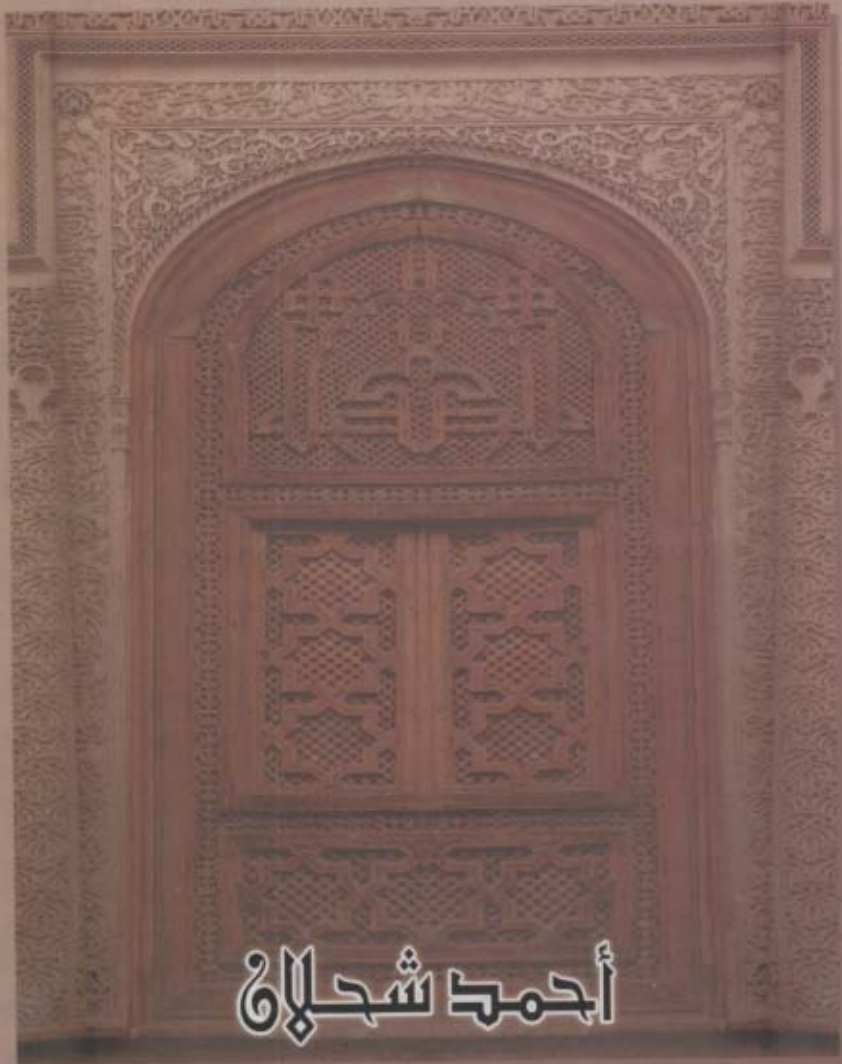


التراث العبري اليهودي

في الحرب الإسلامي

التسامح الحق



أحمد شحلاو

- المملكة المغربية - منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

1427 هـ / 2006 م

<http://kotob.has.it>

12

التراث العبري اليهودي

في الحرب الإسلامي

التسامح الحق

PRINTED IN MOROCCO

12

التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي

التسامح الحق

أحمد شحلاو

- المملكة المغربية - منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية

1427هـ / 2006م

الكتاب: التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي

التسامح الحق

المؤلف: أحمد شحلان

الطبعة الأولى 2006

الإيداع القانوني: 2006/1504

ردمك : 0-5062-0-9954

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف

دار أبي رقرق للطباعة والنشر

10 شارع العلويين رقم 3 حسان الرباط

الهاتف : 037 20 75 83 الفاكس: 037 20 75 89

I - A
12/17/07

DP
103
544
2006
MAIN

تقديم السيد وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية

هذا الكتاب من النوع ومن المستوى اللذين إذا أخرجتهما وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ضمن منشوراتها كان ذلك مما يسعدها ومما تفتخر به ومما يدخل في واجباتها.

فهو ثمرة سهر باحث أعرف كيف نشأت همته في البحث وأعرف بعض الثمن الذي أداه في ذلك المراد، أستاذ اللغة العربية وآدابها، كلف باللغة العبرية ففارق الأوطان لتعلمها على أيدي يهود مناظرين من أجل ثقافتها وتراثها في الجامعة الفرنسية، وتسلسل من معرفة اللغة إلى دروب الحضارة وإلى ملتقيات الطرق بين التراث التوراتي وتراث الإسلام ثم إلى هذه الجسور بين الثقافتين وهي خفية على كثير من علمائنا في الإسلام، فكثيرون لا يعرفون نقلة التراث الإسلامي إلى العبرية من اليهود، والمعرفة بأثار هذا النقل على مجمل الحضارة الإنسانية عامة وحضارة الغرب بصفة خاصة.

هذا من البحث الذي يفتح الأعين ويشفي الصدور لأنه يُري القارئ القلق أمورا عزيزة على غير أصحاب آلتها والحال أنها تتعلق بأطراف شاركت وناقشت وتدخلت في فكر صنعه الأجداد وصار ملكا للجميع.

أحمد التوفيق

وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية

مقدمة

يتعدد النشاط الإنساني بتعدد تطلع الإنسان وأماله، وبتعدد حاجياته الفردية والجماعية. وهذا النشاط هو الذي يحرك بناء الكيان الحضاري تاريخا وأنا. فهو إذن يشمل المنافع الذاتية والمنافع الجماعية، وهذان قد يتناغمان وقد يتنافران، دون أن يكون لتناغمهما أليات عرقية أو نَحْلية، ودون أن يكون هذان هما أسباب تنافرهما، إنما هي فطرة الرغبة في بناء صرح حضاري لا يريد أن تكون له صيغة مميزة. ومن جميل حظ الأندلس أن يكون التناغم هو المتغلب، على الأقل في هذا الإرث الفكري الذي لم ينحصر نفعه في مجال أمة الإسلام، وإنما كان له امتداده في مكونات الحضارة الإنسانية في مختلف ميادينها. ومن حسن حظ الأندلس أيضا أن تكون أسس هذا البناء مختلفة الألوان متعددة السمات، وأن تكون مشاربها مختلفة المنابع متعددة الروافد. فروت شجرتها بوذوق حملته رياح المعرفة من ما بين النهرين، وبصوب تتالت به سواقيه من غزير عطاء يونان، وبفيض جادت به أريحية الجزيرة العربية بما ملكته من غابر الأزمان، وبما شملها من فعل الرسالة وأي القرآن.

أندلس الناس تزهر بخصب جاءها من فعل البشر وفعل الله، فكانت فريدة في حينها، فريدة في فكرها، فريدة فيما تفعله في ذهنية الناس اليوم. لذلك عرفت تاريخا متميزا تمثل في كل مظاهر العيش صغيرها وكبيرها، فتحمل الأندلسيون على اختلاف أصولهم وعقائدهم، عربا وأمازيغا ومن أصلاب أوروبا، مسلمين ويهودا ومسيحيين، مسؤوليات تدبير أمور الحكم، وتلاقوا في مجلس العلم، معلمين ومتعلمين، وكتبوا فيما هو عام يحدهم حب العلم ويسعون إلى نشر آثاره، أو فيما هو خاص، ينورون به عقول ذوي المعتقد ويهدونهم السبيل كلا في نحلته، فصنفوا بالعربية والرومية والعبرية ولغة الأمازيغ. وتنافسوا في سبل العيش في الأسواق، ونهضوا بشأن التجارة، وزرعوا الأراضي، وغرسوا الجنان، وهذبوا البساتين، وحفروا الآبار، ونظموا الري، ورفعوا البنيان، وتساكنوا وتجاورا في نفس الرباع، وأحيانا في نفس الدور. وباختصار نسجوا هذا النسيج الحضاري المختلف الألوان المتجانسها، المنسجم التركيبية المتكاملها. إنها مشاركة أمحت فيها الخصوصيات الدينية والعرقية، وتوارت فيها الأناثية العصبية زما كان كافيا لبناء مجتمع يعتبر بحق، بما صنعه في العلم والرجال، المثال الذي يجب أن نضعه دوما نصب أعيننا.

لم تُولف في تاريخ الفكر كثيرُ مؤلفات تحدثنا بتفاصيل عن مسيرة هذه الأجناس وذوي المعتقدات في مجالس العلم رُكبة رُكبة، ونذاً لند، ولم تحدثنا عن مجالس قضاء، يختار فيها المتقاضي أي قاض أو شريعة يسوي بها مشكل قضاياه، ولم تُرصد حياة

الناس، مطلق الناس، بدون صفة أو رمز عقيدة، وهم في دروبهم وأسواقهم وحماتهم، يتفاعلون تفاعل الأعضاء في جسم واحد لا يروم إلا سلامة الكل والجميع. قَلَّتْ مصنفات البحث في هذا، على الرغم مما زخرت به كتب الفقه والفتوى وكتب ذوي المعتقدات الأخرى من يهود ومسيحيين، مما يحسن الرجوع إليه في أزمات يومنا.

زهت الأمة الإسلامية بحضارتها في الغرب الإسلامي، وأبدعت في علوم القرآن، وركبت ثقافات الأمم السالفة كالسريان واليونان، فقرأت وفهمت وأفهمت وأشركت الأمم الأخرى، مسلمين وغير مسلمين، حصاداً الزرع، ومكنت لأعلامها في صدارة العلم، ومنهم أحفاد يهود الجزيرة وغير يهود الجزيرة، واحتضنتهم وعلمتهم علوماً لا يمكن أن يصل إليها من الراغبين في المعرفة إلا من اجتاز عتبات مظان العلم الإسلامي، وقد تكون زاوية أو مدرسة أو مسجداً. فعَلُّ لم تسمح بمثله أي أمة من الأمم السالفة بالقدر الذي كان في حضارة الإسلام من قبل وإذ ذلك. وما نشأ عليه أعلام اليهود في حضارة الإسلام. وما كتبوا فيه أو جادلوا، لا يمكن أن يكون إلا من علم أمة العرب والإسلام، فهو شعر عربي أصيل تبعه شعر شبيه به عبري، وهو نظر في علوم التوراة يسير الخطو بالخطو على آثار كبار علماء الإسلام، فمن درس اللفظ والكلمة، إلى البحث في التفسير، إلى النظر في التأويل، إلى الجدل الكلامي الاعتزالي. بل اختار أعلام اليهود في لسان علمهم هذا ما كان أبعد في لغة الإسلام، من مثل عبارة: "وفي أم الكتاب" و"في محكم التنزيل"، يربدون بذلك توراتهم التي أطلق عليها ربيُّوهم وأخبارهم اسم "القرآن"، لما للغتين من اشتراك في اللفظ والدلالة. حتى إذا اشتد عودهم في هذه العلوم مع ما تفقوه من علوم توراتهم الخاصة، صاروا تلامذة في علوم الفلسفة والتعاليم والطب وغيرها من العلوم الإنسانية التي وطأ أكنافها علماء الإسلام.

تتلمذ اليهود في كل ذلك، وبالطريقة الموصوفة، ليؤسسوا لهم علماً عبرياً يهودياً صارت له خصوصيته في الغرب الإسلامي الذي مثل عندهم عهد الزاهر "عصرهم الذهبي".

تنبهنا إلى هذه الجوانب ونحن نؤرخ للثقافة العبرية اليهودية في الغرب الإسلامي، وكان انشغالنا بهذا التاريخ زماناً قارب الثلث قرن، وتوزعت جهود بحثنا الأكاديمي خلال هذه الفترة في مجامع الندوات والمناظرات، وفي ما أثمرته هذه من كتب ودوريات، ولاحظنا صعوبة تمكين الباحث من هذه البحوث وهي موزعة مشتتة في مصادرها، وهي منوعة متباعدة في مواضعها، وألح بعض إخواني ممن يحسنون بي الظن، أن أجمع هذا المتناثر ليسهل الوصول إليه، والنظر فيه، فلما رجعت إلى

الحصيلة وجدتها توزعت في أربع مجموعات، كل مجموعة تُعنى بنوع من البحث، أولها بحوث اهتمت بالثقافة العبرية اليهودية الأندلسية التي كان لها العلم العربي الإسلامي رافداً ومغذياً. وثانيها مجموعة بحوث اهتمت بالثقافة والتأريخ العبري في أرض المغرب. وثالثها مجموعة بحوث اهتمت بالدراسات اللغوية المقارنة التي نظرت في وشائج الصلات بين اللغات التي جرت العادة بأن تسمى سامية (عروبية)، ونظرت في المعجم المقارن أو في الاستعمالات اللغوية في النصوص المقدسة. ورابعها مجموعة بحوث جرت وقائعها في موائد مستديرة كانت تنظمها كلية الآداب ومؤسسة كونراد أدناور، واختصت هذه البحوث بالنظر في الدراسات التوراتية والشرقية.

هذه حصيلة مسيرتنا الجامعية منذ أن التحقنا بالجامعة- عدا المصنفات الكاملة والترجمات- أحببنا أن نخرج منها مجموعتها الأولى، وهي المجموعة التي اهتمت بالثقافة العبرية اليهودية الأندلسية. واخترنا عنواناً لهذه المجموعة هو: التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي.

لماذا التراث اليهودي في الغرب الإسلامي؟ لأن العلوم التي نشأت ونمت في ظل حضارة الغرب الإسلامي كانت في شق منها من بنات جهود اليهود في الغرب الإسلامي، فقد وضعوا مشهور تاليفهم باعتماد المورث اليهودي في لغته وأصوله ومطانه، بما في ذلك ما اقتبسوه أو شرحوه أو كانوا فيه من المحاججين المنتقدين. ووضع بعض من مشهوري أعلامهم في علومهم هاته بلغة عربية فصيحة أيضاً.

ولماذا هو تراث عبري، لأنه ثمرة لجهود أعلام يهود الغرب الإسلامي كتبوها بلغة عبرية أو حرف عبري، وهي مبنية أساساً على التراث العربي الإسلامي. فهي مؤلفات ليهود كل مضامين كتبهم هي ثمرات الإبداع العربي الإسلامي، حيث تجد سلسلة الشعراء العرب، جاهليين ومخضرمين ومولدين، وتجد ابن سلام الجمحي والمعري والجاحظ وقدامة بن جعفر وغيرهم ممن كان لهم قدم ثابتة في الأدب. وتجد الغزالي والفارابي والكندي والبطلوسي وابن حزم وابن طفيل وابن رشد وكل من كان له السبق في حقل من حقول المعرفة إذ ذاك، مما صار موروثاً إنسانياً بُنيت معالمه على أسس من المعرفة الإسلامية. وقد أمعنوا النظر في كل هذا، وأخذوا منه الكثير ليصبح لبناتٍ في بناء فكرهم الذي أرادوا أن يضيفوا عليه خصوصية تكون من عنديتهم في أرض الغرب الإسلامي، لأن بهذه الصفة مكّنوا لهم ولعلمهم في أرض الغرب المسيحي عندما نقلوا إليه بطريقتهم، العلوم العربية والإسلامية. وكان النقل بمعنى الحمل، فهم حملوا إلى الغرب كتباً ومخطوطات في أصولها، وكان النقل أيضاً بمعنى الترجمة، وقد ترجموا إلى اللغة العبرية كثيراً من التراث العربي الإسلامي،

كما نقلوا أو ساعدوا من نقل، في ترجمتها إلى اللغة اللاتينية، وصار ما نقلوا نصوصا بلغتها ومعانيها جزءا من نصوص أعلامهم دمجوه في مؤلفاتهم الخاصة. وصار ما ترجموه من تلكم النصوص العربية في حقول من المعرفة مختلفة، جزءا من النص العبري الوسيط منه انتقل إلى أعلام الفكر اللاتيني وواضعي حجر أسس عصر النهضة.

ونأمل من هذا العنوان التراث العبري اليهودي أن يكون جامعا مانعا لما نروم أن نقوله، فسيُرفنا هذا لا يريد أن تنحصر أهدافه فيما يقدم من معارف، نأمل من الله أن ينفع بها، ولكننا نريد أن نقول به إن الحضارة الإسلامية في زاهي عصورها، كانت تنشر مبدأ عظيما لخصته الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ (الحجرات 13).

وبناء عليه عرف اليهود في ظل الإسلام أمنا اجتماعيا وازدهارا اقتصاديا ورقيا فكريا، لم يعرف في غير حضارة الإسلام، وليس المكان هنا مكانا للجدل للرد على الذين يشككون في هذه الحقيقة باعتمادهم حالات الشذوذ، وإلا فالمجتمع الواحد بل العائلة الواحدة، تمر عليها فترات يجور بعضها على بعض، ويكون جزءا منها ضحية لجزء. طبيعة الله في بعض خلق لم يلتزم بمقاصد السنن والقوانين. معتمدنا نحن فيما نقول، أي البرهنة على ذلك الأمن الاجتماعي والازدهار الاقتصادي والرفي الفكري، هو ما جاء في كتب التاريخ يحدث عن اليهود وهم في قلب اقتصاد المجتمع الإسلامي، وما جاء في مجامع الفتاوى وكتب الحسبة مما لا ينزع منهم حقوق، وما جاء في مصنفات فهارس العلم والعلماء، مشرقية ومغربية، وقد نالوا فيها حظ التقدير والاحترام والإشادة بما فعلوا في العلم، مثلهم مثل العلماء المسلمين. ولكن وبالأخص، يشهد بما نقول، هذه الدفقة العلمية التي طرأت في الغرب الإسلامي، في كل مجالات العلوم، وهي التي جعلت من عهود الأندلس العصر الذهبي للفكر العبري اليهودي على مدى تاريخه. شهادة من كبار علماء اليهود والمهتمين بتاريخ الفكر في الغرب الإسلامي وليست منا.

سُرفنا هذا- وأيضا المجامع الثلاثة الأخرى- هو الشهادة الملموسة، وهو الرد الهادئ على كثرة ما قيل في هذا الشأن. ونريد منه أيضا أن يكون أداة تبعد مزایدات اليوم، من جوانب متعددة مختلفة، مما لا حاجة للعقل به. فالعقل عقل، ويزدان بصفاء القلب وطمأنينة الإيمان.

يتضمن هذا السفر الشهادة البحوث أو الفصول الآتية:

1 مكونات المجتمع الأندلسي ومكانة أهل الذمة فيه، 2 صور من اللقاء العلمي بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس، 3 الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط، 4 كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا، 5 شغوف جالية الأندلس في قرص الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم، 6 إسماعيل بن النغيلة اليهودي وزير إمارة غرناطة، 7 من سياسة المدينة لأفلاطون إلى الضروري في السياسة لابن رشد، 8 ابن رشد ومحنة السياسة، 9 دور الترجمة العبرية في نقل العلوم العربية والإسلامية إلى الغرب في العصر الوسيط، 10 كتاب ميزان العمل لأبي حامد الغزالي، الترجمة العبرية: الميزان بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد اليهودية، 11 تلخيص كتاب الخطابة: الترجمة العبرية، 12 المتكلمون اليهود في الشرق والغرب الإسلاميين، 13 أبرهام بن عزره ودوره في نقل علوم العرب إلى أوروبا: حي بن يقظان من ابن سينا إلى ابن عزره، 14 حي بن يقظان في الفكر اليهودي الوسطوي، 15 رحلة ابن يونة الأندلسي الططيلي.

ونأمل أن يجد القارئ الكريم في هذا الجماع ما يمتعته، فإن كان ذلك فهذا من فضل ربي، وإن وجد فيه بعض الزلات فليقومه بالتغاضي أو بجود منه علمي يسعدني ويغني الكتاب إذا قدر له أن يطبع من جديد.

والعون من الله لا رب غيره

في الرباط ثاني رمضان الأبرك 1426

الموافق السادس من أكتوبر 2005

مكونات المجتمع الأندلسي ومكانة أهل الذمة فيه (1)

ملاحظات لا بد منها

لا يحق لنا أن نزعم بأننا نستطيع أن نتناول في هذا المدخل مضمون العنوان الذي عنواننا به بحثنا هذا، تناولنا مفصلاً ودقيقاً وشاملاً، لأن مقولة العنوان كانت مادة غزيرة لسلسلة متواترة من تراثنا التاريخي منذ العصر الأندلسي وإلى اليوم، كما كانت مطلباً كرسَتْ له أجيال من الباحثين المختصين، الوقت الطويل والجهد الكبير، لذلك فرغبتنا في هذا المدخل، هي أن نرسم خطاطة للمسرح الذي أثمرت تربته حضارة فريدة أفسحت المجال للفكر الإنساني في امتداداته المختلفة. ومن تلك الامتدادات ما أنتجه العصر الذهبي العبري الذي بنى صرح ثقافته من مكونات فكرية عربية إسلامية، فأنتج هو أيضاً تراثاً أرخ له اليهود بلغتهم، وأرخت له سلسلة من كتب التاريخ تختلف تفصيلاً واختصاراً، فما هي إذا عناصر مكونات هذا المجتمع الأندلسي الفريد؟

1-العرب

كانت النواة الأولى للعرب الذين وصلوا الأندلس تتكون من القيسيين والكلبيين، ممن وفد مع موسى بن نصير، ثم جاءت بعدهم دفعة أخرى مع الحر ابن عبد الرحمن الثقفي سنة 94 هـ، ومنذ ذلك تتابعت الهجرات، واستجلب عبد الرحمن الأول أجناداً سوريين، استقروا فيما بعد في جنوب وغرب الأندلس، وسمي أولئك الوافدون مع ابن نصير البلديين، في حين سمي الوافدون مع بلج بن بشير الشاميين.

استقر العرب بصفة عامة في مدن السهول الخصبة، خصوصاً في منحدر الرادي الكبير وقرب منحدرات أنهار التجه وشنيل وإبره قرب مرسيا، واستقر العدانيون القيسيون حول طليطلة والهدليون في منطقة أريولة وأكثر التميميين والقيسيين في منطقة إشبيلية وبلنسية. وتوزع القحطانيون اليمينيون في عديد من الأماكن. واستقرت الأرسقراطية الحميرية في قرطبة وبطليوس وإشبيلية وألبيره ومرسيا، وتوزعت منازل العرب الشاميين في أماكن متعددة، فنزل جند دمشق كورة (ضاحية) ألبيره وجند الأردن كورة جيان وجند مصر كورة باجة وبعضهم بكورة تدمير⁽²⁾ وعدهم مؤلف "ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم"، في الجنس الأول والثاني من ساكنة الأندلس حيث قال: "الجنس الأول دخل إليها من بني هاشم الجم الغفير، من

¹ نشرالمقال في مجلة التاريخ العربي الصادرة عن جمعية المؤرخين المغاربة، مطابع الأطلس، الرباط، العدد الأول 1996، من الصفحة 267 إلى 289. والعدد الرابع 1997.

² لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، [تحقيق محمد بن عبد عنان]، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1973، ج1، ص.103-105. وأنظر أيضاً: ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، فهو يذكر فيها القبائل العربية ويذكر المنازل التي استقرت بها.

ساكنة الأندلس حيث قال: "الجنس الأول دخل إليها من بني هاشم الجم الغفير، من الحجاز واليمن والعراق والشام ومصر وجراثيمهم ومواليهم الجم الغفير، من سائر البلاد التي ذكرنا"⁽³⁾.

2- الأمازيغ

تدفقت زناتة، مع الطلائع الأولى للفتح، ثم تبعتها صنهاجة أيام ضعف الدولة الأموية، وازداد هذا العنصر سلطة في عهد المرابطين، حيث احتلت قبائلهم كثيرا من المدن، وخصوصا الثغور منها: "ولما فتح الموحدون الأندلس واستولى يوسف على شرقها، أنزل زناتة في بلنسيا وصنهاجة وهسكورة في شاطبة ومرسيا، وأهل تنمل في لورقة، وگوميا في ألمرية وبرشلونة. وعندما استرجع باجة سنة 570هـ أرسل مع أهلها قبيلة من الموحدين بأولادهم وعيالهم ليسكنوا معهم فيها. وفي سنة 616 أرسلت مجموعة من گوميا إلى الأندلس"⁽⁴⁾.

وعدهم صاحب أعيان فاس من الجنس الثالث ممن دخل الأندلس حيث قال: "الجنس الثالث دخل إليها من برابرة المغرب وإفريقيا. ومن كان منهم من أهل الحاضرة استقر في القرى"⁽⁵⁾. ومن بيوتاتهم التي ذكرها ابن حزم في جمهرة الأنساب: وزداجة وملزوزة وامغيلة ومكناسة وازناتة ومديونة وهوارة ومصمودة وأوربة وزواوة وصنهاجة"⁽⁶⁾.

3- السقالبة (الصقالبة) أو الموالي

وهم الخدم المستجلبون من الشمال، وأصلهم من أسارى أسرتهم الجيوش الجرمانية في حروبها مع السلافيين، ثم حُمِلوا إلى الأندلس وبيعوا بها. والبعض منهم كان من أسرى القراصنة الذين كانوا يطوفون في مياه الأبييض المتوسط. واستجلب اليهود، من كان منهم خاصا بخدمة الحريم، من فرنسا، خصوصا من Verdun⁽⁷⁾. ويقول ابن حوقل: "ومن مشهور جهازهم الرقيق من الجواري والغلمان الروقة من سبي أفرنجة وجليقة وخدم الصقالبة...والصقالبة قبيل من ولد يافث...فنصف بلدهم بالطول يسببه الخراسانيون...والنصف الشمالي يسببه الأندلسيون من جهة جليقة

³ ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم، مؤلف مجهول، [تحقيق عبد القادر زمامة] مجلة البحث العلمي، العدد4،3، السنة الأولى، 1964، ص. 55(سنحيل عليه ب"زمامة).

⁴ ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب [تحقيق كولان وليفي بروفنسال] [ج 4، تحقيق إحسان عباس]، دار الثقافة، بيروت، 1967، ج 4، ص.69.

⁵ زمامة، ص.55.

⁶ أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، [تحقيق عبد السلام هارون] دار المعارف بمصر ص.498-502.

⁷ E. Lévi- Provençal, l'Espagne musulmane, Paris, 1932, P.29 = Lévi (Provençal 2).

وإفرنجة وانكبردة وقلورية، وبهذه الديار من سبيهم الكثير، باق على حاله...⁽⁸⁾. وكثر عدد الصقالبة الموالي أيام الخلافة، وصار لهم ذكر وصيت. يقول ابن عذاري المراكشي: "...وكانوا أبهى حلل المملكة وأخص عددها، عني الخلفاء بجمعهم والاستكثار منهم". وبلغوا حظوة عند الحكم ما بعدها حظوة، فعلى الرغم مما ظهر منهم من أمور قبيحة فإنه كان يقول: "هم أماناؤنا وثقاتنا على الحرم، فينبغي للرعية أن تلين لهم وترفق في معاملتهم فتسلم من معرفتهم، إذ ليس يمكننا في كل وقت الإنكار عليهم". وازدادت سطوتهم بعد موت الحكم حتى ظنوا أن "لا غالب لهم وأن الملك بأيديهم" كما يقول ابن عذاري⁽⁹⁾. وجاء في نفع الطيب: "إن عدد الفتيان الصقالبة بالزهراء، بلغ ثلاثة عشر ألف وسبع مائة وخمسين فتى... وعدة النساء... الصغار والكبار وخدم الخدمة ستة آلاف وثلاث مائة وأربعة عشرة امرأة"⁽¹⁰⁾.

4- المستعمرون أو النصارى المعاهدون أو الأعاجم (Los Mozarabes)

وهم النصارى الذين بقوا بعد فتح الأندلس في المدن والبقاع المفتوحة، في ظل الدولة الإسلامية، وكانوا يكونون مجموعات كبيرة في القواعد الرئيسية مثل قرطبة وإشبيلية وطليطلة⁽¹¹⁾. وكان من الطبيعي أن يكون عددهم كبيرا في كل أرجاء الأندلس، ففي معاهدة فحص غرناطة مثلا، وعد المعاهدة ابن رودمير باتني عشر ألف مقاتل، وكانوا في منطقة جد محدودة⁽¹²⁾. وكان هؤلاء النصارى أو الأعاجم يكونون طبقتين داخل المجتمع الأندلسي: طبقة عليا جماعها كبار النصارى ووجوههم، وطبقة من العامة. وقد غير الفاتحون من الوضع الاجتماعي لهؤلاء، ومكنوهم من خدمة الأرض مقابل جزء يسير من منتوجها يؤدونه للدولة، ويحتفظون هم بجله، وكانوا قبلا أقبانا مملوكين⁽¹³⁾. ولم تضع منهم حقوقهم الاجتماعية، إذ أخذت جل أرض الأندلس صلحا، وعليه فإن أصحابها كانوا يبيعون ويبيع منهم، وأبناء آخر ملوك القوط حافظوا على ثلاثة آلاف ضيعة سميت بعد ذلك صفايا الملوك⁽¹⁴⁾.

⁸ أبو القاسم بن حوقل النصيبي، كتاب صورة الأرض، ط2، القسم الأول، ليدن، 1938، ص.110.

⁹ البيان، ج2، ص.259.

¹⁰ أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطب...، [تحقيق محمد محيي الدين عبد المجيد] مطبعة السعادة، مصر، 1949، ج2، ص.103.

¹¹ لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، [تحقيق محمد عبد الله عنان] مكتبة الخانجي، القاهرة، 1937، ج1، ص.106-107.

¹² البيان ج4 ص69؛ والإحاطة، ج1 ص.109.

¹³ E. Lévi -provençal, L'Espagne musulmane au Xè siècle, P.160 = Lévi - (Proveçal)

¹⁴ أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، منشورات عكاظ، الرباط، 1988، ص.148-169. أنظر التفصيل Lévi-Provençal, Histoire de L'Espagne musulmane, Paris, 1950, T.3 p.214-226 في، (Lévi-Provençal 2)

5 - المولودون أو المسالمة من أهل الدين

وهم سكان الأندلس الأصليون الذين اعتنقوا الإسلام. وعدهم صاحب "أعيان فاس"، هم والنصارى المعاهدة، في الجنس الرابع قال: "الجنس الرابع من أهلها الذين دخل عليهم المسلمون، منهم من أسلم واستقر بموضعه، ومنهم من سبي عند الفتح واستقر بها، وبها بقي عقبه، ومنهم من أسلم بعد الفتح أو سبي بعد الفتح واستقر بها عقبها. وهذا الصنف على أجناس، منهم الروم والجلالقة وقشتالة، وراغون البرمدي، والعريقين والينير⁽¹⁵⁾ والطوطيين من الأمم القديمة، ومنهم أهل البريس مدينة مستقر طاغية فرانسيس، ومنهم عجم رومية... ومنهم من كان اليهود مستقرا بها قبل الفتح، وأسلم عند الفتح أو بعده، أو دخل إليها بعد الفتح وأسلم"⁽¹⁶⁾.

6- اليهود

لا يعرف متى وصل اليهود أرض إسبانيا فقد زعم أنهم جاءوا إليها مع طلائع الفينيقيين الأولى الذين قدموا مع Tharsis في القرن العاشر قبل الميلاد، كما زعم أيضا أن مجموعة ثانية منهم وردت أيام تَبُوخُدُ نُصَّر سنة 558 قبل الميلاد. ومن المؤكد أنهم كانوا موجودين في أرض إسبانيا منذ القرن الرابع الميلادي، إذ أقر المجمع الذي عقد في Ilibrow، ما بين 309 و312 (ق.م) عديدا من البنود يمنع بمقتضاها تعامل النصارى مع اليهود وكذا مخالطتهم والزواج منهم ومشاركة الطعام⁽¹⁷⁾.

وكان هؤلاء اليهود الذين استوطنوا الأندلس قبل الفتح عوناً للفتاحين، يقول المقرئ عن فتح طارق: "... ثم لحق ذلك الجيش بالجيش المتوجه إلى البيرة، فحاصروا مدينتها وفتحوها عنوة، وألقوا بها يهودا ضموهم إلى قصبية غرناطة، وصار ذلك سنة متبعة، متى وجدوا بمدينة فتحوها يهودا، يضمونهم إلى قصبيتها ويجعلون معهم طائفة من المسلمين يسدونها"⁽¹⁸⁾. وقد تحدث أسطور في كتابه "تاريخ اليهود في الأندلس الإسلامية"، بتفصيل عن وجود طوائف ذات أهمية كبرى في عديد من المدن، مثل قرطبة وإشبيلية ولسيانية وغرناطة وطلايطة وقلعة حماد وسرقسطة، وكذا في مدن الشمال، مثل برشلونة وطرغونة وطرطوشة⁽¹⁹⁾. ولن نفضل القول في موضوع اليهود في هذا القسم من البحث، لأننا سنخصص معظم دراستنا المقبلة لهم ولأهل الذمة، كما أشرنا سابقا.

¹⁵ يذكر المحقق عبد القادر زمامة، في حاشية 54 بأنه لم يتوصل إلى تقويم هذه الأسماء المحرفة عن أصولها.

¹⁶ زمامة، ص. 55.

¹⁷ Raymond, R. Thourent, "Chrétiens et Juifs à Grenade au IV siècle avant J.C" Hespéris, T. XXX (1943), PP.201-202.

¹⁸ النفح، ج1، ص.10؛ البيان، ج2، ص.12.

¹⁹ (أ.شتور، تاريخ يهود إسبانيا المسلمة، ج 1..1960). (بالعبرية).

هذه هي العناصر التي كونت سكان الأندلس منذ الفتح حتى السقوط، وقد استطاعت أن تؤثر وتتأثر، وأن تنتظم فيما بينها تنظيماً دقيقاً لم يحدث بهذا المقدار في زمن يسير إلا في هذه الأندلس⁽²⁰⁾. فهل كانت هذه العناصر تكون وحدة متكاملة أم كانت نسيجاً مجتمعياً لم يستطع التخلص من خصوصياته؟ ينطلق الجواب على هذا السؤال من طبيعة الفتح ومسار الاستقرار والظروف السياسية التي ستطبع كل تاريخ الوجود الإسلامي في شبه الجزيرة الإيبيرية. فأرض الأندلس أرض فيئ، فتح جلها صلحاً، وعليه فإن أصحابها الأصليين سيحافظون على كثير من أراضيهم، وسيظل لهم وجودهم الفعلي في النشاطات المختلفة. يقول ابن حوقل: "وبالأندلس غير ضيعة فيها الألوف من الناس لم تمدن وهم على دين نصرانية الروم"⁽²¹⁾. والكثير من أصحاب الأرض من غير هؤلاء ممن دخل الإسلام، سيكوّنون في واقع أمرهم معظم سكان الأندلس، وسيصبحون في مصاف العرب والأمازيغ بعد أجيال، وقد تستحيل التفارقة بين هؤلاء وهؤلاء⁽²²⁾.

وكان للصقالبة الذين نيف عددهم في قرطبة وحدها على خمسة عشرة ألف نسمة⁽²³⁾ التأثير الكبير، خصوصاً وأنهم كانوا في خدمة أصحاب القرار، وقيادة الجيش، وكان لهم قول مسموع في نساء القصر ولدى أهل السلطة⁽²⁴⁾. وظل العنصر اليهودي الذي ساهم في الفتح، كما أشرنا إلى ذلك، نشطاً يتحرك في مجالات الاقتصاد المختلفة، ولكنه كان أيضاً ذا تأثير سياسي كبير⁽²⁵⁾.

لقد كون كل هؤلاء ظاهرياً، مجموعاً ينم عن انسجام، وكانت العامة أكثره، إذ كان في قرطبة وحدها "خلق لا يحصيه إلا خالقهم"⁽²⁶⁾، أو كما قال ابن خلدون: "ويموج بحر المدينة بالسفلة"⁽²⁷⁾. وكان على قمة كل هذه العناصر أرسنقراطية عربية تتكون من نبلاء الفاتحين وبعض أكابر البربر والصقالبة، واتخذ هؤلاء الطبقة العامة قدماً في كل مجالات الحياة⁽²⁸⁾، وكانوا يعيشون، سواء منهم سكان المدن أو الأرياف والحصون، على طريقة ملاك الأراضي الكبار، يستخدمون المولدين والعامة والفلاحين المستعربين في زراعة ضيعهم، فيخصصون لهم أجراً مقدماً أو يفردون لهم قسطاً من المنتج⁽²⁹⁾، غير أنه سيكون لهذه الطبقة العاملة التي تمثلت في بقية

²⁰ Lévi-Provençal I, P.32.

²¹ صورة الأرض، القسم الأول، ص.111.

²² Lévi-Provençal I, T.1; P.75.

²³ البيان، ج 2، ص.232.

²⁴ نفسه، ص.259.

²⁵ عبد الله بن بلقين، مذكرات المسماة بكتاب التبيان، [تحقيق بروفنسال]، دار المعارف بمصر، 1955، ص.37 و53.

²⁶ البيان، ج 2، ص.222.

²⁷ عبد الرحمان بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر...، [تحقيق علي عبد الواحد]، ج 3، ص.878.

²⁸ Lévi-Provençal I, P 233 .

²⁹ Lévi-Provençal 2, T.1 ; P.84-85.

الأجناس الأخرى، بطبيعة الحال، فيما آلت إليه الأمور وتبعاً للتقلبات السياسية المختلفة، وضع جديد يضعف من شأن العصبية العربية التي لم تجد لها منبتاً خصباً في أرض الأندلس، فتحللت الروابط القبلية في المدن وضعفت في البوادي، لأن: "الأندلس ليست بدار عصائب ولا قبائل"⁽³⁰⁾. أو كما قال ابن عباد في رسالته إلى يوسف بن تاشفين: "فإننا نحن العرب في هذه الأندلس قد تلفت قبائلنا وتفرق جمعنا، وتغيرت أنسابنا... فصرنا فيها شعوباً لا قبائل وأشتاتاً لا قرابة ولا عشائر"⁽³¹⁾. ولم يعد لكثير من أعقاب تلك البيوت الأرستقراطية ذكر، فصاروا من عامة الناس. يقول ابن خلدون: "تجد كثيراً من أعقاب البيوت وذوي الأحساب والأصالة، وأهل الدول منطرحين في الغمار، منتحلين للحرف الدنيئة في معاشهم بما يفسد أخلاقهم وما تلونوا به من صبغة الشر والسفسة"⁽³²⁾.

ومما يثبت هذا الوضع الذي آلت إليه العصبية العربية، أن الحكم في الأندلس، منذ بداية الأمويين وحتى الأفلو، ظل متأثراً بما كان لكن هذه العناصر من قوة قد تزداد هنا وقد تضعف هناك، تبعاً للغلبة أو الاندحار اللذين كانا من ثمرة الانقسامات داخل سلطة العائلة الواحدة، أو الصراع الذي كان يحدث بين الدويلات، أو التهديدات التي كانت ترد من قوة خارجية شمالاً وجنوباً، زيادة على ما كانت تحدثه العناصر غير العربية من فتن أو ثورات أو تطلعات تريد بها علو كرسي السلطة. وباختصار، فإن صيرورة الحكم في الأندلس ظلت رهينة بحركية يكاد يكون لها وحدها التأثير الكبير، تلك هي النزاعات الداخلية والمناوشات الخارجية والصراعات السياسية. وكان لهذه الحركية مرتكزاتها الأساسية هي التي ولدت الفعل اليومي والنشاط المتأجج الذي سبك كل العناصر المكونة لسكان شبه الجزيرة الإيبيرية. وتمثلت هذه المرتكزات في الوظائف التي خص بها كل عنصر في البنية العامة التي تكون الحكم، سواء عندما كان في أوجه وجماع وحدته أو ضعفه وانحداره وتفنته.

الوظائف والوضع الاجتماعي

تربعت النخبة العربية على سدة الحكم، وتقلدت مراتب الوزارة والكتابة والقضاء والشرط والحسبة والخطط والمظالم والمواريث والمياني وبيت المال وضرب السكة⁽³³⁾، وشاركهم في هذه المناصب في ما بعد، عديد من البربر الذين ارتبطوا بهم دماً، وكذا بعض المولدين الذين سواهم بهم الإسلام وتضلعهم في لغة القرآن وآداب حضارته الإسلامية. وكتب التراجم والرجال الأندلسية تزخر بأسماء هؤلاء في العلم والقضاء⁽³⁴⁾. وقد استطاع هؤلاء المولدون أن يشغلوا مناصب كبرى كانت وفقاً على

³⁰ ابن خلدون، ج 2، ص. 46.

³² ابن خلدون، ج 3، ص. 878.

³³ زمامة، ص. 55.

الأرستقراطية العربية، مما سيخلق صراعا داخليا مريرا عبر عنه ابن الفرضي في حديثه عن عبد الله بن الحسن المعروف بابن أُلشدي، الذي استقضاه أمير المؤمنين عبد الرحمن بن محمد، على وشقة وما والاها، قال ابن الفرضي: "إنه كان منسوباً إلى الكبر مزهواً، شديد العصبية للمولدين، منتقدا للعرب، حافظاً لمثالبها... توفي 335هـ" (35).

أما من احترف من العرب، فكانت حرفتهم الفلاحة والغراسة ونسج الحرير والغزل والنسيج والتجارة فيهما، وبيع العطر والشمع والفاكهة والخضر والخبز. ونشطت عامة البربر في الحواضر، في عديد من الصنائع الجارية، مثل ظفر الحلفاء والقنب والحبال وصناعة المحاريت والسلال والبراذع والشطاطيب وصيد الطيور وحمل الماء والبناء. ومن سكن منهم البوادي كان يجلب إلى المدن البقر والسمن والزيت والعسل والصوف والدجاج والفواكه والفحم والخشب (36).

أشرنا سابقاً إلى أهمية الصقلية في دولة الأمويين، ورأينا أن عددهم كان كثيراً في عديد من مرافق القصر وخدمة الدولة (37)، حتى قال ابن عذاري: "وكانوا أبهى حلل المملكة وأخص عدها، عني الخلفاء بهم والاستكثار منهم" (38)، فجمعوا الأموال وملكوا الأراضي والعبيد، وتقلدوا وظائف سامية في الدولة والجيش أيام الناصر. وقد نيفت ولايته على نصف قرن - فتولى عبد الله بن بدر الكتابة، وقند المواريت، ودري الشرطة، وأفلح الخيل، وخلف الفتى الطراز، وطرفة بن عبد الرحمن "المطبخ والمواريت"، وترأس نجده حملة من الحملات العسكرية، وأصبح قند، وهو غير الأول، قائداً على طليطلة، وكان بدر الفتى الكبير صاحب السيف (39)، وأشرف عبد الله بن بدر سنة 329هـ على أعمال حفر قناة بين جبل سير والمسجد الكبير بقرطبة، كما أشرف جعفر ابن عبد الرحمن الصقلبي، حاجب الحكم الثاني، على توسيع المسجد. وتولى الشرطة بقرطبة ثلاثة منهم محمد بن تملبخ، صاحب البرد، وأحمد بن ناصر صاحب السوق وقاضي جيان، وخالد بن هشام الذي وزر لهشام الثاني (40). وتعاضم أمرهم واستخدموا أحياناً في قمع الثورات وإخماد النعرات، بل كانوا هم أنفسهم وقوداً لهذه الثورات، كما جاء في "أخبار فائق النظامي وجوذر"، أيام الحكم الثاني. وظهرت لهم عصبية عبر عنها حبيب الصقلبي أيام هشام الثاني في كتاب أسماه "كتاب الاستظهار والمقابلة على من أنكر فضائل الصقلية" (41).

35 ابن الفرضي، ص. 227.

36 زمامة، ص. 55.

37 النسخ، ج 2، 163؛ والبيان، ج 2، صص. 247-248.

38 البيان، ج 2، ص. 259.

39 البيان، ج 2، صص. 165 و 164 و 183 و 191 و 203 و 214 و 223.

40 Lévi - Provençal , 1, PP105-107.

41 البيان، ج 2، صص. 259-262 وما بعدها؛ وانظر: أخبار الناصر في النسخ، تحقيق إحسان عباس 1968، ج 1، صص. 253-282.

ومن اشتغل من موالى الحواضر فقد اشتغل بالصنائع وبعض المهن والتجارة وتقديم الخدمات، فمن صنائعهم الحياكة والخرازة والنسيج وسبك الحديد وصناعة آلات الحرب والنحاس وآلات الخيل وسرجه. ومن مهنتهم الصباغة والحجامة والتطبيب والطحن وخرابة العود ونجارة الخشب وتسمير البهائم. وكانوا يتجرون في النعال والحياك والجلابيب واللحم. أما الخدمات التي كانوا يقدمونها للمجتمع، فتمثلت في ضرب الطبول والبنود والقيام بالمساجد والأذان ورصد الوقت ودفن الموتى وحفر القبور وحراسة الأسواق ليلا، وحراسة الفنادق وحمل السلع من بلد إلى بلد⁽⁴²⁾.

واحتل المعاهدة النصارى مناصب كبيرة في الدولة والجيش⁽⁴³⁾، مثل عمر بن قومس (Comes) الذي كان كاتباً للأمير عبد الله (توفي 298هـ)⁽⁴⁴⁾. وعلى الرغم من اعتراض الفقهاء على بلوغ النصارى مناصب عليا في الدولة، فإن ذوي السلطة لم يروا في الأمر بأساً، إذ تحدثنا الأخبار أن الفقهاء حثوا الأمير محمد الأول على تخيير كتابه النصارى بين الإسلام أو العزل، كحال كاتبه القومس بن أنطونين⁽⁴⁵⁾، غير أن الأمير ومن جاء بعده لم يستغنوا عن كتابهم ومقتصديهم اليهود والنصارى خلال الحكم الأموي كله⁽⁴⁶⁾. ولاشك أن هؤلاء كانوا إداريين يدبرون أمور الاقتصاد وتنظيم الدولة، وكانوا يختلفون عن كتاب الرسائل كما يفهم من كلام المقرئ. واسترشد أصحاب الحل والعقد في الأندلس بكبار النصارى في كثير من الأحيان، فقد أشار أرطابص- الذي عينه العرب بعد الفتح، حاكماً على طليطلة ورئيساً للنصارى وزعيماً لعجم الذمة ومستخرجا خراجهم لأمرأء المسلمين- على أبي الخطار هشام، بنفريق القبائل الشاميين في الكور، تخفيفاً عن قرطبة⁽⁴⁷⁾. كما كان المظفر يستشير أبا الربيع النصراني في مهمات أمره⁽⁴⁸⁾. واعتمد الناصر لدين الله سنة 329 عباس بن المنذر أسقف إشبيلية، ويعقوب بن مهران أسقف بجاية وعبد الملك بن حسام أسقف البيرة، في بعثة من قرطبة إلى جليقة لمفاوضات رودمير في فداء محمد بن هشام⁽⁴⁹⁾. ولعب هؤلاء المعاهدة دوراً كبيراً في ثورة ابن حفصون حيث حاولوا التدخل بالصلح أو التخلي عن هذا الأخير⁽⁵⁰⁾.

⁴² زمامة، ص. 55.

⁴³ Lévi- Provençal 1 , P112 et Lévi- Provençal 2 , T. 1 PP. 232 - 234

⁴⁴ Lévi- Provençal 2 , P111 et Lévi- Provençal 1 , T. 1 P. 290 .

⁴⁵ انظر مثلاً : الفتح ، ج 1 ، ص. 202 . Provençal 2 , T. 1 PP. 232 - 234 .

⁴⁶ Provençal 2 , T. 1 P. 290 .

⁴⁷ الإحاطة ، ج 1 ، ص. 103- 104 .

⁴⁸ مذكرات ، ص. 66- 67 .

⁴⁹ ابن حيان القرطبي، المقتبس، (نشر ب: سالميتا، المعهد الإسباني للثقافة، مدريد، كلية الآداب، الرباط 1979، ج5، ص. 467.

⁵⁰ نفسه.

ومن أسلم من هؤلاء المعاهدة النصارى، فمن كان من البادية اكتسب البقر والغنم واشتغل بالحرث وتربية النحل. وكان أهل الجبال منهم يغرسون الجنات ويرعون أشجار الفاكهة ويقطعون الخشب ويصنعون الفحم. ومن ولي البحر منهم امتهن الصيد وجلب الحوت والسردين وصناعة السفن وآلاتها⁽⁵¹⁾.

سبق لنا أن ألمحنا أعلاه لأهمية اليهود إبان فتح المدن الأندلسية فنالوا كبير جزاء لهذا الفعل، وأعدوا نفوسهم ثقافة وعلمًا، ليقوموا بالمهمات الجسام في جهاز الدولة، فهذا حسداي بن إسحق بن شبروط يصفه ابن حيان بـ: "وحيد العصر الذي لا يعدل به خادم ملك، في الأدب وسعة الحيلة ولطف المدخل وحسن الولوج"⁽⁵²⁾. وحسداي هذا كان مترجمًا للناصر ومدبرًا لإدارته العامة وجمارك المملكة، كما كان يذهب في سفارات خطيرة، ويستقبل السفراء القادمين على قرطبة. وهكذا استقبل سنة 944م. سفارة قسطنطين الثامن الذي ورد من بزنطة، واستقبل سنة 956 ممثلي أطان الأول Otton القادم من ألمانيا. واختاره الخليفة لسفارة لدى أرمود الثالث Ordomo عندما نزع إلى الصلح سنة 955م. وهو الذي أقنع الملكة Tota de Navarre بزيارة العاصمة⁽⁵³⁾، وذهب أيضًا في سفارة إلى أردون بن ردمير، ملك جليقة لفاء محمد بن هشام وعقد الصلح⁽⁵⁴⁾. "فارتفعت [زالت] به الحرب بين الملتين بين مدينة شنترين ومدينة وشقة، فأقنع رودمير غيره من النصارى بالصلح والمسالمة"⁽⁵⁵⁾. وهو الذي عقد السلم مع شنير بن غفيريد الإفرنجي صاحب برشلونة كما رضي بذلك الناصر لدين الله⁽⁵⁶⁾. وكلف الحكم الثاني أبرهام بن يعقوب الإسرائيلي الطرطوسي ببعثة وجهها إلى ملوك الشمال⁽⁵⁷⁾. ونقل ابن الخطيب عن ابن حيان قولاً في ابن النغريلة المشهور، جاء فيه: "وكان... من أكمل الرجال علماً وحلماً وفهماً وذكاءً ودمائةً ودهاءً ومكراً وملِكاً لنفسه، وبسطاً من خلقه، ومعرفةً بزمانه... ناهيك برجل كتب بالفلمين، واعتنى بالعلمين، وشغف باللسان العربي ونظر فيه، وقرأ كتبه وطالع أصوله، فانطلقت يده ولسانه، وصار يكتب عنه وعن صاحبه بالعربي في ما احتاج إليه من فصول التحميد الله تعالى والصلاة على رسول الله، والتزكية لدين الإسلام، وذكر فضائله، وما يزيد ولا يقصر فيما يريد ولا يقصر فيما ينشئه عن أوسط كتاب الإسلام... وكان قد حمّل ولده يوسف المكنى بأبي حسين على مطالعة الكتب، وجمع إليه المعلمين والأدباء من كل ناحية يعلمونه ويدرسونه، وأعقله بصناعة الكتابة،

⁵¹ زمامة، ص. 55.

⁵² المقتبس، مدريد، ص. 366.

⁵³ Lévi- Provençal 1, P112.

⁵⁴ البيان، ج 2، ص. 221.

⁵⁵ المقتبس، مدريد، ص. 467.

⁵⁶ نفسه.

⁵⁷ أشتور، ج 1، ص. 228- 229.

ورشحه لأول حركته لكتابة ابن مخدومه بلكين برتبة المترشح لمكانه تمهيدا لقواعد خدمته، فلما هلك إسماعيل في هذا الوقت، أدناه باديس إليه وأظهر الاغتياب به، والاستعاض بخدمته عن أبيه " (58) .

وقصة ابن النغريلة في تاريخ الأندلس كانت فصلا من أهم الفصول التي امتزج فيها الدهاء بالمكر، وبررت فيها الغاية الوسيلة، فقد أباح ابن النغريلة في مهمته في قصر باديس كل شيء، فقد قتل خاله أبا الربيع ابن الماطوني لما مالت إليه أم ماكس⁽⁵⁹⁾، وأبعد كل من رأى فيه خطرا عليه من القصر، وألحقه بوظائف خارج غرناطة، وأوغل صدر الرئيس على وزيريه ابن القروي علي وعبد الله. وأصبح يولي ويعزل ويغني ويفقر، إلى أن انتهت حياته بمأساة خص لها الأمير ابن بلقين صفحات عديدة من مذكراته، وجاء صدى هذه الأحداث في رسالة ابن حزم التي خصها بابن النغريلة حيث يقول : "اللهم إنا نشكو إليك تشاغل أهل الممالك من أهل ملتنا، بدنياهم عن إقامة دينهم وبعمارة قصورهم، يتركونها عما قريب، عن عمارة شريعتهم اللازمة لهم...حتى استشرف لذلك أهل القلة والذمة، وانطلقت أسنة أهل الكفر والشرك " (60) . ويقول في نفس السياق، في رسالة التلخيص لوجوه التلخيص، إجابة لسائل سأله: " وعمدة ذلك أن كل مدبر مدينة أوحصن في شيء من أندلسنا هذه، أولها عن آخرها، محارب الله تعالى ورسوله، وساع في الأرض بفساد. والذي تروونه عيانا من شنهم الغارات على أموال المسلمين من الرعية التي تكون في ملك من ضارهم، وإباحتهم لجندهم قطع الطريق على الجهة التي يقضون على أهلها، ضاربون للمكوس والجزية على رقاب المسلمين، مسلطون لليهود على قوارع طريق المسلمين في أخذ الجزية والضريبة من أهل الإسلام " (61) .

