاب مهم كان – ولا يزال – المرجع الأساسى للأوربيين فى التعرف على الخطابة الرومانية. واشتهر من أسرة سنيكا بروما حفيد له كان شاعرا، وهو لوكان، وكان قد ولد بقرطبة سنة ٣٩ للميلاد، وجئ به إلى روما ليتثقف بها، وأصبح فيها شاعرا لامعا، ولم يلبث أن نظم ملحمة قصصية بارعة على غرار ملحمة الإنيادة لفرجيل شاعر روما المشهور، صور فيها الحرب الأهلية بين قيصر وبومبى، واتهمه نيرون بأنه اشترك مع عمه سنيكا الابن فى المؤامرة ضده، وحكم عليه بالموت وعمره لا يتجاوز السادسة والعشرين[1].

وإنما بسطت ذلك لأدل على أن من شاركوا من إسبانيا فى الأدب اللاتينى أفنوا شخصياتهم فيه بحيث لا تجد عندهم شيئا يميزهم كأدباء إسبانيين، فما أنتجوه من الأدب لا يمتاز عن الأدب اللاتينى الرومانى فى شئ، وهم لم ينتجوه فى إسبانيا، بل أنتجوه فى روما، وقد رحلوا إليها ليحسنوه ويتقنوه بها ويستطيعوا إنتاجه بحيث لا نتجاوز الحق إذا قلنا إنه أدب لاتينى رومانى خالص. وإسبانيا – بذلك – فى العهد الرومانى لا تزال كما كانت فى العهود الفينيقية واليونانية والقرطاجنية لا تستطيع أن تضيف إلى الحضارة الإنسانية شيئا إسبانيا متميز القسمات، بل ظلت روما تتعهدها

(١) انظر فى كل ما تقدم الأجزاء: التاسع والعاشر والحادى عشر من قصة الحضارة لول ديورانت (طبع لجنة التأليف والترجمة والنشر) والجزء الأول من قصة الأدب فى العالم للدكتورين أحمد أمين وزكى نجيب محمود (طبع اللجنة).

فـي الحضارة كما تعهدها – من قبل – القرطاجنيـون واليونان والفينيقيون. ولا نكاد نصل إلى القرن الخامس للميلاد حتى تُغير عليها القبائل الجرمانية المتبربـرة التى قضت على الدولة الرومانية الغربية، ويحكمها منهم القوط إلى أن تسلَّمها منهم العرب، ولم يكن للقوط حضارة ولا ثقافة، مما جعلهم يقضون على ما كان بإسبانيا من حضارة وثقافة رومانيتين.

وفتـح العرب إسـبانيا – ومعهم البربر – فتمَّ لها تكوينها الجنسـى بما كان فيهـا من قبائل إيبيرية قديمة وما نزل فيها من عناصر فينيقية ويونانية وقرطاجينيـة ورومانية وجرمانية وما كان بهـا من عناصر يهودية وما جلب إليهـا أمراء الدولة الأموية من عناصر صقلبية كانت تجلب من شـرقى أوربا ومن إيطاليا وفرنسا وألمانيا وبذلك اشتركت فى تكوين إسبانيا القارات الثلاث القديمة: أوربا وإفريقيا وآسـيا، بحيث يسـتطيع قائل أن يزعم أن الإسبان ليسـوا أوربيـين بالمعنى الدقيق لكلمة أوربى، هـم أوربيون من حيث الوطن والمسكن، أما الشعب فمزيج معقَّد من شعوب كثيرة مختلفة.

ويـدل بوضـوح على أن إسـبانيا حين فتحها العـرب لم يكن بها تراث حضـارى لا مـادى ولا معنوى، إنها كانت تعيش حيـاة أقرب إلى البداوة، وكان القسـم الذى تركه العرب للمسـيحيين فى الشـمال قسما جبليا شديد الوعورة، وكان أهله يعيشـون حياة شـظف قاسـية، وأما القسم الذى شغله العرب والبربر وسموه الأندلس، فظلوا زمن الولاة يعيشـون فيه معيشـة قبلية بدوية، ولم يعرفوا شيئا من التحضر إلا فى عصر الدولة الأموية حين استقرت الأمـور. واسـتغرق ذلك وقتا غـير قليل، حتى إذا أظـل الأندلس عهد عبد الرحمن الأوسـط (٢٠٦–٢٣٨هـ) وجدنا الأندلس تسـعى بقوة إلى اسـتيراد حضارتهـا الماديـة والمعنوية من الحضارة العربيـة بوجهيها المعنوى والمادى

فى المشـرق. يقول ابن سـعيد فى ترجمته بكتابه المغرب: «فى أيامه أدخل الأندلـسَ نفيـسَ الجهاز من ضروب الجلائب لكون ذلك نفق عليه وأحسـن لجالبيه، ووافق زمنه انتهاب الذخائر التى كانت فى قصور بغداد عند خلع الأمـين فجُلبت اليه»[1]. وتبعه أهل قرطبـة والأندلس يعنون بنفيس الرياش والفرش وأدوات الزينة، وهو أول من أنشأ بقرطبة والأندلس دار الطراز لصبغ المنسـوجات الفاخـرة، ويقول ابن الخطيب فى كتابـه أعمال الأعلام: «فى أيامـه اتخذ الطراز الـذى كان حديث الرفاق وطرفةَ أهـل الآفاق». وتتكاثر بعده دور الطراز لصناعة المنسوجات القطنية والصوفية والحريرية بكل بلدان الأندلس، ويقول الإدريسى: إنه رأى بمدينة المرية ثمانمائة دار طراز للحرير تُصنع فيها الحلل والثياب والسـتور والبُسط. وأخذت تزدهر سريعا صناعات الحليّ والأوانى والحقاق والتحف المعدنية والبرونزية والفضية.

وفى أيام عبد الرحمن الأوسط وفد المغنى زرياب[2] غلام إسحق الموصلى فاحتفل به احتفالا كبيرا، وكان من أهم العوامل فى نقل المجتمع القرطبى نحو تحضر واسـع فى المعاش والحياة الاجتماعيـة، إذ علَّم الناس هناك الأكل بالملاعق والسـكاكين، وأدخل على أطعمتهم ألوانا جديدة من طعام بغـداد لا عهد لهم بها، واسـتنَّ للمرأة الأندلسـية آدابـا فيما تتخذه من الثيـاب وهيأتها وفى تصفيفات شـعرها تصفيفـات متنوعة على جبهتها وعلى جوانبها وفى طيبها وعطورها وزينتها، وبالمثل اسـتّن للرجال آدابا فـى تقصير الثياب وتضييق الأكمام وفى كيفية تقصير شـعرهم فى جانبى

(١) المغرب ١/٤٦.

(٢) انظر فى زرياب نفح الطيب ٣/١٢٢ وفى مواضع مختلفة والمطرب من أشعار أهل المغرب لابن دحية (طبع القاهرة) ص٤٧ وتاريخ مسلمى إسبانيا لدوزى ١/٣١٢.

الرأس وكيفية إرساله وراء آذانهم، وأخذ الأندلسيين بالتأنق فى حياتهم وتأثيث منازلهم.

وعلى هذا النحو أخذت قرطبة - ومن ورائها الأندلس - تنتقل فى عهد عبد الرحمن الأوسط من حياة البداوة والشظف إلى حياة الحضارة فى الملبس والمأكل والتزيُّن والتفنُّن فى الصناعات، وعُنِىَ عبد الرحمن الأوسط ومن جاؤا بعده بالتأنق فى بناء القصور، حتى إذا كنا فى عهد عبد الرحمن الناصر وجدناه لا يكتفى ببناء قصر واحد أو مجموعة من قصور، بل يبنى مدينة الزهراء بجوار قرطبة على سفح جبل العروس، وقد ظل عشرة آلاف عامل ينهضون ببنائها والتأنق فيه لمدة خمسة وعشرين عاما، وكانت الطبقة الدنيا منها بساتين وحدائق وفى الطبقة الوسطى دور الموظفين، وفى الطبقة العليا القصر الضخم وقاعته الكبيرة المزدانة بالرخام المذهَّب لاستقبال السفراء، وكان فى وسطها جوهرة كبيرة تتلألأ وحوض مملوء بالزئبق المتموِّج اللامع، وفى كل جانب من جوانب القاعة ثمانية أبواب حناياها من العاج والآبنوس المرصَّع بالذهب وصنوف الجواهر، وكان فى الجانب الشرقى المجلس المعروف باسم المؤنس، وكان بوسطه حوض منقوش مذهب نُصب عليه اثنا عشر تمثالا من الذهب الخالص مرصَّعة بالدر النفيس، عُملت بدار الصناعة بقرطبة، وكانت تماثيل لأسد بجانبه غزال إلى جانبه تمساح، ويقابلها تماثيل لثعبان وعقاب وفيل، وعلى أحد الجانبين تماثيل حمامة وشاهين وطاووس، ويقابلها على الجانب الآخر تماثيل دجاجة وديك ونسر، وكانت كل هذه التماثيل تمج من أفواهها الماء، وكان بالقصر أربعة آلاف وثلاثمائة من السوارى الرخامية الملونة، وكان له - فيما يقال - ألف وخمسمائة باب[1]. وتتضح أبهة الحكم

(١) الفن العربى فى الأندلس وصقلية لفون شاك ترجمة الدكتور الطاهر مكى (طبع دار المعارف) ص٤١.

الأموى وما وصلت إليه الأندلس من حضارة فى بناء المسجد الجامع بقرطبة، ويُعَدُّ من أروع المساجد الإسلامية إن لم يكن أروعها ولا تزال جوانب من روعته ماثلة إلى اليوم، وكان له واحد وعشرون بابا يدخل منها المصلُّون، وللنساء أبوابهن اللائى كن يدخلن منها إلى مقاصيرهن. وعلى رغم ما أصابه من اقتطاع أجزاء منه لكنيسة وكاتدرائية لا يزال القسم الأكبر منه قائما بعمده وأروقته وأقواسها وعقودها وما يتناوبها من اللونين الأصفر والأحمر، وقد جلب خشبه من غابة الصنوبر بطرطوشة، وهو صنوبر أحمر صافى البشرة لا يتغير رسمه ولا يؤثر فيه السوس كما يقول الإدريسى. ويقول ابن غالب عن منبر هذا المسجد الجامع أنه من الصندل الأحمر والأصفر والآبنوس والمرجان، بينما يقول أبو حامد الغرناطى «أحكم عمله ونقشه فى سبع سنوات»، وكان يعمل فيه ثمانية صناع، ويقول الإدريسى إنه المنبر الذى ليس بمعمور الأرض مثله[1]. وقد استغرق وصف روعة المعمار فى هذا الجامع نحو عشرين صفحة فى كتاب الفن العربى وإسبانيا وصقلية لفون شاك. ومما يدل بوضوح على ما وصلت إليه الأندلس من حضارة مادية فى عهد عبد الرحمن الناصر هداياه التى كان يرسل بها إلى أمراء المغرب مثل هديته إلى موسى بن أبى العافية سنة ٣٢٢ وقد وصفها ابن حيان فى المقتبس بالقسم الخامس ذاكرا ما كان فيها من طرف حضارية مثل قطع البزّ العجيب الصنعة وأدراج الفضة والثياب الفاخرة وحقاق العاج المملوءة بالطيب وأنواع العطور، منها حق فضة مدور الشكل معقود بالعنبر وحق عاج أبيض فيه عود بخور بعنبر، وحق عاج بأوصال فضة مملوء غالية ومخزن زجاج مغطًّى بفضة وسلسلة فضة مملوءة بالمسك، وزجاجة عراقية مذهَّبة فيها ماء ورد ومشط عاج كبير لتسريح

(١) فى تاريخ وحضارة الأندلس للدكتور السيد عبدالعزيز سالم ص٢٦١.

اللحيـة ومكحل ذهب إلى غـير ذلك من تحف رواها ابن حيان فى صفحتين مـن كتابه[1]. ولعل هدية لملك من الملوك قديمـا وحديثا لم تبلغ هدية الوزير أحمد بن عبد الملك بن شـهيد للناصر سـنة ٣٢٧ ويذكر ابن خلدون أن بينها خمسمائة مثقال من الذهب الخالص وأربعمائة رطل من التبر ومائتى بدرة من شـبائك الفضة ومائتى رطل من العود ومائة أوقية من المسك وخمسمائة أوقية من العنبر وثلاثمائة أوقية من الكافور وثلاثين شقة من الحرير المرقوم بالذهب مختلفة الألوان وعشـرة من ثمين الفراء وستة من السرادقات وثمانيا وأربعين مـن الملاحف لزينـة الخيل من الحرير والذهب وثلاثين بسـاطا من الصوف وعشرين جارية بكسوتهن وزينتهن وأربعين وصيفا من الرقيق الصقلبى وما لا يكاد يُحصى من السلاح عدا البغال وعتاق الخيل وكانت تعد بالعشرات[2].

وكان التنافـس شـديدا بين أمراء الطوائف ودفعهـم دفعا إلى بناء القصور المشـيدة والتأنـق فيها غايـة التأنق، ويصـور ذلك – من بعـض الوجوه – ما رواه ابن بسام فى الجزء الرابع من ذخيرته عن ابن حيان وحديثه عن قصر المكرم للمأمون بن ذى النون، ونشعر كأنه يصف لنا قصرا مسحورا من قصور ألف ليلة وليلة لكثرة ما فيه من ضروب الديباج والطنافس والستائر المزركشة وكثـرة ما على حيطانه وأفاريزها المرمرية من صور وتماثيل لحيوانات وأطيار وأشـجار وثمار وما على جوانب الحوائط من الزجـاج الملون الملبس بالذهب الإبريـز، ويذكر ابن حيان بحيرتين كانتا فـى القصر صُنعت عليهما تماثيل أسود من الذهب والماء ينساب من أفواهها[3]. ويذكر الأمير عبد الله بن بلقين

(١) المقتبس ٥/٣٥١ وما بعدها.

(٢) تاريخ ابن خلدون (طبعة بولاق) ٤/١٣٨.

(٣) الذخـيرة لابن بسـام: القسـم الرابـع المجلد الأول تحقيق د. إحسـان عباس ص١٢٧ ومابعدها.

صاحب غرناطة أن بين ما تنازل عنه لأمير المرابطين يوسف بن تاشفين سفط ذهب كان فيه عشرة عقود من أنفس الجواهر وتنازلت أمه للأمير المرابطى عن خمسة عشر عِقْدا مماثلة[1].

ويدل أكبر الدلالة على أن الحضارة الأندلسية المادية ظلت مزدهرة حتى السنوات الأخيرة للعرب هناك قصر الحمراء بغرناطة، ويحيط به سور مستدير تعلوه شرفات للحراسة ويلقاك القصر الفخم فى الداخل وقد فُرشت أرضه بالرخام وازدانت حيطانه بآى القرآن الكريم وبأبيات فى وصفه ومديح أمرائه، وتخلبُ اللبَّ قاعة الريحان بأفاريزها وعقودها وأقواسها ومثلها قاعات القصر من مثل قاعة الأختين وقاعة بنى سراج وقاعة السفراء وردهة الأسود حاملة حوضا والماء ينسكب من أفواهها إلى اليوم. ويكتظ القصر بأعمدته الرخامية وزخارفه ورسومه المذهَّبة ونقوشه وترصيعات جدرانه وسقوفه وتراكيبه الزخرفية من أشجار ونجوم وأزهار وطيور فى ألوان لا حصر لها، وإن أىّ لغة لتعجز عن وصف روعة هذا القصر وسحره الأخّاذ الذى يشعر كل من يطوف بغرفه أنه اختُطف - كما يقول فون شاك - إلى عالم الأحلام. وألحقوا به حدائق بالغة الروعة سميِّت جنة العريف، وهى تموج بالنباتات والأشجار والورود والرياحين والنافورات فى مناظر خلابة. وتستغرق وصف القصر وغرفه وجنته ومقاتنه الرائعة نحو أربعين صفحة فى كتاب الفن العربى فى إسبانيا وصقلية لفون شاك، ويختم وصفه بدمعة يرسلها على هذا المجد الحضارى العظيم للأندلس العربية وأهلها العظام الذين توجوها بهذه الروائع الفاتنة وهى روائع تشهد بتقدم المعمار والصناعات الفرعية فيها تقدما لعل بلدا فى العالم لم تشهده فى تلك الأزمنة حتى ليقول ابن خلدون عن

(١) مذكرات الأمير عبدالله ص ١٥٦ وما بعدها.

الأندلس فى أواخر القرن الثامن للهجرة: «إنا نجد فيها رسوم الصنائع قائمة وأحوالها مستحكمة راسخة فى جميع ما تدعو إليه عوائد أمصارها كالمبانى والطبخ وأصناف الغناء واللهو من الآلات والأوتار والرقص وتنضيد الفرش فى القصور وحسن الترتيب والأوضاع فى بناء وصوغ الآنية من المعادن والخزف وجميع المواعين وسائر الصنائع التى يدعو إليها الترف وعوائده فنجدهم أقوم عليها وأبعد فيها ونجد صنائعها مستحكمة لديهم وهم على حصة موفورة من ذلك وحظ متميز بين جميع الأمصار.. لما قدمناه من رسوخ حضارة الأمويين ودول الطوائف»[1].

وهذه الحضارة المادية التى ظلت مزدهرة فى الأندلس طوال سبعة قرون منذ عهد عبد الرحمن الأوسط كان ينعم بها ويعيشها كل سكان الأندلس من العرب والبربر والمولدين والمستعربين المسيحيين. وأخذت منذ أول الأمر تسقط منها أسراب إلى قطالونية فى الشمال الشرقى لإيبيريا وإلى دول نباره وأرجون وقشتالة فى للشمال حتى إذا استولى الإسبان على طليطلة سنة ١٠٨٥ للميلاد، واتسع فيما بعد استيلاؤهم على المدن الأندلسية الكبيرة مثل قرطبة وإشبيلية عاشوا مع العرب هذه الحضارة قرونا، بحيث أصبحت جزءا لا يتجزأ من بناء حضارتهم، أو قل إنها مكّنتهم من بناء حضارتهم الحديثة، إذ لم يكن لهم قبلها - كما أسلفنا فى صدر هذا الحديث - حضارة مادية حقيقية. وقد ظلت الحضارة المادية الأندلسية تحيى بقوة فى إسبانيا عن طريق من بقى فيها من أهلها سواء المدجّنون، وهم من احتفظوا بإسلامهم وخضعوا للنصارى أو المورسكيون وهم من تنصّروا تنصُّرا ظاهريا أو حقيقيا، حتى إذا صدر قرار بإخراجهم من إسبانيا فى مستهل القرن السابع عشر الميلادى فقدت كل

(١) مقدمة ابن خلدون تحقيق د. على عبدالواحد وافى (طبع دار النهضة مص)

صنَّاعها المهرة[1] إلا من كان قد تعلم على أيديهم من الإسبان وعرف شيئا من أصول الصنعة فى العمارة ونحت الأخشاب وصنع الفخار ذى البريق المعدنى المتألق وزخرفته ببعض النباتات وصنع الحرير المزخرف زخارف بديعة. ومعروف أنه يوجد فى بافاريا بألمانيا قصر ليندرهوف الذى بناه الملك لودفيج الثانى فى القرن الماضى على غرار قصر فرساى البديع بباريس، ولكى يستكمل روعته شاد بجواره ملحقا بأسلوب المورسكيين الإسبان فى العمارة، وفى أعلاه قبة ومأذنة، ويزخر بالطنافس والزخارف وصور الطاووس وزجاج النوافذ الملون، ويشهد هذا الملحق فى قلب أوربا بروعة الفن المعمارى المورسكى وبعبارة أخرى الفن المعمارى الأندلسى البديع. ويتحدث ترند فى المقالة الأولى بكتاب تراث الإسلام عن أثر المعمار المورسكى والأندلسى فى المعمار الإسبانى وما به من كثرة الأقبية والعقود والبوائك، ويلاحظ تغلغله فى نوافذ الكنائس وأبراجها وما على حناياها من زخارف القاشانى وتربيعاته البراقة الملونة[2].

ومن الفنون الأندلسية المهمة التى أثرت – ولا تزال تؤثر – فى الحضارة الإسبانية الحديثة فن الغناء والموسيقى وقد بدأ ازدهاره مع وفود زرياب غلام إسحق الموصلى على عبد الرحمن الأوسط وإغداقه الأموال الوفيرة عليه وما كان من اتخاذه معهدا لتعليم فتيان قرطبة وفتياتها الغناء والموسيقى وقوانينهما وتخريجه مغنيِّن ومغنيات كثيرين منهم أبناؤه وبناته وقلم وعلم وشفاه ومتعة، وقد أهداها إلى الأمير عبد الرحمن الأوسط. ويقول التيفاشى نقلا عن ابن سعيد فى كتاب له لا يزال مخطوطا يسمى متعة الأسماع فى

(١) تراث الإسلام (طبع لجنة «التأليف والترجمة والنشر») ١/٧.
(٢) تراث الإسلام ١/٢٢ وما بعدها.

علم السماع: «كان غناء أهل الأندلس إما بطريقة النصارى وإما بطريقة حداة العرب، ولم يكن عندهم قانون فى الغناء إلى أن تأثلت الدولة الأموية وكانت مدة عبد الرحمن الأوسط فوفد عليه الإمام المقدم فى هذا الشأن على بن نافع الملقب بزرياب غلام إسحق الموصلى فجاء بما لم تعهده الأسماع»[1]. واشتهر زرياب بأنه أضاف إلى أوتار العود وترا خامسا اخترع له مضرابا من قوادم النسر، وجعل للغناء تقاليد انفردت بها الأندلس فكان يبدأ بالنشيد بأى نقر ويخرج منه إلى البسيط ويختم بالمحركات والأهازيج.

وزرياب بذلك يبدأ الموسيقى والغناء فى الأندلس بمعناهما العلمى، ويقول ابن سعيد: إنه لم يكن معروفا فى الأندلس قبله سوى الحداء العربى البسيط وغناء النصارى ويقصد ترانيم الكنيسة، ويقول: إنه لم يكن لها قانون عندهم فقد كانت ترانيم أولية. أما زرياب فقد كان لغنائه وموسيقاه نسب زمنية مقدرة، وبعبارة أدق رُقُمٌ (نُوت) موسيقية محددة على نحو ما نقرأ فى كتاب الأغانى لأبى الفرج الأصبهانى من رقم الغناء العربى وموسيقاه، وهى رقم (نوت) كثيرة تكتظ بها مجلداته التى تزيد عن العشرين مجلدا عدا وممن أحسنوا الغناء بعد زرياب عباس ابن فرناس المتوفى سنة ٢٧٤ وكان يحذق الضرب على العود وصوغ اللحن[2]. واتسع التعلق بالغناء فى الأندلس بعد القرن الثالث حتى ليحكى التجيبى شارح المختار من شعر بشار المطبوع بالقاهرة أنه بات ليلة سنة ٤٠٦ فى مالقة ساهرا لكثرة ما كان يخفق حوله من أوتار العيدان والطنابير والمعازف. وكل بلاد الأندلس كانت مثل مالقة

(١) انظر كتاب ورقات عن الحضارة العربية بأفريقية التونسية (طبع مكتبة المنار بتونس) ١٨٥/٢.

(٢) المقتبس لابن حيان تحقيق د. مكى (طبع دار الكتاب العربى بلبنان)ص٢٧٩.

غناء وعزفا. وازداد العزف والغناء والطرب كثرة فى عهد أمراء الطوائف لكثرة ما اشتهروا به من ليالى القصف والأنس، ويشتهر فى هذا المجال المعتضد بن عباد صاحب إشبيلية وابنه المعتمد، ويصف ابن بسام ما اتخذ المأمون بن ذى النون صاحب طليطلة لضيوفه فى حفل أقامه لإعذار حفيده وكيف انثنوا بعد طعامهم إلى مسرح الغناء وما نظم فيه من نوبات لجوقات المغنين هاجت الأطراب واستخفت الألباب[1] واشتهر هذيل بن رزين صاحب السهلة إلى الشمال الغربى من بلنسية بأنه أول من بالغ فى ثمن القينات المغنيات إذ اشترى قينة مغنية بثلاثة آلاف دينار، وكانت فصيحة لا تلحن وأديبة بارعة مع معرفة بالطب وعلوم الأوائل واللعب بالسيوف والأسنة المرهفة، وابتاع لها كثيرات من القيان المحسنات[2]. ونلتقى فى القرن السادس بابن باجة فيلسوف الأندلس وإمامها فى الموسيقى والألحان وخلفه فيهما تلميذه أبو عامر الغرناطى واشتهر ببراعته فى علم الألحان، وكان ينظم الشعر ويلحنه ويغنيه على طريقة المغنين الأوربيين. ويقول التيفاشى: «كان خاتمة هذه الصناعة أبو الحسن المرسى، وله فى الموسيقى كتاب كبير فى جملة أسفار، وكل تلحين سمع بالأندلس والمغرب فى شعر متأخر فهو من صنعته»، ويقول أيضا: «والغناء موقوف اليوم (فى أواسط القرن السابع الهجرى) على إشبيلية من مدن الأندلس وبها محسنات يعلمن الغناء لجوارٍ مملوكات لهن أو مستأجرات عليهن مولدات، تباع الجارية منهن بألف دينار، وإذا كانت تحسن الضرب على جميع الآلات وجميع أنواع الرقص ومعها آلاتها والجوارى اللائى يطبّلن عليها ويزمرن تسمى مكملة وتباع بعشرة آلاف دينار ذهبا»[3]. وليس

(١) الذخيرة : القسم الرابع المجلد الأول ص١٣٥.
(٢) الذخيرة : القسم الثالث المجلد الأول ص١١٢.
(٣) ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية التونسية.

بين أيدينا ما يوضح أنواع الرقص التى يشير إليها التيفاشى، غير أنه فى كتاب المغرب قطعة لشاعر يسمى ابن خروف يصف فيها راقصة بأنها منوعة الحركات وأنها تتأود وتتثنّى وتبتعد وتقترب على المسرح صورا كثيرة من الاقتراب والابتعاد والتثنى الغريب، حتى لتضم رأسها إلى قدمها فى تقوس عجيب لاعبة كيف شاءت بالعقول[1].

ومن المؤكد أن هذا الرقص وما اتصل به من غناء وتلحين كانت تتسرب منه صور كثيرة إلى قصور ملوك قشتالة وغيرهم من ملوك الشمال المسيحيين، ويحكى ابن بسام عن ابن الكتانى المتطبب أنه رأى فى مجلس شانجة بن غرسيه ملك البشكنس (٣٩١-٤٢٦هـ) عدة قينات أهداهن إليه الخليفة سليمان المستعين أول القرن الخامس الهجرى. وأخذت إحداهن العود وتغنّت فأحسنت وجوّدت[2]. ولم تكن إسبانيا المسيحية - كما روينا عن ابن سعيد - تعرف سوى ترانيم الكنيسة وإنها إنما عرفت الموسيقى وألحانها ورقمها (نوتها) من الغناء الأندلسى، فهو الذى أعد إسبانيا لتنفذ إلى موسيقاها الحديثة، عن طريق ما تلقنت فى الموسيقى العربية من ألحان مؤلفة مع إشارات تضبط نسبها النغمية، بل لا نغلو إذا قلنا إن نظرية الموسيقى الإسبانية اشتُقت اشتقاقا من نظرية الموسيقى الأندلسية بل إن نظرية الموسيقى الأوربية جميعها اشتقت منها إذ رأوا ألحانها تؤلف وتكتب مما يتيح لأشخاص مختلفين أن يلحنوها فى جوقة معا. ولا يزال الغناء الإسبانى إلى اليوم يحمل صورا من التطريب المعروف فى الغناء العربى. وكل تلك ديون للغناء العربى وموسيقاه على الغناء الإسبانى وموسيقى الإسبان، ومما يؤكد

(١) المغرب ١/١٣٧.

(٢) الذخيرة: القسم الثالث، المجلد الأول ص ٣١٨.

الأثر الأندلسى الكبير فيهما أيضا الآلات الموسيقية الإسبانية المختلفة التى لا تزال تحتفظ بأسمائها العربية، مثل العود والقيثارة والرباب، كذلك الأخرى المشتقة من أسماء عربية[1]، وحتى سلوك السامعين الأندلسيين أثناء العزف وصياحهم فيه مقاطعين المغنى بكلمة اللّاه العربية التى تقال للاستحسان، والمغنى الإسبانى – وكذلك المغنية – كان إلى عهد قريب يبدأ غناءه بصيحة طويلة على طريقة ما كان يشيع فى الغناء الأندلسى[2]. أما الرقص فيقول ترند إن هناك علاقة لا تخفى بين الرقص فى جنوب إسبانيا وفى مراكش، وهى البلد التى هاجر إليها الأندلسيون بعد خروجهم من الجزيرة الإيبيرية.

وعلى نحو ما أتاحت حضارة الأندلس للإسبان حضارة متكاملة مادية وموسيقية أتاحت لهم حضارة معنوية أدبية وعلمية، ولم يكن للإسبان حين الفتح العربى أدب فيه شئ من الجمال يستطيعون أن يلقوا به الأدب العربى بل كان ما يمكن أن يسمَّى لهم أدبا خلوا من كل جمال، إذ كانوا يستخدمون فى لسانهم رطانة لاتينية جافة ليس لها شئ من عذوبة الألفاظ العربية وجمال جرسها فى الآذان. وما إن يتقدم القرن الثالث الهجرى حتى تتعرب الأندلس بكل من فيها من المسالمة الذين اعتنقوا الإسلام ومن المولدين أبنائهم، وأيضا من المستعربين الذين ظلوا على دينهم المسيحى واتخذوا العربية لسانا لهم وأداة للترجمة عن أفكارهم وأيضا عن خواطرهم الوجدانية فقد آثروا العربية – على رطانة قومهم اللاتينية – لجمالها الذى يلذ القلوب حين تنصت إليه والأسماع حين تصغى له والألسنة حين تنطق به، حتى ليصرخ ألبرو القرطبى: «يا للحسرة إن الموهوبين من شباب النصارى لا يعرفون اليوم

(١) تراث الإسلام ٣١/١.

(٢) انظر فى ذلك تراث الإسلام ٣٣/١.

إلا لغة العرب وآدابها، ويقبلون عليها فى نهم، وهم ينفقون أموالا طائلة فى جمع كتبها، ويصرحون فى كل مكان بأن الآداب العربية حقيقة بالإعجاب، فإذا حدَّثْتهم عن الكتب النصرانية أجابوك فى ازدراء بأنها غير جديرة بأن يصرفوا إليها انتباههم. يا للألم! لقد نسى النصارى حتى لغتهم، فلا تكاد تجد بين الألف منهم واحدا يستطيع أن يكتب إلى صاحب له كتابا سليما من الخطأ، فأما عن الكتابة فى لغة العرب فإنك تجد فيهم عددا عظيما يجيدونها فى أسلوب منمق، بل إنهم ينظمون من الشعر العربى ما يفوق شعر العرب أنفسهم فنا وجمالا»[1].

وهى شهادة أو وثيقة بمدى ما حدث من تعرب المستعربين المسيحيين حتى كانوا يؤثرون أسماء العرب وأزياءهم، وحتى هجرت كثرة شبابهم دراسة الكتب المقدسة المكتوبة باللغة اللاتينية وحاولت بكل ما استطاعت أن تتقن الكلام والكتابة بالعربية. ويذهب كثير من الباحثين إلى أنه ظلت تشيع - مع ذلك - عامية لاتينية بين المستعربين، ويتوسع بعض الباحثين فيقولون إن هذه اللاتينية العامية شاعت أيضا بين المتكلمين بالضاد وأنه كان يسود الأندلس ازدواج لغوى، إذ كان الناس هناك يستخدمون العربية ويستخدمون معها لاتينية عامية مستدلِّين على ذلك بكلمة قالها ابن حزم عن قبيلة بلىّ التى كانت تنزل فى شمالى قرطبة إذ ذكر أنهم «لا يحسنون الكلام باللاطينية لكن بالعربية فقط نساؤهم ورجالهم» مستنتجين من هذه الكلمة أن القبائل العربية فى مختلف أنحاء إيبيريا كانت جميعها تتكلم اللاتينية الدارجة هناك والعربية، وأن قبيلة بلىّ كانت وحدها هى التى لا

(١) تاريخ الفكر الأندلسى لبالنثيا ترجمة الدكتور حسين مؤنس (نشر مكتبة النهضة المصرية) ص٤٨٦.

تتكلمهما. وكلمة ابن حزم لا تدلُّ هذه الدلالة القاطعة، إذ لم يعرض ابن حزم نصا للقبائل العربية الأخرى وراء بلى، فربما كانت مثلها لا تحسن اللاتينية العامية. والمفروض أن تشيع على ألسنة الجماهير فى أى أمة لغة واحدة لا لغتين. وهذا لا يمنع من أن يكون هناك أفراد فى كل أمة يحسنون لغتهم الأصيلة ولغة أخرى معها، أما أن الشعب جميعه يتكلم لغتين فقد يكون ذلك مخالفا لطبيعة الأشياء، ولو تكلم أى شعب قرونا لغتين كما حدث – فى رأى بعض الباحثين – بالأندلس فإنه لابد أن تنشأ من ذلك لغة عامة مشتقة من اللغتين جميعا، وهو ما لم يحدث فى الأندلس. ولذلك كنا نظن ظنا أن العربية كانت هى اللغة السائدة على الألسنة فى الأندلس، وأن اللاتينية العامية هناك سقطت منها ألفاظ وأمثال وأسماء وألقاب إلى العربية ولكن دون أن تسود مثلها على الألسنة بالضبط كما كان شأن الفارسية فى العراق، وفى ديوان أبى نواس منها بعض ألفاظ وأمثال، ولكن لا نستطيع أن نقول أنه كان فى العراق ازدواج لغوى فى الألسنة بين العربية والفارسية كما لا نستطيع أن نقول فى الأندلس إنه حدث ازدواج عام فى ألسنة الأندلسيين بين العربية واللاتينية العامية. بل على الأقل ينبغى أن نخفف من حدة هذا القول. ويدفعنا إلى ذلك ما نراه عند ابن خلدون فى المقدمة من اشادته بتمكُّن العربية فى الأندلس، معللا ذلك بأخذهم النشء من أول العمر بتعلّم القرآن وحفظه ورواية الشعر والنثر الجيد ومدارسة قوانين العربية، يقول: «فأفادهم ذلك حصول ملكة صاروا بها أعرب فى اللسان العربى»[1].