وامتهن من أسلم من اليهود بخياطة الملف والثياب وظفر القيطان ونسج العُقل والقنصوات وصبغها، والحجامة والدلالة في الأسواق وإصلاح النعال المخروزة. أما الموالي منهم، فقد اشتغلوا بصناعة الصابون والفانيد وتشبيك الفداوش والشعرياء والترد والمقروض، وتسفير الكتب، وتزويق الخشب، وتركيب المناسج، وضرب الدينار والدرهم وحلي النساء، وفرط الجمال، وخدمة الزجاج، وتصفية المعادن، وصناعة القدور. وتاجروا في الحوت والشحوم والأدوية والأعشاب والصوف والكتان وآلات الطرب والحلي ومواد التغذية. ومن الخدمات التي كانوا يقومون بها، طبخ الأخباز والإسفنج والشواء وعصر الزيت وحملها وتخليص الرباع وتزليجها، وخدمة

⁵⁸ الإحاطة، ج1، ص. 438-439 .

⁵⁹ مذكرات، ص. 48 و53 .

⁶⁰ ابن حزم الأندلسي، الرد على ابن النغريلة اليهودي، [تحقيق احسان عباس]، دار العروبة، 1960، ص. 45. انظر الفصل الخاص بابن النغريلة فيما بعد.

⁶¹ نفسه، ص. 173.

الحمامات، وسقاية الماء وكراء الأواني⁽⁶²⁾ وكان لنساء الأندلس على العموم مهنةً اشتهرن بها أيضاً، من ذلك ما ذكره ابن حزم في "طوق الحمامة"، إذا كان منهن الطبية والحمامة والسراقة؟! والدلالة والماشطة والنائحة والمغنية والكاهنة والمعلمة والمستخفة والصانعات في المغزل والنسيج⁽⁶³⁾.

ومن الأكيد أنه كان بالأندلس صناعات كبرى وتجارة دولية وردت الإشارة إليها في أماكن كثيرة في كتب التراجم والرجال والتواريخ، مما لم نستطع ذكره هنا، نظراً لموقع الأندلس الجغرافي وغناها في باطن الأرض وظاهرها، وحوطها ببحرين عظيمين، وكونها كانت مراكز لسلطة قوية في كثير من عهودها.

استقلالية أهل الذمة

بنيت هذه الاستقلالية على وثيقة ترجع إلى أيام عمر بن الخطاب، وهي الوثيقة التي بعث بها القائد عبد الرحمن بن غانم إلى عمر بن الخطاب، حين صالح القائد المذكور نصارى الشام⁽⁶⁴⁾. ويتضح، بادئ ذي بدء، أن نصارى الأندلس لم يتقيدوا، خصوصاً في بداية الفتح، بجل بنود الاتفاقية. ففي المعاهدة التي وقعت بين عبد العزيز بن نصير وThéodémir (تدمير)، والتي أمن فيها ابن نصير تدمير على نفسه وأتباعه، وضمن له فيها حرية المعتقد، لم يرد أي تقييد يلزم تدمير ببقية البنود⁽⁶⁵⁾. وظل مضمون المعاهدة ساري المفعول حتى عهد المرابطين والموحدين، ولم يفرض الفاتحون الإسلام على أهل الأندلس فرضاً، وظلوا يعاملون السكان الأصليين، نصارى ويهوداً، معاملة خاصة مكنتهم من حرية الدين والمعتقد. فقد أفتى القاضي أبو عبد الله بن يحيى، وكان شيخ المفتين بقرطبة (ت297هـ)، بإطلاق سراح صبي نصراني أسلم ثم عاد إلى النصرانية، في حين ورد الإفتاء بقتل من ارتد من أولاد المسلمين، متى بلغ ولم ينفع فيه التأديب. وسوت الفتوى التاسعة، في أحكام أهل الذمة بين من أنكر نبوة محمد، سواء كان ذمياً أو مسلماً، ولم توجب شيئاً على اليهودي والنصراني الذي يشهد بأن محمداً أرسل للمسلمين ولم يرسل إلى أهل الذمة⁽⁶⁶⁾. وجاء في فتوى ابن تاشفين أن الذين أسلموا خوفاً يقبل إسلامهم، وإذا رجعوا عن الإسلام لهذا السبب يعذرون" إذ

⁶² زمامة، ص.55.

⁶³ ابن حزم الأندلسي، طوق الحمامة في الألفة والألاف، [تحقيق حسن كامل الصيرفي]، المكتبة التجارية الكبرى، 1959، ص. 19.

⁶⁴ الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقيا والأندلسي والمغرب، إشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج2، ص. 237-238.

⁶⁵ Lévi-Provençal 2, T. 1 PP. 32 - 33.

⁶⁶ أبو الأصبع عيسى بن سهيل الأندلسي، وثائق في أحكام قضايا أهل الذمة، تخريج محمد عبد الوهاب خلاف، المركز العربي الدولي للإعلام، القاهرة، 1980، الفتوى رقم 1 و2؛ وانظر أيضاً: المعيار، ج2، ص. 334-345.

لا ملامة عليه (من رجع إلى النصرانية) في أن يفر من الظلم بالخدیعة والتلاعب⁽⁶⁷⁾. ويرجع بروفنسال إسلام الكثير من ساكنة الأندلس الأوائل طواعية، إلى الهروب من ثقل الضرائب، بل يرى أن السلطة كانت تفضل أن يحافظ هؤلاء على دينهم، لأن ذلك يوفر لبيت مال المسلمين دخلا كبيرا⁽⁶⁸⁾. ولا يمكن أن نفهم ثورة مسيحيي قرطبة أيام عبد الرحمن الثاني، على أنها ثورة قام بها النصاري لأنهم أرغموا على ترك المسيحية واعتناق الإسلام، وإنما يجب أن نفهمها على أنها ثورة المسيحيين الذين أنكروا الإسلام وحقيقة النبي كحقائق مطلقة. والأصل فيما يعرف بقضية الشهداء، كان تشكيكا في الإسلام وليس دعوة إلى التنصر، وجل المحاكمين كانوا لسبهم الإسلام والنبي، وليس لأنهم كانوا يؤدون طقوسهم الدينية⁽⁶⁹⁾. والقضية نفسها، كما عرضها بروفنسال، تفصح عن كبير حرية في أمور الجدل الديني، كما تبين تحرز القضاة في مقاضاتهم وأحكامهم على المتهمين، بل تظهر تردد الحكام أنفسهم في الموافقة على هذه الأحكام، مما جعلهم يستفتون الفقهاء قبل اتخاذ أي قرار⁽⁷⁰⁾. وما جاء في رسالة Louis Le Pieux من مسيحيي Merida سنة 828م، تظلما للخليفة عبد الرحمن وابنه الحكم، لا يشكو من أي مضايقة دينية، وإنما كانت الشكوى والتظلم من ثقل الضرائب بالدرجة الأولى. وظل المسيحيون يتمتعون في القواعد الرئيسية مثل قرطبة وإشبيلية وطيطة باستقلال ذاتي، ويطبّقون شرائعهم القوطية القديمة على يد قضائهم وتحت مسؤولية قواميسهم⁽⁷¹⁾ الذين كانوا يتمتعون باحترام كبير، وكانوا من مستشاري الخلفاء في قضاياهم الخاصة، وفي قضايا النصاري وأحوالهم. ويذكر ابن القوطية أن عبد الرحمن بن معاوية، هو الذي نصب أول قومن في الأندلس⁽⁷²⁾. ويبدو أن القومن كان يرأس جهازا إداريا كاملا مركزه قرطبة وفروعه في الكور. وهكذا فقد كان أهل الذمة في مختلف مدن البلاد وكورها يسرون أمورهم برئاسة شيوخ من أهل دينهم ذوي حنكة ودهاء ومدارة ومعرفة بالجبابة. وعليه فإن قضايا الطائفة خلال القرن العاشر، كانت تدبر بواسطة موظفين تختارهم الطائفة باتفاق مع السلطة الإسلامية العليا. وكان على رأس هذه الإدارة شخص يسمى باللاتينية Defensor أو Protector، وهو الذي عرف في أدبيات التاريخ الأندلسي بالقومن (Conde Comes). وكان Exceptor هو الذي يحصل الجبابة والضرائب. ويقضي في قضاياهم الشرعية الخاصة بهم، قاض يعرف بقاضي النصاري أو قاضي العجم، ويسمى باللاتينية Censor. وكان مرجعهم التشريعي قوطي. أما الخلافات التي كانت تقع بينهم

⁶⁷ المعيار، ج 8، ص. 63.

⁶⁸ Lévi- Provençal 2, T. 1 P. 74.

⁶⁹ انظر التفصيل في: Lévi- Provençal 2 , T. 1 P P. 234-239

⁷⁰ نفسه، ص. 229.

⁷¹ الإحاطة، ج 1، ص. 106 (هامش 2).

⁷² عامة قرطبة، ص. 149.

وبين المسلمين، فإنها تعرض على القضاء الإسلامي. ومن قضاة النصارى بقرطبة، أصبغ بن نبيل ووليد بن خيزران وحفص بن البر (73). وجاء في المقتبس أن الخليفة الحكم استقبل سنة 360 هـ رسل حلوية (Elvira) بنت الملك رودمير "فوصل مع العجم من كبار نصارى قرطبة قاضيهم أصبغ بن نبيل وأسقفهم عيسى بن المنصور وقومهم معاوية بن لب ومطران إشبيلية عبد الله بن قاسم، يترجمون عنهم" (74).

واستقر كبار أساقفة النصارى بجل مدن الأندلس، إذ في سنة 329 هـ كلف الناصر لدين الله عباس بن المنذر جاتليق إشبيلية، ويعقوب بن مهران أسقف بجاية، وعبد الملك بن حسان أسقف البيرة بمهمة فداء محمد بن هشام (75). وكان القوامس يظهرون الطاعة للسلطة الحاكمة في كثير من المناسبات، إذ عندما وصل المنصور إلى مدينة عليسة وافاه "عدد عظيم من القوامس المتمثلين بالطاعة في رجالهم، وعلى أتم احتفالهم، فصاروا في ملك مسلمين". وقد أظهر المنصور هذا احتراماً لهم وأجزل لهم العطاء "فأجاز هناك القوامس بجملتهم على اقتدرهم، وكساهم وكسا رجالهم وصرفهم إلى بلادهم" (76).

وتتجلى حرية التعبد في كثرة الكنائس التي كانت منتشرة في كل الأندلس ما بين القرن الثامن والثاني عشر الميلاديين، سواء في المدن الكبرى أو الصغرى. ومن أشهر هذه الكنائس أيام الخلافة، الكنيسة العظمى بقرطبة Saint- Aciscle ومن أشهر الأديرة الواقعة في أطراف المدينة دير أرملاط (Guadimellato) (77).

وكان الأمير أحيانا يحضر الصلاة في الكنيسة، كما فعل أبو عامر بن شهيد (78)، بل كان قرع النواقيس يبهج سمع أهل قرطبة على الرغم من تشدد الفقهاء في هذا الأمر ببلاد الإسلام (79). ويذكر الإدريسي أنه كان بالأندلس كنيسة من الكنائس تستقبل الناس وتستضيفهم عادة متبعة ورثها الخلف عن السلف، وكانت دائما عامرة بالفسوس والرهبان، وبها أموال مذكرة و أحوال واسعة، وأكثر هذه الأموال محبسة عليها في أقطار الغرب وبلاد، وينفق منها على الكنيسة وخدامها (80).

ونظرا لهذه الأهمية التي كانت تحظى بها الكنيسة، فإنها لم تكن ملجأ النصارى وهدمهم، بل كانت ملجأ المسلمين وكل الغرباء، وتعددت فيها الفتاوى التي وردت في

⁷³ ابن حيان القرطبي، المقتبس، تحقيق عبد الرحمن حجي، دار الثقافة، بيروت، 1956، ص. 63-64؛ والعامه، ص. 28.

⁷⁴ المقتبس، بيروت، صص 21-22.

⁷⁵ المقتبس، مدريد، ص. 467.

⁷⁶ نفسه.

⁷⁷ Lévi- Provençal I, PP. 72-74

⁷⁸ النفع، ج 1، ص. 345.

⁷⁹ العامه، ص 151.

⁸⁰ نفسه، ص. 152.

كثير من المصادر كـ "المعيار" للونشريسي، و"أحكام قضايا أهل الذمة" (81)، وهي فتاوى غطت جل الحكم الإسلامي بالأندلس، مما يبين أهمية الكنيسة ودورها الكبير. ونضرب مثالا لذلك بالفتوى التي وجهت إلى القاضي أبي الفضل عياض، عن أحباس حبسها نصارى معاهدة، على كنيسة لهم، حيث قال: "وكان القسيسون يستغلونها وينفقونها (أموال التحبيس) في مصالح كنيستهم وما فضل منها يأخذونه لأنفسهم" (82)، والفتوى الثامنة من فتاوى ابن أصبغ حيث تقول: "وعلى غرار ما يكون الحكم فيما يتعلق بالأحباس التي تحبس على الكنائس والأديرة، قربي إلى الله تعالى، فلا يجوز للأسقف إخراجها عما حبست عليه من أجل بيعها... إذ يبطل كل تصرف من هذا القبيل... كما هو الحال بالنسبة لأحباس المسلمين على حد سواء" (83).

وإذا تحدثت الأخبار عن هدم الكنائس في الأندلس، فإن ذلك يعود بالدرجة الأولى إلى وقائع خاصة، أو عندما تصبح الكنيسة معقلا للثورة على السلطة، كما جاء ذلك واضحا في كثير من كتب التاريخ مثل "الإحاطة" و"البيان المغرب" و"مذكرات ابن بلقين"، وقد ربطت هذه بين هدم بعض الكنائس وثورة ابن حفصون (84). وكثيرا ما كانت تنتهي تلك الثورات بصلح فلا تمس الكنيسة ويحافظ على حرمتها، كما حدث في فتح ماردة (85). ولو كان هدم الكنائس أمرا متعبا، ما وجدنا فتاوى تفتي بمنع قرع النواقيس أو التخفيف منه (86)، ولما أشار الونشريسي في "معياره" إلى التسامح في بناء الكنائس والحظ على عدم تهديمها (87). وظل الحفاظ على الكنائس سنة متبعة، كما سنها عبد الرحمن بن معاوية، الذي وجد المسلمين يقاسمون نصارى قرطبة في كنيستهم العظمى، فأوسع لهم البذل في شطرهم، وفاء بعهد المصالحة، وأباح لهم بناء كنائسهم التي كانت قد هدمت إبان الفتح وكذا بناء كنيستهم العظمى خارج قرطبة (88). وكانت الأنجيل أيضا شائعة الرواج يطالعها النصراني وغير النصراني. وقد أفاد منها ابن حزم كثيرا في كتابه "الفصل"، وكان يصاحب رجال الكنيسة ويجادلهم (89).

ظلت سلطة اليهود، ومقاليد أمورهم الدينية الخاصة بهم بين أيديهم، فقد جرت العادة على أن تعين السلطة رأس الجالوت، ويسمى أيضا "الناسي" (الأمير) أوشيوخ اليهود، للقضاء في أمرهم وبتشريعهم، ويكون هذا الشيخ نفسه هو الواسطة بينهم وبين

81 المعيار، ج 7، ص. 73-74؛ ج 8، ص 59؛ وأبو الأصبغ بن سهيل، الفتوى، رقم 8.

82 المعيار، ج 7، ص. 73.

83 أبو الأصبغ بن سهيل، ص. 69.

84 أنظر مثلا: الإحاطة، ج 3، ص. 279.

85 البيان، ج 2، ص. 15.

86 ثلاث رسائل أندلسية في آداب الحسبة والمحاسب [تحقيق ليفي بروفنسال] مطبعة المعهد العلمي الفرنسي... القاهرة،

1955، ص. 77-80.

87 المعيار، ج 2، ص. 214.

88 البيان، ج 2، ص. 229؛ وأبو الأصبغ بن سهيل، صص. 77-80.

89 أنظر مثلا: الفصل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح و أولاده، القاهرة، ج 2، ص. 20.

السلطة المدنية⁽⁹⁰⁾. فقد جاء في فتوى وجهت إلى أبي العتاب، أن يهوديا ادعى أن عمه حبس عليه جنة، وقام نزاع حول هذه الجنة فأفتى ابن العتاب أن لليهودي الحق إذا أراد رفع دعواه على عميه ومحاكمتها إلى حكم أهل دينهم⁽⁹¹⁾. وقد تمتع اليهود، في ظل هذه الحرية، بالسماح لهم ببناء دور عبادتهم في أحيائهم الخاصة وكذلك بين السكان المسلمين⁽⁹²⁾. والدليل على الزيادة في بناء المعابد والبيع، هو كثرة الفتاوى المتعلقة بها، وقد جاءت هذه في "نوازل" ابن سهل⁽⁹³⁾ وفتاوى الونشريسي⁽⁹⁴⁾ وغيرها. كما كثرت الفتاوى أيضا حول التوراة والكتب اليهودية. وقد حذرت إحدى الفتاوى شراء الكتب من اليهود باستثناء كتبهم الدينية⁽⁹⁵⁾. ومنع ابن عبد الرؤوف رواج الأخبار الكاذبة إلا أخبار بني إسرائيل فلا حرج عليها⁽⁹⁶⁾. وقد أفاد ابن حزم كثيرا من هذه الكتب في مؤلفه "الفصل" وأخبر أن كثيرا من فرقهم كانت معروفة في الأندلس، ففي حديثه عن فرق اليهود تحدث عن الفرقة العنانية، وقال: "وهذه الفرقة بالعراق ومصر والشام، وهم بالأندلس بطليطلة وطلبيرة"⁽⁹⁷⁾. كما قال عن مذهب العيساوية: "ولقد لقيت من ينحو هذا المذهب من خواص اليهود كثيرا"⁽⁹⁸⁾.

هذه نظرة موجزة في الأندلس، أهلا ونشاطا وحریات عقائدية واجتماعية، نشفعها بصور أخرى عرفها المجتمع الأندلسي، تلك هي صور اللقاء العلمي بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس.

⁹⁰ مذكرات، ص. 131.

⁹¹ المعيار، ج 7، ص. 439.

⁹² أبو الأصبع بن سهيل، الفتوى، رقم 7.

⁹³ نفسه، ص. 247.

⁹⁴ المعيار، ج 8، ص. 58-59.

⁹⁵ ثلاث رسائل، ص. 57. قد تكون كتب الفلسفة أو علوم الأوائل، هي المقصودة هنا بالمنع.

⁹⁶ نفسه، ص. 13.

⁹⁷ الفصل، ج 1، ص. 78.

⁹⁸ نفسه، ص. 89.

صور من اللقاء العلمي بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس*

من أهم مجالات اللقاء في مجتمع ما، إذا تعددت أجناسه، لقاء أهل الأديان في مقعد الدرس أو في مجمع المناظرة. وقد نقلت لنا كثير من الآثار الإسلامية، كمؤلفات ابن حزم الأندلسي، صوراً من هذا اللقاء. وابن حزم نفسه كان أحد الأعلام الذين يأخذون العلم من أفواه الناس، إذ كان يجالس إسماعيل بن يونس الطبيب الإسرائيلي في دكانه بالمريّة⁽¹⁾، وكان يجادل ابن النغريلة في أمور التوراة⁽²⁾، كما جادل علماء اليهود في أمور دينية متعددة⁽³⁾، وسمع منهم كثيراً⁽⁴⁾ ولقي كثيراً من أهل مذاهبتهم المختلفة⁽⁵⁾، وتحدث مع من سماهم بـ"بعضهم" في كثير من مشكل التوراة⁽⁶⁾.

وبين لنا ابن حزم في "الفصل" كثير علم استفاه من الكتب اليهودية والمسيحية المشهورة في زمانه. ونعتقد أن ابن حزم كان ينظر إلى أهل الذمة بعين الريبة، إذا ما تعلق الأمر بالجدل والمناظرة الدينية، فحذر المسلمين مما جاء في كتبهم من تحريف، كما أن له في القسيسين رأياً يتهمهم فيه بالفسق والزنا وحب المال⁽⁷⁾، وله نفس الرأي في اليهود الذين يتهمهم بالكذب ولا يستثنى منهم إلا رجلين لم يذكر اسمهما⁽⁸⁾.

وهذا الاستثناء يجعلنا، مع أمور غيره، نعتقد أن حكمه هذا في هؤلاء لا يخص إلا رجال الدين فيهم ممن اتصفوا بصفات خاصة، فهو يقول: "فقد يصادف الإنسان المسلم اليهودي والنصراني لمعرفة تقدمت، أو لطلب يعانيه، أو لبعض ما شاء الله عز وجل، فلا يزين له شيئاً من أمره، ولا يعينه ولا يمدحه على ما لا يجوز، وإن أمكنه

*نشر المقال في مجلة التاريخ العربي الصادرة عن جمعية المؤرخين المغاربة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، العدد الرابع، 1997، من الصفحة 281 إلى 289.

¹ ابن حزم الأندلسي «طوق الحماية في الألفة والولاف»، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1959، ص. 19.

² نشر المقال في مجلة التاريخ العربي الصادرة عن جمعية المؤرخين المغاربة، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، العدد الرابع، 1997، من الصفحة 281 إلى 289.

ابن حزم الأندلسي، «الفصل في الملل والأهوال والنحل»، مكتبة ومطبعة على صبيح، ج. 1، ص. 107، والرد على ابن النغريلة اليهودي [تحقيق إحسان عباس]، دار العروبة، القاهرة، 1960، ص. 47.

³ الفصل ج. 1، ص. 137، 432.

⁴ الفصل ج. 1، ص. 17.

⁵ الفصل ج. 1، ص. 17.

⁶ الفصل ج. 1، ص. 3، 116، ج. 2، ص. 18.

⁷ الفصل ج. 2، ص. 20، 12، 77.

⁸ الفصل ج. 1، ص. 123.

وعظه فليعظه"⁽⁹⁾. بل نفهم من حديثه أنه يفرق بين اليهودية والباطنية، إذ يقول في ابن النغيلة: "... المستبطن في مذهب الدهرية في باطنه، المتكفن بتابوت اليهودية في ظاهره"⁽¹⁰⁾.

ومع ذلك فلا نستعبد أن يكون حكم ابن حزم هذا في أهل الذمة صادرا عن تجربته الخاصة به، وعن ظروف سياسية عاناها، خصوصا، وأن حكمه عني بالدرجة الأولى رجال الدين وذوي المناصب والجاه دون العامة. وإلا فهذا صاعد الأندلسي الذي كان يعاصره، يستعمل لغة مخالفة تماما للغة ابن حزم. فصاعد، يعد في "طبقاته" بني إسرائيل أمة ثامنة في الخلق، ويذكر بشهرة أوائلهم بالتشريع وسير الأنبياء، يقول: "... وهذه الأمة هي بيت النبوة، ومعدن الرسالة من بني آدم، وجمهور الأنبياء صلوات الله عليهم منهم". وكان أبو الفضل بن حسداي بن يوسف بن حسداي الإسرائيلي صديقا له يحدثه في العلم والعلماء، فهو عنده فريد عصره "ومحله من العلوم النظرية المحل الذي لا يجارى فيه عندنا بالأندلس".

وظل صاعد مصاحبا لابن حسداي إلى أن فارقه سنة 1065/458. ولم تكن صداقة صاعد قصرا على ابن حسداي، فهو يقول في إسحق بن قسطار، خادم الموفق مجاهد العامري: "كان بصيرا بأمور الطب مشاركا في علم المنطق مشرفا على آراء الفلاسفة... جالسته كثيرا فما رأيت يهوديا مثله في رجاحته وصدقه وكمال مروأته"⁽¹¹⁾. ولا شك أن صاعدا كان يعرف الكثير من اليهود والنصارى، علماء وعامة غير هؤلاء.

وكانت هذه العلاقة الإنسانية العلمية متمكنة حتى في قصور بعض الخلفاء، كما نقل المقرئ ذلك⁽¹²⁾.

ولا شك أن ظاهرة هذا اللقاء العلمي كانت غالبية على الحياة العامة في الأندلس، فقد كتب الحسين بن بقي يناظر في الإنجيل، كما أخبر بذلك صديقه ابن حزم⁽¹³⁾. وناظر ابن رشيق قسيسا في القرآن في كنيسة من كنائس مرسية⁽¹⁴⁾. وكان القسيسون أيضا يفيدون على الأندلس للتعبد والنظر في علوم المسلمين وترجمتها⁽¹⁵⁾. وتاريخ

⁹ الرد على ابن النغيلة، ص. 174.

¹⁰ نفسه، ص. 47.

¹¹ صاعد الأندلسي، طبقات الأمم [حياة بوعوان]، دار الطليعة والنشر، 1985، ص. 201-204، 172، 202، 206.

¹² أحمد محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب محمد محيي الدين عبد المجيد، مكتبة السعادة، مصر 1949، ج. 1، ص. 345، 810، 905.

¹³ الفصل، ج. 1، ص. 52.

¹⁴ الونشريسي أبو العباس، المعيار المغرب والجامع المغرب في فتاوي أهل أفريقيا والأندلس والمغرب [محمد حجي]، دار الغرب الإسلامي، ج. 2، صص. 55، 158، ج. 1، ص. 91.

¹⁵ نفسه.

طليطلة ومدرستها أثار كثيرا من النقاش وأسأل الكثير من المداد، وُثحي اليوم إسبانيا مجد هاتيك المدرسة بإعادة الحياة إليها وإعادتها إلى سالف مجدها.

اتصلت عادة اللقاء العلمي في مجال الدرس ومجالسه، إذ لم يكن هناك فصل بين الطوائف في مجال العلم، كما لم يكن في مجال التدبير. وقد اشتهر العالم عبد الله بن سهل الغرناطي(ق/12) بالعلوم النقلية والعقلية، وامتد صيته من أجلها، واجمع المسلمون واليهود والنصارى أن ليس في زمانه مثله... وكانت النصارى تقصده من طليطلة لتتعلم منه أيام كان ببياصة. وله مع قسيسهم مجالس في التناظر⁽¹⁶⁾. كما كان محمد بن أحمد الرقوطي المرسي، متفقا في نفس العلوم "(وكان) يقرئ الأمم بألسنتهم فنونهم التي يرغبون في تعلمها... عرف طاغية الروم حقه لما تغلب على مرسية، فبنى له مدرسة يقرئ فيها المسلمين والنصارى واليهود"⁽¹⁷⁾.

وكما كان اليهود والنصارى يتلقون العلم عن المسلمين، كان المسلمون أيضا يتلقون عنهم، كما أشار إلى ذلك بن الخطيب عند حديثه عن إبراهيم بن زرزار اليهودي، وكان صديقا له، يقول ابن الخطيب في ترجمته لمحمد بن علي بن سودة المري: "... قرأ الطب والتعديل على الحبر طبيب الدار السلطانية، فارس دينك الفنين، إبراهيم بن زرزار اليهودي"⁽¹⁸⁾.

وكما تم اللقاء في مجلس العلم والمناظرة، تم أيضا في باب الفتوى، فقد كان أهل الذمة يستفتون الفقهاء في أمور علمية غاية في التعقيد⁽¹⁹⁾.

وظلت العلاقة الإنسانية الأدبية قائمة في الأندلس، الأمر الذي جعل المقرئ يخصص في كتابه "نفح الطيب"، حيزا مهما لأشعار اليهود والنصارى. وقد بينت لنا النصوص التي نقلها المقرئ متانة العلاقات الإنسانية والأدبية التي كانت تجمع بين متأدبة اليهود والنصارى ورفاقهم المسلمين. من ذلك ما نقله من شعر لابن المراغي النصراني الأشبيلي الذي أهدى كلبة صيد للمعتمد بن عباد وأرفقها بقصيدة جميلة، ونقل أيضا أشعارا لنسيم الإسرائيلي الشاعر الوشام الأشبيلي، وإبراهيم بن الفخار اليهودي، وإلياس بن المدور اليهودي وبسام بن شمعون الذي راسله أيوب بن سليمان المرواني برسالة نثرية جميلة تصف يوما مطيرا. ونقل أيضا أشعارا للشاعرة اليهودية قسمنة بنت إسماعيل، وكان أبوها جيد القول والشعر كذلك⁽²⁰⁾.

¹⁶ ابن الخطيب لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة [تحقيق محمد عبد الله عنان]، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1973 ج. 3، ص. 405.

¹⁷ نفسه، ج. 3، ص. 68.

¹⁸ نفسه، ج. 1، ص. 168.

¹⁹ المعيار، ج. 1، صص. 154-155.

²⁰ النفح، ج. 5، ص. 65 وما بعدها.

من مميزات المجتمع الأندلسي الذي تعددت فيه هذه المشاهد الفكرية، أن مكن كل طائفة من أن تنهج نهجها في التعليم الأساسي والعلوم التي تصدر في كتبها الدينية أو عاداتها وأعرافها، أو ما يمت بصلة إلى تواريخها وما تختص به. ومكنها مع كل هذا من عناية بالعلم عامة دون فصل أو حد.

كانت العناية بالتعليم كبيرة في الأندلس، "إذ اتخذ الخليفة الحكم مؤدبين يعلمون أولاد الضعفاء والمساكين القرآن، حوالي المسجد الجامع وفي كل ربض من أرباض قرطبة. وأجرى عليهم المرتبات،... وعدد هذه المكاتب (التي يتعلم فيها الأطفال) سبعة وعشرون، مكتبا⁽²¹⁾ وكان كل مسجد من مساجد الأندلس مدرسة للتعليم، حتى قال المقرئ: "وليس لأهل الأندلس مدارس تعينهم على طلب العلم، بل يقرؤون جميع العلوم في المساجد بأجرة"⁽²²⁾. ونفهم من النصين السابقين أن هناك تعليما للضعفاء تنظمه الدولة، وتعلما خصوصيا للأغنياء، وكلها في الجامع من التعليم الأولي حتى العالي. وترك لنا ابن حزم الأندلسي في كتابه مراتب العلوم، صورة ومنهج تعليميا أندلسيا لعله الصورة المثلى التي كان يرجوها⁽²³⁾. فالطفل يبدأ بالدراسة في سن الخامسة "عندما يفهم السؤال ويستطيع الجواب" ويبدأ بتعلم الخط من الحروف وتأليف الكلمات والقراءة في القرآن وكل كتاب بالعربية، ويتعلم طريقة الحديث والنطق، ثم يدرس العدد والهندسة والمنطق والطبيعة والتشريح والتاريخ قديمه وحديثه. والفلسفة ضرورية لأنها تبحث في قضايا الخلق ووجود الله والوحدانية والنبوة. وعلى رأس كل هذه علوم الشريعة. وطلب كل هذه العلوم لذة في ذاته، بالإضافة إلى مكاسبها العقلية والمادية. ولا تتوفر شروط هذه المعارف إلا في مدينة عالمية. ويشمل هذا البرنامج علوم الدين واللغة والتاريخ والفلسفة والفلك والرياضيات والطب. والظاهر أن المرحلة الأولى تنتهي بحفظ القرآن وبعض كتب النحو واللغة وبعض دواوين الشعراء.

وهذا تفصيل للبرنامج الذي اختاره ابن حزم في مراتب علومه: من النحو كتاب الواضح للزبيدي، أو الوجيز لابن السراج. والهدف من هذين، القدرة على الخطاب، أما الزيادة في الأحكام فتكون في كتاب سيبويه. ولا فائدة لأكثر من هذا إلا لمن يريد الاشتغال بالعلم. (ص.67). والذي يجزي من علم اللغة كتابان: القريب المصنف لأبي عبيدة ومختصر العين للزبيدي، وبهذا يكون الوقوف على المستعمل. والايغال في اللغة حسن، ومن ذلك قراءة خلق الإنسان لثابت أبي محمد اللغوي، وكذا قراءة الفرق له، والمذكر والمؤنث لابن الأنباري، والممدود والمقصود والمهموز لأبي علي

²¹ ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب [كولان- ليقى بروقسال]، ج. iv؛ [إحسان عباس]، دار الثقافة بيروت، 1967، ج. 2، ص. 240.

²² النفع، ج. 1، ص. 205، البيان 1، ج. 2، ص. 240.

²³ رسائل ابن حزم [إحسان عباس]، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ج. 4، ص. 61، 90 وذلك من 355، 93 "رسالة لحد المنطق".

القاللي، والنبات لأبي حنيفة أحمد بن داود الديناوري. والانتساع في اللغة هو عند ابن حزم اتساع في فهم المعاني (ص.67).

والنفس تقوم بالخير من الشعر. ويختار لذلك ابن حزم أشعار حسان ابن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة وصالح ابن عبد القدوس. ويوصي بتجنب أربعة أضرب من الشعرهن : شعر الغزل والشعر الرقيق، لأنها تؤدي إلى الخلاعة والتواني، (ص.67)، وخصوصا تلك الأشعار التي تعنى بالمذكر ووصف الخمر والخلاعة، فأشعار هذه تهون أمر الفسوق والتقرب من المعاصي (68). أما أشعار التصعلك، فهي تحت على الحرب، وذلك يؤدي إلى هلاك النفس والظلم وسفك الدم. ومنها أشعار التغرب ووصف المفاوز، فهذه لا تحبب الاستقرار وتوقع في المآزق. وأخيرا أشعار الهجاء، فهي تسفه الإنسان وتهتك الأعراض، وفي هذا هلك للعالم والأخرة. وابن حزم لا يحض ولا ينهي عن غير هذه من الأشعار. غير أن الواضح من مقاصده أن تعليم الشعر يجب أن يكون من أجل الفضيلة.

ثم علم العدد من أساسيات العلم عنده، وذلك في الضرب والقسمة والجمع والطرح، فالاطلاع على الأريثمييقا، وهي طبيعة علم العدد. وأجل ما ينظر فيها كتاب إقليدس. فيه تعرف الأرض ومساحتها وتركيب الأفلاك ودوران الكوكب ومدارها في البروج. وبهذا العلم يوقف على تناهي جرم العالم وعلى آثار الصانع فيه. ويعرف الطالب بكتاب المجسطي الكسوفات وعروض البلاد وأطوالها والأوقات وزيادة الليل والمد والجزر ومنازل الشمس والقمر. وأما الإيغال في المساحة فمنفعته في جلب المياه ورفع الأثقال وهندسة البناء وإقامة الآلات.

وقسم النجوم من هذا العلم فيه حق وباطل، ويقرب إلى الهم بتوقع الحوادث.

وبعد هذه المرحلة ينظر الطالب في علم المنطق والعلوم الطبيعية، وبهذا يعرف الحدود والأجناس والأنواع والقضايا. وبالطبيعة ينظر في عوارض الجو والحيوان والنبات والمعادن والتشريح، للموقوف على أحكام صنعة الخالق.

أما علم الأخبار فهو النظر في التواريخ القديمة والحديثة وتاريخ الممالك الإسلامية، ثم تواريخ بني إسرائيل فأخبار الروم تتلوه أخبار فارس. ويطلب هذا العلم في وقت الراحة وبعد السأم من العلوم الأخرى.

وبعد هذا يخوض الطالب في قضايا الفكر مثل هل العالم محدث أم أزلي؟ هل له محدث؟ وإمكان النبوة فسائر النبوات، ثم نبوة محمد عليه الصلاة والسلام. ومنتهى

العلوم عند ابن حزم، هو علم الشريعة، وفيه ينظر في دقائق القرآن والحديث والفقه والكلام وما إليها⁽²⁴⁾.

ويختلف هذا البرنامج الذي شغل ابن حزم تأليفا وعملا، اختلافا كبيرا عن البرامج العلمية الأخرى التي وصلتنا، وهي تسمى برنامج أو فهرست، مثل برنامج ابن أبي الربيع (599-688/1202-1289)، وبرنامج التجيبي (أواخر القرن 7/13- أوائل 8/14) وبرنامج الواد آشي، أستاذ ابن الخطيب، وبرنامج المجاري (8/14-1460/862). فلم تحتو برامج هؤلاء إلا على كتب اللغة، أما كتب النظر وعلوم الأوائل، فهي غائبة عنها⁽²⁵⁾. ولم يتمثل البرنامج الذي وضعه ابن حزم إلا في الموسوعة العلمية التي قام بأمرها كل من ابن باجة وابن طفيل وابن رشد، وبعض أعلام لم تكن لهم شهرة هؤلاء، ومن باب هذه الموسوعة عانى بعض أعلام المسيحيين واليهود العلوم العربية الإسلامية، إطلاعا وتقليدا، ومجادلة، وترجمة أيضا، في شبه الجزيرة الإيبيرية وجنوب فرنسا والمماليك الإيطالية.

ولعل ثقافة بعض أعلام اليهود في الأندلس، مثل بحيا بن بقودة ويهودا اللاوي وموسى بن عزرة لم تمثل إلا هذه الموسوعة، إضافة إلى علوم التوراة والثقافة العبرية. ومدارج هؤلاء الأعلام هي آخر الخطو في تربية الطفل النصراني أو اليهودي، الذي سار على نفس النهج البيداغوجي الإسلامي، أو نهج الكنيسة أو البيعة، ويظل نهج التوحد والخصوصية قائما فيما هو عقدي ديني، وماله صلة بعائد الخصوصية. ويكون ماعدا ذلك حضارة مشتركة يتمثل منتهاها في ذاك البرنامج أعلاه⁽²⁶⁾.

لذلك كانت البيعة بالنسبة لليهودي مكان التعليم الأولي، وكانت الجماعة تؤدي أجره المعلم. ويبدأ الطفل اليهودي بنفس الطريقة التي يبدأ بها المسلم باستثناء النصوص التوراتية.

²⁴ نجد لأبي الوليد محمد بن رشد في "تلخيصه" لكتاب الشعر لأرشطو وكذا في "اختصاره" له لجمهورية أفلاطون آراء في الشعر لاتبع عن رأي ابن حزم.

²⁵ انظر فهرست ابن خير [فرنسكة قداره زيدين...], طبعة جديدة ومنقحة عن الأصل المطبوع في مطبعة قوش بسرقسطة، 1893 [زهير فتح الله] المكتبة التجارية مكتبة المثني ببغداد - بيروت، 1963.
- برنامج المجاري (محمد أبو الأقفان) (بيروت، 1982).
انظر كذلك بحثا مدققا في هذا الموضوع في

Quaderni di studi arabi 14, 1996, università degli studi di venezia.
Khalid chakor alami, formation et savoir dans l'espace musulmane, an VIIIe-XIve siècle, p. 31-57 et arabica tome XV, 1968.

le barnâmag d'ibn abi-rabie ,pedro chalmenta pp. 183-208.

²⁶ أ. أشتور تاريخ يهود إسبانيا الإسلامية، قريت سفر، القدس، 1960، ج2، ص. 247 (بالعبرية).

"وعلى الطفل أن يحرك كل جسمه أثناء الحفظ والتحصيل، وعليه أن يتلفظ بالكلمات ليسهل الحفظ... وتجلب هذه الطريقة متعة التعلم وتنبه القوى الروحية وتسهل الاستيعاب وتساعد على الحفظ"⁽²⁷⁾، كما قال بروفياط دوران، وهو أندلسي من القرن الرابع عشر.

وهذا يكسب الطفل آلية قراءة الحروف والحركات والكلمات ويتدرب به على تلاوة التوراة. وتدعو القراءة السليمة للنص التوراتي أن يكون الطفل على إلمام دقيق باللغة والنحو والنبر، وعليه أن يتدرب على قراءة لفائف التوراة الخالية من النقاط وعلامات الشكل، وذلك بالحفظ الجيد ثم يطالع على كتب التفسير، وتنتهي هذه المرحلة باحتفال "بر مصوه"، [سن البلوغ الديني]. وبعدها تصبح حياته كلها من أجل العلم، إذا كان من الذين اختاروا طريق المعرفة.

وقد خص يهود الأندلس الدرس النحوي واللغوي بكبير عناية، وهم الذين وضعوا الكتب الأولى في علم النحو وعلم اللغة بعد أن كان من قبلهم، في غير أرض الإسلام، لا يزيدون عن وصف المخارج ووضع القواعد التي بها يحفظ اللفظ من التحريف. فبعد أوائل اللغويين كأبي زكرياء حيوج وابن لبراط وابن شبروط، يضع أبو الوليد مروان ابن جناح، أول كتاب في النحو كامل، هو كتاب «التنقيح»، وهو جزءان جزء خاص بالتركيب، وسماه "اللمع"، وجزء خاص باللغة والمعجم وسماه "الأصول". ووضع بعده أبو إبراهيم اسحق بن برون كتابه «الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية». ولابن قريش رسالة إلى يهود فاس، وفيها عقد مقارنة بين اللغة العبرانية والعربية والأمازيغية، ولغات غيرها قديمة.

وولع اليهود الأندلسيون بالشعر، وهم أول من نظم في الأشعار الدنيوية على غرار الشعر العربي مضمونا وشكلا، وهم أول من استعمل بحور الخليل في الشعر العبري. وقد شغف يهودا الحريزي، بفن المقامة، فبني اسمه على صورة اسم الحريز، وترجم المقامات العربية، ثم وضع هو نفسه مقامات عنوانها بتحكموني (الجلسات = المقامات). بعد ذلك نظم كثير من اليهود في فن المقامة.

إن الناظر في الآثار الباقية مما كتبه أعلام اليهود في الأندلس، يجد الكثير من الثقافة العربية، وأحيانا من الفكر الإسلامي، بما في ذلك الحديث والقرآن، استشهادات نصية أو تضمينا. ويجد الكثير من الفكر الفلسفي، والمنهاج اللغوية النحوية العربية، بل والكثير من أسماء النحاة واللغويين والشعراء، في هاتيك المؤلفات التي كتبها أعلام اليهود في الأندلس، بلغة عربية بحرف عبري أو بلغة عبرية مبدأ. وهذا يدل على وحدة المسار ووحدة المناهج. وقد أكد رأينا هذا مؤلفات منهجية شبيهة بتلك التي ألمحنا

²⁷ Ha'm zafram, Mille ans de vie juive au Maroc, Maison neuve et Larose, Paris, 1983, p.70.

إليها، مثال كتاب الربّي يهودا بن شموئيل بن عباس (ق13)، « منير المسالك ». وكتاب يوسف بن عقنين (ق12) "طب النفوس"، أولهما بالعبرية، وثانيهما بالعربية. وإذا ركز هذان الكتابان على المعارف اليهودية بالدرجة الأولى، فإن موسى بن عزرة يريد من مؤلفه «المحاضرة والذاكرة» أن يكون الفكر الأدبي منهجا ومضمونا، هو مكان اللقاء ومجلس العلم، كما يتضح في الفصل الذي يأتي بعد فصل الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط.

* الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط

1- مقدمة

عرضنا أعلاه لتركيبية المجتمع الأندلسي بشريا، أصولا ومسئوليات، ومنهجيا في التعليم والأخذ والتربية، ونخص هذا البحث ببعض مظاهر أخرى مما هو من صميم حياة الناس. وتجدر الإشارة إلى أن التنقيب في طوايا الحياة اليومية في الغرب الإسلامي، يعد مركبا صعبا ومسلكا وعرا، لأن كتب التاريخ لم تهتم إلا بالأحداث العسكرية وتاريخ الملوك والدول في تعاقبها، فلم يبق إذن للخوض في هذا الموضوع، إلا كتب الفتاوى والنوازل والحسبة والفقهاء، مع العود إلى ما جاء في كتب التاريخ للاستئناس. وعلينا أن لا ننسى أن كتب الفتاوى والنوازل والحسبة والفقهاء، تحف بكثير من المصاعب التي لا تساعد الباحث الموضوعي على التأكد من أحكامه وما يتوصل إليه، فكثيرا ما يتأثر أصحاب هذه المؤلفات بالظروف السياسية وواقع الأحوال والنزعات الشخصية، لذلك ذهبت أحكامهم بين التشدد المفرط والتساهل المخل. وحرصنا نحن على اخذ كثير من الحيطة في دراستنا هذه، وفيها نتناول أولا:

2- السكن

أ- العمران

كانت الأندلس مدنا وبوادي، عامرة بكل أنواع الأجناس، ونضرب مثلا لذلك عدد سكان قرطبة، نظرا لما كان لهذه من أهمية في تاريخ الغرب الإسلامي. فابن عذاري يذكر أنه كان أيام عبد الرحمن الثالث حوالي ثلاثمائة حمام للنساء فقط، وأن عدد الدور تجاوز مائة ألف⁽¹⁾. وقدر المقرئ عدد البنين أيام ابن أبي عامر في قرطبة وأرباضها بمائة وثلاثة عشر ألف وسبع وسبعين (113077) من دور الرعية، وأما دور الأكابر والوزراء والكتاب والأجناد وخاصة الملك، فكانت ستين ألفا وثلاثمائة دار، سوى مصاري الكراء والحمامات والخانات. وعدد الحوانيت ثمانين ألفا وأربعمائة وخمس وخمسين⁽²⁾. وذكر عدد دور القصر الكبير أيام المرابطين والموحدين فقدره بأربعمائة ألف ونيف وثلاثين. وكانت عدة دور السواد بها الواجب على أهلها المبيت في السور،

* نشر المقال في ندوة الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، (1)، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003 من صفحة 169 إلى 211.

¹ لبيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، [تحقيق كولان وليفي بروفانسال]، ج. 4 تحقيق إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1967، ج. 2، ص. 247 و383.

² أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب... [تحقيق محمد محيي الدين عبدالمجيد]، مطبعة السعادة، مصر 1949، ج. 2، ص. 80.

مائة وثلاثة عشرة ألف دار، حاشى دور الوزراء وأكابر الناس والبيض. وكانت ديار أهل الدولة إذ ذاك ستة آلاف وثلاثمائة دار⁽³⁾.

ولا شك أن هذا العدد من المساكن في قرطبة وغير قرطبة، كان يجمع بين المسلمين والنصارى واليهود، إذ لم ترد أخبار في كتب التواريخ والتراجم تنص على عزل رباع هؤلاء، على الرغم من أن س. أستور S.Astor يذكر أن المستعربين والنصارى سكنوا أيام الخلافة الأموية خارج قرطبة⁽⁴⁾. وظل اليهود يسكنون المسلمين على الرغم من وجود رباع خاصة بهم. ويظهر أنهم اتخذوها باختيارهم ولم تكن فرضاً. وذكر أستور عديداً من هذه الرباع في قرطبة وإشبيلية وغرناطة وطليطلة وقلعة حماد وسرقسطة. وأحياناً كوّن اليهود غالبية السكان كما كان عليه الحال في مدينة لوسيانة التي سكن المسلمون وبعض اليهود أرباضها⁽⁵⁾. وقد دلت شواهد كثيرة على تساكُن وتجاور ذوي النحل المختلفة، من ذلك ما جاء عند الطرطوشي الذي ذكر أن الفقيه ابن الحصار كان يجاور بقرطبة نصرانياً يقضي حوائجه وينفعه⁽⁶⁾. وجاء في نوازل ابن الحاج قاضي الجماعة بقرطبة، أنه إذا اشترى رجل داراً بها بئر مشتركة مع الدار التي تجاورها ثم ألقى تلك الدار المجاورة لليهودي أو نصراني فإنه ليس بعييب⁽⁷⁾، وهذا يدل على تداخل الدور وتجاورها. ووردت فتوى في نوازل ابن سهل يستفتي صاحبها في أمر جدار كان بين دار حسان بن عبد الله بداخل قرطبة بحومة مسجد صواب، ودار كانت محبسة على شنوغة اليهود⁽⁸⁾. كما استفتني عبد الله العبدوسي في أمر مسجد ملاصق لدرب اليهود، فطلب أهله من الناظر أن يجري لهم الماء من المسجد، فأفتى بجواز ذلك⁽⁹⁾. ومما يؤكد مجاورة أهل الذمة لدور المسلمين، ما جاء في رسالة ابن عبد الرؤوف من ذكر "الإشراف أهل الذمة على المسلمين في منازلهم"⁽¹⁰⁾، وكذا ما جاء في فتوى يُسأل فيها عن يهودي اشترى داراً في درب ليس فيه إلا المسلمون... فأذى الجيران بشرب الخمر وفعل مالا يجوز... فأجاب المفتي: يمنع

³ نفسه، ص. 78-79.

⁴ أشتور، كורות اليهوديم בספרד המוסלמית، כרך 1، הנצאת ספרים، קרית ספר، בע"מ، ירושלים، 1960، ج. 1، ص. 194. أ. أستور تاريخ يهود إسبانيا الإسلامية، قرية سفر، القدس، 1960، ج. 2، ص. 247.

⁵ نفسه، ص. 192-220.

⁶ أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، منشورات عكاظ، الرباط، 1988، ص. 148-149.

⁷ الونشراسي أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، [أشرف على التحقيق محمد حجي]، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1981، ج. 5، ص. 208.

⁸ أبو الأصبع عيسى بن سهل الأندلسي، وثائق في أحكام قضايا أهل الذمة، [تخريج محمد عبد الوهاب خلاف]، المركز العربي الدولي للإعلام، القاهرة، 1980، الفتوى رقم 7.

⁹ المعيار، ج. 7، ص. 53.

¹⁰ ابن عبد الرؤوف، ثلاث رسائل أندلسية في أدب الحسبة والمحاسب، [تحقيق ليفي بروفانسال]، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة، 1955، ص. 122.

الأذى وما وصف من شرب الخمر وفعل مالا يجوز، دون إخراج المشتري اليهودي⁽¹¹⁾.

عرفت المجتمعات السكنية الأندلسية ثلاثة أنواع من المجمعات البشرية هي المدينة والقرية والحصن بالإضافة إلى توابعها⁽¹²⁾. والظاهر أن الدور في معظمها كانت صغيرة المساحة. فدور غرناطة كما وصفها رحالة القرنين الخامس عشر والسادس عشر، لم تكن تتعدى 50 مترا مربعا. وهي محاطة بجدار به باب متواضع ذو مصراعين من خشب. وكانت دور الأغنياء تمتاز بشرفات خارجية تعرف بـ"السماشي"، مؤطرة⁽¹³⁾ بمشرفيات تخفي من خلفها. وتتكون الدور في معظمها من عتبة فممشى فصحن. هو إما مربع أو مستطيل مبلط بزليج، وتقاطعه ممشاوات مضاءة مزخرفة بنجيمات. وبجانب الصحن رواقان يرتكزان أعمدة من رخام أو آجر، حسب مكانة الساكن. وتزين الصحن نافورة مربعة أو مستطيلة الشكل أو بئر، كما كان الأمر عليه في دور مالقة. ويتكون الرواق من غرف عريضة ضمنها صالون مركزي مستطيل ينتهي بمخدعين⁽¹⁴⁾. ويفتح باب الغرف التي يمينه وشماله نافذتان مؤطرتان بالجص على الصحن. ويتوصل إلى الطابق العلوي الذي يخصص عادة للنساء، بدرج هاو من رخام، وغالبا ما يكون في زاوية من زوايا الصحن. ويكاد هذا الوصف الذي وصفت به أريي Arié دور غرناطة ينطبق على الوصف الذي وصفه دارا بطليطلة يعود تاريخها إلى القرن الحادي عشر. وكانت الدور أو "دويرات" خاصة بالأسرة الواحدة، وكانت هناك دور مشتركة تستأجر لعدد من الأسر. وأحيانا كانت تُسكن "دويرة" شراكة، فتسكن أسرة الطابق السفلي وأخرى العلوي المسمى "مصريّة"⁽¹⁵⁾. وكانت هذه الدور تقع في أحياء سكنية أزقتها ضيقة: "دروب"، غير نافذة، وتتوسطها أحيانا ساحات صغيرة. وتسمى الـ"دروب" بأسماء ساكنيها. وهي خالية في معظم الأحيان من الحوانيت، فهذه تكون عادة في "السويقة". وتقع الـ"سويقة" في ممر واسع نسبيا، بينما يكون مركز الحركة التجارية في أسواق عامة. وفي مركز المدينة تتجمع معظم المهن والمتاجر، مثل سوق العطارين والبزازين والصرافين والخرازين والدباغين. ومصانع هذين الأخيرين تكون بجانب السور أو خارج المدينة. وتقع هذه الأسواق بجانب المسجد الأعظم، كما هو الأمر في طليطلة. وكان سوق "القناة" بطليطلة سوقا عامرا بدكاكين تجار اليهود⁽¹⁶⁾.

¹¹ الونشريسي، ج.8، ص. 737.

¹² Pierre Guichard, *Les musulmans de Valence et la reconquête XIe-XIIIe siècle*, Institut français de Damas, Damas, 1990, t. 1, p.194.

¹³ الونشريسي، ج.8، ص. 737.

¹⁴ Rachèl Arié, *L'Espagne musulmane au temps de Nasrides 1232-1492*, ed.E.Boccard, Paris, 2em éd. 1990, p.372-374.

¹⁵ أشتور، ج.1، ص. 14-15. ج. 2، ص. 229.

¹⁶ نفسه، ج. 2، ص. 229.

وكان اليهود يسكنون دورا مجاورة لدور المسلمين، كما رأينا سابقا، إلا أن لهم كذلك أحياء خاصة بهم تكون عادة مجاورة لسور المدينة. ولا تكاد هذه الأحياء تختلف في شيء عن أحياء المسلمين⁽¹⁷⁾.

وقد اعتنى الأندلسيون بتنظيم المعمار وجعلوا على رأسه موظفا ساميا يعرف بـ"صاحب المباني"، كما سهروا على الأمن في المدينة بتنظيم العسس، ووكلوا به "الدَّرَّابِين"، وجعلوا خطة للطواف بالليل⁽¹⁸⁾.