وإنما نريد أن نخفف من حدة القول بالازدواج اللغوى فى ألسنة الأندلسيين لما يذهب إليه بعض أصحاب هذا القول من أن الموشحات تُعَدُّ

(١) مقدمة ابن خلدون ٣/١٢٥٠ وما بعدها.

دليلا قويا على هذا الازدواج، ومعروف أنها نمط جديد للأندلسيين فى الشعر العربى، وهى تتألف عادة من خمس مقطوعات، وربما زادت أو نقصت، وكل مقطوعة تتألف من جزأين يسمى أولهما الغصن وهو عدد من الشطور يشترك فى قافية واحدة ويسمى الثانى القفل وتشترك شطور الأقفال فى قواف متقابلة، والموشحة قد تبدأ بغصن وقد تبدأ بقفل. وقد ينظم الموشح على وزن من أوزان الشعر العربى، وقد ينظمه الوشاح على وزن مهمل لم يسبقه اليه شاعر. ومعروف من قديم أن الخليل واضع أوزان الشعر العربى جعلها فى دوائر تتحرك فيها مقاطيع التفاعيل، وينشأ من تحريكها وزن معروف وقد ينشأ وزن مهمل غير معروف ليتيح للشعر النظم على أوزان مهملة جديدة. وقال ابن بسام فى الذخيرة: إن الموشحة تبنى على مركز هو قفلها الأخير وقد يأخذه الوشّاح من اللفظ العامى أو الأعجمى[1] – وهو اللاتينى الدارج ويسمى الخرجة. وبذلك تحمل الموشحات – فى رأى بعض الباحثين – دليلا قويا على هذا الازدواج اللغوى فى ألسنة الأندلسيين، غير أنه يلاحظ أن هذا اللفظ الأعجمى فى خرجة الموشحة كان يشركه اللفظ العامى الأندلسى وأيضا فإن كثيرا من الموشحات خلت من اللفظين معا. ودليل على هذا الازدواج – ربما كان أقوى من سابقه – هو تفرع فن عامى من الموشحات هو الأزجال التى صاغ منها ابن قزمان ديوانه، ومعروف أنها تصطنع العامية وتخلو من الإعراب خلوا تاما. واصطناعها العامية جعلها تحمل ألفاظا لاتينية دارجة كثيرة، وهى مسألة تلاحظ فى أزجال جميع البلاد العربية إذ تدخل فيها ألفاظ من لغات أقوامها الأصلية، امتزجت قبل ظهور الأزجال بلغاتها المحلية، وإنما نقول ذلك حتى نتخفف من حدة القول بالازدواج اللغوى فى

(١) الذخيرة : القسم الأول والمجلد الأول ص ٤٦٩.

ألسنة الأندلسيين لما قد يترتب على ذلك من مبالغة بعض الباحثين فى قراءة بعض أزجال ابن قزمان ومحاولة صرف النطق لكثير من ألفاظها إلى العامية اللاتينية بالأندلس بينما هى عربية وأضرب مثلا لذلك هذه المقطوعة من زجل لابن قزمان تجرى على هذا النمط:

مر بعد جيده سرف
لم يُرَا مثلُ نصف
ولس آت إلا طرف
والذى قلنا فضول

فقد فسره باحث معاصر على هذا النحو مر بعد: اصطلاح أندلسى معناه حسنا أو خلاص أو طيب يا سيدى، يقول: ومعنى القطعة: حسنا إن إسرافه فى الدلال جيد إذ لم يعرف الناس مثله منصفا، وعلى أى حال فلست أنت إلا طرفا فى ذلك الحب وكل ما قلنا فضول ولغو. وفى رأينا أن كلمة مر بعد ليست عامية لاتينية بمعنى حسنا أو خلاص وإنما هى من بعد جِيده أى تكبر وأيضا كلمة طرف ليست بفتح الراء وإنما هى بكسرها أى لا يثبت على عهد. ومعنى القطعة فى رأينا: من مال بعنقه مسرفا فى تكبره لم ير مثله منصفا وأنت لا تثبت على عهد، والذى قلناه فضول.

والأزجال الأندلسية سواء أكانت ثمرة تزاوج لغوى فى اللسان الأندلسى بين العربية واللاتينية الدارجة أم لم تكن فإنها أثرت تأثيرا بعيدا فى الحضارة الأوربية بعامة ولم تؤثر فقط بنظامها العروضى ومحتواها الغزلى بل أثرت أيضا بموسيقاها التى كانت تصحبها فى الغناء. وقد صور ذلك بالنثيا تصويرا بديعا فى الفصل[1] الطويل الذى كتبه فى تاريخ الفكر الأندلسى عن

(١) الفكر الأندلسى لبالنثيا ص٦١٣.

الزجل فى الأدب الغربى أو الأوربى، وقد تتبعه أولا فى فرنسا عند شعراء التروبادور فى جنوبيها أثناء القرن الحادى عشر الميلادى قائلا: «إن أوائل التروبادور البروفنسيين استخدموا أقدم القوالب الزجلية الأندلسية، وتغنوا بغرامياتهم». وهى غراميات حب سام بمجد المرأة فى تذلل وخضوع، مما يصلها بغراميات الحب العذرى العربى، ويشيع فيها أيضا ألفاظ الرقيب والعذول والوشاة على نحو ما تشيع فى غزل العذريين. ويمضى بالنثيا فى بيان تأثير الزجل فى إنجلترا وألمانيا وإيطاليا والبرتغال وشاعرها فى القرن الثالث عشر الملك ألفونس العاشر عاشق الثقافة العربية وديوانه: «أناشيد لمريم العذراء المقدسة» يتضمن أربعمائة مقطوعة منها نحو ثلاثمائة وثلاثين على نسق الأزجال الأندلسية ويقول ريبيرا إنها قامت على أساس من الموسيقى الأندلسية الإسلامية. ونلتقى فى قشتالة بخوان رويث المعروف بلقب قس هيتا وكان يعيش فى النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلادى، وله ديوان سماه «الحب الطيب» ومنظوماته فيه على غرار الزجل وطرازه فى النظم. ولعل فى كل ذلك ما يوضح مدى تأثير الزجل فى الآداب الأوربية فضلا عن الأدب الإسبانى والبرتغالى، لاقتران أغانيهما بالموسيقى. ومن الممكن أن يكون للموشح الأندلسى نفس التأثير فى الآداب الأوربية لأنه من نفس نهج الزجل فى شكله العروضى وفى محتواه الغرامى وما كان يرافقه من الموسيقى. وإذا كان الموشح والزجل أثرا فى الشعر الغنائى الأوربى فإن الأدب الأندلسى البطولى أثر بدوره فى ملحمة السيد القنبيطور التى نظمت فى القرن الثانى عشر الميلادى وهو مغامر مسيحى لعب دورا كبيرا فى حروب القشتاليين مع ملوك الطوائف، وكان يوما يحارب فى صفوف الأولين ويوما فى صفوف الأخيرين، واستولى على بلنسية سنوات ونكّل بأهلها، وملحمته تطفح بتأثرات عربية، وظلت هذه التأثرات أو الطوابع الأندلسية فى الأغانى الملحمية الإسبانية التى تلت ملحمة السيد.

وإذا انتقلنا إلى عالم القصص الأندلسى وجدنا إسبانيا تنقل هذا القصص أو كثيرا منه إلى أوربا وتعرفها بنفائسه[1]؛ ومن أوائل ما نقلتْ مجموعة «محاضرات الفقهاء» لبدرو ألفونس اليهودى المتنصر، وتشتمل على ثلاثين قصة، وهى فى ثلاثة أجزاء: جزء عن موضوعات خُلقية وجزء عن النساء ومكايدهن وجزء عن علاقة الملوك برعاياهم وكان يعيش فى النصف الأول من القرن الثانى عشر، ويظن أنه ألف كتابه أولا بالعربية ثم ترجمه إلى اللاتينية ومنها تُرجم إلى الإسبانية واللغات الأوربية. ومن المجموعات القصصية الطريفة التى نُقلت مبكرا إلى إسبانيا ومنها إلى لغات أوربا مجموعة كليلة ودمنة وما بها من قصص ومواعظ على ألسنة الحيوان والطير، وقد كثرت محاكاتها فى القصص والشعر الغربيين، ومجموعة السندباد، وقد ترجمها فادريكى أخو ألفونس العاشر سنة ١٢٥٣ بعد ترجمة كليلة ودمنة بسنتين، ثم القصة الصوفية برلعام ويواصف، وتصور حياة بوذا الصوفية. ومن أهم من وقفوا حياتهم على الوصل بين القصص العربى وبين إسبانيا وأوربا خوان مانويل ابن أخى ألفونس العاشر، وله مجموعة قصصية باسم «الكونت لوكانور» وهو يُعَدُّ مع مجموعة قصص الليالى العشر للأديب الإيطالى بوكاتشو أول إنتاج نثرى يُعرف بأوربا فى باب الفن القصصى، ومجموعة خوان مانويل من خمسين قصة كثيرة متنوعة وقد انتهى منها فى سنة ١٣٣٥ قبل أن يبدأ بوكاتشو مجموعته بثلاث عشرة سنة. ويتضح من اسم المجموعة الثانية صلتها بألف ليلة وليلة، وكأن فن القصص النثرى الأوربى نشأ ونما واستوى على سوقه فى مهد القصص الأندلسى، وكان للمجموعتين أثر كبير

(١) انظر فى هذا الموضوع الفكر الأندلسى ص٥٧٩ ومابعدها وتراث الإسلام الفصل الخاص بالأدب للمستشرق جب وكتاب أثر العرب والإسلام فى النهضة الأوربية، الفصل الأول (نشر الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر).

على القصص الأوربى، وقد حوَّل شكسبير قصة مانويل عن فتى اقترن بامرأة شديدة المراس إلى مسرحية: «ترويض الشرسة». واقتبس الكاتب الدانيماركى أندرسن غير قصة من قصص مانويل العربية.

وشغف الإسبان بكثير من القصص العربى الخالص، ومما شغفوا به فن المقامات التى تحكى حياة أديب متسول، وقد استحالت عندهم إلى قصص شطارة وصعلكة سميت بالقصص البيكارسكية وكان الإقبال على تأليفها عظيما فى القرن السابع عشر وبطلها دائما من الصعاليك الذين يرتزقون من حيلهم وألاعيبهم وشعوذتهم. ومن خير ما يمثل هذه القصص قصة «دون كيشوت» لسرفانتس، وهو فارس جوَّال وفى الوقت نفسه عاشق على طريقة العذريين والحب يخرجه دائما عن طوره، فيَهِيم على وجهه غير مهتم بشئ، وقد يلقى جماعة فيرتد إلى نفسه وينطق شعرا جميلا بديعا وكأنما قرأ قصصا عربية عن الفرسان الهائمين الذين كانوا يتركون قصورهم ويطوفون فى الدنيا لينصفوا المظلومين ويبطشوا بالطغاة المتجبرين، ودائما وراءه محبوبة يقدم لها أعماله البطولية، وأنه ليجن أحيانا كما جن مجنون ليلى، ودائما يرمى بنفسه فى المخاطر ذاكرا محبوبته، ودائما يحاول مساعدة الضعفاء والمقهورين، ولعل سرفانتس كان يشير بهم إلى المسلمين البائسين الذين استذلهم الإسبان وأنزلوا بهم ما لا يحصى من المحن الثقال وكأنما عبَّر فى قصته «دون كيشوت» عما كان يمس قلوب كثيرين من الإسبان من الألم على العرب المدجَّنين والمورسكيين فى إسبانيا. وقد أحست جماعات منهم بفقر الأدب القشتالى الإسبانى، فعادوا يحاولون استرجاع الماضى الأندلسى بصور شتى.

ولابد أن نلاحظ أن تأثير الأدب الأندلسى العربى فى الأدب الإسبانى كان أوسع جدا مما يروى عن مجموعات قصصية نُقلت إلى اللغات القشتالية

أو اللغة الإسبانية، فما جُمع وطُبع ونُشر إنما يمثِّل شطرا محددا من تأثير الأدب الأندلسى على الأدب الإسبانى، إذ ظل الإسبان يعايشون العرب قرونا متطاولة وما عرفوه عن طريق الرواية والسماع والمشافهة أوسع جدا من أى مجلدات ضخام تُرجمت إلى الإسبانية. ونضرب لذلك مثلا قصص ألف ليلة وليلة فإن الباحثين حين يريدون معرفة مدى تأثيرها وتاريخه يذكرون منها قصة الجارية تودُّد وطبعاتها فى الإسبانية والبرتغالية منذ سنة ١٥٢٤. وليس بمعقول أن تنتظر هذه القصص لتنتشر فى إسبانيا حتى القرن السادس عشر إذ لابد أنها كانت معروفة للإسبان منذ القرن العاشر أو القرن الحادى عشر على أكثر تقدير. والقصص الأندلسية وتأثيراتها فى الأدب الإسبانى ومن خلالها فى الآداب الأوربية أوسع من أن نصوِّره فى مقال ومن أراد الاتساع فيه فليرجع إلى ما ذكرنا آنفا من مراجع.

ولننتقل إلى الجانب الثانى فى الحضارة المعنوية وهو جانب العلم، كما أن إسبانيا لم يكن لديها شئ من الأدب تستطيع أن تلقى به الأدب الأندلسى العربى كذلك لم يكن عندها شئ من العلم تستطيع أن تلقى به العلم الأندلسى العربى، وكان أول من غرسه فى البيئة الأندلسية غرسا ناميا الأمير عبد الرحمن الأوسط، إذ وجه عباس بن ناصح إلى العراق فى التماس الكتب القديمة، فأتاه بكتاب السند هند وغيره منها، وهو أول من أدخلها الأندلس وعرف أهلها بها، ونظر هو فيها[1]. ومعنى ذلك أن الحركة العلمية بالأندلس – فيما يختص بعلوم الأوائل القديمة – تأسست على ما تُرجم منها فى بغداد من اليونانية وغيرها، فإن كتاب السند هند كان قد نُقل إلى العربية عن السنسكريتية الهندية، وكان موضوعه علم الهيئة والجداول الفلكية.

(١) المغرب ١/٤٥.

ولابد أن عباس بن ناصح جلب مع هذا الكتاب كثيرا من كتب الفلسفة وعلوم الأوائل، ودفع الأمير عبد الرحمن الأوسط الأندلسيين دفعا إلى تعلمها، ومضوا يتعلمونها ويحاولون أن يحسنوها. وكان ممن أحسنها وأبدع فيها عباس بن فرناس(٢٨) المتوفى سنة ٢٧٤ وفى المغرب أنه أول من استنبط بالأندلس صناعة الزجاج من الحجارة، واحتال فى تطيير جثمانه فكسا نفسه الريش على شقق الحرير، فتهيأ له أن استطار فى الجو من ناحية الرصافه واستقل فى الهواء، فحلق فيه حتى وقع على مسافة بعيدة[1].

ولا نصل إلى زمن عبد الرحمن الناصر وابنه الحكم المستنصر حتى تزدهر الحركة العلمية بالأندلس، ويدل على ذلك من بعض الوجوه أن نجد ابن جلجل فى كتابه طبقات الأطباء والحكماء يترجم لنحو عشرين طبيبا من زمن الأمير محمد إلى زمن الناصر، ويقول: «كان القوم من النصارى يتطببون قبلهم، ولم يكن لهم بصر بصناعة الطب ولا بالفلسفة والهندسة»[2]. وأهدى إمبراطور بيزنطة إلى الناصر مخطوطة من كتاب الحشائش والنباتات لديسقوريدس وهو فى الصيدلة أو الأدوية المفردة، وكان باليونانية ولما لم يكن فى قرطبة من يعرفها أرسل إليه الناصر فى سنة ٣٤٠ للهجرة أن يبعث إليه من يعرفها لترجمته، فأرسل إليه الراهب نيقولا العالم باللاتينية، فنشط فى إنجاز ترجمة الكتاب مع طائفة من المساعدين المتقنين للعربية[3]. وكان لهذا الكتاب أثر عظيم فى نهضة الصيدلة وعلم النباتات الطبية فى الأندلس.

(١) المقتبس تحقيق د. مكى طبع بيروت ص٢٧٩.

(٢) المغرب ١/٣٣٣.

(٣) طبقات الأطباء والحكماء (طبع المعهد العلمى الفرنسى بالقاهرة) ص٩٣.

ومما يدل على أن قرطبة حينذاك كانت أكثر المدن الأوربية حضارة ونهضة علمية أن الرحالة والسفراء الذين كانوا يزورونها كان يتملكهم خشوع ورهبة لا حدود لهما، وكان يقال لهم إن بها سبعين مكتبة وتسعمائة حمام للجمهور. وكان حكام ليون وقشتالة ونبارّة وبرشلونة يقصدونها كلما احتاجوا إلى جراح أو طبيب أو مهندس معمارى، وقد وفدت الملكة طوطة ملكة نبارة على الناصر بابنها سانكو لتعالجه من سمنة مفرطة وأكرمها الناصر وبرئ ابنها من سمنته[1]. وكان ابنها عزل عن العرش فأعاده الناصر إليه. ووكل لابنه الحكم فى حياته القيام على رعاية العلماء من كل صنف ومن بينهم أصحاب علوم الأوائل، وكان الحكم عالما لا يبارى فى كل فنون العلم، ووصل بالحركة العلمية فى الأندلس إلى كل ما كان ينتظر لها من ازدهار، واشتهر بجمعه لنفائس الكتب ونوادرها وكان له فى بغداد ودمشق والقاهرة والإسكندرية موظفون يستنسخون له طرائف الكتب القديمة والحديثة، واقتنى مكتبة ضخمة، قيل: كان بها أربعمائة ألف كتاب. وقد يكون فى هذا العدد مبالغة ولكنه يدل على كثرة ما كانت تحتويه المكتبة من مصنفات، وكان فهرسها يقع فى أربع وأربعين كراسة فى كل كراسة منها عشرون ورقة وقيل بل شغل الفهرس خمسين كراسة[2]. وكانت الدار التى اتخذها للمكتبة أشبه بمجمع علمى، وهو مجمع كان يزخر بمحققين يقابلون بين نسخ الكتاب المجلوب لاستخلاص نسخة دقيقة منه، كما كان يزخر بالعلماء الدارسين والناسخين والمجلدين. وقد مضت الدراسات العلمية تنشط نشاطا واسعا فى كل مجال، ونلتقى فى الدراسات الرياضية والفلكية بمسلمة المجريطى

(١) الفكر الأندلسى لبالنثيا ص٤٦٢

(٢) تراث الإسلام ١/١٧.

المتوفى سنة ٣٩٨ ومدرسته وبحوثه فى الإسطرلاب والزيجات، ومن أهم تلاميذه ابن السمح الذى اعتمد على مؤلفاته ألفونس العاشر فى النظريات الفلكية، وله فى الهندسة كتب جيدة. وبرز فى زمن ملوك الطوائف الزرقالى الفلكى، كما برز اسم بنى هود أمراء سرقسطة ومؤلفاتهم الفلكية. ونلتقى فى القرن الثانى عشر بالبطروجى ونظرياته الفلكية المترجمة إلى اللاتينية، وأكبر الرياضيين فى القرن الثالث عشر الميلادى الرقوطى رئيس مدرسة الرياضيات فى مرسية ثم غرناطة.

وازدهر الطب منذ زمن الدولة الأموية ازدهارا عظيما، وتُوِّج هذا الازدهار بالزهراوى المتوفى سنة ١٠١٣ للميلاد، وهو أكبر أطباء الأندلس قاطبة. وكتابه: «التعريف لمن عجز عن التأليف» موسوعة عظيمة للطب والجراحة، وفى جزئه الثلاثين الخاص بالجراحة يرسم آلات لها، عملها بنفسه ويحدد طريقة استعمالها ويشرح عمليات استخراج الحصى من المثانة بالشق أو بالتفتيت، ويرسم آلات كالسنارة استأصل بها أورام الأنف. وقد جعل الجراحة علما مستقلا بذاته عن الطب وأقامها على التشريح. وظل الكتاب وخاصة فى الجراحة معتمد الأطباء فى إسبانيا وأوربا طوال عصر النهضة وحتى القرن السابع عشر. واستمر الطب فى الازدهار بالأندلس واشتهرت به بيوت مثل بيت بنى زهر وأشهرهم عبد الملك المتوفى سنة ٥٥٧ وله فى الطب الباطنى كتاب «الاقتصاد». ويشارك الفلاسفة فى الطب ويشتهر فيه ابن باجة كذلك أبو الوليد بن رشد، ودوَّت شهرة كتابه «الكليات» فى عصر النهضة ويتناول فيه الأمراض والتشريح ووظائف الأعضاء. ومنذ ترجمة كتاب ديسقوريدس فى الحشائش والنبات يكثر علماء الصيدلة والأدوية المفردة، ويُتوَّجون فى القرن الثالث عشر للميلاد بابن البيطار شيخ صيادلة الأندلس والعالم العربى. وقد تُرجم كثير من كتب الصيادلة الأندلسيين إلى اللاتينية والإسبانية واللغات الأوربية.

ونشطت الفلسفة فى الأندلس نشاطا واسعا، وقد بلغت أوج ازدهارها فى القرن الثانى عشر الميلادى ويشتهر فيه ثلاثة هم ابن باجة وابن الطفيل وابن رشد، وقد توفى ابن باجة سنة ٥٢٢هـ / ١١٢٨م وعُنِىَ بشرح مؤلفات أرسطو وله مصنفات كثيرة فى الفلسفة وفى النفس وفى اتصال الإنسان بالعقل الفعال، وتشيع فى كتاباته روح التدين، وفى كتابه تدبير المتوحد يتخيل مدينة فاضلة لا يحتاج أهلها إلى أطباء البدن ولا إلى أطباء العدالة من القضاة ولا إلى أطباء النفوس من الحكماء لأن المتوحدين فى هذه المدينة كاملون وكأنهم نماذج مختارة تعيش فى الجماعات معيشة منعزلة كمعيشة الصوفية الغرباء. وتوفى ابن طفيل سنة ٥٨٠هـ / ١١٨٦م ولم يبق من مؤلفاته سوى رسالته: «حىّ بن يقظان» وهى قصة فلسفية، تُرجمت إلى اللاتينية وامتدحها غير فيلسوف أوربى، وسنتحدث عنها عما قليل.

وتوفى ابن رشد سنة ٥٩٥هـ /١١٩٨م وقد عرفه المثقفون الإسبان والأوربيون منذ زمن بعيد ويشتهر بشرحه لمؤلفات أرسطو وتعليقاته عليها، وكان يرى صدور عقول الأفلاك عن الله وقدم المادة ووحدة العقل الإنسانى، وله آراء جيدة فى التوفيق بين الدين والعقل أوضحها فى كتابه «فصل المقال فى تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، وقد أفاد منها أكبر فائدة القديس توما الإكوينى، واشتهر بين المثقفين الأوربيين أيضا بردِّه على الغزالى فى حملته على الفلاسفة، وسمَّى رده تهافت التهافت. وهو أكبر فلاسفة الإسلام فى الأندلس والبلاد العربية حظا فى ترجمة مؤلفاته إلى اللاتينية، وكانت فلسفته تُدرس فى جامعات إسبانيا والجامعات الأوربية. وقد تحولت طليطلة – منذ استولى عليها ألفونس السادس ملك قشتالة سنة ٤٧٨هـ / ١٠٨٥م – إلى دار ترجمة كبيرة للعلم والفكر العربيين إلى اللهجة القشتالية واللغة الإسبانية الحديثة، وتزعَّم سريعا ذلك أسقفها رايموند، ويقول أيرنست

رينان إن فعله فى ذلك كان حاسما، إذ قاد مدرسة كبيرة ظلت طويلا تُعْنى بترجمة المصنفات العربية فى العلوم والفلسفة: فى الرياضيات والفلك والطب والكيمياء والفيزياء والتاريخ الطبيعى وما وراء الطبيعة والمنطق والسياسة وعلم النفس، ولم تترك تلك المدرسة كتابا مهما للخوارزمى والرازى وابن سينا والغزالى والبطروجى والزهراوى وابن رشد إلا ترجمته، وحين ذاعت فى أوربا ترجمتها هرع إليها الطلاب والمثقفون من أنحاء إسبانيا وأوربا يحاولون أن ينهلوا مما فيها من المؤلفات العلمية والفلسفية العربية عامة والأندلسية خاصة. وبلغت ترجمة تلك المدرسة الذروة فى عهد ألفونس العاشر المتوفى فى سنة ٦٨٢هـ/١٢٨٤م. وكانت الكتب تُترجم إلى القشتالية ومنها إلى اللاتينية.

وقد كان لهذه الترجمات دور فعال فى التكوين الحضارى لإسبانيا وأوربا طوال قرون متعاقبة، كما كان لها دور فعال فى تطوير اللهجة القشتالية إلى اللغة الإسبانية الحديثة بما وسَّعت فى طاقاتها اللغوية، لأداء العلوم والفلسفات والآداب الأندلسية. ومما لا ريب فيه أن إسبانيا ظلت حقبا متطاولة تؤثر بحضارة الأندلسيين آثارا كبيرة فى أوربا متغلغلة بإشعاعاتها فى جوانب حضارتها الحديثة إلى آماد بعيدة.

استقلال القضاء في الأندلس

القضاء فى الإسلام فريضة محكمة من فرائضه، وضع أسسه رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، إذ كان يقضى بين الناس فى خصوماتهم قضاء قائماً على العدل. وقد كرر الله فى القرآن الكريم أن العدل قانون عام ينتظم الكون وكائناته، سواء فى خَلْق الشئ فى ذاته أو مقروناً إلى أشياهه، فكل شئ فى الكون خلق بقسطاس مستقيم من العدل بحيث لا يطغى جزء على جزء كما قال جلَّ شأنه: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ۝٢ ﴾[1] إذ سوَّاه فى صورة مقدَّرة له تقديراً عادلاً محكماً. ومراراً وتكراراً يصرح القرآن بأن العدل هو القطب الذى يدور عليه الكون ونظامه ولا تصلح حياة الناس بدونه، ولذلك أمر به الله أمراً عاماً فى مثل قوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ ﴾[2] أى فى كل شئ: فى القول وفى الفعل وفى الحكم والقضاء، يقول: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ﴾[3] الذى به تستقيم الحياة. وكما طلب القرآن العدل فى الحكم والقضاء طلبه فى

(١) سورة الفرقان: الآية ٢.
(٢) سورة النحل: الآية ٩٠
(٣) سورة النساء: الآية ٥٨

الشهود بقوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[1] بحيث إذا انتفت العدالة عن الشاهد أو أصابه أى تجريح لم تُقْبل شهادته.

وكان الرسول - ﷺ - يرسل إلى أنحاء الجزيرة العربية من يعلِّمون الناس فروض دينهم ويقضون بينهم فى خصوماتهم، وسأل أحد رسله - وهو الصحابى الجليل معاذ بن جبل - حين أرسله إلى اليمن: بم تقضى بين الناس إن عرض قضاء؟ قال: أقضى بما فى كتاب الله، قال: فإن لم يكن فى كتاب الله؟ قال: أقضى بما قضى به الرسول، قال: فإن لم يكن فيما قضى به الرسول؟ قال: أجتهد رأيى لا آلو (أقصِّر). فقال الرسول - عليه السلام - الحمد لله الذى وفَّق رسول رسول الله لما يرضى به رسول الله[2] وبذلك تقررت أصول القضاء منذ حياة الرسول، وهى: كتاب الله أو القرآن الكريم وسنة رسول الله وما يحملان من الأحكام والحدود، والاجتهاد بما يشمل القياس والاستنباط فيما لم يرد فيه نص لا فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله.

وللخليفة الثانى عمر بن الخطاب - نضَّر الله وجهه - رسالة[3] مشهورة فى القضاء والقاضى وواجباته وجَّه بها إلى أبى موسى الأشعرى قاضيه على البصرة، وفيها يقول: إن من أوجب الواجبات على القاضى أن يسوِّى بين الخصمين فى الإقبال على كل منهما، حتى لا يطمع شريف فى ظلمه ولا يخاف ضعيف من جَوْره، وعلى مَن ادَّعى البَيِّنة والشهود وعلى من أنكر

(١) سورة الطلاق: الآية ٢

(٢) الحديث فى ترجمة معاذ بالطبقات الكبرى لابن سعد، طبعة دار التحرير، ١٢٠/٣ وصحيح البخارى بحاشية السندى ٢٧٣/٤.

(٣) الرسالة فى البيان والتبيين للجاحظ، طبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ٤٩/٢.

اليمينُ والقسمُ. وإذا عرضت خصومة ليس فيها نصّ لا فى كتاب الله ولا فى سنة رسوله اجتهد القاضى عند ذلك وقاس على الأمثال والأشباه، واختار الأشبه بالحق، وإذا كان للمدَّعى شهود غائبون ضُرب له أمد ينتهى إليه، فإن أحضر شهوده أُخذ له بحقِّه وإلا توجَّه عليه القضاء والحكم. وكل ما أوصى به الخليفة عمر أبا موسى الأشعرى فى هذه الرسالة أصبح أقطاباً ثابتة فى القضاء الإسلامى.

وأُضيفتْ – فيما بعد – إلى أصول القضاء الثلاثة، وهى كتاب الله والسنة النبوية والاجتهاد أصل رابع هو الإجماع[1]، وخصه الإمام مالك بإجماع أهل المدينة لنزول الوحى فيهم وحياة الرسول – ﷺ – بينهم، وانتشار العلم عنهم. وقال غير الإمام مالك: المعوَّل فى الإجماع على استفاضة اتفاق أهل العلم على قول فى حكم لم يختلف فيه أهلُ عصرهم لقول الرسول – ﷺ –: «لا تجتمع أمتى على ضلالة» وقوله: «إن يد الله مع الجماعة».

وشدد الإسلام منذ أول الأمر فى استيفاء الحقوق لأصحابها وإقامة الحدود بموازين العدل المطلق، لا فرق بين شريف ومشروف ولا بين أقرب الأقربين وأبعد الأبعدين، ويصور ذلك أروع تصوير الحديث المشهور عن رسول الله حين سرقت امرأة من بنى مخزوم: أشراف مكة، فرأى الرسول – عليه السلام – إقامة الحد عليها، فقيل له إنها من بنى مخزوم، فقال: «لو سرقت فاطمة بنت محمد (أى ابنته) لقطعتُ يدها» وأوصى القضاة الحكّام على الناس مراراً وتكراراً بالعدالة وأنذر من يجور منهم بالعذاب الشديد. وعن ابن حبيب فقيه الأندلس أنه قال: «القضاة: ثلاثة: اثنان فى النار وواحد فى الجنة» وعن الليث بن سعد فقيه مصر: «مَنْ ولى ولاية قضاء فأحسن فيها أو أساء أُتى به

(١) أدب القاضى للماوردى، طبع بغداد، ١/٤٥.

يـوم القيامـة وقد غُلّت يمينه إلى عنقه، فإن كان عـدلاً فى أحكامه أُطلق من أغلالـه وجُعل فى ظل عرش الرحمـن، وإن كان غير عدل فى أحكامه غُلّت شماله إلى يمينه فيسبح فى عرقه حتى يغرق فى جهنم». ومن أجل مثل هذين الخبرين كان الفقهاء الأخيار يعدّون تقلّد القضاء محنة، وكثيرون كانوا يفرون منه حين يعرضه عليهم الخلفاء والحكام مشفقين على أنفسهم من تبعاته. وفى الوقت نفسـه كان الحكام والخلفاء يتشـددون فى اختيار القضاة ولا يختارون إلا كبارهم المعروفين بالتقوى والورع والمتعمقين فى الشـريعة ممن يسـتطيعون الفتـوى والحكم السـديد. وبمجـرد أن يتولى القاضى منصبـه يصبح صاحب الكلمة النافذة فى الدولة التى لا يحجبها عن النفاذ لا خليفة ولا حاكم، وكان الحكام والخلفاء ينصاعون لهم، وإذا حكموا عليهم أى حكم نفذوه فى الحال على أنفسـهم فضلاً عن حواشـيهم وذوى القربى منهم. ومما يضرب به المثل فى ذلك الخليفة المنصور مؤسـس الدولة العباسـية، وكانت فيه شدة وأنفة، وحجَّ وزار المدينة فاشـتكاه الجمّالون إلى قاضيها محمد بن عمران وهتفوا به، فأمـر كاتبـه أن يكتب إلى المنصور رقعة يطلب إليه فيها الحضور مع من تظلم منـه، وختم الكتاب، ومضى به الكاتب إلى المنصور، وأعلمه برسـالته بعض حجابه، فأخذها منه، وحين قرأها المنصور أمر حاملها أن ينادى فى الناس: إن أمير المؤمنين يقرأ عليكم السـلام ويقول لكم: «قد دُعيت إلى مجلس الحكم الشرعى، فلا يتبعنى أحد منكم، ولا يكلّمنى ولا يقوم إلىّ إذا خرجت» ثم برز وبعض وزرائه بين يديه فلم يقم إليه أحد، فلما دخل المسجد بدأ بالقبر فسلّم على رسول الله، ثم سار إلى القاضى، فلم يقم له، ودعا بالخصوم، فقضى لهم بحقهم، وعاد الخليفة إلى موضعه، واستدعى القاضى فلما دخل عليه قال له: «جزاك الله عن دينك وعن نفسك وعن خليفتك أحسن جزائه»[1].

(١) تاريخ قضاة الأندلس للنباهى، طبع دار الكاتب المصرى، صفحة ٢١

وهـى صورة قوية لمكانة القاضى فى الإسـلام ومـا كان مكفولاً له دائماً من إمضـاء الحق علـى وجهه دون أى مدخل من الخلفاء والحـكام، وهو مايؤكد استقلال القضاء منذ تولّى القضاة مهامَّهم لا فى الصدر الأول من تاريخ الإسلام، بـل فـى جميع أزمنته وحقبه. وجعـل ذلك للقضاة مهابة لا تشـبهها مهابة حتـى كان منهم من إذا ركب مع الحاكم، وتقدمه بفرسـه تركه تواً إلى منزله كما حدث من ابن غانم قاضى إفريقية لهارون الرشـيد، فإنه ركب مع واليها إبراهيـم بن الأغلب ذات يوم، فتقدمت فرس إبراهيم فى السـير، فحوّل ابن غانم فرسـه واتجه بهـا إلى منزله كراهة أن يتقدَّمه الوالى فتسـقط منزلته عند الناس[1]. وفى كل بلد اسـلامى نجد هذه التجلـة للقضاة، ونجدهم لا يهابون خليفة ولا حاكماً فى إحقاق الحق، وكان الحاكم إن لم يعرف بالتقوى أو عرف عنه أى ضرب من ضروب اللهو ردّوا شـهادته على نحو ما حدث للسـلطان الكامل الأيوبى مع قاضيه فى القاهرة المسـمى ابن عين الدولة، فإنه وفد عليه للشـهادة فـى قضية، فقال له: السـلطان يأمر ولا يشـهد، وألحّ عليه بقبول شهادته فقال له: كلاّ ما أقبل شهادتك وأنا أعلم أنك تسمع إلى عجيبة المغنية فى قصرك. فانصرف السـلطان دون أن يؤدى شـهادته وقـد عظم قاضيه فى عينه. وظل يلى القضاء إلى وفاتـه[2]. وكل ذلك يصـور مكانة القضـاء وسلطـانه فى العـالم الإسـلامى وأن سلطانه كان فوق كل سلطان.

وكان طبيعيا أن يكون للقضاء فى الأندلس نفس الاسـتقلال ونفس المكانة الرفيعـة التى كانت له فى بلدان العالم الإسـلامى، ومـن يرجع إلى تراجم قضاة الأندلس يجد لهم تاريخاً مشـرفاً فى الارتفـاع بالقضاء إلى منزلة عليَّة

(١) تاريخ قضاة الأندلس ، صفحة ٢٥.

(٢) حسن المحاضرة للسيوطى، طبعة دار إحياء الكتب العربية بالقاهرة، ١٦١/٢

فى إقامة العدل ونصرة المظلومين، ونستطيع أن نلاحظ ذلك منذ قيام الدولة الأموية هناك (١٣٨-٤٢٢هـ) واستيلائها على صولجان الحكم، فإن أمراءها وحكامها عُنُوا بالقضاء وعدّوه أعظم الخطط لتعلقه بأمور الدين ومصالح الرعية التى لا يمكن أن يصلح لها عيش بدون العدل وإقامة موازينه. وكان الحاكم الأموى هناك يستنّ سنة أبى جعفر المنصور إذا توجهت عليه قضية حضر بين يدى القاضى لمناقشته فى القضية وخضع لحكمه[1]، ودأب الحكام الأمويون فى اختيار كبار الفقهاء المعروفين بالورع وتحرى العدل للقضاء بين الناس، وتروى عن كثيرين منهم سِيَر وأخبارٌ تشرّف القضاء والقضاة فى كل عصر، من ذلك ما يروى عن القاضى الورع نصر بن طريف الذى استقضاه مؤسس الدولة عبد الرحمن الداخل، إذ حدث أن قدّم إليه قوم شكوى ضد قرشى يسمى حبيبا، فأسرع إلى الأمير عبد الرحمن الداخل، وقال له إن القاضى نصراً يريد أن يحكم علىّ فى ضيعة ويردها إلى قوم دون تثبت، فأرسل الأمير عبد الرحمن إلى قاضيه نصر ينهاه عن العجلة فى الحكم على حبيب، فخرج القاضى تَوًّا إلى مجلسه فى القضاء بجامع قرطبة، وسمع من القوم دعواهم، وثبتت له صحة الدعوى فحكم على حبيب القرشى برد الضيعة إليهم. وبلغ الخبر حبيباً، فدخل إلى الأمير عبد الرحمن مغيظاً مغضباً، وقصّ عليه الخبر، وقال له إن القاضى استخفّ بأمرك، وما زال يوغر صدر عبد الرحمن على القاضى، حتى أثاره، فأرسل فى طلب القاضى حتى إذا مَثل بين يديه قال له: من أمرك أن تنفّذ حكماً وقد أمرتك بتأخيره والأناة فيه، فأجابه: أمرنى به رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقد بعثه الله بالحق ليقضى به على القريب والبعيد والشريف والمشروف، وأنت - أيها الأمير -

(١) نفح الطيب، ٢١٧/١

مـا الذى دفعك لأن تتحامـل لبعض رعيتك على بعض، وأنت تجد مندوحة بأن ترضى من مالك من يعنيك أمره ويهمك شـأنه. فسُرَّ الأمير عبد الرحمن، وقال لقاضيه: جزاك الله يا بن طريف خيراً[1]. وكان هذا القاضى إذا شُـغل عن القضاء يوماً لم يأخذ لذلك اليوم أجراً.

وعلى هذا النحو بدأ القضاء فى عهد بنى أمية بالأندلس مسـتقلاً، وحقاً كان الحاكم الأموى هناك هو الذى يعيّن القاضى، ولكن بمجرد تعيينه يصبح مسـتقلاً بنفسـه، ويصبح الأمير عاجزاً عن توجيهه فـى أحكامه أى وجهة يريدها، حتى لو تعلق الأمر به أو بأحد أمراء الأسـرة أو بأحد حواشـيه فى القصـر، إذ لم يكـن بُدّ له من أن يسـرع فى الإذعان. ويصـوّر ذلك مصعب بن عمران قاضى الأمير هشـام بن عبد الرحمن الداخل، الذى اسـتولى على صولجان الإمارة بعد أبيه؛ وكان مصعب صلباً فى أحكامه لا يرعى فيها سوى ربه. وشكا رجل إليه أحد حاشية الأمير، وقال إنه اغتصب داراً ليست له، وقـدَّم إليه ما يثبت كلامه؛ فحكم له بـداره، وأن يخليها تواً هذا المغتصب لهـا، ولجأ المغتصب إلى الأمير هشـام يتوسـل اليه أن يأمـر القاضى بوقف حكمـه. فقال له الأمير هشـام: والله لو حكم علىَّ بخروجى عن مقعدى هذا وسلطانى لخرجت عنه. ونَفَّذ الرجل الحكم صاغراً.

وكان قضـاة الأندلس حتى أيام الأمير هشـام يسـتضيئون فى أحكامهم بمذهب الأوزاعى إمام أهل الشـام المتوفى سـنة ١٥٧ للهجرة، ولم يظل ذلك طويلاً فى عهد الأمير هشـام، إذ أخذ يرجّح على مذهبه مذهب الإمام مالك إمام دار الهجرة المتوفى سنة ١٧٩ سواء فى الفقه أم فى القضاء، واطّرد ذلك بعده. وفى رأيى أن الذى دفع هشـاماً إلى ذلك ما كان يكنّه الإمام مالك من

(١) النباهى، صفحة ٤٤

سخط على العباسيين منذ فتواه حين ثار محمد بن عبد الله (النفس الزكية) على الخليفة العباسى المنصور إذ أفتى الناس فى المدينة بأنهم بايعوا بنى العباس مكرهين وليس على مُكره يمين مما جعل جعفر بن سليمان العباسى والى المدينة ينزل به – بعد القضاء على الثورة – عقاباً أليماً. وهو ما جعل الأمير هشاماً يتشيع لمالك ومذهبه فى الفقه والقضاء نصرة له ولمذهبه ضد العباسيين وصاحبهم أبى حنيفة وتلاميذه من قضاتهم. وقد غاب ذلك عمن كتبوا عن غلبة المذهب المالكى فى الأندلس وفى مقدمتهم ابن خلدون الذى رجع ذلك إلى بداوة أهل الأندلس فكانوا أقرب إلى أهل الحجاز لمناسبة البداوة كما يقول، وقد زايلت البداوة أهل الأندلس منذ القرن الثالث الهجرى وأخذت تغرق – إلى آذانها – فى الحضارة.

ويظل مصعب بن عمران قاضى الأمير هشام قاضياً لابنه الحكم الربضى، وكان فيه صلابة وعنف، وثورة فقهاء قرطبة عليه مشهورة، ومع ذلك كان يذعن للقضاة فى أيامه، ويدعو أهل بيته للإذعان لهم، وأول ما كان من ذلك أن العباس بن عبد الملك المروانى اغتصب ضيعة لرجل من أهل جَيَّان، وبينما ينازعه الجيانى فيها توفى، وترك أيتاماً صغاراً فلما شَبّوا سمعوا بعدل مصعب بن عمران قاضى الجماعة بقرطبة، فقدموا إليه شكواهم من العباس وأنه نهب ضيعة لهم، وجاءوه بما يثبت ذلك، فبعث مصعب إلى العباس فضرب له أجلاً حتى يأتيه بالشهود، وانتهى الأجل ولم يأت بشئ، فقال له: إنه سينفَّذ الحكم عليه، ففزع العباس إلى الأمير الحكم، وسأله أن يطلب إلى القاضى التخلّى عن النظر فى القضية، فأرسل إليه رسولاً بذلك، فقال للرسول: لن أتخلّى عن النظر وإنفاذ الحكم، وليقض ما هو قاض. ورجع إليه الرسول بكلام القاضى فأعاده إليه يقول له: اترك القضية لى، فقال مصعب للرسول: اقعد، وأخذ ورقة فسوَّاها ودوَّن فيها حكمه للأيتام بالضيعة وأشهد

عليه، وأنفذه لوقته. وحكى الرسول للحكم الربضى ما حدث وعنده العباس يستثير غضبه، فالتفت إليه قائلاً: انته عمَّا لا تطيقه، ونفِّذْ حكم القاضى فإنه أشبه بنا وأولى بك.

وتوفى مصعب فخلفه على القضاء محمد بن بشير المَعافرى، وكان أول حكم أنفذه حكمه على الأمير الحكم الربضى نفسه، فان مدَّعياً من أهل قرطبة ادَّعى عليه أن رحى قنطرته مغتصبة منه، وثبت ذلك لابن بشير من بيِّنة الرجل، فحكم له بالرحى وابتاعها منه الأمير الحكم مذعناً لحكم القاضى. وشكا إليه أحد وزرائه من القاضى فى خصومة له، فقال له: لا أستطيع عمل شئ لك عنده، ولكن امض إلى منزله، فإن لقيك جعلت عزله بيدك فذهب اليه واستأذن عليه فى الدخول، فأبى وقال للآذن قل له: يصل إلىَّ فى مجلس الحُكم. ورجع الوزير خائباً، وازداد الحكم تجلَّة للقاضى. ويتضح من بعض الخصومات التى عُرضتْ على هذا القاضى المتوفى سنة ١٩٨هـ /٨١٣م أن القضاء فى الأندلس أخذ مبكراً بنظام المحامين عن المدعين والمتهمين، وكانوا يسمون الوكلاء. تدل على ذلك قضية عُرضت على القاضى ابن بشير وكَّل فيها سعيد الخير عم الأمير الحكم وكيلاً يخاصم عنه فى ملكية شئ بيده تثبتها وثيقة عليها شهادات لرجال لم يبق منهم حياً إلا اثنان: أحدهما ابن أخيه الحكم الربضى والثانى رجل من أهل قرطبة ذهب إلى القاضى وشهد عنده بصحة الوثيقة وقبل شهادته، وطلب القاضى شاهداً ثانياً، فدخل سعيد الخير بالوثيقة إلى ابن أخيه الأمير الحكم، وأراه شهادته فى الوثيقة، وكان قد شهد عليها قبل توليه الإمارة، وعرَّفه حاجته إليه لأداء شهادته عند القاضى خوفاً من ضياع حقه. وكان الحكم يعظِّم عمه ففكَّر ثم قال له: يا عمى إنا لسنا من أهل الشَّهادات، ونخشى أن تقفنا مع القاضى موقف خزى، لو تحقق واستطعنا أن نفتديه بملكنا لافتديناه،

فسِرْ فى قضيتك وعلينا أن نخلف عليك ما ينتقص منك، فقال له عمه: سبحان الله أيرد القاضى شهادتك وأنت وليُّته، وهو حسنة من حسناتك، وإنه ليلزمك فى الدِّين أن تشهد بما علمته ولا تكتم الشهادة، فقال له: هذا صحيح ولكن لو أعفيتنا منه كان ذلك أحبَّ إلينا، غير أن عمه ظل يلح عليه حتى نزل عند رأيه. فطلب فقيهين من الفقهاء، وكتب الشهادة بيده فى قرطاس. وختم عليه بخاتمه ورفعه إلى الفقيهين وقال لهما: هذه شهادتى بخطى وخاتمى فأدياها إلى القاضى ابن بشير، فأتياه بها إلى مجلسه فى وقت قعوده للسماع من الشهود، فأدَّياها إليه، فقال لهما: قد سمعت منكما فقوما راشدين، وانصرفا. وجاء الى القاضى وكيل سعيد الخير واثقاً بانتهاء الأمر فقال له: أيها القاضى قد شهد عندك الأمير – أصلحه الله – فبم تقول؟ فتناول القاضى قرطاس الشهادة ونظر فيه، ثم قال للوكيل: «هذه شهادة لايعمل بها عندى، فجئنى بشاهد عَدْل، فدهش الوكيل ومضى إلى سعيد الخير موكله وأعلمه. فركب من فوره. ودخل على الأمير الحكم مغضباً وقال له: اليوم ذهب سلطاننا من الأندلس، يجترئ هذا القاضى على رَدّ شهادتك، والله – تعالى – قد استخلفك على خلقه، وجعل الأمر فى دمائهم وأموالهم إليك. هذا ما لا ينبغى أن تحتمله، وجعل يحرضه على الإيقاع به، فقال له الأمير الحكم: يا عمى – والله – القاضى رجل صالح لا تأخذه فى الله لومة لائم، فعل الذى يجب عليه ويلزمه، ولست أعارضه فيما احتاط به لنفسه ولا أخون المسلمين فى قبض يد مثله. أحسن الله عنا جزاءه»[1].

وواضح أن القاضى ابن بشير لم يأخذ فى هذه القضية بالشاهد الواحد مع اليمين كما يرى ذلك الإمام مالك، بل اشترط شاهدين، كما يَرَى ذلك معاصره

(١) ترجمة ابن بشير فى النباهى. صفحة ٤٧، والمغرب لابن سعيد. طبع دارالمعارف ١٤٥/١.

الليث بن سعد فقيه مصر، وكان قضاة الأندلس المالكية يأخذون برأى الليث فى ذلك وفى جواز إيجار الأرض الزراعية بجزء مما تنتجه[1]. وإذا كنا قد لاحظنا أن القضاء فى الأندلس عرف نظام المحاماة منذ عهد ابن بشير فإننا نلاحظ أيضاً أنه عرف منذ عهده نظام المشاورين من كبار الفقهاء أهل الفتوى والمشورة فى القضايا المشكلة، بل لقد عرف ذلك منذ مصعب[2] القاضى قبله، إذ كان القضاة الأندلسيون يرجعون فى تلك القضايا إلى هيئة من الفقهاء سميت باسم المشاورين.

ومن قضاة الأندلس فى القرن الثالث الهجرى سليمان بن الأسود الغافقى ولاه قضاء الجماعة بقرطبة الأمير محمد بن عبد الرحمن الأوسط (٢٣٨-٢٧٣) فى أوائل إمارته وظل قاضياً اثنين وثلاثين عاماً، وكان قبل ذلك قاضياً لماردة بالقرب من بطليوس، وكان الأمير محمد أميراً لها يدير شئونها قبل سلطنته. وقدم تاجر يهودى برقيق من جلِّقِيَّة فى شمالى إسبانيا، وكان فيهن جارية رائعة الجمال، فأراد الأمير محمد شراءها من التاجر، فاشتطّ فى ثمنها، فاختلسها منه غلمان الأمير، وفزع اليهودى إلى القاضى سليمان، فطلب الأمير، وعرَّفه بما ذكره التاجر، فأنكر الجارية، وجاء التاجر بشهود، فأرسل القاضى إلى الأمير محمد ينذره إن لم يرد الجارية إلى التاجر فإنه سيركب دابته من فوره، ويذهب إلى أبيه بقرطبة يعلمه بالقصة، فردَّها الأمير محمد على التاجر، وأعجبه ما كان من القاضى واسترجح عقله، فلما صار صولجان الحكم بيده واحتاج إلى قاض للجماعة بقرطبة ولاّه وأعزّه، ولم يزل قاضيه إلى وفاته. وكان أخصّ وزراء الأمير محمد هاشم بن عبد العزيز، وكان

(١) النباهى فى ترجمة ابن بشير، صفحة ٥١.

(٢) النباهى، صفحة ٤٧ ، ومشاورى القضاة فى عهد الحكم بالمغرب: ١٤٦/١

تياهاً مُعْجَباً بنفسه حتى ملأ الصدور من بغضه، فتصادف أن جاء القاضى سليمانَ رجل بوثيقة فيها شهادة هاشم بن عبد العزيز، فقال له: لا بد أن يأتينى هاشم يشهد عندى، فمضى الرجل إليه، وعرَّفه كلام القاضى. فقال له هاشم: لست من أهل الشهادات، فقال له الرجل: يا سيدى اتَّق الله فىَّ، فبك تتم حاجتى. فلما سمع هاشم ذلك طمع فى أن يقبل القاضى شهادته، فيكون ذلك فخراً باقيا له، إذ يعنى ذلك أنه عَدْل وأن القاضى ارتضى شهادته لما ثبت عنده من عدالته. فركب هاشم إلى مجلس القاضى، وأدَّى شهادته عنده ومضى، وكان مع شهادته شهادة عدل فقال القاضى للرجل: زدنى شهادة عَدْل ثان. ودلَّ بذلك على أنه لم يقبل شهادة الوزير لشكِّه فى عدالته، وكانت تلك صفعة من القاضى النزيه للوزير الطاغى.

وطالبت امرأة أيدون الصقلبى الحَظِىَّ عند الأمير محمد بدار فى يده، وشكته إلى القاضى سليمان، فأعطاها أمراً بحضوره معها بين يديه لسماعه شكواها، فقال لها أيدون: أنا اليوم مشغول بشغل الأمير، وسأكتب إلى القاضى وسأعلم ما يريد. ثم توجه إلى القصر، وفى الطريق بادر إليه رسول من أعوان القاضى، فضرب على عنان فرسه وصرفه عن طريقه، وأدخله على القاضى سليمان فى مجلسه بالمسجد الجامع، فوجده غضبان، وتوجَّه إليه يسأله: كيف عصيت أمرى، فقال له: لم أفعل وقد عرَّفت المرأة بسبب تأخرى فقال له القاضى: «وربِّ هذا البيت! لو صحَّ عندى عصيانك أمرى لأدَّبتك»، ثم قال له: أنْصِفْ هذه المرأة، فقال له أيدون: أوكِّل مَنْ يخاصمها عنى، فأبى إلا أن يتكلم وينصفها فى الحال، ولما رأى أيدون صعوبة موقفه أعطاها دعواها أو ما ادَّعت. ودخل على الأمير محمد باكياً شاكياً، وذكر له القصة، فقال له الأمير: خَفِّضْ عليك فمحلك منى تعلمه فاسألنى به حوائجك نُجبك إليها ما خلا معارضة قضاتنا فى شئ من أحكامهم، فإن هذا باب

قد أغلقناه فلا نستجيب فيه إلى أحد من أبنائنا ولا من إخوتنا ولا من أبناء عمومتنا، فضلاً عن غيرهم. والقاضى أدرى بما فعل.

وبهذا القضاء العادل والقضاة الأتقياء الصلاب فى الحق الذين لا يخشون فى القضاء سوى الله ورسوله وشريعته عاشت دولة بنى أمية فى الأندلس ثلاثمائة عام ازدهرت فيها الحياة العلمية والأدبية والاجتماعية ازدهاراً عظيماً لم تفد منه الأندلس وحدها، بل أفاد أيضاً منه الغرب معها. وكأنما كان كل قاض يريد أن يضرب به المثل فى عدالته، عدالة يلتزم فيها الصرامة فى تنفيذ الحقوق وإقامة الحدود، وكان أمراء البيت الأموى يطلبون ذلك فى قضاتهم، ويعينون على إمضاء أحكامهم على أنفسهم وعلى الأقربين من أسرتهم وعلى وزرائهم وعلى حواشيهم وغلمانهم. وكان قضاتهم الأبرار – عند ظنهم دائماً – فهم لا يهابون فى الحق الا ربَّهم، لا يهابون سلطاناً ولا غير سلطان. وبمجرد أن يصدر قرار الأمير بأن هذا الفقيه أو ذاك أصبح قاضى الجماعة يصبح سلطانه فوق سلطان الأمير، فهو ينفذ أحكامه دون أى تردد، حتى لو كانت على نفسه، وهو لا يستطيع التدخل بأى صورة فى قضية ينظرها، ودائماً يذعن له، بل يسرع فى الإذعان على نحو ما صوّر ذلك الأمير محمد وغيره من آبائه وأسلافه، مما يعطى صوراً رائعة لاستقلال القضاء فى الأندلس.

ولقضاة الأندلس مواقف مشرفة من أمراء الدولة الأموية وخلفائها حين يرونهم يجنحون عن الطريق السوية فى إنفاق الأموال، وموقف القاضى منذر بن سعيد من الخليفة عبد الرحمن الناصر أكبر حكام البيت الأموى فى الأندلس مشهور، حين رآه لا يبنى قصراً أو قصوراً، بل يبنى مدينة بضاحية قرطبة سماها الزهراء بالغ فى تشييدها وتأنق فيها غاية التأنق. وكان منذر

يجمع مع القضاء الخطابة فى المسجد الجامع بقرطبة. وكان عبد الرحمن الناصر يصلى الجمعة فيه، فرأى أن يعظه فى أثناء خطبته، وابتدأ موعظته بقوله جَلَّ شأنه: ﴿ أَتَبْنُونَ بِكُلِّ رِيعٍ (المرتفع من الأرض، ويقصد الزهراء التى بناها الناصر بضاحية قرطبة) ءَايَةً تَعْبَثُونَ ﴿١٢٨﴾ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ (مبان من القصور والحصون) لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ ﴿١٢٩﴾ وَإِذَا بَطَشْتُم بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ ﴿١٣٠﴾ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٣١﴾ وَاتَّقُوا الَّذِي أَمَدَّكُم بِمَا تَعْلَمُونَ ﴿١٣٢﴾ أَمَدَّكُم بِأَنْعَامٍ وَبَنِينَ ﴿١٣٣﴾ وَجَنَّاتٍ وَعُيُونٍ ﴿١٣٤﴾ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴿١٣٥﴾ ﴾[1] ولا تقولوا: ﴿ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَوَعَظْتَ أَمْ لَمْ تَكُن مِّنَ الْوَاعِظِينَ ﴾[2] ﴿ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ ﴾[3] وما زال يصل ذلك بكلام فى ذم تشييد البنيان وزخرفته والإسراف فى الإنفاق عليه، وتمثَّل بقوله سبحانه: ﴿ أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٌ أَم مَّنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿١٠٩﴾ ﴾[4]. ومضى منذر فى عظته يخوِّف من الموت ومفاجأته ويدعو إلى الزهد فى الدار الفانية والإعراض عنها وطلب ما عند الله من الثواب والنعيم المقيم. وأسهب فى ذلك وأضاف إليه ما يطابقه من آيات القرآن الكريم وما يشاكله من الحديث والآثار، حتى تأثر المستمعون تأثراً شديداً، فبكوا وضجُّوا ودعوا الله متضرعين إليه بالتوبة والاستغفار. وبكى عبد الرحمن الناصر، واستعاذ بالله من سخطه وغضبه. وكان قد اتخذ لقُبَّة قصره في الزهراء زخارف بديعة مغشاة بالذهب والفضة تروع الأبصار أنفق عليها مالاً طائلاً، فلما تمت جلس فيها لاستقبال رجال دولته وأعيان

(١) سورة الشعراء : الآيات : ١٢٨- ١٣٥.
(٢) سورة الشعراء : الآية ١٣٦.
(٣) سورة النساء : الآية ٧٧.
(٤) سورة التوبة : الآية ١٠٩

الناس مباهياً بها ومفتخراً بتشييدها، وبينما هو كذلك إذ دخل عليه القاضي منذر بن سعيد واجماً ناكس الرأس، فلما أخذ مجلسه وأخذ الناصر يحدثه عن زخارف السقف وإذا دموعه تنحدر على لحيته، وإذا هو يقول: «والله يا أمير المؤمنين ما ظننت أن الشيطان - لعنه الله - يبلغ منك هذا المبلغ ولا أن يتمكن من قلبك هذا التمكن، مع ما آتاك الله من فضله ونعمته وفضَّلك، به على العالمين، حتى ينزلك منازل الكافرين». فوجم عبد الرحمن الناصر وقال له كيف أنزلتني منازل الكافرين؟ فقال منذر بن سعيد له: نعم أليس الله تعالى يقول: ﴿ وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً لَّجَعَلْنَا لِمَن يَكْفُرُ بِٱلرَّحْمَٰنِ لِبُيُوتِهِمْ سُقُفًا مِّن فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ﴿٣٣﴾ وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَٰبًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِـُٔونَ ﴿٣٤﴾ وَزُخْرُفًا وَإِن كُلُّ ذَٰلِكَ لَمَّا مَتَٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةُ عِندَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴿٣٥﴾ ﴾[1]. فوجم عبد الرحمن الناصر وأطرق ملياً ودموعه تتساقط خشوعاً لله سبحانه، ثم أقبل على منذر وقال له: جزاك الله - يا قاضي - عنا وعن نفسك خيراً وعن الدين والمسلمين أجلَّ جزائه، وكثَّر في الناس أمثالك. وقام الناصر من مجلسه، وأمر بنقض سَقْف القُبَّة، وأعاد طلاءه تراباً على شاكلة غيره من سقوف القصر.

ومضى الناصر وخلفه ابنه الحكم المستنصر فعهد بالخلافة من بعده لابنه هشام المؤيد فتولاها وهو غلام في الثانية عشرة من عمره، وحجب له المنصور ابن أبي عامر، وكان شجاعاً، وجذب القلوب إليه بانتصارات باهرة على الممالك المسيحية الإسبانية في الشمال، وتطلعت نفسه الى أن يحوز الخلافة لنفسه، فحجر على الغلام وأخذ يسوس الدولة بحنكته السياسية، حتى إذا أراد أن ينفذ ما استقر عليه رأيه جمع الفقهاء للمشورة ومعهم قاضي الجماعة

(١) سورة الزخرف، الآيات ٣٣ - ٣٥.

فى قرطبة محمد بن يبقى بن زَرْب، فلما عرض عليهم الأمر انبرى له القاضى ابن يبقى متسائلاً: وصاحب الأمر (يريد المؤيد هشاما) ما شأنه ؟ فقال له: لا يصلح لهذا الأمر، فردَّ عليه: يُرَى ويجرَّب؟ فقال له ابن أبى عامر: أفى مسائل الفقه يجرَّب؟ قاصداً إلى التهكم به، فقال له: لا ولكن فى مسائل السياسة وتدبير المملكة، قال: فإن لم يقم بذلك؟ قال: يُنْظر غيره فى قريش، يريد أن خلافة المسلمين – كما جاء فى بعض الآثار – لا تكون إلا فى قريش. وكان ابن أبى عامر يمنياً، ووجم ابن أبى عامر ولم ينطق ببنت شفة، وانفض المجلس، ولم يعد بعد ذلك للتفكير فى أن يتسمَّى بالخلافة.

وعلى هذا النحو لم يكن القضاء والفقهاء يمالئون حكام الدولة الأموية وحجَّابهم أو رؤساء وزاراتهم فى الأندلس ويدورون معهم – كدورات الريح – حسب أهوائهم ورغباتهم يبررونها ويروّجون لها، بل كانوا دائماً يأخذون على أيديهم، حين يرونهم ينجرفون عن الحق أو العدل أو مصلحة الأمة أى انحراف، آخذين على أيديهم، فإن لم يستجيبوا توًّا عنفوا بهم، حتى ينتهوا عما يدبّرون أو يريدون تدبيره مما لا يرضى الله بل يستوجب سخطه. ودائماً كان الحكام الأمويون ووزراؤهم يستجيبون لهم مذعنين طائعين.

وحرىّ بى قبل أن أنهى حديثى عن استقلال القضاء فى الأندلس أن أعود إلى ما ذكرته من قيام نظامى المحامين والمشاورين هناك محاولاً إعطاء فكرة واضحة عنهما، ومعروف أننا اقتبسنا نظام المحاماة فى عصرنا الحديث من القضاء الفرنسى دون أن نعرف أنه كان قائماً فى القضاء الإسلامى بالأندلس منذ أواخر القرن الثامن الميلادى حتى خروج المسلمين من الأندلس فى نهاية القرن الرابع عشر، إذ نقرأ فى كتب التاريخ وتراجم القضاة أنه كان هناك وكلاء – أو كما نقول الآن محامون – يخاصمون عن الناس بين يدى القضاة

لمعرفتهم بالكتاب والسنة والآثار والفقه ووجوه الفتوى والتشريع. وكان الوكيل لا يخاصم عن موكله إلا بوثيقة يقدمها إلى القاضى تشهد بأن موكله فوّض إليه الخصومة عنه. وامتاز القضاء فى الأندلس بكتب يؤلفها كبار الفقهاء تسمى كتب الوثائق والسجلات يعرض فيها الفقيه صيغ العقود جميعاً فى المعاملات وفى الأحوال الشخصية وتحرير الرقيق والميراث وغير ذلك لكى يذللوا للناس أمر العقود، ومما يعرضونه فيها العقود بين الموكلين والوكلاء فى الخصومات وما ينبغى أن تكون عليه صيغتها الدقيقة، ونسوق من ذلك مثالاً من كتاب الوثائق والسجلات للفقيه ابن العطار المتوفى سنة ٣٩٩هـ/١٠٠٨م وهو يجرى على هذه الصورة[1]. «وكّل فلان فلاناً عند القاضى فلان قاضى الجماعة بقرطبة على المخاصمة عنه وله وعلى الإقرار عليه والإنكار عنه بوكالة التفويض التامة التى أقامه فيها مقام نفسه، وقبل فلان توكيله». وإن كانت وكالة جامعة أضاف بعد قوله: «وعلىّ الإقرار عليه والإنكار عنه وطلب حقوقه واستخراجها وتقاضى الأيمان إن وجبت له وقبض حقوقه والبيع عليه والابتياع له والمصالحة عنه لغير خصم». ثم يقول: «شهد على إشهاد الموكّل فلان والموكّل عنه فلان على أنفسهما بما ذكر عنهما فى هذا الكتاب مَنْ عرفهما وسمعه منهما، وهما بحال الصحة وجواز الأمر، وذلك فى شهر كذا من سنة كذا».

ومن الطريف أنه كان للوكيل فى الخصومات أن يوكل عنه وكيلاً ثانياً، كما يحدث عندنا اليوم فى نظر القضايا إذ قد يوكل المحامى عنه بعض من يساعده فى مكتبه من شباب المحامين، غير أن ذلك كان مشروطاً فى القضاء الأندلسى بأن يرضى الموكل الأول صاحب الخصومة الأصلى هذا التوكيل

(١) الوثائق والسجلات لابن العطار، طبع مدريد، صفحة ٤٩٨

الثانـــى، ولذلك كانت تكتب فيـــه وثيقة عند ابن العطار على النمط التالى[1]: «وكّل فـــلان فلاناً علـــى المخاصمة عنه وله وعلى الإقـــرار عليه والإنكار عنه بوكالـــة التفويض التامة، أقامه بها مقام نفســـه، وجعل إليه توكيل مَنْ رأى توكيله بمثل التوكيل المذكور، وقبل فلان منه توكيله». وتستكمل مع التوكيل صيغة الشـــهود الســـالفة. وإن ســـقط من هذه الوكالة: أن الموكل الأول جعل لوكيلـــه من رأى توكيله عنه لم يكن للمـــوكّل الثانى أن يخاصم فى القضية. وليـــس لصاحب الخصومة عزل وكيله إذا كان قد باشـــر القضية أمام القاضى مراراً إلا أن يظهر منه غش فى الخصومة وميل مع المخاصم.