ب- الأثاث

لا يمكن الحديث عن الدور دون الحديث عن أثاتها. وتشير أربي إلى أن قصور الأندلس ودورها الإسلامية كانت قليلة الأثاث، وأن ما يميز غناها هو جودة الأثاث وإبداع صناعته⁽¹⁹⁾. ومن هذه الأثاث: الحائطية، وهي نسيج من صوف دقيق الخيوط أو الحرير، مزخرف، وتزين حائط غرفة الاستقبال. وتفرش أرضية الغرف بالزرابي. وكانت الأندلس معروفة بصناعتها، ومنها البسط التي تحمل اسم مدينة بسطة، من إقليم غرناطة. وتُسطُّها من الديباج النادر، وعرفت كذلك بالبسط التي كانت تصنع في مرسية. وتتميز هذه الزرابي الأندلسية بغلبة اللون الأحمر واستعمال الأشكال الهندسية وعدم تناسب طولها مع عرضها. كما تمثل ذلك زربية معروضة في متحف Spanish Art Gallery الخاص بالفن الإسباني بلندن، فمقاييسها هي 0.94 في 3.30⁽²⁰⁾.

وكانت الطبقات المتوسطة تستعمل "الثَّليْس"، وهو سجاد غليظ مادة الصنع ذو ألوان مختلفة. واستعملت الطبقات الفقيرة الحصير. وجرت عادة أهل الأندلس بوضع "الطيفور" الذي يوضع عليه الطعام، وسط الديوان، وهو مقاعد تسند على الحائط. ويستقبل رب البيت ضيوفه وهو جالس على "الدَّكَّة" التي تُصَفُّ بمخدات محشوة بالصوف أو جذور القنب. وتكون هذه المخدات مزخرفة أو مطرزة. وكانوا في الصيف يجلسون على مقاعد مغلقة بالجلد. وكان الأغنياء ينامون على "المَطْرَح" أو "المُضْرَبَة" المغلقة بأجواخ مطرزة، ويتوسدون مخدات من حرير أو نسج صقيل. وكان البسطاء يكتفون بالكتان العادي في كل هذه. وكانت الأغطية من صوف. وتُصَفُّ الأواني على مرافع من خشب، أو ترتب في كوى محفورة في الحائط. أما مكان حفظ الثياب فهو توابيت من خشب. والجرار أساسية لحفظ الزيت والدقيق والمواد الاستهلاكية الأخرى التي توضع في مخزن العولة.

¹⁷ أربي، ص. 331.

¹⁸ النفخ، ج. 1، 203-204.

¹⁹ أربي، ص. 81.

²⁰ محمد عبد العزيز مرزوق، الفنون الزخرفية في المغرب والأندلس، بيروت، ص. 140.

وإذا كانت النساء الميسورات يقضين وقتهن في الحديث أو نظم الشعر أو التجميل أو التطريز على قطائف غالية، فإن النساء الرقيقات الحال كن تشتغلن بالحياسة والغزل، ولذلك من أهم أدواتهن المغزل والنول. وإذا كان مطبخ العائلات الغنية يزخر بأكواب الذهب والفضة والزجاج والتحف المعدنية المزخرفة بالحز أو الحفر أو التخريم أو التطعيم، أو بأواني الخزف المذهبة الرقيقة المزخرفة بالأشكال الهندسية والصور الحيوانية أو الموشاة بالأشعار أو يحتوي أوعية التوابل الرخامية⁽²¹⁾، فإن مطبخ البسطاء كان يحتوي قناني الكرنب المملوءة ماء أو زيتا، وأواني الفخار من كل حجم.

وقد استعرض ابن رزين التجيبي (القرن 13م)، في كتابه فضالة الخوان في طبيبات الطعام والألوان، وهو كتاب في فن الطبخ، الأواني الفخارية والنحاسية والقصديرية والذهبية والزجاجية التي كانت تستعمل في المطبخ الأندلسي، كما ذكر عديدا من أدوات القطع والهرس والوزن⁽²²⁾. ومن الأدوات المنزلية الأخرى الثريات والمباخر والقناني والشمعدانات والسررج وصناديق الخشب أو العاج والتماثيل. وتتنوع كل هذه بين الغالي النادر المنقوش المزخرف، والبسيط العادي من المعدن أو الفخار. ويوجد الكثير من هذه الأدوات في متاحف إسبانيا وكنائسها وبعض متاحف أوروبا كباريس ولندن وبرلين. وجاءت نماذج منها في كتاب الفنون السابق الذكر. وكانت أوعية تسخين البيوت في الشتاء القارص من الرخام أو المعدن أو الفخار، حسب الوضع الاجتماعي. وكان الفحم أو الخشب هما وسيلتي التسخين⁽²³⁾.

وكانت هذه الأدوات ومشمول الأثاث مشتركة لدى الطوائف دون تمييز، فمن الأثاث الذي ذكرها أشتور عندما وصف بيتا من بيوت يهود القرن الحادي عشر في طليطلة: مائدة مدورة للطعام، ووسائد وطئة، أريكة مغطاة بحرير موشى للجلوس، صندوق قصير من خشب على قاعدة من حديد مغلق بقفل من خشب، وفوقه قنينة من فضة للزينة. وبإحدى زوايا الغرفة قنينة من نحاس بها عود هندي للعطر. ويتدلى من السقف مصباحان من نحاس ذوا لون أسود باهت لماع. وصحون العيد صحون مزخرفة بأشعار خطت بالذهب⁽²⁴⁾.

هذا الاختلاط في السكن والعيش المشترك هو أدعى بالضرورة إلى المشاركة في مناشط العيش والكسب. وتمثل التجارة والصناعة عصب هذه، وهذه خطاطة لواقعها في أندلس العصر الوسيط.

²¹ نفسه، ص. 146.

²² ابن رزين، فضالة الخوان في طبيبات الطعام والألوان [تحقيق محمد بن شقرون]، مطبعة الرسالة، الرباط، 1981، ص. 4-5. جاء ذكر الأدوات في أماكن متعددة من الكتاب.

²³ أريبي، 376-377.

²⁴ أشتور، ج. 2، 271-272.

3- التجارة والصناعة

كان النشاط التجاري والعمل المشترك رفقاً هذا الاختلاط، إذ كانت الأندلس منذ الفتح حتى سقوط غرناطة، دائمة الرواج التجاري والصناعي على الرغم من فترات الاضطرابات التي تعترتها من حين لآخر. وقد خص ابن خلدون صناعات الأندلس بالفصل الثامن عشر في مقدمته⁽²⁵⁾. وتجلّى هذا النشاط في صناعة الجلد والخشب والأسلحة وضرب العملة وصناعة الخمر والسكر والزيت والصابون، والصناعات المعدنية، مثل الذهب والفضة والحديد والرصاص وصناعة الزجاج والزئبق والرخام والكحل والكبريت الأحمر. وكانت تصدر من هذه، الصناعات الجلدية والفخارية والزجاجية ومبريات الخشب وأدوات الموسيقى والمصنوعات المعدنية والبسط والورق والكتان والحريير ومواد الصباغة مثل الزعفران⁽²⁶⁾.

ومن الأسباب التي شجعت هذه الحركة الصناعية والتجارية أمور منها:
أمن السواحل لقوة الأسطول.

والإعفاء من المكوس التي كانت مفروضة أيام دويلات الطوائف.

عدم إقحام الدولة نفسها في النشاط التجاري.

تعويض الخسائر التجارية.

توفير سيولة الإقراض.

بناية الأسواق والفنادق والجسور وتوفير المياه.

تقنين التجارة وتعيين مراقبين يراقبون الحركة التجارية في الأسواق⁽²⁷⁾.

وليس هناك دليل أبلغ على أهمية النشاط التجاري في الأندلس، من كثرة كتب الحسبة والعناية بها، واختيار الأكفاء من ذوي الورع واعتبارهم من ذوي المناصب العليا في الدولة.

وكثيراً ما كان التجار يفدون من خارج الأندلس، فابن حيان يخبرنا بقدم التجار "الملفبين" إلى قرطبة سنة 941/330، وأن قدمهم أصبح عادة متبعة⁽²⁸⁾. ويخبرنا

²⁵ مقدمة ابن خلدون، طبعة ثالثة، بيروت، 1967، ج. 1، 716.

²⁶ انظر النشاط الاقتصادي في الغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري لعز الدين أحمد موسى، دار الشرق،

1983.

²⁷ النشاط الاقتصادي، ص. 274.

²⁸ ابن حيان، المقتبس، [نشر ب. سالميتا...]، ج. 5، المعهد الإسباني للثقافة - مدريد، كلية آداب الرباط، ص. 478.

صاحب البيان أن المستنصر استقدم صناع الفسيفساء من الروم لترصيع الجامع الكبير سنة 965/354⁽²⁹⁾.

بهذه الحركة تقوى نشاط الأندلسيين من غير المسلمين، فلم تعد تلقى- كما يقول ابروفانسال- في أسواق الأندلس العرب والبربر، ولكن اليهود والنصارى، كما كنت لا تسمع اللغة العربية وحدها، ولكن تسمع لغات مختلفة⁽³⁰⁾. وكان لليهود دور كبير في هذا النشاط التجاري الذي تضمن كل أنواع السلع المذكورة بالإضافة إلى بيع الرقيق⁽³¹⁾. وكانت حركتهم تشمل أقاليم الأندلس، كما كانت تتجاوز حدودها إلى الشمال أو الجنوب. وكانت لهم دكاكينهم في الأسواق العامة وفي أحيائهم الخاصة⁽³²⁾. ودلت الدلائل على أن التعامل في الصناعة والتجارة بين الطوائف كان أمرا سائرا، وذلك لكثرة الفتاوى التي تناولت هذا الموضوع عند اليهود⁽³³⁾، وكذا عند المسلمين⁽³⁴⁾.

أورد المؤلف المجهول، صاحب ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم المشار إليه سابقا، المناصب العليا لأرستقراطية الحكم من عرب وغيرهم ممن كانت السلطات بين أيديهم، كما أورد مهنَ بعض طبقات المجتمع الأندلسي الأخرى من عامة الناس، وقد أوردناها أعلاه.

ومن الضروري أن ينعكس هذا النشاط الصناعي والمهني على حياة الناس في طريق العيش وفي القوانين المسيرة لنظام المدينة كالعدل.

4-العدل

يفرض الاختلاط في السكن والمعاملات التجارية والنشاطات الاقتصادية، حتما وقوع نزاعات، وقد وقعت هذه بطبيعة الحال، وجرت وقائعها بين المسلمين وبينهم وبين غيرهم من باقي سكان شبه الجزيرة الإيبيرية من ذوي النحل الأخرى، وفرض هذا الواقع العملَ بالشرعية الإسلامية وبغيرها من الشرائع التي كانت تخص غير المسلمين من بقية السكان، وأوجب ذلك بُعدَ النظر في مسار القضاء وتمكينه من استقلالية بعيدة المدى، بما في ذلك خص أهل الذمة بشريعتهم وتقاضيتهم عند قضاتهم إذا اختاروا ذلك، كما بينا. ونضيف إلى الصور التي أودناها عندما تحدثنا عن استقلالية أهل الذمة أعلاه، بعض صور من أحكام وقضايا تمثل فيها تحقيق العدل في

²⁹ البيان، ج2، ص.238.

³⁰ E. Levi-Provençal, *l'Espagne musulmane au Xè siècle* p.191 et Rachèl Arié, *l'Espagne musulmane au temps de Nasrides* 1232-1492, ed. E. Boccard, Paris, 2^e éd. 1990, p.320-322.

³¹ محمد بن شريفة، أمثال العوام في الأندلس، فاس، 1971، ج، 1، ص. 208.

³² اشتور، ج، 1، ص. 181.

³³ نفسه، ص. 90.

³⁴ الوتريسي، ج، 1، ص. 85، وج، 5، ص. 103، 244. وثلاث رسائل، ص. 84.

أبعد صورته، وقد استخرجنا ذلك من كتب الفتاوى وكتب النوازل وكتب الحسبة. ففتاوى ابن سهل كثيرا ما كانت تحقق الحق لأهل الذمة مع البيئة دون أي اعتبار آخر، مثل الفتوى رقم 4 وهي في ادعاء يهودي ملكية غلام. والفتوى رقم 5، وهي في ادعاء نصرانيين لملكية فدان. والفتوى رقم 6 في موضوع خلاف بين مسلمة وراهبان. والفتوى رقم 8 في تحبيس جنة من يهوديين. والفتوى رقم 10 وتتعلق بإحقاق حق ليهودي دلال. والفتوى 12 في فدان محبس على مسجد فادعى القومس أنه من أرض الجزية⁽³⁵⁾. وأقر ابن عبد الرؤوف ثمن بيع الخمر للنصراني إذا حدث وباعه لمسلم وقبض الثمن. مع أن أصل البيع حرام⁽³⁶⁾. كما استفتى علي بن يوسف بن تاشفين القاضي أبا القاسم أحمد بن محمد، الذي شاور بدوره فقهاء غرناطة في حقوق النصراني المعاهدين المنقولين من اشبيلية إلى مكناس، فأثبت الحق لهؤلاء بالطرق الشرعية الضامنة لحق أهل الذمة⁽³⁷⁾. وأفتى القاضي أبو عبد الله بن الحاج الذي كان معاصرا لابن رشد الجد، في صحة فداء أسرى نصراني، اعتمادا على رسوم أثبتوها هم أنفسهم⁽³⁸⁾.

وحكم القاضي علي والي مريدة وهو محمد بن الخليفة عبد الرحمن الثالث، في قضية جارية، لصالح يهودي تاجر⁽³⁹⁾.

5- اللغة

إذا توفرت أسباب اللقاء بين جميع عناصر سكان الأندلس في دواوين الحكام ومجالس العلم والمناظرة، وفي مجالات العمل والاتجار وتساوي الحقوق، فإنه لا بد أن تتفاعل اللغات واللهجات الأصلية التي هي بالقوة تمثل أداة التواصل للسكان الأصليين واللغة العربية، بحيث يتبادلان التأثير والتأثر. فعلى الرغم من سلطان اللغة العربية، وهجر الأمم لغاتها وألسنتها وتعريضها عربية في الاستعمال⁽⁴⁰⁾. وبالرغم من تشكي رجال الدين النصراني من هجر ناعيمهم اللغة اللاتينية وتأثرهم بالعربية ثقافة وأدبا⁽⁴¹⁾، فإن العربية لم تستحوذ نهائيا على ألسنة أهل الأندلس، فقد كانوا يستعملون بجانبها لهجات رومية محلية، كما كانوا يستعملون في لغتهم مزيجا من هذه⁽⁴²⁾. "وكان كلام أهل الأندلس الشائع عند الخواص والعوام، كثير التحريف عما تقتضيه أوضاع

³⁵ انظر المرجع المشار إليه أعلاه.

³⁶ ثلاث رسائل، ص. 95.

³⁷ الوثنريسي، 5/ 245 و 8/ 58-56.

³⁸ الوثنريسي، نفسه، 2/ 179.

³⁹ أشتور، ج، 2، 231.

⁴⁰ مقدمة ابن خلون، 3/ 889.

⁴¹ العامة، ص. 172.

⁴² E. Levi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulman*, Paris. 1950, T1, p.76-77.

العربية"، كما قال المعري⁽⁴³⁾. و"من سمع لغة فحص البلوط، وهي على ليلة واحدة من قرطبة، كاد يقول إنها لغة أخرى غير لغة أهل قرطبة"⁽⁴⁴⁾. وقال ابن حزم أيضا: "ودار بلي بالأندلس: الموضوع المعروف باسمهم بشمالى قرطبة، وهم هناك إلى اليوم على أنسابهم لا يحسنون الكلام باللاطينية، لكن بالعربية فقط"⁽⁴⁵⁾، مما يدل على أن جهل هؤلاء باللاتينية كان نشازا وأن غيرهم من الساكنة المسلمة كانوا يعرفونها. ومما يدل أيضا على شيوع اللغة العجمية في لسان الخاصة والعامّة، ما نقله صاحب البيان من أن الخليفة الناصر أتم لوزيره أبي القاسم بن لب، بيتا من الشعر بلفظ أعجمي لما عجز الوزير عن ذلك⁽⁴⁶⁾. ونقل لنا الونشريسي، فتوى يسأل فيها صاحبها عن رأي الشرع في من حلف بالعجمية أو طلق بها زوجه⁽⁴⁷⁾. وتحدث السقطي عن حيل بعض باعة الرقيق، حيث كانوا يتفوقون مع نساء مسلمات "يحكمن اللسان الأعجمي والزي الرومي" لتجري الحيلة على بعض البسطاء فيظنون أن الجارية أعجمية⁽⁴⁸⁾. وكثرة استعمال "الخَرَجات" الأعجمية في الموشحات وتردد ألفاظ أعجمية في كتب النبات، دليل على الانتشار الواسع للأعجمية، كما أشار إلى ذلك الدكتور محمد بن شريفة في كتابه أمثال العوام⁽⁴⁹⁾. وأشار إلى ذلك موسى بن عزرة، في كتابه المحاضرة والمذاكرة الذي سنفصل فيه الحديث فيما بعد، إذ قال "سألني في أيام الحداثة في دار نشأتي بعض أعلام فقهاء المسلمين، كنت صنيعته ومدلا عليه، أن أتلو عليه العشر كلمات⁽⁵⁰⁾ باللسان العربي، ففهمت مغزاه [و] أنه يريد [أن] يستقصر فصاحتها [العبرية]، فسألته أن يتلو علي فاتحة قرآنه باللسان اللاطيني، وكان ممن يتكلم به ويفهمه، فلما تدبر تحويله إلى هذا اللسان، سمح لفظه وقبح لقطه. ففهم مرادي وأعفاني مما سأله مني"⁽⁵¹⁾. كما أن المتصفح لكتب لحن العوام أو لما استخرجه Dozy في ملحق المعاجم، يقف على حقيقة الاختلاط الحاصل في لغة الأندلسيين الخاصة والعامّة.

سبق أن رأينا كيف شارك اليهود في كل دقائق الحياة العامّة والخاصة وفي كل مرافق الحياة. ومن يرجع إلى تراثهم الفكري في الأندلس- وعهد الأندلس هو عصرهم الذهبي- سيجد أن أهم مؤلفاتهم، من كتب القواعد اللغوية إلى كتب الفلسفة، مرورا

⁴³ عن العامّة، ص. 172.

⁴⁴ ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، 1345، ج. 1 ص. 31.

⁴⁵ ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، [تحقيق لجنة من العلماء بإشراف الناشر]، 1983/1403، ص. 443.

⁴⁶ البيان، ج. 2 ص. 227.

⁴⁷ الونشريسي، ج. 2، ص. 56-60.

⁴⁸ أبو عبد الله السقطي، آداب الحسبة، [كولان وبروفنسال]، باريس، ص. 54.

⁴⁹ أمثال العوام، ج. 1، ص. 277.

⁵⁰ العشر كلمات: الوصايا العشر التي نزلت في الألواح على موسى عليه السلام، ففي سفر الخروج 28/34: "...فكتب على اللوحين كلمات العهد: الكلمات العشر".

⁵¹ موسى بن عزرة، المحاضرة والمذاكرة [تحقيق أ. ش. هلقين] القدس، 1975، ص. 42-44.

يكتب التفسير والآداب والعلوم، كلها كتبت بلغة عربية فصيحة، وكلها تدل على علو باع في فن الكتابة، عندما يتعلق الأمر بكتب الإنشاء والبديع. وكلها تدل على اطلاع واسع بمناهج الكتابة في فن فن، بفارق بسيط، هو أن جلها استعمل الحرف العبري بدل الحرف العربي، لأسباب دينية في معظمها. ونضرب مثلا بأنموذج واحد هو أمير شعرائهم يهودا اللاوي (ولد حوالي 1075م) الذي كان يمزج في شعره بين اللغة العبرية واللهجة العربية الأندلسية، فجل "خرجات" ديوانه هي من هذه اللغة. ولا أدل على هذا التناغم اللغوي الأدبي من كتاب موسى بن عزرة، المولود في غرناطة، بين السنوات 1055 و1060، الموسوم بـ *المحاضرة والمذكرة* والذي كان المقصود من تأليفه هو إظهار قدرة اليهود على خلق أدب عبري شبيه بالأدب العربي، وبالتالي فإن مؤلف الكتاب سطر أنموذجا رائعا لتداخل الأدبيين. وليس هناك أنموذج أبلغ في تقليد علماء اللغة اليهود المنهج اللغوي النحوي، من كتاب أبي الوليد مران بن جناح، المولود في قرطبة بين سنوات 985 و990م، المعنون بـ *التلقيح*، والذي تضمن جزأين: *اللمع والأصول*، فهو مؤلف فيه من علم العربية الكثير، وخصوصا سيبويه الذي شكل قاعدة الكتاب ومبناه، وفيه أيضا من استعمال اللهجة الأندلسية المشتركة الكثير، فاستشهادات قسمه الثاني، أي كتاب *الأصول*، عرض ممتاز لألفاظ وتراكيب هي دخيل اللهجة الأندلسية الرائجة.

ولا يتمثل هذا التناغم في باب اللغة، في عناق اليهود اللغة العربية والتأليف بها وتقليدها، فهذا أمر طبيعي، ما دامت أصولهم عربية محض، بل مغربية ولا غير. بل تمثل التفاعل اللغوي بالأساس، في وضع اللبانات الأولى التي لم يسبق لها مثيل، في تأسيس علم للغة العبرية في كمال وشمول. إذ قبل هذه الفترة كان كل ما عند اليهود في باب اللغة والنحو، بعض نظرات تتعلق بأصوات العبرية وبعض صرفها، وبمعنى آخر لم يضعوا تأليفا في اللغة والنحو إلا في ما تعلق بقراءة التوراة أو بما يتعلق ببعض مشكله الصوتي والصرفي، أما قواعد اللغة العبرية، نحوا وصرفا ومعجما وبلاغة وبيانا وقضايا نظرية، فلم تعرف إبداعها إلا في الأندلس، مع علماء لغة يهود أندلسيين، مثل مناخم بن شروق، صاحب *الكناشة המחברת*، ودوناش بن لبراط مؤلف *الأجوبة התשובות*، ويهودا حيوج، صاحب *الأفعال ذوات حروف اللين والأفعال ذوات المثليين*، *ספר האותיות*. فهؤلاء هم مؤسسو علم النحو والصرف واللغة في شمول كما قلنا، أتى بعدهم فطاحل اللغة والنحو مثل ابن جناح السالف الذكر وإسحق بن برون ويهودا بن قريش وأبرهام الفاسي وغيرهم، فهؤلاء ارتفعوا بالنحو واللغة العبريين ليصبحا جزءا من ثقافة شاملة توظف المعارف اللغوية في قضايا علوم أخرى مثل علم التفسير والفقه والكلام والبيان والشعر. والمؤكد أن الخصومات اللغوية العبرية في الأندلس، كانت هي أسباب نهضة فكر اليهود بصفة عامة. ذلك أن رؤساء المذاهب اللغوية العبرية في خصوماتهم احتموا برجال السياسة والسلطة من

اليهود، فاستغل هؤلاء الفرصة، فقلدوا مخدوميهم من رجال السلطة في الدولة الإسلامية، وشجعوا أولئك وغيرهم من أعلام اليهود الذين تشربوا الثقافة العربية الإسلامية، ليفتحوا أبوابا جديدة لم يكن للفكر العبري علم بها، فصنعوا ما عرف فيما بعد بعصر الفكر اليهودي الذهبي، تقليدا وتأليفا وترجمة، من وإلى الثقافتين، بل وإلى الفكر اللاتيني. وهم بهذا قدموا أنموذجا راقا للتفاعل اللغوي، ولقدرة الفكر والثقافة العربية على التأثير المثمر الجميل. وكان هذا الفعل سببا في إيجاد حضارة جعلت العلم فوق الأعراق والمعتقدات⁽⁵²⁾. صنيع أكدته المشاركة اليومية في الأعياد والمناسبات.

6- المشاركة في الأعياد والمناسبات

جرت العادة أن يحتفل مسلمو الأندلس بعيدي الفطر والأضحى، فهما في الأصل وهدما للذان يعتبران يومي عطلة وطعام وشراب. وفيهما تقام صلاة العيد فيرتدي الناس أبهى الحلل. ويبدأ الحفل بالإفطار الذي يتكون من قمح مهروش وحليب. ويستمر الحفل حتى ساعة متأخرة من الليل، فتزدحم طرق مدن الأندلس وبيتراش الناس بماء العطر ويشربون من عصير البرتقال المعطر بالزهر⁽⁵³⁾. وهذان العידان هما المعتبران عند الفقهاء⁽⁵⁴⁾. واعتبرت ليلة السابع والعشرين من رمضان، ليلة احتفال في المساجد والمرابط وفي البيوت غنيها وفقيرها. واشتهرت هذه الليلة أيضا بابتیاع الحلوى التي عدها البعض بدعة⁽⁵⁵⁾. ويحتفل في يوم عاشوراء الواقع في العاشر من محرم، بالصوم. ولم يكن العيد النبوي معروفا إلا بعد أن أدخله أبو محمد العزفي أمير بلنسية في القرن الرابع عشر، فعم بعدها الأندلس والمغرب. وكانوا يحتفلون فيه بمختلف الأطعمة والتزين والتنزه وركوب الدواب واجتماع الأطفال في الكتاب. وكانت فيه تختلط النساء بالرجال في التنزه. وعرفت ليالي العيد بحفلات عزف وضرب آلات الموسيقى. واستنكر بعض الفقهاء هذا العيد كما ورد في المعيار للونشريسي⁽⁵⁶⁾. والذي دعا العزفي إلى إحياء عيد المولد هو مشاهدته أهل الأندلس الذين أصبحوا يشاركون جيرانهم القشتاليين في ليلة يناير. يؤكد ذلك سؤال ورد على أبي الأصبع عيسى بن محمد التمبلي "عن ليلة يسميها الناس الميلاد، ويجتهدون لها في الاستعداد، ويجعلونها كأحد الأعياد، ويتهادون بينهم صنوف الأطعمة وأنواع التحف، ويترك الرجال والنساء أعمالهم صبيحتها، تعظيما لليوم، (يغدو به) رأس السنة"⁽⁵⁷⁾.

⁵² انظر تفصيل هذا الموضوع في القسم الأول من كتابنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة الوطنية، مراكش، 1999.

⁵³ اربي، ص. 400.

⁵⁴ الونشريسي، ج. 11، ص. 152.

⁵⁵ الطرطوسي أبو بكر محمد بن الوليد، الحوادث والبدع، [تحقيق محمد الطالبي]، تونس، 1959، ص. 140-142.

⁵⁶ الونشريسي، ج. 11، ص. 278-280.

⁵⁷ نفسه، ص. ج. 2، ص. 150-151.

كما أورد الونشريسي أيضا أخبارا عن إقامة حفل العنصرة بإجراء الخيل والمباراة. وعدد بعض عادات كانت تقوم بها النساء في هذا اليوم الذي صار عطلة متبعة. وذكر أيضا أن الناس كانت تعظم السبت والأحد وتترك العمل فيهن⁽⁵⁸⁾. كما ذكر غريب بن سعيد في تقويمه المعروف بتقويم قرطبة، الاحتفال المشترك بالأعياد الموسمية وكذا بأعياد اليوم الأول من السنة، وبعيد المهرجان، وذكر أيضا أعيادا يشترك فيها كل سكان الأندلس، مع أنها كانت تحتفي بأولياء المسيحيين⁽⁵⁹⁾.

واحتفل الأندلسيون أيضا بيوم النيروز في الدورة الربيعية، وربما كانوا ينتكرون فيه في حفل مهرجاني، ويتراشون بالماء في الطرقات والأسواق⁽⁶⁰⁾.

وكانوا يحتفلون كذلك بخميس أبريل، وذلك بالإكثار من شراء المجنات والإسفنج، ويتنزهون رجالا ونساء جماعا، فيتوجهون إلى المصلى للترح. "ويدخلون الحمام النساء مع الكتابيات بغير مزر، والمسلمون مع الكفار في الحمام"⁽⁶¹⁾. (هكذا).

وجرت العادة بالتعطل يومي السبت والأحد، كما تردد في بعض الفتاوى. وهذان اليومان هما يوما عطلة المسيحيين واليهود. وكانت تقام فيهما الطقوس الدينية، وتدق الأجراس في الكنائس وتتلّى التوراة في البيع.

ومن الأعياد الدينية اليهودية الفصح، ويقع بين 14 و22 نيسان. وليلته الأولى، ليلة "السدر" هي الأهم، وتؤرخ لخروج اليهود من مصر (سفر الخروج الإصحاح 12). وتتلّى في هذا العيد "الهكّد" أو قصة الخروج، كما كانوا يجرون فيه حفل الأربعة عشر طقسا، وهو حفل يجمع بين الطعام والشراب والرمز، وهذا الحفل هو المعروف بـ "السدر" أي الترتيب، لأنه يجري بطريقة متتابعة رثيّا، يبدأ فيها بصلوات ويتخللها تزيين المائدة بنباتات سبع كل منها يرمز لأمر. وكانوا يحيون الحفلات الكبرى في البيعة في حين كان حفل "السدر" يجري في البيت. ومن أعيادهم أيضا عيد "شبعوت" أو الأسابيع، وهو ذكرى نزول التوراة، ويصادف يوم 6 سيوان من شهورهم. والعيد مناسبة أيضا للاحتفال ببواكير الغل والحصاد. ويعتبره كثير من الدارسين أقدم من ظهور اليهودية، لأنه لا يمثل في الحقيقة إلا الأعياد القديمة التي كانت تمجد عطاء الأرض، وعرف عند كثير من شعوب الشرق القديم. وأكثر أطمعته عند اليهود العسل والحليب. وفي هذا العيد يتلون "الأزهروت" أو التنبيهات، وهي 613 وصية توراتية، منها ما هو أمر ومنها ما هو نهي. وأشهر الأشعار التي تتلى في هذا العيد هي أشعار الشاعرين الأندلسيين، سليمان بن جبرول ويهودا اللاوي. وتقام يوم العيد صلاة

⁵⁸ الونشريسي، ج. 11، ص. 92، 151-152. وديوان ابن قرمان، [ت. كورينطي] مدريد، 1980، الزجل 72.

⁵⁹ E. Levi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulman, Paris. 1950, T.1, p.171-172

⁶⁰ أربي، ص. 202-203.

⁶¹ الحواث والبدع، ص. 142.

بعد الظهر تسمى "هَمِيْحَة" الهدية. بعدها يتراش الناس بالماء. وتتشابه كثير من أفراح هذا العيد بأفراح عيد "العصرة" عند المسلمين، ولعل أصولهما مشتركة.

يلي هذا العيد عيد "سكوت" أو المظال". ويُذَكَّر بالفترة التي قضاها العبرانيون تحت مظال الصحراء أثناء التيه منذ الخروج حتى مشارف فلسطين. وتنصب المظلة بعد صوم يوم الغفران. وجرت عادة اليهود في الأندلس بنصبها خارج البيعة وليس في البيوت، وهذا مخالف للوصايا، وكان الأخبار دوماً ينتقدونه⁽⁶²⁾. وينتهي العيد بـ"سِمَحَتُ ثورَه" فرحة التوراة، وتصادف اليوم التاسع من الاحتفال، حيث تزين أماكن العبادة بالأضواء، ويطوف المصلون حول "المقرَه"⁽⁶³⁾، وهو تابوت وسط البيعة، يرقصون حاملين "السَّقْرِيم"، أو "الفائف التوراة" بحضور الأطفال ورقص النساء والرجال. وهذه عادة استتكرها الأخبار ورفضوها⁽⁶⁴⁾. وتوزع الحلويات والفواكه بعد هذا الطقس، وينتهي الحفل بإضرام نيران عظيمة تأتي على المظال، ويسمح هذا المنظر بالتسلية والقفز. وهذا الطقس شبيه بطقس نيران عاشوراء.

ومن الأعياد التي احتفى بها يهود الأندلس "حنوكا" أو الشمعدان، وتخلد ذكرى انتصار "المكابيين" على الرومان وإنقاذ هيكل القدس. ويستغرق العيد ثمانية أيام، تظل فيها الشمعدانات مشتعلة دون انقطاع تشفعها الأفراح، وفيه يُهدى الأطفال اللعب.

وهناك أعياد أخرى مثل:

عيد "البوريم" الذي يقع في 14 من شهر آدار. ويتميز بالإفراط في الشرب، وبه تعرض مسرحيات تذكر بانتصار مردخاي على هامان وقصة إستير التوراتية.

ويوم 9 آب وهو مناسبة صوم وحزن تذكيراً بأحداث تحطيم الهيكل الثاني على يد الرومان. وكان يهود الأندلس يرتلون فيه صهيونيات يهودا اللاوي.

و"رُوشْ هَسَّئَة" أو رأس السنة الجديدة، وكانوا يتحللون فيه من النذر ويصلحون ذات البين ويكفرون عن ذنوب العام الذي انقضى بتقديم "القدى" وإقام صلاة الغفران يوم "كَبُور". وكانت ترتل في هذا العيد نصوص من التوراة وأشعار سليمان بن جبرول ويهودا اللاوي وموسى بن عزره، وكلهم من كبار شعراء الأندلس⁽⁶⁵⁾.

⁶² أشتور، ج. 2، 271.

⁶³ يعني لفظ "مقره" حرفياً "المقروء" = التوراة، وقد استعمل بعض اليهود من القرانيين لفظ "قرآن" إطلاقاً على التوراة، وذلك لاشتراك معنى الجذر "قرأ" في العبرية والعربية، والاشتراك واضح في لفظ "مقره".

⁶⁴ יהודי ספרד ומזרח, מחקרים באריכות ישכר בן עמי, ירושלים, הוצאת מגניס, 1982, ע. 347. (يهود الأندلس والمشرق، إشراف يسخر بن عمي، القدس، مطبعة، ماكنيس، 1982، ص. 347.)

⁶⁵ حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، [ترجمة أحمد شحلان]، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 2000، ج. 2، الفصل السابع.

صحيح أن هذه الأعياد والمناسبات دينية يهودية محض، ولكن طرق الاحتفاء بجلها يشرك بقية السكان بوجه من الوجوه. وقد بقيت هذه المشاركة الإنسانية قائمة في المغرب قبل أن تضع التطلعات الصهيونية حدا للروابط الإنسانية التي هي أمر طبيعي في كل مجتمع سوي مبني على العدل والمساواة.

من الطبيعي أن يرافق هذه المناسبات الدينية المختلفة مظاهرها الشعبية الدنيوية. وهكذا عرفت الأندلس حفلات موسيقية وغنائية في الدور والقصور، وعرفت حلقات اللعب بالورق والسطرنج، وكلها مظاهر تردد صداها في دواوين شعراء الأندلس وكتب تاريخها. كما كانت الطرق تزخر بعديد من العروض المسلية الممتعة. فهناك ساحر "يُقلب العين"، (يظهر الأشياء على غير المعتاد) ويدهش المتفرجين. وهناك قهرمان ينط بلطف وإبداع. وعلى بعد من ذلك يتجمع العامة على قارئ البخت والحظ على الرمال. وبائع الأحبة والأعشاب يروج لبضاعته بسحر الكلام. أما حكاة القصص ورواة الأخبار فإنهم ينقلون سامعيهم إلى غابر الأزمان ومسالك الممالك بجميل اللغة وغريبها. والزُّجَال يفتنون هواتهم بإبداعهم الذي يمزج بين الفصيح والعامي والقشالي. كما كانت عروض الفروسية وسباق الخيل التي تجري في باب الرملة أو الثوابين في غرناطة، لا تقل متعة عن مشاهد صراع الكلاب والثيران، أو اللعب بالعصي⁽⁶⁶⁾. وعرفت الأزقة والدروب الضيقة من لهو الأطفال جميله، فهم فيها يجرون ويمرحون، وهم فيها يحدثون دُمَاهم الطينية أو القصديرية، أو أفراسهم الخشبية. وجوه من اللهو والحياة تردد ذكرها عند ابن خلدون والمقري وغيرهما، وكذا في كتب الحسبة.

7- اللباس

انتقل هذا التناغم الاجتماعي الذي نسجه النشاط السياسي والاقتصادي، وربطته خيوط اللغة والمناسبات إلى مظهر اللباس. وكان لهذا الجانب وجهان أحدهما سلبي والآخر إيجابي كما سنرى.

ويظهر أن عادة تقليد زي النصارى في الأندلس كانت رائجة، يقول المقري: "وكثيرا ما يتزى سلاطينهم وأجنادهم بزي النصارى المجاورين لهم"⁽⁶⁷⁾. ولم يشر الضبي في بغيته إلى تفرقة بين لباس المسلمين وأهل الذمة، وإنما أشار إلى اختلاف لباس أهل المدن والبوادي⁽⁶⁸⁾. ولم يشر المقري أيضا، الذي خصص فقرة لزي الأندلس إلى أي ميزات بين لباس أهل الذمة وغيرهم باستثناء الغفائر الصفر التي

⁶⁶ أريي، ص. 410-411.

⁶⁷ النفع، ج. 1، ص. 208.

⁶⁸ أحمد بن يحيى الضبي، بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، دار الكتاب العربي، 1967، ص. 190.

خص بها اليهود⁽⁶⁹⁾، مع العلم أن ذلك كان في ظروف خاصة ولفترات محددة معينة. وربما اشترى المسلم لباس اليهودي أو النصراني واستعمله. فقد ورد في رسالة ابن عبدون أنه لا يجب أن يباع ثوب المريض واليهودي والنصراني إلا أن يعرف به⁽⁷⁰⁾. ومما يؤكد هذا الاستعمال، سؤال ورد في المعيار عن الرجل يشتري من النصراني الخفين فيلبسهما، فأجيب: "بعد غسلهما". وأجاب بعض الفقهاء بجواز الصلاة بهما⁽⁷¹⁾. ومما يدل على رواج لبس ثياب النصارى تخصيص الوثريسي لهذا الموضوع فقرة طويلة في كتابه "المعيار"⁽⁷²⁾.

ومع ذلك فقد جاءت إشارات في بعض المصادر تشير إلى تخصيص أهل الذمة، وخصوصا اليهود، بميسم معين، فقد جاء في رسالة ابن عبدون: " يجب أن لا يترك أحد من المتقبلين ولا من الشرط ولا من اليهود ولا من النصارى بزي كبار الناس ولا بزي فقيه ولا بزي رجل خير"⁽⁷³⁾، غير أن هذا كان لظرف خاص جدا هو سياسي أكثر منه أي شيء آخر، وكان يشمل أهل الذمة وغيرهم كما هو ظاهر في النص. ونقل ابن الخطيب أن إسماعيل ابن فرج بن إسماعيل بن يوسف... أمير المؤمنين (ق.7)...أخذ يهود الذمة بالالتزام بسمته تشهرهم وشارة تميزهم...وهي شواشي صفر". ونقل ابن الخطيب حكاية يستفاد منها أن الأمير المذكور هو الذي فرض ذلك ولم يكن عاما في كل الأندلس ولا في كل تاريخها. ومما يدل على أن المسلمين كانوا هم أيضا يرتدون الغفارة الصفراء، أن ابن قزمان الشاعر المشهور، لما دخل غرناطة، واجتمع بنزهون القلعية، وهي شاعرة مشهورة أيضا، كان يحمل غفارة صفراء، مما جعل هذه الشاعرة بعد أن سمعت شعره تقول: "أحسننت يا بقرة بني إسرائيل"، تنفكه به لحمله الغفارة الصفراء⁽⁷⁴⁾.

ويمكن أن نقول إنه على الرغم من هذه الإشارات القليلة، المتعلقة بهذا الميز المحدود في المكان والزمان، فإن الناس في الأندلس كانوا يشتركون الزي، لأنه أصبح مظهرا من المظاهر الحياتية والتي أراد لها منطق التعامل والتواصل والدب على الأرض، أن تكون متشابهة.

والمادة الأولى للباس هي النسيج، وقد عرفت صناعته ازدهارا كبيرا في الأندلس. إذ اشتهرت اشبيلية بنسيج القطن وبصناعة القماش غير النفاذ، وكان بالمرية أيام المرابطين ثمانمائة "طراز"، (معمل للنسيج)، يصنع بها الدبياج والقسطلون، وهو

⁶⁹ النفح، ج. 1، ص. 208.

⁷⁰ ثلاث رسائل، ص. 50.

⁷¹ الوثريسي، ج. 1، ص. 81.

⁷² الوثريسي، ج. 1، ص. 3-7.

⁷³ ثلاث رسائل، ص. 51.

⁷⁴ الإحاطة، ج. 2، ص. 504.

منسوج من حرير أصله يوناني، والاصبهاني والجرجاني والثياب المعينة، أي المنقطة بالشكل الهندسي المعين، والخُمُر والعتابي وصنوف أخرى من نسيج الحرير. وعرفت مالقة بالموشى المذهب، وغرناطة وباجة بالملبد المخطم. وكانت دور الطراز مؤسسات حكومية تعين الدولة على رأسها موظفا يعرف بناظر الطراز أو صاحب الطراز. ومهمته مراقبة الجودة ووضع اسم الخليفة على النسيج⁽⁷⁵⁾. وانتشرت هذه المعامل في كل أرجاء الأندلس التي أصبحت تصدر الكثير من أنسجتها وكانت مرغوبة جدا. وكان المنصور بن أبي عامر يهدي الأمراء المسيحيين قطعا كثيرة من الحرير الطرازي وغيره¹¹. وكان القسيسون يكفنون في هذه القطع الحريرية الغالية⁽⁷⁶⁾.

كان عامة الأندلس لا يتعممون، في حين كان قضاتهم وفقهاؤهم يفعلون ذلك في غرب البلاد. وكان العامة والخاصة يتزينون بالطيلسان، فيضعه العامة على الأكتاف والشيوخ والعظماء على الرأس. كما كانوا يضعون على رؤوسهم غفائر الصوف الحمر أو الأخضر. وكان العلماء يسدلون الذوائب على الأذن اليسرى⁽⁷⁷⁾. وكان نوو السلطان أو كبار القوم يرتدون معاطف وجبات من حرير بأكمام عريضة مطرزة العنق والأكمام. وترتدي النساء نفس اللباس مع خمار أو منديل مخطط. وقلد المسيحيون هذا اللباس وحافظوا على اسمه الأصلي *aljuba*، أما لباس العامة فكان جبة من الصوف أو القطن في المدن، ومعاطف قصيرة من ثوب خشن في البوادي. وكان البرنوس رفيقهم في السفر وأيام البرد. وانتعل الرجال والنساء أحذية خفافا سوداء اللون ذات رأس مثني. وظل الغرناطيون حتى القرن الرابع عشر، يرتدون جبات من قماش ملون تختلف قيمته حسب لابس. وكان لباسهم الصيفي من كتان أو حرير أو قطن أو قماش رقيق. و"الدَّرَاعَة" لباس خارجي ألوانه زاهية مثل الأحمر والأخضر، وهذا تأثير مسيحي، كما تقول أريي التي اعتمدت في وصفها للباس أهل الأندلس صور سقق الحمراء وأثارا أخرى، واستخرجت من هذه الصور الأنواع الآتية: الجلابيب بقب وأكمام قصيرة عريضة. البرنوس بالصوف الرقيق. المعطف القصير الأكمام العريضة، الذي يوضع ذيله تحت السروال الواصل للعرقوب. العمامة لكبار القوم والعلماء والجنود المغاربة (المملوطة).

أما ألبسة النساء فهي رداء من كتان فضفاض مثني يتصل بالحزام. أقمصة طويلة من كتان وستر من صوف أو من حرير. وشاح الخروج وهو من كتان أبيض أو قطن

75 الفنون، ص. 122-123.

76 النفج، ج. 1، ص. 393.

77 النفج، ج. 1، ص. 208.

أو حرير. ونعل المنزل هو القبقاب أو الشربيل، وهو حذاء من جلد رقيق ذي ألوان زاهية، قد يكون مطرزا بخيوط الفضة والذهب، ومغلف بالحرير⁽⁷⁸⁾.

والظاهر أن هذه الألبسة كانت مشتركة بين الطوائف الثلاثة في رخيصها وثمينها، إذ امتنع الربى إسحق همون وبعض الأطباء اليهود أيام الإمارة الأخيرة بغرناطة من ارتداء الحرير وركوب الخيل حتى يعود لإخوانهم ما كانوا يتمتعون به من احترام بعد أحداث كانت قد طرأت⁽⁷⁹⁾.

وكانت القطيفة الغليظة الغنية بالألوان مادة أولية في صناعة الألبسة. وكانت الألوان السوداء والحمراء والخضراء والزرقاء هي الشائعة مع استعمال التطريز بخيوط الذهب. وكانت هذه الصناعة معروفة عند اليهود الذين أكثروا من رسم الأشكال الهندسية والزهور والطيور والشمس⁽⁸⁰⁾.

ومن ألبسة الأعياد عند اليهود "الكسوة" وهي من حرير أحمر بظفائر خيوط ذهبية وهي للنساء. وكان الرجال يرتدون في مناسبة العيد جبة قصيرة من الأمام طويلة من الخلف، مع سراويل وحزام منسوف. ومن ألبسة اليهود الفاخرة في الأندلس القفطان أو "لكسو لكبيرّة" كما كان يسميه اليهود. وهي عادة لباس العرس. غير أنها تستعمل في المناسبات الكبيرة بدون تطريز. وتسمى هذه الكسوة التي أثرت لباس العروس اليهودية، في المغرب باللاتينية Traje berbersco، وتكون من خمسة أجزاء:

خاطيطا أوزلطيطا أوزنطيطا أو فليطيا. وباللغة اليهودية العربية (ي.ع) خيالديطا وخرّليطيا.

كّمبيز، أو صدرية. Qsut (ي.ع).

وجّة أو كتاف، Busdida Punta, Patu (ي.ع).

كمام، mangus (ي.ع).

حزام، hkudiga (ي.ع)⁽⁸¹⁾.

ويرتبط الحلي والتجميل باللباس، وقد كان مسلمو الأندلس مأخوذون بالأحجار الكريمة مثل البياقوت والزبرجد والزمرد. وهذه عند ذوي السلطة وأغنياء العائلات.

⁷⁸ أربي، ص. 386، 384-387.

⁷⁹ قורות היהודים בספרד، א"ש. פריעדברג، ווארשא، 1893، 2، ل. 251-252. (تاريخ يهود الأندلس، أش. بيرديرك، وارسو، 1893، ج. 2، 251-252.)

⁸⁰ יהודי ספרד והמזרח، מחקרים בעריכת ישכר בן-עמי، ירושלים، הוצאת מאגנס، 1982، ل. 362-363. (يهود الأندلس والمشرق، بعناية يسخر بن عمي، القدس، مطبعة ماكنس، 1982، ص. 363-362.)

⁸¹ بن عمي، ص. 359-366.

كما كانت الحلبي الأخرى شائعة عند نساء الأندلس مثل القلائد والدمالج والخلخال والشنوف، والجوجولا (حلي الأذن) وهي من ذهب عند الأغنياء ومن فضة عند غيرهم⁽⁸²⁾. وعرفت نماذج أخرى من الحلبي حملها معهم يهود الأندلس إلى المغرب، مثل:

التاج، وهو عادة سبعة أجزاء أو خمسة، بشكل هيئة نباتية منبثة بأحجار كريمة. القلادة المعروفة بـ "تزرّة" وهي عبارة عن سلسلة بها ثلاث حلقات على شكل زهور، وتعرف بـ "ذرائتي"، ولعله محرف الغرناطي. الدبوس، وهو عبارة عن حلقة مدورة تمثل زهورا. وهو من ذهب⁽⁸³⁾.

وكان للأندلسيين أيضا ولع بالطيوب، وجله يستقطر من الورد والزهر والبنفسج. واستعملت النساء الكحل للأهداب والحجبان، والحناء والقرطم لصبغة الشعر. وكانت صبغة شعر الرأس واللحية عادة متبعة حتى عند الرجال. وكان البعض يظفر شعره بجداول من حرير ويتركه طويلا⁽⁸⁴⁾. وكان للعطور أوانيتها الخاصة، وهي غالبا ما تكون عالية الثمن. من أمثلتها علبة أسطوانية ذات غطاء مقبب، وتعود إلى عصر الخليفة الحكم المستنصر. وهي معروضة في متحف الجمعية الإسبانية الأمريكية في نيويورك. ومن الأشعار التي تزخرفها عرف أنها كانت خاصة بالعطور⁽⁸⁵⁾.

وكان لا بد لهذا الذوق الأندلسي الحضاري الرفيع من العناية بالنظافة في كل صورها. واعتبر المقري أهل الأندلس أكثر الناس نظافة. وعد ابن عذاري من حمامات قرطبة أيام عبد الرحمن الثالث، ثلاثمائة حمام للنساء فقط⁽⁸⁶⁾. وكان الحمام- وهو مؤسسة عمومية، مع وجود حمامات خاصة- ذا أهمية قصوى عند الحضريين والقرويين على حد سواء. وكانت النساء أكثر ترددا عليه، فهو مكان اللقاء والتفنن في التجميل. كما كان الحمام ضرورة دينية عند النساء والرجال. واكتسب هذه الصفة عند اليهود الذين تعودوا الغسل بعد الاحتلام بتأثير إسلامي⁽⁸⁷⁾، بل صار عندهم التوضؤ، وهو غير معروف في اليهودية، سنة متبعة نص عليها ابن ميمون في كتبه التشريعية. وتأثر المجتمع المسيحي بمجاوره العربي، فبنى حمامات على غرار الحمامات الأندلسية. إذ كانت حمامات برشلونة في منتصف القرن الثاني عشر وحمامات جرونة

⁸² أبو الوليد مروان بن جناح، الأصول، The Book of Hebrew Roots, By Abu L-Walid Marwan Ibn Janah..., by Wilhelm Bachzr, Amsterdam Philo Press, 1968(1875),c.793.

ص.387-388.

⁸³ بن عمي، ص.464.

⁸⁴ أريي، ص.391.

⁸⁵ الفنون، ص.192.

⁸⁶ البيان المغرب، ج. 2، ص. 247 و383.

⁸⁷ اشتور، ج. 2، ص.263.

في آخره، شبيهة بالحمامات الإسلامية. وحافظ الغرناطيون على هذا النموذج، فكانوا هم العملة الذين بنوا الحمامات الملكية في قصر الفونسو الحادي عشر، في القرن الرابع عشر⁽⁸⁸⁾. ولعل حمام قرطبة كان يمثل نموذج الحمامات الأندلسية. وكان يتكون من ثلاث غرف قبلها مدخل به مقصورات لإزالة الثياب والاسترخاء. الغرفة الأولى طويلة ضيقة وتسمى "البارد" والثانية، وهي جميلة مقاسها 11 متر على 7 وربع المتر، ووسطها بركة ومرش. وسقفها قبة في ارتفاع 8 أمتار. وبجانبتها مقصورات تنتهي بأقواس وأعمدة، وبلطت أرضها بزليج ملون. ينفذها النور من كوى ملونة الزجاج، وتسمى "الوسطاني". والغرفة الثالثة "اسخون" (الأسخن) وتجاور "بيت النار". وكانت الأرضية تسخن بتمرير الهواء الساخن الذي تنقله أنابيب في الجدران وتحت الأرض. وتزين الحمامات عادة بصور ملونة يمثل بعضها تماثيل. وكان لليهود حمامات في الأحياء التي اختاروها لتخصصهم، وتسمى "مقوه" وكان بها حوض عميق يحتوي الجسم كله. وإذا كانت الحمامات الإسلامية تجاور في العادة المساجد، فإن حمامات اليهود كانت تجاور الكنيس الأعظم في قرطبة⁽⁸⁹⁾. وكان اختيار اليهود حماماتهم الخاصة رغبة منهم لا عن إجبار، ذلك أن الحمامات، كما أخبرت بذلك الفتاوى، كانت مشتركة يدخلها المسلم والنصراني واليهودي، وكان خدمتها المسلمون يخدمون الجميع⁽⁹⁰⁾.

8- المرأة والزواج المختلط

لم يمنع الإسلام الزواج بالكتابية، ولذلك كانت عادة الزواج بالنصرانيات أمرا شائعا⁽⁹¹⁾. فقد تزوج عبد العزيز بن موسى بن نصير بزوجة درريق أو ابنته التي أسلمت فيما بعد⁽⁹²⁾. وكانت أم موسى بن محمد ابن عبد الملك بن فرتون الثائر بالثغر الأعلى سنة 329هـ، نصرانية من أهل بنبلونة، وتزوجها فيما بعد غرسية بن شايخة⁽⁹³⁾. وكانت جدة الناصر (ق. 10) Donalniga أيضا نصرانية. وتزوج المنصور ابنة ملك Navarra سنشو الثاني⁽⁹⁴⁾. وتنصرت أيضا بعض الأميرات مثل زوج المأمون بن المعتمد بن عباد زائدة التي أنجبت للأدفونس⁽⁹⁵⁾.

⁸⁸ أربي، ص. 396.

⁸⁹ أنشور، ج. 2، ص. 263-266.

⁹⁰ ثلاث رسائل، ص. 48 والعمامة، ص. 18.

⁹¹ E.Levi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulman, T. 1, p.232. et, l'Espagne musulmane au Xè siècle p. 35.

⁹² البيان المغرب، ج. 2، ص. 23-24.

⁹³ المقتبس، مدريد، ص. 468.

⁹⁴ l'Espagne musulmane au Xè siècle p. 35.

⁹⁵ البيان المغرب ج. 4، ص. 50.

وشاع الزواج بالذميات بين الناس، مما جعل هذا الموضوع خصبا في كتب الحسبة. ففي رسالة ابن عبد الرؤوف: "ويؤجل الرجل المريض الممنوع من ماله أن لا يتزوج ما دام مريضا، مسلمة ولا ذمية..."⁽⁹⁶⁾. وجاء أيضا في الفتوى 16 من فتاوى ابن اصبح أن صبيين مسلمين توفيت أمهما، وأم الأم نصرانية وأم الأب مسلمة فلمن تكون الحضانة؟، وأجابت الفتوى أنها تكون لأم الأم النصرانية وإن كانت أم الأب مسلمة⁽⁹⁷⁾. وفي هذه الفتوى كبير مغزى.

والمرأة من حيث هي في المجتمع الأندلسي، عرفت وضعاً رائعاً قل نظيره. فقد كانت الأميرة والطبيبة والشاعرة والمستشارة والمعلمة والعاملة والخادمة وتلك التي تمشي في الأسواق، كباب العطارين في قرطبة⁽⁹⁸⁾. كما كان لها في كل مدينة من مدن الأندلس ممشى تتروض فيه. وكانت تشارك في المهرجانات والحفلات. ولم تكن تغيب عن أي مظهر من مظاهر الحياة. وفصلت في ذلك كتب التراث الأندلسي ككتاب طوق الحمامة أو النفح أو الذخيرة وغيرها. وكانت المرأة مختارة في التحجب أو عدمه.

وكان تعدد الزوجات والتسري بالجوازي شائعا عند الطبقة الغنية والمتوسطة. وكان بعض الآباء يعقدون لأبنائهم وهم صغار، أو يقدمون الصداق نيابة عنهم، فتتفق الأسرتان على الصداق مقدارا ونوعا، وقد يكون نقدا أو عقارا أو حليا أو رحلا. وربما تبرع أب البنت لصهره بصداق بنته أو طلب صداقا بسيطا. وكثيرا ما تصرف قيمة الصداق في شورى البنت⁽⁹⁹⁾.

وتتضمن الشورى فرش البيت والزرابي واللباس والحلي، تبعا لما شرط ووثقه العدلان اللذان يكتبان عقد الزواج. وكانت مدة أفراس العرس تدوم أسبوعا يبدأ في بيت الزوجة بحفل الحمام. وتنقل العروس إلى بيت الزوجية حيث تتطلع إليها أعين الحاضرين، فتقام الولائم وتعزف الموسيقى في حفل يحضره الرجال والنساء. وتصبح الزوجة المسئولة عن البيت وتنظيمه، ولا تغادره إلا نادرا إذا كانت من أهل اليسار. ولذلك فزيارة الصواحب والأقارب تكون مزيلة للملل وكذا خرجات الحمام مرة أو مرتين في الشهر، تسمح بالحديث ولقاء الصواحب. وقد تكون زيارة المقبرة يوم الجمعة مناسبة أخرى للتفرج على عوالم المدينة، إضافة إلى خرجات مناسبات الأعياد الدينية للتجول على ضفاف النهر أو التنزه في الضيع⁽¹⁰⁰⁾.

⁹⁶ آداب الحسبة والمحتسب، ص. 82.

⁹⁷ وثائق في أحكام أهل الذمة، ص. 86.

⁹⁸ طوق الحمامة، ص. 22.

⁹⁹ جاءت الإشارة إلى كل هذا في الونشريسي على التوالي: 3/ 231، 209، 366، 352، 372-232، 403، 383، 290.

350، 384-300، 356.

¹⁰⁰ اربي، ص. 366.

وتقابل حياة الفراغ التي تحياها الموسرات، حياة تعب وكد لدى الفقيرات اللاتي يعملن في الأسواق ويشتغلن في الدور عند المسلمين وغير المسلمين.

وتكون مناسبة الولادة، وخصوصا الذكر، فرصة لإقامة الاحتفالات وإيلاء الولائم ودعوة المغنيين والمنشدين. ويتوسل لحماية المولود بالأحبة والأدعية. وتعد حفلات التسمية والختان مناسبات أخرى تجمع بين الواجب الديني والتفاخر الاجتماعي، وخصوصا عند الأغنياء. وتتخلل حياة الطفل عديد من المناسبات المفرحة، مثل دخوله الجامع أو حفظه الحزب الأول أو حفظه القرآن كله. وقد أطلنا الحديث في مجريات تربية الطفل الأندلسي، كما سبق أن رأينا في حديثنا أعلاه.

ويتشابه الزواج والإعداد له لدى الساكنة اليهودية الأندلسية. فالزواج أو *שדוכין* "الشِدُوخين" لا يثبت إلا بالهدية أو *סבלונות* "سَبْلانوت" وبمباركة تلاوة *קריאת* "القيدوشين". ويتم رسميا بالصداق الذي يحدده عقد أو *כתובה* "الكتوبة" والنكاح الذي هو *נישואין* "نيسونين". وقد يتزوج اليهودي امرأة ثانية بوجود أسباب. ويجري حفل الزفاف في إيقاع من البهجة والسرور بحضور *מנין* "المئيان" أو النصاب الشرعي الذي هو عشرة من الحاضرين فما فوق، وبحضور الحبر والقاضي وعضو من مجلس الطائفة *מלאכה* "المعمد". ويرتدي الزوج بعد استحمام التطهير *טבלה* "اطيل"، كسوة الاحتفال، في حين تتربع العروس على كرسي الزوجية "تلمو"، في لباس رائع يعرف بـ "الكسو الكبير". وتدوم الأفراح أياما تنتهي بـ "تورنبادو" أو عودة الزوجة من الحمام.

وتكون مناسبة ازدياد المولد الذكر مناسبة كبرى، تتخللها عديد من الطقوس والعادات التي ترمي إلى حفظ المولود وحمايته، وهذه عادة متبعة عند جيرانهم المسلمين. وتكون مناسبة *מילה* "الميله" أو الختان التي تقع في اليوم الثامن بعد الميلاد، مناسبة كبرى، لما لها من رمز ديني هو نفسه الذي يُحتفى به عند المسلمين. ولا يضاهاى هذه المناسبة إلا الاحتفال بـ *בר מצוה* "بر مصبه" أو بلوغ سن الرشد الديني الذي يصادف سن الثالثة عشرة، وهو بداية المسؤولية الشرعية ونهاية المرحلة الأولى من التعليم.

وتعد مناسبة حفظ نصوص من التوراة أو إلقاء *דרשה* "درشة" أو خطبة في البيعة، منتهى فخر الآباء وقمة فرحهم. وتكون هذه بمناسبة الاحتفال بـ "بر مصبه" (101).

جرت الأقدار بأن لا تكون الحياة أفراحا كلها. وأشد الحالات حزنا عند الإنسان، حالة فقده عزيزا. ويكون الفقد هادنا أو على عجل. وعرفت الأندلس من هذا الكثير،

¹⁰¹ انظر نفس الفصل أعلاه.

لأنها عرفت أوبئة متعددة كالتطاعون وغيره، مما جعلها تنظم جهاز الصحة لتنظيمها محكما تجلى في كثرة الأطباء وكثرة مصنفاتهم وبناء البيمارستانات على اختلاف أنواعها. وقد أرخت كتب المعاجم لكثير من الأطباء، وتحدثت كتب تاريخ العلم عن كثير من مكتشفاتهم وأدواتهم الطبية الرائدة. غير أن الأجل لا تقدر على تعدي المقادير، وعندها يرتفع الصراخ والبكاء في مآتم تتوح فيه البواكي والنوادر. وكانت بعض النساء تمتنن هذه المهنة، كما جاء عند ابن حزم في طوق الحمامة⁽¹⁰²⁾. وكانت عادة النساء في الأوساط الفقيرة أن تطلي وجوههن بالسواد، وتصرخ وتلطم الصدر والخد⁽¹⁰³⁾. وكان المؤذن يعلن عن صلاة الجنازة بباب المسجد⁽¹⁰⁴⁾. وكان موكب الجنازة يسير متاقلا على نعमत الذكر والتكبير، وإلا خرج عن العرف، كما يصور ذلك المثل الشعبي حين يقول: "جَنَازَتُ لِيَهُودٍ أَجْرٌ وَاسْكُتْ"⁽¹⁰⁵⁾. وكان لا يسمح للمرأة بمرافقة الجنازة حتى المقبرة التي كانت تقع خارج السور، كمقبرة غرناطة التي كانت بباب "إفرا"، وكانت مغروسة زيتونا⁽¹⁰⁷⁾. وعلامة الحداد كانت هي البياض أيام الأمويين، والأزرق والأسود أيام المرابطين⁽¹⁰⁸⁾.

وكانت عادة اليهود التجمع خارج الدار انتظارا لحمل الفقيد على الأكتاف إلى المقبرة التي تقع في غالب الأحيان قرب الباب المجاور لحي اليهود. وكانوا يرتلون، وهم في طريقهم إليها، نصوصا توراتية جلها من المزامير. وإذا حدث ومروا داخل الأحياء الإسلامية فإنهم يهرولون صامتين، وهو ما عبر عنه المثل السابق. وكان من عادة يهود الأندلس أن يدفنوا مع الفقيد ما يحبه، كالحلي للنساء، وبعض الكتب للعالم الفقيه، وهذه عادة بقية متبعة حتى عند يهود المغرب فيما بعد. وجرت عاداتهم بوضع الشواهد خاصة على قبور العلماء وكبار القوم، وكانوا ينقشون عليها فقرات من التوراة أو بعض الأشعار. كما عرفت عندهم هذه المناسبة الندب وتمزيق الثياب ولبس الحداد⁽¹⁰⁹⁾.

ومن البين أن هذه المناسبات، مناسبات الأفراح والأحزان، تتشابه كلها لدى الطوائف إلى أبعد الحدود. فهي حالات إنسانية متشابهة، وصبغتها بالفروض الدينية تستجيب لنفس الشعور. والتجاور المكاني والتعامل الاجتماعي والشعور بالمصير المشترك، كلها أمور توحد مظاهرها وتدعو إلى التشارك فيها فرحا وحرنا، خصوصا في مجتمع لم يعد يعرف الحدود إلا قي ضيق الحدود.

102 الطوق، ص. 35.

103 ثلاث رسائل، ص. 121.

104 نفسه، ص. 74.

105 أمثال العوام، ج. 1، ص. 216.

107 أريي، ص. 370.

108 نفع الطيب، ج. 1، ص. 364.

109 أشتور، ج. 2، ص. 258.

9- صور أخرى من اللقاء بين أهل الأندلس

من ذلك الاشتراك في التطبيب والمعالجة، ونستغني عن التفصيل في هذا الموضوع بالإحالة على كتاب عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لابن أبي أصيبعة، وكتاب طبقات الأطباء والحكماء لابن جلجل الأندلسي، وكذا كتاب طبقات الأمم لصاعد الأندلسي، وكثير من كتب معاجم الرجال. فقد ذكر مؤلفو هذه المؤلفات كثيرا من الأطباء اليهود والنصارى الذين عالجوا المسلمين أمراء وعامة، ضمن جماع الأطباء المسلمين الذين خدموا الإنسان لا العرق.

كما أن ظاهرة التسمي بالأسماء العربية عند النصارى واليهود، سواء من خاصة الناس أو عامتهم، تبين مدى التداخل الاجتماعي. ومن تصفح معلمة أسماء النصارى واليهود، رجال وظيفية وعلماء، يلحظ عادة التسمي بالأسماء العربية التي كانت مشتركة بين الجميع، ويؤكد ذلك أسماء القمس والقسس وعلماء اليهود، ومن تحملوا مسئوليات في نظام الدولة الأندلسية، كما رأينا سابقا. وبالمقابل فقد تسمى بعض الأمراء بأسماء أعجمية.

وكان التعاطف والتعاقد بين المسلمين وغيرهم كثير الوقوع، خصوصا عندما تشتد الأزمات. من ذلك مثلا تشفع المسلمين والأعاجم لدى رودريك سنة 1094/487، ليجنب أطفال وعيال المسلمين مأساة الحرب⁽¹¹⁰⁾. وكمعاناة هؤلاء جميعا أيام محنة حرب صنهاجة مع أميرها⁽¹¹¹⁾.

وكان الاختلاط في الحمام بين المسلمين وأهل الذمة أمرا شائعا⁽¹¹²⁾، في حين كان للعامة حمامها الخاص⁽¹¹³⁾. وكان النصارى يشتررون المسلمات لخدمتهم⁽¹¹⁴⁾. كما كان خروجهم مع المسلمات شائعا أيضا. ودلت الفتاوى على أن التشكي من هذه الرفقة لا يكون إلا إذا كان المرافق من أهل السوء والشر. ونقل هذه الفقرة من المعيار لما لها من مغزى: "فقد سئل [فقيه قرطبة] عن نصراني شهد عليه أنه من أهل الشر والفساد، وأنه رأي مع امرأة مسلمة وهي سائرة معه... وقال أخوها: إن سعيد العجمي (وهو المقصود) قد أخرجها وتبثت الوثيقة عليه. وشهد لسعيد بأنه من أهل العفاف والاستقامة وحسن المعاملة والمعاشرة للمسلمين، لا يعرفونه مختلطا لأهل الشر ولا

110 البيان، ج. ص. 37.

111 الإحاطة، ج. 1، ص. 516.

112 ثلاث رسائل، ص. 48.

113 العامة، ص. 178.

114 الونشريسي، 253/5.

ملتسما به". وقد اكتفى القاضي بحبسه خمسة عشر يوما، لأنه أخفى المرأة لا على أنه رافقها⁽¹¹⁵⁾.

وهناك فتوى تدل على أن المسلمات كن يزرن الكنائس⁽¹¹⁶⁾. كما أن جلوس المسلمين برفقة اليهود أمام دورهم كان أمرا عاديا، وذلك لأن ابن عبد الرؤف يمنع هذا الاختلاط، في حالة واحدة، وهي أن يكون اليهودي ممن يعرف ببيع الخمر لأن ذلك تهمة للمسلم⁽¹¹⁷⁾. وقد ذهب الأمر بعيدا في هذه العلاقات الإنسانية حتى حبس بعض اليهود أحباسا على مساكين المسلمين⁽¹¹⁸⁾. كما قررت السلطات الحاكمة في الأندلس أن ينفق على من افتقر من أهل الذمة من بيت المال⁽¹¹⁹⁾.

ويمكننا أن نقول إن مكونات الأندلس البشرية، صارت مندمجة ولم يكن يفصلها إلا ما كان يفصل أي مجتمع متميز بالحركة والنشاط والتنافس، من أجل كسب الرزق والمعرفة. وقد عبرت أمثال العوام عن هذا النوع من التنافس تعبيراً صادقا⁽¹²⁰⁾. كما أن الظروف التاريخية التي عاشتها الأندلس وتميزت بصراعات في الشمال، ومناورات في الداخل، وبالشعور بالروح الوطنية، سواء لدى المستعربين أو حتى لدى المولدين ممن أسلم، كلها أمور لا يمكن أن تجعل هذا اللقاء الذي عرفته الأندلس لقاء لا يميزه إلا الصفاء. فالصراع والخصام، وأحيانا الحرب، أمور إنسانية تقع بين ذوي الأصول المشتركة، وأهل الدين الواحد. والحذر من سنن الحياة⁽¹²¹⁾. ومع كل ذلك، فقد أنتج هذا المجتمع علما ومعرفة شاركت فيهما كل مكونات الأندلس، وأضفت عليها من خصوصياتها، ونموذج المحاضرة والمذاكرة المشار إليه أعلاه، نموذج جميل لهذا التناغم الفذ الذي عرفه الغرب الإسلامي، كما هو مبين في الفصل الموالي.

¹¹⁵ نفسه، 346/2.

¹¹⁶ ثلاث رسائل، ص. 49.

¹¹⁷ نفسه، ص. 114.

¹¹⁸ الونشريسي، ج. 7، ص. 114، 60-59، 65.

¹¹⁹ الونشريسي، ج. 8، 62.

¹²⁰ انظر في كتاب أمثال العوام، الأمثال الكثيرة التي عبرت عن هذا المزج بين الطوائف، وخصوصا بين المسلمين واليهود في كل مسالك الحياة

¹²¹ انظر الإحاطة، ج. 3، ص. 419. والبيان، ج. 4، ص. 45-55، 73، 144.

المحاضرة والمذاكرة

- 1-المطلب الثالث : كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا
- 2- المطلب الخامس : شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم.

اخرنا من كتاب المحاضرة والمذاكرة فصلين نموذجيين يقدمان منهجا اتبعه يهود الأندلس في التعامل مع الثقافة العربية الإسلامية والاستفادة منها، وهما المطلب الثالث، بعنوان "كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا" والمطلب الخامس "شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم". ولنفتتح الكلام بتعريف موجز يعرف بمؤلف المحاضرة والمذاكرة ويعرف بالكتاب⁽¹⁾.

ولد أبو هرون موسى بن يعقوب بن عزرا (عزره) في غرناطة بين السنوات 1055 و1060م، لعائلة يهودية غنية عريقة. وكان تعليمه متنوعا، فقد كان عارفا بالتوراة والآداب اليهودية على اختلافها دينية وأدبية وشعرية. و كان عارفا بالعربية، خصوصا وتاريخا. كما كان شديد الاهتمام أيضا بالفلسفة اليهودية والعربية، مطالعا على المصادر اليونانية المتداولة عند الأندلسيين. ومن أساتذته إسحق بن غياث، رئيس مدرسة لوسيانة .

قضى ابن عزره معظم حياته بغرناطة، فنهل من معارفها واختلط بذوي المعرفة والآداب والشعر، إلى أن دخل المرابطون المدينة سنة 1090 م، فغادرتها أسر يهودية كثيرة، ومن بينهم إخوته، وبقي هو بها إلا أن حاله تغير، فاعتزل الناس، وابتعد حتى عن أقربهم إليه وهم أبنائه.

بقي على هذه الحال إلى أن غادر غرناطة سنة 1095م، ليلقي عصا الترحال باسبانيا المسيحية، فظل بها طوال أربعين سنة يعيش الوحدة والضياع والفقر، ويردد ذكرى أيامه الزاهرة بغرناطة، ويتأسف على المنهل العذب الذي تركه هناك، إذ كان

¹ نشرنا المبحث الأول في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس-الرباط، العدد العاشر، 1984، ص.65-98، والمطلب الخامس في الكتاب التكريمي، زهرة الآس في فضائل العباس، أبحاث مهداة إلى الأستاذ عباس الجراري، مطبعة المناهل، 1997، ج. 3، ص. 881-913.

يشعر بأنه في مكانه الجديد، وسط أقوام جهال متبجحين مرأين. وازداد حزنه مع تقدمه في السن وبعد ما مات أحد أبنائه وتنكر له الآخرون، كما تنكر له أخوه يوسف الذي كان معتمد عيشه، ولم يُقم أوّده إلا بعض الأغنياء من أبناء بلدته الذين قاسموه منفاه. والغريب أنه رضي بهذه الحال مع أنه كان في مكنته أن يعود إلى غرناطة التي أحبها. وقد يخفي هذا الأمر لغزا في حياة ابن عزره. وتوفى في العقد الرابع بعد الألف والمائة للميلاد، كما دلت على ذلك بعض آخر أشعاره التي حملت تاريخ السنوات 1135 أو 1138⁽²⁾.

حرص ابن عزره على الانعزال والانفراد، ولكنه ظل يعيش ما حمله من غنى ثقافي وحضاري عربي، فحافظ عليه وحماه وسط محيط غريب اثخنه فيه جروح الغريبة. يقول في مقدمة كتابه متحدثا عن أسباب تأخير تأليفه: "ما رماني به الدهر في آخر العمر من الاغتراب الطويل، والاكتئاب المتصل، في أفق بعيد، وثغر سحيق، فأنا مسجون في حبس بل مدفون في رمس"⁽³⁾.

ولم يواس وحدته هذه إلا شعره وبعض أصدقائه الشعراء مثل يهودا اللاوي أمير شعراء اليهود بالأندلس. ولعل هذا الانغلاق على الذات، والابتعاد عن الآخر، هو ما جعله غزير نظم الشعر متنوعه. وقد كان علما من أعلامه، كما دل تاريخ الأدب العبري على ذلك، بل كان يتيمة في قلاند الأدب الأندلسي. كان الشعر اليهودي القديم، سواء في فلسطين أو الشرق، شعرا دينيا لا يتعدى نظمه تراتيل الابتهاالات والصلوات، فجاء ابن عزره وشعراء الأندلس بشعر مخالف لذلك في الموضوع والصورة واللغة والأسلوب، فهو شعر اختلطت فيه عناصر من الشعر العربي والتوراتي، وظهرت به مسحة عقلية لم تكن من قبل، ونهل من مناهل الحضارة والثقافة الجديدتين، واتخذ من قصور البلاغة والبيان العريبيين ما جعل ابن عزره وشعراء الأندلس يبدعون شعرا لم تعرفه اللغة العبرية ولا الثقافة اليهودية خلال كل تاريخهما المتقدم. كما كان ابن عزره

² انظر في سيرة ابن عزره دן فغيس، שרת החול ותורת השיר، ירושלים، 1970. (دن بغييس، الشعر الدنيوي والتراث الشعري، القدس، 1970، ص.9 وما بعدها).

وحיים شرمون، השירה העברית בספרד ובפרבאנס، מוסד ביאליק، ירושלים، דביר-תל-אביב-1960، 1954 (4 כרכים). ב. ל. 683. (حايم شرمون، الشعر العبري في الأندلس وجنوب فرنسا، موسد بياليك، القدس، دفير-تل أبيب، 1954-ج. 2، ص. 683، (أربعة أجزاء). و:

S. Munk, Mélange de Philosophie juive et arabe, Paris, 1955, 262-266.

Journal Asiatique, juillet, 1850, p. 22, note I.

Encyclopaedia Judaica, 3^e 2d. Jerusalem, 1974, T. 8, C. 1170-1174.

³ نحيل هنا على صفحات طبعة هلقين

أبو هرون مשה بن يعقوب ابن عزره، كتاب ألمحاضرة ولمذاكرة، عني بتأليفها وتحريرها أ. ش. هلكين، سهر بدار نشر مكيزي نردמים، اورشليم ألكدس، 1975. (أبو هارون موسى بن يعقوب بن عزره، كتاب المحاضرة و المذاكرة، عني بتصحيحه وتحريره أ. ش. هلقين، ظهر بدار نشر "كنوز مخفيه: أورشليم القدس، 1975 (النص العربي بالحرف العبري).

مبدعا في نقد الشعر وجريئا في فهم التوراة، ككثير من اليهود الذين ثقفوا الثقافة العربية ونبغوا فيها. وله مؤلفات:

مؤلفاته

1- الشعرية

أ. السديوان: نظم ابن عزره قصائده ببحور الخليل على الطريقة العربية. ويضم ديوانه فنونا من الشعر، مثل المديح والتكسب والغزل والخمریات والعشق والشكوى. وبه ما يقارب مائتين وستين قصيدة، في أكثر من ستة آلاف بيت شعر. تعددت مخطوطات الديوان وبتعددتها تعددت اختلافات نسخه، ويكون جميلا أن يتناوله بالتحقيق متضلعا في الأدبين العربي والعبري.

ب مجموعة أخرى تضم خمس عشرة قصيدة في مواضيع متعددة.

ج- سفر 5567 המויק (سفر هموعق) وهو مجموع أشعار غنائية تدل على مدى تأثير البلاغة العربية في ابن عزره. أكثر في شعر هذا المجموع من استعمال الصناعة البلاغية، وافتتحه الشاعر بمقدمة عربية وقسمه إلى عشرة أبواب تناولت فنون الشعر المختلفة. وهو حوالي ألف ومائتي بيت.

د- أشعار دينية، في هذه الأشعار تجلت ثقافته اليهودية العميقة التي عرف بها الشاعر، كما ظهرت فيها براعته في استعمال إرثه التوراتي والتلمودي وغيرهما من كتابات يهودية أخرى.⁽⁴⁾

2- الدراسات

1 - مقالة الحقيقة في معنى المجاز والحقيقة

وضع فيها المؤلف معارفه الفلسفية في خدمة تفسير بعض مشاكل التوراة، كما شرح فيها بعض الغموض الواقع في اللغة التوراتية. ويعتبر الكتاب مادة مهمة للسيرة الذاتية لابن عزره، كما يعرض أسلوبه في أشعاره التي نظمها. وقد عُرف الكتاب عن طريق ترجمة قطع منه، منذ العصر الوسيط، اشتهرت بـ *לארוגת הכושם* (عروكت هوشيم)⁽⁵⁾.

⁴ أنظر ح. برادي، شירי החול، ברלין، 1935 (ح. برادي، الشعر الدنيوي، برلين، 1935).

ברנשטיין، שירי הקדש، תל-אביב، תשי"ז (برنشتاين، الشعر الديني، تل-أبيب، 1957).

⁵ أنظر ش. فينس، ספר ערוגת הכושם، הקטעים מתוך ספר מקור חיים، תרביץ כז، (1958) (طوق العطر، نتف مستخرجة من [كتاب] معين الحياة [لابن جبرول] [مجلة] تريبص، 27، 1958). وحقق نص "مقالة الحقيقة في معنى المجاز والحقيقة" تحت إشرافنا في بحث جامعي سيناكش في كلية آداب الرباط قريبا (يناكش في شهر يوليوز 2006).

2- كتاب المحاضرة والذاكرة

كتاب فريد من نوعه، ولم يعرف تاريخ التأليف العربي مثيلاً له. ألفه ابن عزره بالعربية وكتبه بحروف عبرية كعادة المؤلفين اليهود. اهتم فيه بالشعر العبري، إلا أنه اتخذ الثقافة العربية أساساً له، إذ تناول الشعر والأدب عامة، سواء العربي أو العبري، وكان للتاريخ فيه حظ كبير أيضاً. وهو غني بترجمات الأدباء اليهود وكتابتهم. ولم يترك موضوعاً من مواضيع اللغة والنحو والفلسفة والأخلاق إلا اهتم به. وقد لخص محتوى الكتاب أحد ناسخيه، في فقرة وضعها المحقق 7777 هالقيين قبل مقدمة المؤلف كالتالي: "مقالة تتضمن المحاضرة والذاكرة، وفيها نكت من أمور الشعر والشعراء، ونبذ من صنعة الخطب والخطباء، ونقط من نوادر العلم والعلماء، وشواهد من كلام الزهاد والفضلاء، ونوادر من أبناء الفلاسفة والحكماء، ولمع من تواريخ الأعيان والشهراء [هكذا]، وفقر من براعة الكتاب والبلغاء، وجمل من آثار النحويين والفقهاء". (ص.2).

والكتاب مقدمة وثمانية فصول. وهذه الفصول عبارة عن أجوبة أجاب بها المؤلف أحد سائله، وهي طريقة نهجها المؤلفون اليهود في كتاباتهم، كما نهجها مؤلفون مسلمون أيضاً. والفصول هي: 1- في شأن الخطب والخطباء 2- في شأن الشعر والشعراء. 3- كيف صار الشعر في ملة العرب طبعاً وفي سائر الملل تطبعاً. 4- إن كان سمع للملة اليهودية شعر أيام دولتها وإقبالها. 5- شغوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم. 6- نماذج من الآراء والمنتخبات التي استحسنتها المؤلف. 7- هل يصح قرض الشعر في النوم كما ادعى البعض. 8- أمثل طريقة في صناعة القريض العبراني على القانون العربي.

ثم ذيل المؤلف الكتاب بقصيدة طويلة يقول: "ضمنت بعض أبياتها جملة الأبواب المذكورة فيها [المقالة أي الكتاب] من جهة البديع، لتجده في هذه [الخطاب موجه إلى السائل] فتنظر إليه من [عن] كتب بمشيئة الله تعالى. (ص. 302).

وقد نهج في كل الكتاب اختيار الاستشهاد العربي ليضع بجانبه ما يقاربه في اللغة العبرية. ويشير المؤلف إلى أنه لم يكن يقصد الإطالة فيما كتب، لأنه يعتبر نفسه تابعاً في تأليفه لمن سبقه يقول: "صيرت مما سألتني كلاماً موجزاً، فإنها مقالة لا تحتل الإطالة، ومطلوب لا يصح فيه توفية المرغوب، فقد وَّضَع في أكثر فصول هذا الشأن أعلام البيان من الإسلام ... كتبا جملة مثل كتاب ابن قدامة [هكذا] في النقد، والبديع لابن المعتز، وحلية المحاضرة للحاتمي، والحالي والعاطل له، والعمدة لابن رشيقي، والشعر والشعراء لابن قتيبة وغيرهم..." (ص. 4).

ونستشف من محتوى الكتاب أن مؤلفه وضعه لما يأتي:

- 1- اطلاع الراغب على معارف عصره، لذلك سرد كثيرا من المؤلفات التي يجب أن يعتمدها المتأدب "حتى يرتاض بخطها ويهذب الخلق بقراءتها".
- 2- جمع منتخبات أدبية شعرية ونثرية من الأدبين العربي والعبري، وغرضه منها "الحفاظ على أخبار أقوام كانوا فبانوا حتى لا تدرس آثارهم، لأنها أقوال موشية بأغراض حكيمية وفوائد فلسفية".
- 3- الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية، والبحث عن المتشابه في الأدبين.
- 4- البرهنة على أن الأدب العبري أدب غني، وأن اللغة العبرية قادرة على الإتيان بما أتت به العربية وإن كانت مقلدة لها.
- 5- وضع شعراء اليهود في الأندلس في طبقات على طريقة مؤلفات طبقات الشعراء العرب.

والحق أن المؤلف وضع كتابه هذا ليكون دليلا للشاعر اليهودي الذي يريد أن يبدع أدبا غنيا مثل الأدب العربي، لهذا سمى أهم فصوله "أمثل طريقة في صناعة القريض العبراني على القانون العربي"، ولذلك يقول أيضا لسانه: "القصود بهذه الأوراق عرض المماثلة عليك من طريق الملتين، أعني العبرانية والعربية [و] موازنتها في أكثر الوجوه، وأن الواحدة تابعة للثانية وأخذة منها في الشعر خاصة" (ص.4).

والكتاب غني بنقول نصوص من موارد متعددة إغريقية وعربية وعبرية، جمع فيها بين الشعر والمثل والتوراة والتلمود والقرآن وأقوال النحاة واللغويين، يهودا وعربا، ووضع فيه أيضا من شعره الكثير. وهذا نهج أوقعه في كثير من الاستطراد، وربما كان هو نفسه يقصد ذلك يقول: "وربما اتسعت قليلا في جلب بعض تاريخ يليق بالمكان، وخبر يجري مجرى البيان ... إن التأليف كالمائدة، يكون عليها صنوف من الألوان الملمذة، والأمشاج المختلفة الطعوم، فمتى انتقل الأكل عن [من] شيء إلى غيره، حدثت له لذة، وتحركت لطبيعته شهوة، وتجدد له شره، وهكذا يعرض لجميع المشاعر، أعني الحواس، تلتذ باختلاف صنوف محسوساتها، وتنشط بتنوع مدركاتها..." (ص.6).

ويظهر غنى الكتاب في عدد شعراء العربية الذين استشهد ابن عزره بشعرهم دون ذكر أسمائهم، وقد استخرج هلقين، محقق الكتاب، أسماء ستة وثلاثين شاعرا، منهم جاهليون ومخضرمون ومولدون، كامرئ القيس وأوس بن حجر والأعشى والنابغة وزهير بن أبي سلمى وحسان بن ثابت والأخطل وجريير وأبي تمام والمتنبي

وابن الرومي وأبي العتاهية وأبي العلاء المعري وأبي نواس وغيرهم. وهذا أغنى الكتاب بالموروث العربي، مما جعل محقق النص العربي المكتوب بالحرف العبري هلقين يقول: "من عادة اليهود في أي مكان أن يؤلفوا كتباً في إرثهم اليهودي، أما ابن عزرة فكان هدفه أن يدخل الروح العربية في الأدب العبري".

القيمة هذا الكتاب ومكانته النقدية الراقية، ومنهجه النقدي الذي سخر فيه مؤلفه علم الفلك وتأثير الأنواء والمواقع وخطوط الطول والعرض، وعلم الطب وعلم الأجناس، بل والفلسفة والمنطق ومنهج المقارنات - وكان فيه مبكراً - ننشر هنا فصلين من فصوله، وهما: المطلب الثالث وهو كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل طبعا، والمطلب الخامس، وهو شقوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم.

النص الأول المطلب الثالث

كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا

ملاحظات حول النص المنشور

النص الذي تقدمه للقارئ الكريم هو الفصل الثالث أو المطلب الثالث كما سماه المؤلف، وفيه بين "كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا". وربط فيه المؤلف تاريخ العرب بتواريخ قديمة، متخذا من التوراة مرجعا أساسيا، حيث استشهد بكثير من فقراته على وجود العرب وأصلهم وأماكنهم وفصاحتهم في القول. كما أنه نسب إلى أرسطو توصية أوصى بها الإسكندر، وبين له مزاياهم وذلاقة لسانهم وفصاحتهم، وهذا لا شك فيه، مما نُجل على أرسطو. وفي هذا الفصل نستشف ثقافة ابن عزره، أو بالأحرى معارف المثقف اليهودي في عصره، فقد ردد أسماء علماء مشاهير، فلاسفة وأطباء وفلكيين ونقادا وأدباء وشعراء. مثل أرسطو وأبقراط وجالينوس من اليونان. وكانت موسوعة إخوان الصفا أمام عينيه باستمرار، كما نقل عن مؤرخين عربا ذكر أسماءهم أحيانا، مثل المسعودي صاحب مروج الذهب. ونقل أحيانا عن آخرين دون ذكر لأسمائهم مثل صاعد الأندلسي⁽¹⁾. وذكر كتب مشهورة من كتب البديع والنقد والأدب. وأرجع ابن عزره فصاحة العرب وذلاقة لسانهم وعلو بيانهم إلى عدة أسباب، منها تأثير الكواكب فيهم⁽²⁾ وتقاطعها في أوضاع معينة مع موقعهم وإقليمهم وما يحيط بهذا الإقليم من أهوية ومياه. واعتمد في هذا ما كان سائدا من معارف زمانه، وكما سبق أن قلنا، فقد كانت رسائل إخوان الصفاء مصدرا أساسيا بالنسبة إليه في هذا الموضوع، إذ نقل ما جاء في الرسالة الرابعة، في القسم الرياضي، في الجغرافيا، التي ترجع اختلاف ألوان وطبائع البشر إلى اختلاف أهوية البلدان وتربة البقاع وعذوبة المياه وملوحتها "بحسب طوابع البروج ودرجاتها على آفاق تلك البلاد بحسب ممرات الكواكب على مسامات تلك البقاع ومطارح شعاعاتها من الآفاق على تلك المواقع"⁽³⁾.

ومن هذه الأسباب أيضا توسط بلادهم. وقد أفاد المؤلف كثيرا في هذا الموضوع

¹ تعمدنا نقل فقرات عن صاعد الأندلسي، ووضعناها في الهوامش، لنبين مدى تقارب منطوقها مع نص ابن عزره.
² "والعرب أصحاب حفظ ورواية، لخفة الكلام، عليهم، ورقة ألسنتهم، لأنهم تحت نطاق تلك البروج الذي [التي] ترسمها الشمس بمسيرها، وتجري فيه الكواكب السبعة الدالة على جميع الأشياء" (القاضي أبو القاسم صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، مطبعة السعادة، مصر، ص. 70).

³ رسائل إخوان الصفاء، دار صادر، بيروت، ج. 1، ص. 179-180.

من طبقات الأمم لصاعد الأندلسي، فمن كان من هذه الأمم في أقصى الشمال خلا من العلم والمعارف، ومن كان منهم في أقصى الجنوب خلا منها أيضا، ومن كان مكائمه التوسط نال حظه الوافر من العلوم ومهر في الصناعات⁽⁴⁾.

ولم ينس المؤلف ربط كل هذه الأمور بالعناصر الأساسية الأربع: النار والهواء والتراب والماء ومقابلاتها: الحرارة والبرودة واليبس والرطوبة. ويلاحظ في هذا الفصل كثرة الاستطراد أيضا، خصوصا عندما يرجع المؤلف إلى التوراة فيستشهد بفقرات منها، ثم يستشهد عن تلك الفقرات بفقرات أخرى، أو عندما يتحدث عن تدبير النبوة دون غيرها، في الديانة اليهودية، أو عندما يعرض مشكلا لغويا عبريا، فيذكر رؤوس الأقاليم والخلاف عند النحاة واللغويين العبريين، أو عندما يسرد أقوالهم في تشابه اللغتين العربية والعبرية، وكلها أمور كان يقصدها قصدا كما سبق أن أشرنا إلى ذلك.

رموز استعملت في النص

كتابة بارزة: عنوان كتاب أو ترجمة فقرة (آية) أو نص من التوراة.
 ما بين < > كلمات أو جمل محرفة فصحنها أو كلمات تركها المؤلف في صيغتنا العبرية فوضعناها في صيغتنا العربية .
 ما بين [] كلمات غير موجودة فأضفناها، أو جمل من فقرات التوراة اكتفى المؤلف ببعضها فأتممناها ليفهم المقصود .
 ما بين () نص الفقرات التوراتية كتبناها بالخط العربي ليتمكن من لا يعرف العبرية من قراءتها .

ما بين * * استطراد وبإمكان القارئ الذي لا تهمة التفاصيل أن يتركه نهائيا ليستقيم المعنى المقصود من هذا المطلب، وهو البرهنة على أن الشعر عند العرب طبع وعند غيرهم تطع.

* علامة وضعناها فوق ترجمة المؤلف نفسه لفقرة توراتية أو جزء منها تأتي في غالب الأحيان كلمة أو جملة بعد ترجمتنا للفقرة العبرية، وقد يظن أن هذه الكلمة أو الجملة زائدة ولا معنى لها في السياق، والحقيقة أنها كلمة أو جملة من (آية) كاملة

⁴ يقول صاعد: "لأن من كان منهم موغلا في الشمال ما بين آخر الأقاليم السبعة التي هي نهاية المعمور في الشمال، فأفراط بعد الشمس عن مسامتة رؤوسهم برد هواءهم وكثف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم باردة وأخلاقهم فجة، فعظمت أبدانهم... فعدموا بهذا دقة الإفهام وتقوب الخواطر. وغلب عليهم الجهل والبلادة، وفشا فيهم العمى والقساوة... ومن كان منهم ساكنا قريبا من خط معدل النهار وخلفه إلى نهاية المعمور في الجنوب، فطول مقارنة الشمس لسمت رؤوسهم سخن هواءهم، وكثف جوهم، فصارت لذلك أمزجتهم حارة، وأخلاقهم محرقة، فاسودت ألوانهم... فعدموا بهذا رجاحة الأحلام وتقوب البصائر، وغلب عليهم الطيش، وفشا فيهم النوك..." (ص 12).

اكتفى المؤلف بترجمتها دون الباقي، لاعتقاده بأن قارئ الكتاب يعرف معرفة جيدة نصوص التوراة.

وقد يستعمل المؤلف أحيانا كلمة "أي" ويأتي بعدها ببعض ترجمة الاستشهاد.

في الإحالات:

عندما يتعلق الأمر بالإحالات على أسفار و(آيات) من التوراة، فإن الرقم الأول هو رقم الإصحاح، والثاني رقم الفقرة (الآية).

النص: كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل طبعا

"فاعلم أرشدك الله أن الملل المشهورة والنحل المذكورة الحاملة للعلوم الناقلة للمعارف كالهند وفارس ويونان والترك والقبط وغيرها. تشاغلنا بعضها بالمعارف العلمية سعيا في التقدم بالمعرفة بظنها، والوقوف على بعض المغيبات بزعمها، والإنذار بالكاننات قبل كونها. وبعضها بالعلوم البرهانية الإلهية والطبيعية. وبعضها بأحكام المهن الصناعية. وكانت الخطب والأشعار على ما قلنا أنفا بعض أدواتها وجزءا من آلاتها.

وأما هذه العصابة الإسماعيلية⁽¹⁾ الذين يسمون بأهل المدر*⁽²⁾ لما سكنت حواضر الحجاز وبواديها وهي جزيرة العرب⁽³⁾ التي كانت قطيعها من الدنيا، وإياها سكن بني أبرهام [بنو إبراهيم]⁽⁴⁾ عليه السلام، كما نص في أم الكتاب⁽⁵⁾ ويשכנו מחוילה לע-766⁽⁶⁾ (ويشكنو محويله عد شور): وسكنوا [إبناء إسماعيل] بين حويلة وشور. وسميت جزيرة لأن البحر يحيط بها من جهاتها الثلاث التي هي الشرق والمغرب والجنوب. ومسافتها في الطول أربعين [أربعون] مرحلة، وفي العرض نحو من خمسة وعشرين مرحلة * فلم تكن من نحل العلوم ولا من ملل المعارف، ولا منحهم الله علما سوى البيان، ولا هيا طبعمهم للنعاية بغير فصاحة اللسان، ولا تفاخر على غيرها من الأمم والقبائل إلا بإحكام لغاتها ونظم أشجاعها وأراجيزها وأشعارها، عند الري

¹ نسبة إلى إسماعيل، ويقصد ابن عزره العدنانيين، لأن العدنانيين من ولد إسماعيل، وقد أصبح اليهود يطلقون لفظة الإسماعيليين ويقصدون بها المسلمين دون اعتبار للنسب بل تحرزا من ذكر لفظة المسلم أو الإسلام. وقد استعمل هذا اللفظ كثيرا في كتابات اليهود في العصر الوسيط ويستعمل أيضا الآن في العبرية المعاصرة.

² بداية استطراد ينتهي عند *
³ جعل ابن عزره الحجاز مرادفا لجزيرة العرب، وهو تحديد لا يوافق عليه جغرافيو العرب ومؤرخوهم. انظر معجم البلدان ج 1 ص 219، كما أنه هو سيناقض نفسه حيث يقول: "وسميت جزيرة لأن البحر يحيط بها من جهاتها الثلاث". يقول صاعد: "وأما بلاد العرب فهي معروفة بجزيرة العرب سميت بذلك لأن البحر يحيطها من جهاتها الثلاث التي هي المغرب والجنوب والشرق (وهي) أربعة أجزاء كبار وهي: الحجاز ونجد وتهامة واليمن. ومسافة الجزيرة في الطول، وذلك بين عدن وبين أطراف الشام، نحو من الأربعين مرحلة، ومسافتنا في العرض، وذلك ما بين ساحل بحر (إبله) ولالجار) وبين العذيب وما اتصل من ريف العراق، نحو من خمس وعشرين مرحلة (طبقات صاعد ص 70-71).

⁴ هكذا في الأصل، ولا شك أن المؤلف هنا حافظ على أسلوب العبرية التي ليس فيها إعراب.
⁵ استعار ابن عزره الاستعمال القرآني "أم الكتاب" التي تعني القرآن الكريم (السورة 3 آ 5 و 13 و 39)، كناية عن التوراة.

⁶ سفر التكوين 18/25، وهنا تتحدث التوراة عن إسماعيل وأبنائه ومكان استقرارهم، وحويلة اسم عام يطلق عادة في العهد القديم على الجزيرة العربية. وشور: منطقة على الساحل الشرقي من دلتا النيل، وسميت أيضا في سفر الخروج 15-22، صحراء شور.

والجذب، ولدى السلم والحرب⁽⁷⁾. وبهذا فخر بعضهم قائلاً: "لسان العرب بين الألسنة كزمن الربيع بين الأزمنة". وقد أثنى الفيلسوف عليها في بعض رسائله إلى الأسكندر وأوصاه بهم، ووصفهم بسعة النطق وذلق اللسان، والمعرفة بالشعر، والتوسع في الممادح والمذام، والمروءة والأنفة وغير ذلك من الأخلاق التي جبلت عليها⁽⁸⁾.
 هذه كانت فضائلهم التي انتحلتها جاهليتها وإسلاميتها إيجازاً وتوسعا في حالة الإطالة. وجرى فضل المنطق منهم مجرى الطبيعة في الرجال والنساء والزَّمَنِي والأطفال المهذورين⁽⁹⁾ والأغفال ودهماء العامة وهمج البادية، وغثاء السواد، إفادة أفادتهم [بها] كواكبهم، ومزاج إقليمهم وأهوية بلادهم ومياهما المجففة، لرطوبة ألسنتهم بتوسط، فجاء كلامهم دون كلام الحبشة في اليبس، وفوق كلام الصقلب في الرطوبة⁽¹⁰⁾. وقد قال جالينوس: "إنك إذا تصفحت وجدت أكثر صور الناس وخلقهم واتخاذ عاداتهم تلحق بطبع البلد الذي هو بلادهم"⁽¹¹⁾ وقد أطال الفاضل أبو قراط في هذا الفصل في كتاب الأهوية والبلدان له⁽¹²⁾، وزاده الإطالة جليينوس في شرحه⁽¹³⁾ حتى انتهى إلى الكلام في

7 يرد ابن عزرة هنا ما تناقلته كتب الأدب العربي: ففي البيان والتبيين "وبذلك [الشعر والبيان] تفاخرت العرب وتفاضلت أصناف العجم" (طبعة دار الفكر للجمع) 1968 ج 1، ص 55. وفي العمدة لابن رشيق: "فقد وجدت الشعر لحو علوم العرب" ج 1، ص 16، ويقول: ومن فضائله [الشعر] أن اليونانيين إنما كانت أشعارهم تقييد العلوم والأشياء النفيسة والطبيعية التي يخشى ذهابها. فكيف ظنك بالعرب الذي هو فخرها العظيم، وقسطاسها المستقيم (بيروت)، ج 1 ص 26. ويقول الجاحظ: "وفضيلة الشعر مقصورة على العرب وعلى من تكلم بلسان العرب"، ص 54 وفي طبقات صاعد الأندلسي: "وأما علمها الذي كانت تتفاخر و تباري به، فعلم لسانها وإحكام لغتها ونظم الأشعار وتأليف الخطب..."، ص 29. ويقول عن حظهم من العلوم: "ولم تكن ملوك حمير معتنية بأرصاد الكواكب ولا باختيار حركاتها ولا بإثبات شيء من العلوم الفلسفية، وكذلك سائر ملوك العرب في الجاهلية. ولم يبلغنا عن أحد منهم أنه بحث عن شيء من ذلك. وأما سائر عرب الجاهلية بعد الملوك منهم فكانوا طبقتين: أهل مدر وأهل وبر، فأما أهل المدر فهم أهل الحضرة وسكان القرى... ولم يكن فيهم عالم مذكور ولا حكيم مشهور". الطبقات ص 65.

8 لم نعثر على المصدر الذي ذكر فيه هذا، وهو مما لا شك فيه مما نحل على أرسطو.

9 ربما يقصد الأطفال القدرين الوسخين، وهو تحديد لوضعهم الاجتماعي، فإنهم ليسوا من أبناء النبلاء.

10 انظر الرسالة الرابعة في القسم الرياضي في الجغرافيا، وانظر في موضوع "المزاج" الرسالة التاسعة في بيان الأخلاق وأسباب اختلافها وأنواع عللها. وفي موضوع التوسط، الرسالة الرابعة جغرافيا. وانظر رسالة الحس والمحسوس، والكون والفساد، وكلها رسائل لإخوان الصفا. وانظر أيضا طبقات صاعد في موضوع الأمم المشهورة بالعلوم والعاطلة منها.

11 قد يكون هذا النص من كتاب الأخلاق، وهو أربع مقالات، وغرضه فيه، كما قال ابن أبي أصيبعة، أن يصف أصناف الأخلاق وأسبابها ودلائلها ومداراتها. ص 147.

12 سماه ابن أبي أصيبعة كتاب الأهوية والمياه والبلدان وقال عنه:

"وهو ثلاث مقالات: المقالة الأولى يعرف فيها كيف تتعوف أمزجة البلدان وما تولد من الأمراض البلدية. والمقالة الثانية يعرف فيها كيف تتعرف أمزجة المياه المشروبة وفصول السنة وما تولد من الأمراض البلدية. والمقالة الثالثة يعرف فيها كيفية ما يبقى من الأشياء التي تولد الأمراض البلدية كأنه ما كانت" ص 54، وانظر ترجمة أبقراط بين صفحتي 45 و 61.

13 جاء في ابن أبي أصيبعة: "تفسير كتاب الهواء والماء والمسكن لأبقراط جعله أيضا في ثلاث مقالات، وقد وجدنا بعض النسخ من هذا التفسير أيضا في أربع مقالات، إلا أن الأول هو المعتمد عليه" ص 145. انظر جليينوس في عيون الأنباء بين صفحتي 150-190.

النبات الذي ينبت في هذه البلدان المختلفة الأهوية والمياه، وانه يقرب طبع سكانها.

وقيل في رسالة المدخل إلى النجوم من رسائل إخوان الصفا: "انه إذا اتفق عدة موالييد في وقت واحد بطالع واحد في بلدان مختلفة [وشكل الفلك]⁽¹⁴⁾ يدل على أنهم يكونون[ن] شعراء أو خطباء، غير أن بعضهم في بلاد العرب وبعضهم في بلاد النبط وبعضهم في بلاد الأرمن، فقبولهم يختلف، لأن العربي أسرع قبولاً لخاصية بلده"⁽¹⁵⁾، فترى أن لهم خاصة تعينهم على القول. * وذكر المسعودي أن ببحر الهند بالقرب من بلاد اليمن، جزيرة تسمى جزيرة العقل، بها ماء يسمى ماء العقل، يقصدها ركاب البحر عن ذلك الماء، وله تأثير حسن في إصلاح ذوات العقول⁽¹⁶⁾.

ومدينة طبرية وإن كانت شامية، فإن هواءها وبحيرتها التي يشرب منها مخصوصا [مخصوصان] بإصلاح اللسان والفصاحة والبيان*. حتى أن من حصل في بلادهم، أعني العرب، من جاليتنا وتوالدوا هناك، خف نطقهم، ورقت ألسنتهم، ولطف قريضهم، لأنهم بعدوا عن رطوبة هواء الشام، وصاروا إلى ييس هواء الحجاز- بالإضافة إلى ما تقدم من القول⁽¹⁷⁾ فانبعث الشعر منهم، وتبرعوا في القريض نحو السموع بن عاديا⁽¹⁸⁾ والربيع بن الحقيق⁽¹⁹⁾ وغيرهما ممن ذكرهم أصحاب توارихهم. وعساهم من الأعراب الذين تخيروا دين اليهودية أيام جاهليتهم وقبل دعوة الإسلام. فقد كان منهم دخلاء في دين اليهود قبائل نحو حمير ونجدة⁽²⁰⁾ وبنو كنانة وسواهم⁽²¹⁾.

* وقد جمع <أجمح> الأطباء والعلماء أن الأهوية والمياه والأخلاق والعادات والطباع، منتقلة بانتقال الكواكب وأخذها في الطول والعرض. وأراطيس الحكيم يقول

¹⁴ لم ترد هذه الجملة في نص ابن عزة، والغريب أن ترجمة ابن صيون هبلر العبرية (ص 58) لم تنتبه إليها كما لم ينتبه لذلك هلقين (ص 31). مع أن الجملة أساسية في الفقرة المنقولة، وبدونها لا يتم المعنى.

¹⁵ من الرسالة الثالثة الموسومة بالاسطرونميا في علم النجوم وتركيب الأفلاك. (فصل في علة اختلاف تأثير الكواكب في الكائنات الفاسدة التي دون فلك القمر)، رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، القسم الرياضي، دار صادر، ج 1، ص 149.

¹⁶ نص المسعودي: "وهناك جزائر بين هذين الساحلين، منها جزيرة يقال لها جزيرة العقل، فيها ماء يعرف بماء العقل، يستقي منه أرباب المراكب ويفعل في القرائح والذكاء فعلا جميلا"، مروج الذهب ومعادن الجوهر، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1966، ج 2، ص 128.

¹⁷ المقصود أن الخصائص المذكورة السابقة، شملت يهود الجزيرة العربية كما شملتهم هذه الخصيصة الأخيرة. نشر له الأب شيخو مجموعة من شعره في مجلة المشرق 1909، كما نشر له عيسى سابا أشعرا مع نفس مجموعة شيخو، مكتبة صادر، بيروت 1951. وأعيد نشر هذه المجموعة مع شعر لعروة بن الورد، صادر 1964. وذكره ابن قتيبة في الشعر والشعراء في ترجمة امرئ القيس. انظر الأصمعيات، دار المعارف ص 84، وطبقات فحول الشعراء ابن سلام الجمحي، القاهرة، ج 1، ص 279 والشعر الجاهلي لشوقي ضيف، ص 388-390. وتاريخ ابروكلمان، ترجمة عبد الحليم النجار ج 1 ص 121 _ 123. والمفصل في تاريخ العرب ج 6، ص 374.

¹⁹ سماه ابن سلام الجمحي الربيع ابن أبي الحقيق، (ج 1، ص 281) وجاءت ترجمته في الأغاني، بيروت، 1960، ج 22، ص 121.

²⁰ في ترجمة بن صيون هبلر: "كندة".

²¹ انظر المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج 6، خصوصا الصفحات: 514 و 524 و 530-531 و 542.

في كتابه في دلائل القمر⁽²²⁾: "إن الفلاسفة فضلا عن المنجمين، متفقون على أن تدبير هذا العالم ونظامه يأتي من القمر، وأنه من الشمس بمنزلة وزير الملك العظيم"⁽²³⁾ وأصحاب الملاحة والفلاحة يفهمون من تغير الهواء عند اختفائه كثيرا، فضلا عن المنجمين.

وقيل "النجوم منك ومنها". وقيل "أعينوا الكواكب بأنفسكم". وقد تتغير أمزجة⁽²⁴⁾ الحيوان بالنقلة، حتى النبات فإن منه ما يُغذى في مكان وإذا انتقل إلى صقع ثان قتل وبالضد. قال جالينوس: "إن كل غذاء من الأغذية لأي حيوان كان أو نبات، فإن بينه وبين ذلك النبات والحيوان الذي يتغذى به خاصة طبيعة <خاصية طبيعية> ملائمة ومشاكلية، مثل الماء العذب المشاكل للأشجار، والنبات والتين والحشيش المشاكل للخيل والحمير. والسباع يشاكلها اللحم النيئ، والإنسان يشاكله اللحم النضج والخبز المحكم الصنعة⁽²⁵⁾. ولهذه الجهة <وعليه> حسن الخربق عند السلوى والسكران عند الزراير والكرسنة⁽²⁶⁾ عند البقر، من غير أن تضر بها على عظم ضررها بالإنسان*.