أما نظام المشـــاورين من الفقهاء للقضاة فيبدو أنه بدأ قريناً لنظام المحاماة فـــى الخصومة منذ عهد الحكم الربضـــى (١٨٠-٢٠٦هـ) ويعدِّدهم لزمنه ابن سعيد فى كتابه المغرب ذاكراً منهم زياد بن عبد الرحمن تلميذ مالك وعيسى بن دينار تلميذ عبد الرحمن بن القاسم فقيه مصر وناشر فتاويه فى الأندلس، ومنهم الفقيه المفتى صعصعة بن ســـلام الذى أفتى بغرس الأشجار فى صحن المســـجد الجامع بقرطبة، ولا تزال به الأشـــجار إلى اليوم. ويعدّد ابن حيان فى كتابه المقتبس المشاورين من الفقهاء لعهد عبد الرحمن بن الحكم (٢٠٦-٢٣٨هـ) ويقول: إن يحيى الليثى الفقيه الأعظم تلميذ مالك كان شيخهم وبه انتشـــر مذهب مالك فى الأندلس إذ كان مكيناً أثيراً عند الأمير عبد الرحمن فكان لا يلى قاض إلا بمشـــورته ودائماً كان يشـــير بأحد أصحابه ممن على مذهبه المالكى. وكان إذا أنكر على قاض شيئاً رفع أمره إلى الأمير عبد الرحمن فعزله توًّا وطلب إلى يحيى أن يولى قاضياً مكانه. ودائماً كانت إذا أشكلت على قاض خصومة رفع صورتها إلى هؤلاء المشـــاورين من القضاة يســـتفتيهم فيها،

(١) الفكر الأندلسى لبالنثيا ص٤٦٢

وكان القضاة يأخـذون بفتاويهم أحياناً، وأحياناً أخرى يردُّونها مبدين فيها فتاوى لهم. وكان إذا تكرر ذلك من القاضى ورد فتاوى تلك الهيئة الاستشارية ربما سـخطت عليه، فاضطر إلى الاستعفاء على نحو ما حدث للقاضى يحيى بن معمر الألهانى قاضى الجماعة بقرطبة، إذ خالف مراراً شيخى تلك الهيئة يحيى الليثى إمامها وعبد الملك بن حبيب أحد أعلامها، فانقبضا عنه وعُزل فى آخر سنة ٢٠٩. وولى القضاء بعده محمد بن سعيد الإلبيرى بإشارة يحيى الليثى، وكان إذا أرسل فى قضية إلى هيئة الفقهاء الاستشارية وتعددت فيها الفتاوى لم يؤثر لقاض فتوى على فتواه، وظل على ذلك عشـر سـنوات، ثم عُرضت عليه قضية، فكتب بها إلى تلك الهيئة الاستشـارية، واختلفت فيها الفتوى بين يحيى الليثى وغيره من الفقهاء المشاورين، فتوقف فيها عن فتواه وفتاويهم جميعاً. ثم رأى أن يشـاور فى قضية مُشـكلةٍ ثانية، فقال لرسوله: لن أفكَّ له كتاباً لأنى قد أشـرت عليه فى قضية فلان، فلم ينفذ القضاء كما أفتيت. فركب القاضى من حينه إلى يحيى واعتذر له، ووعده أن ينفذ القضاء فى القضية من يومه. فقال له: يا هذا إنى كنت ظننت – إذ خالفنى أصحابى من الفقهاء المشـاورين – أنك توقفت مسـتخيراً الله عزَّ وجـلَّ، متحيِّراً فى القضاء، فأما إذ تقضى برضا مخلوق فاطلب استعفاءك، وإلا رفعت إلى الأمير عبد الرحمن فى عزلك، فطلب إعفاءه من القضاء وَنُحِّىَ عنه.

وانمـا أطلت فى عرض نظام هؤلاء المشـاورين مـن الفقهاء بجانب قضاة الأندلـس لأدل بوضـوح على أنهم كانوا هيئة تشـبه – أدق الشـبه – هيئة المفوضـين عندنا بجانب محاكم مجلس الدولـة، ومعروف أننا اقترضنا نظام تلك الهيئة – كما اقترضنا نظام المحاماة – من القضاء الفرنسـى، إذ تعرض تلك المحاكم على هيئة المفوضين القضايا المشـكلة لدراسـتها دراسة قانونية متعمقـة، حتى إذا أتمت دراسـة قضية معروضة عليهـا كتبت فيها لهيئة

المحكمة مذكرة بحكمها الذى تراه فيها مؤيَّداً بالمقدمات والبراهين القانونية السليمة، وإما أن تأخذ المحكمة بحكم هيئة المفوضين، وإما أن تتركه إلى حكم مخالف له تراه – من وجهة نظرها القانونى – أكثر دقة وسلامة، بالضبط كما كان شأن قضاة الأندلس إزاء هيئة المشاورين من الفقهاء حين يطلبون إليهم الفتوى فى قضية مشكلة مطروحة أمامهم للحكم فيها حكماً قانونياً قويماً، وتكتب إليهم هذه الهيئة بفتواها، وإما أن يعتمدوها، وإما أن يعدلوا عنها إلى فتوى لهم يؤديهم إليها اجتهادهم مؤمنين بأنها أكثر من فتوى هيئة المشاورين سداداً وإصابة.

قصة حيّ بن يقظان لابن طفيل وأصولها الإسلامية

ابن طفيل هو أبو بكر محمد بن عبد الملك – وقيل ابن عبد الله – القيسى، فهو من أصل عربى، ولد سنة ٥٠٦ للهجرة فى بُرْشانة من أعمال المرية، وقيل: بل فى وادى آش من أعمال غرناطة، وقيل: بل فى تاجلة من أعمال جَيَّان. وليس بين أيدينا ما يوضح نشأته، ولا بد أنه نشأ – مثل أترابه فى الأندلس – يختلف إلى الكتّاب ثم إلى حلقات الشيوخ فى المساجد يَنْهل منها، وبدا فيه ميلٌ مبكر إلى علوم الأوائل وما يتصل بها من الفلسفة، ويُظَنُّ أنه تتلمذ لابن باجة أكبر فيلسوف أندلسى فى عصره، وينكر ذلك بعض من ترجموا له، وهو إن لم يكن تتلمذ له، فقد أكبَّ على كتبه يقرؤها ويستوعبها بدقة. ونراه فى غرناطة طبيبا وكاتبا لعاملها ثم لعامل سَبْتة وطَنْجة، ويعلو شأنه حين يصبح طبيباً لأبى يعقوب يوسف خليفة الموحدين (٥٥٨–٥٨٠هـ) وقد تبع أستاذه ابن باجة يشرح بعض كتب أرسطو ويؤلّف بعض كتب فى الفلسفة، كما يؤلف قصة «حَىّ بن يَقْظان» ويظل خليفة الموحدين يعقوب بن يوسف حفيًّا به إلى وفاته بمراكش سنة ٥٨١.

وقصة حَىّ بن يقظان قصة فلسفية صوفية تُثْبت الاتفاقَ التامَّ بين العقل والشريعة أو الفلسفة والدين، وهو يستهلها بأن السلف الصالح ذكروا أن جزيرة من جزائر الهند تحت خَطّ الاستواء يتولّد بها الإنسان

مـن غير أم ولا أب لاعتدال هوائها وإشـراق النـور الأعلى عليها، وفى تلك الجزيـرة تولّـد طفل من طينةٍ تخمَّرت على مرِّ السـنين فى ظـروف طبيعية مُؤَاتيـة، وأنكر ذلـك قومٍ لتولده بدون أم ولا أب، وقالـوا إنه كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة ملكها شديد الأنفة والغيرة وكانت له أخت ذات جمال باهر فمنعها من الزواج، وكان له قريب يسمى «يقظان» تزوجها سرا وحملت منـه، ولما وضعت طفلها خافت أن يفتضح أمرها وينكشـف سـرها فوضعته فـى تابوت أحكمت إغلاقـه وقذفت به فى اليَمِّ فحملتـه الأمواج إلى أجَمة، فى جزيرة، ملتفة الشـجر مسـتورة عن المطر محجوبة عن الشمس، وأخذت مسـامير التابوت تسقط وتضطرب بعض ألواحه. واشتد الجوع بالطفل، وأخذ يبكـى ويصرخ فوقع صوته فى أذن ظبية فقدت طَلاها أو ابنها وكان قد خرج من كِناسه (مأواه) فاختطفه عُقاب، فلما سمعت الظبية الصوت ظنَّتْه ولدها، فتتبعت الصوت تتخيله لطَلاها حتى وصلت إلى التابوت، فأخذت تبحث عنه بأظلافها حتى وجدت هذا الوليد، فحنَّت له وعطفت عليه، وألقمته حَلَمتها، وأرْوَته لبنها شراباً حلواً وتبنَّتْه وسارت له كأمِّه تتعهَّده وتغذِّيه بلبنها وتكفله إلى أن تمَّ له حولان وتدرَّج فى المشـى ونبتت له أسـنانه، وكان يتبعها، وهى ترفق به وتحمله إلى مواضع بها شـجر مثمر وتطعمه ما سـقط من ثمرها الحلو الناضج، ومتى ظمئ أوردتْه ماء، ومتى تعرَّض للشـمس ظلَّلته، ومتى تعرَّض للبرد أدْفأته. وأخذ يَغْدو ويروح مع الظبية حتى ألفه سِربٌ من الظباء، وأخذ يحكى صوتها، ثم أخذ يحكى جميع ما يسـمعه من أصوات الطير وسائر الحيوان، وكان يراها جميعا كاسية بالأوبار والشعر والرِّيش ولها أسلحة معدَّة لـمن ينازعها مثل القرون والأنياب والحوافر والمخالب، بينما هو عارٍ وليس له سلاح يدافع به عن نفسه، ولاحظ أن سَوْءات الحيوانات تستتر، بينما سوءتاه مكشـوفتان فكان ذلك يسـوءه، وأخذ يسترهما بأوراق شجر عريضة، واهتدى

لاتخاذ عصيٍّ من الشجر يدافع بها عن نفسه. وصادف فى بعض الأيام نَسْراً ميتاً، فقطع جناحيه وذنبه، وفتح ريشه وسوَّاه وسلخ عنه سائر جلده وفصّله على قطعتين، ربط إحداهما على سُرَّته وما تحتها، والأخرى على ظهره، وعلّق الذنب من خلفه والجناحين على عَضُدْه فأكسبه ذلك هيبة فى نفوس الوحوش.

وكان حَيٌّ قد ترعرع وأربى على سبع سنوات، فصار لا يدنو من حيوان ولا ظبية إلا أمَّه فإنه لم يفارقها إلى أن أسنَّت وضعفت، فكان يرافقها إلى المراعى الخصبة ويجنى لها الثمار الحلوة ويطعمها إلى أن أدركها الموت، ورأى جميع حركاتها وأفعالها تتعطل، فتعجب، وناداها فلم تجبه، وأخذ يفكر فيما حدث لها من الموت، وفحصها عضوا عضوا فلم ير فى أعضائها آفة، ففكّر أن تكون الآفة فى باطن جسدها وأن يكون العضو الذى حدثت فيه بموضع متوسط من الجسم، حتى يرفد سائر الأعضاء بالقوة والحياة، وإذا مات ماتت جميع الأعضاء. واتخذ من كسور الأحجار الصَّلْدة أشباه السكاكين وشَقَّ صدرها، وظل يفتش فيه حتى اهتدى إلى القلب، ورآه مغطًّى بغشاء فى غاية القوة مربوطا بعلائق متينة، والرِّئة مطيفة به لحمايته، ورأى له من حسن الوضع وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم ما جعله يعتقد أنه سبب الحياة والموت، ورأى الدم تجمَّد فيه وفقدت تجاويفه حرارتها فأدرك أنه بارتحال الحرارة من القلب ارتحلت الحياة، وظن أنه عرف سِرَّ الموت، ورأى غرابين ظلا يقتتلان حتى صرع أحدهما صاحبه ميتا، فحفر القاتل حفرة وَارَى فيها ذلك الميت، فقلّده وحفر حفرة، وألقى فيها جسد أمه وحَثا عليها التراب.

وبقى حَيٌّ فترة طويلة من الزمان يتصفَّح أنواع الحيوان والنبات ويطوف بأنحاء الجزيرة وساحلها يبحث عن شبيه له، فلا يجد أحداً يشبهه بينما

يجد لكل واحد من أشخاص الظباء والحيوانات أشباها كثيرة. وذات يوم شَبَّتْ نار فى أَجَمة قَصَب، فهاله ما لها من الضوء الثَّاقب وأنها لا تمس شيئا إلاّ أتت عليه، وحاول أن يقبض على شئ منها فأحرقت يده، وتأتَّى له أن يأخذ منها قبساً حمله إلى جُحْره أو كهفه الذى كان يأوى إليه، وما زال يمدُّ نار هذا القبس بالحشائش والحطب الجزل ويتعهدها ليلاً ونهاراً استحساناً لها وتعجباً منها. وكان يزداد أُنْسه بها ليلاً، لأنها كانت تقوم له مقام الشمس فى الضياء والدفء فعظم ولوعه بها، وكان يرى لهيبها يتجه دائما إلى السماء فظن أنها من الجواهر السماوية، وألقى بها ذات مرة شيئاً من السمك فأنضجته وسطعت رائحته فتحركت شهوته إليه وأكل منه فاستطابه، واعتاد بذلك أكل اللحم وأخذ يُعْمل الحيلة فى صيد البحر والبر. ونوَّع الأداة التى يصيد بها فى كل منهما فللبر أداته وللبحر أداته. واستطاع أن يتخذ لنفسه من الشوك والقصب أسلحة يَذُود بها عن نفسه ضد الحيوانات. ورأى أن يحافظ على ما يفضل من غذائه فاتخذ مخزنا وحصَّنه بقصب مشدود بعضه إلى بعض حتى لا يصل إليه شئ من الحيوانات عند مغيبه، وتألَّف جوارحَ الطير ليستعين بها فى الصيد واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها، واتخذ من قرون البقر الوحشية شبه الأسنَّة وركَّبها فى القصب القوى وفى عِصىِّ الزَّان حتى غدت شبه الرماح واتخذ لنفسه تُرْسًا من جلود مضاعفة، وتألف بعض الخيل والحمر الوحشية حتى تأتَّى له ركوبُها والعَدْوُ السريعُ عليها، وعمل لها من الحبال والجلود أمثال الشكائمْ والسروج.

وكان حَىٌّ حينئذ قد بلغ الحادية والعشرين من عمره فأخذ يتأمل فى جميع الأجسام التى فى العالم، فرآها تتنوع بين حيوانات ونباتات وجمادات وتراب وماء وبخار ودخان، ولاحظ أن هنا صفات مشتركة فى كل نوع على حدة وأخرى مشتركة فى الجنس كله، سواء فى الحيوانات

أو النباتـات أو الجمادات، ولاحظ أن جنـس الحيوان يتميز بالحركة، وأن جنس النبات لا يتحرك ولكنه يَنْمو، وأن جنس الجماد لا يتحرك ولا ينمو، وأن الأجسـام جميعـا إما حارة وإما باردة، وأنهـا لا تخلو من حركة، إما إلى أعلـى كاللهيب والدخان والهواء، وإما إلى أسـفل كالماء وأجزاء الأرض، وفكّر هل الحركة صفة ذاتية للجسـم أو هى لمعنى خارج عنه، ورجَّح الرأى الثانـى. وهـداه ذلك إلى التفكير فى الروح، لأن كل جسـم مركب من معنى الجسمية ومن شئ آخر زائد عليها، وهو أول ما لاح له من العالم الروحانى، إذ هـذا الشـئ الزائد إنما هو صور لا تُدْرَكُ بالحـس وإنما تدرك بضرب من النظر العقلى، وأدّاه ذلك إلى الاعتقاد بأن الروح الحيوانى الذى مَسْكنه القلب لابـد له من معنى زائد على جسـميَّته وهو ما يعبِّر عنه النظّار باسـم النفس الحيوانية، ومن هنا ارْدَرَى معنى الجسمية واطَّرحه وتعلَّق فكره بالمعنى الزائد الروحى الذى يميز نوعا جسميا من نوع. وفكّر فى الأجسام المادية، فرأى لها ثلاث صفات مشتركة، هى الطول والعرض والعمق، وأخذ يتأمَّل فى معانيها وفى المعانى الزائدة عن الجسـمية، واهتدى إلى قانون السببية، فالحرارة فى الجسم مسبَّبة عن شئ وكذلك البرودة، وبالمثل صعود بعض الأجسام إلى أعلى لابد له من سبب وهبوطها إلى أسفل لابد له من سبب، وبعبارة أخرى لابد له من فاعل يحدثه، وما زال يلاحظ الأفعال الصادرة عن الأجسام، واقتنع بأنها ليسـت فى الحقيقة لها، إنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسـوبة إليها، ويشير ابن طفيل تأكيدا لهذه الفكرة التى ارتسمت فى ذهن حى إلى الحديث النبوى المشـهور عند المتصوفة فيما يحكى الرسـول عن الذات العلية: «يقول الله تعالى: لا يزال عبدى يتقرَّب إلىَّ بالنوافل حتى أحبَّه، فإذا أحببته كنت سَمْعَه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به». كما يشير إلى ما جاء فى محكم التَّنْزِيل مـن قوله تعالى عن غزوة بدر: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ ۚ وَمَا

رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ ﴾[1]. وبذلك اهتدى إلى فكرة الخالق. ولم يكن فارقَ عالم الحس، فأخذ يطلبه في المحسوسات، فتصفح جميع الأجسام فرآها تتكون تارة وتفسد تارة أخرى ورآها جميعا لا تبرأ من الحدوث والحاجة إلى فاعل لها، فأبعدها عن فكره واتجه به إلى الأجسام السماوية، وكان قد أكمل ثمانية وعشرين عاما من عمره.

وفطن حَيٌّ إلى أن الأجرام السماوية أجسام إذ لها طول وعرض وعمق كما فطن إلى أن الجرم السماوي لذلك متناه، ونظر إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب فرآها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب ثم تعود إلى ذلك ففطن إلى أنها هي والفلك جميعا على شكل كُرَيات وتبين له قدر كبير من علم الهيئة، واهتدى إلى أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشئ واحد متصل بعضه ببعض، وأن كل ما يراه في الأرض من تراب وماء وهواء ونبات وحيوان داخلٌ فيه، وأن الكواكب النَّيرة بمنزلة حواسِّه وضروبَ أفلاكه بمنزلة أعضائه، وأن كل ما في الأرض وما عليها خاضع لقانون الكون والفساد. ولما تبيَّن له أن الفلك أو الكون كله كشخص واحد أخذ يفكر في العالم بجملته هل هو شئ حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم أو هو أمر كان موجودا فيما سلف ولم يسبقه العدم، وانبهم عليه الأمر ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر من قدم العالم أو حدوثه، غير أنه ظل مقتنعا بأن جميع الموجودات به في حاجة إلى فاعل، وهو لا يُدْرَكُ بالحواس لأنه لو أُدْرك بها لكان جسما وكان من جملة العالم وكان حادثا واحتاج إلى محدِث، وهو بذلك منزه عن الجسمية وكل ما يتبعها من الأوصاف، ولا ريب أنه قادر على خلق العالم وعالمٌ به، ويستشهد ابن طفيل بقوله تعالى:

(١) سورة الأنفال، الآية: ١٧.

﴿ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ ﴾[1]. وأخذ يتبيَّن لحى فى وضوح افتقارُ جميع الموجودات فى وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشئ منها إلا به فهو إذن علة لها، وهى معلولة له سواء كانت محدثةَ الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم، فإنها فى كلتا الحالتين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل متعلقةُ الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة (يشير إلى من يقولون بقدم العالم)، ويقول إنه إن لم يتأخر عن الفاعل له بالزمان فهو متأخر عنه بالذات، ويشعر حَىّ بوضوح أن العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان ويستشهد ابن طفيل بقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ ﴾[2]. ومضى حَىّ يتصفح الموجودات على سبيل الاعتبار، وتبيَّن له فى أصغرها كما فى أكبرها من الحكمة ما لا يصدر إلا عن فاعل مختار فى غاية الكمال وفوق الكمال، واستشهد ابن طفيل بقوله عز شأنه: ﴿ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَآ أَصْغَرُ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرُ ﴾[3]. وتأمل حىٌّ فى جميع أصناف الحيوان واستخدامه لأعضائه فى جميع منافعه وكيف هداه الفاعل إلى ذلك، ويستشهد ابن طفيل بقول الله تعالى إنه: ﴿ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ ﴾[4] فهو الذى أعطى كل عضو فى الحيوان ما نِيطَ به من المنافع المطابقة لاحتياجاته مما يدل على قدرته. وما زال يتتبع كل صفات الكمال فى الموجودات ويراها صادرة عن الفاعل المختار، ويتتبع بالمثل كل صفات النقص ويراه بريئاً منها منزَّها عنها، فهو

(١) سورة الملك؛ الآية: ١٤.
(٢) سورة يس؛ الآية : ٨٢.
(٣) سورة سبأ ؛ الآية : ٣.
(٤) سورة طه ؛ الآية : ٥٠.

الوجود وهو الكمال وهو الحُسْن وهو القدرة وهو العلم ويستشهد ابن طفيل بآية التنزيل: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾[1].

وبلغ حيّ خمسة وثلاثين عاما من عمره ورسخ فى قلبه من أمر هذا الفاعل ما شغله عن الفكر فى كل شئ إلا فيه، وصار لا يتصفح شيئا من الموجودات إلا ويرى فيه أثر الصنعة فينتقل بفكره فورا إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه، وانصرف تماما عن العالم الأدنى المحسوس إلى العالم الأرفع المعقول. وتساءل من أين جاءته هذه المعرفة هل جاءته من حواسه؟ وتصفح حواسه جميعها فرآها لا تدرك إلا الأجسام، والفاعل المختار منزه عن الجسمية، وإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشئ ليس بجسم، ففَطِن إلى ما بداخله من النفس التى تدركه، لأنها قبس منه، وأدرك أنها مثله لا يلحقها فساد ولافناء إذا طَرَحت البدن وتخلّت عنه، وأنه لذلك يشتاقُ إلى التعرف بهذا الفاعل الموجود الواجب الوجود، ويقول ابن طفيل إن من لا يتعرَّف عليه ويُعْرض عنه فى دنياه ويتَّبع هواه حتى توافيه المنية فقد حُرِم من مشاهدته وفى داخله الشوق إلى معرفته فيبقى فى عذاب طويل وآلام سَرْمديَّة. أما من تعرَّف عليه والتزم الفكر فى جلاله وحسنه وبهائه على حال من الإقبال والمشاهدة فإنه يظل فى لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم لاتصال مشاهدته للموجود واجب الوجود. وأخذ حَيٌّ يفكر كيف يتأتّى له دوام المشاهدة، وهو قد يعرض له عارض مثل جوع أو عطش أو قضاءِ حاجةٍ فيزول عما كان فيه من المشاهدة، ويتعذر عليه الرجوع إليها إلا بعد جهد جهيد. ولما تصفح أحوال الحيوان ولم ير فيها ما يُظَنُّ أنه شعر بالموجود واجب الوجود مثله علم أنه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية النورانية،

(١) سورة القصص : الآية : ٨٨.

وأنــه بذلك يباين ســائر أنواع الحيوان، مما جعله يفطــن إلى أنه خُلِق لغاية وأمر عظيم وأنه يتكوَّن من جزءين أَخَسُّهما الجزء الجسمانى الخاضع لقانون الكون والفســاد وأشرفهما الجزء الذى عَرَف به الموجودَ واجب الوجود، وهو لا يُدْرَك بشــئ من الحواس ولا يشــبه الأجرام أو الأجسام السماوية المتمتِّعة بمشــاهدة واجب الوجود، وهى مشــاهدة يخالطها شَــوْب، ومن أجل ذلك حاول أن يحصل على المشــاهدة الصرفة والاســتغراق المحض فى مشــاهدة الموجــود واجب الوجــود بحيث تغيب عنه ذات نفســه وتفنى وتنمحى ولا يبقى إلا ذاتُ الواحِد الحقِّ واجب الوجود جلَّ شــأنه. وحتى لا يعوقه عائق عن هذه الحالة رأى أن لا يُسْــرف فى غذائه وأن يكتفى فيه بما يســدُّ رمقه دفعاً للفساد عن ذاته، ووَقَر فى نفسه أن الأجسام السماوية تُشِعّ الخير على العالم، فتشــبَّه بها فى دفع الأذى عن النبــات والحيوان ما أمكنه. ثم أخذ يلازم الفكر فى الموجود واجب الوجود محاولاً بكل طاقته أن لا يفكر فى شئ ســواه، واستعان على ذلك بالاســتدارة على نفسه، وكلما استدار فيها غابت عنه جميع المحسوســات وتخلَّص لمشــاهدة الموجود واجب الوجود. وكانت القوى الجسمانية تعاوده فتُفْسد عليه حاله، وظل على ذلك مدة يجاهد القوى الجســمانية، وكان قد تبين له أثناء نظــره العلمى أن صفات الموجود واجب الوجود على ضربين: صفات إيجاب وثبوت مثل العلم والقدرة والحكمة وهى ترجع إلى حقيقة ذاته فعلمه بذاته هو ذاته. ويقابل هذه الصفات صفات سلب ونفىْ مثل تنزُّه واجبِ الوجود عن الجســمانية وكلِّ صفات الأجســام. ورأى حى أن يتشبَّه بواجب الوجود فى صفات الإيجاب بحيث يحاول العلم بذاته دون أن يشرك به شَوْباً من صفات الأجسام، كما رأى أن يتشبه به فى صفات السلب بحيث يطرح عن ذاته كل أوصاف الجسمية، وأخذ يروضُ نفسه على ذلك بحيث كانت تمرُّ عليه عدة أيام لا يتغذى ولا يتحرك.

وما زال حَيٌّ يطلب الفناء عن نفسه والخلوص لمشاهدة الحق حتى تأتّى له ذلك فى التاسعة والأربعين من عمره بعد مجاهدات شديدة، فغابت عن فكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجُسْمانية وغابت ذاته فى جملة الذوات وتلاشى الكل وصار هباء منثوراً ولم يبق إلا الواحد الحق واجب الوجود كما جاء فى الآية القرآنية: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾[1]. واستغرق فى حالته تلك (المعروفة لكبار المتصوفة) وشاهد ما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعتْ ولا خطر على قلب بشر. يقول ابن طفيل: «فلا تعلّقْ قلبك بوصف أمرٍ لم يَخْطِرْ على قلب بشر إذ ليس من عالمك»، ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً، وهو بمنزلة من يريد أن يذوق لوناً مثل السواد فيقول عنه إنه حلو أو حامض، ومع ذلك لانخليك من إشارات نومئ بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام، فإن حيًّا لما فنى عن ذاته ولم ير فى الوجود إلا الواحدَ الحيَّ القيوم فى حال شبيهة بالسكر المعروف عند المتصوفة خطر بباله أن حقيقة ذاته هى ذات الحق وأن ليس فى العالم إلا ذاتُ الحق، وأن كل ما فى العالم منه بمنزلة الأجسام الكثيفة من نور الشمس فهى لا تُرَى إلا فيه، وإن زالت عنه زال نورها وبقى نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضورها ولم يزد عند مغيبها. وكان قد بان له أن ذات الحق لا تتكثر بوجه من الوجوه فعلمه بذاته هو نفس ذاته، كما يقول المعتزلة ، فلزم عنده من ذلك أن من حصل عنده العلم بذاته حصلت عنده الذات وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة، بحيث لايعبَّر عنها بصيغة الجمع لأنها بريئة عن الكثرة ولا بصيغة الإفراد لأنها بريئة عن الاتحاد، إنما هو الفناء التام والاستغراق المحض الذى ينفصل فيه عن جسمانه البشرى

(١) سورة غافر: الآية ١٦.

انفصالاً تاماً (وابن طفيل بذلك يصل بين حيّ وبين من يقول من الصوفية مثل ابن الفارض بالفناء والانمحاء فى الذات العلية). ويقول ابن طفيل إن حيًّا فى حال أو فى مقام استغراقه وفنائه شاهَدَ الفلك الأعلى البرئ عن المادة كما شاهد فلك الكواكب الثابتة الذى يليه وبراءته عن المادة أيضاً، ورأى ذواتاً فى رتبة ذاته ولها حُسْنٌ وبهاءٌ لا يعقله إلا الواصلون العارفون، ورأى ذواتاً أخرى مثل ذاته مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة غطّاها دنس قد أحاط بها سرادق العذاب وأحرقتها نار الحجاب، وتنبه من تلك الحالة فزلّتْ قدمه عن ذلك المقام وعادت إليه حواسُّه ولاح له العالم المحسوس وغاب عنه العالم الإلهى.

ويكرر ابن طفيل أن الذوات الإلهية والأرواح الربانية متعلقة بذات الواحد الحق واجب الوجود وهو يعطيها الدوام ويمدّها بالبقاء والخلود، ولا حاجة لها بالأجسام إذ الأجسام هى التى تحتاجها، أما هى فغنية عنها غنى تاماً، وابن طفيل يشير بذلك إلى أن المعاد سيكون معاداً روحياً ويقول: إن العالم المحسوس تابع للعالم الإلهى كظِلّه، ولذلك يستحيل فرض عدمه، وإنما فساده أن يتبدل، ويستشهد على ذلك بما نطق به القرآن الكريم مراراً فى تصوير يوم القيامة وما يحدث فيه من تكوير الشمس وتفجير البحار كما قال تعالى: ﴿إِذَا ٱلشَّمْسُ كُوِّرَتْ ۝١ ..... وَإِذَا ٱلْبِحَارُ سُجِّرَتْ ۝٦﴾[1] ومن تسيير الجبال كما قال ﴿وَإِذَا ٱلْجِبَالُ سُيِّرَتْ ۝٣﴾[2] وقال ﴿وَتَكُونُ ٱلْجِبَالُ كَٱلْعِهْنِ ٱلْمَنفُوشِ ۝٥﴾[3] أى الصوف المندوف. ويكمل ابن طفيل

(١) سورة التكوير الآيات ١ : ٦.
(٢) سورة التكوير ، الآية ٣.
(٣) سورة القارعة ، الآية : ٥.

استشهاده على أن فساد العالم الحسى إنما هو بتغير صورته بقوله جلَّ شأنه ﴿ يَوْمَ تُبَدَّلُ ٱلْأَرْضُ غَيْرَ ٱلْأَرْضِ وَٱلسَّمَٰوَٰتُ ﴾[1] فـى وصفه ليـوم القيامة. ولما عاد حى إلى العالم المحسوس اشتد شوقه إلى العالم الإلهى، فكان يصل إليه بجهد يسـير، وحُبِّب إليه المقام فيه، فكان لا ينثنى عنه إلا لضرورة بدنه، وظل على ذلك حتى بلغ خمسين عاماً من عمره.

وكان بالقرب من جزيرة حى جزيرة وصلت إليها ملَّة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء (يريد الملة الإسـلامية)، وما زالت تلك الملة تقوى فيها وتنتشـر، حتى نهض بها مَلِكٌ وحمل الناس على التزامها. وكان بتلك الجزيرة فتيان هما أبْسال وسَلامان اعتنقا تلك الملة والتزما بشعائرها وأعمالها وفـق ما جاء فى شـريعتها من صفـة الله وملائكته وصفات المعـاد والثواب والعقاب. وكان أبسـال أشـد غَوْصاً على الباطن والمعانى الروحية وينزع إلى التأويل، وأما سـلامان فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر وأبعد عن التأويل. وكان فـى تلك الشـريعة أقوال تحمل علـى الانفراد والعزلة وأخـرى تحمل على المعاشـرة وملازمة الجماعة، فشُـغِف أبسـال بطلب العزلة وشغف سلامان بملازمـة الجماعة، مما كان سـبباً فـى افتراقهما، وسمع أبسـال بخصب الجزيـرة المهجورة التى يعيش فيها حى بن يقظـان، فرأى أن يرحل إليها ويعتزل الناس فيها بقية عمره، وجمع أمواله، واستأجر ببعضها مَرْكباً يحمله إلى تلك الجزيرة وفرَّق باقيها على المسـاكين. ونزل أبسال الجزيرة وظل فيها يعبد الله ويعظمه ويقدِّسه، وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمار تلك الجزيرة وصيدهـا ما يسـدُّ به رمقه، وفـى أثناء ذلك كان حىّ مسـتغرقاً فى مقاماته ولايبرح غاره أو كهفه إلا مرة فى الأسـبوع لتناول شـئ من الغذاء، ولذلك لم

(١) سورة إبراهيم ؛ الآية ٤٨.

يعثر عليه أبسال لأول وهلة، وظلا على تلك الحال مدة إلى أن خرج حى ذات يوم لالتماس غذائه فالتقى بأبسال، وظن أبسال أنه من العُبَّاد المنقطعين للنسك نزل الجزيرة لطلب العزلة مثله، وأما حى فلم يدرِ ما هو لأنه لم يكن قد رأى إنساناً قبله، وولّى أبسال هارباً منه خشية أن يشغله عن نُسكه، وشرع فى الصلاة والقراءة والبكاء والتضرع والتواجد.

وجعل حَىٌّ يقترب منه وهو لا يشعر به حتى دنا منه واستمع إلى قراءته وتسبيحه وبكائه، فلم يشك فى أنه من الذوات العارفة بواجب الوجود، فزاد فى الدنو منه حتى أحسَّ به أبسال فمضى على وجهه، ولحق به حىّ، فنظر إليه أبسال فرآه مكتسياً بجلود الحيوانات ذوات الأوبار وقد طال شعره فى أماكن كثيرة من جسده، ففزع منه، وكان على علم بكثير من اللغات فجعل يكلمه بكل لغة وحىٌّ لا يفهم، واستراح إليه حىّ، فرأى أن يقيم معه فى عالم الحس حتى يتعلم، ورأى أبسال أن يعلمه الكلام والعلم والدين زُلْفَى عند ربه، وأخذ يعلمه الألفاظ بالإشارة إلى أعيان الموجودات والنطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق فينطق بها مقترنة بالإشارة حتى علَّمه الأسماء كلها، وتدرَّج به قليلاً قليلاً حتى تكلم فى أقرب مدة، وجعل أبسال يسأله عن شأنه وكيف وصل إلى تلك الجزيرة، فأعلمه أنه لا يعرف شيئاً عن مبدأ أمره ولا أباً ولا أماً سوى الظبية التى رَبَّته، ووصف له شأنه جميعه وكيف ترقَّى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول إلى ربه.