وقد قال بعض الإخباريين والعلماء بالآثار: إن <إنه> كان في بعض قبائل العرب على قديم الدهر، حفظ ورواية للأمر البائدة والأخبار العتيقة الفانية، لرقعة أسنتهم، وخفة الكلام عليهم. وكان فيهم التكهن وعلم بعض الأمور الغائبة، لأنهم تحت منطقة فلك البروج، الذي ترسمه الشمس بمسيرها، وتجري فيه الكواكب الدالة على جميع الأشياء⁽²⁷⁾.

²² جاء في ترجمة بن صيون هلبير: العبرية ص 77 أرسطوطاليس. والمعروف أن الكتب التي تركها هذا الفيلسوف في هذا الموضوع هي: كتاب في علم النجوم، كتاب في الأنواء، كتاب إلى الأسكندر في الروحانيات وإعمالها في الأقاليم، كتاب في أسرار النجوم. ولا ذكر لكتاب دلائل القمر في تاريخ الحكماء للقفطي، (ترجمة أرسطو من ص. 27-51) ولا في عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة (ص. 86-105). وقد يكون المقصود في النص مو أراطوس Aratos و Aratus وهو شاعر فلكي يوناني؟ (ق. 3-4 ق.م.) وقد جمع المعارف الفلكية اليونانية في قصيدتين شعرتين فلسفيتين، القصيدة الأولى Phénomènes وقد وصف فيها الأجرام السماوية وحركاتها، والثانية ديوزيميا، وصف فيها تأثيرات الأجرام في الهواء. وترجم ذلك شيشرون جرماتكوس والعالم أفينوس إلى شعر لاتيني. انظر دائر المعارف للبستاني، طهران ج 2، ص. 746). و Dictionnaire biographique des auteurs, 1^e édition, 1957, T1, p. 56.

²³ فصل في علة اختلاف تأثيرات الكواكب في الكائنات الفاسدة التي دون فلك القمر: "واعلم يا أخي أن الشمس من بين الكواكب كالمك وسائرهما كالأعوان والجنود في التمثيل، والقمر كالوزير وولي العهد"، إخوان الصفاء، ج1، ص 150. (رسالة من القسم الرياضي).

²⁴ رسالة 1، 101، 104.

²⁵ ربما هذا النص من كتاب قوى الأغذية لجالينوس، وقد ذكره القفطي في تاريخ الحكماء، ص 131. وقال عنه ابن أبي أصيبعة في ص 143 "ثلاث مقالات عدد فيها ما يتغذى به من الأطعمة والأشربة ووصف ما في كل واحد منها من القوى".

²⁶ الخربق كما في اللسان: "نبت كالمس يغشي على أكله ولا يقتله، (خرق).. والسبكران: نبت تدوم خضرته القبط كله... وله حب أخضر كحب الرازيانج... (سكر). والكرسنة والكرسنة: الجلبان الصغير الحب (Supplément aux Dictionnaires arabes, Dozy). والسلوى: السمن: وهو من رتبة الدجاجيات

²⁷ جاء في طبقات صاعد الأندلسي: "وكان (العرب) مع ذلك أصل علم الأخبار ومعين معرفة السير والأمصار". والعرب اصحاب حفظ ورواية لحفة الكلام عليهم ورقة أسنتهم لأنهم تحت نطاق فلك البرج الذي ترسمه الشمس بمسيرها، وتجري فيه الكواكب السبعة الدالة على جميع الأشياء" ص 69-70.

وكانت فيهم العيافة والقيافة⁽²⁸⁾.

* قال الربى هايا دام ذكره⁽²⁹⁾ في الحاوي: "أن آشوريم: (أشوريم): القيافة، وهم أهل التفرس في وجه الإنسان عما ييطان، مقتطع من آشورينو ولاا קרוב⁽³⁰⁾ (أشورينو ولو قروف): أبصر وليس قريبا .. وفي هذا الكلام بُعد . قال دنش بن تميم القيرواني⁽³¹⁾ أن: ולפנו בכחב פלשתיים (عفو بختين بلشتيم): ويعيفون في أكتاف الفلسطينيين، مشتق من العيافة، أي يعيفون في الكتف. وهذا أبعد وأسحق.

أما إنذارهم بالأمطار ومعرفتهم بانتقال مطالع النجوم ومغاربها، ومسيرهم بالأنواء بجلجلة الرعود وإيماض البروق الخلب، وفهمهم بالرياح والسحاب المخيلة، واستبشارهم بالريح الدالة على السقيا، فبالأدربة والتجربة، لضرورة انتقالهم وتحولهم لطلب الخصب والتمتعش بها لا بحقيقة العلم⁽³²⁾، وفي كتاب الأنواء لأبي حنيفة وغيره تطالع هذا وغيره⁽³³⁾.

²⁸ الكهانة: القضاء بالغيب، والكاهن: "الذي يتعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمن، ويدعي معرفة الأسرار... ومن الكهنة عند العرب من كان يدعى بأن له تابعا من الجن، ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات أسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من يسأله أو فعله أو حاله، وهذا يخصونه باسم العراف، كالذي يدعي معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة ونجوها... للسان (كهن). والعيافة: زجر الطير التطير منها، أو التناول بأسمائها وأصواتها وممرها. والقيافة تتبع الآثار ومعرفتها.

²⁹ الربى هايا غوون (939-1038م) من المتكلمين اليهود الذين تأثروا بمذهب الاعتزال الإسلامي، وقد ضاع جل كتابه الحاوي المذكور. انظر:

G. Vajda, Introduction à la Pensée juive au Moyen Age. Paris, 1947, p. 62.

ويلايك يوليوس غوتنر، الفيلوسوفيا של היהדות، ירושלים، 1951، ج. 76-77. (ويتسق يوليوس كوطنن، الفلسفة اليهودية، القدس، 1951، ص. 76-77.

³⁰ "أبصر وليس قريبا" جملة مقتطفة من سفر الخروج، الأصحاح 25 الفقرة 17، والموضوع من نبوة النبي بلعام، حيث يقوم نسل يعقوب ويتنصر على أعدائه. والفقرة هي: "أراه ولكن ليس الآن، أنصره ولكن قريبا يبرز كوكب من يعقوب..." ويتنقد المؤلف قول هايا أن "أشريم"، وهو اسم لفرع من أبناء إبراهيم، (سفر التكوين 25-3) مشتق. واستعمل مؤلف الحاوي مقتطع - من آشورينو (أعداد 24-17) الذي معناه أبصر، أي أن صاحب الحاوي فسر اسم أحد فروع أبناء إبراهيم بالقيافة وأهل التفرس، لأنه جعل اسمهم مشتقا من "شور" وهو النظر وجعله المؤلف بعيدا.

³¹ دنش أو دونيم بن تميم القيرواني الشفلي، ولد حوالي نهاية القرن 9 أو بداية العاشر بالقيروان، وأصله من بغداد. كان طبيبا ورياضيا وربما اعتنق الإسلام؟ وله مؤلفات منها: كتاب الغبار في الحساب الهندي (حساب الغبار)، كتاب في التنجيم في ثلاثة أجزاء أعده لابن حسداي، كتاب كبير في الفلك للخليفة الفاطمي إسماعيل بن قيم المهدى المنصور. كتاب في الفيزياء وما بعد الطبيعة، وله في الطب الأدوية البسيطة، وله كتاب في العربية والعبرية، ذكره في مقدمة كتابه على شرح 507 יצירה "كتاب المبادئ". حيث أشار إلى أنه بدأه وسيتمه إذا أعانه الله وأطال عمره. وذكر بأنه بين فيه بأن العبرية هي لغة آدم وأن العربية تأتي بعدها، وأن هناك علاقة بين اللغتين، وأنه سيعيد ما في اللغة العبرية من عربية إلى أصله، وسيبين أن العبرية خالصة. وربما في هذه الفقرة من هذا الكتاب. انظر

1862, P.202-204. Journal Asiatique, juillet 1850, et September-October, 1862, p.7-24

انظر طبقات الأمم لصاعد، ص70.

³² أبو حنيفة أحمد بن داود الدينوري. من مؤلفاته: كتاب النبات، كتاب الفصاحة، كتاب الأنواء، المذكور هنا، كتاب القبلة والزوال، كتاب حساب الدور، الرد على رصد الأصفهاني، البحث في حساب الهند، البلدان، (كبير)، الجمع والتفريق، الجبر والمقابلة، كتاب الأخبار الطوال، كتاب الوصايا، نادر الجبر، الشعر والشعراء، ما يلحن فيه العامة (انظر فهرست ابن النديم، دار المعرفة بيروت، ص 116. وقد ألف في الأنواء كثيرون لم يبق من كتبهم إلا كتاب الأنواء في مواسم العرب لابن قتيبة الدينوري) (ت 879/276)، وقد نشرت طبعته الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن-الهند 1956/1375 وبه مقدمة جيدة تحدثت عن التأليف في الأنواء عند العرب، وأشارت إلى مكانة مؤلف أبي حنيفة. انظر بروكلمان تاريخ، فقرة 123، الذيل، ص 187. وقد بقي لأبي حنيفة الأخبار الطوال(1888-1912) ed. V. Guirgass, Leyde.

وهؤلاء الإسماعيليون⁽³⁴⁾ لما سكنوا هذه الجزيرة الموصوفة، لمصادقتها **<مصافيتها>**⁽³⁵⁾ لديار فارس والعراق والشام، رق كلمهم، وعذب قريضهم، ولطفت خطبهم أكثر من العرب العاربة القحطانية سكان الصحراء، وهم أهل الوبر بني إبراهيم **<بنو إبراهيم>** من قطورة⁽³⁶⁾ المقول عنهم⁽³⁷⁾. ولبنى הפילגשים אשר לאברהם (ولفني هيلكشيم أشير لأبرهم): وأما بنو السراري اللواتي كن لإبراهيم⁽³⁸⁾، إذ لم نعلم له غير هاتين السريتين هجر [هاجر] وقطورة.

*وأما ملتنا المقدسة فلم تضطر إلى شيء مما قدمته ووصفته عن سائر الملل⁽³⁹⁾، فإن موادها إلهية وعلومها شرعية نبوية، كقوله **כי לא נחש ביעקב**⁽⁴⁰⁾ (كي لو نحش بיעقوب): إنه ليس عيافة على يعقوب = لا يحتاج يعقوب إلى العيافة. أي أنها غير مضطرة إلى عيافة ولا إلى قسم⁽⁴¹⁾ بل يوحي الله تعالى إليها بتوسط أنبيائه بما يكون قبل كونه⁽⁴²⁾، كما ذكر في آخر القول: **כלת יאמר ליעקב**⁽⁴³⁾ (كغت يامر ليعقوب): لأنه في الوقت المناسب يقال ليعقوب [وإسرائيل ما يصنع الله]. وكما نص أيضا في هذا الكتاب المنزل: **יהוה בדה ינחנו**⁽⁴⁴⁾ (يهوه بدد ينחנו): يهوه وحده اقتاده، أي أنه ينفرد بتدبيره فلا يضطر إلى مدبر غيره. وهذا يشبه قوله: **אשר חלק יהוה אלהיך**⁽⁴⁵⁾ (أشیر حلق يهوه إلهيخ): التي قسم يهوه إلهك. أشار به إلى ما جعل من تدبير حروب كثير من الأمم إلى روحانيات بعض الكواكب⁽⁴⁶⁾. ولهذا ما تعبدوا لهذا⁽⁴⁷⁾، كما قال

³⁴ المقصود هنا العدنانيون.

³⁵ جاء في نشرة هلقين "المصادقتها" ولا معنى له، ونعتقد أن أصل الكلمة هو لـ "مصافيتها" فالمصافقة هي القرب والدنو.

³⁶ قطورة هي المرأة التي تزوجها إبراهيم بعد موت سارة (انظر الاصحاح 25 من سفر التكوين الفقرة 1).

³⁷ سفر التكوين 25 - 6.

³⁸ الفقرة التوراتية 6: "وأما بنو السراري اللواتي كن لإبراهيم فأعطاهم إبراهيم عطايا وصرّفهم عن اسحق ابنه شرقا إلى أرض المشرق، وهو بعد حي". والظاهر أن المؤلف ابن عزرة يفرق هنا بين العرب نسل إسماعيل من هاجر حيث يعدمهم من العدنانيين، والعرب نسل إبراهيم من قطورة حيث يعدمهم من القحطانيين. فهو اعتمادا على الفقرة السابقة يقول: "إذ لم نعلم له غير هاتين السريتين هجر [هاجر] وقطورة. انظر بداية قصة إسماعيل في التوراة سفر التكوين اصحاح 4/16 وما بعد. وذكر قطورة التكوين 25-11.

³⁹ جاء في سفر التثنية الإصحاح 18، الفقرة "9- منى دخلت الأرض التي يعطيك الرب الهك، لاتتعلم أن تفعل مثل رجس أولئك الأمم-10 لا يوجد فيك من يجيز ابنه أو ابنته في النار ولا من يعرف عرافة، ولا عائف ولا متفائل ولا ساحر ولا من يرقى رقية، ولا من يسأل جانا أو تابعة ولا من يتشير الموتى...14- إن هؤلاء الأمم الذين تحلفهم يسمعون العائفين والعرافين وأما أنت فلم يسمع لك الرب...".

⁴⁰ أعداد 23/23.

⁴¹ الاستقسام بالأزلام عادة من عادات عرب الجاهلية، إذ كانت لهم سهام (أزلام) مكتوب على بعضها: "أمرنى ربي"، وعلى بعضها: "نهانى ربي"، فإذا أراد أحدهم سفرا أو أمرا ضرب بالقدرح وفعل حسب السهم الذي خرج.

⁴² جاء في سفر عاموس 7/3: إن الرب لا يصنع أمرا إلا ويطلع عبيده الأنبياء على سره.

⁴³ أعداد 23/23.

⁴⁴ تثنية 12/32 أي أن يهوه اقتاد يعقوب فهو في غنى عن غيره من نجوم وغيرها.

⁴⁵ تثنية 19/4 الفقرة كلها: ولكي لا ترفع عينيك إلى السماء وتتنظر الشمس والقمر والنجوم كل جند السماء التي قسمها يهوه إلهك لجميع الشعوب التي تحت كل السماء فتغتر وتسجد وتعبدها".

⁴⁶ يعتقد المؤلف في أثر الكواكب في الناس بالرغم من اعتراضه الظاهر لها. وقد قال ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين: "ما الأفلاك حية ناطقة، أعنى مدركة، فهذا حق يقين أيضا من جهة الشريعة، وأنها ليست أجساما ميتة كالنار والعرض كما ظن الجاهل، بل هي كما قالت الفلاسفة حيوانات مطبوعة برها تسبحه وتمجده...".

⁴⁷ يجب ربط هذه الجملة بالجملة: أي أنه ينفرد بتدبيره... إلى مدبر غيره ولهذا ما تعبدوا لهذا "وفاعل تعبدوا هو بنو إسرائيل".

الملك جبرئيل [جبرائيل]: وעתה אשוב להלחם עם שר פרס ואני יוצא⁽⁴⁸⁾ (وَعَتَّةَ أشوف لهيلحّم عمء سَرّ بَرَسْ وأني يوصيء وهيتّء سَرّ بَونَ با): فالآن أرجع وأحارب رئيس فارس، فإذ خرجت هو ذا رئيس اليونان يأتي وقال: ואין אחד מתחזק עמי על כל אלה כי אם מיכאל שרכם⁽⁴⁹⁾ (واينَ إحدَ مِخْرَقَ عَمِي عَلى كَُلِّ إله كِي إِم ميكايل سَرّخِم): ولا أحد يناصرني على هؤلاء إلا ميكايل رئيسكم. فنهى آل إسرائيل عن مثله، ورمز لهم أن تدبيرهم بملاك، كما قال:הנה אנכי שלח מלאך לפניך וג'⁽⁵⁰⁾ (هِنَّهُ أنوخي شَلِيحْ مَلأخْ لَفْنِيحْ وخو): ها أنذا مرسل أمامك ملاكا [الحفظك في الطريق وليجيء بك إلى المكان الذي أعددتَه]، وهو ميكايل المذكور. وهو القائل ليهوشوع: אני שר צבא-יהוה⁽⁵¹⁾ (أني سَرّ صَفّا يهوه) أنا رئيس جند يهوه.

وعندما عظم ذنبنا وفاض الإناء، لطف بنا عز وجل، وعضدنا برواة الأنبياء وحملة الدين وشرائعه تلقينا عنهم، وهم طبقات الحميم <الحكماء> حسب ما تنبأ به زكريه < زكرياء > عليه السلام، المتأخرة نبوته، حيث يقول: שובו לבצרון אסירי התקוה גם היום מגיד משנה אשיב לך⁽⁵²⁾ (شوفو لِفَصْرُون أسيري هَتْقَوَة كَمْ هَيَوْمَ مَكْغِيد مِشْنَه أشيفْ لَحْ): أرجعوا إلى الحصن يا أسرى الأمل. اليوم أيضا أصرح أني سأضاعف لك الأجر. يشير إلى هذه الطبقة الفاضلة المؤيدة بروحه، أنوار الهدى المرشدين إلى خير الدنيا ونعيم الأخرى. بشرهم هذا النبي في هذا الفصل⁽⁵³⁾ بالعودة من بابل إلى مواضعهم، والتعويض من الأنبياء بما يكون علمهم أضعافا من الأنبياء، كما قالوا: חכם עדיף מנביא (حَحْمَ عَدِيفْ مَنبِيَاء): الحكيم أفضل من النبي⁽⁵⁴⁾. فإن النبي يؤدي الرسالة حسب ما حمل إياها، أو النبوة على ما نبئ بها، والحكم <والحكيم> يقول عن الأنبياء، ويفرع ما أباح له الشرع تفريعا، فيستمد من فكرته وينتج من مقدماته العقلية. فله فضل الإبداع. وهذا كلام صحيح وبرهانه عندي قوله: כי לא תאבד תורה מכהן ועצה מחכם ודבר מנביא (كي لو توفد توره مكوهن وعصه محخم ودفر منفيئ): لأن الشريعة لا تغيب عن الكاهن ولا المشورة عن الحكيم، ولا الكلمة عن النبيء.

"فترى أن من لم يخص النبي من هذه الوجوه غير بالخبر الذي يخبر عن الله على ما حمل"⁽⁵⁵⁾ >فترى مما سبق أنه لم يخص النبي إلا بالخبر الذي يخبر عن الله كما حملّه<⁽⁵⁵⁾. والحكيم عليه السلام، قد بين هذا بإفصاح من المقال بقوله: באין חזון

48 دانئيل 20/10

49 دانئيل 20/10

50 خروج 20/23

51 يشوع 14/5.

52 زكرياء 12/9، والمقصود بالحصن بمدينة القدس.

53 في هذا الفصل يعني في هذه الآية، أي أنه بشر طبقة العلماء بالعودة من نفيهم ببابل إلى القدس.

54 בבא בתרא יב ע"א (بابا בתרא 71/12)

55 هكذا جاءت الجملة في طبعة هالقين، والأصح أن تكون: "فترى مما سبق أنه لم يخص النبي إلا بالخبر الذي يخبر عن الله كما حملّه".

يفرلا لام⁽⁵⁶⁾ (باين حزون بيرع عم): بدوان... (نبوة) يجمع الشعب. ثم حض على التمسك بأقوال العلماء عند... آباء. كقوله وشומר تורה אשרה⁽⁵⁷⁾ (وشومر تورة أشره) - بسريعة فبشرى له*.

رجعنا إلى الكلام. وأما هاتان الطبقتين <الطبقتان> المتقدم ذكرهما، أعني الإسماعيلية والقحطانية، وأشعارهم وخطبهم وخطابهم <وخطباؤهم> فمما لا يحصى بوجه. فهو كما قدمت، علمهم الأقدم، وحظهم الأعظم، حتى إن هذه العشيرة المتأخرة الإسلامية جعلت فصاحة قرآنها المعجز على صحته. وإن ألو <أل> البلاغة منهم لا يطبقون على [فعل] مثله. والرد عليهم ليس مما نحن فيه. وقد بين رأس "المتنبية" الربيعي⁽⁵⁸⁾ شموئل بن حفني دام ذكره⁽⁵⁹⁾ في كتابيه: نسخ الشرع وأصول الدين وفروعه. وداود الرقي المعروف بالمقمص⁽⁶⁰⁾ في كتابه الملقب العشرين مقالة ما فيه الكفاية لمن التمسها منها. حاشا ما افترق للربيعي سعيه⁽⁶¹⁾ في كثير من تواليه.

وقد عارض أبو العلاء المعري هذا القرآن بتأليف فصيح سماه الفصول والغايات، فأدرك شأوه في الفصاحة لا في كثرة القول⁽⁶²⁾.

⁵⁶ أمثال 18/29 والمقصود بالحكيم سليمان.

⁵⁷ أمثال 18/29.

⁵⁸ "المتنبية" اسم كان يطلق على مدارس اليهود ببابل، ويسمى المشتغلون بهذه المدارس גאונים أو كونيوم مفردة كزون. وكان يطلق عليهم هذا الاسم منذ أواخر القرن 6 إلى 11 م. وكانت لفظة ربي 76 وصف تشريف لهم وكذلك لكبار حخمي التوراة أيام الكونونيم وفيما بعد. وتطلق على المعلم أيضا.

⁵⁹ شموئل بن حفني توفي 1013، وكان رأس مدرسة سورا. وقد دل ما بقي من تفسيره للتوراة على أنه كان متأثرا بالفلسفة الإغريقية (أرسطو وأفلاطون) وعلم الكلام. وقد ضاع كتابه الذي أشار إليه ابن عزرة: نسخ الشرع. انظر (الفلسفة اليهودية) الفيلاسوفيت של היהדות ص. 75-76. و:

Introduction à La pensée juive au Moyen Age, p.62. et Bacher, le Commentaire de Samuel bn Hfni sur le Pentateuque, R.E.J. XVI, p. 117.

⁶⁰ ولد بالرقعة (العراق) وكان حيا في القرن التاسع الميلادي، اعتنق النصرانية ثم عاد وتهود. وتأثر بعلم الكلام والأفلاطونية المحدثة، وربما كان قراءا، وأخذ الكثير من النصرانية في تفسيره لسفر التكوين والثنية وقد ضاع هذا التفسير. وبقيت نطف مما كتب بالعربية والعبرية. وذكر بعضا من تفسيره يهوده بن برزلي في تفسيره: ספר יצירה (كتاب المبادئ) المطبوع ببرلين 1885. وانظر המחשבה היהדית בימי הביניים، ص. 142-145.

⁶¹ سعيه كزون بن يوسف الفيومي (882_942) أحد كبار المفكرين اليهود الذين استعملوا اللسان العربي، وكان من رؤساء مدرسة سورا بالعراق وأحد الكونونيم المشهورين. ترجم العهد القديم من العبرية إلى العربية وفسره، وكان من أوائل النحاة والمعجميين اليهود، وله مؤلفات في الشريعة اليهودية وفي الصلوات مثل كتاب جامع الألفاظ والتساويح. ولف كتابا فلسفيا من أهم كتب الفلسفة اليهودية وهو كتاب الأمانات والاعتقادات. انظر המחשבה היהדית בימי הביניים، ص. 185. وولفسون، يروشليم، 1978. والفكر اليهودي في العصر الوسيط، ص. 62.

⁶² قال ياقوت في معجم الأديباء عند حديثه عن مؤلفات المعري: "وهي على ضروب مختلفة، فمنها ما هو في الزهد، والخطبات وتمجيد الله سبحانه وتعالى، من المنظوم والمنثور، فمن ذلك الكتاب المعروف بالفصول والغايات، والمراد بالغايات القوافي، لأن القافية غاية البيت أي منتهاها... وقيل إنه بدأ هذا الكتاب قبل رحلته إلى بغداد وأتمه بعد عودته إلى معرة النعمان، وهو سبعة أجزاء وفي نسخة، مقداره مائة كراسة" (31 ص. 146-147). ولعل الفقرة الأولى هي التي جعلت محمود حسن زنتاني محقق النص، يضع عنوانا كبيرا هو "الفصول والغايات" وتحتها "في تمجيد الله والمواعظ" وقد أخرجه في طبعة بيروتية دون تاريخ، ثم أعاد طبعه في سلسلة "كتب التراث" الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1977 (الجزء الأول فقط، وهو من ب إلى خ). والظاهر أن ابن عزرة لم يطلع على كتاب المعري، لأنه أولا في كتاب ضخم، وابن عزرة قال: "فأدرك شأوه في الفصاحة لا في كثرة القول"، =

ومع اقتدار هذه القبيلة على المقالة وسعة باعها في الخطاب، سنت [سنتت] الغارة على كثير من اللغات وعربتها وانتحلتها بظهور الكلمة وعظم السلطان وغلبتها على ملك فارس بخراسان، وعلى ملك الروم بالشام، وعلى ملك القبط بمصر. فاتسع نطاقها وفشت المعارف في أقطارها وأفاقها، وترجمت جميع العلوم القديمة والحديثة، وانتحلتها وزادتها شرحا وبيانا، فما ألف وترجم في ملة من العلوم ما ألف وترجم في هذه الملة، بما وهبت من سعة اللغة، ورزقت من فضل فصل الخطاب. وقد شهدت لها بعض النبوات من ذلك قوله **מלך לז פנים ומבין חידות** (63) (ملخ عز بنيم ومفين حدوت): **ملك جافي الوجه وفاهم المشكلات**. والمشكلات الأحاجي، تسمى في لغتنا **חידות "حيدوت"** على ما سيوضح (64) وأيضاً **ופם ממליל רברבן** (65) (**وُفْم مَمَلِيل رَبرَبن**) **وقم متحدث بالعظائم**. وهو الاقتدار على قول العظائم كأنه ترجم **לשון מדברת גדולות** (66) (**لشون مدبرت גדولوت**): **لسان متحدث بالعظائم**. وقد قيل عن بعضهم **חזרים תשב קדר ירונוישבי סלע מראש הרים** (67) (**حَصِيرِيم تَشِيْقُ قَدَرُ يَرُونوِشْبِي سَلَعُ مَرَأَشِ هَرِيمِ**) **لترفع البرية ومدنها صوتها[الديار التي**

=وثانيا لأن محتواه لا يدل على أنه كتاب لمعارضة القرآن أو التشكك في الربوبية. يقول أبو العلاء المعري: "علم ربنا ما علم، أني ألفت الكلم، أمل رضاه المسلم، واتقي سخطه المؤلم، فهب لي ما أبلغ به رضاك من الكلم والمعاني الغراب غاية" (ص. 88 من طبعة القاهرة). وكان مقصود المعري من تأليفه أن ينقل إلى طلابه ما في صدره من علم، ونهج في هذه الطريقة التعليمية تجسيد الله. ولعل الذي دعا ابن عزرة إلى ما قال ' ما كان يحيط شخص أبي العلاء من شكوك، فقد نقل لنا ياقوت في معجم الأديباء (مكتبة عيسى البابي الحلبي... ج. 3، ص. 139) ما قرأه في كتاب عبد الله بن محمد الخفاجي: **الصرفة** (أن الله هو الذي صرف البشر عن الإتيان بمثل ما في القرآن): "في أن القرآن لم يخرق العادة بالفصاحة حتى صار معجزة للنبي صلى الله عليه وسلم، وأن كل فصيح بليغ قادر على الإتيان بمثله إلا أنهم صرفوا عن ذلك... وقد حمل جماعة من الأديباء قول أصحاب هذا الرأي على أنه لا يمكن أحد من المعارضة بعد زمن التحدي على أن ينظموا على أسلوب القرآن، وأظهر ذلك قوم وأخافه آخرون. ومما ظهر منه قول أبي العلاء في بعض كلامه: "... أذلت العائدة أباه، وأصاب الوحدة رباها، والله بكرمه اجتباها، أولاهما الشرف بما حباها، أرسل الشمال وصباها **"ولا يخاف عقباها"** (ص. 14). ولا تدل هذه الأمثلة على أن أبا العلاء عارض القرآن، وإنما أخذ منه وضمنه كلامه. وأبو العلاء نفسه يدفع عنه هذه التهمة فيما كتب، مثل كتاب **الهمزة والرديف**... وهو في العظات وذم الدنيا، وكتاب **تضمين الآي**... **"والعرض أن يأتي بعد انقضاء الكلام آية من الكتاب العزيز مثل قوله إياك نعبد وإياك نستعين"**، **وعظات السور**. ويقول محقق كتاب **الفصول والغايات**: "وقد كان هذا الكتاب مفقودا، حتى أن أكثر من ترجم لأبي العلاء لم يذكره، أما من ذكره منهم فادعى أنه عارض به القرآن الكريم. وأحسب أن من ذكر ذلك لم ير الكتاب... أما القول بأنه قصد به مجازاة القرآن الكريم أو معارضته فذلك من قول حساده..." (ص. 7). ترجمة أبي العلاء في معجم الأديباء ج 3، من صفحة 107 إلى صفحة 218.

63 سفر دنياي 23/8، أي شهدت نبوة دنياي بقدرتهم على استعمال الأمثال والأقوال السائرة وهو ما سيفسره في الفصل العشرين من هذا الكتاب.

64 هذه الفقرة (الآية) "يقوم ملك جافي الوجه وفاهم المشكلات" من سفر دنياي، حيث رأى هذا النبي كبشاه له قرنان تجبر وتعظم حتى هزمه تيس ذو قرن واحدة انكسرت لما تعظم ونمت مكانها أربعة قرون خرج من واحد منها قرن صغير وعظم جدا. ومعنى هذه الرواية أن الكيش ذي القرنين هو ملوك مادي وفارس، والتيس ملك اليونان، والقرن = هو الملك الأول، وإذا انكسر ونما مكانها أربعة فستقوم أربع ممالك أقل من الأول قوة، وفي آخر مملكتهم عند تمام المعاصي ((يقوم ملك جافي الوجه وفاهم للمشكلات)). وعليه فالملك المقصود في رأى ابن عزرة هو ملك المسلمين. ويحيل المؤلف هنا على الفصل العشرين من كتابه هذا: باب الأمثال والأحاجي في محاسن الشعر.

65 سفر دنياي، 11/7.

66 مزامير، 4/12. قال ابن عزرة "كانه ترجم" لأن الفقرة 20/7 من سفر دنياي باللغة الأرامية. أما هذه الفقرة من مزامير داوود فهي بالعبرية، أي كان دنياي أخذ الجملة من المزامير العبرية ونقلها إلى الأرامية. والجملة واحدة كما يرى القارئ.

67 سفر إشعياء 11/42.

سكنها قدار⁽⁶⁸⁾، لتترنم سكان سالع من رؤوس الجبال ليهتفوا... أشار إلى أن هذه الطبقة ستملك الحواضر فتسكن المنازل عوضا عن الأخبية المعلومة لها بقوله: כִּזְמַרְתָּ לָהֶם (كأهلي قدر): كخيام قدر، وأيضا לא יהל שם ערבי (لو يهال شم عربي)⁽⁷⁰⁾ أي لا يخيم هناك أعرابي⁽⁷¹⁾. والخيام عندهم هي الأخبية. ثم أشار إلى اشتهاهم بالقول وقدرتهم عليه بقوله: מִרְאֵשׁ הַרִים יִצוּחוּ (مروش هريم يصوصو): من رؤوس الجبال ليهتفوا.

وأما المقاربة التي بين اللغات العبرانية والسريانية والعربية فبسبب تعاقب <تصاقب> الديار وتداني الأمصار⁽⁷²⁾، حتى أن لا فرقان بينها في أكثر أسماء الجواهر إلا بمقدار اليبس والرطوبة. وسببها اختلاف الأهوية والمياه المتقدم ذكرها. وعلل أبو ابرهم <إبراهيم> بن برون رحمه الله هذا التشابه الذي بين هذه الثلاث لغات بغير هذا التعليل، وما أرى ذلك على أنه ما قصر في أكثر ما أتى به في تأليفه ذلك الملقب بالموازنة⁽⁷³⁾ من التقرب <التقريب> بين الأنحاء واللغات في الملتين، حتى

⁶⁸ قيدار قبيلة عربية من العرب الرحل جاء ذكرها مرارا في العهد القديم: أشعيا 16/21، 7/60. إرمياء 28/10، 4/2. حزقيال 21/27. تكوين 13/25.

⁶⁹ نشيد الأناشيد، 5/1.

⁷⁰ أي أن سفر إشعيا (11/42) تنبأ بأن العرب المعروفين يسكني الخيام كما جاء ذلك في العهد القديم: نشيد الأناشيد (5/1) وإشعيا (20/31) سيعمرون المنازل ويكثرن من العمران.

⁷¹ ترجمه المؤلف.

⁷² يقول يهود بن قريش وهو من أوائل المقارنين اللغويين اليهود (عاش في القرن التاسع الميلادي) في رسالة إلى يهود فاس: "وإنما كانت العلة في هذا التشابه، والسبب في هذا الامتزاج، قرب المجاورة في البلاد والمقاربة في النسب، لأن "ترح" أبو <أبا> أبرهم <إبراهيم> كان سريانيا و"لفن" سريانيا: وكان يسمعل <إسماعيل> وقدر مستعرب <مستعربين>... فتشابهت اللغة من قبل الممازجة، كما نشاهد في كل بلد مجاور لبلد مخالف للغة من امتزاج بعض الألفاظ بينهم، واستعارة اللسان <الألسن> بعضهم <بعضها> من بعض، فهذا سبب ما وجدناه من تشابه العبراني بالعربي، غير طبع الحروف التي يفتح بها في أوائل الكلام، والحروف المستعملة في أواسط الكلام والحروف التي يختم بها في أواخر الكلام. فإن العبرانية والسريانية والعربية مطبوعة في ذلك على قوالب واحدة..." من تحقيق أكاديمي (دكتوراه) قام به دن بقر 'ה'רסאלה' של יהודה בן קוריש، מהדורה ביקורתית מאת דן בקר، אוניברסיטת תל-אביב، 1984. (رسالة يهودا بن قريش، تحقيق نقدي أنجزه دن بقر، جامعة تل-أبيب، 1984، ص. 117، 119.

⁷³ اسحق عاشق في سرقسطة ومالقة وأواخر القرن 11 وبداية 12م. كتاب الموازنة بين اللغة العبرانية والعربية. وهو كتاب تناول فيه ابن برون جانبين: جانب النحو، وهو مختصر، وجانب المعجم وهو قسم أطول. ونهج فيه المقارنة بين اللغة العبرانية والعربية والسريانية بالدرجة الأولى. وأتى فيه بكثير من الشعر العربي القديم والأحاديث والقرآن والأمثال مع معرفة عميقة باللغة العربية. وهو كتابه الوحيد = الذي يعرف له. وضاع منه جزء كبير، وقد أخرج الباقي منه Kakovtsov المستعرب الروسي بسنت بطرسبورغ 1890. غير أنه نشر النص كما هو بالحرف العبري وتعليق غير كافية، وأضاف إليه نقفا عثر عليها فيما بعد ونشرها (Novie material'i) في سنت بطرسبورغ 1916. وتوجد له ترجمة إنجليزية بتصرف مع بعض التعليقات من عمل P. Wechter بعنوان Ibn Barun's Arabic, Works on Hebrew Grammar and Lexicography, Philadelphia, 1964. وقد قمنا بإعادة لتحقيق هذا الكتاب وكنا نشرنا نص مقدمة قسم المعجم في ندوة تكريمية أهديت للأستاذ عبد الحق فاضل، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 1994، ص. 93-100، وسنشر قريبا (2006) القسم الخاص بالنحو في أعمال ندوة اللغة العربية واللغات السامية، التي انعقدت في كلية آداب مراكش بين 21-23 نونبر 2005، على أمل أن نخرج الكتاب كاملا فيما بعد.

ذكر ألفاظ <ألفاظا> قليلة الكم توافقت فيها مع اللغة اللاتينية <اللاتينية> والبربرية وهذا إنما وقع فيما أظن بالاتفاق.

وقد كان تقدمه للكلام في تقارب اللغة خاصة دون النحو، دونش بن تميم القيرواني المنبوز بالشفلغي⁽⁷⁴⁾ ولم يصيب <يصب> إصابة هذا الرجل حسب ما يبدو لمن شاء مطالعة تأليفهما.

* وقد زعم جالينوس الفاضل: "أن لغة يونان أعذب اللغات وأبلغها وأشبهها بلغة الناس وأشكل لذوي المنطق، وإن لغات سائر الأمم غيرها تشبه صياح الخنازير وبقبقة الضفادع، وهي مع ذلك <لذلك> سمجة ثقيلة المخارج"⁽⁷⁵⁾ وقد صرف عليه الرازي كلامه هذا في جملة ما شكك عليه من أقواله في آخر تأليفه المدعى <المدعو> بكتاب الشكوك⁽⁷⁶⁾ ببيان يعضده القياس العقلي فليرى <فليرى> من هناك. نعم إن هذه الأمة، أعني يونان، ظهر منها الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة والفلسفة والنظر في العلوم الرياضية والأقوال المنطقية <المنطقية> والطبيعية والعلم الإلهي الذي هو الغاية القصوى في الشرف لما فيه من الفوز في دار القرار.

ولهذه الملة السياسات المدنية والمنزلية، والخطب العقلية والنوادر الفلسفية. حتى صارت جملة الفلسفة اسم من أسماء يونان. وكذا قال الأولون دام ذكرهم: "יפת אלהים ליפת"⁽⁷⁷⁾ (يَفْتُ إِلَهِيْمَ لِيَفْتُ): ليكبر الله يافت⁽⁷⁸⁾ إشارة إلى حكمة يون <يونان> لأن "يون" من ولد "يافت"

وهذه لغتنا أيضا قد أثنت على فصيح الكلام وذمت معجمه⁽⁷⁹⁾. حتى دعت فاضل الأقوال بأسماء الرؤساء والقواد، فقال: שמעו כי נגדים אדבר (שמעו كي نِجْدِيمُ أدَبَرُ): اسمعوا لأنني أتلفظ "القادة" = (أفاضل الكلام)، وهم الرؤساء، وما جاء بعده فقال: הלא כתבתי לך שלישים⁽⁸⁰⁾: (هَلُوْ حَنْقَتِي لِحَ شَالِيشِيمُ): ألم أكتب لك كلاما شريفا؟⁽⁸¹⁾، وهم القواد. وإن كان هو من لغة (أصل) שלשה: (شِلْشَه): ثلاثة، كما زعم

⁷⁴ انظر هامش 31.

⁷⁵ ربما هذه الفقرة من كتاب النبض الكبير الذي نقل منه حبيش ست عشرة مقالة، أربعة أقسام، ونقل حنين مقالة واحدة إلى العربي (فهرست ابن النديم _ بيروت، ص. 403). انظر هامش هلقين 69، 41.

⁷⁶ سماه ابن أبي أصيبعة كتاب الشكوك والمناقضات التي في كتب جالينوس (ص 422). وترجمة الرازي من ص 414-427. وسماه القنطري كتاب الشكوك على جالينوس (ص 273) الترجمة من ص. 271 إلى 277.

⁷⁷ سفر التكوين، 27/9. ويقصد بقول الأولين ما جاء في سفر التكوين.

⁷⁸ يافت أحد أبناء نوح الثلاثة، وإليه ينسب حسب التوراة- الجنس الأبيض. ويرى المؤلف أن المقصود بنسل "يون"- وهو أحد أبناء يافت- هم اليونان.

⁷⁹ من العجمة.

⁸⁰ سفر الأمثال 6/8.

⁸¹ هذه الفقرة غامضة في التوراة، ولذلك لم تتفق الترجمات الفرنسية في تأويلها، فهناك من ترجم "شليشيم" ثلاثين (قد كتبت لك ثلاثين مثالا. وفي، N° 5174, T. 2, La Bible Tra. Œcuménique, Livre de poche , p.265، جاءت الترجمة هكذا: =

بعض أهل التفسير، فر(شَلِش) الثالث للسلطان، كما أن משנה: (مِشْنَه): ثناء للسيد. ويقال "ئُنيان" وهو الوزير. وقد قال: בתפנים ובשמחה ובשלישים⁽⁸²⁾: (بِتَفِيمٍ وَفُشِمَحَة وَفُشْتَلِشِيم): بالدخوف والفرحة والأقوال الفاضلة⁽⁸³⁾. ولا شك أنها الأقوال الفاضلة المقولة على هذه الصنوع [الصنوف؟] من الملاهي⁽⁸⁴⁾. وقد سمت لغتنا غير الفصحاء أعلاجا ولشون ولغלים تמהر לדבר צחות (ولشون עלגים תמֶהֶר לְדַבֵּר סַחֻת) : وألسنة الأعلاج [العُيِي] تبادر إلى التكلم بالفصاحة. قال أبو الوليد بن جناح دام ذكره⁽⁸⁵⁾: لحيانون⁽⁸⁶⁾، وكثير مثله لا أطيل بذكره. فقد أشبع فيه القول وأمعن

"Voici que j'ai écrit à ton intention 30 maximes"

وجاء في حاشية الترجمة:

"Le texte hébreu est obscur. Autre traduction : à plusieurs reprises ou depuis longtemps "

وجاء في ترجمة أحبار فرنسا:

« N'est -ce pas à ton intention que j'ai consigné par écrit d'importantes maximes », La Bible, éd. bilingue, direction du Grand -Rabbin Zudok Kahn, Paris 1978, p. 1107.

وجاء في النسخة المسيحية:

«j'ai déjà écrit pour toi trente chapitres de conseils» Sainte Bible (Les Moines de Maredsous) Belgique, 1969.

وجاء في حاشية الترجمة أن الأمر يتعلق بدون شك بالفصول الثلاثين التي في مجموع لأمثال مصرية تدعى "حكمة أمينوموبي" التي تشابه مع ما جاء في أمثال التوراة (أمثال الإصحاح 17/22 إلى الإصحاح 11/23). ورأينا أن ابن عزره ترجم "شَلِشِيم" بـ "قادة"، وهو تأويل كما يظهر، أخذه من عادات اجتماعية تناقلها أسلافه، وجاءت في نصوص عديدة من التوراة، إذ يسمى من يأتي في الرتبة الثالثة بعد الملك قائدا، كما أن الثاني يسمى "ثناء".

⁸² سفر صموئيل الأول 6/18.

⁸³ الفقرة تتضمن الفرحة والغناء وكيفية لقاء شاؤول بعد انتصاره. وجاء في بعض ترجمات التوراة أن بـ "شَلِشِيم" تعني بأدوات موسيقية كانت النساء تعزفن بها. إلا أن ابن عزره يترجمها هنا بالأقوال الفاضلة التي ترافق الدخوف وأدوات الطرب، التي يقصدها بقوله: "هذه الصنوع من الملاهي".

⁸⁴ إشعياء 4/32.

⁸⁵ أبو الوليد بن جناح (يونه بن جناح) ولد أواخر القرن العاشر بقرطبة وتوفي أواخر القرن الحادي عشر بسرقسطة. من أكابير النحويين واللغويين اليهود، وله مؤلفات عديدة منها: كتاب المستلحق والتنبية والتسهيل والتسوية. انظر كتب ورسائل لأبي الوليد مروان بن جناح.

⁸⁶ أي أن ابن جناح ترجم "أعلاجا" بـ "لحيانين" (المعجمي اللسان= اللحيانين)، ويحيل ابن عزره على كتاب اللمع الآتي ذكره.

في البيان الربّي شمول بن حفني⁽⁸⁷⁾ في شرح برأشة <تفسير> *וילא יעקוב*⁽⁸⁸⁾ (ويصيء يعقوب): **وخرج يعقوب**، وزاده بيانا واحتفالاً أبو الوليد بن جناح دام ذكره في صدر كتاب *اللّمع*⁽⁸⁹⁾ له.

وإنما ذهب برونق هذه اللغة عند الأغفال حتى استقصروها، لقلتها عندنا ونزارة ما بأيدينا ثم <تمت> ترجمتها⁽⁹⁰⁾ باللسانين أعني العربي واللاتيني <واللاتيني> بعد السرياني، فقد توجد أسماء وأفعال في لغة وتعدم في أخرى، فيلزم المترجم أن يستعير ألفاظاً مجازية تعرب عنها، وألقاباً تقرب منها، وليس هي هي، فيذهب حسناتها التي وضعت له، وكنهها الذي ثبتت عليه، إذ من الممتنع أن تكون الأسماء وأدوات الكلام ومتاعه في كل اللغات واحدة. وحفص القوطي⁽⁹¹⁾ يقول في رجزه في الزبور وهو الحق:

إذ في لسان واحد أشياء ليس لها في غيره أسماء
فكل قولين إذا ما ترجمنا صار [أ] خلاف ما عليه نظماً

⁸⁷ انظر هامش 59.

⁸⁸ تكوين 10/28.

⁸⁹ من أهم مؤلفات ابن جناح كتاب *التنقيح*، وقسمه قسمين: قسم النحو وسماه *اللّمع* وقسم اللغة وسماه *الأصول*. أخرج القسم الأول بحروف عبرية مع ترجمة فرنسية، J. Derenbourg، بعنوان *le Livre des parterres fleuris*، Paris, 1886

وطبع ترجمته العبرية التي فعلها ابن تبون في العصر الوسيط، غولبيرگ بفراكتفورت 1856. وطبع طبعات أخرى. أما القسم الثاني، أي كتاب *الأصول* فقد أخرجه بحروف عربية مع الأصل العبري نيباور *The Book of Hebrew Roots*, Oxford, 1875 واهتم بالكتاب حسن ظاظاً في أطروحة تكميلية قدمها في السربون سنة 1954، وتوجد نسخة من عمله في مكتبة سانسي بباريس، كما كان كتاب *اللّمع* موضوعاً لبحثين جامعيين قام بهما تحت إشرافنا الباحث ي. المأمون الميريني في كلية آداب الدار البيضاء.

⁹⁰ هناك بعض الارتباك في هذه الفقرة وهو أمر جعل مترجم الكتاب إلى العبرية "بن صيون هلبير" يفهم أن ما ذهب برونق اللغة العبرية هو أولاً إغفالها وثانياً "ترجمتها إلى اللسانين العربي واللاتيني [اللاتيني]" لذلك ترجم: "ثم ترجمتها ب: إذ ترجموا آثارنا (الأدب والمعارف؟) للعتين (ص 55). أما هلقين في ترجمته العبرية ففهم بأن المؤلف يسند الفعل إلى نفسه، أي: "ثم ترجمتها... لذلك ترجم هلقين هكذا: "وقد قارنت اللغة العبرية مع هاتين اللغتين، أعني العربية واللاتينية على أساس السرياني (ربما اعتماداً على السرياني)" (ص 43).

⁹¹ لم نعر له على ترجمة، وقد ذكره ابن عزرة مرتين، هنا، وفي المطلب الثامن، الفصل السادس "من محاسن الشعر، وهو باب المقابلة" - (ص. 244 من طبعة هلقين) - الذي قصد منه "تقابل الأضداد في الكلام"، حيث قال: "وما قصد [قصر] حفص القوطي في ترجمة هذا البسوق [الآية] في جملة الزبور <المزامير> على عظم سهوه في غيره، وذكر له ابن عزرة البيتين: ألين من سمن كلي سفيه؟ [كلام فيه] والقلب منه كل حرب فيه وألفاظه تقيت [تفوق] لين الجيت [الزيت] وهي حداد مثل سهم الموت وهذا الرجز هو ترجمة للآية 22 من سفر المزامير، والآية هي: "أنعم من الزبدة فمه، وقلبه قتل، ألين من الزيت كلماته وهي سيوف مسلولة". انظر هامش هلقين ص 3. التمليق 94.

لكن من وضحت له المعاني فعليه ألا يعاشر <يشاجر؟> في أعيان الأسماء، ولا يماحك في تحريرها، إذ المبتغى من العلوم معانيها. وجالينوس يقول في المقالة التي سماها أفضل الهيئات⁽⁹²⁾: "اختلاف الناس في التسمية لا ألومهم عليها، يسمى كل واحد كيف شاء، إنما أعظم همنا المعاني التي نتكلم فيها لا الأسماء".

وقد كرر ذكر هذا المعنى في كثير من كتبه وفي المقالة الثالثة من العلل والأعراض⁽⁹³⁾.

ولقد سألتني في أيام الحداثة في دار نشأتي بعض أعلام فقهاء المسلمين، كنت صنيعته ومدلا عليه، أن أتلو عليه العشر كلمات⁽⁹⁴⁾ باللسان العربي، ففهمت مغزاه [و] أنه يريد [أن] يستقصر [يستصغر] فصاحتها [العبرية]، فسألته أن يتلو علي فاتحة قرآنه باللسان اللاطيني، وكان ممن يتكلم به ويفهمه، فلما تدبر تحويله إلى هذا اللسان، سمج لفظه وقبح لقطه. ففهم مرادي و[أ] عفاني مما سأله مني.

وقد ذكر الربى سعديه أن الأولين قد تناظروا في الفنون على ترتيبها، كقول إليهو لأصحابه⁽⁹⁵⁾: הן הוחלתי לדברייכם (هَنْ هُوَحَلْتِي لِدْفَرِيخَمْ): ها أنذا قد صبرت على كلامكم، أو قد اعتبرت كلامكم. أراد الألفاظ. ثم قال آازין עד תבונותיכם (أزين عد تقونوتيخَمْ): أصغيت إلى حججكم. أراد المعاني، עד תחקרוך⁽⁹⁶⁾ מלין (عَدَّ تحقرون ميلين): إلى أن دققتم الأقوال أو انتقاداتكم لهذه الأقوال. أراد نهاية البحث والحرير <والتحري>. ولفظ יחל(يحل):حيثما جاء برباط אל(إل):إلى، أو باللام كقوله יחלנו⁽⁹⁷⁾ יחל ישראל אל-יהוה⁽⁹⁸⁾ (יחל ישר׳ל إل יهוה): ليرج إسرائيل يهوه. وأما

⁹² ذكرها صاحب الفهرست قال: "كتاب أفضل الهنات، نقل حنين إلى السرياني والعربي، مقالة، ص. 404.

جاء في الفهرست لابن النديم: "كتاب العلل والأعراض نقل حنين، ست مقالات".

العشر كلمات: الوصايا العشر التي نزلت في الألواح على موسى عليه السلام، ففي سفر الخروج 28/34:

"...فكتب على اللوحين كلمات العهد: الكلمات العشر".

⁹³ شخصية تورانية، وقد جادل أيوب وأصحابه، والنص الذي استشهد به سعديه من سفر أيوب، وقد فند اليهو كل شكوى

شكاها أيوب، وبين له أن الله أرحم، وحاجه وحاج أصحابه، إذ كان يعتبر نفسه أقرب إلى أيوب من أولئك الأصحاب

(انظر التكوين 21/22).

⁹⁴ سفر أيوب 11/32

⁹⁵ مزامير 22/33.

⁹⁶ مزامير 7/130.

⁹⁷ مزامير 49/119.

⁹⁸ وحقه، أي كان يجب أن تكتب الآية المتقدمة بزيادة לו (لو) أو إلو: له.

لعل אשר יהלחתי⁽⁹⁹⁾ (על אשר יחלחתי): على الذي جعلتني أرجوه، فمتعدي إلى مفعولين، والمعنى جعلتني أرجو، وحقه لعل אשר יהلחתי لو أو أليو (על אשר יחלחתי לו أو: إلو⁽¹⁰⁰⁾). على الذي جعلتني أرجو[ك]ه، مثل באנו אל-הארץ אשר שלחתנו⁽¹⁰¹⁾ (באנו إل هארص لأشیر شلחنتו): إلى الأرض التي أرسلتنا (بسقوط كلمة "إليها"). وجدت هذا (الشرح) عند بعض الشيوخ وهو حسن".

انتهى نص المطلب الثالث من المحاضرة والمذاكر، ويليه المطلب الخامس.

⁹⁹ سفر الأعداد 27/13.

¹⁰⁰ لما أشار المؤلف إلى إهمال الدرس اللغوي العبري والمناظرة فيه، وأشار إلى مشاكل الترجمة، أراد أن يبرهن على أن هذا النوع من الدرس معروف قديماً كما دل على ذلك نص التوراة. ولهذا أتى هنا بهذا الاستشهاد من سفر أيوب إصحاح 11/32: "ها أنذا قد صبرت على كلامكم وأصغيت إلى حججكم إلى أن دققتم الأقوال" وبين أن المراد بالكلام هو الألفاظ وبالحجج المعاني، وبدقة الأقوال: البحث والتحري". ثم انتقل المؤلف نفسه يناقش نقاشاً لغوياً الجذر "يحل" الوارد في الآية، مستشهداً عليه بآية أخرى ثم مستشهداً على تلك الآية بآية أخرى. وهذا ما عقد فهمه هذه الفقرة من الباب- ويمكننا فهم الآيات بالتأويل الآتي: مزامير 7/130: "يرجو إسرائيل يهوه [رحمة] مزامير 22/33: "رجونك [رحمة]". مزامير 49/119: "جعلتني أرجوك [القول]. فيكون على هذا الفعل "يحل" متعد إلى مفعولين. ويقيس المؤلف غياب المفعول الثاني على غياب "إليها" من الآية 27 من سفر العدد في الآية: "إلى الأرض التي أرسلتنا". ويستحسن المؤلف رأى بعض الشيوخ الذين يرون أنه يجب أن تكون الآية: "إلى الأرض التي أرسلتنا [إليها] مع أن [إليها] غير موجودة في الآية.

¹⁰¹ كلمة غير موجودة في نص هلقين العربي وقد أضافها في الترجمة العبرية.