ولما سمع أبسال منه وصف حياته وجهادَه فى مفارقة عالم المحسوس وعرفانه بذات الحق وما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين تطابَقَ عنده ما وصل إليه حىّ بما جاء فى الشريعة، أو بعبارة أخرى تطابقَ المعقول بالمنقول، فأضفى على حىّ غيرَ قليل من التعظيم إذ تيقَّن أنه من أولياء الله الصالحين

الذين ﴿ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٦٢﴾ ﴾[1] والتزم خدمته. وجعل حيّ يسأله عن شأنه وشأن جزيرته وحال سكانها بعد وصول الملّة إليهم، ووصف له أبسال جميع ما ورد فى الشريعة المحمدية من وصف العالم الإلهى وما يتصل به من الجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط، فلم ير حَيٌّ فى ذلك كله شيئاً على خلاف ما شاهده فى مقامه الكريم، فعلم أن الذى وصف ذلك وجاء به مُحقٌّ فى وصفه صادق فى قوله، رسول من عند ربه، فصدَّقه وآمن به وبرسالته، وسأله عما جاء به من الفرائض فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبه ذلك من الأعمال الظاهرة فالتزمها وأخذ نفسه بأدائها امتثالاً لما صح عنده من صدق قائله، غير أنه بقى فى نفسه أمران أولهما: لمَ ضرب الرسول للناس الأمثال ولم يُكاشفهم بحقيقة العالم الإلهى، مما جعلَهم يقعون فى أمر عظيم من التجسيم، كما جعلهم يعتقدون أشياء فى ذات الحق هو منزَّه عنها وأشياء أخرى فى أمر الثواب والعقاب. وثانى الأمرين إباحته اقتناء الأموال والتوسع فى المأكل، مما يجعل الناس يعرضون عن الحق ويشتغلون بالباطل. وفى رأيه أن الإنسان فى مأكله لا يحتاج إلا إلى ما يسدُّ به رمقه، ولو أن الناس أعرضوا عن بواطل دنياهم وأقبلوا على واجب الوجود الحق لاستغنوا عن هذا كله.

وطمع أن تكون نجاةُ سكان جزيرة أبسال على يديه، وحدَّثه بما فى نفسه فوافقه، وكانت سفينةٌ قد ضلَّت وحملتها الرياح إلى ساحل الجزيرة فسألا من فيها أن يحملوهما إلى الجزيرة المذكورة، ونزلا بها، ودخلا مدينتها، وكان يحكمها سلامان التقىّ الذى مر بنا أنه كان يرى ملازمة الجماعة. وأخذ حيّ يحاول أن يرقى بأهل الجزيرة عن العالم الظاهر إلى العالم الإلهى سرًّا

(١) سورة يونس ؛ الآية ٦٢.

وجهاراً، فلا يزيدهم كلامه إلا نبوًّا ونفاراً، فيئس من إصلاحهم، وانقطع رجاؤه، إذ رآهم يتهالكون على الدنيا، ولا تنجح فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الطيبة، ويتمثل بقوله تعالى ﴿ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا۟ يَكْسِبُونَ ﴾[1] وقوله ﴿ خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ ۖ وَعَلَىٰٓ أَبْصَٰرِهِمْ غِشَٰوَةٌ ﴾[2]. ويبأس حيٌّ من مخاطبة أهل تلك الجزيرة عن طريق التذوق الروحى، ويرى أن شرائع الرسل هى التى تلائمهم وتستقيم بها حياتهم ومعاشهم. ويعتذر لسلامان عما كلَّم به سكان الجزيرة ويوصيهم بالتزام حدود الشريعة والإعراض عن الأهواء والبدع ففى ذلك مَنْجاتهم. وحسبهم ذلك إذ لا يستطيعون اللحاق بدرجة السعداء الذين يستغرقهم الفناء فى واجب الوجود وما يغمرهم به من فرح باتصال مشاهدته. وودَّع حَيٌّ وأبسال سكان الجزيرة، ويَسَّر الله لهما العبور إلى جزيرتهما، فعادا إليها، وظلا يعبدان الله بها حتى أتاهما اليقين.

وتُرجمت هذه القصة الفريدة إلى العبرية ترجمها موسى الأرجونى سنة ١٣٤١ للميلاد وترجمت مراراً إلى اللاتينية واللغات الأوربية الحديثة، ومن أقدم ترجمات الغربيين لها إلى اللاتينية ترجمة بوكوك فى أكسفورد سنة ١٦٧١، وفى العام التالى ترجمت إلى الهولندية، وترجمها أوكلى إلى الإنجليزية سنة ١٧٠٨ وعلى ضوء ترجمته كتب دانييل ديفو قصة «روبنسن كروزو» سنة ١٧١٩. وترجمها إلى الألمانية بريتوس سنة ١٧٢٦، وأعاد ترجمتها إلى تلك اللغة إنجهورن سنة ١٧٨٢، وترجمها فى سنة ١٩٠٠ بونس بويجس إلى الإسبانية وليون جوتييه إلى الفرنسية، وترجمها بتروف إلى الروسية سنة ١٩٢٠، وترجمها بالنثيا إلى الإسبانية سنة ١٩٣٤، وأعاد

(١) سورة المطففين : الآية ١٤.

(٢) سورة البقرة: الآية ٧.

جوتييه ترجمتها إلى الفرنسية سنة ١٩٣٦، كما أعاد بالنثيا ترجمتها إلى الإسبانية سنة ١٩٤٨.

ونُشرت فى سنة ١٦٥١ قصة الكريتيكون لجراسيان اليسوعى الأرجونى، ولاحظ منندز بيلايو تشابهاً بين جزئها الأول والجزء الأول من قصة حيّ بن يقظان لابن طفيل، إذ تستهل بنجاة كريتيليو من الغرق وتقذف به الأمواج إلى شاطئ جزيرة يلتقى فيها بفتى يسكن فى مغارة ولا يعرف له أباً ولا أماً ولا كيف نشأ ولا كيف يتخاطب مع الناس، ويعلمه كريتيليو لغته، ويرحل به إلى إسبانيا ثم إلى فرنسا ثم إلى إيطاليا فجزيرة الخلود، وواضح أن قصة الكريتيكون إنما تلتقى بقصة ابن طفيل فى صفحاتها الأولى ثم تنقطع صلتها بها انقطاعاً تاماً.

وعثر غرسيه غوميس على قصة فى مخطوط موريسكى بمكتبة الإسكوريال يرجع إلى القرن السادس عشر الميلادى بعنوان «قصة الصنم والملك وابنته» وهى تحكى أن بنت الملك عُزلت عن الناس فى محبس خوفاً عليها من طالع سئ فاتصل بها ابن وزير، فحملت منه، وخوفاً على وليدها وضعته فى صندوق من الخشب، وألقت به فى اليمِّ فحملته الأمواج إلى جزيرة مهجورة، فتبنَّته غزالة ونما فى رعايتها، وكان الملك قد غضب على وزيره فنفاه إلى تلك الجزيرة والتقى بابنه وهو لا يعرفه، وعجب من أمره وأخذ يعلمه. وتمر بهما مركب فتنقلهما إلى الجزيرة المأهولة. وبدلاً من أن يقول غرسيه غوميس إن حكاية الصنم والملك وابنته التى دُوِّنت فى مخطوط موريسكى بعد خروج العرب من الأندلس استضاءت بقصة حى بن يقظان التى تسبقها بثلاثة قرون أو تزيد، كما يقضى بذلك المنطق، زعم أن القصة الموريسكية وقصة حىّ بن يقظان لابن طفيل جميعاً استمدتا من أصل كان شائعاً بين العرب أجداد

الموريسكيين. كل ذلك لينزع من ابن طفيل عبقريته فى قصته الرائعة دون أى دليل على وجود هذا الأصل العربى الذى ألهم ابن طفيل قصته. كما ألْهَم مِن بعده صاحب القصة الموريسكية قصته، وأيضاً كان ينبغى أن يعترف بأن القصة الموريسكية استلهمت ظاهراً من قصة ابن طفيل دون أن تستلهم مضمون قصته الفلسفى وبيان أطوار الحياة التى عاشها حىّ بن يقظان، وكيف كان فى طوره الأول يشبه الحيوان فى حياته وطبيعته، وكيف تنبه فى نهاية هذا الطور إلى ستر سَوْءَتيه واستخدام العصا للدفاع عن نفسه، ورأى فى بدء طوره الثانى أمَّه الظبية تموت فشرَّحها باحثاً عن معرفة السبب فى وفاتها، واكتشف أن القلب كان مصدر حياتها كما اكتشف وظائف أعضاء الجسد وما يحرِّكه، وفى الطور الثالث اكتشف النار وعرف طرق استخدامها واستنبط وجود الروح أو النفس فى الجسم، وفى الطور الرابع هداه اتفاقُ الأشياء فى المادة واختلافها فى الصور إلى التعرف بوضوح على عالم الكون والفساد. ويبلغ حينئذ الثامنة والعشرين، ويتجه فى طوره الخامس إلى السماء والقضاء، ويأخذ فى رصد الكواكب والأفلاك، ويَمْثُلُ له العالم بقدمه وحدوثه. وفى الخامسة والثلاثين يبدأ حىّ طوره السادس، وفيه يهتدى إلى أنه لابد للكون والكائنات من موجد لها منزَّه عن المحسوسات، كما يهتدى إلى أنه لم يدرك هذا الموجد للكون بالحس، وإنما بشئ فيه غير الحس هو النفس التى تختلف عن الجسد فى مصيرها والتى تتوق إلى مشاهدة واجب الوجود، وهى لا تموت بموت الجسد، إذ هى خالدة.

وحَىٌّ فى هذه الأطوار الستة ينتهى إلى أعلى ذروة فى الفلسفة بادئاً من الطور الحيوانى، ومستمراً فى أطواره الخمسة التالية باحثاً عن حقائق الأشياء، وما يزال يبحث عنها حتى يصبح فيلسوفا كاملا دون أى عون فى معارفه، وتكوُّن عقله وعمقُ بصره ونفاذُه يأتيه من خارج ذاته. حتى إذا

استوفى به ابن طفيل كل هذه الأطوار عَبَر به إلى الطور السابع، وفيه يشعر حيّ أن سعادة النفس إنما تكون بمشاهدة واجب الوجود والاستغراق فيه على نحو ما يستغرق المتصوفة، حتى لا يرى فى الكون ولا يسمع سواه، إذ يفنى فيه وينمحى، وما زال – كما يقول ابن طفيل – يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق (واجب الوجود) حتى تأتّى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوة الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد التى هى الذوات العارفة بالموجود الحق، وغابت ذاته فى جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحلّ، وصار هباء منثورا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود، واستغرق فى حالته هذه، وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

وشئ من هذا الطور الذى انتهى بحيّ عند ابن طفيل إلى التصوف والذى انمحت فيه انفعالات الحواس وفاضت عليه مشاعر الوجد الصوفى لا نجد له أى أثر فى حكاية الصنم والملك وابنته ولا فى قصة الكريتيكون، وبالمثل الأطوار الخمسة السابقة لهذا الطور التى أخذ حَيٌّ يتدرَّج فيها من التعرف الدقيق على حاجاته المادية إلى التأمل فى الطبيعة والسماء حتى عرف الكون من حوله، واتسع فى تأمله حتى عرف الله وعرف نفسه معرفة بصيرة، وبذلك وصل إلى كماله الفلسفى، كما وصل بعد ذلك إلى كماله الصوفى.

وكل تلك الأطوار وما يُطْوَى فيها من آراء علمية وفلسفية وصوفية لابن طفيل والتى تقوم من القصة مقام اللحْمة والسَّدَى فى النسيج لم يقف عندها غرسيه غوميس فى بيان المشابهة بين القصة الموريسكية وقصة ابن طفيل، إنما وقف عند ظاهر من القالب القصصى وكان حريًّا به أن يعرف أن قصة حيّ بن يقظان لابن طفيل كانت معروفة بإسبانيا فى الأوساط اليهودية منذ القرن الرابع عشر بشهادة ترجمة موسى الأرجونى لها كما أسلفنا، ولابد أن كانت

معروفة فى الأوساط الإسبانية المسيحية حينئذ، بل لعلها كانت معروفة قبل ذلك، وأكبر الظن أنها تُرجمت إلى الإسبانية فى القرن الثالث عشر لعهد ألفونس العاشر، ويؤكد ذلك بالنثيا قائلا إنها مما نُقل إلى أوربا عن طريق مدرسة طليطلة التى ازدهرت بها الترجمة لعهده (انظر كتابه تاريخ الفكر الأندلسى ص ٥٤٠). وإذن لا يبقى فى يد غرسيه غوميس شئ مما لجّ فيه من الغَضّ من عبقرية ابن طفيل وابتكاراته فى قصته، فقد كانت معروفة هى وقالبها القصصى فى الأوساط الأدبية العربية والإسبانية قبل كتابة القصة الموريسكية بثلاثة قرون على الأقل، وقد نقل القاصُّ الموريسكى ظاهرا من قالبها ولم يستطع نقل نسيجها القصصى البديع الفلسفى والصوفى.

وكان أولى بغرسيه غوميس أن يبحث عن المصادر الحقيقية للقصّة إذن لعرف أنها مصادر إسلامية صرفة، وقد أشار ابن طفيل إلى تلك المصادر أو بعضها - بوضوح - فى مقدمتها، إذ ذكر أنه رجع إلى كتابات ابن باجة الفيلسوف الأندلسى قبله، فوجده لا يؤمن بالنزعة الصوفية، ورجع إلى كتابات الفارابى فوجده يذهب إلى أن السعادة إنما هى فى الحياة الدنيا والكل مصيره إلى العدم مع سوء معتقده فى النبوة وتفضيله الفلسفة عليها، فانصرف عنه كما انصرف عن أرسطو كما يمثله كتاب «الشفاء» لابن سينا، وبالمثل انصرف عن الغزالى، لما فى كتاباته من تناقض مع اعترافه بأنه سعد بقراءته السعادة القصوى، غير أنه لم يجد عنده مطلبه، إنما وجده عند ابن سينا فى كتابه «أسرار الحكمة المشرقية» التى تقابل الحكمة اليونانية والتى تفتح الأبواب للإنسان كى ينزع منزعاً صوفياً يتذوق فيه اللذة الروحية العليا التى لا يمكن لعبارة أن تحيط بها أو تصورها، وهى لذة لا يصل إليها الإنسان إلا بعد رياضات ومجاهدات شتى، بحيث تنمحى فيه كل إرادة، وما يزال يرقى فى هذا الانمحاء حتى لا يسمع ولا يرى سوى واجب الوجود، بل

حتى يفنى ويتلاشى فيه، وحينئذ تغمره اللذة الروحية العليا ويفرح فرحا لا يماثله فرح، لما يشرق على روحه من النور الإلهى الباهر، وهو نفس ما يلقانا من أطوار فى حياة حيّ فى قصة ابن طفيل، وينصح فى آخر تقديمه لها سالكَ هذا الطريق بأن يقرأ قصتى حيّ بن يقظان وأبسال وسلامان عند ابن سينا، وهما عنده رمزيتان، فحَيٌّ فى الأولى رمز للعقل الفعال آخر العقول الفلكية المؤثر فى حياة الإنسان، ويتراءى فى قصته شيخا بهيا يقود إلى شريعة الحكمة الصوفية الإلهية حيث النور حجاب النور وحيث السر الأزلى. بينما يتراءى أبسال فى قصته مع سلامان عند ابن سينا مثالا للعقل المحض المتعمق فى اللذات العقلية وما يطوى فيها من اللذات الروحية. وأشخاص هاتين القصتين عند ابن سينا هم نفس أشخاص قصة حيّ بن يقظان عند ابن طفيل، غير أنهم عنده أشخاص حقيقيون على نحو ما رأينا أبسال عند ابن طفيل فهو إنسان حقيقى تخلص من مآربه المادية لعبادة ربه ونسكه، وبالمثل حيّ بطل قصته ليس رمزا لشئ وإنما هو إنسان حقيقى تدرج فى أطوار الإنسان المعروفة طورا وراء طور، حتى انتهى إلى طوره السابع طور الفناء والانمحاء فى الذات الإلهية. وحتى فى كل تلك الأطوار التى مرت به وفى القالب أو الإطار القصصى الذى وُضع فيه إنما هو من صُنْع ابن طفيل لأول مرة فى تاريخ الإنسانية منذ أن كانت ترضعه الظبية وترعاه إلى أن أشرق على روحه نور الله مبدع الكون وموجده.

وابن طفيل يفتتح قصة حيٍّ ببيان نشأته الأولى وما فيها من خلاف، فقيل إنه تولد فى جزيرة من جزر الهند، وهى الجزيرة التى سماها المسعودى جزيرة الوقواق والتى بها شجر يثمر نساء. وأنكر ذلك قوم، وقالوا إنه وُلد لأب وأم، وقَصُّوا فى ذلك خبرا ذكروا فيه أنه كان بإزاء تلك الجزيرة المهجورة جزيرة متسعة الأرجاء معمورة بالناس، ملكُها غشوم جبار شديد الأنفة والغيرة،

وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر، فبلغ من غيرته عليها أن منعها من التزوج ظلما لعدم وجود كفء – فى رأيه – يصلح لها، وكان له قريب يسمى «يقظان» تزوجها سرا وحملت منه. ولما وضعت وليدها خافت أن يفتضح أمرها، فأرضعته ثم وضعته فى تابوت أحكمت إغلاقه، وخرجت به ليلا فى طائفة من خَدمها وثقاتها إلى ساحل البحر، ودعت الله أن يحفظه ويكلأه، وقذفت به فى اليَمِّ، فألقاه الموج بساحل الجزيرة المهجورة، وأخذت مسامير التابوت تزايله وطار لوح من أعلاه، واشتدَّ بالوليد الجوع –كما مرَّ بنا– فبكى واستغاث وتنبَّهت له ظبية فقدت ابنها فحنَّت عليه وأرضعته، وظلت ترعاه. وهذا التصور لحيَّ وخبره مع أمه وأخيها الملك الغيور يلتقى بما جاء فى كتب التاريخ العربى من خبر عن هارون الرشيد مع أخته العباسة ووزيره جعفر بن يحيى البرمكى الفارسى فقد كان كلفا بهما ولا يستطيع الصبر عن الاجتماع بهما فى مجلسه، فأذن لهما فى الزواج على أن لا يتجاوزا ذلك إلى خلوة، حتى لا يلتحم نسب أبناء أخته العربية الشريفة بجعفر البرمكى الفارسى الأعجمى. ويمضى الخبر فيقول إن العباسة شُغفت بجعفر، فتحيَّلت عليه فى التماس خلوة به، وحملت منه، ولما وضعت وليدها اشتد خوفها من أخيها هارون الرشيد إن علم بذلك، فوجهت بالمولود مع حواضن لها من مماليكها إلى مكة، وسترت أمره عن أخيها. والصلة واضحة بين خبر وليدها وما كان من أمرهما وبين خبر ميلاد حيّ سرًّا من أخت ملك الجزيرة المعمورة وما كان من محاولتها كتمان أمرها والتخلص من الوليد. وفى رأينا أن ابن طفيل استلهم فى وضع أم حَيّ لوليدها فى تابوت والإلقاء به فى اليَمِّ ما جاء فى القرآن الكريم من خبر أم موسى عليه السلام حين وضعته وخافت عليه أن يقتله فرعون وبطانته، وكانوا يقتلون أبناء اليهود ويستحيون بناتهم، فأوحى الله إليها كما جاء فى سورة طه: ﴿ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِي ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِي ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ

﴿ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ﴾[1] . ونفس هذه الصيغة القرآنية نجدها عند ابن طفيل حين يقول عن أم حيّ بن يقظان إنها: «وضعت ابنها فى تابوت ثم قذفت به فى اليم فاحتمله الماء بقوة المد إلى ساحل الجزيرة». وبذلك يتضح أن ابن طفيل نسج هذه الرواية عن حى بن يقظان فى حمل أمه له وإلقائه فى اليم خوفاً من أخيها مما ساقه بعض المؤرخين عن العباسة أخت الرشيد وحملها سرا من جعفر البرمكى وزيره ومما جاء فى القرآن الكريم عن وحى الله لأم موسى حين خافت عليه من فرعون وصحبه أن تضعه فى تابوت وتقذف به فى اليَمِّ. والرواية بذلك كلّه – عند ابن طفيل – منسوجة من مصادر إسلامية خالصة.

وكما ذكر ابن طفيل هذه الرواية ذكر الرواية الأخرى التى تقول إن حيًّا تولّد من الأرض فى جزيرة هندية صالحة لحدوث تولد الإنسان، ونَقَل عن أصحابها أن بطنا من أرض تلك الجزيرة تخمَّرت فيه طينة على مَرِّ السنين والأعوام حتى امتزج فيها الحارُّ بالبارد والرَّطْبُ باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل، وتمخَّضت تلك الطِّينةُ وتعلق بها الروح، ثم كان ذلك الطفل: حَيّ، واستغاث عند اشتداد جوعه فلبَّته ظبية فقدت وليدها وأرْضَعتْه ورعته. وابن طفيل لا ينظر فى هذه الرواية لنشأة حيّ إلى ما رواه المسعودى عن جزيرة الوقواق كما أسلفنا فحسب، بل ينظر أيضا إلى ما جاء فى كتب الأعاجيب والأساطير العربية من أن آدم خُلق فى جزيرة هندية هى سيلان، كما ينظر إلى ما ذكره القرآن الكريم مرارا وتكرارا عن الإنسان الأول آدم وأنه خُلق من طين فى مثل قوله جلَّ شأنه: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ ٱلْإِنسَٰنِ مِن طِينٍ﴾[2] وقول إبليس لربه

(١) سورة طه ؛ الآية ٣٩.

(٢) سورة السجدة ؛ الآية ٧.

مفاضلا بينه وبين آدم: ﴿أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[1]. فتصور ابن طفيل لخلق حيّ من طين تخمَّر فى جزيرة هندية صالحة لأن يحدث فيها تولد الإنسان دون أم ولا أب يمتزج فيه ما جاء فى الذكر الحكيم عن خلق آدم من طين وما جاء فى الأساطير العربية من أن آدم خلق فى جزيرة سيلان الهندية. ويبدو أن ابن طفيل آثر الرواية السابقة فى نشأة حيّ ولذلك سمَّى القصة قصة حيّ بن يقظان.

ونمضى فى القصَّة فتموت الظبية أم حيّ، ويأخذ جسمها فى النَّتن، وتفوح منه رائحة كريهة، فيحارُ حيّ بن يقظان ماذا يصنع بها، وبينما هو مستغرق فى ذلك إذ يبصر غرابين يقتتلان حتى صرع أحدهما صاحبه وقضى عليه، وجعل الغراب الحى يبحث فى الأرض حتى حفر حفرة وارى فيها الغراب الميت بالتراب، فقال حيٌّ فى نفسه: ما أحسن ما صنع هذا الغراب فى مواراة جيفة صاحبه، وقال أنا كنت أحقَّ بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمِّى، وحفر حفرة، وألقى فيها جسد أمه وحثَّا عليها التراب. وابن طفيل ينقل ذلك عما جاء فى سورة المائدة من خبر ابنى آدم: قابيل وهابيل إذ قتل أولهما الثانى ولم يعرف ماذا يصنع بجثَّته، ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُرِيَهُۥ كَيْفَ يُوَٰرِى سَوْءَةَ أَخِيهِ﴾[2] ويقول المفسرون: إن الله أرسل غرابين شقيقين يقتتلان تحت بصره، وقتل أحدهما أخاه، وأخذ الغراب الحى يبحث فى التراب حتى حفر لأخيه حفرة واراهُ فيها، فصنع قابيل لأخيه حفرة مماثلة وارى جثمانه فيها وحثا عليه التراب.

(١) سورة الأعراف ؛ الآية ١٢.

(٢) سورة المائدة ؛ الآية ٣١.

ويأخذ عقل حَيّ فى النضج منذ طوره الرابع بعد الحادية والعشرين من عمره، وفيه تعرَّف على عالم الكون والفساد وأخذ فكره يلتحم بفكر ابن سينا إذ فكر فى الحيوان وجسده، وهداه تفكيره إلى أن له جسما ونفسا لها معنى زائد على جسميته، كما هداه إلى أن الأفعال الصادرة عن الأجسام فى الظاهر لا تصدر عنها إنما تصدر عن فاعل وراءها، وهو فى ذلك يأخذ بما جاء عن ابن سينا فى رسالته عن القدر التى قال فيها إن الله قدر الأشياء على ما هى عليه قبل خلقها. وننتقل مع حيّ إلى الطور الخامس فى حياته بعد الثامنة والعشرين ونراه ينتهى بعد طول تفكيره فى قدم العالم وحدوثه إلى رأى ابن سينا القائل بأن العالم قديم ولكن قدمه قدم زمانى لا ذاتى، فالقدم الذاتى إنما هو خاصٌّ بالذات العلية، ويوضح ابن طفيل هذا القدم الزمانى للعالم دون القدم الذاتى قائلا: إن العالم كله بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعل واجب الوجود وخَلْقه متأخر عنه بالذات وإن كان غير متأخر بالزمان كما أنك إذا أخذت فى قبضتك جسما من الأجسام ثم تحركتْ يدُك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخرا بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤهما معا، فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل (واجب الوجود) دون تأخر فى الزمان. وبذلك يوفِّق ابن طفيل ومن قبله ابنُ سينا بين رأى فلاسفة اليونان بقدم العالم ورأى أهل السنة والجماعة فى أنه محدث، فقدم العالم إنما هو قدم زمانى لا ذاتى، فهو قديم ومحدث معاً، والله بذلك وحده هو الأول السابق لكل ما فى الوجود. ويتتبع حيّ صفات الكمال فى الموجودات ويرى أنها صادرة عن موجدها المتصف بها كما يتتبع صفات النقص ويراه منزها عنها بريئا منها كل البراءة.

ونرافق حيًّا فى طوره السادس من حياته بعد الخامسة والثلاثين من عمره، ونراه يهتدى إلى أنه إنما يدرك موجد الكون بشئ فى داخله غير الحس هو النفس التى تُعَدُّ قَبَسًا منه، وهى لذلك - مثله - خالدة ولا يجوز عليها فساد ولا فناء، وابن طفيل فى ذلك يلتحمُ بابن سينا وفكرته عن النفس وأنها أبدية خالدة مثل موجدها وأنها لذلك تشتاق إلى معرفته والصعود إلى عالمه على نحو ما يوضح ذلك فى عينيته المشهورة عن النفس. ويصور ابن طفيل العذاب والنعيم فى الآخره بالصورة التالية: من اتبع هواه وحرم نفسه فى دنياه من اللذة الروحية حتى توافيه المنية يظل فى عذاب طويل وآلام سرمدية، ومن عرف واجب الوجود والتزمَ التفكير فى جلاله وبهائه واستغرق فى مشاهدة نوره يظل فى أخراه ناعما بلذة روحية لا نهاية لها وفرح متصل دائم، وهو فى ذلك يستمد من ابن سينا ورأيه فى المعاد وأنه روحى. وتأمَّل حيٌّ فى صفات الله واهتدى إلى أن منها صفات إيجاب وصفات سلب، وصفات الإيجاب مثل العلم والقدرة والحكمة، وجميعها ترجع إلى حقيقة ذاته وليس منها صفة يمكن أن توصف بأنها زائدة على ذاته، وابن طفيل فى ذلك يأخذ - كما مر بنا - برأى المعتزلة فى الصفات الإلهية القائل بأنها عين ذاته حتى لا يظن تعدد فى واجب الوجود بأى صورة من الصور. وصفات السلب كلها تَطْرَحُ عن واجب الوجود كل أوصاف الجسمية التى تعلَّقَتْ بها - كما هو معروف - فرقةُ المشبِّهة، تعالى الله عنها علوا كبيرا.

ونتحوَّل مع حيٍّ إلى الطور السابع من عمره فى أواخر الأربعينيات، ونجده قد أصبح من الواصلين الذين يفنون شخصياتهم فى واجب الوجود بحيث لا يشعرون بوجود أى شئ سواه، حتى أنفسهم لا يشعرون بها، فليس فى الوجود بحق سوى الله، وغابت عن فكره السموات والأرض وجميع القوى الجسمانية والصور الروحانية بما غرق فيه من لذة السكر الروحى ورحيقه

الإلهى الصافى. وبذلك حقق ابن طفيل لابن سينا فى هذا الطور السابع من قصة حيّ كل ما كان يحلم به فى كتاباته من النزوع الصوفى، ومضى معه يؤكد أن الله واحد أحد ولا يتكثر بأى وجه من الوجوه وأن الأفلاك بريئة عن المادة وأن الأرواح لا تحتاج إلى الأجسام مشيرا بذلك إلى أن المعاد كما قال ابن سينا سيكون معادا روحيا، ويقول إن العالم المحسوس ظل للعالم الإلهى، ولذلك لا يجوز عليه العدم ولا الفناء وأن ما سيحدث فيه يوم القيامة إنما هو تبدل صورته كما مر بنا مستدلاً بآيات قرآنية.

ونظل مع حيٍّ حين نزل جزيرته تقى مسلم هو أبسال من جزيرة مجاورة يطلب الخلوة لعبادة ربه، فتعرَّف على حيّ، وعلَّمه الكلام وعرف منه أطوار حياته وانتهاءه فيها إلى طورها الأخير الذى أشرق فيه على جنبات نفسه النورُ الإلهى، وما كان أشد عجب أبسال إذ رأى فلسفة حيٍّ تلتقى مع شريعته الإسلامية السماوية، وكأنهما وجهان لعملة واحدة، وعرف منه حيّ أن سكان جزيرته يدينون بشريعة الإسلام، وسأل أبسال عنها فعرَّفه بما جاء فيها من وصف العالم الإلهى والبعث والحساب والجنة والنار، فاقتنع بأن محمدا صاحب هذه الشريعة الإلهية رسول من عند ربه، فآمن به وصدَّقه، وسأل أبسال عما جاء من الفرائض، فذكر له الصلاة والزكاة والصيام والحج فالتزمها. وسأل أبسال أن ينزل به فى جزيرته لعل الله يهدى به طائفة من المريدين، ونزلاها، فرأى حيّ أهلها يتكالبون على حُطام الدنيا، وحاول أن يسمو بهم فى مراقى الحقيقة الإلهية والمكاشفة الربانية، فنفروا منه نفورا ما بعده نفور، واستقر فى نفسه أن مخاطبتهم عن طريق المكاشفة الإلهية لا تمكن وأن الشريعة الدينية هى التى تصلح لهم ولمعاشهم وأن حسبهم أن يلتزموا حدودها ولا ينحرفوا عنها إلى شئ من الأهواء والبدع. وابن طفيل فى هذه النهاية من قصة حيّ يستضيئ بما ذهب إليه ابن سينا فى رسالته: «مقامات

العارفين» من أن أحكام الشريعة وُضعت للعامة، ولما كانت لا تستطيع الرقى إلى معرفة الحقائق الإلهية، مثّلتها لهم الشريعة بضرب الأمثال الحسية لهم، فمثّلت لهم المعاد مادّيًا ببعث الأجسام، والعذاب بعذاب الأبدان فى النار، والنعيم بمتاع الجنة وما فيها من الطيبات. وكل ذلك – فى رأى ابن سينا – إنما هو تمثيل، أو كما يقول ابن طفيل فى القصة إضراب عن المكاشفة التى لا تستطيع العامة أن ترقى إليها، وضربٌ للأمثلة فى أمور العالم الإلهى من معاد وعذاب ونعيم.

ولعل فى كل ما أسلفت ما يصور جسامة الخطأ الكبير الذى وقع فيه غرسيه غوميس، كما أسلفنا، وأنه كان حريًا به أن يبحث عن مصادر قصة حيّ بن يقظان الإسلامية المبثوثة فيها والتى حاولنا أن نوضحها، مع كثرة ما يتمثل به ابن طفيل من الآيات القرآنية، ومع اعتناق حيّ فى أواخرها للشريعة الإسلامية. وقد نبه ابن طفيل فى سطورها الأولى – دون مواربة – إلى أنه ألّفها ليبث فيها ما يمكن بثُّه من أفكار ابن سينا فى كتابه: «أسرار الحكمة المشرقية» وهى تقابل عنده الحكمة أو الفلسفة اليونانية التى لا تستطيع فى رأيه الرقى إلى العالم الإلهى وما يتصل به من السعادة الروحية.

وقد حاولنا مرارا فى عرضنا لأفكار ابن طفيل فى القصة أن نصل بينها وبين أفكار ابن سينا فى الإلهيات وواجب الوجود وأن كل موجود فى الكون يستمد وجوده منه فهو علته، وبذلك اهتدى حيّ إلى قانون السببية مع تنزيه الله عن الجسمية ومع الإيمان بالقدر على مذهب أهل السنة ومع الإيمان بقدم العالم الزمانى وبخلود النفس وبالمعاد الروحانى وبأن المرجع فى النعيم إلى الصلة بالله والعالم الإلهى وفى العذاب إلى الانصراف عن هذا العالم. ويتفق ابن طفيل مع ابن سينا فى أن العامة لا تستطيع الرقى إلى المكاشفة الإلهية،

وأنه تكفيها الشرائع التى أتت بها الرسل وتلتزم حدودها، كما يتفق معه فى أن العالم أزلى وأنه لن يفنى، وذهب إلى أن ما سيحدث فيه يوم القيامة إنما هو تبدُّل فيه وتغيُّر مستدلاً بآى الذكر الحكيم. والطريف أنه قال فى نهاية القصة إن ما ذكره من نبأ حيّ بن يقظان وأبسال وسلامان لا يوجد فى كتاب، وكأنه كان مطلعا على الغيب وأنه سيظهر فيما بعد من يحاولون أن يسلبوه ابتكار القالب القصصى لقصة حيّ بن يقظان بهتانا وافتراء عليه. وبدون ريب ستظل لابن طفيل عبقريته فى اختراع القالب القصصى لقصة حيّ بن يقظان، ولأطوار حياته السبعة المترابطة فيها، ولما حشده فى تضاعيفها من أفكار تتصل بالعالم الإلهى وما بثَّ فيها من الروح الإسلامى، مع الدقة المتناهية فى حبكتها القصصية وتسلسلها المنطقى المحكم، ومع حيوية العرض وبراعة الأداء، مما يجعلها بحق من أعظم الأعمال القصصية العالمية.