النص الثاني المطلب الخامس

شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم

"وأما شفوف جالية الأندلس في قرض الشعر وتحبير الخطب والرسائل العبرانية على غيرهم، وهو الجواب عن المطلب الخامس، فلو جوه:

أولها كونهم سبطي يهودا وابن يمين، على ما نص الكتاب في قوله: וַיִּקְרָאוּ רְאִישֵׁי הָאֲבוֹת, לַיהוּדָה וּבְנֵימֶן, וְהַכֹּהֲנִים, וְהַלְוִיִּם; לְכָל הָעֵיר הָאֵלֶּה הֵימָּן, אֶת-רוּחוֹ¹:
فقام رؤساء أباء يهودا وابن يمين والكهنة واللاويين مع كل من نبه الله روحه. وأيضا وإلهة بني المدينة، هعاليم منسبي هغولة، إفسر هغولة نبوكدنصور (نبوكدنصر) ملك-بابل، لقلب؛ وفسوبو ليروشلهم وياهوذا، آيش لفيرو²: وهؤلاء هم بنو المدينة الصاعدون من سبي المسبيين الذين سباهم نبو خد نصار بابل، ورجعوا إلى أورشليم ويهودا كل واحد إلى مدينته. وهذه الطبقات الموصوفة هم أهل المنبر الشريف، أورشليم - [أعاد الله بناها في عاجل الأجال]- وأعمالها، وهي الجالية المنصرفة من بابل، والجالية الأخرى إلى بلاد الروم وإلى الأندلس، كما نص الكتاب: וְגַלְתַּח הַחֵל-הַזֶּה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר-בְּנֵעַנִים, עַד-צָרְפַּת, וְגַלְתַּח יְרוּשָׁלַם, אֲשֶׁר בְּסָפְרָד: وسبي هذا الجيش من بني إسرائيل الذين هم من الكنعانيين إلى صرقت، وسبي أورشليم الذين في سقرد [يرثون مدن الجنوب]³. وتناقلت الأمة أن "صرقت": إفرنجة، وسفرد: الأندلس بلسان العرب⁴، نسبت إلى رجل كان يسمى

¹ سفر عزره، إصباح 1 فقرة = الآية 5. جاءت الاستشهادات في النص كلها بالعبرية وكتفي نحن بإيرادها مترجمة إلى اللغة العربية.

² عزره 1/2، ونحميه 6/7.

³ سفر عيديه 5/1. جاء في ابن الأثير: وفيها (سنة 92 هـ) غزا طارق ابن زياد... فلقى ملك الأندلس واسمه أدريونوق [في الهامش: وفي نسخة أدرسوق]، وكان من أهل إصبان، وهم ملوك الأندلس (عز الدين أبو الحسن ... بن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر- دار بيروت، بيروت 1965، ج 4، ص 556-557).

⁴ أسباط بني إسرائيل هم: رأوبين وشمعون ولاوي ويهودا وزبلون ويساخرودان وگاد وأشير ونفتالي ويوسف وابن يمين، وهم الأسباط الاثني عشر، أبناء يعقوب. ويستدل المؤلف هنا بأن أصول جالية الأندلس تعود إلى نسل سبطي يهودا وابن يمين، بما جاء في التوراة. وأتى بالأيات أعلاه ليستدل ببعضها على بعض مثبتا في الأخير بأن سبطي يهودا وابن يمين هم من السبي البابلي الذي سباه نبوخذنصر الآرامي من فلسطين إلى بابل في القرن الرابع ق م (حوالي 586)، وأن التوراة وعدت نسل هذا السبي بالحلول في مدن الغرب (بلاد الروم والأندلس)، وعليه فيهود الأندلس هم من سبطي يهودا وابن يمين. (انظر أسباط بني إسرائيل في سفر التكوين، الإصباح 29).

أندلسان على عهد الإزدهاق ، الملك القديم⁵ ، وبلسان الروم إشبانيا، منسوبة أيضا إلى رجل كان صاحبها في دولة الرومانيين قبل القوط، كان اسمه إشفان، كانت قاعدة ملكة إشفولية، وباسمه دعيت بهذا الاسم، وعند الأولين إشبانيا⁶.

ولا شك أن أهل أورشليم الذين جاليتنا نحن منهم، كانت أعلم بفصيح اللغة ونقل علم الشريعة من سائر البلاد والقرى، وعلى ما قال في أم الكتاب: **בִּי יִפְלֵא מִמֶּךָ דְבָר לְמִשְׁפָּט**, [بין-דם לדם בין-דין לדין ודין יגדע לגדע--דברי ריבתי, בְּשַׁעֲרֵיךָ]: **וְקִמַּתְּ וְעָלִיתְךָ**:⁷ إذا لاقاك أمر في القضاء [بين دم ودم أو بين دعوى ودعوى أو بين ضربة وضربة من أمور الخصومات في أبوابك] ، فقم واصعد [إلى المكان الذي يختاره الرب إلهك]⁸ والواضح الفصيح وإن كانت من المواعيد المنتظرة **בִּי מִצִּיּוֹן תֵּצֵא תוֹרָה**, וְדִבַּר-יְהוָה מִירוּשָׁלַם⁸: لأنه من صهيون تخرج الشريعة ومن أورشليم كلمة الرب.

ولما استفتحت العرب جزيرة الأندلس المذكورة على القوط الغالبيين علي الرومانيين أصحابها، بنحو ثلاثمائة سنة قبل فتح العرب لها، الذي كان على عهد الوليد بن عبد الملك بن مروان، من ملوك بني أمية من الشام، سنة اثنين وتسعين لدعوتهم المسماة عندهم بالهجرة، تفهمت جاليتنا بها بعد مدة أغراضهم ، ولقنت بعد لأي لسانهم، وبرعت في لغتهم، وتفظنت لدقة مراميمهم، وتمرننت في حقيقة تصاريقهم، وأشرفت على عذوبة أشعارهم، حتى كشف الله إليهم من سر اللغة العبرانية ونحوها واللين والانقلاب والحركة والسكون والبدل والإدغام، وغير ذلك من الوجوه النحوية⁹، مما قام عليه برهان الحق، وعضده سلطان الصدق ، على يد أبي زكرياء يحيى بن

⁵ جاء في ابن الأثير: وفيها (سنة 92 هـ) غزا طارق ابن زياد... فلقى ملك الأندلس واسمه أذرينوق [في الهامش: وفي نسخة أدرسوق]، وكان من أهل إصبان، وهم ملوك الأندلس. (عز الدين أبو الحسن... بن الأثير، الكامل في التاريخ، دار صادر- دار بيروت، بيروت 1965، ج 4، ص 556-557).

⁶ جاء أيضا عند ابن الأثير: "قالوا: أول من سكنها قوم يعرفون بالأندلس بشين معجمة فسمي البلد بهم، ثم عرب بعد ذلك بسين مهملة، والنصارى يسمون الأندلس إشبانية باسم رجل صلب فيها يقال له إشبانش، وقيل باسم ملك كان بها في الزمان الأول اسمه إشبان بن طيطس، وهذا هو اسمها عند بطلميوس، وقيل سميت بأندلس بن يافت بن نوح وهو أول من عمرها... ثم أرسل الله عليهم عجم رومه وملكهم إشبان بن طيطس فغزاهم وفرقهم وقتل فيهم وحاصرهم بمالقة وقد تحصنوا فيها، فابنتى إشبانية وهي إشبيلية واتخذها دار ملكه"، (نفسه). وقد نقلنا هذه الأقوال لتبيين مصادر ابن عزره.

⁷ تنية 8/17 والمقصود بأم الكتاب التوراة.

⁸ تعني الجملة: "والواضح الفصيح..." أن الفقرة الآتية أوضح وأفصح في الدلالة على ما يريد وإن كانت من النبوءات، والآيات من سفر إشعياء 4/2، وميخا 2/4.

⁹ اللين هو أن يلين الحرف فلا يكون له حس في اللفظ مثل أكل تصبح في المضارع ياكل، فتلين همزته. والانقلاب أو القلب هو أن يقلب حرف إلى حرف آخر مثل أذن تصبح في المضارع يوذن، وأثر يوتر وقام يقوم وباع يبيع، أما البدل فمثل أرخ يورخ وأكد يؤكد". والفرق بين القلب والبدل أن القلب يقلب إلى غير ما كان عليه وتتغير حركته وسكوته، والحركة والسكون للمبدل وللمبدل منه شيء واحد لا يتغير". من كتاب الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية لأبي إبراهيم إسحق بن برون (بالحرف العبري)، [تحقيق فاول قاقاوص]، سان بطرسبورغ، 1890، ص 14، وأعيد إخراجها بالقدس 1971. ونحققه نحن تحقيقا آخر سيرى النور إن شاء الله في القريب.

داود الفاسي المنبوز بحيوج وشيعته رحمهم الله¹⁰، ما قبلته العقول بسرعة، وفهمت منه ما جهلت قبل. وتحركت أيضا همم قليل منهم لطلب العلوم النظرية واكتساب المعارف العقلية. ولم تقو على عارضتهم في المقال و[لا] تدريبوا في صناعة الشعر [أ] وتفطنوا لحلاوته، واستيقظوا لنوادره إلا في بعض المائة السابعة بعد أربعة آلاف للخليقة¹¹. وهو أول ظهور أبي يوسف حسداي بن إسحق بن شبروط الجياني القدمة، القرطبي الرياسة، رضي الله عنه¹². فحينئذ تابت الهمم من غفلتها، واستيقظت الفطن من نومتها بما ظهر من سيرة هذا الرئيس الجليل الشريفة، وهمته العالية، وسمو نفسه الفاضلة، وشرف طبيعته المعتدلة، كأنه استحلب عيون العلوم من الشرق، وفصوص المعارف من كل أفق سحيق، فقامت به رواة العلم على ساق، وجنى الناس عن الشام والعراق، فتنافس أولو النباهة في أيامه بإشهار ما أودعه الله عندهم من العلم، ووهبهم من المعرفة، فحبروا لهم التواليف العالية، ولفقوا الجوامع السامية، وهزوا عطفة الأشعار العجيبة والخطب الفصيحة العربية، فسمت عندها منازلهم، وأنالهم غاية مطلوبهم ونهاية مأربهم.

فكان أول المؤلف [؟]¹³ أبو زكرياء يحيى بن داود الفاسي ثم القرطبي كتابه **جمل النحو العبراني**، الملقب باسمه حيوج¹⁴. وقد كان تقدم الكلام في هذا الشأن لرأس المتنبية، الفيومي وغيره¹⁵. لكن غاب عن جميعهم أمر اللين والانقلاب. وتكلم أيضا في ذلك رجل مقدسي في كتابه الملقب **بالمشتمل**¹⁶ وكذلك لعمرى لقد اشتمل على

¹⁰ أبو زكريا يهودا بن داود الفاسي حيوج، ولد بفاس قريبا من سنة 970م، ثم انتقل إلى قرطبة. ويعد رأس النحاة العبريين ومؤسس النحو العبري، وهو أول من رأى أن الجذر العبري لا يبنى على أقل من ثلاثة أحرف. ومن كتبه كتاب الأفعال نوات حروف اللين وكتاب الأفعال نوات المثلين- ولعل هذين الكتابين كانا يسميان باسم حيوج- وكتاب التنف وكتاب التنقيط. ترجم هذه الكتب موسى بن جقطيلة أواخر القرن الحادي عشر الميلادي. وأخرج الكتب الثلاثة أول مرة دوكنس 500 دقودك مراهش المدمكديم، 6. יהודה חיג, דמאי, 1844. (كتاب نحو لأوائل النحاة الري يهودا حيوج، دميون 1844).

¹¹ أي ما يقابل السنوات 930-940 من سنوات الميلاد.

¹² ولد حوالي 910 ويصفه ابن حيان فيقول: "وحيد العصر الذي لا يعدل به خادم ملك في الأدب وسعة الحيلة ولطف المدخل وحسن الولوج" (المقتبس لابن حيان ج 5. لا، [ب شلميتا]، المعهد الإسباني العربي للثقافة- كلية الآداب، الرباط، مدريد 1979، ص 466). وكان حسداي مترجما للناصر ومديرا لإدارته العامة وجمارك المملكة، كما كان يمثله في سفارات متعددة، ويستقبل سفراءه، وكان له دور كبير في نهضة الثقافة والفكر واللغة العبرية، وقد ذكرته كتب اللغة العربية مثل نفع الطيب وابن أبي أصيبعة وغيرهما.

¹³ هكذا في نص هلقين، وقد تكون: "وكان أول مؤلف لأبي زكريا ...، خصوصا وأن "أبي" جاءت مكسورة في بعض النسخ المعتمدة في التحقيق.

¹⁴ أنظر هامش 12.

¹⁵ "المتنبية" كلمة أصلها أرامي معناها الأول المجلس، وأصبحت تعني مدرسة تدرس فيها علوم التوراة والتلمود. وكان سعيه كؤون الفيومي المشار إليه، رأسا لهذه الأكاديمية العلمية بالعراق، وولد بالفيوم بمصر (882-942). ويعد أول لغوي يهودي نظر في اللغة العبرانية على غرار علماء المسلمين، وله معجمان أحدهما الإكرون جمع فيه بين اللغة والشعر، والثاني كتاب السبعين لفظة، ضمنه الألفاظ الواردة في التوراة مرة واحدة. وترجم التوراة إلى اللغة العربية.

¹⁶ أبو الفرج هارون المقدسي القراني، والإسم الكامل لكتابه هو المشتمل على الأصول والفصول في اللغة العبرانية.

وجوه من الفوائد، إلا أنه على رأي من كان قبله في إثبات الأفعال الثنائية، ولا يحتسب بحرف العلة. ثم من الخطباء والشعراء والمؤلفين دوناش بن لبراط اللاوي البغدادي الأصل، الفاسي النشأة¹⁷، وابن شيشيت تلميذه¹⁸، ومناحيم بن سروق الطرطوشي ثم القرطبي¹⁹، حسب المشاهد من تواليهم على حالهم، غير أن [هـ] لم يرشد أحدهم لمكان الفائدة.

ونجمت معهم وعلى إثرهم طبقة ثانية أشبه منهم [بهم] نبلا وأفصح قولاً، نحو الرببي يوسف ابن شنطاش المنبوز بابن أبيتور الماردي²⁰، ثم القرطبي، والرببي إسحق بن جقطلة²¹، والرببي إسحق بن مر شؤول²² اللسيانيان [اليوسانيان]، فرسي رهان، إلا أن ابن جقطلة كان منهما السابق الوفور [الأوفر] حظه [حظاً] من العربية. ومنهم مر إسحق بن قفرون²³، والكاهن بن المدرم²⁴ قرطبيان. وعلى إثرهم أبو عمر بن يقوى²⁵، وأبو زكرياء حنيكا²⁶ قرطبيان. وبألسيانية [اليوسانية] في ذلك الوقت، الرئيس أبو الوليد حسداي²⁷ وأبو سليمان بن أرشلة، وأبو إبراهيم بن برون²⁸. ودونهم

¹⁷ دوناش بن لبراط، بغدادي الأصل، فاسي المولد، قرطبي النشأة، ولد بفاس سنة 920، وتوفي سنة 980، ويعتبر أول الشعراء اليهود الذين أدخلوا أوزان الشعر العربي في الشعر العبري، من مؤلفاته: (الأجوبة) رد فيه على سعديّة كزون ومناحيم بن شروق، وطبعه فيليفياوسقي، لندن 1855، وله أشعار في حسداي المذكور الذي تحزب له في مذهبه النحوي، وله ديوان شعر أيضاً.

¹⁸ تلميذ بن لبراط السالف الذكر، كان شاعراً استعمل أوزان الشعر العربي مثل أستاذه وشارك هو أيضاً في الجدل اللغوي الذي أثاره ابن حسداي. طبعت أقواله في كتاب *משובות תלמידי מנחם* "أجوبة تلامذة مناخيم" الذي نشره سطران، فيينا 1870. وأعاد إخراج النص مع ترجمة بالألسانية وتعليق، M Encaracion Varela Moreno Tešubut de Yehudi Ben ŠeŠet, Grenada, 1981.

¹⁹ ولد مناخيم بن يعقوب بن سروق الطرطوسي سنة 910 وتوفي سنة 979. كان شاعراً لغوياً، دعاه ابن حسداي إلى قرطبة واتخذته كاتباً ثم نكبه. له كتاب *מחברת* (الكناشة) في النحو، وكان هذا الكتاب مدار الخصام عند يهود الأندلس، إذ رأى فيه أن الجذر العبري قد بيني علي حرفين بل على حرف واحد، واكتسى الخصام حول هذا الموضوع طابعاً سياسياً لدى يهود الأندلس أسال مدادا كثيراً. وله أيضاً *ספר הפתרון* "كتاب الشرح" قدمه بمقدمة مهمة في النحو العبري. نشر نص مناخم بعناية Angel Saenz-Badillos, Menahem Ben Saruq, Mahberet, Grenada, 1986.

²⁰ يوسف بن إسحق بن أبي تور الماردي، ولد بماردة في القرن العاشر، شاعر ديني مكثّر، من أهم أشعاره السباعيات المعروفة ب *המעמד* (المجلس) ويعتبر أول شاعر في الأندلس نهج هذا النهج. كان فخوراً بنفسه طمع في رئاسة يهود الأندلس فنصح الخليفة بترك هذا الأمر.

²¹ ولد حوالي 903، تتلمذ لمناخم المتقدم الذكر وانتقد خصمه دوناش بن لبراط. له كتاب *פתרון מלים עבריות*، (شرح الألفاظ العبرية).

²² من مدينة اليوسانية، عاش أواخر المائة العاشرة وبداية الحادية عشرة. نظم الشعر العبري الموزون، وكان أول من تغزل بالمذكر في الشعراء اليهود. له أيضاً أشعار دينية أصبحت تغنى في البيع في الأندلس وغيرها. ولم يصب ابن عزرة في حكمه هنا، إذ كان ابن شؤول أعلم بالعربية من ابن جقطلة.

²³ عاش إسحق بن قفرون في النصف الثاني من القرن العاشر. نظم في الشعر الديني وتحزب لابن شبروط في الخصومة المشار إليها.

²⁴ لم نعثر له على ترجمة في المراجع التي بين أيدينا اليوم.

²⁵ ذكره أبو الوليد مروان بن جناح في كتابه الأصول دون تفصيل (ص 48)، ولم نجد له ترجمة فيما بين أيدينا.

²⁶ ذكر ديرنيورگ أن له كتباً ورسائل (*Opusculs et Traités*).

²⁷ ولد سنة 915 وتوفي سنة 970. شغل مناصب في قصر عبد الرحمن الثالث ومن جاء بعده.

²⁸ هو غير إسحق بن برون صاحب كتاب الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية.

ابن أبي يقوى الملقب بالمتنبي²⁹. وممن لحق أخريات أيامهم أبو إبراهيم بن خلفون الشاعر بالإطلاق³⁰، طارئ والده من العودة على الأندلس. ولم يكن في شعراء اليهود من انتحل الشعر صناعة واتخذ القريض بضاعة غيره، فاستمنح به، وجاب الأفاق بسببه، فنال من الخير عند الكرماء كلما شاء.

فمن هؤلاء وممن يأتي ذكرهم بعدهم من جعل جل كلامه الأقوال الغير موزونة المصرفة³¹ في الجماعة، في الصوم الأعظم وفي سائر الأصيام [الصيامات] والفصول والأعياد والمواسم³²، فصرفوا العبرانية المحضة الساذجة، أعني كالساذجة، الخالية من جميع وجوه البديع التي سيأتي ذكرها بحول الله³³.

ولم يتحرج القوم ولا سلك أكثرهم على سبيل النحويين. ومنهم من أخذ من ذلك بطرف، فراعى بعض الأعاريض وأحرز حرف الروي³⁴، فصار كلامه مثل كلام شعراء العرب في الجاهلية لا غير.

ومنهم وممن جاء بعدهم، وهم الأكثر، ممن أوغل في تحويل كثير من العلم الرياضي، وبخاصة الإلهيات العلوية إلى هذه الصلوات، فحملوا اللغة العبرانية ما لا تطيق، حتى صرنا في تلك المواقف من الصلاة والابتهاج، إلى المناظرة والجدال³⁵. ومن اقتصر على اليسير من ذلك فطرز به لفظه، ورقش بالقليل منه كلامه، قارب الصواب. وخذ الصواب عند أهل الكلام ما قارب الحق.

ثم نشأت بالأندلس الفتنة العمياء التي لم يناد³⁶ وليدها، المسماة بفتنة البرابرة، في آخر المائة المذكورة، فكثرت صنوف الأرزاء، وعظمت صروف الدنيا، وزاد الغلاء

²⁹ لم نعثر له على ترجمة .

³⁰ ولد ابن خلفون في منتصف المائة العاشرة، وتوفي سنة 1020، ولعله ولد في المغرب، وسكن مدينة قرطبة، ويظن أنه غادرها أيام الفتنة. له ديوان شعر ضاح ولم يصل منه إلا نتف متفرقة في مجموعات شعرية مختلفة.

³¹ المنصرفة في الجماعة، أي خص بها خدمة جماعة اليهود الذين استعملوها في الطقوس الدينية. واستعمل نفس الجذر أدناه: فصرفوا العربية، أي استعملوها. الساذجة أي الخالية من المحسنات وفنون البلاغة العربية.

³² المقصود بالصوم الأعظم صوم يوم كيبور أو يوم الغفران، ويقع في العاشر من شهر تشرّي (سفر اللاويين، الإصحاح الثالث والعشرون وما بعده). وهناك مناسبة صيام أخرى وهي: 17 تموز: ذكرى استيلاء نبوخذنصر على بيت المقدس، وهي نفس المناسبة التي يستولي فيها تيتوس الروماني عليه سنة سبعين. 9 آب: ذكرى هدم الهيكل على يد الرجلين (وهي مصادفة غريبة). 3 تشرّي: صوم غدليه، وهي ذكرى لمقتل هذا الشخص. صوم 10 طيببت: ذكرى إحراق الهيكل سنة 586 ق.م. 13 أذار مقتل هامان. وهناك مناسبات صيام أخرى اختيارية.

³³ يأتي ذلك في الفصول الأخرى من الكتاب.

³⁴ يعني جذر "حرز" العبري نظم ورتب، ويعني كذلك نظم الشعر وتقنيته، ومنه في العبرية "حزران" أي ناظم الشعر. وبه لقب شاعر اليهود وواضع المقامات عندهم في الأندلس، يهودا الحريزي الذي قلد الحريزي في مقاماته، وقرب اسمه إلى اسمه.

³⁵ يشير هنا موسى بن عزره إلى بعض علماء اليهود الذين تأثروا بعلم الكلام والفلسفة الإسلامية فنقلوا ذلك في أشعارهم الدينية التي كانت تتلى في البيع، وكثير من هؤلاء اشتغلوا بالتفسير وذهبوا بعيدا في النصوص المقدسة وحملوها كثيرا من الآراء الفلسفية والتأويلية، مثل أبناء تبون وابن جبرول وكثير من علماء اليهود في الأندلس.

³⁶ هكذا في الأصل، ونعتقد أنها "لم ياد" من الواد .

في البلاد، ودب الجلاء في العباد، ونزل بدارالإمارة وأم القرى، قرطبة البأساء، غرائب من المصائب، فخرت أو كادت. وضعفت العلوم بذهاب العلماء، وشغل الناس بمحن الأيام، حتى أفرج الله الضيق ونفس المخنق، وتقبلت [وأقبلت بعد] هذه العترة أخرى رقت ألفاظها، وعذبت مراميها وأغراضها. وكان سيدهم وصنديدهم النكيد الربى شموئيل الماردي القديمة، القرطبي النشأة، الغرناطي الرياسة³⁷. كان في الشعر معين الطبع، متفتق القول، غزير المادة، قوي العارضة، حسن التوليد، بارع الاختراع، فصيح المباني كثير الافتضاض لأبكار المعاني. شهد له بذلك تواليه الشعرية בן יהודה (بن تهلين) و(بن مشلي) בן משל (بن قهلت) בן קהלת³⁸. وهو أجلها وأفصحها وأكثرها تحريراً، فإنه مما ألف بعد الاكتحال. وقد قيل: "العيان شاهد لنفسه". وما ضمن "ابن تهلين" إلا الأدعيات والصلوات الملحنة، وزنها بميزان العروض، وهي طريقة لم يشتغل بها سواه قبله ولا بعده. تكلف في ذلك كله عظيماً، وتعاطى جسيماً، لأنه حاول³⁹ جمهوراً من أمثال العرب والعجم، وحكم الفلاسفة وأزهاد [وزهاد] الأمم الفانية، ونوادر أولياننا، بأقصر لفظ وأوضح مقطع، فنتشبه، ومن ركب سبيله بعده وسلك جادته من أهل عصره، بالمخضرمين من العرب الذين] بين الجاهلية والإسلام. وأما تأليف جزواته [مجزواته] ومطولات كلماته وخطبه ومراسلاته، فقد نظمت حاشيتي الشرق والغرب، وملأت قاصيتي البحر والبر، إلى رؤساء العراق وعلماء الشام وأعلام مصر وصناديد إفريقيا، وأفاضل المغرب وأشرف الأندلس. ولقد أصاب في عامتها محاسن القول وعيون الصواب، وكسا كثيراً من ألفاظها ومعانيها أبهة الملك، وألبسها عزة الجلالة، وألحفها رداء العلم، وحلاها بسيماء البلاغة. وفي أيامه سمت دولة العلوم بعد خم لها، وأشرقت كواكب المعارف إثر أقولها، بما كان أتاه الله من الهمة التي ناطحت الأفلاك، وزاحمت السماك، في حب العلم وأهاليه، وتعزيز الدين وحاليه. وسوى في ذلك بين القاصي والداني، والسابق والمتواني. ولما لم أقصد في هذه المقالة غير ذكر ما سألتني فيه من غرض الشعر، أمسكت عن وصف بعض غلاله، وشفوفه في المعاني وكماله وإن كان غنيا عن جلب برهان، وغير مفنقر إلى دليل وبيان، لوضوحه في نواحي شتى، وانطلاقه على السنة قوم لا يأخذها إحصاء، نظير قول الولي: כִּי אֵין נְשִׁמְעָה, וְהַאֲשֶׁרֵינוּ [עֵין רְאָה, וְהַעֲלִינוּ]: لأن الأذن التي سمعت أسعدتني، [والعين التي رأت شهدت لي]⁴⁰. دعي رضي الله عنه، إلى ما له خلق، فأجاب وهو ابن ثلاث وستين سنة، في المائة الثانية

³⁷ ولد النكيد (ابن النغيلة) في قرطبة سنة 993 م وتوفي 1055. وخصصنا له فصلاً خاصاً في هذا الكتاب.

³⁸ يتضمن "ابن تهلين" صلوات وابتهالات ولم يصل المجموع على حدة، غير أن في الديوان قصائد منه وهو أشعار دينية. ويتضمن شعر "ابن مشلي" قصائد حكمية ونظرات في الحياة. أما "ابن قوهلت" فملخصه نظر في هباء الوجود وحقيقة العدم. أتى شيرمان بكثير من هذه الأشعار في كتابه تاريخ الشعر اليهودي في الأندلس.

³⁹ "حاول جمهوراً" ترجمها هليلير ب: أدخل إلى الكتاب "قوهلت" أمثالا.

⁴⁰ سفر أيوب 11/29.

لتاريخنا⁴¹. ولقد سقط له حساده وعبابه ممن عارضه وجاء بعده على لين في بعض أبياته، وإهمال في شيء من التصاريح النحوية والروابط العبرانية، وعلى مقاييسه في بعض الأسماء السمعية⁴²، فتهافتوا إليه تهافت القطط إلى الكروش، واليزات إلى القدد، وشنعوا عليه ذلك في تواليهم، وعنفوه من أجلها في تصانيفهم، ونالوا منه وهو في التراب، وقرظوا من لحمه وهو بعد رمة عصبية، لم تحمل عليها ديانة، ولا قادت نحوها مروءة ولا أمانة. وفي ما كان جرى من هذا القبيح بينه وبين خصمه رضي الله عنهما الكفاية بل النهاية⁴³.

فما زادت هذه الطبقة على ترديد الجفاء، وتكرير الخنا، وعند الله قد اجتمع الخصوم، والى عدله تنافر الظالم والمظلوم، وهو الغفور الرحيم. ويا عجباً إن لم تبسط عذرة هذه الطبقة لعظيم ما تكلف، وجسيم ما فيه تصرف، مع تقسيم خاطره [في تواليهم] الفقهية ومجموعاته اللغوية، وعظم الخدمة السلطانية الخارجية والحربية⁴⁴، ولا أجازت ببالها أن الجواد يكبو، والصارم ينبو، والحليم يهفو، وإنا بشرٌ وأهن، وخلق ضعيف، نذكر وننسى، ونصيب ونخطئ، ونعجل ونبطن، ينالنا الفتور، ويلحقنا التقصير والقصور، وتعترينا الغفلة، وتكون منا الغلطة والزلة. وأي الرجال المهذب؟⁴⁵. وقد قال أفلاطون: "إنما عظمت سقطة العالم، لأن معرفة الجاهل قريبة من الحس، فسقطته صغيرة، ولأن معرفة العاقل قريبة من العقل فسقطته عظيمة"⁴⁶. و[على]⁴⁷ نواذر هذا الرجل في كلامه، وحسناته في تواليهم، لم يستثن القوم منها ولا بواحدة وهي أشهر على الرُّبى، وأظهر من الشمس في كبد السماء، ومن ذكر منها واحدة لم ينسبها إليه، إما ادعاها أو تركها سرا، فتشبهوا بالذباب الذي ينزل على المكان الأليم ويترك السليم. غفر الله لنا ولهم، و"حمل"⁴⁸ عنا وعنهم، وسبحان المنفرد بالإحاطة دون غيره لا إله سواه.

⁴¹ جاء في أحد المخطوطات التي اعتمدها هلقين: "في المائة الثامنة"، أي بعد الأربعة آلاف للخليقة، وهو التاريخ اليهودي. ومع ذلك فإن هذا التاريخ لا ينطبق وحقيقة الأمر لأن النكيد توفي سنة 4815 وهو ما يقابل 1055م.

⁴² يقصد بالأسماء السمعية صيغ الكلم التي استعملها على غير قياس في الصرف العبراني.

⁴³ كان ابن حسداي ذا نفوذ سياسي ومالي، فتحلق حوله اللغويون والشعراء والكتاب، كما أشار إلى ذلك ابن عزرة أعلاه. ويعد ابن حسداي أحد مشجعي الحركة العلمية اليهودية والعبرية في الأندلس، فنتسب له بعض هؤلاء الأعلام، وناصبه العداة بعضهم الآخر. ومن الذين ناصبوه العداة وانتقدوا مؤلفاته وأشعاره ومؤلفات المتحيزين له أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي النحوي المشهور، وتحدث عن هذه الخصومة ابن تيون في مقدمة ترجمته لكتاب الملع لابن جناح.

⁴⁴ انظر فصل صموئيل النكيد.

⁴⁵ وأي الرجال المهذب بيت شعر للنايعة الذبياني..، وهو :

فلست بمستيق أخا لا تلمه على شعث أي الرجال المهذب (طويل)

وذكره ابن رشيق في باب المثل السائر، ج أ، ص 482 (1994).

⁴⁶ قارن الحوار مع تياتيوس c 195 ترجمة (290Jowett IV) (259) (نقلا عن هلقين، ص. 65 هامش 94.

⁴⁷ قد تكون "على" زائدة، إذ بدونها يستقيم المعنى.

⁴⁸ "حمل" جذر عبري يعني رحم أشفق وعطف، وقد استعملها ابن عزرة هنا بمعنى العفو.

واستوثق الأمر بعده للنكيد الربّي يوسف ابنه⁴⁹ رضي الله عنه، فلم يعدم من الفقيد غير شخصه، وتضاعفت في أيامه عزة العلم والعلماء، ودولة الشعر والشعراء، واستنطقت عطايه البُكم، واستفصحت لغات العجم. وكان أكبر علمه بعد العبرانية علم العربية، لغاتها وأشعارها، ورجالها وأخبارها، وأيامها وأثارها، لضرورة الخدمة السلطانية المنوطة به، والأمور الرياسية المفوضة إليه. ما قرض من الشعر العبراني أصاب فيه المقاتل، وطبق به المفاصل، إلا أن كلامه في هذا الباب، كما قيل، باكورة حلت غير أن بها قلة. هلك مع الجمهور بغرناطة في يوم السبت، في تسع خلون من طبت سنة 4827 لتاريخنا⁵⁰.

وما كان قيس هلكه هلك واحد لكنه بنيان قوم تهدهما⁵¹

وفي الحكمة القديمة: "من أجل لوقت انقضى بانقضائه". فكانت بهجة الملة بهما [أي النكيد شموئل وابنه يوسف]، ورفاهيتها بسببهما نحو من خمسة وثلاثين عاما أو أربعة وثلاثين. ثم انقضت تلك السنون وأهلها، فكأنها وكأنهم حلم انقضى. خلف [يوسف النكيد] أبا نصر ابنه صغيرا ما طر شاربه، واحتضنه ربّيْنَا [شيخنا] إسحق بن غياث⁵²، تبارك ذكره، وتبناه وطمع له وبه. وليس لرجل حظه الله حامل⁵³. تبرع في المعارف العبرانية، وانبعث منه الشعر قريضا، يجري على اللسان مجرى الدهان⁵⁴. فلم يمهل فإنه اعتبط⁵⁵ وقد أربى على العشرين. ودفن بلسيانة رضي الله عنه.

ومن شعراء ذلك العصر ومداح هذه الطبقة الرياسية وغيرهم، وأماديجهم فيها بأفواه الرواة سائرة، الربّي لاوي بن مري شوؤل القرطبي ثم الطرطوسي⁵⁶، ومُرُّ

⁴⁹ بعد أن ذكر ابن حيان فضائل شموئل العلمية والخلقية قال: "... وكان حمل ولده يوسف المكنى بأبي حسين على مطالعة الكتب، وجمع إليه المعلمين والأدباء من كل ناحية يعلمونه ويدارسونه، وأعلقه بصناعة الكتابة، ورشحه لأول دركته لكتابة ابن مخدومه بلقين برتبة المترشح لمكانه تمهيدا لقواعد خدمته، فلما هلك إسماعيل في هذا الوقت، أدناه بادس إليه، وأظهر ارتباط به، والاستعاضة بخدمته عن أبيه. وهلك في الثورة التي أثارها العامة على ولي نعمته. (الإحاطة ج. 1، 438-439).

⁵⁰ وتقابل 1067م.

⁵¹ الشعر لعبيدة بن الطبيب، أورده ابن رشيق في باب الرثاء، ج 2، ص 816. وفي باب ما تساوى فيه السارق والمسروق. ج 2، ص 1055، 1994.

⁵² ولد ابن غياث باليوسانة 1038، وتوفي بقرطبة 1089. وكان صديقا لعائلة ابن النغريلة، وهو الذي عني بزوجة يوسف بن النغريلة وابنه عزرة. وله في العائلة أشعار كثيرة، خلف أشعارا وفتاوى متعددة.

⁵³ "وليس لرجل حده الله حامل" الجملة غير واضحة، وترجمها هلقين: "وليس لرجل حده [باركه] الله من منازع منافس (ص 67). وترجمها هلبير: والله ولي هذا الرجل (ص 20)

⁵⁴ الدهن من المطر، قدر ما يبل به وجه الأرض، والجمع دهان، والدهان الأقطار الضعيفة. (لسان العرب)، وفهم هلبير من لفظ الدهان ما يدهن به (ي)، حين ترجمها هلقين: "ما يتسلى به (ص. 67).

⁵⁵ العبط والعبطة موت الشباب بغير علة من اللسان، (لسان، عبط).

⁵⁶ عاش اللاوي بن مري شوؤل بقرطبة وبطرطوسة في النصف الأول من القرن الحادي عشر. شاعر وهو ابن إسحق بن مر شوؤل النحوي الشاعر المعروف باليوسانة.

يوسف بن قفول القرطبي ثم الغرناطي⁵⁷، ومر أبون بن ثور اللسياني ثم الإشبيلي⁵⁸ عليهم السلام، والربي موشه بن جقطه القرطبي ثم السرقسطي⁵⁹، كان من صدور أهل العلم ورجال اللغة وأعلام التفنن ومشاهير المؤلفين، ومن أئمة الخطباء والشعراء باللغتين، على كونه كانت به لوثة أخلت بمركزه في مراتب الجلة. وابن إسحق حجاج وأبو إبراهيم بن لين، غرناطيان⁶⁰، وأبو الربيع بن الربيع بروخ اللسياني⁶¹.

وبشرق الأندلس في هذا التاريخ الشريف المذكور، أبو عمرو بن حسداي⁶²، قوله قليل لكنه جليل، كما قيل: "قليل كاف خير من كثير غير شاف"، وهو صاحب القصيدة الفريدة المسماة عند اليهود اليتيمة، خاطب بها ربينا [شيخنا] شموئل تبارك ذكره، وراجعها عنها وتقارضه المديح، إلا أن التأكيد جرى على طبعه في فصاحة الكلام وجزالته، وأبو عمرو أدق [في] التشبيب، ولطف في وصف الخيال، وضمن بعض أبياتها كثيرا من وجوه البديع، نحو التجنيس والتشبيه والسلب والإيجاب والتخلص وغيرها من الوجوه، ولم يخلها من المعاني الخطابية.

وأبو الفضل ابنه، الجم الأدوات، الكامل الصناعة الفلسفية، الموفى للأقويل الشعرية والخطابية في العبرانية والعربية⁶³.

وأبو الحسن موسى بن النقطة المنبوز بالتيابه، شهير النسب، كثير الأدب، بليغ الثناء، خبيث الهجاء، هلك تحت هدم في طريق طليطلة من دون الثلاثين⁶⁴.

⁵⁷ لم نعثر له على ترجمة في المراجع التي بين أيدينا.

⁵⁸ كان حيا قريبا من سنة 1000. تحدث عنه أشتور في يهود إشبيليا وكان من الذين أنعم عليهم شموئل هالنغيد، ونظم فيه قصائد.

⁵⁹ ولد ابن جقطيلة في قرطبة وعاش بسرقسطة في منتصف القرن الحادي عشر. كتب كتابا في التفسير واللغة، وكان من أوائل من ترجم الكتب العلمية من العربية إلى العبرية، وضاعت كتبه في الفتن.

⁶⁰ لم نعثر لهما على ترجمة في مراجعنا.

⁶¹ كان صديقا ليهودا اللاوي الشاعر المعروف، ولم نعرف عنه أكثر من ذلك.

⁶² عاش ابن حسداي هذا في سرقسطة في النصف الأول من القرن الحادي عشر م. وكان من أصدقاء شموئل هالنغيد، وله معه تراسل في الشعر، وقال في ابنه يوسف قصيدة عرفت باليتيمة، ونشرت هذه القصيدة مع ديوان شموئل هالنغيد. ولا يعني أنها كانت فاتحة جيدة، لذلك سميت باليتيمة، وإنما شفع لها في أن تحمل هذا الاسم عطف يوسف هالنغيد على صاحبها.

⁶³ لعله صاحب صاعد الأندلسي الذي يقول فيه: "ومنهم من فتیان عصرنا أبو الفضل حسداي بن يوسف بن حسداي من ساكني مدينة سرقسطة ومن بيت شرف اليهود بالأندلس، من ولد موسى عليه السلام. عني بالعلوم على مراتبها وتناول المعارف من طرقها، فأحكم علم لسان العرب ونال حظا جزيلا من صناعة الشعر والبلاغة، وبرع في علم العدد وعلم الهندسة وعلم النجوم، وفهم صناعة الموسيقى وحاول عملها، وتحقق بعلم المنطق، وتمرس بطرق البحث والنظر، ثم ترقى إلى علم الطبيعة، فبدأ منه بسمع الكيان لأرسطوطاليس حتى أحكمه، ثم شرع في كتاب السماء والعالم. ففارقته سنة 58 وهو خارق حبيه، وإن امتد به الأجل واتصلت له العناية، فسوفي على صناعة الفلسفة ويستوعب فنون الحكمة. هذا وهو بعد فتى لم يبلغ الأشد... (ص 206).

⁶⁴ يظهر أنه عاش في شرق الأندلس في النصف الأول من القرن الحادي عشر، وكان من شعراء شموئل هالنغيد، واشتهر بالفخر في شعره.

وأبو أيوب سليمان بن يحيى بن جبرول القرطبي، نشأة، مالقة تربية سرقسطة⁶⁵، راض أخلاقه، وهذب طباعه، وهجر الأرضيات، وشرح نفسه للعلويات بعد أن نقاها من أدناس الشهوات، فقبلت ما حملها من لطائف العلوم الفلسفية، والتعاليم الرياضية، قال الفيلسوف: "العلم صيغ النفس ولا يعرف صيغ الشيء حتى ينظف من أدناسه"⁶⁶. وأفلاطون يقول: "من لم يكن لأخلاق نفسه مصلحا، لا يمكن أن يدنو من تعلم شيء"⁶⁷. وأبقراط يقول في طبيعياته: "الأبدان التي ليست بنقية، كلما غذيتها زدتها شرا [شرها]"⁶⁸. فنزل رضي الله عنه عن هذه الطبقات سنا، وعلاهم قولاً، وإن كان جمهورها [جمهورهم] عذ المقاطع حلو المنازع، وإن تباينت درجاتهم فهم على تقارب في حسن العبارات ولطف الإشارات.

وأما أبو أيوب هذا فصانع مجيد، ومؤلف بليغ، تمكن [من] الغرض الشعري، فأصاب منه الحدف [الحتف]، وقرطس الحمية [الرمية؟] وسلك في القول مسلكا دقيقا، تشبه فيه بالمتأخرين من شعراء المسلمين، حتى دعي بفارس الكلام، وجهذ النظام، سلاسة قول، ورطوبة لفظ، وحلاوة معان. فمالت إليه النواظر، وثبتت عليه الخناصر. وهو أول من فتح للشعراء من اليهود باب البديع، ومن جاء بعده في سبيله نهج، وعلى منواله نسج، على ما سنبين فيما يستأنف ذكره، وبحسب ما يبدو من شعره لمن يتهمم باعتباره، ويعنى بذوقه وسبره، بعد أن تحقق بالشرعية، وضبط على السنة، على ما قال الفيلسوف أفلاطون: "الشرعية العمل بالفضائل والفلسفة علل العمل"⁶⁹. وقال سقراط: "السنة تقهرنا [تكرهنا] على ترك الآثام، والفلسفة تعلمنا علة ذلك"⁷⁰. والفرق بين الشرعية والفلسفة السياسية، أن الأفعال السياسية جزئية ناقصة مستتناة [مثناة؟] بالشرعية، والأفعال الشرعية كلية تامة، غير مستتناة [مثناة؟] بالسياسة.

رجع الكلام. وهذا الفتى رضي الله عنه، مدح فأربي، ورثي فوفى، وفخر فنتاهى، وتغزل فرق، وتزهّد ففاق، واعتذر فألطف، وهجا فأطرف، وإن كان من الفلاسفة طبعا وعلما. ولقد كان لنفسه الغضبية على عقله سلطان لا يملك، وشيطان لا يمسك، هوّن عليه سب العظماء، فأوسعهم سباً، وأقرعهم ذماً. وأفلاطون يقول: "من قهره الغضب، وخدعته اللذة في الرجوع عما قد حكم به العقل من أول الأمر، فنفسه ضعيفة

⁶⁵ ولد ابن جبرول في مالقة سنة 1021/1022، وعاش بسرقسطة وتوفي ببليسية 1085. وهو شاعر لغوي وفيلسوف ميثافيزيقي. اشتهر عند اللاتين بأبيسبرون، وعدوه مسلما. ومن أهم مؤلفاته "ينبوع الحياة" الذي كتبه أصلا بالعربية، وضاع ولم تبق منه إلا نتف. وله أيضا شعر التاج الملوكي (بالعبرية) وكتاب "إصلاح أخلاق النفس" ومنظومة القلادة (بالعبرية)، وهي شعر تعليمي. وطبعت جل كتبه وترجمت إلى لغات عدة.

⁶⁶ أגרת מוסר (رسالة الأخلاق)، (نقلا عن هلقين، ص. 67).

⁶⁷ الشهرستاني، الملل والنحل، ص 305.

⁶⁸ الفصوص، القسم الثاني، رقم 10

⁶⁹ מבשר ص. 151.

⁷⁰ מבשר 97 (نقلا عن هلقين).

جدا لا قوة لها ولا نجدة"⁷¹. وحقيقة الفلسفة انقياد الجزء الداني [الأدنى] إلى الأعلى، أعني أن يحكم عقله على طبيعه⁷². والكمال لله وحده تعالى وتقدس. اختصر⁷³ أيضا الله هذا الفتى، طاب ذكره، في صدر المائة الثامنة⁷⁴ ببلنسية، وبها قبره، وكان قد أرمى [أرعى] على الثلاثين. وقد تتبع الناقدون قوله فسقطوا له على سقطات قليلة، بل العالم يبسط فيها عذر الفتوة، وعماية الصبا. ولم يكن بي إلى زط [ذكر] ذلك حاجة ماسة ولا إلى تقييده ضرورة حافزة، فلم أقصد في هذه المقالة الغض من المتقدمين وتشوير [تشويه]؟ أقوالهم والتعريض بهفواتهم، ولا التمييز بين الطيب والخبِيث من أشعارهم، وإنما قصدت جلب محاسنهم والإغضاء على سهوهم، إلا إن كانت الإشارة ضرورية لم يكن عنها بد في مساق الكلام، غير معطن باسم قائله وعلى التحذير من السقوط في مثلها. وإن كان علم انقياد [انتقاد] الكلام من أعظم علوم الشعر وأجزل فوائد المنطق، فقد قيل: " انقياد [انتقاد] الكلام أعظم من قوله". وقد دعت الضرورة إلى جلب بعض ذلك والإشارة به، والدلالة عليه في المقالة المسماة الحديقة في معنى المجاز والحقيقة⁷⁵.

وفي أخريات عهد هذه العصابة نشأت عصابة ثانية ركبت سبيلها، واهتدت بدليلها، وبزتها في غير صنع القريض، وجزالة القول، وقوة المعاني، وفخامة الألفاظ. وشيخها وزعيمها وعمدتها الربى إسحق بن غياث⁷⁶، تبارك ذكره، اللسياني، مدينة الشعر يدخل إليها ويخرج منها، ينبوع البلاغة، واسطقس الفصاحة، مالك عنان القول العبراني، وفارس ميدان اللسان السرياني⁷⁷. خطب فأفصح، وقرض [فأ] وضح، شغل بتقريض أعلام زمانه، وتأبين زعماء وقته، سود كثيرا من التأليف الفقهية واللغوية، ولم يمهل حتى يبيض إلا قليلا منها. أربى على كل من تقدمه في أمور الزهد والصلوات والندب والمرثيات. وكان دون ذلك في الشعر الموزون لفقره في علم العربية، فكان جزل الألفاظ قليل المعاني. قرأت عليه، وحملت منه، فالتأفة الذي عندي قطرة من بحر، واليسير الذي بيدي شرارة من ناره. توفي بقرطبة سنة 4849 لتاريخنا⁷⁸، ودفن بلسيانية.

⁷¹ אגרת מוסר (رسالة الأخلاق)، (نقلا عن هلقين)

⁷² תקון הנפש، חלק ב', ע 56، (إصلاح النفس)، (מהדרת ברקאון).

⁷³ اختصر يختصر الشخص توفي في مقتبل العمر.

⁷⁴ المائة الثامنة من تاريخ اليهود. المقصود التاسعة من الألف الخامس وهي 1054م بالتقريب.

⁷⁵ مقالة الحديقة في معنى المجاز والحقيقة، رسالة وظف فيها المؤلف معارفه الفلسفية خدمة لتفسير بعض مشاكل التوراة، كما شرح فيها بعض الغموض الواقع في اللغة التوراتية. والكتاب مادة غنية للسيرة الذاتية لابن عزره، ترجمت إلى العبرية بضع قطع منه (ערוגת הבושם) أخرجها ش. بينس، تريبسك ز 1958.

⁷⁶ سبققت الإشارة إليه أعلاه.

⁷⁷ المقصود بالسرياني اللغة الآرامية، ومن المعروف أنه توجد أسفار في العهد القديم مكتوب بالآرامية مثل سفر دانيال.

⁷⁸ وهو ما يقابل سنة 1089 م.

ومن معاصريه وذويه، الربى سموئيل بن حنينيه⁷⁹، تبارك ذكره، من أهل الخير والجلالة، وذوي الزهد والبتالة، ومن حملة الفقه والخطب والتراسيل، أجل منه في الموزون، ذاكراً للآداب، عالم بالأنساب.

والربى إسحق بن بروخ القرطبي (طاب ذكره)⁸⁰، عالم في ثوب متفنن في ضروب التعاليم، من أهل الفقه والرياضة، شاعر خطيب، خدم الدولة العبادية⁸¹ بأدوات علومه الرياضية والصناعة النجومية. وعظم قدره فيها، وطال ذكره لديها. توفي بغرناطة سنة 4854/ [1094]، ودفن بقرطبة.

والربى إسحق بن رؤوبن البرجلوني (طاب ذكره)⁸²، من صدور الفقهاء وأعلامهم، وكان له يد صالحة في انتقاء نوار كنب النبوات وتصريفها إلى أقوال الصلوات.

وأما الربى الأجل الراب إسحق الفاسي⁸³ - سكن الله ثواءه ونقع صداه - ذي [ذو] الدين المتين الذي لا يضاهاى⁸⁴، والعقل الرصين الذي [لا] يوادى [يبارى؟]، والعلم المبين الذي لم [لا] يوازي، والقلم المنين [المتين؟] الذي لم [لا] يجاري، فلم ينحل شيئاً من طريقة الشعر، فلم أذكره مع الفقهاء والشعراء.

ومن معاصريهم أبو سليمان بن مهاجر⁸⁵، وأبو الفتح بن أزهار⁸⁶ إشبيليان، شاعران متفنانان في صنوف العلوم، ومن ذوي الأحساب الكريمة، وبيوتات النباهة.

ومن القليل [ي] القول، الأستاذ الحافظ الماهر، الذاكر المتفقه في آخر عمره، أبو زكرياء يحيى بن بلعم الطليطلي ثم الإشبيلي⁸⁷، صاحب الملخصات الجليلة،

⁷⁹ ذكر برمان في كتابه علماً بهذا الاسم في مصر، وكان كبير اليهود في مصر كما كانت له علاقات مع علماء الأندلس وشعرانها. واستقبل يهود اللاوي عند مروره بمصر. فهل يكون هو المعنى هنا؟ (ص 98).

⁸⁰ ولد ابن بروخ بن البالية 1035 وأصله من مريدة، ثم رحل إلى قرطبة فالیوسانة وقرأ على إسحق بن غياث السابق الذكر، واهتم بعلوم الأوائل والرياضيات والهيئة.

⁸¹ قامت الدولة العبادية على يد القاسم محمد، وهي دولة بني العباد ملوك الطوائف الذين حكموا في إشبيلية (1031-1091) ويقول صاحب كتاب القابالا بأن ابن بروخ تولى منصب شيخ اليهود سنة 1069، وخدم الملك المعتمد. (ספר הקבלה) (كتاب الأسانيد)، ص 60.

⁸² Jewsh Encyclo Vol 6, p.629.

⁸³ من قلعة حماد، دخل قرطبة وبقي بها مدة ثم رحل إلى الیوسانة وبقي بها حتى مات سنة 1103 وهو ابن تسعين سنة، وترك كتاباً في التشريع وتتلذذ على يده خلق كثير.

⁸⁴ قد يكون النص هو [لا] لأن هذا هو الاستعمال الجاري في مثل هذا التركيب، ولأن الأفعال جاءت أصلاً غير مجزومة في النص.

⁸⁵ كان شاعراً وله اطلاع على علوم مختلفة، وهو من عائلة المهاجر التي خدمت المعتمد، ومن أفرادها أبو إسحق ابراهيم بن منير بن مهاجر الذي سمي وزيراً في إشبيلية ومدحه الشعراء.

⁸⁶ أبو الفتح العيزر بن نحماني بن أزهر من عائلة مرسية، وكان ذا وجهة كما يتضح من مدح الشعراء له.

⁸⁷ ولد أبو زكريا بطليطلة في الثالث الثاني من القرن الحادي عشر وعاش في إشبيلية. كان من النحاة البارعين ومن النقاد المدققين، هاجم ابن جقطيلة والنكيد واسحق بن غياث. له شروح على التوراة، ورسالة في الأسماء المترادفة وكتب في اللغة. وضاعت جل كتبه.

والمقتضبات النبيلة، الموجودة بأيدي الناس. وفي نكتها وأسقط غنها، وانتقى لنها، واصطفى مصاصها، حتى حصرت أشياء كثيرة [الفوائد]⁸⁸، قليلة العدد⁸⁹، [حسبك] من رجل كانت فيه عصبية أخلت بفلسفة طبعه، واعتدال مزاجه. لم يسلم أحد من شركه، ولا من التعريض بمواضع وهمه، بل الإعلان بها على أسمع عبارة، حسب ما يبدو لمن طالع تواليه. وإنما وصفته بالحفظ والذكر، لأن الحفظ هو العلم المسموع، يكون في النفس دائم [1] متصل [1] لا يتوسطه نسيان، كقوله في الشرائع **וְשִׁמְרָתֶם וְלִשְׁמִיתֶם**⁹⁰: "وحفظتم وعلمتم"، والذكر حصل بعد سهو، ولذلك جعل معلقا بغيره، كما قال **וְרָאִיתֶם אֶתוֹ וְזִכַּרְתֶּם**: "ورأيتموه فتذكروه". وقد قيل: "من كان جيد الحفظ قدر أن يحصر اسم الشيء وجوهره، ومن كان جيد الذكر قدر على أن يحصر إتيان صورة المصور، وان كان جيدهما معا قدر أن يحصر كلما يطلب من صور الأشياء". وقيل أيضا: "إن الذكر ذكر الأشياء الكائنة في النفس كالبحث والطلب". وقيل أيضا "إن الحفظ يكون للصورة والصنم". وكان هذا المذكور جامعا لأكثر هذه الخصال.

ومن شعراء أهل طليطلة أبوهارون بن أبي العيش، وبعد فترة أبو اسحق بن الحريزي⁹¹. ومن شعراء إشبيلية أبو يوسف بن ميكاكش الغرناطي ثم الإشبيلي⁹². وأبو زكرياء بن مرأبون. ومن المتأخرين [المتأخري] العهد بغرناطة أبو يوسف بن المرة⁹³. ومن أهل القول الرصين والشعر المبين، أبو إبراهيم⁹⁴ أخي وكبيره. كان رحمه الله استعان على لطف المقال وعذوبة الشعر بفساحة باعه في العربية. توفي بلسيانية سنة 4881 / [1120/21]. وبشرق الأندلس في هذا التاريخ، أبو عمرو بن الديان، ركن ديانة وطوؤ فضل وجلالة، قريب [غريب؟] القول في الزهديات، نظما ونثرا، بعد علوم جمة. وأبو إسحق بن بقودا⁹⁵ وأبو سليمان بن عمه رحمهم الله⁹⁶. ومن

⁸⁸ في الأصل كثيرة العدد قليلة العدد.

⁸⁹ لعل هناك نقصا في الأصل عوضه هلبير في ترجمته حيث جاء: "غير أن هذا الرجل" (لا).

⁹⁰ الفقرة التوراتية التي يحيل عليها المؤلف هي: "فاحفظوا واعملوا لأن ذلك حكمتكم وفطنكم أمام أعين الشعوب الذين يستمعون إلى الفرائض" (سفر التثنية 6/4). والمقصود بكلمة شرائع، سفر التثنية لأنه هو السفر الذي يتضمن الشرائع اليهودية مع سفر اللاويين.

⁹¹ لم نعثر لهذين الشعارين على ترجمة فيما بين أيدينا اليوم.

⁹² ميكاكش نقلها ملقين ماكش، وأبوه هو منير الذي تتلمذ على الربيع إسحق بن بروخ. ويفهم من أسلوب صاحب كتاب القابالا أن منير هذا هو ابن يوسف الذي فر من مدينة غرناطة من وجه باديس (ص 63 و65).

⁹³ لم نجد له ترجمة فيما بين أيدينا.

⁹⁴ عاش أيام عبد الله بن بلقين، وكان خادما بقصر غرناطة وهو من أدباء اليهود في الأدب العربية والعبرية.

⁹⁵ يفترض هلقين في ص 77 من كتاب المحاضرة والذاكرة الذي ننشر منه هذا النص (هامش 16) أن يكون أبو عمرو بن الديان هو يحيى بن بقودا المتكلم المشهور، لأنه استغرب هو وبعض الباحثين الذين ذكرهم في هذا الهامش كيف يورخ موسى بن عزرة لأبي إسحق بن بقودا وأبي سليمان بن عمه دون أن يورخ لمن كان أعظم منهما، وقد تأثر به المؤلف في كتابه **לרוגת הברושם**، ويعتقد بأن أبا إسحق بن بقودا هو نفسه أبو عمرو بن الديان.

⁹⁶ عاش أبو سليمان بن بقودا في النصف الثاني من القرن الحادي عشر وبداية الثاني عشر، وهو فيلسوف شاعر نظم في الشعر الديني.

الشعراء أبو الحسن عزره بن إليعزر⁹⁷. ومن أشهر تلاميذ ابن غياث⁹⁸ في هذا، بل من أفراد الأندلس، أبو عمرو بن سهل⁹⁹، شريف الأصل راجح العقل، بليغ النظم، عالم بالفقه، ومن أهل البيان وصدق اللسان، كقول الأوائل: "حياة المروءة الصدق، وحياء العلم البيان، ومن عدم فضيلة الصدق فقد فجع بأكرم أخلاقه"¹⁰⁰. جمع شعره بين طرفي الجزالة والحلاوة، والقوة والطلاقة [الطلاوة]، يرى فيروي، ويلحظ فيحفظ، مدح فأبدع، ورثي فأفجع، وهجا فأوجع. لم يملك شهوته في الهجاء، بل أطلق عنانه ما شاء. وأكثره في الطبقة المستورة المقتحمة على الكلام، المستقسمة في زمرة أهل النظام. أضحك الناس بوصف شأنها، وأطربهم ببيان بهتانها. ولو رفع قدره عن ذلك، لكان أشبه بمكانه. أما إن لكل امرئ وما اختار لنفسه فيما لا يخل به¹⁰¹. فقد قال من رأى بهذا الرأي: "الشر يصلح ما يعجز عنه الخير". وهو رحمه الله كان خاتمة فضلاء الشيوخ المتقدم ذكرهم. فيا وحشة الدنيا من بعدهم، ويا ظلمها لفقدهم! فقد قيل: "موت الصالحين صلاحاً [صلاح] لهم وفساداً [وفساد] للعالم". وقد تقدم سلفنا بقول ذلك موت הצדקים טוב להם ורעא לעולם: "موت الصالحين خير لهم وشر على الدنيا"¹⁰². توفي هذا الرجل بقرطبة سنة 1123/4883.

ومن عاصر هؤلاء في أواخر أيامهم، ومن جاء بعدهم فاهتدى بأثارهم، عثرة جليلة ولومة [وليمة؟]¹⁰³ جميلة، فهمت غرض الشعر فأنته من بابيه وطريقه، وتصرفت في جزله ورقيقه، فجاء في غاية الحسن والجمال، بل معوز الشبه والمثال، وإن كانوا على مذاهب مفترقة، ومراتب في الكلام غير متفقة. فقد قيل: "الناس كدرجات السلم، فيها العالي والسافل وما بينهما"، لكن جميعهم حيثما كانوا من البلدان في دائرة الإحسان والدقة والإتقان. فمن صدورهم أبو عمرو يوسف بن صديق القرطبي¹⁰⁴، ذو طبع معين، وتجويد مبين، ضارب في الفقه بنصيب. وأبو زكرياء بن غياث اللسياني ثم الغرناطي¹⁰⁵، ذو شعر بادع، وأدب ناصع. ومن صدور الفقهاء أبو

⁹⁷ لم نعثر له على ترجمة.

⁹⁸ سبق ذكره.

⁹⁹ ولد ابن سهل في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، وتوفي بقرطبة سنة 1123. له اطلاع كبير في التشريع اليهودي، ورأس مدرسة باليوسانة، كما كان قاضياً بقرطبة بعد موت ابن غياث.

¹⁰⁰ أصل القول: "حياة المروءة الصدق وحياء الروح العفاف، وحياء الحلم العلم، وحياء العلم البيان" (البيان والتبيين (78/1) (1932).

¹⁰¹ عن النبي: "غيروا الشيب ولا تشبهوا باليهود"، فقال علي رضي الله عنه: وإنما قال ذلك والدين في قل، فأما وقد اتسع نطاق الإسلام فكل امرئ وما اختار لنفسه.

¹⁰² النص أصلاً بالعبرية (سنهدين 716 لا"ב).

¹⁰³ ربما صاغها ابن عزره من "اللام" وهو الشخص. (لسان العرب "لوم").

¹⁰⁴ ولد سنة 1075 وتوفي 1149، شاعر فيلسوف. وتحمل خطة القضاء على اليهود سنة 1130، وله كتاب فلسفي مهم هو العالم الصغير، ترجمه موسى بن تيون إلى العبرية، نشر اترجمة Adolphe Jellinek, Leipzig, 1845.

¹⁰⁵ ولد أبوزكرياء بلوسيانة في المنتصف الثاني من القرن الحادي عشر، وعاش في غرناطة وتوفي في المنتصف الأول من القرن الثاني عشر، وهو ابن اسحق بن غياث المشهور.

أيوب المعلم الإشبيلي¹⁰⁶، مدينة الشعر، لطفت نوريته، وشفقت جوهريته، ينفث في اللغتين السحر، ويغرف فيهما من البحر، حرس الله علاه. وأبو الحسن بن اللاوي¹⁰⁷، الغواص على الدرر، صاحب النوادر والغرر. وأبو إسحق بن عزره¹⁰⁸، من المتكلمين الفصحاء البلغاء، طليطليان ثم قرطبيان. وفي الثغر الأعلى بعد الحرب، أبو الحسن بن بنات¹⁰⁹، من مشاهير الفقهاء، ومن المتكلمين الشعراء. ومن بيوت النباهة والسلف الصالح. والأستاذ الشهير الموفق الكبير، أبو الفهم بن التبان¹¹⁰، من المؤلفين الشعراء والخطباء. والحسبي أبو إبراهيم بن برون¹¹¹ تلميذه، من أهل التقدمة والسلف الصالح. ومن المتكلمين الفصحاء باللسانين، ومن الرياضيين والمؤلفين الشعراء أبو الحسن بن إليعزر. ومن أهل الشعر والذوق والتنقيح، أبو إبراهيم بن مشكران. ومن الكثيري القول والوجود للمعاني [وإيجاد المعاني] وتحويل الأقاويل العبرانية إلى كلام العربية، أبو سعيد فرج بن حسداي (د. د.)، عبد الأعراق، حر الأخلاق¹¹².

وهؤلاء النحارير لقيت جمهورهم، وناقيت [وانتقيت] مشهورهم ومغمورهم إلا الأحاد منهم، إذ يقول الشاعر في ذلك:

عصابة جاورت آدابهم أدبي فهم وان فرقوا في الأرض جيران¹¹³

وفي خلال من جرى ذكرهم جملة [غلمة] ولعت بالتنظيم والتلفيق، وشغلت بالتحريير والتنميق، تصدر عنهم طرائف، وتندر في أقوالهم لطائف، فما منهم إلا من يرجو أن يشير فيصيب. فأول الملاء طلٌّ ثم ينسكب. فقد قيل لكل دهر رجاله¹¹⁴.

¹⁰⁶ ولد ابن المعلم بإشبيلية في المنتصف الثاني من القرن الحادي عشر، وعاش في المغرب في بداية القرن الثاني عشر. شاعر عارف باللغة العربية، واختص في الطب واشتهر به، وكانت له مكانة في مجتمع اليهود حتى دعي بالوزير، ولعله خدم قصر المرابطين.

¹⁰⁷ أبو الحسن يهودا اللاوي أمير شعراء اليهود في الأندلس. ولد بطليطلة سنة 1075 وتوجه إلى غرناطة ثم إلى قرطبة، واشتغل بصناعة الطب في طليطلة، رحل إلى المغرب ثم إلى مصر. وله أشعار كثيرة وموشحات استعمل في أقفالها العامية الأندلسية واللغة الإسبانية وله ديوان شعر مشهور، ومن أهم كتبه كتاب الحجة والدليل في نصره الدين الذليل. خصصنا له فقرة مطولة في كتابنا ابن رشد والفكر العبري في العصر الوسيط.

¹⁰⁸ هو أبرهام بن عزره، أنظره في فصله الخاص به في هذا الكتاب.
¹⁰⁹ لم نعثر له على ترجمة.

¹¹⁰ أبو الفهم بن التبان، عاش في سرقسطة في أواخر القرن الحادي عشر، وكان من أكبر شعراء عصره. صادق موسى بن عزره ويهودا اللاوي، وكان أستاذاً للغوي المشهور ابن برون.

¹¹¹ أبو إسحق، من لغويي القرن الحادي عشر، ومن أهم كتبه التي وصلتنا، كتاب الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية، وقد سبقت الإشارة إليه.

¹¹² لم نعثر لهذين الشعارين على ترجمة.

¹¹³ البيت للشاعر أبي تمام حبيب بن أوس الطائي، وهو البسيط (الديوان، ج 3، ص 355).

¹¹⁴ من بيت للبحثري هو:

وأزرق الفجر يبدو قبل أبيضه وأول الغيث طل ثم ينسكب (البسيط)
وروايته في الديوان: وأزرق الفجر يبدو قبل أشهبه
وأول الغيث طل ثم ينسكب (البسيط)

وفي أثناء هذه البلاد المذكورة، أفراد لم يكن لهم نظراء في الأصالة والجلالة، مع النفوس الشريفة، والأقدار المنيفة، والسوابق الرفيعة. كانوا فوق الخطباء والشعراء. فهم ومن قدمت ذكرهم، انتحلوا صنوفا من العلوم من أفاضل كل عصر، حاشا قرص الشعر المذكور عن [لمن] ذكر منهم. انتحلوا صنوفا من العلوم الشرعية والفقهية، والآداب العربية والكتابية¹¹⁵، والآراء الفلسفية، والصناعات المنطقية والنجومية والهندسية والطبية، كل واحد حسب ما وفق، [و] كل فريق كيف رزق. ولم أتكلف بيان ذلك، فلم تسألني في غير شأن الشعر والخطب، وفي مقالتني¹¹⁶ المؤلفة في فضائل أهل الآداب والأحساب اندرج ذكر ذلك وبيانه.

ولذلك لم يخل كل عصر من الأعصار [العصور] السالفة المذكورة إلى هلم جرا من أوباش لم أسهم لقماءتهم، ومن زعفة دعية في هذه الصناعة الشعرية من [ممن] هو مغمور بالجهل ومفتون بالعجب، ومعدول بالهوى عن التثبت، ومعروف بسوء العادة عن ميز فضل التعلم. عدموا راحة الأحلام وثبوت البصائر، وغلب عليهم الطيش، لا حنكة لهم بمقاطع الكلام، ولا دربة في التأليف والنظام، فهم يقضون على الأشياء بأوائل الخواطر. أقدموا على القريض وهجموا على المقال، وتسطروا¹¹⁷ على تنظيم، كقول القائل: "لا يجرؤ على الكلام إلا فائق أو مائق"¹¹⁸ فهم في طريق والشعراء في أخرى، لا يفزعون من أهل الانتقاد، ولا أخافتهم أسنة الحداد¹¹⁹، ظنا منهم أن الشعر إنما هو إقامة الأوزان ومراعاة القوافي والأسجاع، وشاعرهم [العرب] يقول¹²⁰:

الحسن ينظر في شيء رونقه بيت من الشعر أو بيت من الشعر

فسمجت عباراتهم وقبحت إشاراتهم، جاء كلامهم فاتر المزاج، غير قويم المنهاج، ولا متناسب القسمة، فمنه ما يغيض سماعه وينكي، ومنه ما لا يضحك ويبيكي. أما إنه يكره النفس ويكرته¹²¹ على القلب. وبمثل كلامهم رزق العي المحبة. وقد سئل من أشعر الناس؟ فكان الجواب: "من استجيد كذبه وأضحك رديوه"¹²². وقيل: "شر الشعر أوسطه، إنما الشأن في الحار جدا أو البارد جدا، فالأول يعجب، والثاني يطرب، وما بينهما من المتوسط فمرغوب عنه"¹²³.

¹¹⁵ ترجم هلقين لفظ كتابية بـ "اليهودية" ص 81، وترجمها هلبير بالكتابات اليهودية ص [76]

¹¹⁶ لا يوجد في مضمون مؤلفات ابن عزرة الباقية ما يدل على ذلك ولعلها مقالة ضاعت ولم تصلنا .

¹¹⁷ هكذا في الأصل وقد تكون "طراوا" وترجمها هلقين (ص 83) وهلبير (ص ..ز) كسروا القوافي.

¹¹⁸ البيان 125/1.

¹¹⁹ هكذا في الأصل والأصح : الألسنة الحداد.

¹²⁰ الشاعر هو أبو العلاء المعري .

¹²¹ هكذا في النص، وأشار هلقين في الهامش إلى أنه جاء في مخطوطتين (ب و ك) "ومكتم". ولا معنى لها أيضا.

¹²² في الأصل: من استجيد جيده وأضحك ردينه (العمدة 97/1)، القاهرة 1934.

¹²³ جاء في العمدة: "وقال بعضهم الشعر شعران: جيد محك وردئ مضحك، ولا شيء أثقل من الشعر الوسط والغناء الوسط (97/1). وجاء في البيان (الألفاظ)... النادرة الفاترة التي لا هي حارة ولا هي باردة، وكذلك الشعر الوسط والغناء الوسط، وإنما الشأن في الحار جدا والبارد جدا". (133/1)، ط. 1934.

ومنهم طبقة وسيطة رزقت المقول، وحرمت العقول، ساقهم طول اللسان إلى غاية التقصير في البيان، هذت بالكلام المتكلف، واللفظ المستكره [ال] ممل للسامع، فجفاه من الطبائع كلمات نية، وأغراض فجأة، وفصاحات غامرة، ومساقات بادرة، وغمرات هامة. وقد قيل: "شر الناس من كان مقدار لسانه فاضلا على مقدار عقله"¹²⁴ وقال غيره: "إن يرى لعقل [لعائل]¹²⁵ فضل على لسانه خير من أن يرى لسانه فضل على عقله". وقيل "الاستطالة لسان الجهالة"¹²⁶. وسئل بعض الفضلاء "متى يكون الأدب شر[ا] من عدمه، فأجاب: "إذا كثر العلم وفسدت القريحة". وقيل: "فضل العقل على النطق زينة، وفضل النطق على العقل هجنة"¹²⁷. والحكيم يقول: "كثرة الكلام لا تخلو من معصية"¹²⁸. وقال برّاب دبريم، لا إله إلا الله - فنيشع¹²⁹: "قول الجهل يأتي من كثرة الكلام". وقال إكول دسيل، برّاب دبريم¹³⁰: "قول الجاهل [سببه] كثرة الكلام". دبري في-هكم، كن; وإشפתوت دسيل، مبالعونو: "اللفظ الذي يتفوهه فم الحكيم نعمة، وشفقتا الجاهل تبتلعانه"، أي أن ل[ل]حكيم حفا عند الناس بما انطلق على لسانه من الحكمة، ضد ما حرم الجاهل الحظوة¹³¹ بما نطق به من الفواحش والعورات.

ولم تتفق هذه الطبقة الغافلة برهجها [بهرجها] ولا جوزت زائفها إلا على العامة. فما من¹³² يدعي إتقان صناعة عملية كالخياكة والخياطة، أو مهنة تصويرية ولا يحسنها، إلا افتضح عند العامة، لأن خطأ الصانع أو المصور ظاهر للحس، وأما الصناعات العلمية كالطب والنجوم والشعر والكتابة¹³³، فيمكن الجاهل بها المتصور [المتستر؟] بقليل ما عنده على الكثير منها، أن يدعي فيها عند العامة فوق ما يحسنه لجهلهم بها. فالعامة لا تميز بين الحق والباطل، ولا تفرق بين العام والقابل¹³⁴. فإن مرت بك لأحد من هذه الطبقة الغبية كلمة نادرة، أو لفظة شاردة، أو بيت متبل¹³⁵، فلا

¹²⁴ جاء في البديع: "إني لأكره أن يكون مقدار لساني فاضلا على مقدار علمي، كما أكره أن يكون مقدار علمي فاضلا

على مقدار عقلي" (البديع ص 77، ط. 1945). أنظر البيان، ج 1، ص. 85، ط. 1968

¹²⁵ هكذا في النص، وأشار هلقين إلى أنها جاءت في كل مخطوطاته هكذا إلا مخطوطة ك فجاءت معرفة، والذي يناسب

السياق هو العاقل.

¹²⁶ العقد الفريد ج 2، ص 102، (ط. 1940).

¹²⁷ البديع ص 90 (ط. 1945).

¹²⁸ العقد الفريد 241/2، (ط. 1956).

¹²⁹ سفر الأمثال 19/10.

¹³⁰ سفر الجامعة 2/5.

¹³¹ هكذا جاءت هذه الجملة، وفصيحتها: "على الضد من ذلك ما حرم الجاهل ...".

¹³² هكذا جاءت هذه الجملة وفصيحتها: "فما من أحد يدعي".

¹³³ هكذا جاء في النص، ونعتقد أن الأصح هو الخطابة، لأن حرف الخاء منعدم في الحرف العبري، وعندما تكتب الخاء

العربية يضع الكاتب نقطة فوق حرف الكاف، وبما أن النسخ الأقدمين، سواء عند العرب أو اليهود، كثيرا ما

يهملون النقط، فنترض أن الكلمة هي خطابة وليست كتابة.

¹³⁴ نعتقد أن الأصل هو العالم والجاهل، وبه تستقيم الجملة.

¹³⁵ ربما من التواويل أي بيت لا ينقصه شيء. على أي فمن معاني متبل، واللفظ هنا باللغة العبرية، ما يعني ممزوجا بالمح والنكت، ولعل هذا ما قصده المؤلف.

يلو عندك قائله، ولا تملح لديك شمائله، فإنه لا يميز الحق فينصره، ولا يفهم الباطل فينكره، وإنما هو كلام وقع بالبحث والاتفاق. وقد يصدق الكذوب ومع الخواطي سهم صائب¹³⁶، وصواب الجاهل كزلة العالم. والفاضل بقراط يقول في الطبيعيات: "لا تغتروا بالأمور التي تأتي على غير القياس"¹³⁷. ومن نوادر سلفنا رضي الله عنهم: כך עונשו של בדאי שאפילו אומר אמת אין שומעין¹³⁸. "هكذا عقاب المخلق الذي لا يقول الحق، إذ لا يصدق الناس".

وربما كان ذلك في الكلام المبهرج السفسطائي، أعني المموه، فإن هذا الاسم نسبه العلماء إلى رجل يوناني كان اسمه سفسطا، كان يتحيل على الباطل حتى يروم تحقيقه، وعلى الحق حتى يروم إبطاله. وأبو نصر الفارابي يأبى ذلك ويقول: "هذه لفظة يونانية مركبة من "صوفيا" الذي هم اسم الحكمة، ومن "أسطس"، وهو في لغة اليونان المموه، فمعناها الحكمة المموهة"¹³⁹. فكل من له قدرة في التمويه والمغالطة يسمى بهذا الاسم، وكل شيء يكون من أحد الأجسام المنطرقة [المطروقة]¹⁴⁰ ويذهب أو يفضض، يسمى مموه. وعندهم כֶּסֶף סִיגִים, מְצִיפָה עַל-חֶרֶס¹⁴¹: "فضة مشوبة تغشى طينا". فهذا أبلغ من الأجساد¹⁴².

فكن على توقي من حيل هذا الصنف المشووم. وإن رأيت أفرادا من أمثال [مثاليي؟] الرجال، وأساتيذا من أهل الكلام يمارون هذه الطبقة بالأباطيل، ويصانعونها بالأكاذيب، فلا يريبك ذلك منهم، ولا يثني عنان ميزك من رأيك فيهم. فقد قيل: "شر الناس من أكرمه الناس اتقاء للسانه"¹⁴³. وقال غيره: "من ابتغى الخير اتقى الشر". وقال أحد الفضلاء الزهاد: "إنا نبشر في وجود أقوام وإن قلوبنا لتلعنهم"¹⁴⁴. وإن من يتحزب لهذه الطبقة عن تحقيق، ويثني عليهم من نية، فهو من طينتهم الخبيثة، وصنيعتهم المغشوشة. وعن مثلهم قال الحكيم في معناه לא יבִי תוֹרָה, יִהְיֶה לָךְ שֵׁלָא; וְשִׁמְרֵי תוֹרָה, יִתְגַּדְּרוּ בָּם: "تاركوا الشريعة يمدحون الأشرار وحافظوها يخاصمونهم"¹⁴⁵.

¹³⁶ العقد الفريد 69/2.

¹³⁷ نقل ابن أبي أصيبعة عن أبقرراط قال: "ومن ألفاظ أبقرراط الحكيمة، ونوادره المفردة في الطب ...: "الطب قياس وتجربة" ص. 49، (ط. بيروت 1965)، ولعل هذه الجملة التي أوردها ابن عزرة تنتم للجملة التي نقلها ابن أبي أصيبعة.

¹³⁸ "سنهدين سדר נזיקין, מסכת סנהדרין דף פט, ב ג מ ר א.

¹³⁹ يقول الفارابي في كتاب إحصاء العلوم: "وهذا الاسم، أعني السفسطة ... مركب في اليونانية من "سوفيا"، وهي الحكمة ومن "اسطس"، وهو المموه"، فمعناه حكمة مموهة، ص. 81، (ط. 1968).

¹⁴⁰ في نسخة من النسخ التي اعتمدها هلقين: "الأجسام المنطرقة"، ص. 84.

¹⁴¹ سفر الأمثال 23/26.

¹⁴² لعله يريد أن يقول إن ضرر هذه أبلغ من ضرر الأدوات الحادة في الأجساد.

¹⁴³ محاضرات 36/2.

¹⁴⁴ أمثال 4/28.

¹⁴⁵ حلية الأولياء، 132/1.

ومنهم عشرة سفيهة عبائة أو هي قول- [أ] وأضعف ميز [أ] من المتقدمة الذكر، دنست كتاب الله المقدس بإشتام [بشتم] الناس وكشف عوراتهم بزعمهم، ولوثت آياته في [ب] ذم الأبرياء وذكر سيئاتهم بظنهم. فهو كلام يحرم للذكر بل يلزم الطهر منه. فقد سمع بعض الأفاضل سفيها يسافه رجلا مصونا فقال له: "أعد الوضوء فبعض ما كنت فيه أشد من الحدث". وقال الفيلسوف: "عورات الرجال، بين أرجلهم وعورة السفينة بين فكاه" ¹⁴⁶. فكلام كل من ذكرنا من الأجلة حي، وعظامها نكرة [نخرة] في أجدائهم. ومقال هذه الطبقة الغافلة قد مات وهم يبصرون، وفي مثلهم قال الشاعر:

يموت رديء الشعر من قبل أهله وجيده يبقى وان مات قائله ¹⁴⁷

ولم أقيد من عقائل ¹⁴⁸ أشعار هذه الطبقة الفاضلة عقيلة، ولا سطرت من جلائل كلامها كلمة جليلة، فإنها مشهورة، وبأفواه الرواة مسطورة. ونور الصباح يغني عن الصباح. وما أغنى الشمس عن الشموع. وإذ قد اقتضت علي ذكر من تذكرت من صدور الناس، وأضربت عن كان في أعصرهم من الأعجاز، فأقول وبالله أستعين ¹⁴⁹.

ينتهي نص المطلب الخامس هنا، وينتقل منه بقوله: "أقول وبالله أستعين" إلى المطلب السادس، وفيه يورد نماذج استحسناها من أشعار من أورد أسماءهم. رجال من أعلام الأندلس كثر نظموا وألفوا وشاركوا في الحياة في كل وجوها في هذا الغرب الإسلامي الفريد، وذكر موسى ابن عزرة في كتابه المحاضرة والمذاكرة، منهم الكثير، ومن بينهم آل ابن النغيلة. ونفصل نحن القول في أحد علمين منهما هو صموئيل بن النغيلة، ونضيف إلى مصادر ابن عزرة فيه ما لم يره، لتزداد الصورة نصوعا عن سماحة الإسلام ورعايته لكل من استظل به.

¹⁴⁶ "قد سمع بعض الأفاضل سفيها يسافه رجلا... قال ابن عباس الحدث حدثان حدث من فيك، وحدث من فرجك". أنظر العلل المتناهية ابن الجوزي (ط. الهند ج 1 ص. 365).

¹⁴⁷ الشاعر هو دعل بن علي، والبيت من الطويل. الديوان ص. 256.

¹⁴⁸ عقيلة كل شيء كريمته، وهي في الأصل المرأة الكريمة النفيسة ثم استعمل في الكريم من كل شيء في الذوات والمعاني. وعقائل البحر درره. (عقل. لسان العرب).

¹⁴⁹ انتهى الفصل الخامس من كتاب المحاضرة والمذاكرة بنقلنا له من الحرف العبري وتعاليفنا، والله المنة والحمد.

إسماعيل بن النغريلة اليهودي وزير إمارة غرناطة¹

لقب بلقب ابن النغريلة يهوديان من يهود الأندلس، أحدهما أب والثاني ابنه. وكان لهما معا شأن في سيادة دولة حبوس وبادس الصنهاجية في غرناطة، وكان لهما معا شأن في دولة الأدب العبري الأندلسي، كما كانت لهما مشاركة في الأدب والشعر العربيين.

ولن نتناول في هذا البحث بالدرس، إلا الأب، أبا إبراهيم إسماعيل بن يوسف بن النغريلة، أو شموئل بن يوسف هالنكيد، كما سماه بنو ملته.

فمن هو ابن النغريلة هذا؟ وكيف أرخت له المصادر العربية؟ وكيف أرخ له اليهود من أهل معتقده؟ وما هي المهام السياسية والعسكرية التي أنيطت به؟ وكيف عبر عن حياته ونشاطه في شعره؟ وهل فصل الرجل بين مهامه السياسية وإبداعه الشعري العبري؟ وكيف كان سببا في بعث الدراسات العبرية في الأندلس؟. تلك بعض قضايا بحثنا هذا.

اختلف الاهتمام بابن النغريلة في المصادر العربية، فبعضها وقف عنده بما فيه الكفاية، وبعضها أشار ثم مر، وهي على كل حال في معظمها لم تبرز منه إلا ما كان له صلة بأمر دولة حبوس وباديس.

وسنعرض لهذه المصادر العربية تبعا لتسلسلها التاريخي، ونبدأ بمعاصريه ومعارفه:

1 - ابن حزم الأندلسي

قال ابن حزم المولود سنة 994/384، والمتوفى سنة 1064/456، في كتابه **الفصل**، عندما تعرض لقول إبراهيم عليه السلام إن سارة أخته، كما جاء في التوراة: " وقد وقفت على هذا الكلام من بعض من شهدنا منهم [اليهود]، وهو إسماعيل بن يوسف الكاتب المعروف بابن النغريلة، فقال لي إن نص اللفظ في التوراة "أخت"، وهي لفظ يقع في العبرانية على الأخت وعلى القريبة. فقلت يمنع من صرف هذه اللفظة إلى القريبة ههنا قوله: " لكن ليست من أمي وإنما بنت أبي..."².

¹ نشر البحث في ندوة يوسف بن تاشفين، سلسلة منشورات مؤسسة البشير، العدد 1، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش، 2000، من صفحة 217 إلى 268.

² ابن حزم الأندلسي، الفصل في الملل والأهواء والنحل، [تحقيق محمد إبراهيم نصير وعبد الرحمن عمره]، دار الجيل بيروت، ج. 1، ص. 225.

ثم ذكره مرة ثانية، في كتاب الفصل، عندما تحدث عن زعم اليهود في دوام واستمرار مُلك يهودا. قال: "وقد قررت على هذا الفصل أعلمهم وأجدلهم، وهو شموئيل بن يوسف اللاوي، الكاتب المعروف بابن النغزال [هكذا في الطبعة]، في سنة 404... فخلط ولم يأت بشيء"³.

هذا ما ذكره عنه ابن حزم، ولم يزد.

2- الأمير عبد الله بن بلقين

أما الأمير عبد الله بن بلقين، المولود سنة 456/ 1064، أي في نفس السنة التي توفي فيها ابن حزم، وهو صاحب كتاب التبيان⁴، فإنه لم يتعرض إلى ابن النغرييلة إلا عندما أخذ الحديث في إمارة باديس ابن حبوس قال: "وكان أبو إبراهيم اليهودي كاتباً بين يدي أبي العباس كاتب حبوس⁵، ولما توفي أبو العباس المذكور وترك بنين، أقام حبوس- رحمه الله- أكبرهم عوضاً من أبيه واستعمله مكانه. وكان في الابن صبوة لا يرتبط معها إلى خدمة الرياسة، فمكر به أبو إبراهيم اليهودي، ولزم خدمة الرئيس وصارمتي غاب ولد أبي العباس يحضر أبو إبراهيم، فيسأله عنه حبوس، فيقول معتذراً في الظاهر، ومطالباً له في لحن القول: "ولد أبي العباس كما ترى يؤثر الراحة، وأنت جدير بالإغضاء عليه وإقامة العذرة، وأنا عبده وأنوب منابه، فمر بما شئت يتهياً لك. فلم يزل على هذا أبداً حتى تمكن وظهرت خدمته وسعيه في ضم الأموال"⁶.

"وكان مع هذا قد ميز عن باديس سعادته ودهاءه فافترص [اغتنم الفرصة] السعي له والتخدم لإرادته مادام أمكنه ذلك، في وقت المناوئين له والقائمين عليه للذي قدر من أيامه معه"⁷.

وبعد ذلك يلخص ابن بلقين، أمرة "ديدر"⁸ وبعض وجوه صنهجة على باديس، وكيف أوقع بهم ابن النغرييلة الذي تظاهر بالاشتراك معهم حيث جمعهم في بيته وأسمع باديس مآمرتهم. وكان لفعله هذا أثر كبير في مسيرة حكم باديس في غرناطة، وفيما

³ نفسه، ج. 1، ص. 245.

⁴ الأمير عبد الله بن بلقين، كتاب التبيان، [تحقيق أمين توفيق الطيبي]، منشورات عكاظ، 1995. وسبق أن نشره ليفي بروفانسال، غير أن تحقيق الطيبي أجود، لأنه عمل أكاديمي ترجم فيه المحقق النص إلى الإنجليزية، ثم أرفق النص الأصلي بمقدمة تحليلية مهمة وبهوامش مفيدة، سواء فيما يتعلق بحمولته المعرفية أو نقد مضمون نص التبيان، في ضوء المؤلفات المعاصرة للنص والدراسات التي كتبت فيما بعد.

⁵ أبو العباس بن العريف كان كاتباً لحبوس، وهو الذي استقدم ابن النغرييلة من مالقة إلى غرناطة.

⁶ نبيه القارئ إلى هذه النقطة المفاجئة من الحديث عن عهد حبوس إلى الحديث عن عهد ابنه بادس. فهل هناك نقص في النص؟

⁷ التبيان، ص. 67-68.

⁸ ترك حبوس ولدين هما باديس وبلقين، واختلف بعده في من يكون أميراً، وانقسم أهل صنهجة ممن كان تحت حكم حبوس، فكان منهم من تحزب لباديس ومنهم من تحزب لبلقين، فبويع هذا الأخير، غير أنه تخلى عن الإمارة لأخيه. ولم يحسم هذا التخلي الخلاف، "فكثّر عليه [حبوس] الخلاف والهرج"، كما يقول صاحب التبيان. فتأمر ديدير ومعه بلقين وبعض وجوه صنهجة في مؤامرة هي هذه التي يذكرها الأمير بن بلقين. (ص. 68 وما بعدها).

سبيلغه ابن النغريلة، إذ وثق به منذ ذاك و" صار له خادما من ذلك النهار وشاوره في أكثر رأيه مع بني عمه".

وقد توصل ابن بلقين، صاحب التبيان، بذهنه الثاقب إلى الأسباب الرئيسية التي جعلت باديس ينقاد كل الانقياد، أو يثق كل الثقة في ابن النغريلة. ذلك أن ابن النغريلة هذا " ذمي يهودي لا تشره نفسه إلى ولاية ". فهو إذن لا يمكن أن يطلب مكانة باديس، وهذا من طبع الأمور. و" لا هو أندلسي"⁹، ينظم إلى عصبية. ولاحتياج باديس الأموال يُطّبي بها بني عمه ويحاول بها أمر الملك، لم يكن له بد من مثله أن يجمع له من الأموال ما يدرك معها الآمال. ولم يكن له تسلط [ابن النغريلة] على مسلم في حق ولا باطل، ولأن الرعايا أكثرهم بتلك البلدة والعمال، إنما كانوا يهودا، فكان يجبي منهم الأموال ويعطيه، فيلقي ظالما منهم إلى ظلمة يأخذ منهم ما [يملأ به] بيت المال، وإقامة أود المملكة أولى منهم " (ص 68).

وبعد هذا يسرد الأمير بلقين خبر الأميرة الفاشلة التي كان على رأسها "يدير" بمعية بلقين أخ باديس. وانكشف أمرها، وهم باديس بجني رؤوسهم، وهم حوالي مائة نفر. وكيف نصحه ابن النغريلة بغير ذلك لما استشاره فقال له: " أرى من الرأي ألا تؤنب أحدا على هذه الكتب [يعني الكتب التي أطلعتها على رؤوس الفتنة]، ولا تعلمهم أنها صارت إليك، وأن تأمر الآن بنار تحرقها بها وتطفئ أثرها. ورأي العقل مداراة الناس. فإن عاقبت كم عسى أن تعاقب، وهم أجنادك وأجنحتك، فاحتل للأمر بغير هذا الوجه ".¹⁰

ويضيف صاحب التبيان: " قبل نصيحته، فاستعان ببعضهم على بعض، وأفشى فيهم العطايا، وضرب الابن بأبيه والأخ بأخيه"¹⁰.

ولم يعد المؤلف، بعد الإخبار بهذه الحادثة، للكلام عن ابن النغريلة، إلا في خبره عن الوزيرين ابني القروي، يقول: " وكان أبو إبراهيم الشيخ مؤذنا لهما، مستعينا بهما، فلما توفي أبو إبراهيم، وترك ابنه وزيراً جدنا، ورث لأبيه أموالا كثيرة، ووصاه بأن يسعى في طلب الوزراء [الوزارة] عند استقامة الدولة للرئيس. وعرض عليه الأبواب التي منها يكون صنف كل واحد منهم [منهما، أي ابني القروي] بما كان بأيديهم [ما] من البلاد، واستنثارهم [ما] بالجبايات". ثم ينتقل المؤلف إلى الحديث عن ابن النغريلة يوسف الابن¹¹.

⁹ يقصد بـ "ولا هو أندلسي" أي أنه لا يصنف في خانة العرب الأندلسيين، ولا يتعصب في عصبيتهم، وإلا فابن النغريلة أندلسي أصالة.

¹⁰ التبيان، 70.

¹¹ نفسه، ص. 72.

3- صاعد الأندلسي

يقول صاعد الأندلسي، المولود سنة 1029/420، في المرية القريبة من غرناطة وابن النغريلة، وهو يتحدث عن علماء الشريعة اليهود: " وكان منهم بالأندلس أبو إبراهيم إسماعيل بن يوسف الكاتب المعروف بابن النغدة [هكذا] خادم الأمير باديس بن حبوس الصنهاجي، ملك غرناطة وأعمالها، ومدير دولته. وكان عنده من العلم بشريعة اليهود والمعرفة من الانتصار لها والذب عنها ما لم يكن عند أحد من أهل الأندلس قبله. وتوفي سنة ثمان وأربعين وأربعمائة"¹². ولم يقل صاعد أكثر من ذلك، لأنه قصد من كتابه الطبقات، الاختصار والإيجاز.

4- الفتح بن خاقان

أما الفتح بن خاقان، المولود سنة 1087/480، والمتوفى قتيلا بمراكش سنة 1130/525، فإنه لما تحدث عن باديس بن حبوس، واصفا إياه بالعتو والعدل عن سنن العدل، والجرء على الله، والجور والقساوة، وغير هذه من الصفات المستبحة، قال: " إلى أن وكل أمره إلى أحد اليهود واستكفاه، وجرى في ميدان لهوه حتى استوفاه، وأمره أضيع من مصباح الصباح، وهُمُّه في غُبوق واصطباح، وبلاده مراد للفتاك، وستره في يد الهاتك..."¹³.

والظاهر من سياق النص أن المقصود هنا هو يوسف بن النغريلة وليس أباه إسماعيل، لأن هذا الوصف ينطبق على حال ابن باديس أيام ضعفه وانزوائه، وأيام عز قوة يوسف واستبداده بالأمر.

5- ابن بسام الشنتريني

وخلط ابن بسام الشنتريني، المتوفى سنة 1147/ 542 بين ابن النغريلة الأب، أي إسماعيل، والابن أي يوسف¹⁴. وجاء ذكر ابن النغريلة في الفصل الذي ذكر فيه ابن بسام الأديب أبا أحمد عبد العزيز ابن خيرة القرطبي المشتهرة معرفته بالمنقل. فبعد أن نقل نصوصا من نثره وشعره، أتى بـ "رقعة خاطب بها المنقل ابن النغريلي [النغريلة] الإسرائيلي" - ونقلها كلها لطرافتها-.

"مَنْ فهمَ عن الزمان وخلقِهِ، ورفل في جديده وخلقِهِ، وعلم أنه يَسْتَأْصِل ريثما يواصل، ويقصم غِبَّ ما يقسم، لم يبال بوقع سلاحه، ولا استعد لوقت استصلاحه. ولما

¹² صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، [تحقيق حياة العيد بو علوان]، دار الطليعة، بيروت، 1985، ص. 206-207.

¹³ أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي الملقب بابن خاقان، قلاند العقيان، [تحقيق محمد الطاهر بن عشور]، الدار التونسية للنشر، 1990، ص. 59.

¹⁴ أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، [تحقيق إحسان عباس]، دار الثقافة، بيروت، 1987، القسم الأول، المجلد الثاني، ص. 766.

أغصني بالريق، وحفزني بالمضيق، ولم يترك هما إلا سنى عقده، ولا نظما إلا نثر عقده، ورأيت الاستحالة في الحال، والعيلة في العيال، وجدًا قد جد فجاء من المصلين، وساهم فكان من المدحضين، هيات راحلة وأثاء، وطلقت ابنة الوطن ثلاثا، وقلت إما أن أجد فأظهر، أو أموت فأعذر، فكم من حرة سافرة القناع، تندبني مواقت الوداع، وبأكية يوم الرحيل، بكاء الحمام على الهديل، فقد فقأت عين السرى، بأربع كقداح السرا، يتشبثون بالأكام، تشبثت الخصوم بالأحكام، ويتعلقون بالمطي، تعلق الأيتام بالوصي. إلى أن اخضلت الدموع المحاجر، وبلغت القلوب الحناجر، وجعلت أعودهن بالمثاني، وأسط لهن في الأمانى، وأقول: سنتسين هذا الموقف، إذا اتصلتن بإسماعيل بن يوسف، فتى كرم خالا وعمما، وشرح من المجد ما كان معمي، فسًا فصاحة، وكعبًا سماحة، ولقمان علما والأحنف حلما. أكرم همة من همام، وأعظم بسطة من بسطام، إن خاطب أوجز، وإن غالب أعجز، أو جاد أجاد، أو وعد أعاد. يأمر ويمير ويأجر ويجير. مأوى السماح والضيف، ورحلة الشتاء والصيف. حامي الدمار، بعيد المضمار. لا يظلم نقيرا، ولا يخيب فقيرا: يحافظ على صلاته حفظه لصلاته. ويحن إلى البذل، حنين الغريب إلى الأهل :

قرن الفضائل والفواضل	فشأى الأواخر والأوائل
سقطوا برفعة فضله	كالشمس في شرف المناقل
هذا ابن يوسف الذي	ورث الفضائل عن فواضل
شرف الزمان بمثله	شرف السنة بالعوامل
من لم يكذب جنابه	لم يأمن الدهر المخاتل
متقلد سيف العلا	والمكرمات له حمائل
قصرت في وصفي له	ولو أنني سحبان وائل
ما قلما يرجى الكما	ل لمن أبوه غير كامل
سكن الندى في كفه	سكنى الرواجب في الأنامل
وجرى الحياء بوجهه	جري الفرند على المناصل

فحين سمعوا بوصفه، الذي هو طليعة عرفه، وثقوا بمجده وودعوني مستبشرين، وتركتهم منتظرين".

يضيف الشنتريني: " وله فيه من قصيدة أولها:

أبى قلبِي المعمودُ أن يسكن الصدرا
أسيلُ مجال القرط في حرة الذفري
وقد همّت الأردافُ أن تسلم الخصرا
وقد أرسلت من دون هودجها سترا
ولو عاينوا أجفانها نظروا السحرا
وتفجأ من إيضاح غرتها الشعرى
إذا عقدَ مَنْ تشجى بها زين النحرا
كما أن ليلى بعدهم هجرَ الفجرا
بكف وأخرى تحتها كبدٌ حرى
وأطلع في الآفاق أنجمه الزهرا
وقد نثر الغواصُ من فوقه درا
ولم أر ليلا قبله شاكل الدهرا
ولست أحاشي الشمس من ذا ولا البدرا

أحاجيكم هل يمموا الضئال والسدرا
وفي الهودج المزور جؤذر رملة
كان الثريا ما بدا من وشاحها
يذكرني شكلَ الهلال سـورُها
يقولون إن السحر في أرض بابل
يريك طلوعَ البدر طرقُ شعاعها
فيا لك من نحر يزيّن عقدها
فلا هجرتَ عيني سوابقُ أدمعي
فقل في شجّ قد بات يمسح دمعته
وقد ضرب الليلُ البهيم رواقه
"كان سماء الأرض بحرُ زبرجدٍ
لقد طال هذا الليل فالدهرُ بعضه
وما اكتحلت عيني بمثل ابن يوسف

ومنها - يتابع ابن بسام:-

بحورٌ ولكن لا ندري دونها برا
كهوف إذا جاءت بنا أرضه كبرى
وترتجُ أحشاء الملوك لهم ذعرا
فإن نداهم علم النظم والنثرا

بدور ولكننا أمننا سـرارها
غيوث إذا ما المحلُ شبَّ ببلدة
يخالون من فرط الحياء أذلة
ومن يكن للنظم والنثر محسنا

"وهذه القصيدة اندرج له من الغلو فيه ما لا أثبته ولا أرويه، وأبعد الله المنفقل،
فيما نظم فيه وفصل وقبح ما أمل". - يتابع ابن بسام:-

"وله في هذه القصيدة من الغلو في القول ما نبرأ منه إلى ذي القوة والحول، وهو
قوله:

فقل فيهم ما شئت لن تبلغ العُشرا
وكم لهم في الناس من نعمة تترى

ومن يك موسى منهم ثم صنوه
فكم لهم في الأرض من آية تُرى

أجامعَ شمل المجد وهو مشئتت
 فضلتَ كرامَ الناس شرقا ومغربا
 ولو فرقوا بين الضلالة والهدى
 ولا استلموا كفيك كالركن زلفة
 وقد فزتُ بالدنيا ونلت بك المنى
 أدينُ بدين السبت جهراً لديكم
 وقد كان موسى خائفا مترقبا
 ومُطلقَ شخص الجود وهومن الأسرى
 كما فضل العقيانُ بالخطر القِطرا
 لما قبلوا إلا أناملك العِشرا
 فيمناك لليمنى ويسراك لليسرى
 وأطمعُ أن ألقى بك الفوز في الأخرى
 وإن كنت في قومي أدين به سرا
 فقيرا وأمنتَ المخافة والفقرا"

"قال ابن بسام: فقيح الله هذا مكسبا، وأبعد من مذهبه مذهباً، [ومن] 15 تعلق به سبباً. فما أدري من أي شؤون هذا المذل بذنبه، المجترئ على ربه، أعجب: ألتفضيل هذا اليهودي المأفون على الأنبياء والمرسلين، أم خلعه إليه الدنيا والدين؟! حشره الله تحت لوائه، ولا أدخله الجنة إلا بفضل اعتنائه" (ص. 761-765).

وبعد هذا أتى ابن بسام بـ: "فصل في تلخيص التعريف بمقتل ذلك اليهودي" 16، يقول فيه: "وكان من عجائب ذلك الزمان الواهي النظام، اللاعب بالأنام، ترقى ذلك اليهودي المأفون الرأي، الزاري على كل دين، لم تُسلم له يهودٌ في دينها الملعون، ولا أمنتَه على غيبها الضنين. وكان أبوه يوسف رجلاً من عامة اليهود، حسن السيرة فيهم، ميمون النقيبة عندهم، تولى لباديس ولأبيه قبله حبوس بغرناطة، جباية المال، وتدبير أكثر الأعمال، ونجم ابنه بعد غلاماً وضياً، ومركباً - زعموا - وطياً، وكانت لمن اعتنى يومئذ بالغلماں فنتة، حتى كان يقال إنه وإنه، فقلد أزمة الأعمال، وخلى بينه وبين أثباج الأموال، وأوطى عقبه جماهيرُ الرجال، وجرى به طلقَ الجموح، مهوتاً فيه مآثورَ القبيح، فنأى بجانبه، وأعرض عن ذكر عواقبه، حتى كان يغسلُ يده من القبل، ويتمدح بالطعن على الملل، ألف كتاباً في الرد على الفقيه أبي محمد بن حزم المتقدم الذكر، وجاهر بالكلام، في الطعن على ملة الإسلام، فما دُفع عن ذلك بتأنيب، ولا استطيع تغييره عليه إلا بالقلوب، قد نصبه مكانه من السلطان غيظاً للأحرار، وحمّة على الليل والنهار. واليهود مع ذلك تتشاءم باسمه، وتنظلم من جور حكمه، على ما كان قد رضخ لهم من الحطام، ووطأ لهم من مراكب الأموال الهضام، وهو مع ذلك متماد في غلوائه، غافل عن عادة الله في نظرائه، فغضب يهود أحكامها، وذل أعلامها، وتسمى من خططهم الشرعية بالناغيد- معناه المدبر بالعربية- خطة تحامها

¹⁵ زيادة "من" منا، فيها يكمل المعنى.

¹⁶ يقول المحقق هنا في هامش رقم 1، ص. 766: "واضح أن القصيدة موجهة إلى إسماعيل، وهذا الفصل يشرح مقتل ابنه يوسف، وقد أشرت إلى اضطراب ابن بسام في ذلك".

قدمائهم، وتطأطأ -عنها زعمائهم، اجترأ هو عليها بوهي لأسه، وقلة نظره لنفسه. وأما ما بلغ من المنزلة عند صاحبه وغلبته عليه فما لا شيء فوقه."

"أخبرني من رآه يساير صاحبه بساحة قرطبة في بعض قدماته عليها لبعض تلك الشؤون المضلة، والفتن المصمئلة، قال المحدث: فرأيته مع بادس، فلم أفرق بين الرئيس والمرءوس، فأشدت:

تشابهت المناكب والرؤوس" ¹⁷.

وواضح أن ابن بسام خلط في الأمر هنا، إذ حسب الابن هو الممدوح وأنه هو ابن يوسف وأن يوسف هو الأب الذي وزر أول ما وزر لحبوس. ولعل الخلط جاء أيضا من كون أب إسماعيل الممدوح، اسمه يوسف وابن إسماعيل أيضا اسمه يوسف. يتأكد ذلك من قول ابن بسام:

"وحدثت عن ابن السقاء مدبر قرطبة يومئذ، أنه قال: لا بأس بإسماعيل لولا أنه نسي اليهودية. وكان على ذلك قد نظر في الكتب، وشدا أشياء من علم العرب. وكان آخر أمره قد حجب صاحبه عن الناس، وسجنه بين الدنّ والكأس، مُلحدا في أمره، مُبرما لأسباب عذره. ووعد جاره ابن صمادح بالمرية أن يُقعدَه مكانه، ويخلع على أعطافه سلطانه، فسرب إليه ابن صمادح صميم الأموال، وجلا عليه وجوه الآمال، وإنما كان أراد أن يثقل عرش البادسي بالصمادحي، لما كان يعلم من كلاله، ويتيقن من قلة استقلاله. وقد عزم ساعة يخلو له وجه ابن صمادح بعد باديس أن يتمرس بجانبه، ويلحقه بصاحبه، كأنه نظر خبر عبّيد الله بن ظبيان، حين وضع رأس المصعب بين يدي عبد الملك بن مروان، فسجد عبّيد الملك، قال ابن ظبيان: فقامت في ركابي، وأحس بي ورفع رأسه وقال: ما الذي أردت أن تصنع؟ قلت: هممت أن أقتلك فأكون قد قتلت ملكي العرب في يوم واحد. فقال: لولا منتك علينا برأس المصعب، لكان عنقك أهون ما يضرب.

فأراد هذا اليهودي على انحطاطه عن الرجال، وانخراطه في سلك ربات الحجال، أن يستدرك على ابن ظبيان، بقتل رئيسين من رؤساء ذلك الزمان. فلما تم تدبيره، واستوثقت له أموره، لزم سكنى القصر، وأخذ مفاتيح المصر، وأظهر لصاحبه أن الناس قد ملوا سياسته، ونفسوا عليه رياسته.

"وركب ابن صمادح بعسكره، وكمن حيث يسمع صوت المهيب، ويتنسم - بزعمه - رُوحَ الفرج القريب. فلما كان اليوم الذي أراد أن يختمه بدهيته الدهياء، ويلبس سواد ليلته لغدرته الشنعاء، نذر به قوم من الرجالة المغاربة، وقد كان الناس قبل ذلك استرابوا باختلال الشان، واستوحشوا من احتجاج السلطان، وقد كان اليهودي

¹⁷ نفسه، ص. 767.

مَكَ ابْن صَمَاح أَكثَرَ حَصونَ غرناطة باحتجان أموالها، وإفساد قلوب رجالها، فأضافها ابنُ صَمَاح إلى بلده، وباديس لا يشعر بخروجها عن يده، واليهودي أثناء ذلك يريش ويبري، وشفرته في أديم صاحبه تخلق وتفري، فلما كان اليوم الذي أراد الله فيه إزالة نعمته عنه، وإراحة عباده وبلادهم منه، نَذَرَ به أولئك المغاربة، فأعلنوا بالصياح، وثاروا إلى السلاح، وأتى الصريحُ بقية الجند وعمامة أهل البلد، ونادى مناديهم: غَدَر اليهودي وخان، وطاح المظفر - يعنون باديس - وحان! فدخلوا القصر من كل باب، وهتكوا حرمة اليهودي دون حجاب، فقتل - زعموا - في بعض خزائن الفحم. وسمع باديسُ الوجبة فخرج يقول: إسماعيل لا يحفل بسواه، ولا يرتاع لشيء يسمعه من ذلك ولا يراه.

"وقد استطال الناس على يهود، وقتل منهم يومئذ نيف على أربعة آلاف، ملحمة من ملاحم بني إسرائيل، باءوا بذلها، وطال عهدهم بمثلها. ورجع ابن صمادح قد صفرت يداها، وأخلفه ما تمناه، وانقلب اليهودي مذموماً مدحوراً، لم يُمتع بدنياه، ولا خلص إلى ما رجاه".