البلاغة عند ابن رشد

لا نكاد نتقدم في القرن الثالث الهجرى حتى نرى القائمين على وضع معايير البلاغة العربية تتوزعهم ثلاث اتجاهات: اتجاه لغوى محافظ يتخذ من الأمثلة العربية الخالصة معايير هذه البلاغة على نحو ما هو معروف عن اللغويين، واتجاه مجدد مسرف فى التجديد يتخذ من البلاغة اليونانية معايير للبلاغة العربية، ويمثله المتفلسفة والمترجمون ممن يلتمسون تلك المعايير لدى اليونان، واتجاه معتدل لا يسرف فى التجديد ولا فى المحافظة، بل يوازن بين معايير اليونان ومعايير اللغويين ويختار منها جميعا ما يلائم البلاغة العربية، ويمثله المتكلمون.

وكان من أهم ما عُنيتْ به بيئة المترجمين والمتفلسفة نقلُ كتابى أرسطو عن الخطابة والشعر إلى العربية، أما كتاب الخطابة فيذكر ابن النديم فى مصنفه «الفهرست» أن إسحق بن حنين المتوفى سنة ٢٩٨ للهجرة نقله إلى العربية، ويقول إنه يصاب بنقل قديم، وأكبر الظن أنه نُقل منذ أواخر القرن الثانى الهجرى أو على الأكثر منذ أوائل القرن الثالث فإن من يقرأ الملاحظات والوصايا البلاغية الكثيرة المتناثرة فى كتاب البيان والتبيين للجاحظ المؤلف فى أواخر العقد الثالث من هذا القرن السالف يحس بوضوح أثر القسم الخاص بالعبارة أو الأسلوب من كتاب الخطابة لأرسطو. ويتسع فيما بعد أثر هذا القسم فى كتاب البرهان فى وجوه البيان لابن وهب المؤلف فى النصف الأول من القرن الرابع الهجرى. ومعروف أن القسم الأول من كتاب الخطابة

لأرسطو يتحدث فى تفصيل عن أنواع الخطابة السياسية والقضائية والحفلية وما يتصل بها جميعا من غايات كغاية النفع فى السياسية، ودفع الظلم فى القضائية، وبث الفضائل فى الحفلية. ويتحدث القسم الثانى من الكتاب عن انفعالات السامعين وعواطفهم وما ينبغى أن يلاحظه الخطيب من الملاءمة بين خطبته وما يناسب سامعيه مفيضا فى تحليلات نفسية قيمة. ولم ينتفع أصحاب البلاغة العربية أى انتفاع بهذين القسمين الأول والثانى من كتاب الخطابة لأرسطو إلا ما تمثلوه من فكرة مقتضى الحال. وهى مكررة مراراً فى كتاباتهم، بل جعلوها جزءا لا يتجزأ من تعريف البلاغة إذ قالوا إنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته.

ويرجع عدم انتفاعهم بالقسمين الأول والثانى من كتاب الخطابة المذكور إلى أنهما يتناولان بالتفصيل نظما من الحكم تتصل بالخطابة السياسية لم يكن يعرفها العرب، وكانوا لا يعرفون الخطابة القضائية. فأهملوا لذلك هذين القسمين من الكتاب إهمالا تاما، بينما انتفعوا بالقسم الثالث الخاص بالعبارة أو الأسلوب، إذ وجدوه عاما لا يختص بأمة دون أمة ولا بلسان دون لسان. وبدأ بهذا الانتفاع الجاحظ ثم ابن وهب، ثم أربى عليهما عبد القاهر الجرجانى فى هذا الانتفاع مضيفا إلى أرسطو ما لا يكاد يحصى من المعانى والخواطر والآراء مما يجعله بحق مؤسس البلاغة العربية ورافع صرحها القويم.

ونُقل إلى العربية كتاب الشعر لأرسطو مبكرا فيما يبدو لما ذكره ابن النديم من أن للكندى الفيلسوف المتوفى سنة ٢٥٢ مختصرا فيه، مما يؤكد أنه كان قد ترجم إلى العربية، إذ لم يكن الكندى يعرف اليونانية فهو لم يختصره عنها مباشرة، بل اختصره عن ترجمة عربية إما كانت معاصرة

له، وإما كانت سابقة لزمنه. ويقال إن إسحق بن حنين ترجم الكتاب، غير أن العصور بعده لم تحمل ترجمته. ونمضى إلى القرن الرابع الهجرى فنجد مَتَّى بن يونس يعنى بترجمته، وقد حملت إلينا العصور الماضية تلك الترجمة ومن يقرؤها يلاحظ تواً تعثرُ متَّى فى الترجمة وأن معانى الكتاب استغلقت عليه، لسبب طبيعى، وهو أن أرسطو فى الشطر الأكبر منه يتحدث عن المسرح والتراجيديا والكوميديا، مما لا يعرفه مَتَّى والعرب من حوله، فلم يفهم أفكار الكتاب، وبلغ من سوء فهمه أن ظن أن التراجيديا عند اليونان تقابل شعر المديح عند العرب وأن الكوميديا تقابل شعر الهجاء، وأدار معانى الكتاب على هذا الفهم المخطئ، وبذلك أفسد ترجمته وغدت سقيمة أشد السقم.

ابن رشد وتلخيص كتاب الخطابة

أخذ فلاسفة العرب يُعْنون بكتاب الخطابة لأرسطو منذ القرن الرابع الهجرى يتقدمهم الفارابى المتوفى سنة ٣٣٩ للهجرة، إذ وضع شرحا له، غير أن هذا الشرح سقط من يد الزمن فلم يصل إلينا، وصنع له ابن سينا المتوفى سنة ٤٢٨ تلخيصا وصل إلينا، كما وصلت إلينا ترجمته العربية القديمة، ولخصه الفيلسوف القرطبى ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ ونُشر هذا التلخيص فى القاهرة مرتين مرة بتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى سنة ١٩٦٠ ومرة بتحقيق الدكتور محمد سليم سالم. ولاحظ الدكتور بدوى أن ابن رشد لا يحتفظ فى تلخيصه لكتاب الخطابة من كلام أرسطو إلا بألفاظ قليلة وأنه تحول بتلخيصه إلى شرح موسع لنصوصه، ولاحظ الدكتور سالم أن ابن رشد يورد فى عرضه للكتاب أمثلة من الشعر العربى لكل مبدأ من مبادئ البلاغة اليونانية، ويتضح ذلك فى القسم الثالث من الكتاب وهو القسم الخاص بالعبارة وما أنشد فيه من أشعار الشعراء.

وابن رشد فى هذا القسم يفصل القول مرارا فى الأبواب الأساسية فى علم البيان: أبواب التشبيه والاستعارة والكناية. أما التشبيه فقد أشار إلى أدواته وإلى أن للأمم أعرافا فى تشبيهاتها تستمدها من بيئتها ويقول إن كثيرا من تشبيهات العرب غير بَيِّن عند سائر الأمم، مثل قول امرئ القيس يصف حمار الوحش وما يثير من غبار فى الصحراء أثناء عدوه:

يُهيل ويُذْرِى تُرْبها ويثيرُه إثارةَ نبَّاثِ الهواجر مُخْمسِ

وهو يشبه إثارة حمار الوحش للغبار بإثارة نباث الهواجر المخمس، وهو البعير الذى يثير التراب فى وقت الهاجرة والقيظ الشديد ليحس برد الثرى فيسكن عنه العطش. ويقول إنه مخمس أى أنه شديد الظمأ وأنه ما يزال يطلب الماء خمسة أيام طوال، وواضح أن التشبيه مستمد من البيئة الصحراوية خاص بها، فإن نباث الهواجر المخمس إنما يعرفه سكان البوادى والصحارى.

ويذكر ابن رشد تشبيه المفرد وأنه يرتفع درجات حين يستتم المشبه به صفته أو فعله، فينتزع الشبه بذلك من أحواله، ويمثل لذلك بقولهم: «فلان يشبه قردا يزمر بأنبوب». ويتابع أرسطو فى أن التشبيه قد يكون نابيا كقول القائل عن شخص إن ساقيه جعدتان كالكرفس، ويحذر الشعراء من الوقوع فى مثل هذا التشبيه النابى. وينبِّه إلى أن التشبيه ينبغى أن يكون بين أشياء متجانسة، إما فى النوع مثل تشبيه الإنسان الجميل بيوسف، وإما فى الجنس القريب مثل تشبيه العرب المرأة الحسناء بالظبية، وإما فى الجنس البعيد مثل تشبيه المرأة الحسناء بالشمس. فلابد من وجه شبه يجعل طرفى التشبيه يلتقيان فى جنس واحد أو جامع واحد وإلا كان التشبيه رديئا. ويذكر أرسطو التشبيهات التمثيلية المركبة وأنها تنتزع من أمور متقابلة فى الطرفين،

ويمثل لذلك بقول بعض اليونانيين عن شبان من إحدى المدن قُتلوا فى بعض المعارك أنهم «فُقدوا من المدينة كما لو أن أحدا أخرج الربيع من دور السنة». ويقولَ هنا إن أرسطو ذكر أمثلة أخرى كثيرة من أقاويل مشهورة عندهم يعسر فهمها بحسب لساننا وعاداتنا، ويضرب لذلك مثالا عربيا يوضح هذا النوع من التشبيه التمثيلى هو قول المتنبى فى جنات شِعْب بَوَّان ورياضه.

مغانى الشِّعْب طِيباً فى المغانى بمنزلة الربيع من الزمانِ

فتلك المغانى والرياض تفضل سائر المغانى فى الدنيا طيباً وشذى عطراً كما يفضل الربيع بحسنه وبهائه سائر الفصول والأزمنة.

ويتحدث ابن رشد مرارا عن الاستعارة على هدى ما نثره أرسطو من آراء. ويذكر أن الاستعارة التصريحية تقوم على التشبيه بين المستعار والمستعار له، وأنها تأتى طيعة منقادة على نحو ما يلاحظ فى تشبيه النساء بالظباء، وقد يذكر المشبه والمشبه به معا. فيقال النساء كالظباء وقد يذكر المشبه به وحده، يقول: وهذا النوع يسميه أهل زماننا بالاستعارة مثل قول ابن المعتز:

يادار أين ظباؤكِ اللُّعْسُ قد كان لى فى أنسها أنسُ

فقد عبَّر ابن المعتز عن النساء بالظباء على طريقة الاستعارة التصريحية.

ومعروف أن هذه الاستعارة تقابلها عند البلاغيين الاستعارة المكنية فى مثل «أنشبت المنية أظفارها بفلان» فإنهم يرونها هى الأخرى قائمة على التشبيه، وكأن قائل هذه الكلمة يشبه المنية بحيوان مفترس. وجعلهم ذلك يحملون حملات شعواء على أبى تمام إذ رأواه يكثر من هذه الاستعارة دون أن يتضح فيها التشبيه. وهى لا تقوم على التشبيه وإنما تقوم على بث الحياة والأفعال فى الأشياء من المعانى المجردة وعناصر الطبيعة، ولذلك فصَلها أرسطو عن الاستعارة وسماها «وضع الشئ نُصْبَ العين» أى جَعْله حيًّا وله

أفعال الأحياء المنظورة. وتبعه ابن رشد يفصلها عن الاستعارة، ومثَّل لها ببيت لأبى العلاء يصف فيه سيفا وبطشه بالأعداء، إذ يقول:

توَهَّم كلَّ سابغةٍ غَديرا فرنَّق يشرب الحلَقَ الدِّحالا

وواضح أن أبا العلاء بث الحياة فى السيف إذ جعله ظمآن يظن لظمئه الشديد كل درع سابغة مصبوبة على الفرسان غديرا، فرنق وحوَّم حولها تحويم الطير الظامئة يريد أن يسقط على حلق الدروع المتداخلة يظنها ماء. وكل ذلك تصوير لفتك السيف بالأعداء، ولم يشبه أبو العلاء السيف بطائر على طريقة الاستعارة المكنية كما قد يظن ذلك البلاغيون عندنا، بل جعله طائراً فعلا، يتنفس تنفسه ويفعل أفعاله من التحويم والسقوط على المياه. ويدل على صحة نظر أرسطو أنك لا تستطيع أن تقول السيف طائر على التشبيه أو الاستعارة، إنما يقع ذلك فى ذهنك بعد أن ترى ما يضاف إليه من الأفعال والصفات، فالتشبيه لا ينتزع من الطائر مباشرة وإنما ينتزع مما يضاف إليه. ومن المؤكد أن ابن رشد كان دقيقا كل الدقة حين تابع أرسطو فى تصور هذه الصيغة البيانية، ولم يطلق عليها اسم الاستعارة المكنية. ويعرض ابن رشد للاستعارة التمثيلية عن طريق الأمثال التى تضرب فى حوادث مشابهة للحادثة الأصلية كقول بعض العرب: «ذكَّرتنى الطعن وكنت ناسيا» ويشير إلى الأمثال الكثيرة، المضروبة فى كتاب كليلة ودمنة.

وفى مواضع مختلفة من التلخيص أو الشرح يعرض لصور من الكناية مثل التعريض وما يحمل من تلويحات دالة مثل قول أحد اليونانيين لمن كان ينافره: «ما أبى بآثم ولا أمى بآثمة» فظاهر التعبير أنه نفى الإثم عن نفسه ومقتضى الحال يدل على أنه أثبته على خصمه. ويقول إن الكناية قد تستخدم رغبة فى التخلص من الألفاظ القبيحة والخسيسة والبشعة الثقيلة،

ويذكر أنه يمكن الخلوص إلى ذلك باستخدام لفظ أعم أو أخص أو لفظ مشترك له معنيان: معنى قبيح ومعنى غير قبيح، ويقول ابن رشد إن هذا النوع من الكناية فى كلام الفصحاء كثير. ويعرض مثالا للكناية التى تكثر فيها الوسائط، نقله عن الفارابى، وهو لامرئ القيس إذ يقول:

بُدِّلْتُ من وائلٍ وكِنْدَةَ عَدْ وانَ وفَهْماً صَمَّى ابنةَ الجبلِ

وابنة الجبل: الحصاة، وصممها كنى به امرؤ القيس عن اشتداد الأمر عليه. وقد نظم البيت فى أثناء مطاردة المنذر بن ماء السماء أمير الحيرة له بعد مقتل أبيه، وهو يتنقل فى القبائل يستغيث ولا مغيث. ويذكر ابن رشد الوسائط أو البدائل الكثيرة بين ظاهر قول امرئ القيس: «صَمى ابنة الجبل» ومراده، يقول: إنه جعل ابنة الجبل بدلا من الحصاة وقال: «صمى» بدلا من عدم الصوت لأن عدمه وعدم السمع يتقاربان، فإنه قسيمه، إذ عدم السمع يكون عن عدم الصوت، وجعل عدم صوت الحصاة بدلا من ابتلال الأرض، وجعل ابتلالها بدلا من انصباب الدماء على الأرض، وجعل انصباب الدماء بدلا من القتال الشديد، وجعل القتال الشديد بدلا من الأمر العظيم، فكأنه أراد: وفى ذلك أمر عظيم. وهى وسائط كثيرة كما يقول البلاغيون، ويرى ابن رشد أن مثل هذه الكناية كثيرة البدائل إنما تليق بالشعر، فينبغى ألاَّ تستخدم فى سواه.

ومن الملاحظات البلاغية الطريفة التى رسمها ابن رشد على هدى كلام أرسطو فى الخطابة درجات الحسن والقبح المتفاوتة فى التعبير عن صورة بيانية، ويضرب مثلا لذلك أن يصف واصف امرأة مخضوبة اليد بالحناء، فيقول فيها: حمراء الأطراف أو قرمزية الأطراف أو وردية الأطراف أو كما قال بعض الشعراء:

من كفِّ جاريةٍ كأن بنَانها من فضَّةٍ قد طَوَّقَت عُنَّابَهـا

يقول : «فإن قولنا: وردية الأطراف إبدال حسن أى استعارة حسنة، وكذلك قولنا: عنابية الأطراف، وقولنا: حمراء الأطراف أخس منه، وأقبح من هذا قولنا: قرمزية الأصابع، ولو قال فيها: دَمِّيَّةُ الأصابع لكان أن يكون هجواً أقرب منه إلى أن يكون مدحاً». وواضح أن ابن رشد رتب التعبيرات فى درجات بعضها فوق بعض، وقد جعل أدناها «دمية الأصابع» بل جعل هذا التعبير يدنو من الهجاء لنبوه عن الذوق. ووضع فى الدرجة التالية له: «قرمزيه الأصابع» لأن كلمة قرمزية منسوبة إلى القرمز وهو دودة حمراء مستقذرة، مما يجعل الصورة أو العبارة شديدة القبح. وجعل كلمة «حمراء الأطراف» أقل درجة فى القبح، بل فى الخسة، ولعل الخسة جاءتها من أنها حقيقة مجردة، وليست من التعبيرات التصويرية التى تعد بلاغيًا أسمى منها وأرفع، ووضع فى أعلى الدرجات التعبيرين التصويريين «وردية الأطراف» و «عنابية الأطراف» والعناب ثمر شديد الحمرة.

ويلاحظ ابن رشد مستضيئاً بكلام أرسطو تفاوت درجات البيان أيضاً فى التعبيرات الحقيقية، ويضرب مثلا لذلك السرقة فإن من يريد أن يحكى الواقع تماماً عن شخص سارق يقول إنه سرق، ومن يريد أن يحقر أمره يقول: خان، ومن يريد أن يعظم أمره يقول أغار. ومثل ثان هو: الشفاعة والتضرع فهما داخلان تحت جنس واحد، وهو المسألة، يقول: «التضرع أخس من الشفاعة وذلك أن التضرع يكون ممن هو دونك، والشفاعة من المساوى، فمتى أردنا أن نحسن التضرع سميناه شفاعة، ومتى أردنا أن نخسِّس الشفاعة سميناها تضرعاً. وكذلك إذا أردنا أن نعظم الشئ الواحد بعينه سميناه بالأعظم من ذلك الجنس وإذا أردنا أن نصغره سميناه بالأصغر».

وهـذه الدرجات البلاغية والبيانية للتعبـيرات عن معنى حقيقى أو صورة أدبية كان حريًّا بالبلاغيين من أسلافنا الذين قرأوها عند ابن رشد أن يدخلوها فى بحوثهم وأن ينموها فى دراسـاتهم بعقولهم البصـيرة النافذة. وكذلك كان ينبغى أن يضيفوا إلى دراسـاتهم ما ذكره ابن رشد من تعبير البلغاء فى كلامهم بالأفعال الدالة على الحركة مما يحيل كلامهم إلى مشاهد حية نابضة، من مثل قول النابغة فى وصف المتجرِّدة ورؤيته لها وقد سقط نصيفها أو خمارها:

سقط النَّصِيفُ ولم تُرد إسقاطه فتناولتْـه واتَّـقَـتْنـا باليَـدِ

فالمتجردة سـقط خمارها عفواً دون قصد، فأسرعت إلى التقاطه بيد وسترت باليد الأخرى وجهها حياء وخفراً. وهو مشهد متكامل، وليس فيه مجاز ولا ما يشبه المجاز، إنما هى أفعال تصور واقعاً بكل هيئته، وكأنما يحدث تحت عين السـامع أو القارئ. ويذكر ابن رشد أبياتاً أخرى لأبى تمام وغيره تصور مشاهد حقيقية تامة بما تحمل من أفعال الحركة حتى كأنما تشاهدها الأبصار.

ويعرض ابن رشـد رأى أرسـطو فى المبالغة المفرطة وأنها تُقْبَلُ فى الشعر ولاتقبـل فى الخطابة، وكذلك لا تقبل فى الرسـائل، بـل تقبح فيها قبحاً شـديداً. وبالمثل يعرض ابن رشـد آراء أرسـطو فى الطباق والمقابلة والإيجاز والإطنـاب، ويلاحظ أن الإيجاز تقل فيـه أدوات الربط بين العبارات ويمثل لذلـك – تابعـاً للفارابى – بخطب الجاهلية إذ تقـل فيها تلك الأدوات قلة شديدة، إذ تأخذ شكل حكم متعاقبة. وقد أفاض أرسطو فى بيان تلك الأدوات ودقة اسـتخدامها فى العبارات. ويَنْهَى أرسـطو مراراً عن اسـتخدام الألفاظ المشتركة، لأن استخدامها يجعل الكلام مبهماً فلا يدرى السامع مراد المتكلم كاستخدام لفظة الأبيض مكان اللبن، ومثل تسمية العرق رطوبة باسم جنسه. ويلاحظ أرسـطو أن الخطباء والشعراء يسـتخدمون الكلمات المترادفة كثيراً،

ورأى ابن رشد البلاغيين من أسلافنا يلحون على نبذها وعدم استخدامها فى الشعر، ويسمون ما جاء منها حشواً كقول بعض الشعراء:

ألا حبذا هندٌ وأرضٌ بها هندُ وهندٌ أتى من دونها النَّأىُ والبُعْدُ

يقولون إن كلمة البعد مع النأى فضل وزيادة ينبغى طرحها. ويخالفهم ابن رشد، فيقول إنها جاءت لتصحيح الوزن والقافية، وكأنما يشعر أن لها دلالة موسيقية بجانب دلالتها اللغوية. ويبسط ابن رشد القول فيما عرض له أرسطو من الفروق بين موسيقى النثر الخطابى والشعر، فالكلام الخطابى لا يخلو من الإيقاع الموسيقى، ولكن ينبغى ألاَّ يكون موزوناً إذ هو نثر وليس شعراً. ويعرض ابن رشد للازدواج فى النثر ويقول إنه كثير فى الكتاب العزيز مثل: {فاصبر صبراً جميلا. إنهم يرونه بعيداً ونراه قريباً} فإن جميلا وبعيداً وقريباً على صيغ واحدة وشكل واحد. ويذكر أرسطو أن العبارات المتعاقبة فى النثر تختلف طولا وقصراً مع انتظامها فى النسق حتى تحدث متعة، ويعقب على ذلك ابن رشد بقوله: «وذلك مثل ما يحمده الكتاب عندنا من كون الفقرة الثانية أطول من الأولى»، كما هو معروف فى كلام أصحاب البلاغة عن السجع، إذ يطلبون أن تكون السجعة الثانية هى الأطول من السجعة الأولى لا العكس. ويطيل أرسطو الحديث عن أجزاء الخطبة، ويقول إن الصدر مبدأ الكلام وفاتحته، وينبغى أن يحترس الخطيب فيه من إيراد كلام تنفر منه النفوس والأسماع. ويورد أرسطو بعض الأمثلة الموضحة لرأيه، ولا يلبث ابن رشد أن يسرد فواتح لبعض المدائح عابها البلاغيون من مثل قول المتنبى فى مطلع مدحة لكافور:

كفى بك داءً أن ترى الموت شافيا وحسبُ المنايا أن يكنَّ أمانيا

وكأنما صكّ المتنبى وجه كافور بهذا البيت، إذ جعله يواجه أول ما سمعه غـمَّ الموت، وقال إنه الدواء الوحيد لداء التعاسـة والكرب، بل جعله الأمل المنقذ من الهم والغم.

وفى مواضع كثيرة من كتاب الخطابة يتحدث أرسطو عن الغرابة والابتذال في الكلام ملاحظاً أن الغرابة تكثر فى الشعر كما تكثر الصور البيانية، وينصح ألاّ يكون الكلام كله بألفاظ غريبة أو مستعارة أو مألوفة، بل يخلط المتكلم بين هذه الألوان ليكون الكلام أشـد تخييلا وأكثـر تأثيراً فى النفس. ومن طريف مـا نقـرأ فى هذا الجانـب أن الكلام إذا كان كله مكوناً مـن ألفاظ غريبة أو مستعارة أشبه الكلام المألوف فلم يحرك النفوس. ولا يحاول ابن رشد أن يأتى بأمثلة توضح غرابة الألفاظ، وكأنه أحس بأن مباحث البلاغيين منذ الجاحظ استوعبت الحديث فيه، ولم تعد هناك بقية لكلام أو تطبيق.

ابن رشد وتعريب كتاب الشعر

عُنى فلاسـفة العرب بكتاب الشعر لأرسطو على نحو ما عنوا بكتابه عن الخطابـة فقـد كتب الفارابى على هديه رسـالة فى قوانين صناعة الشـعراء ورسـالة أخرى صغـيرة، ويبدو من الرسـالة الأولى أنه فقه بعض الشـئ ما تحدث به أرسطو عن المحاكاة فى الشعر وبالمثل ما تحدث به عن الطراغوذيا (التراجيديـا) والقوموذيا (الكوميديا) وإن كانت صورتهما لم تتضح له تماما. وصنع ابن سـينا بعده تلخيصا لكتاب الشـعر، وهو يبدو فيه متمثلا له بأكثر مما تمثله مترجمه مَتَّى بن يونس، ولعله اعتمد فى تلخيصه على ترجمة تالية لـه ليحيـى بن عدىّ لم تصلنا. وهو فى تلخيصـه يحس بوضوح الفروق بين الشـعر اليونانى والشعر العربى، مما جعله يبقى على اصطلاحى الطراغوذيا والقوموذيا فلم يسـمهما المديح والهجاء كما صنع مَتَّى. ومع فطنته فى تصور

الكتـاب يظل غامضا عنده أو بعبارة أدق تظل أطراف منه غامضة، وإن كان مما لا ريب فيه أن تلخيصه أجود من ترجمة مَتَّى، وقد سمى مصطلح التعرف فى المأساة باسم الاستدلال، وسمى مصطلح الانقلاب فى البطل من السعادة إلى الشقاء والعكس باسم الاشتمال.

وجـاء ابن رشـد بعده فحاول تلخيص الكتـاب، ويبدو أنه أحس أن من الصعب تلخيصه، وأنه أولى من ذلك أن يكتب تفسـيراً ملخصاً له، لا ينقل فيه نصوص الكتاب نقلا حرفياً، بل يشرحها فى إجمال، وأراد أكثر من ذلك أن يقترب بعمله من الذوق العربى، فأكثر فيه من الأشـعار العربية، بحيث غدا صنيعه أشـبه بتعريب للكتاب، وكأنه يريد أن يطبق قضاياه على الشعر العربى، مع عدم إدراكه بوضوح لهذه القضايا، وفى مقدمتها حديث أرسـطو عـن الطراغوذيا والقوموذيا فقد مضى فى إثر مَتَّى بن يونس وترجمته يظنهما علـى الترتيـب المديح والهجاء. وإذا كان ابن سـينا والفارابى قبله أدركا إلى حد بعيد ما يريده أرسـطو بالمحاكاة فى التراجيديا والكوميديا وأنها محاكاة لأفعال وأحداث، فإن ابن رشد غاب عنه هذا المعنى تماماً وظن أن المحاكاة تقابل التشـبيه فى البلاغة العربية، وسمى الانقلاب فى المأسـاة من السعادة إلى الشقاء والعكس إرادة. ومضى فى الكتاب يكثر من ضرب الأمثلة من الشعر العربى: أبياته وشطوره، ابتغاء الشرح والتفسير.

وفى الحق أننا عند ابن رشـد – كما قلنا – بإزاء تعريب لكتاب الشـعر لأرسـطو، وهـو تعريـب يداخلـه الخطأ أحيانـا فى فهم بعـض النصوص والمصطلحـات فى الكتاب، ومع ذلك فقد نثر فيه الفيلسـوف القرطبى كثيرا من الآراء البلاغية الصائبة. وأول ما نقف معه عنده المحاكاة وظنه أنها تقابل فـى البلاغة العربية التشـبيه، فقد خصه بكلام كثير تحـدث فيه – متابعا

للبلاغيين عندنا – عن أدواته ومجيئه أحيانا بدونها مما يسمونه تشبيها بليغا، ومجيئه أحيانا أخرى فى صورة عكسية يصبح فيها المشبه مشبها به والمشبه به مشبها كقول ذى الرمة فى أحد شطور أبياته «ورمل كأوراك العذارى قطعته». ويقول: إن التشبيه قد يكون تشبيه محسوس بمحسوس، ويمثل لذلك ببعض الأبيات، وقد يكون تشبيه معنوى بمحسوس كقولهم فى الإحسان إنه قيد على شاكلة قول المتنبى:

وقَيَّدتُ نفسى فى ذرَاك محبةً ومن وجدَ الإحسان قَيْداً تقيَّدا

ويرى أنه ينبغى فى التشبيه أن يكون بالأشياء الفاضلة لا بالأشياء الخسيسة، وقد يكون فى ذلك متأثرا بما جاء عند عبد القاهر فى كتابه «أسرار البلاغة» من أنه ينبغى أن لا يقرن فى التشبيه الخسيس بالشريف، ويضرب ابن رشد لذلك مثلا هو قول شاعر فى مديح سيف الدولة وفتكه بالبيزنطيين فى بعض معاركه:

وكانوا كفأر شَوَّشوا خلف حائطٍ وكنت كسنَّوْرٍ عليهم تسلَّقا

وواضح أن الشاعر شبه سيف الدولة فى سحقه للبيزنطيين بسنور أوهر، وهم خلف حائط يتهامسون هلعا كأنهم فأر مذعور، وما ينى سيف الدولة يتسلق الحائط عليهم ويمزقهم إربا. ويعيد هنا ما مر بنا فى تلخيصه لكتاب الخطابة من أن الأمم تختلف فى تشبيهاتها باختلاف أعرافها وبيئاتها وعاداتها كتشبيه العرب النساء بالظباء وبقر الوحش، ومثل تشبيهها الضب – حيوان من الزواحف – بالنون (الحوت) لمكان السراب الموجود فى بلادهم، ويقول: ومن ذلك قول الله تعالى فى تصوير أعمال الكفار: ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَعۡمَٰلُهُمۡ كَسَرَابِۭ بِقِيعَةٖ ﴾[1]

(١) سورة النور ، الآية ٣٩.

ويعرض أمثلة للاستعارة المكنية فى غير موضع من كلامه، ويقف مع الآمدى فى حملته على أمثلة جاءت منها عند أبى تمام لا يتضح فيها التشبيه من مثل قوله:

لا تَسقنى ماءَ الملام فإننى صَبٌّ قد استعذبتُ ماء بكائى

وقوله فى مدح أحد القواد وتنكيله بالأعداء:

يوم فَتْحٍ سقَى أسودَ الضواحى كُثَبَ الموت رائباً وحَليبا

الكثب: جمع كثبة وهى من اللبن الجرعة. يقول ابن رشد – كما قال الآمدى وغيره من بلاغيِّى العرب – إن الماء فى البيت الأول غير مناسب للملام وكأنه افتقد فى الصورة التشبيه الذى يؤهل للاستعارة، ولم يلاحظ أن ماء البكاء فى نهاية البيت هو الذى أتاح لأبى تمام أن يأتى بماء الملام على سبيل المشاكلة وكأن للملام جدولا كبيرا. وبالمثل نقد ابن رشد التشبيه الذى قامت عليه الاستعارة فى البيت الثانى إذ جعل أبو تمام للموت جرعا كجرع اللبن منها الرائبة، وغير الرائبة. والصورة غريبة غير أن أبا تمام استوحاها من مثل قول العرب: جرَّع فلان أعداءه الصَّابَ (شجر مر) والعلقم. وابن رشد – مثل الآمدى وبلاغيِّى العرب – مخطئٌ فى طلبه أن تكون هذه الصورة وسابقتها قائمتين على التشبيه، وهما من صور الاستعارة المكنية التى لا تعتمد على التشبيه، وانما تعتمد على تجسيم الأشياء تارة وتشخيصها وبث الحياة فيها تارة ثانية، وكأن ابن رشد لم يتنبه إلى ما نقله عن أرسطو فى وصفها وبيانها، على نحو ما مر بنا آنفا فى تلخيصه لكتاب الخطابة. إذ نقل عنه هناك أنها وضع الشئ نصب العين أى تجسيده أو إيداع الحياة فيه، وليس فى ذلك تشبيه ولا استعارة كما ظن الآمدى وأضرابه. وكان ينبغى أن يفتحوا أبواب التصوير البيانى لاستقبال هذا النوع من التشخيص والتجسيم الذى أكثر منه

أبو تمام. على أن ابن رشد نفسه عاد فى صحف من الكتاب يذكر لونا من هذا النوع شاع عند العرب قديما، وهو مخاطبتهم للأطلال والديار ومحاورتهم مع الجبال وغيرها مما يبث الحركة فى الأشياء ويضعها نصب الأعين كما يقول أرسطو، ومما مثل له فيلسوف قرطبة من ذلك مخاطبة مجنون ليلى لجبل التَّوْباد وحواره معه على هذا النمط:

وأجْهَشْتُ للتَّوْبادِ لما رأيتُه ... وكبَّر للرَّحْمن حينَ رآنى

فقلت له أينَ الذين عهدتهم ... حواليك فى أمنٍ وخَفْضِ زمان

فقال: مضوا واستودعونى بلادَهم ... ومن ذا الذى يبقى على الحَدَثانِ

وهى أبيات طريفة تصور مجنون ليلى وقد ألم بديارها فلم يجد من معاهدها سوى جبل التوباد، فأجهش بالبكاء، وامتلأ الجبل إشفاقا عليه فكبر لله لعله يرحمه، ويسأله المجنون عن ليلى وأهلها الذين كانوا يروحون ويغدون فى ظله آمنين وادعين، ويقول الجبل بلسان حاله: لقد مضوا وخلت الديار منهم، ومن ذا الذى يبقى على الليالى والأيام، فالكل إلى زوال والجميع إلى فناء. وكان ابن رشد يعجب بمثل هذا المشهد الكامل فى الشعر وأداه ذلك إلى إظهار إعجابه بالأبيات التى تحمل مشاهد أو أحاسيس كلية كأحاسيس الذكريات من مثل قول متمِّم بن نُوَيْرة فى رثاء أخيه مالك:

وقالوا أتبكى كلَّ قبرٍ رأيتَه ... لقبرٍ ثَوَى بين اللِّوَى والدَّكادكِ

فقلت لهم إن الأسى يبعثُ الأسى ... دعونى فهذا كلُّه قبرُ مالكِ

والبيتان يحملان أحاسيس حادة بذكرى أليمه وتوجُّع ممض وحزن لا شاطئ له، فالأرض كلها أصبحت قبرا كبيرا لمالك، وهو يذرف الدمع سخينا على شقيق روحه، والدمع لا يرقأ ولا يجف. وينشد ابن رشد من هذه الأحاسيس والمشاهد والصور الكلية قول مجنون ليلى، وقد ذهب إلى حج بيت الله لعله يتعزى عنها أو يتسلى:

وداعٍ دعا إذ نحن بالخَيْف مِن منًى فهيَّج أحـزان الفـؤاد ومـا يدرى
دعـا باسـم ليلى غيرَهـا فكأنمـا أطـار بليلى طـائرا كان فى صدرى

والبيتـان يصـوران مجنون ليلى وهو يـؤدى عبادة الحج متنقلا بين مناسـكه ومشاعره، وإذا شخص يدعو باسم ليلى أخرى، فيخفق قلبه حين سماع اسمها، وتتوالى ضرباته وخفقاته فى صدره، وتعود إليه رعداته فى جلده وعظامه، وتعود إليـه ذكرياته مع ليلى فى أيام الحمى، وكأنما يتصدع قلبه تصدعا. ويذكر ابن رشد لمجنون ليلى صورة كلية أخرى أو قل مشهدا كليا، إذ يقول:

وإنى لأسـتغشى ومـا بىَ نعسـةٌ لعـل خيـالا منـك يلقى خيَاليـا
وأخـرجُ مـن بين البيـوت لعلـنى أحدِّث عنك النفسَ فى السرِّ خاليا

والمعنـى فى البيت الأول يتردد عند الشـعراء، غير أن البيـت الثانى رائع إذ يكمل المشـهد أو الصورة، إذ يقـول المجنون إنه يعتزل أهله وبيوتهم فى الحى ليخلو إلى نفسـه وحبه ومناجاته ليلى، وكأنه يطلب الاعتكاف دائما، ليسَ إلى معبودته بحبه فى همس، بل فى صمت. وليس فى البيتين استعارة ولا تشـبيه ولكن فيهما مما اسـتوحاه عن أرسطو فى تلخيصه لخطابته، كما أسـلفنا، من الأفعال الدالة على الحركة التى ترفع أمام أبصارنا أو قل ترسم مشاهد حية نابضة. وكان حريًّا بالبلاغيين عندنا أن يفتحوا فى البلاغة بابا لهذه المشـاهد الخافقة بالحياة، مما تداخله الصور البيانية، ومما يخلو منها متحولا بالأحاسـيس والحقائق الواقعية إلى مشـاهد خافقة بالحياة والحركة. ومن بديع ما ذكره من هذا اللون أو الباب قول المتنبى يصف فزع رسول للروم حين دخل على سيف الدولة فى قلعته بحلب:

أتاك يكاد الرأسُ يجحـد عُنْقه وتنقدُّ تحت الذُّعْر منه المفاصلُ
يقـوِّم تقـويمُ السـماطين مشيَه إليـك إذا ما عوَّجتْـه الأفاكلُ

والسماطان: الصفَّان من الحاشية وغيرهم، والأفاكل: جمع أفكل وهى الرعدة. والمتنبى يصور حالة الرسول النفسية، وكأننا نراه أمام أبصارنا وقد دخل على سيف الدولة، والرعب يملأ نفسه من لقائه، وكأنما رأسه تنكر أن يظل عنقه متصلا بها، وكأنما مفاصله تتقطع خوفا وهلعا، والرعدات تأخذه من كل جانب، فيضطرب فى مشيته حتى ليكاد ينكفئ، لولا السماطان اللذان يقوِّمان سيره بينهما، فيتماسك ونفسه لا تكاد تستقر ضيقا وقلقا وفزعا ما بعده فزع. وقد عرف المتنبى كيف يعرض علينا هذا المشهد الكامل لفزع رسول الروم وبيان حالته النفسية. ولو أن البلاغيين من أسلافنا عنوا بعرض مثل هذه المشاهد الكلية فى البلاغة العربية وما يُطْوىَ فيها من وصف الأحوال النفسية الحقيقية والمتخيَّلة لأثروا مباحثهم ولاستحالت فى بعض جوانبها خصبة ممتعة.

ويعرض ابن رشد مرارا للكناية ويمثِّل لها، ومما عرض له الأمثال ومعروف أنها تدخل فى باب الاستعارة التمثيلية، ويقول إنها أدخل فى باب الإقناع منها فى باب التخييل لأنها تقيس أحوالا حقيقية حاضرة على أحوال حقيقية ماضية، ويذكر من أمثلتها قول أبى فراس:

ونحن أناسٌ لا توسُّط بيننا لنا الصَّدرُ دون العالمين أو القَبْرُ

تَهُون علينا فى المعالى نفوسُنا ومن خَطبَ الحسناء لم يُغْلِها المهرُ

والشطر الأخير مثل واضح. ويقول إن هذا الجنس من الأمثال والحكم كثير فى شعر المتنبى، وهى ملاحظة صحيحة فشعره يمتلئ بالحكم، ولاحظ ذلك معاصروه ومن جاءوا بعده فألفوا فيه رسائل مختلفة.

وذكر ابن رشد الجناس التام والناقص ومثل لهما كما مثل للطباق والأضداد ملاحظا ما فيهما من المتاع والجمال الفنى، وأشار إلى تصنع المتنبى

للمصطلحات العلمية فى شعره، وقال إنه ربما استعمل تعريفات واشتقاقات لم تستعمل من قبل، ناقلا فى ذلك كله عمن سبقه من البلاغيين والنقاد. وعرض للأسلوب المعروف عند البلاغيين باسم الاستثناء أو المدح بما يشبه الذم من مثل «على لا عيب فيه غير أنه شجاع» وقد جعله من باب السلب والإيجاب، وكأنه يشير بذلك إلى السر فى المتاع الأدبى به وأنه يعود إلى مسحة من التناقض تبدو فى ظاهر التعبير.

ويصطدم فيلسوف قرطبة بما جاء على لسان أرسطو فى كتاب الشعر من حديث عن تسلسل التراجيديا بحيث يكون لها فاتحة ووسط وخاتمة ويحاول أن يطبق ذلك على الشعر العربى. ويلقاه ما يذكره أرسطو عن الربط والحل فى المأساة، ويخال أن الربط يلتقى فى قصيدة المديح العربية بالبيت الذى يتخلص فيه الشاعر من النسيب أو وصف الصحراء إلى المديح، ويمثل لذلك بتخلصين بديعين لأبى تمام والمتنبى ونكتفى بما جاء عند الأول من تخلص فى مديحه لأحمد بن أبى دؤاد:

عامى وعام العِيس بين وَدِيقَةٍ مسْجورةٍ وتنوفةٍ صَيْخُودِ
هيهات منها روضةٌ محمودةٌ حتى تُناخَ بأحمدَ المحمودِ

والعيس: الإبل، والوديقة: الهاجرة، ومسجورة: موقدة، وتنوفة: فلاة، وصيخود: محرقة. يقول أبو تمام إن عامه وعام إبله كان عَسْفاً فى هاجرة متقدة وفلاة مهلكة، وما كان أبعده وأبعدها من النزول بديار الممدوح ورياضها الغناء. وهو تخلص بديع. ويقول ابن رشد إن هذا الربط أو هذا التخلص يكثر فى أشعار العباسيين بينما يعمد العرب قديما فى الجاهلية والإسلام إلى الخروج دون وصلة من النسيب وغيره إلى المديح. ويلتقى عند أرسطو بكلمات كثيرة عن هوميروس والإلياذة والأودسا والشعر القصصى، ويحاول أن يجد

لذلك مثالا فى الشعر الجاهلى، ويهديه بحثه إلى قصيدة للأسود بن يعفر، يقول: إنها من جيد ما فى هذا المعنى للعرب، وينشد منها خمسة أبيات يتحدث فيها الأسود عن فناء الدول والممالك الغابرة وهى من الشعر الغنائى. وكأن الفيلسوف القرطبى لم يفهم بوضوح ما يراد عند أرسطو بالشعر القصصى وشعر هوميروس.

ولكن مع كل ما فات ابن رشد من فهم هذه الجوانب وما يماثلها فى كتاب الشعر فإنه نفذ فى تضاعيف تعريبه إلى كثير من الأفكار البلاغية وخاصة فيما يتصل بالمشاهد المتكاملة للأحاسيس والأحوال النفسية والحقائق الواقعة. ولا تزال من أفكاره بقية طريفة تتصل بمراعاة النظير والغلو أو المبالغة. أما مراعاة النظير فإن البلاغيين قبله كانوا يعرضون أمثلة منه دون بيان لصوره وما يمكن أن يتوزعها من طرق مختلفة، وعرف ابن رشد كيف يستنبط هذه الطرق، وهى فى رأيه أربعة: أحدها أن يأتى الشاعر بالشئ وشبيهه مثل الشمس والقمر، وثانيها أن يأتى بالأضداد مثل الليل والنهار. وثالثها أن يأتى بالشئ وما يستعمل فيه مثل القوس والسهم والفرس واللجام، ورابعها أن يأتى بالأشياء المناسبة مثل الأشجار والأزهار والمياه. وكان حريا بالبلاغيين بعده أن يعرضوا هذه الطرق التى وضعها فيلسوف قرطبة لمراعاة النظير. وعلى ضوئها عرض ما قاله بعض البلاغيين والنقاد عن فقد التناسب فى بيتين لامرئ القيس وآخرين للمتنبى ملاحظين أنه كان ينبغى وضع شطر البيت الثانى مع البيت الأول وشطر البيت الأول مع البيت الثانى، ونكتفى ببيتى المتنبى إذ يقول فى مديح سيف الدولة وفتكه بالروم:

وقفتَ وما فى الموت شكٌ لواقفٍ كأنك فى جَفْنِ الرَّدَى وهو نائم
تمرُّ بك الأبطالُ كلْمَى هزيمةً ووجهُك وضَّاحٌ وثغرُك باسمُ

فقد زعموا أن التناسب مفقود فى شطرى كل بيت، وكان التناسب يقتضى أن يكون صدر البيت الأول صدرا للبيت الثانى، وصدر البيت الثانى صدراً للأول على هذا النمط:

وقفت وما فى الموت شكٌّ لواقف ووجهك وضَّاحٌ وثغرك باسمُ

تمر بك الأبطالُ كَلْمَى هزيمةً كأنك فى جَفْن الرَّدَى وهو نائم

ويعقِّب ابن رشد على ذلك بقوله: «ما قاله أبو الطيب له وجه من التناسب» ولم يوضح ابن رشد الوجه المشار إليه وكأنه تركه للقارئ ليعود إلى ضوابط التناسب ومراعاة النظير التى ذكرها آنفا، ليلتمس فيها الوجه المظنون، وهو الإتيان بالشبيه فى البيت الأول إذ ذكر المتنبى مع الموت النومَ شبيهه والإتيان بالضد فى البيت الثانى إذ ذكر مع حزن المهزومين فرحة سيف الدولة بالنصر الحاسم والتشابه والتضاد وجهان قويمان من وجوه التناسب التى ذكرها ابن رشد. وبالمثل رد زعم البلاغيين والنقاد إزاء بيتى امرئ القيس التاليين عنده قائلا إن لقوله وجها من التناسب.

وواضح ما نفذ إليه بدقة نظره من وضع الضوابط المحكمة للتناسب فى التعبير الأدبى ومراعاة النظير. أما الغلو أو المبالغة، فقد قرأ عند أرسطو أن أحداث التراجيديا ينبغى أن تكون فى حيز الممكن، فاندفع يهاجم المبالغة المفرطة فى الشعر مسميا لها باسم الكذب، ويقول إن السوفسطائيين هم الذين يستخدمونها وينبغى أن يتحاشاها الشعراء حتى لا يخرجوا عن حدود المعقول فى حقائق الوجود، ويقول إن هذا الغلو الكاذب كثير فى أشعار العرب والمحدثين، ويضرب لذلك أمثلة مختلفة من شعر بعض الجاهليين ومن شعر المتنبى، إذ يقول فى مديح كافور:

عدوُّك مذمومٌ بكلِّ لسانِ ولو كان من أعدائك القَمَرَان

وفى نفس القصيدة يقول لكافور:

لو الفلكُ الدوَّارُ أبْغَضْت سَعْيَهُ لعوَّقَــه شـئٌ عن الــدورَانِ

فقد كان للمتنبى مندوحة عن مثل هذه المبالغة المبعدة فى الغلو بما يمكن أن يتخيله العقل ويقبله، أما أن يذم الشمس والقمر من أجل كافور، وأما أن يتصرف كافور فى الفلك حتى ليسـتطيع تعويقه عن الدوران فإن هذا تطرف فى المبالغة. وكان المتنبى بدونه يسـتطيع أن يمدح كافورا دون أن يفرط هذا الإفراط الذى يرده العقل ويدفعه.

ويرى الفيلسـوف القرطبى أن أرسـطو يقبل المبالغة فى الشعر فيقول إنه إنما يقبل المبالغة التى تؤدى إلى التخييل لا إلى الكذب وبذلك يجعل المبالغة قسـمين: مذمومة تخرج عن حجج المنطق وبراهين العقل كالبيتين السـابقين فى مديح كافور، ومحمودة يقبلها العقل والمنطق فى شئ من التجوز لما تثير، لا من الكذب، وإنما من التخييل الطريف الذى تستسـيغه العقول وتجد فيه متاعا وجمالا، ويمثل له ابن رشـد بقول المتنبى متعجبا من قدوم رسول الروم على سيف الدولة:

وأَنَّى اهتـدى هذا الرسـولُ بأرضـهِ وما سكنتْ-مُذْ سرتَ فيها-القَسَاطِلُ

ومن أى مـاءٍ كان يَسْـقى جيـادَه ولم تَصْـفُ من مَـزْجِ الدمـاءِ المناهلُ

القساطل: غبار الحرب، والمناهل: موارد المياه. والمتنبى يعجب من أن رسول الروم أو سـفيرهم لم يضل فى مسـالك بلاده من آسـيا الصغرى وقد ملأتها جنود سيف الدولة بغبار الحرب الكثيف الذى غطاها بما يشبه الظلام حتى لا يمكـن لراكب فيهـا أن يتبين طريقه، ويزداد عجبه أن يرى جيادا وخيلا مع سـفير الروم وقـد امتزجت مياه المناهل فى كل منـزل نزله بدماء القتلى من قومه وأشـلائهم. وإنه ليتساءل مذهولا: من أين يسقى هذا السفير خيله.

وهـــى مبالغات حقا ولكنها تقوم على أصل صحيح من الحقيقة لما كان ينزله سـيف الدولة وجنوده بالروم من فتك وسـفك للدماء ما بعده سـفك. ويمثل الفيلســوف القرطبى للغلو المحمود ببيتين آخرين للمتنبى إذ يقول فى نســوة حسان متغزلا:

لَبِسْــنَ الوَشْـىَ لا مُتَجَمِّــلاتٍ ولكنْ كى يَصُــنَّ به الجَمَــالا
وضَفَّــرْنَ الغَــدَائر لا لِحُسْــنٍ ولكن خِفْن فى الشَّعْر الضَّلاَلا

والمتنبى يقول إن هؤلاء النسوة الفاتنات لبسن الثياب الحريرية الموشاة لا طلبا لحسن أو لتجمل، وإنما لكى يصن به الجمال الذى منحهن الله ويحفظنه من عيون الناظرين وقد نسجن الغدائر أو الضفائر لا طلبا للمزيد من إضفاء الحسن عليهن، وإنما لأنهن خفن، لســواد شــعرهن سوادا لا يماثله سواد، أنهن لو أرســلنه ولم يجمعنه فى غدائرهن وذوائبهن لأضاف إلى الليل ســوادا وظلاما بعضــه فوق بعض، مما يخيفهن من الضلال فيــه. وكل ذلك غلو بعيد ولكن له أصلا من الواقع ســوَّغ للمتنبى هذا الإغراق فى الغلو، فهن جميلات حقا وشعرهن أسود فاحم حقا، والمتنبى يغلو، ولكنه غلو يعتمد على الحقيقة وهو فيه لا يخرج إلى اســتحالة ولا إلى معان ممتنعة، إذ يســتمد فى غلوه وتخيله من الممكن الذى يجوز فى العقول ولا يمتنع.

لسان الدين
ابن الخطيب الكاتب

أخذت الأندلس من قديم تنافس المشرق بأعلامها الأفذاذ فى جميع فروع العلم والأدب بحيث أصبح لها كيانها المستقل فى كل فرع: فى علوم اللغة وعلوم الشريعة وعلوم الأوائل وفى ميادين الشعر والنثر، ويكفى أن نذكر ابن سيدَه اللغوى الضرير وكتابه المخصّص، وهو كتاب تنوء به العصبة أولو القوة من اللغويين، ولو أننا عمدنا اليوم إلى صنع معجم لغوى من طرازه لألّفنا لذلك اللجانَ تلو اللجان، وعملت سنواتٍ طوالاً، ولم تكد تبلغ شأوه. وكأنما تركت البلاد العربية النظر الفاحص فى النحو وتعقيداته ليكتب فيه ابن مضاء القرطبى كتابه «الرد على النحاة»، وهو أول كتاب فى نقد النحو وبيان ما ينبغى له من تيسير، حتى تفهمه الناشئة وتستقيم ألسنتها على النطق السليم الصحيح. وكلنا نعرف نهضة فقهاء المغرب والأندلس بمذهب الإمام مالك على نحو ما هو معروف عن سحنون المغربى ويحيى الليثى القرطبى. وإليهم يرجع الفضل فى دعم مذهب داود الظاهرى ووضع أصوله ومبادئه على نحو ما هو معروف عن ابن حزم. وللأندلسيين فى علوم الأوائل وما يتصل بها القِدْح المُعَلّى على نحو ما هو مشهور عن الفيلسوف ابن رشد، وآثار كتاباته فى الفكر الغربى مما شهد به الغربيون ونوهوا طويلاً. وكلنا نعرف مدى ازدهار الشعر العربى فى الأندلس كمّاً وكيفاً، فشعراؤه النابهون

يُعدّون بالعشرات على مدى ثمانية قرون متعاقبة. ويصور هذا الازدهار فى رأينا إصرارَ الأندلس على التشبث بالروح العربية، فهى أبعد البلاد العربية غرباً، ومع ذلك كأنما ألغيت المسافات بينها وبين مراكز الشعر الكبرى فى المشرق، فالمعانى والأفكار والمشاعر والأحاسيس واحدة، وهى تبتكر الموشحات وجميع تلك العناصر فيها ماثلة، وكل ما فى الأمر أنها تحاول فيها النفوذ إلى نمط جديد من الصفاء الموسيقى، وكأنما عَجَمَتْ ألفاظ العربية لتختار لموشحاتها أوفرها ألحاناً وأعذبها وأرشقها أنغاماً. ودائماً يستوحى شعراؤها ووشّاحوها شعراء المشرق على نحو ما يصرّح بذلك ابن خفاجة فى مقدمة ديوانه وفى تضاعيفه، إذ يذكر شعراء المشرق الذين يستلهم منهم معانيه وأحاسيسه، وهو بلا منازع أكبر شعراء الأندلس وأوصفهم للطبيعة. وازدهر عندهم النثر، واستوحوا فيه – كما استوحوا فى الشعر – المشرق، فإذا ابن شُهَيْد معاصر أبى العلاء المعرى يكتب رحلةً فيما وراء عالمنا الحسىّ فى عالم الجن، حيث لقى شياطينَ شعراء المشرق وكتّابه العظام من أمثال أبى نواس وبديع الزمان، وعرض عليهم من شعره ونثره ما جعلهم يشهدون ببراعته وبلاغته. وإذا كان ابن شُهَيد استوحى فى رحلته فكرةَ الشياطين المعروفة منذ العصر الجاهلى والتى كتب فيها بديعُ الزمان إحدى مقاماته فإن ابنَ زيدون استوحى فى رسالته الجدّية المشهورة ما كتبه المشارقة مراراً وتكراراً فى الاعتذار، كما استوحى فى رسالته الهزلية ما كتبه الجاحظ فى رسالته المعروفة: رسالة «التربيع والتدوير»؛ وقد استطاع ابنُ طفيل أن يسوّى من قصة حىّ بن يقظان التى رواها ابن سينا قصتَه المشهورة البديعة. وكل ذلك نسوقه لنؤكد أن الروح العربية العامة ظلت مسيطرة بقوة طوال عصورنا الوسيطة فى كل بلد عربى، بل فى أبعد هذه البلدان غرباً: فى الأندلس: الفردوس العربى المفقود.

ولسانُ الدين بن الخطيب الذى أظلّته الأيام الأخيرة للعرب فى الأندلس قبيل مغرب شمسهم هناك آيةٌ ناطقة على ما أسلفناه من تواصل الأندلس بالمشرق، وهو أكبر كاتب أبدعته الأندلس فى عصورها الأخيرة، حتى قال معاصروه: «إنه كاتب الأرض إلى يوم العَرْض». وكان مثقفاً ثقافة واسعة بعلوم اللغة والشريعة والفلسفة والطب والنجوم والحيوان والبيزرة والتاريخ والتصوف والموسيقى. وكان شاعراً كما كان كاتباً، وبرع فى الشعر كما برع فى الكتابة، حتى ليقول ابن خلدون: إن أحداً من معاصريه لم يدانه فيهما[1]، مما جعل أبا الحجاج يوسف بن نصر أمير غرناطة يصطفيه لنفسه ويلحقه بدواوينه، حتى إذا توفى رئيسها ابن الجيّاب أسند إليه منصبه، واتخذه وزيره ومستشاره. وقد خصه المقرّى بمجلدين ضخمين من كتابه «نفح الطيب» عرض فيهما رسائله الديوانية والشخصية. ويموج النفح برسائله إلى سلاطين الدولة المرينية بالمغرب وكبار موظفيها وإلى سلطان تونس وسلاطين تلمسان وبعض سلاطين مصر.

وعادةً يبدأ ابن الخطيب الرسالة الديوانية إلى السلاطين بذكر لفظ المقام أو المقرّ أو الأبواب الشريفة أو الخلافة إذا كان السلطان يلقّب نفسه بها، كسلاطين بنى مَرين، وينعت هذه الألفاظ بما يليق بها مطيلاً فى ذلك. ثم يذكر ألقاب السلطان المرسل إليه ويسميه ويطيل فى الدعاء له ولدولته، ويذكر السلطان المكتوب عنه، ثم يقول: أما بعد حمد الله، ويأتى بخطبة فى المعنى تشتمل على التحميد والصلاة على النبى ﷺ والرضا عن الصحابة رضى الله عنهم، ثم يقول: فإنا كتبنا إليكم من موضع كذا، ويأتى بما يناسب المقام،

(١) انظر إشادة ابن خلدون بابن الخطيب فى كتاب التعريف بابن خلدون ورحلته غربًا وشرقًا (تحقيق محمد بن تاويت الطنجى، القاهرة ١٩٥١): ١٥٥

ثم يمضى فى سلك المقصود من الرسالة، ويختمها بالدعاء ثم بالسلام. وكان إذا كتب رسالة ديوانية إلى أمير بدأها بلفظ الإمارة ويطيل فى نعتها، أما إذا كتب إلى والٍ أو قائد فإنه كان عادة يقول: إلى فلان، وينعته بما يليق به، ويمضى فى الرسالة على النحو السابق. وقد يبدأ بقوله: من فلان السلطان إلى فلان، ويذكر نسب سلطانه مبجلاً معظماً، ثم يذكر المرسل إليه والسلام والحمد على ما تقدم، وبالمثل كان يكتب عن السلطان إلى الرعية.

وابن الخطيب فى ذلك كله لم يكن مبتدعاً، بل كان متّبعاً لكتّاب المشرق، فقد أخذوا يكثرون من نعوت السلاطين والأمراء والخلفاء فى كتاباتهم، كما أخذوا يكثرون من نعت المقام والمقرّ والخلافة والإمارة. وكانت الأندلس وكتّابها دائماً يتبعون كتّاب المشرق فى كل تقليد يضعونه أو يرسمونه، حتى إذا كان ابن الخطيب رأيناه يوغل فى ذلك ويُغرق فيه إغراقاً حتى لكأنه يريد أن يبذّ فيه كتّاب المشرق، فهو ليس أقلّ منهم معرفة بالرسوم والتقاليد. وكان حريصًا به أن لا يتابعهم فى هذا النهج، غير أنه لو صنع لخالف القانون العام الذى كان يتحكم فى العالم العربى، قانون التماثل بين الشرق والغرب، أو كما نقول الآن قانون التوحد والوحدة، فقد كان كل ما ينشأ فى قطر سرعان ما يرتفع عن قطره العربى ويصبح عاماً لجميع الأقطار العربية، على نحو ما نعرف عن الموشّحات، فقد ابتكرتها الأندلس، ولم تَضَعْ عروضها الخاص، وإنما وضعته مصر على يد شاعرها ابن سناء الملك، ويصبح عُمْلة متداولة بين كل الأقطار العربية وحقاً مشاعاً للجميع.

ونحن بذلك إذا قرأنا عند ابن الخطيب فى نعت أبى زيان سلطان المغرب حين تم له الأمر: «مولانا وعمدة ديننا ودنيانا، الذى سخّر الله تعالى البر والبحر بأمره، وحكم فوق السموات السبع بعز نصره، وأغنى يوم سعده عن سلّ السلاح وشَهْره، الخليفة الإمام، الذى استبشر به الإسلام، وخفقت

بعزه الأعلام، ولاح بدر محيّاه فافتضّ الظلام...»[1] إلى غير ذلك من مبالغات مفرطة، لم يكن من حقنا أن نزرى على صنيعه، إنما نسجل ذلك على أنه سمة من سمات العصر فى الشرق والغرب العربيين، وكان حريًّا بالكتّاب أن يترفعوا بفنهم عن مثل هذا الدهان، غير أن لابن الخطيب عذراً فى أن ذلك كان تقليداً عاما.

ولرسائل ابن الخطيب إلى سلاطين بنى مَرين أهمية تاريخية كبيرة، فإنه كثيراً ما كان يصف فيها شؤون غرناطة وما بها من مؤامرات يحاول أصحابها بها خلع سلطانها، كما كان يصف جهاد سلطانيها أبى الحجاج يوسف وابنه الغنى بالله محمد الذى فرّ سنة ٧٦٠ إلى المغرب وظلّ بها مع ابن الخطيب ثلاث سنوات عاد بعدها إلى عاصمته. ومن طريف ما له من رسائل فى وصف هذا الجهاد رسالة موجهة على لسان سلطانه الغنى بالله إلى الشعب الغرناطى، تبشره باسترداد أُطريرة[2]:

«يا أيها الناس! ضاعفَ اللهُ تعالى بمزيد النعم سروركم... أبشركم بما كتب به سلطانكم السعيد إليكم، بيُمْنه وسعادته نعم الله عليكم ... أن الله تعالى فتح له الفتح المبين، وأعز بحركة جهاده الدين، وبيّض وجوه المؤمنين، وأظفره بأُطريرة البلد الذى فجع المسلمين بأسرهم فجيعة تثير الحميّة، وتحرك النفوس الأبيّة، فانتقم الله تعالى منهم على يده، وبلغه من استئصالهم غاية مقصده، فصدق من الله تعالى لأوليائه وعلى أعدائه الوعد والوعيد، وحكم بإبادتهم المبدئ المعيد ﴿وَكَذَٰلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ إِذَآ أَخَذَ

(١) الرسالة فى نفح الطيب للمقرّى (تحقيق د. إحسان عباس، طبعة بيروت) ١٩٦٨، ٦: ٣٨٢.

(٢) الرسالة فى نفح الطيب ٦: ٣٣٩.

الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ ﴾[1] ... فتحُ هنيّ، وصنع سنيّ، ولطف خفيّ، ووعد وفيّ، فاستبشروا بفضل الله ونعمته».

والرسالة طويلة، وتهمنا دلالتها على أن الحكام فى الأندلس كانوا دائما يفكرون فى إرضاء الشعب. وكانت دائما للشعب مشاركة بصور مختلفة فى الحكم، وهى ظاهرة تلاحظ فى الأندلس منذ وليها الحكَم الرَبَضى. ووقعة الربض مشهورة. فقد ثار عليه الشعب وفى مقدمته الفقهاء، وأبوا منه إلا النزول على حكمهم. وظلت دائماً للشعب فى الأندلس شخصيته، وظل الحكام يرهبونه وينزلون على حكمه حين يرى إقصاء والٍ أو قاضٍ أو وزير. ومن أجل ذلك نرى الحكام يعرضون عليه أعمالهم ويتزلفون إليه ويتملقونه.

وظاهرة ثانية تلاحظ فى رسائل ابن الخطيب الديوانية، هى ظاهرة الكتابة عن سلطانه، إلى الرسول ﷺ، وكانت قد جرت عادة أفراد الأمة من السلاطين وغيرهم بكتابة الرسائل إلى الرسول عليه السلام بالتحية والسلام والشفاعة به إلى الله فى الآمال الدنيوية والأخروية وإرسالها إلى ضريحه الشريف صلى الله عليه وسلم. ونرى ابنَ الخطيب يُكثر من هذه الرسائل على لسان سلطانه أبى الحجاج يوسف بن نصر وابنه الغنى بالله، وكان يضمنها أحياناً قصائد طنّانة فى مديح سيد العالمين ضارعاً إليه متوسلاً، وكأنه بذلك يستتم ظاهرة المدائح النبوية التى كثرت وشاعت فى المغرب والأندلس. ومن قوله فى مطلع رسالة ديوانية نبوية على لسان السلطان أبى الحجاج يوسف[2]:

(١) سورة هود : الآية : ١٠٢.

(٢) نفح الطيب ٦: ٣٥٦.

«إلى رسول الحق، إلى كافة الخلق، وغمام الرحمة الصادق البرق، الحائز فى ميدان اصطفاء الرحمن قصب السبق، خاتم الأنبياء، وإمام ملائكة السماء، ومن وَجَبَت له النبوة وآدم بين الطين والماء، شفيع أرباب الذنوب، وطبيب أدواء القلوب، والوسيلة إلى علاّم الغيوب، نبىّ الهدى الذى طهر قلبه، وختم به الرسالة ربه، وجرى فى النفوس مجرى الأنفاس حبه، الشفيع المشفع يوم العرض، المحمود فى ملأ السماء والأرض، صاحب اللواء المنشور يوم النشور ... ومخرج الناس من الظلمات إلى النور».

والأسجاع تسيل عذوبة ونعومة، وطبيعى أن يختار لرسائله الديوانية السجع، فقد كان عامًّا فى البلاد العربية جميعها، فلم يكن هناك كاتب ديوانى منذ ابن العميد إلا وهو يسجع فى رسائله سجعاً مقبولاً حيناً، ومتكلفاً حيناً آخر. ومن الحق أنه كان الغالب على أسجاع ابن الخطيب انتقاء الجيد المختار الذى يروق بجَرْسه، دون أن يُحدث ثقلاً فى النطق به أو فى سماعه. ويصف فى الرسالة للرسول عليه السلام جهاد غرناطة لأعدائها الذين كانوا يحيطون بها من كل صوب، وأهلها يدافعون عنها مستميتين حتى الذماء الأخير، يقول فيهم[1]:

«يطيرون من هُيْعة إلى أخرى، ويتلفتون والمخاوف عن يمنى ويسرى، ويقارعون – وهم الفئة القليلة – جموعاً كجموع قيصر وكسرى، لا يبلغون من عدو هو الذرّ عند انتشاره، عُشْرَ معشاره، قد باعوا من الله تعالى الحياة الدنيا، لأن تكون كلمة الله هى العليا، فيا له من سرب مروع، وصريخ إلا منك ممنوع، ودعاء إلى الله وإليك مرفوع، وصبية حمر الحواصل، تخفق فوق أوكارها أجنحة

(١) نفح الطيب ٦ : ٣٥٨

المناصل... وعلى ذلك فما ضعفت البصائر ولا ساءت الظنون، وما وعد به الشهداء تعتقده القلوب حتى تشاهده العيون.»

ولابن الخطيب رسائل مختلفة إلى سيد الأنام على لسان السلطان الغنى بالله، يبشره فيها بفتح كثير من البلدان التى أخذها الإسبان عنوة من مثل بُرجة وجيّان وأُبَّذة، وكيف نطقت المآذن ثانية فيها بالأذان والتكبير، وكيف أعيدت إلى أسرى المسلمين حرياتهم، وفكت عن سيقانهم أساور الحديد، وعن أعناقهم أغلال الأسر الشديد. وهى رسائل شفاعة وضراعة وتوسل من جهة، ومن جهة ثانية رسائل جهاد، تصور كيف كان يقتحم سكان هذه الإمارة الصغيرة الجسور إلى أودية الاستشهاد غير مبالين، مقلّمين أظفار الأعداء الغاشمين، وكانت تؤيدهم فى هذه الحرب العوان سيول غفيرة من المغرب ما تنى تسلّ على العدو سيوفها، فتحقق النصر المبين مذيقة له الذل والصغار، والمحق والدمار.

وبجانب رسائل ابن الخطيب الديوانية رسائل له شخصية كثيرة كتب بها إلى إخوانه وكان كثيراً ما يداعب أصدقاءه فى هذه الرسائل على نحو ما نجد فى رسالة له إلى أبى عبد الله بن الشديد محتسب مالقة مداعباً[1]:

«كتبت أيها المحتسب، المنتمى إلى النزاهة المنتسب، أهنيك ببلوغ تمنّيك، وأحذرك من طمع نفس بالغرور تُمْنيك، فكأنى بك وقد طافت بركابك الباعة، ولزم أمرك السمع والطاعة، وأخذتَ أهل الريب بغتة كما تقوم الساعة ... فازهد فيما بأيدى الناس من العوارى، وسر فى اجتناب الحلواء، على السبيل السواء، وارفض فى الشواء، دواعى الأهواء، وكن على الهرّاس (صانع الهريسة) وصاحب

(١) نفح الطيب ٦ : ١٦٨ - ١٧٠.

ثريد الراس، شديد المراس... سددك الله تعالى إلى غرض التوفيق، وجعل قدومك مقروناً برخص اللحم والزيت والدقيق».

والرسالة تجرى على هذا النمط من الدعابة والفكاهة، ومعروف أن المحتسب كان يقوم على الأسواق، مراقباً لأثمان المبيعات، وفاضًّا للمنازعات بين الأفراد، وابنُ الخطيب يحذّر ابنَ الشديد من نفسه، وقد رأى الناس فى الأسواق يأتمرون بأمره، موصياً له ألاّ يطمع فى حلواء ولا هريسة ولا لحم رأس، وأن يزهد فيما فى أيدى الناس حتى يقيم العدل بالقسطاس، فلا ترتفع أثمان الأشياء، بل يعمل على أن تصبح رخيصة، حتى يستطيع شراءها الناس، غنيهم وفقيرهم على السواء.

وفنٌّ ثانٍ برع فيه ابن الخطيب كما برع فيه الأندلسيون والمغاربة من قبله وفى عصره وهو فن الرحلات، على نحو ما نعرف عند ابن جبير وبالمثل عند ابن بطوطة. غير أنه لم يكن يمد رحلاته إلى ما وراء الأندلس والمغرب، بل كان يقتصر عليهما وعلى وصف بلدانهما. وكان يتخذ لرحلته أحياناً أسلوب السجع، فتصبح وكأنها مقامة، وأحياناً يتخذ الأسلوب المرسل فيطيل فيها ويطنب. وأول ما يلقانا من رحلاته رحلته فى الأندلس أو مقامته التى سمّاها «خَطْرة الطَيْف فى رحلة الشتاء والصيف»، وهى وصفٌ لطائفة من بلدان إمارة غرناطة، إذ رافق أميرَها أبا الحجاج يوسف بن نصر فى تفقده لبعض الثغور الشرقية لإمارته، ويذكر فى مطلع الرحلة أنها بدأت فى يوم الأحد الموافق السابع عشر من شهر المحرم لسنة ٧٤٨، وقد رحل الأمير فى موكب كبير تتقدمه فيه الألوية والبنود الحمراء شعار بنى الأحمر وتحفّ به حواشيه. ويسير الموكب فى اتجاه الشمال الشرقى إلى مدينة وادى آش ثم يدلف إلى الشرق ماًّرا بمدينتى بَسطة وبُرشانة، ويلقى السلطان عصا الترحال

فـي مدينة إلبيرة، ثم يعود إلى غرناطة مـن طريق آخر ماراً بثغر المريَّة. وفى وصف استقبال الناس فيها للسلطان وموكبه يقول[1]:

«برز أهلها، حتى غصّ بهم سـهلها، وتقدمت مواكب الأشـياخ الجلّة، والفقهاء الذين هم سُرج الملة، وخفقت أصناف البنود المطلة، واتسـقت الجمـوع صفوفاً كصفوف الشـطرنج، على أعناقهم قسـيُّ الفرنج... واجتاز خدام الأسـاطيل المنصورة، فى أحسن صورة، بين أيديهم الطبول، والأبواق تروع أصواتها وتهول. وتأنّق من تجار الروم من اسـتخلص العدل هواه، وتسـاوى سره ونجواه، فى طرق من البرِّ ابتدعوها، وأبواب من الاحتفاء شرعوها، فرفعوا فوق الركاب المولوى على عمد السـاج، مظلة من الديباج، كانت على قمر العلياء غمامة، وعلى زهر المجد كمامة، فراقتنا بحسـن المعانى، وأذكرتنا قول أبى القاسم بن هانى:

وعلى أمير المسلمين غمامةٌ نشأتْ تظلِّل وَجْهَه تظليلا

وطلعـت فى سماء البحر أهلة الشَّـوانى، كأنهـا حواجب الغوانى، ومثلوا فسلموا، وتزاحم من النساء الأفواج، كما تتدافع الأمواج، فرُفع الجُناح، وخفض الجَناح، ومُهِّد لهن سـبيل العطف، وشملهن كنف الإشفاق واللطف».

وفى هـذا المقطع من المقامة يصور ابن الخطيب احتفالَ أهل المرية بمقدم السـلطان، ولم يكن احتفالاً بالمعنى المفهـوم، إذ يتجمع الناس للفرجة على الأمير وموكبه، بل كان اسـتعراضاً عسكرياً عامًّا. فقد تحولت المريَّة وغيرها

(١) المقامـة فى كتاب مشـاهدات لسـان الدين بن الخطيـب (تحقيق أحمد مختار العبادى، الإسكندرية ١٩٥٩) : ٢٥ – ٥٣.

من مدن سلطنة غرناطة إلى رباطات ومعسكرات حربية، وهى معسكرات لم يكن فيها مدنى وجندى، بل كان الجميع جنوداً على نحو ما نرى الآن فى هذا الاستعراض الكبير، إذ تتقدمه الشيوخ والفقهاء تخفق فوقهم الرايات والبنود، وجموع الأهلين من ورائهم تنتظم فى صفوف متراصة كتراصّ قطع الشطرنج، وكل منهم يحمل قوساً رومياً، فهم يستخدمون نفس الأسلحة الحربية التى يستخدمها الإسبان، حتى إذا تمّ استعراض الأهلين أو جنود البر، أخذت جنود الأساطيل البحرية تمر وبين أيديهما الأبواق والطبول. ويشير ابن الخطيب إشارتين طريفتين، أما الأولى فتحية مسيحيى المرية – أو كما يسميهم «الروم» – للسلطان، إذ رفعوا فوقه مظلة من الديباج على عمد الساج تعبيراً عما كفل لهم من الأمن والعدل اللذين كفلهما الإسلام فى كل مكان لأهل الذمة، وأما الإشارة الثانية فما ذكره عن أفواج النساء وكثرتهن فى هذا الاستعراض، ويقول: «رفع الجناح وخفض الجناح»، فقد اختلطن بالرجال، بل بالجنود، ولم يعد من فرق – كما يقول ابن الخطيب فى استقبال آخر – بين السلاح والعيون الملاح، ولا بين حمر البنود وحمر الخدود. وأكبر الظن أن كثيرات منهن كنّ سافرات، فقد عرفت المرأة الأندلسية السفور منذ عهد عبدالرحمن الناصر وسيره بقرطبة فى بعض مواكبه وامرأة رفيعة مهيبة راكبة فى موكبه سافرة على نحو ما روى ذلك ابن حزم فى كتابه « نقط العروس ». ويقول ابن الخطيب إن النساء شملهن العطف واللطف، ولم يصرح هل كان ذلك من السلطان أو من عسكر أهل المرية، ولعلهم جميعاً كانوا يحيُّونهن ويبادلونهن التحية.

ولابن الخطيب مقامة ثانية سماها «معيار الاختيار فى ذكر أحوال المعاهد والديار»، وهو يصف فيها أربعاً وثلاثين مدينة من مدن سلطنة غرناطة وأهم مدن المغرب الأقصى، ذاكراً محاسن كل مدينة ومساويها. كتبها فى منفاه

بالمغرب لأوائل العقد السابع من القرن الثامن الهجرى، وفى مستهلها يسأله شيخ وفتاة عن رحلاته فى الأقطار وما بلغ من أمدها، فيورد عليهم هذا الوصف المسهب لمدن سلطنة غرناطة والمغرب ويبدأ بالأولى، ثم يسترسل فى وصف الثانية، ومن قوله فى مكناسة[1]:

«مدينة أصيلة، وشعب للمحاسن وفصيلة، فضّلها الله ورعاها، وأخرج منها ماءها ومرعاها، فجانبها مَريع، وخيرها سريع، ووصفها له فى فقه الفضائل تفريع، عدل فيها الزمان، وانسدل الأمان، وفاقت الفواكه فواكهها ولا سيما الرمان، وحفظ أقواتها الاختزان، ولطفت فيها الأوانى والكيزان، ودنا من الحضرة (فاس) جوارها، فكثر قصادها من الوزراء وزوارها، وبها المدارس والفقهاء، ولقَصبتِها الأبهة والبهاء، والمقاصير والأبهاء.»

والمقامة مسجوعة مثل سالفتها، ولكنه ليس سجعاً فارغاً من المعلومات عن البلدان بل هو محشوّ بها، بحيث يعطينا صورة دقيقة عن عمران تلك البلدان ونشاطها الثقافى. وكما يصوّر محاسنها يصور مساويها. وابن الخطيب بذلك يعطينا مثلاً حياً على أن السجع عنده وعند أمثاله من الكتّاب النابهين فى عصره لم يكن يحول بينهم وبين التعبير عن كل ما كانوا يريدون قوله وبسطه من الحقائق والتفاصيل، فهو ليس حلية تراد لذاتها، بل هو صورة من صور التعبير الأدبى يعرض فيها كاتبه البارع كل ما يعنّ له من الدقائق.

ولابن الخطيب رحلة طويلة لم يكتبها سجعاً كالمقامتين السابقتين، بل كتبها مرسلة غير مسجوعة، وصف فيها المغرب الأقصى ومدنه حين نزله

(١) المقامة فى كتاب مشاهدات لسان الدين بن الخطيب: ١٠٩، ونفح الطيب ٦: ٢١٣.

فـي منفاه، سماهـا «نُفاضة الجراب فى عُلالة الاغتراب»، لم يصلنا منها إلا الجـزء الثانى من أربعة أجزاء كانت تشـتمل عليها. وأكبر الظن أن الأجزاء الثلاثـة الباقية كانت على صـورة هذا الجزء، وهى صورة يتخللها بكثير من أخباره وذكر مقدمات بعض كتبه التى صنفها وإنشاد بعض أشعاره وتسجيل بعض رسائله. وهو يستهل هذا الجزء الثانى بالصعود إلى جبل هنتانة بمنطقة جبال أطلس، ويصف فيه قبر السلطان المرينى أبى الحسن وموضعه، ويفيض فى بيان أحوال قبيلة هنتانة ومعيشـتها وما قدمته له من مآكلها ومشـاربها المختلفـة. ويولى وجهه نحو مدينة أغمات، ويصف مسـجدها وصفاً معماريًّا دقيقاً، ويزور قبر المعتمد بن عباد أمير إشبيلية المدفون بها، ويحيّيه بقصيدة بديعة، ويلمّ بمراكش وغيرها من المدن فى طريقه إلى مدينة سَلا على المحيط، مبيناً ما بكلٍّ تلك المدن من مسـاجد ومـدارس ومكتبات. والرحلة بذلك تفيد الباحثـين فوائد كثيرة فى التعرف على أحـوال مدن المغرب الأقصى لعصره مـن النواحى الاجتماعية والثقافية والمعمارية الهندسـية. وفى هذا الجزء من الكتاب رسـالة طريفة فى وصف وُلاة المغرب تتخذ فى بعض جوانبها طابعاً قصصياً، وفيها يقول فى وصف والى مكناسة عبد الله بن محمد[1]:

«صاحب هدى وسَمْت، وطريقة غير ذات عوج ولا أَمْت، متّصف بعفـاف، واشـتمال بالطهارة والتفاف، مع عـدل وإنصاف، وامتياز بالخير واتّصـاف، معتد الجود، واضع إياه فـى ضرورات الوجود، كثير الضيف، مطعم فى الشـتاء والصيـف، أمن جاره من الحيف، يرعى الوسـيلة ولا ينساها، ويصل مغدى الصنيعة بممساها، لا تسع النجوى مجالسه، ولا تضم الخنا سقائفه.»

(١) نفاضة الجراب (تحقيق أحمد مختار العبادى، القاهرة، دون تاريخ): ١٥٩.

وهى صورة طيبة للوالى الصالح المستقيم العفيف الطاهر العادل المنصف الذى لا يجور فى ولايته ولا يتحيف أحداً فى حكمه، فحكمه دائماً قائم على العدل الذى لا تصلح حياة أمة بدونه، لا يميل مع هوى، ولا ينحرف مع زيغ، ومجالسه مجالس عفة لا تعرف خناً ولا ما يشبه الخنا، كما لا تعرف نجوى ولا ما يشبه النجوى، فخفاؤه كعلنه وسره كجهره، لا يبيِّت لأحد شراً، ولا يدبر لأحد أمراً نكراً.

وفنٌّ ثالث كان يجيده هو فن التاريخ بنوعيه من التاريخ السياسى والتاريخ الشخصى أو التراجم، وكان يسوق الأول فى أسلوب مرسل على نحو ما نجد فى كتابيه «أعمال الأعلام» و «اللمحة البدرية فى الدولة النصرية» – دولة بنى الأحمر فى غرناطة الذين أظلّه حكمهم، ويستهل كتابه فيهم بقوله[1]:

«الحمد لله الذى جعل الأزمنة كالأفلاك، ودول الأملاك كأنجم الأحْلاك، تطلعها من المشارق نيّرة، وتلعب بها مستقيمة أو متحيّرة، ثم تذهب بها غائرة متغيّرة ... بينما ترى الدَّست عظيم الزحام، والموكب شديد الالتحام، والوزعَة تشير، والأبواب يقرعها البشير، والسرور قد شمل الأهل والعشير، والأطراف تلثمها الأشراف، والطاعة يشهرها الاعتراف، والأموال يحوطها العدل أو يبيحها الإسراف، والرايات تعقد، والأعطيات تنقد، إذ رأيت الأبواب مهجورة، والدسوت لا مؤملة ولا مزورة ... فكأنما لم يسمر سامر، ولا نهى ناهٍ ولا أمر آمر.»

وهى فاتحة للكتاب تعد استهلالاً جيداً له، فالدول تحول وتزول، وتشرق وسرعان ما تغرب، وبينما هى فى الأوج إذا هى بعد قليل فى الدرك، فلا

(١) اللمحة البدرية فى الدولة العصرية (طبع المطبعة السلفية بالقاهرة) المقدمة، ونفح الطيب ٦: ١٦٥.

سمع ولا طاعة ولا سرور ولا بشير ولا أموال ولا أعطيات، فالأبواب هجرت، ولا زائر ولا آمل، وكأنما لم يكن هناك سامر ولا ناهٍ ولا آمر. ويمضى ابن الخطيب بعد ذلك فى الكتاب بأسلوب مرسل جزل مصقول. وبالمثل يكتب «أعمال الأعلام».

أما كتب التراجم، فمنها ما اختار له هذا الأسلوب مثل «الإحاطة»، ومنها ما اختار له الأسلوب المسجوع مثل «الكتيبة الكامنة فى شعراء المائة الثامنة»، متبعاً فى ذلك ابن بسام فى كتابه «الذخيرة» والفتح بن خاقان فى كتابيه «القلائد» و «المطمح». وفقدت له كتب تراجم مختلفة لم تبق منها إلا بقايا مثل كتابيه «التاج المحلىّ» و «الإكليل الزاهر» وكانا مسجوعين، وفى «نفح الطيب» منهما نصوص مختلفة. وكل من يقرأ سجعه الذى بثّه فى التراجم سواء فى «الكتيبة الكامنة» أو فيما دوّنه المقرّى فى «نفح الطيب» يلاحظ براعته فى رسم الترجمة وملامحها الدالة، سواء هجا أو مدَح، وكان إذا هجا أشوى أحياناً وأقذع، من مثل قوله فى وال كان يبغضه[1]:

«كثيف الحاشية، معدود فى جنس السائمة والماشية، تُليت على العمال به سورة الغاشية. تولّى الأشغال السلطانية فذُعرت الجباة لولايته، وقامت قيامتهم لطلوع آيته، وقنطوا كل القنوط، وقالوا: جاءت الدابة تكلمنا وهى إحدى الشروط».

فقد جعله ثقيلاً ثقلاً لا حدّ له، وأخرجه من عداد الإنسان إلى عداد الحيوان وجعل العمال يتشاءمون بتوليته عليهم وكأنما ينتظرهم وينتظر الرعية الحرمان والعذاب والجوع، بل إنه ليعمهم ذعر شديد ويأس مرير، حتى لكأنما القيامة قربت، وبدأت علاماتها فى الظهور، فالدابة تكلمهم –

(١) نفح الطيب ٦ : ٢٢١.

كما جاء فى الذكر الحكيم – إيذاناً بقيام الساعة. وكان يمدح فيجيد الثناء والمدح كما يجيد الذم والقدح، وله فى مدح قاض نزيه[1]:

«قاض توارث كل جلالة، عن كلالة، وجمع فى العلم الحسب، بين الموروث والمكتسب ... إلى نزاهة لا تغرها البيضاء ولا الصفراء، وحلم لا تستهويه السعاية ولا يستفزه الإغراء، ووقار يستخف الجبال الراسية، ونظر يكشف الظُّلَم الغاشية، تولى قضاء الحضرة فأنفذ الأحكام وأمضاها، وشام سيوف الجزالة وانتضاها، وليس أثواب النزاهة والانقباض فما نَضاها، وسلك الطريق التى اختارها السلف وارتضاها، فاجتمعت الأهواء المفترقة عليه، وصرف الثناءُ أعنةَ الألسن إليه.»

وهو ينعته بالجلال والوقار والحَسَب الموروث والمكتسب والنزاهة والحلم والبصر النافذ والانقباض عن الدنيا ومتاعها الزائل، إيثارا لما عند الله من حسن الجزاء مقتديا بالسلف الصالح، مما جعل الأفئدة تهوى إليه، وتهوى معها الألسنة وثناؤها العطر. وبهذين النمطين من المدح والقدح كان يصف الشعراء، فيحيط بفنهم وخصائصهم فيه، من مثل قوله فى شاعر[2]:

«أديبٌ نار فكره تتوقّد، وأريب لا يُعترَضُ كلامه ولا يُنْقَدُ. أما الهزل فهو طريقته المثلى، ركضَ فى ميدانها وجلّى، وطلع فى أفقها وتجلّى، فأصبح علم أعلامها، وعابر أحلامها، إنْ أخذَ به فى وصف الكاس، وذكر الورد والآس، وألمّ بالربيع وفصله، والحبيب ووصله، والروض وطيبه، والغمام وتقطيبه ... سلبَ الحليم وقاره، وذكّر الخليع كأسه وعقاره، وحرك الأشواق بعد سكونها، وأخرجها من

(١) نفح الطيب ٦: ٢٢٤.

(٢) نفح الطيب : ٦ : ٢٢٢.

وكونها، بلسان يتزاحم على موارد الخيال، ويتدفق من حافاته الأدب السيال، وبيانٍ يقيم أود المعانى، ويشيد مصانع اللفظ محكمة المبانى، ويكسو حُلَل الإحسان جسوم المثالث والمثانى.»

وهو قد رسم فى هذه الكلمات المسجوعة صورة هذا الشاعر، فذهنه متوقد ولفظه محكم، وهو شاعر مجون وطاس وكاس يشغف بالطبيعة ورياضها، وهو شاعر حب وغزل يثير مكامن الشوق ولواعجه، ويوقد فى القلوب جذوته. وهو شاعر يجوِّد شعره ويصقله، حتى لكأنما يصنع منه تماثيل، مع عنايته بمعانيه والتعمق فيها حتى يأتى بالنادر الذى يستهوى الأسماع والأفئدة بجمال جرسه ولحونه وأنغامه.

وبجانب تراجمه وكتاباته التاريخيه نراه يكتب مقامة فى السياسة، احتفظ بها المقرّى[1]، يوضح فيها السياسة التى ينبغى أن يتبعها الحاكم ووزراؤه وعماله وجنوده، ويتسع بذلك فيرسم له سياسته فى بيته وبين حرمه، وفى مجالسه العامة والخاصة. وابن الخطيب فى فاتحتها يروى عن بعض رواة الأخبار أن هارون الرشيد سهر ليلة، وعز عليه النوم، فطلب إلى حجّابه أن يذهبوا إلى طرق سمّاها لهم، ويأتوا له بمن يصادفهم فيها من طارق ليل شارد، ولم يكد يرتد إليه طرفه، حتى أتوه بشيخ طويل القامة، فلما مَثَلَ بين يديه سلّم، فسأله الرشيد: ممن الرجل؟ فقال: فارسى الأصل أعجمى الجنس عربى الفصل، وسأله عن فنه، فقال: الحكمة، فاستطرد الرشيد يسأله عن أمانة الحكم والخلافة وأعبائها، فأورد عليه كلاماً مجملاً، فقال له: أجملت ففصّلْ، واقْسِم السياسة فنوناً، واجعل لكل لقب قانوناً، وابدأ بالرعية وشروطها المرعية، فقال الرجل له[2]:

(١) المقامة فى نفح الطيب ٦: ٤٣١ – ٤٤٥

(٢) النفح ٦ : ٤٣٣

«رعيتك ودائع الله تعالى قِبَلك، ومرآة العدل الذى عليه جَبَلك، ولا تصل إلى ضبطهم إلا بإعانة الله تعالى التى وهبَ لك، وأفضل ما استدعيت به عونه فيهم، وكفايته التى تكفيهم، تقويمُ نفسك عند قصد تقويمهم، ورضاك بالسهر لتنويمهم، وحراسةُ كهلهم ورضيعهم، والترفع عن تضييعهم، وأخذ كل طبقة بما عليها وما لها، أخذا يحوط مالها... »

فالرعية وديعة لدى الحاكم، وعليه أن يؤدى لها كل حقوق الودائع، كما عليه أن ينشر العدل فيها، وأن يسير فيها سيرة مُثْلَى حتى يكون قدوة حسنة لرعيته وأن يكون حارساً لكهلها ورضيعها، آخذاً لكل طبقة بما عليها، راداً عليها مالها، بحيث يعم العدل الذى لا تصلح حياة الرعية بدونه. وينتقل ابن الخطيب فى مقامته إلى وصف الوزير الصالح مبيناً أنه أفضلُ عددِ السلطان، ويبين الخصال التى ينبغى أن يتحلى بها، وفى مقدمتها العدل والرغبة الأكيدة فى الإصلاح والدُّربة على حمل السلاح بحيث يقود الجيوش قيادة حسنة ضد الأعداء. وأيضاً لابد أن يكون تقياً صالحاً، له خبرة دقيقة بدخل المملكة وخَرْجها. ويتركه ابن الخطيب إلى الجند، فيوصى الرشيد على لسان الرجل بالمقاتِلة، وكان لهم شأن خطير فى الأندلس، وأن يتعهّدهم بالطعام والعلف، يقول[1]:

«وولِّ عليهم النبهاء من خيارهم، واجتهد فى صرفهم عن الافتتان بأهليهم وديارهم، ولا توطئهم الدَّعة مهاداً ... وعوّدهم حسن المواساة بأنفسهم اعتياداً ... وليكن ما فضل من شبعهم وريّهم، مصروفاً إلى سلاحهم وزيّهم ... وامنعهم من المستغلات والمتاجر، وما تكسب به

(١) النفح : ٦ : ٤٣٥

غِيَر المشاجر، وليكن من الغِوار اكتسابهم، وعلى المغانم حسابهم، كالجوارح التى تفسد باعتيادها، أن تَطعم من غير اصطيادها.»

وهذه القطعة من الرسالة مهمة، لأنها توضح شأن المقاتلة فى الأندلس، وأنه ينبغى أن ينصرفوا عن أهليهم وديارهم إلى حماية الثغور والمرابطة لجهاد العدو، كما ينبغى أن لا يشغلوا بتجارة أو غير تجارة وأن لا يعوِّلوا فى كسبهم إلا على ما يحصلون عليه من منازلة العدو والإغارة على حماه وديارة وما يصير إليهم من مغانمهم فى بلاده، حتى يكون مثلهم مثل الجوارح لا تطعم إلا مما يقع فى مخالبها، ولا تأكل هانئة إلا من صيدها.

ويتحول ابن الخطيب على لسان الرجل إلى العمال وأن يدور عملهم على إقامة الحق ودحض الباطل وأن لا يقبلوا كسباً دنيئاً. ويدخل الرجل بالرشيد إلى بيته وسياسته فيه، فيوصيه بتثقيف أبنائه وتمرينهم على الخروج فى البعوث وقتال الأعداء، ويوصيه خيراً بخدم القصر وأن يأخذهم بالصدق والأمانة ويسوى بينهم فى العطايا والرواتب. ويوصى الرجل الرشيدَ أن يكون فى إنفاق المال معتدلاً، فلا يسرف فى الإنفاق مهما كثر المال فى خزائنه، لأن المال المصون أمنع الحصون، ومن قَلّ ماله قصرت آماله. ويوصيه أن يعنى بمجالسه العامة والخاصة واختيار جلسائه من فضلاء رعيته وعلمائها النابهين، كما يوصيه بعمارة البلدان والتمسك بالشريعة وأن تكون حياته فى سره كحياته فى علنه، لأن الناس مازالوا يتعقبون حاكمهم حتى يعرفوا دخائله. وكاد الليل ينتصف، فطلب الرشيد إلى الرجل أن يصل كلامه بفن من فنون الأنس، فاستدعى عوداً وأصلحه، وتغنّى بصوت، يستفزّ – كما يقول ابن الخطيب – «الحليم عن وقاره، ويستوقف الطير ورزقُ بنيه فى منقاره. ثم أحال اللحن إلى لون التنويم. فأخذ كلٌ فى النعاس والتهويم،

وخـاط عيـون القوم، بخيوط النوم». ثم انصرف الرجـل فما علم به أحد ولا عُرف. وهى رسـالة طريفة، ومن الواجب أن تقرن برسـائل السياسـة التى كتبت قبلها عند أمثال ابن المقفّع والوزير المغربى.

وفنٌّ رابع – لعل منفاه فى أوائل عهد الغنى بالله هو الذى جعله يفكر فيه حين خلا بنفسه فى المغرب مع سلطانه يفكر فى شؤون الدنيا والآخرة، ونقصد التصوف، فقد كتب فيه كتابه المشهور «روضة التعريف بالحب الشريف»، وهو يمزج فيه بين الأسلوبين المسجع والمرسل، ونراه يفتتحه بقوله فى مطالعه:

«اللهم طيِّبْ بريحانِ ذكرك أنفاسَ أنفسنا الناشقة، وعلِّل بجرْيال حبك جوانح أرواحنا العاشـقة، وسـدِّدْ إلى أهداف معرفتك نبال نبلنا الراشقة ... ودُلّ على حضرة قدسك خطرات خواطرنا الذائقة، وأبنْ لنا سـبل السعادة التى جعلتَ فيها الكمال الأخير لهذه الأنفس الناطقة، واصرفنا عند سلوكها عن القواطع العائقة، حتى نأمن مخاوف أجبالها الشاهقة، وأوهامها الطارئة الطارقة، وبرازخها الغاشية الفاسقة.»

وقد تكلم فى الكتاب مراراً على طريقة أهل الوحدة من المتصوفة، مما جعل خصومه ينسـبونه إلى مذهب الحلول، ويتهمونه بالزندقة؛ وما زالوا يكيدون له، حتى فرّ من غرناطة ونزل بملك تلمسان فأكرمه، غير أن خصومه تابعوه عند رجال حاشـيته، وما زالوا بهم، حتى ألقوا به فى غياهب السـجون، ثم دسّـوا إليـه من قتله غيلة، وبذلك انتهت حياتـه الأدبية الخصبة نهاية دامية. غير أن أدبه ظل حياً، وظل سراجاً منيراً للعصور التالية، وفى سطوره المضيئة العليا ما قُتل بسببه، من أحاديث عن المحبة الإلهية تتخللها مواعظ رائعة. ومن بديع مواعظه قوله[1]:

(١) روضة التعريف بالحب الشريف (تحقيق محمد الكتانى، بيروت ١٩٧٠) ١: ٨٩.

«يـا من غـدا وراح، وألف المِراح، يا من شـرب الراح، ممزوجة بالعذب القَراح، وقعد لعيان صروف الزمان مقعد الاقتراح، كأنك والله باختلاف الريـاح، وسماع الصياح، وهجوم غـارة الاجتياح، فأديل الخفوت من الارتياح، ونُسِيت أصوات الغناء برنات النِّياح، وعُوِّضَتْ غرر النوب القِباح، من غرر الوجوه الصِّباح، وتناولت الجسوم الناعمة أيدى الأطراح، وتنوسيت العهود الكريمة بمر المساء عليها والصباح، وأصبحـت كماة النطاح من تحـت البِطاح، وخملت المهندة والرياح، ذليلة من بعد الجِماح.»

وهذا المقطع من موعظة له يضم ثمانى عشرة سجعة اختتمها جميعاً بقافية الحاء، ويليه مقطع ثان يضم إحدى عشرة اختتمها بالراء تليها الهاء الساكنة. ويخيل إلى الإنسان أنه حين يبتدئ قافية لبعض أسجاعه سيظل متمسكاً بها إلى سطور كثيرة، لما يعتاد ذلك عنده، دلالةً على قدرته ومهارته ومرونة قوافى السجع على لسانه، بحيث يستطيع أن يتسع بها إلى أبعد غاية ممكنة.

ولم نتحـدث حتـى الآن عـن خصائص ابن الخطيب الأسـلوبية، وهى خصائص تردّ إلى اعتنائه باختيار الألفاظ بحيث تحمل جرسـاً يقع من نفس قارئه موقعاً حسـناً، سواء اتخذ الأسلوب المرسل أو أسلوب السجع المقفى، وقارئُه يتنقل بينهما كما يتنقل الإنسـان بين رياض مونقة، فدائماً الإحسـان والبراعة، وقد نحسّ أحياناً عنده شيئاً من التكلف، ولكنه ليس التكلف الذى يبهظ القارئ بكثرة كلفه؛ على أنه حين يسترسل، وحين لا يبعد فى السجع ولا يطلب فيه الغرائب تصبح أساليبه كالماء النمير.

وطبيعى أن يستظهر فى أساليبه المرسـلة والمسجوعة بعض المصطلحات العلمية والفلسفية على شاكلة الكتّاب منذ عصر أبى العلاء، ولكنه لا يكثر من

ذلك، بل يأتى به فى الحين بعد الحين وفى خفة. ونعجب الآن فى عصر التخصص لاستخدام الكتّاب هذه المصطلحات تفنناً وإظهاراً لمهارتهم ناسين أن الثقافة بجميع فروعها فى عصورهم كانت غذاء عاماً لجميع الناس، إذ كانت تلقى فى المساجد حيث تنعقد حلقات علمائها، ويلمّ بهم أو بحلقاتهم الشباب، ويتزودون من المعارف ما شاءت لهم ملكاتهم، فكنت لا تجد شاعراً ولا كاتباً إلا وقد عرف من علوم الشريعة واللغة ومصطلحاتهما ومن المنطق والفلسفة وألفاظهما ما يتأثر به فى أساليبه قصداً وبدون قصد، بل لقد كانوا يعدون استخدام الكتاب والشعراء لهذه الألفاظ والمصطلحات سمات دالة على قدراتهم الفنية.

وأخذ الشعراء منذ أبى تمام والكتّاب منذ ابن العميد يعنون أشد العناية بمحسنات البديع من جناس وطباق واستعارات ومشاكلات. وأصبح ذلك ذوقاً أدبياً عاماً بحيث لا ينزل الكاتب ولا الشاعر منزلة حسنة فى نفوس الناس إلا إذا أثبت قدرته على استخدام تلك المحسنات فى أساليبه. ومن المحقق أن ابن الخطيب كان يدخلها فى نسيج كلامه نثراً وشعراً وسجعاً وغير سجع، ولكن من المحقق أيضاً أنه لم يكن يكثر منها كثرة تجعل الأسماع تمجُّ كلامه، وربما كان أكثر المحسنات البديعية استخداماً عنده الجناس، ولكنه مع ذلك لا يقع فى شئ سمج مستثقل منه، بل أكثر جناساته تخف على اللسان والأسماع.

وقد أكثر من اقتباس آى الذكر الحكيم والأشعار من إنشائه أو إنشاء غيره، وهو لا يبارَى فى اختيار الأبيات التى يدخلها فى كلامه بحيث تصبح شديدة الالتصاق به، بل شديدة الالتحام. وهذا الاقتباس الكثير عنده سواء من القرآن الكريم أو من الأشعار العربية على مر العصور يصل آثاره

من رسائل وغير رسائل أكبرَ وصْل بالروح العربية، ولعلنا بذلك نستطيع أن نفهم إصرار الكتّاب فى عصره وقبل عصره على هذا الاقتباس، لأنهم يتمثلون فيه شخصيتنا أروع تمثيل، يتمثلون القرآن ببلاغته الرفيعة التى تمس مباشرة شغاف القلوب والأفئدة، كما يتمثلون أشعار الجاهليين والإسلاميين والعباسيين، فنقرأ عند ابن الخطيب أجمل أبيات لشعراء المشرق فى كتاباته وأيضا لشعراء الأندلس. ولو أن باحثاً حديثاً جمع الأبيات التى تَمَثَّلَ بها ابن الخطيب فى كتاباته لجمع ثروة لا نظير لها، كم أنفق فى جمعها ابن الخطيب من بياض النهار وسواد الليل، مما يبهظ الباحث الأدبى الممتاز فى عصرنا، وهو لم يجمعها فحسب، بل وضعها فى مواضعها الدقيقة من الكلام بحيث أصبحت جزءاً لا يتجزأ منه. وهى صورة من التواصل الحى بين ابن الخطيب وشعراء العرب على مر العصور، ظاهرَتُها صورة مقابلة من الاستضاءة بآى الذكر الحكيم ومعانيها السامية، وقد عملت الصورتان جميعاً عند ابن الخطيب وأمثاله من كتّابنا الماضين البارعين على خلود العروبة واستبقائها لشخصيتها وروحها الأصيلة.