انتهى قول ابن بسام¹⁸. ونستغرب أن يقع ابن بسام في مثل هذا الوهم، فنتساءل: ألا يمكن أن يقع هذا الخطأ بسبب ناسخ أو ترتيب النص المنسوخ...؟ وما يؤيدنا في هذا أن ابن بسام يقول: "وهذا القصيد اندرج له من الغلو فيه، ما لا أثبته ولا أرويه. وأبعد الله المنفقل فيما نظم وفصل، وقبحه وقبح ما أمّل" (ص. 764). وبعد هذا يقول في الصفحة الموالية من هذه الطبعة: "وله في هذه القصيدة من الغلو في القول، ما نبأ منه إلى ذي القوة والحول، وهو قوله...". فلعل في هذه الفقر من الكتاب بعض الساقط أو المهمل أو بعض الإرباك، ولعله من هذا جاء الخلط بين الأب والإبن؟

6- علي بن موسى بن سعيد

وأرخ علي بن موسى بن سعيد، المولود سنة 1213/610 والمتوفى 1286/685، لإسماعيل بن يوسف بن النغريلة، في كتابه **المعرب في حلى المغرب**، الترجمة 19467 قائلاً: "من بيت مشهور في اليهود بغرناطة، آل أمره إلى أن استوزره باديس بن حبوس ملك غرناطة، فاستهزأ بالمسلمين، وأقسم أن ينظم جميع القرآن في أشعار وموشحات يغنى بها. فال أمره إلى أن قتلتها صنهاجة، أصحاب

¹⁸ نفسه، ص. 768-769.

¹⁹ علي بن سعيد، المعرب في حلى المغرب، [حقيقه وعلق عليه شوقي ضيف] ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، [1964]، ومن المعلوم أن كتاب المعرب، هو مصنف اشترك في تأليفه سنة من الأعلام، هم أبو محمد الحجاري وعبد الملك بن سعيد وأحمد بن عبد الملك ومحمد بن عبد الملك وموسى بن محمد وعلي بن موسى، طوال مائة وخمسين سنة، والآخر هو الذي نقحه ووضع في صورته الأخيرة.

الدولة بغير أمر الملك، ونهبوا دور اليهود وقتلوهم²⁰. وواضح أن ابن سعيد خلط أيضا بين الأب والابن، إذ المقتول هو يوسف بن النغريلة وليس إسماعيل. وانفرد ابن سعيد عن سبقه بنقل هذين البيتين قائلا: "ومن شعره الذي نظم فيه القرآن قوله:

نقشت في الخد سطرا من كتاب الله —وزون
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون

ولعل هذا البيت لابنه يوسف وليس لإسماعيل. ونقل له أيضا عن صاحب المسهب قوله:

يا غائبا عن ناظري لم يغب عن خاطري رفقا على الصب
فما له في البعد من سلوة وما له سؤل سوى القرب
صورت في القلب فلم تبعد عن ناظر الفكرة بالحب
ما أوحشت طلعة من لم يزل ينقل من طرف إلى قلب²¹

ويتأكد خلط ابن سعيد بين الأب والابن، في ترجمة الابن [الترجمة 467]، فهو يقول في ابنه يوسف: "كان صغيرا لما قتل أبوه بغرناطة، وطلب في نهر سنجل، فهرب إلى إفريقيا، وكتب من هناك إلى أهل غرناطة، شعره المشهور الذي فيه:

أقتيلا بسنجل ليس تخشى حشر جسم وقد سمعت النصيحا
غودر الجسم في التراب طريحا وغدا الروح في البسيطة ريحا
أيها الغادرون هـلا وفيتم وفديتم شبه الذبيح الذبيحا
إن يكن قتلكم له دون ذنب قد قتلنا من قبل ذاك، المسيحا
ونبيا من هاشم قد سممنا خر من أكه الذراع طريحا²²

ولا ندري من أين استقى ابن سعيد هذا الخبر؟ وهل يمكن أن يكون هذا الشعر منحولا؟ وهل يقصد بالابن الصغير ابن يوسف، أي حفيد إسماعيل؟ إذ ترك هذا الأخير ابنا قال فيه موسى بن عزرة، في كتابه المحاضرة والمذاكرة²³: "خلف [يوسف النكيد] أبا نصر ابنه صغيرا ما طر شاربه، واحتضنه الربيع إسحاق بن

²⁰ المغرب، طبعة I [III] ج. 2، ص. 114.

²¹ نفسه.

²² نفسه، ج. 11، ص. 115.

²³ الذي نشرنا منه مطلبين أعلاه.

غياث ...، وتبناه وطمع له وبه... فبرع في المعارف العبرانية، وانبعث منه الشعر قريضا، يجري على اللسان مجرى الدهان [ماء المطر]. فلم يمهل، فإنه اعتبط [توفي صغيرا] وقد أربى على العشرين، ودفن بلسيانة، رضي الله عنه "24.

وكيفما كان الحال، فإن ابن سعيد، يشير إلى مقتل ابن النغريلة، وهو هنا يوسف، لأن السياق التي أوردها، ابن سعيد، والشاعرين اللذين ذكرهما، أمور تدل على أن المقصود هو الابن، كما ورد ذلك في كتب التاريخ التي ألمعنا إليها. حيث يقول في أب إسحاق إبراهيم بن مسعود [444]: "هو حسن العقاب، وكان قد اشتهر في غرناطة اسمه، وشاع علمه، وارتسم بالصلاح. وكان ينكر على ملكها كونه استوزر ابن النغريلة اليهودي، وعلى أهل غرناطة انقيادهم له، فسعى في نفيه إلى البيرة فقال شعره المشهور"25.

وذكره أيضا في ترجمة الأخفش بن ميمون القيذاف [ترجمة 473]، حيث قال: "يعرف بابن الفراء، أصله من القيذاف، وتآدب في قرطبة، وله أمداح في ابن نغريلة اليهودي وزير غرناطة"26.

7- ابن عذاري المراكشي

وأشار ابن عذاري المراكشي، المتوفى سنة 1295/695، إلى ابن النغريلة في الفصل المعنون بـ: "بعض أخبار باديس بن حبوس وقومه صنهاجة، وانتزأؤهم على غرناطة ومهلك اليهودي وزيره"27 قال: "... وأقام حبوس بها [غرناطة] ملكا، وغلب على نظيرها من مدينة قبرة ومدينة جيان، واتسع نظره، وحمى رعيته ممن جاوره من سائر الأمراء المنتزين حوله، فدامت رياسة حبوس إلى أن هلك سنة 428، فولي بعده ابنه باديس ابن حبوس. وسلم له أخوه شقيقه بلقين ابن حبوس. فأمضى باديسُ وزيراً له وكتائباً، وزيراً أبيه إسماعيل ابن نغزالة [هكذا في الطبعة] اليهودي، على وزارته وكتابته وسائر أعماله، ورفع فوق كل منزلة. فاتخذ هذا اليهودي عمالاً ومتصرفين في الأشغال، واكتسبوا الجاه والمال في أيامه واستطالوا على المسلمين. وكان هذا اليهودي من أهل الأدب والشعر فدام أمره كذلك إلى أن هلك وترك ابناً له اسمه يوسف... "28.

24 جاء النص في المطلب الخامس من كتاب المحاضرة، أعلاه.

25 المغرب، ج. 2، ص. 132.

26 نفسه، ص. 182.

27 ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، [تحقيق ليفي بروفانسال]، دار الثقافة، بيروت،

(دون تاريخ)، ج. 3، ص. 265.

28 نفسه.

وبعد هذا تحدث ابن عذاري عن يوسف واستلائه على أمر الدولة ودسه السم لبلقين لبغض هذا الأخير له، وادعائه أن رفقاه وجواريه هم الذين سموه، إلى الحديث عن تأمره على باديس مع ابن صمادح، فمقتله وما جرى على يهود غرناطة²⁹.

والملاحظ أن ابن عذاري لم يذكر تولية حبوس لابن النغيلة إلا عرضاً، حيث قال: "وأمضى باديس وزيراً له وكاتباً وزيراً أبيه إسماعيل...".

8- ابن الخطيب

وتعرض ابن الخطيب، المولود سنة 1313/713 والمقتول سنة 1374/776، لابن النغيلة في كتابيه **الإحاطة وإعمال الأعلام**، فذكره في الإحاطة، في فصل "بلقين ابن باديس بن حبوس بن ماكسين بن زيري بن مناد الصنهاجي سيف الدولة". إذ ذكر في سبب وفاته ما يأتي، قال: "قال صاحب البيان المغرب وغيره: وأمضى (باديس كاتب أبيه ووزيره) [وزيراً له وكاتباً، وزيراً أبيه]³⁰ إسماعيل ابن نغالة اليهودي على وزارته وكتابته وسائر أعماله، ورفعته فوق كل منزلة []³¹ وكان (لولده بلقين) [لباديس ولد اسمه بلقين] خاصة من المسلمين يخدمونه، وكان مبغضاً في [هذا] اليهودي. فبلغه أنه تكلم (في ذلك لأبيه) [فيه عند أبيه]. فبلغ (منه) [ذلك من اليهودي] كل مبلغ فدبر الحيلة. فذكروا أنه دخل عليه [فدخل اللعين] يوماً [على الفتى] فقبل الأرض بين يديه، فقال له الغلام [ما تريد] (ولما ذلك)؟ فقال: (يرغب العبد) [يرغب عبدك منك] أن تدخل داره مع من أحببت من (عبيدك ورجالك) [من رجالك]، فدخل إليه (بعد ذلك)، فقدم له ولرجالاه طعاماً وشراباً، ثم جعل السم في الكأس لابن باديس، فرام القيء فلم يقدر عليه، فحمل إلى قصره وقضى نحبه (في يومه) [في غد يومه]³².

ومعلوم أن في النص خلافاً، إذ المقتول هنا هو إسماعيل. ووقع ذلك بسبب سقط وقع في النص الأصلي، إذ جاء الخبر عند ابن عذاري على الوجه الآتي: "...فأمضى وزيراً له وكاتباً وزيراً أبيه إسماعيل بن نغالة اليهودي على وزارته وكتابته وسائر أعماله، ورفعته فوق كل منزلة [فاتخذ هذا اليهودي عمالاً ومتصرفين في الأشغال، واكتسبوا الجاه والمال في أيامه واستطالوا على المسلمين. وكان هذا اليهودي من أهل الأدب والشعر فدام أمره كذلك إلى أن هلك وترك ابناً له اسمه يوسف، لم يعرف ذلة الذمة ولا قدر اليهودية. وكان جميل الوجه حاد الذهن، فأخذ نفسه بالاجتهاد في الأحوال واستخراج الأموال، واستعمل اليهود إخوانه على الأعمال، فزادت منزلته

²⁹ نفسه، 266.

³⁰ ما بين [] هو أصل نص ابن عذاري.

³¹ نص أسقطه ابن الخطيب، ومن الأكيد أنه أوضح ذلك.

³² لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، [تحقيق محمد غال]، مطبعة الخانجي، القاهرة، ط. 2، 1973،

مجلد 1، ص. 434.

عند أميره باديس، وكانت له عيون عليه في قصره من نساء وفتيان، شغلهم الملعون بالإحسان إليهم، والإنعام عليهم. فكان لا يخفى عليه شيء من أمور باديس من كل ما يجري في منزله من شراب ولهو، وجد وهزل، إلا ويعلمه اليهود به، فلا يكاد باديس يتنفس إلا ويعلم اليهودي ذلك .

وكان لباديس ولد اسمه بلقين، وكان عاقلاً نبيلاً، فرشحه للأمر من بعده ولقبه سيف الدولة³³، وكان له خاصة من المسلمين يخدمونه وكان مبغضاً في اليهودي...³⁴.

ولعل خلل الفقرة لم يأت من ابن الخطيب، فقد يكون لناسخ من النساخ أو لخلل في التنقيط أو الاقتباس. فابن الخطيب على علم من مجريات هذا الأمر، وقد اطلع عليه في مصدره المباشر، أي في كتاب التبيان لابن بلقين، وأورده على وجهه في كتابه أعمال الأعلام³⁵. ففي حديثه عن دولة حبوس يقول: " واستولى على دولة باديس كاتبه الإسرائيلي ابن النغريلة، ثم ولده يوسف بعده، فكانت بيده أمواله، وبعين لحظه أحواله، وبمرأى ومسمع منه أفعاله الخفية وأقواله. وكان قد نشأ لباديس ولده المسمى بلقين، فرشحه لولاية عهده ولقبه سيف الدولة، وكان منحرفاً عن اليهودي المذكور، منكرًا استيلاءه على الملك، وتنويهه باليهود من قومه، وانطلاق يده على المسلمين. ولا يزال يبعث فيه إلى أبيه بما تنهيه إلى اليهودي وتبادر به إليه عيونه في القصر وجواسيسه، فأعمل الحيلة على بلقين باستدعائه إلى مجلس شراب احتفله له، وسقاه كأس سم قضي عليه...³⁶ "

ولعل لهذا الخلط شبيهاً به وقع فيما ذكره ابن الخطيب عن باديس بن حبوس بن ماكسين بن زيري. فيعد أن نقل خبر المؤامرة التي ائتمر عليه بها أهل حضرته، قال: " لما أراد الفتك بأهل حضرته جميعاً عند اجتماعهم بمسجدهم الجامع...شاور وزيره اليهودي يوسف بن إسماعيل مدبر دولته الذي لا يقطع أمراً دونه، مستخليا مستكتما سره، مصمماً في عزمه، إن هو لم يوافق عليه، فنهأه عن ذلك وخطأ رأيه فيه، وسأله الأناة ومحض الروية، وقال له: هبك وصلت إلى إرادتك ممن بحضرتك، على ما في استجابتهم من الخطر، فأثا تقدر على الإحاطة بجميع من أهل حضرتك وبسائط أعمالك؟ أتراهم يطمنون إلى الذهول عن مصائبهم والاستقرار في موضعهم؟ ما

³³ ما بين معقوفتين هو الساقط من نص ابن عذاري، وفيه اسم يوسف القتييل حقاً.

³⁴ البيان، ج. 3، ص. 262-264.

³⁵ لسان الدين بن الخطيب، إعمال الأعمال في من بويح قبل الاحتلال من ملوك الإسلام، [تحقيق ليفي بروفانسال]، دار الكشوف، ط. 2، بيروت، لبنان، 1956.

³⁶ إعمال الأعمال، ص. 230-231. معلوم أن كتاب إعمال الأعمال، ألف بين سنتي 774 و776، كما جاء فيما استنتجه محققا القسم الخاص بتاريخ المغرب العربي في العصر الوسيط، أي القسم الثالث من الكتاب، أحمد مختار العبادي ومحمد إبراهيم الكتاني، دار الكتاب، البيضاء، 1964. أنظر مقدمة محقق الإحاطة، مطبعة الخانجي، ط. 2، 1973، ص. 5 وكذا ص. 7.

أراهم إلا سيوفا ينتظمون عليك في جموع يغرقونك في لججها أنت وجندك. فرد نصيحته، وأخذ الكتمان عليه، وتقدم إلى عارضه باستعراض الجند في السلاح والتعبئة لركوبه يوم الفتكة، يوم تلك الجمعة. فارتج البلد، وذكر أن اليهودي دس نسوانا إلى معارف لهن من زعماء المسلمين بغرناطة، ينهاهم عن حضور المسجد يومهم، ويأمرهم بإخفاء نفوسهم. وفشا الخبر، فتخلف الناس عن شهود الجمعة، ولم يأت إلا نفر من عامتهم، اقتدوا بمن أتاه بمشيخة البربر... وجاء إلى باديس الخبر والجيش في السلاح حوالي قصره، فسأه وقت في عضه، ولم يشك في فشو سره، وأحضر وزيره وقلده البوح بسره، فأنكر ما قرفه به، وقال: ومن أين ينكر على الناس الحذر، وأنت قد استركبت جندك وجميع جيشك في التعبئة لا لسفر ذكرت، ولا لعدو وثب إليك، فمن هناك حدس القوم على أنك تريد، وقد أجمل لك الصنعة في نفارهم، وقادك إسايرهم. فأعد نظرك يا سيدي، فسوف تحمد عاقبة رأيي، وغبطة نصحي. فنصح وزيره شيخ من موالى صنهاجة، فانعطف لذلك. بعد لأي شرح الله صدره. ويجري التعريف بشيء من أمور وزيره³⁷.

الوزير المذكور في هذا النص هو يوسف بن إسماعيل، وهذا غير صحيح. أولا، لأن هذه الرواية بقريب من نصها مذكورة في كتاب التبيان الذي اطلع عليه ابن الخطيب³⁸، والوزير المعني فيها هو إسماعيل بن يوسف لا يوسف بن إسماعيل، أي الأب لا الابن.

وثانيا، لأن ابن الخطيب يقول بعد هذا النص مباشرة: " ويجري التعريف بشيء من أمور وزيره: قال ابن عذارى المراكشي في كتابه المسمى البيان المعرب: أمضى باديسُ كاتبَ أبيه ووزيره ابن النغريلة اليهودي، وعمالا متصرفين من أهل ملته، فاكتسبوا الجاه في أيامه واستظالوا على المسلمين..."³⁹.

صحيح أن ابن الخطيب لم يذكر الاسم الشخصي ولكن هذه الجملة هي نفسها الواردة عنده في الإحاطة: " وأمضى باديس كاتب أبيه ووزيره إسماعيل ابن النغريلة اليهودي..."⁴⁰. فالاسم إسماعيل مذكور هنا حرفا.

وثالثا، فإن الصفات التي يذكرها ابن الخطيب بعد ذلك، هي الصفات التي اتفقت المصادر العربية على إسنادها إلى إسماعيل لا إلى يوسف. يقول ابن الخطيب نقلا عن ابن حيان: " وكان هذا اللعين في ذاته، على ما زوى الله عنه من هدايته، من أكمل الرجال علما وحلما، وفهما وذكاء، ودماثة وركانة، ودهاء ومكرا، ومِلكا لنفسه،

³⁷ نفسه، 437-438.

³⁸ التبيان، ص. 68-69.

³⁹ الإحاطة، ج. 1، ص. 438.

⁴⁰ نفسه، 434.

وبسطا من خلقه، ومعرفة بزمانه، ومداراة لعدوه، واستسلاما لحقودهم بحلمه. [ناهيك] من رجل كتب بالقلمين، واعتنى بالعلمين، وشغف باللسان العربي ونظر فيه، وقرأ كتبه وطالع أصوله، فانطلقت يده ولسانه، وصار يكتب عنه وعن صاحبه بالعربي، في ما احتاج إليه من فضول التحميد لله تعالى، والصلاة على رسول الله ص، والتزكية لدين الإسلام، وذكر فضائله ما يريده، ولا يقصر فيما ينشئه عن أوسط كتاب الإسلام. فجمع بذلك السجيج في علوم الأوائل الرياضية، وتقدم منتحليها بالتدقيق للمعرفة النجومية، ويشارك في الهندسة والمنطق، وتفوق في الجدل كل مستول منه على غاية. قليل الكلام مع ذكائه، ماقنا للسباب، دائم التفكير، جماعة للكتب. هلك في العشر الثاني من محرم سنة 459، فجلل اليهود نعشه، ونكسوا لها أعناقهم خاضعين، وتعاقده جازعين، وبكوه معلنين. وكان قد حمل ولده يوسف المكنى بأبي الحسن على مطالعة الكتب، وجمع إليه المعلمين والأدباء من كل ناحية، يعلمونه ويدارسونه. وأعلقه بصناعة الكتابة، ورشحه لأول حركته لكتابة ابن مخدومه بلكين، برتبة المترشح لمكانه، تمهيدا لقواعد خدمته. فلما هلك [توفي] إسماعيل في هذا الوقت أدناه باديس إليه، وأظهر الاغتباط به، والاستعاضة بخدمته عن أبيه⁴¹.

وبعد هذا انتقل ابن الخطيب إلى "ذكر مقتل اليهودي يوسف بن إسماعيل بن النغريلة الإسرائيلي. فالأمر عنده واضح لا غبار عليه، ولم يخط هو بين الابن وأبيه، إنما ذلك كان بفعل النساخ أو ممن رتب النص الذي اعتمد في التحقيق.

9- عبد الرحمن بن خلدون

وقد يكون هذا الخلط هو الذي جعل عبد الرحمن بن خلدون، المتوفى سنة 1405/808 هجرية، يقول: "...وولى ابنه باديس، وكانت بينه وبين ذي النون وابن عباد حروب. واستولى على سلطانه كاتبه وكاتب أبيه إسماعيل بن نغزلة [هكذا] الذمي ثم نكبه وقتله سنة 459[4]، وقتل معه خلقا من اليهود...⁴². فابن خلدون يجعل هو أيضا المقتول هو إسماعيل لا يوسف.

10- أحمد بن محمد المقرئ التلمساني

وذكر المقرئ، المتوفى سنة 1041/ 1631 شاعرين من شعراء الأندلس ممن مدح ابن النغريلة، غير أنه لم يذكر الممدوح باسمه، وهل هو إسماعيل أم يوسف. وجاء ذلك في حديثه عن ابن الفراء الأخفش ابن ميمون، قال: "...هو من حصن القبذاق، من أعمال قلعة بني سعيد، وتأدب في قرطبة، ثم عاد إلى حضرة غرناطة، واعتكف بها على مدح وزيرها اليهودي، وهو القائل:

⁴¹ نفسه، ص. 440.

⁴² عبد الرحمن بن خلدون، التاريخ، طبعة 1391هـ. (دون ذكر مكان الطبع)، ج. 4، ص. 160.

صايحُ محياه تلق النجح والأمل وانظر ببابه حسن الشمس في الحمل
 ما إن يلاقي خليل فيه من خلل وكلما حال صرف الدهر لم يحل
 وكان يهاجي المنفتل شاعر البيرة، ومن هجاء المنفتل له :
 لابن ميمون قريض زمهرير البرد فيه
 فإذا ما قال شعرا نفقت سوق أبيه

ولما وفد على المرية مدح رفيع الدولة ابن المعتصم بن صمادح بشعر، فقال له بعض من أراد ضره: " يا سيدي، لا تقترب هذا اللعين فإنه قال في اليهودي:
 ولكن عندي للوفاء شريعة تركت بها الإسلام يبكي على الكفر

فقال رفيع الدولة: هذا والله هو الحر الذي ينبغي أن يصطنع، فلولا وفاؤه ما بكي كافرا بعد موته، وقد وجدنا من لا يرعى مسلما في حياته"⁴³.

وواضح أن المقصود هنا بالمدح هو إسماعيل. وقد سبق أن رأينا بعضا مما قاله ابن المنفتل ومدحه لابن النغريلة أعلاه عند الشنتمري.

وذكر المقرئ ابن النغريلة مرة أخرى في النفع، قال: " ولما استوزر بادس صاحبُ غرناطة اليهودي، الشهير بابن نغدة، وأعضل داؤه المسلمين، قال زاهد البيرة وغرناطة أبو إسحاق الإلبيري قصيدته النونية المشهورة، التي منها في إغراء صنهاجة باليهود:

الأقل لصنهاجة أجمعين يا بدور الزمان وأسد العرين

فثارت إذ ذاك صنهاجة على اليهود وقتلوا منهم مقتلة عظيمة، ومنهم الوزير المذكور..."⁴⁴.

والواضح أن المقصود هنا هو يوسف، أي الابن. ولم يعين ذلك المقرئ تعيينا.

ويتضح لنا من الترجمات التي هي من مصادر عربية، أن ابن النغريلة الأب والابن أصبحا أحيانا يمثلان شخصية واحدة لا شخصيتين منفردتين، كما جاء عند الونشريسي وابن سعيد وابن خلدون، وكما وقع في مؤلفي ابن الخطيب الإحاطة والإعمال. ونشك أن يكون ابن الخطيب هو الذي وقع في هذا الخلط، كما بينا.

⁴³ أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، [تحقيق إحسان عباس]، دار صادر، بيروت، 1968/1388، ج. 4، ص. 387-388.

⁴⁴ نفسه، ج. 4، ص. 322.

ونلاحظ أيضا أن ابن حزم أشار إلى علم إسماعيل بن النغريلة بإيجاز، وكان مقتضى سياق ابن حزم يفرض ذلك. كما أشار إلى معارف إسماعيل أيضا ابن الخطيب فيما نقله في الأعمال. والجدير بالذكر أن هذه الشهادة التي نقلها ابن الخطيب هنا، في معارف ابن النغريلة، هي شهادة ابن حيان، وهو شاهد عيان، لأنه أرخ في كتابه هذا لأحداث ثورة البربر، ووقف فيه سنة 463 هـ. وهذه فترة تعاصر ابن النغريلة. ولم يورد صاعد الأندلسي في ترجمته للرجل إلا جانب معارفه فقط.

وذكر ابن سعيد والمقري أشعرا في مدح ابن النغريلة وأخرى له. وهكذا تجمع هذه المصادر العربية في ترجمتها لابن النغريلة، بين جوانب السياسة والعلم، اختصارا أو تفصيلا. إلا صاعدا، فلم يهمله فيه إلا جانبه العلمي.

فكيف قدمت لنا المصادر اليهودية الرجل؟

11- موسى بن عزره

أقرب المؤرخين اليهود زمنا إلى ابن النغريلة هو موسى بن عزره، صاحب كتاب **المحاضرة والمذاكرة**، إذ ولد موسى هذا، بين سنوات 1055 و 1060 م، بغرناطة. وهي نفس السنة التي توفي فيها ابن النغريلة أو قريبا منها. وولد ابن عزره هي غرناطة التي شهدت أهم مجريات حياة شموئل. ومعنى هذا أن ابن عزره استقى أخباره من مصادر عايش أصحابها، ولا شك، ابن النغريلة وخبروه، وربما كانوا من مجالسيه ومن حاشيته. والمؤسف أن ابن عزره لم يشر إلى مهام الدولة التي تحملها الوزير اليهودي إلا بجملتين، إذ يقول: "وكان سيدهم وصنديدهم [الشعراء] النكيد، الربى شموئل الماردي القديمة، القرطبي النشأة، الغرناطي الرياسة..."⁴⁵. ثم يقول، وهو يشير إلى الخصام العلمي الذي كان بين ابن النغريلة و علماء عصره اليهود: "فما زادت هذه الطبقة على ترديد الجفاء، وتكرير الخناء، وعند الله قد اجتمع الخصوم، وإلى عدله تناظر الظالم والمظلوم، وهو الغفور الرحيم. ويا عجباً إن لم تُبسط عذرة هذه الطبقة لعظيم ما تكلف، وجسيم ما فيه تصرف، مع تقسم خاطره [في تواليه] الفقهية، ومجموعاته اللغوية، وعظم الخدمة السلطانية الخارجية والحربية"⁴⁶.

وخص ابن عزره باقي كلامه، في الفصل المشار إليه، للحديث عن شعر ابن النغريلة وفن القول عنده ولمعارفه اللغوية. إذ الفصل مخصوص بالحديث عن الشعر اليهودي في الأندلس، وتفوقه على ما عداه، وأسباب ذلك، وعن طبقات الشعراء في هذا الصقع وأغراضهم وفن القول عندهم، وقياس طبقاتهم على طبقات الشعراء عند العرب. وعد ابن النغريلة ومن عاصره من طبقة **المخضرمين**. "فتشبهه ومن ركب

⁴⁵ نحيل هنا على الفصل المعنون بـ: "شعوف جالية الأندلس، الوارد أعلاه.

⁴⁶ نفسه.

سبيله بعده، وسلك جادته من أهل عصره، بالمخضرمين من العرب الذين بين الجاهلية والإسلام⁴⁷. وهو عنده " في الشعر معين الطبع متفنت القول، غزير المادة، قوي العارضة، حسن التوليد، بارع الاختراع، فصيح المباني، كثير الاقتضاض لأبكار المعاني"⁴⁸.

ثم تحدث عن مجموعاته الشعرية التي منها "قرين المزامير" و" قرين الأمثال" و" قرين الجامعة"⁴⁹.

فقال عن الأخير "وهو أجلها وأفصحها وأكثرها تحريراً، فإنه مما ألف بعد الاكتهال... تكلف في ذلك كله عظيماً وتعاطى جسيماً، لأنه حاول جمهوراً من أمثال العرب والعجم، وحكم الفلاسفة وأزهاد [زهاد] الأمم الفانية، ونوادر أوليائنا، بأفصح لفظ، وأوضح مقطع، فتشبهه ومن ركب سبيله بعده، وسلك جادته من أهل عصره، بالمخضرمين من العرب الذي [ن] بين الجاهلية والإسلام" (ص 887).

ويصف ابن عزره بقية كتابات ابن النغيلة، فيقول: "وأما تأليف جزوءاته [مجزوءاته]، ومطولات كلماته وخطبه ومراسلاته، فقد نظمت حاشيتي الشرق والغرب، وملأت قاصيتي البحر والبر، إلى رؤساء العراق، وعلماء الشام، وأعلام مصر، وصناديد إفريقيا، وأفاضل المغرب وأشرف الأندلس. ولقد أصاب في عامتها محاسن القول وعيون الصواب، وكسا كثيراً من ألفاظها ومعاني أبهة الملك، وأبسها عزة الجلالة، وأحفها رداء العلم، وحلاها بسيماء البلاغة" (887).

ويصف ابن عزره كذلك أياديه البيضاء على بني جلدته من العلماء والمنشغلين بالعلم، يقول: "وفي أيامه سمت دولة العلوم بعد خمولها، وأشرقت كواكب المعارف إثر أفولها، بما كان أتاه الله من الهمة التي ناطحت الأفلاك، وزاحمت السماك، في حب العلم وأهاليه، وتعزيز الدين وحاميه، وسوى في ذلك بين القاصي والداني، والسابق والمتواني... [و]أمسكت عن وصف بعض غلاله، وشفوفه في المعاني وكماله. وإن كان غنياً عن جلب برهان، وغير مفتقر إلى دليل وبيان، لوضوحه في نواحي شتى، وانطلاقه على السنة قوم لا يأخذها إحصاء" (887).

ويتضمن ديوان ابن النغيلة بعضاً من قصائد المجموع الأول. الذي يقول فيه ابن عزره: "وما تضمن ابن تهليلين [قرين المزامير] وأشعاره عبارة عن صلوات وابتهالات". أما موضوع المجموع الثاني فهو قصائد حكمية ونظرات في الحياة لعلها

47 نفسه.

48 نفسه.

49 عناوين هذه المجموعات بالعبرية: "بن تهليلين" (مزامير)، "بن مشلي" (أمثال)، "بن قوهلت" (الجامعة). وهذه أسماء أسفار في العهد القديم، وأضاف ابن النغيلة "بن" أي نسبة إلى...، فترجمناها نحن بقرين، لأن الشاعر أراد بها محاكاة هذه الأسفار.

وليدة تجربته وهو بين الأمل واليأس، بين العلو والخوف من السقوط. فقد كان فعلا يخاف الموت ويأمل أن يأتيه دون شعور منه.

ويتضمن مجموع "قرين الأمثال" قصائد حكمية ونظرات في الحياة تنم عن تجربة السياسي والمسئول في بني جلدته القرييين والأبعدين.

أما المجموع الثالث، "قرين الجامعة"، وهو أجملها وأفصحها وأكثرها تحريرا، فإنه "مما ألف بعد الاكتهال"، كما يقول ابن عزره. وخلصته تأمل في هباء الوجود وحقيقة العدم، كما يعتقد.

12 - أبرهام بن داود القرطبي

وترجم لابن النغريلة أيضا أبرهام بن داود القرطبي، المولود سنة 1110 والمتوفى سنة 1180 في مؤلفه "كتاب الأسانيد"، الذي ألفه بين سنتي 1160 و1161⁵⁰.

ولعل أبرهام هو أول من تحدث عن ابن النغريلة وفصل القول في حياته [فهو عنده عالم من العلماء الكبار، كان عارفا بأداب العرب ولغاتهم. ولهذا نال حظوته في حاشية الملك]. إذ أخبر أنه كان يعيل نفسه في دكان بقرطبة، إلى سقوط دولة بني عامر واستيلاء البربر على الأمر، فخراب قرطبة ومغادرة أهلها لها. وتوجه عندها ابن النغريلة إلى مالقا، واتخذ له حانوتا يتاجر فيها. وكان دكانه قرب قصر ابن العريف كاتب الأمير حبوس بن ماكس أمير البربر بغرناطة. وكانت خادمة ابن العريف، المكنى بأبي القاسم، تستكتب شموئل [ابن النغريلة] ولما عاد ابن العريف في إحدى المرات، سأل خادمته عن تستكتب، فأخبرته الخبر، ولما عرفه ابن العريف أخذه معه وأصبح كاتبه ومستشاره. وكان ابن العريف مستاشرا [كاتبيا؟] لأمير. ويرجع أبرهام نجاح حبوس إلى نصائح ابن النغريلة، ويضيف: "ولما مرض الكاتب ابن العريف وأشرف على الموت، زاره الأمير حبوس، وقال له: ماذا أصنع بعدك، ومن نصيحي في معاركي التي لا تفارقني؟ فأجابه: أنا لم أنصحك من عندي قط، وإنما كنت أنقل إليك ما ينصح به هذا اليهودي كاتبني. انظر إليه واتخذ له ابنا ومعلما، وما ينصحك به يعنك الله عليه"⁵¹.

⁵⁰ أبرهام ابن دود، سفر הקבלה، מאת גושן דוד כהן, פלדלפיה, תשכ"ז.
(أبراهام بن داود، كتاب الأسانيد، [تحقيق كوشن دون كوهن] فلدلفيا، 1967. وكتاب الأسانيد هو مختصر لتاريخ العلماء اليهود منذ كانوا إلى عصر المؤلف. ذكر فيه علماء اليهود ومؤلفاتهم، وكان يربط أحيانا في حديثه بين المعلم وتلميذه، ولعل هذا هو السبب في تسميته كتاب الأسانيد. انظر:

Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, 1972, T. 8, p. 1159.

⁵¹ كتاب الأسانيد، ص. 45-55.

ولما توفي ابن العريف اتخذ الأميرُ شموئلاً كاتباً (وزيراً) ومستشاراً، وكان ذلك سنة 1027/4787⁵².

وعندما تكلم حبوس في من يسند إليه ولاية العهد، اختار رؤساء البربر بلقين، وهو الابن الأصغر لحبوس، ولياً لعهد. واختار بقية الناس باديس. وكان من بين اليهود الذين انحازوا لبلقين، الربى يوسف بن مكاش والربى إسحاق بن ليون والربى نحيميا النقرا، وهم من كبار يهود غرناطة. إلا أن شموئلاً بن النغريلة، مال إلى باديس. ولما توفي حبوس، عزم وجوه البربر على تولية بلقين، غير أن هذا الأخير صار نحو باديس وقبل يده وبايعه. وكان ذلك سنة 1038/4798⁵³. فبهت أصحاب بلقين، وبعد ذلك ندم بلقين على تخليه عن الإمارة وصار يعارض أخاه في كل كبيرة وصغيرة. ثم مرض بلقين فتكلم باديس في أمره إلى الأطباء حتى يتكاسلوا في أمر علاجه، وكان ذلك. وتوفي بلقين، وخلا الأمر لأخيه باديس. ففر اليهود الثلاثة المذكورون إلى مدينة اشبيلية.

بعد أن عرض أبرهام بن داود إلى هذه الأحداث السياسية التي رافقت توزير ابن النغريلة، انتقل إلى المهام التي أسندها لهذا الأخير بنو ملته، إذ اختاروه نكيداً (شيخ اليهود أو أميرهم) سنة 1027/4787. وهذه هي السنة التي اتخذها فيها حبوس وزيراً، كما رأينا.

ويذكر مؤلف كتاب الأسانيد، أن ابن النغريلة أحسن إلى اليهود في الأندلس والمغرب وإفريقيا (تونس) ومصر وصقلية والعراق، إلى مدينة القدس، وكان يصدق على كل المشتغلين بعلم التوراة العطاء الكثير. وكان له نسخا ينسخون كتب التوراة والتلمود ليصرفها إلى الطلبة المحتاجين، سواء أولئك الذين في الأندلس أو في البلدان التي ذكرها. وكان يبعث كل سنة زيت الإنارة لبيع بيت المقدس. وكان كثير النظر في التوراة. ثم توفي في شبيبة حمد، بعد أن تتوج بتيجان أربع: "تاج التوراة وتاج المجد وتاج الحبرانية وتاج الذكر الحسن". ويذكر في الختام أنه توفي سنة 1055/4815، دون إشارة لمؤلفاته أو أشعاره.

13- يهودا الحريزي

وذكر ابن النغريلة يهودا الحريزي، من أعلام القرن الثالث عشر، وهو من كبار أدباء اليهود في الأندلس، وممن برع في فن المقامة، بعد أن ترجم مقامات الحريزي،

⁵² جاء التاريخ في الأصل 1020/4780 (דחש"פ) = (د ت ش"ف)، فصححه Munk أنظر:

Notice sur Abou-Lwalid Merwân Ibn Djanâh et sur quelques auteurs grammairiens hébreux du X et du XI siècles, Journal asiatique, septembre 1850, p. 205 (b. de page 1, 206.

⁵³ من كتاب الأسانيد، كان ذلك سنة 1027/4787، غير أن مونك قوم هذا التاريخ أيضاً. أنظر المرجع أعلاه، ص. 207، هامش 2 (208).

في مجموع مقاماته المعروف بـ " تحكموني"⁵⁴ في المقامة الثالثة، لما عدد شعراء اليهود في الأندلس، فعد شموئل من كبار الشعراء، واعتبر شعره أميراً في الشعر، ونظمه قمة في النظم. واعتبر صناعته بديعاً مخترعاً، لولا بعد معانيه، وغور مغانيه، وصعوبة فهمه⁵⁵.

ولم يزد الحريزي على هذا، لأنه لم يتحدث عن ابن النغيلة إلا عرضاً في فن أدبي هو فن المقامة.

تعتبر هذه المصادر الثلاثة اليهودية المذكورة أعلاه، المرجع المشترك والأساسي لكل الذين أرخوا لابن النغيلة فيما بعد. ويلاحظ أن ابن عزره والحريزي لم يهتما في ترجمة ابن النغيلة إلا بأدب الرجل ومعارفه، في حين اهتم أبرهام بن داود بالجوانب السياسية من حياته، دون الاهتمام بوجهه المعرفي، مع أن المقصود من كتاب الأسانيد هو التأريخ للعلم والعلماء لا غير.

14- س. مونك

وطبيعي أن يحافظ على هذا التقسيم الثنائي كل الذين ترجموا لابن النغيلة فيما بعد، مع عدم التوازي في النظر في الجانبين. ومن هؤلاء S. Munk الذي خص ابن النغيلة وابنه يوسف بفقرة مطولة في المجلة الآسيوية⁵⁶ اعتمد فيها على كتاب الأسانيد وكتاب المحاضرة والذاكرة والمقامات ليهودا الحريزي. واكتفى مونك بالنقول من هذه المصادر للحديث على ابن النغيلة، ليعود إلى موضوعه الأصلي، الذي هو التاريخ لابن جناح⁵⁷. وعليه فمادته هي نفس المادة التي سبق أن تعرضنا لها من قبل، مع بعض إضافات أضافها في هوامش تعليقاته، مع إشارة إلى ضياع مؤلفات ابن النغيلة التي لم يصل منها إلا مقدمته، وهي مطبوعة على حدة⁵⁸ وملحقة بالعديد من طبعات التلمود. كما ذكر له نقلاً عن ابن عزره في كتاب [يسود مورا] (معتمد المعلم)، كتابا من اثنين وعشرين فصلاً، وهو كتاب جعله ابن عزره أفضل من مؤلفات ابن جناح نفسه. وحكم ابن عزره هنا مهم، ويخالف ما رآه الدارسون المحدثون، مثل ديرامبورغ الذي سنتحدث عنه أسفله. ذلك أن ابن عزره كان قريباً من ابن النغيلة، وكان يعرف نتاجه الأدبي واللغوي، وقد أشار كما رأينا إلى ظلم أهل زمانه له.

⁵⁴ יהודה אלחריזי, תחכמוני, דפוס גושנברג, תל-אביב, 1952.
(يهودا الحريزي، تحكموني (المقامات)، طبعة كوشنيرك، تل-أبيب، 1952.)

⁵⁵ نفسه، 43.

⁵⁶ انظر هامش ص. 50.

⁵⁷ Clavis, Talmudica, Leyde, 1634, p. 222 Et sui.

⁵⁸ Journal asiatique من صفحة 203 إلى 223. وقف مونك هنا مطولاً عند ابن النغيلة الابن. (210-222).

15- تصفي لرنر

ومن الذين تحدثوا عن ابن النغريلة، تصفي لرنر، في " تاريخ النحو العبري" ⁵⁹. فبعد أن تحدث عن مولده وأحداث قرطبة، وتوليه الوزارة ورياسة اليهود، وذكر أنه درس كثيرا من التلاميذ وأن له فتاوى واشتغالا بالنحو واللغة. ذكر له من الكتب اللغوية كتاب "الاستغناء" وقال إنه كتاب كبير يتضمن اثنين وعشرين فصلا، وذكر له أيضا " استلحاق المستلحق" ⁶⁰. ولعله هو الرسالة التي أشار إليها ابن جناح في فاتحة رسالته التنبيه، حيث يقول: "... وذلك أن شردمة من الناس جهالا، ونفرا من الرعاع، بلغ بهم الجهل، مع الحسد منهم، على ما قيض لي من هذا التأليف الجليل قدره، الرفيع خطرته، أن ألقوا كتابا لفظه غير رشيق، ومعناه غير أنيق، استلحقوا فيه أفعالا أغفلتها أنا بزعمهم..." ⁶¹

وذكر له أيضا تصفي تفسيراً توراتياً ومجموعات الشعر المذكورة أعلاه ⁶².

16- ديرانبورگ

واهتم ديرانبورگ، محقق مؤلفات النحوي الكبير أبي الوليد مروان ابن جناح المشار إليه، بابن النغريلة في مقدمة تحقيقه " كتب ورسائل لأبي الوليد ابن جناح القرطبي" ⁶³. عندما تحدث عن الخلاف الواقع حول كتب أبي زكرياء حيوج، وانحياز ابن النغريلة إلى هذا الأخير، وتحزبه على ابن جناح. وأشار إلى أن الردود التي كتبها ابن النغريلة لم تصلنا، مع أن كل كتابات ابن جناح وصلتنا. ويرى ديرانبورگ أن المجموع المسمى "رسائل الرفاق"، وهو مجموع ردود ألفها بعض النحاة اليهود المنحازين إلى أبي زكرياء، يردون فيها على ابن جناح، ربما تضمنت كثيرا من آراء ابن النغريلة. واستخرج ديرانبورگ هذه الآراء ونشرها في الصفحات LXXIII-XLIX من التحقيق المذكور.

ربط ديرانبورگ في هذه المقدمة بين الخصومات السياسية (بين اليهود) والنتائج الفكرية اليهودية في الأندلس، واعتبر خصام ابن النغريلة هذا أنموذجا من النماذج المثيرة في هذا الباب.

⁵⁹ ه.س. لصبي لونغور، تولדות הדקדוק، ויון תלר"ו (ه.س. صفي لرنر، تاريخ النحو العبري، فينا، 1876).

⁶⁰ كان بين ابن النغريلة والنحوي الكبير ابن جناح، خصام كبير تمثل في الردود النحوية التي سنشير إليها فيما بعد.

⁶¹ رسالة التنبيه، ص. 248. أنظر الهامش 61.

⁶² تاريخ النحو العبري، ص. 15-16.

⁶³ كتب ورسائل لأبي الوليد مروان بن جناح القرطبي:

J. Derenbourg et H. Derenbourg, Imp. Nationale, Paris (1880)

ونشر في هذا الكتاب كتاب المستلحق من ص 1 إلى 246 ، وهو استدراك ابن جناح على نحوي آخر هو أبو زكرياء حيوج. ورسالة التنبيه من ص 247 إلى 267، وكتاب التقریب والتسهيل من ص 268 إلى 342، أي تقريب ما صعب فهمه في كتاب حيوج. وكتاب التسوية من ص 343-379.

16- أ. أشتور

ومن أهم الكتابات التاريخية المعاصرة، التي أرخت لابن النغريلة، كتاب أ. أشتور "تاريخ اليهود في إسبانيا المسلمة"⁶⁴.

خص أشتور لابن النغريلة الفصل الثاني في هذا الجزء، من صفحة 26 إلى 117، عدا الهوامش الكثيرة جدا (277 حاشية) والغنية بالإحالات والنقول والمقارنات. رجع أشتور إلى المصادر العربية والعبرية والإسبانية ولغات أخرى، وفي أنواع مختلفة من الكتابات التاريخية والأدبية. واضطر، وهو يؤرخ لابن النغريلة، إلى النظر في تاريخ ملوك الطوائف إجمالا، بل تاريخ الأندلس على العموم. ووقف طويلا عند حياة ابن النغريلة قبل مهامه السياسية، ثم وهو مسئول عن جمع الجبايات. وبين أن شمول، لقي معارضة من بني جلده يهود غرناطة، الذين اتهموه بجلب يهود مالقة واستخدامهم في جباية الأموال، واستغناهم، في حين ظلوا، وهم يهود البلد، يعانون الحاجة. ويرجع أشتور سبب سجن ابن النغريلة إلى هذه النازلة. ولم تشر المراجع العربية بطبيعة الحال، إلى هذا الأمر، ذلك أن أشتور، استخراج كل هذا من شعر ابن النغريلة. يستفيد ابن النغريلة من سجنه هذا كثيرا، فيقصد التوسط في الأمور، إلى أن أصبح شيخا لليهود ويذا يمنى لوزير المال أبي العباس ابن العريف. ولما توفي هذا لم يستطع ابنه القيام مكانه، فأصبح ابن النغريلة وزيرا لبيت المال. وتعرض أشتور إلى تحريض وزير المرية أحمد بن عباس على ابن النغريلة، وأن مصلحة الأمير جعلته لا يأبه بهذا التحريض، وعندها توجه ابن العباس إلى بني حمود في مالقة، لأن إمارة غرناطة كانت تابعة لهم، ليستنهضهم على شمول. وأعاناه في ذلك وزيرهم أحمد بن بقتة، المدعو بابن أبي موسى. ولما لم يستجب حبوس، حث وزير المرية صاحبه زهيراً، لينفصم عن صنهاجة. ففعل وتحالف مع محمد بن عبد الله أمير قرمونة، الذي هو من قبيلة زناتة أعداء صنهاجة. وبعد أن توفي حبوس سنة 1037، ولي الأمر ابنه باديس، ولم ينس مساندة ابن النغريلة له، فعززه في منصبه. غير أن أطماع وزير المرية، تتجدد فيرسل إلى باديس يستحثه على عزل وزيره اليهودي، ويؤمله في عودة العلاقات بين المرية وغرناطة. فشل وزير المرية في الأمر، وظل باديس يطمع في عودة العلاقات، فأرسل قاضي غرناطة، أبا الحسن علي بن محمد بن توبة إلى المرية دون طائل. ودخل زهير إلى غرناطة سنة 1038 فجأة، وأغلظ القول على باديس، وأثناء الحوار، أبدى وزيره أحمد بن عباس عن مخفي الأمر، ومنه عزل الوزير اليهودي، وتوجه إلى وجوه صنهاجة يريد تأييده في الأمر. رفض باديس، فكان لا بد من المعركة التي رأس الجيوش أثناءها بلقين أخ باديس، وانهمز زهير وأسر ابن

⁶⁴ أ. أشتور، كורות היהודים בספרד המוסלמית، כרך שני، ממות אלמנזור עד כבוש טולدو (1002-1085)، ירושלים، 1966. (أ. أشتور، تاريخ يهود إسبانيا المسلمة، ج. 2، (من موت المنصور إلى الاستيلاء على طليطلة) (1002-1085)، القدس، 1966.

النغريلة أحمد بن عباس الذي قتله باديس في ما بعد. ونظم ابن النغريلة قصيدة بعدد أبيات سفر المزامير يشيد فيها بهذا الانتصار وبمقتل ابن عباس، وبعث بها إلى أنحاء كثيرة حيث يوجد اليهود وطلب منهم أن يجعلوا من يوم مقتل ابن عباس يوم عيد يحتفل به اليهود كل سنة، ويسمى بوريم غرناطة.

وفي صيف 1039 استنجد صاحب قرمونة بأمر غرناطة ومالقة على أمير إشبيلية، فخرج الجيش الحمودي من مالقة، وعلى رأسه ابن بقنة، وجيش باديس من غرناطة، وعلى رأسه ابن باديس وابن النغريلة. وعندما انهزم أمير إشبيلية، نظم شموئل قصيدة من 149 بيتا، وهي عدد أشتار المزامير. وفي هذه القصيدة يسمي ابن النغريلة ابن باديس، أبا مناد، وكان ذلك ليلة 4 أكتوبر 1039م وليس 23 شتنبر 1039 كما جاء في المصادر العربية.

وفي سنة 1044 ظهر جيش غرناطة، وعلى رأسه شموئل، أمام أبواب استجة، وانتصر على جيش قرمونة، فصارت هذه تابعة لغرناطة.

وفي 1042 ثار أبو الأحوص معن بن صمادح التجيبي، على عبد الله في المرية، وانظم إليه باديس ومعه شموئل، فانتصروا في المعركة، ودخل معن إلى المرية، وهكذا أصبح شموئل يشارك في كل المعارك، مما مكن له ومكن لصاحبه في إمارات جنوب الأندلس.

وحدث سنة 1039 أن تنافس الوزير ابن بقنة (بربري مالقة) وأبو الفور نجا الصقلبي فيمن خلف الأمير إدريس بن علي، فمال ابن بقنة إلى ابنه يحيى، ومال نجا إلى ابنه حسن، غير أن الكفة كانت لنجا، فاستقدم هو وحسن ابن بقنة وقتله، وعبر شموئل عن ذلك في شعر طويل. وكان حسن يكره حكام غرناطة. نافس الحسن بن يحيى بن إدريس الحمودي على مالقة، وبعد ثلاث سنوات خلف الوزير نجا وكان يكره البربر، وعلى الخصوص، باديس ووزيره اليهودي.

تولى نجا إمارة مالقة بعد أحداث، ثم ثار عليه البربر وحزوا رأسه، فنظم شموئل قصيدة عنوانها " لنشرب كأس الخلاص " وفيها عبر عن فرحته لخلاصه من عدو لدود.

كان شموئل رجلا رقيق المعارف يفهم آداب العرب على خلاف البربر الذين هو في خدمتهم، وكان له دور كبير في مجالس الأدب. ازدادت به كل الجوانب ثقة، وازدادت ثقة حبوس به، فعينه أيضا صاحب الشرطة. وظل ابن النغريلة على التوازن السياسي بين إمارة غرناطة وإمارة إشبيلية. وفي ظل هذا الصراع، حاول أبو نور أمير رندة القضاء على الوزير اليهودي فلم ينجح، وتجاوز ابن باديس عن ذلك حتى لا يتحزب عليه مع إمارة إشبيلية.

وفي خريف 1046/1045، خرج ابن النغريلة في الجيش لتأديب جيش قرمونة ومورون المساندتين لبني عباد، فهزمهم. وخرج في شتنبر 1047 لمحاربة جند رندة وإشبيليا، ووصف هذا الانتصار في قصيدتين طويلتين، تحدث فيهما عن مجريات المعركة بكل تفصيل. وبعد ذلك ظل أمير إشبيليا يشنع على أمراء البربر، وحرك شعراء ليروجوا بأنهم مسلمو الظاهر ويهوديو الباطن.

وحمل باديس سنة 1048 على حدود إشبيليا مع أمراء قرمونة ومورون وأرغوس، فأخفقوا في أخذها. وفي خضم هذه الأحداث دب الانقسام بين هؤلاء المتعاهدين، وأسير ابن النغريلة، وكاد يقتل، لولا أن أهل غرناطة أنقذوا حياته.

اتحد أمراء البربر سنة 1050، وتوجه باديس ووزيره إلى إشبيليا، غير أن صاحب مالقة دخل غرناطة في هذا الحين، فرجع باديس وأثنى في المهاجمين قتلا، ووصف ابن النغريلة كل هذا في شعره.

لم تستطع شيخوخة ابن النغريلة منعه من الخروج مع العسكر، فخرج صيف 1053 لمحاربة أمير إشبيليا وحلفائه، ووصف ذلك شعرا، كما عبر في قصيدة له عنوانها " زمرة " (أنشودة) عن غدر أمير إشبيليا بنصرائه أمير مورون محمد بن نوح وأمير رندة أبي نور وأرقوس عبدون بن خزون، فقبض عليهم وشجنهم ثلاث سنوات.

وشارك أيضا في صائفة 1054 التي كانت لغرناطة على قرمونة ومورون. وكانت آخر معركة له سنة 1055، في لقاء إشبيليا وغرناطة التي كان فيها النصر لهذه الأخيرة بمعية ابن النغريلة.

بعد هذه الجولة التاريخية التي مزجت بين العنصر التاريخي الحق والمستخرجات الشعرية التي هي نتاج يراع ابن النغريلة، ينتقل أشتور إلى الحديث عن الجانب الفكري المحض عند الوزير ابن النغريلة. فهو شاعر ومن كبار الشعراء، برز في فنون النظم المعروفة عند العرب، مثل شعر الخمر والوصف والطبيعة والغزل الذي له فيه فرائد. غير أنه خص بشعر الوصف، وبه فاق رفاقه الشعراء اليهود. وكانت مادة هذا الشعر هي خرجاته الحربية، ورفقته لباديس في مسارات الأندلس، خصوصا في الجنوب، حيث تداخل الجبل بالسهل والغيظ بالبحر.

وتحدث أشتور عن مجموعاته الشعرية " قرين المزامير " وقرين الأمثال " و"قرين الجامعة". ويرى أشتور، عكس من تقدمه، أن مجموع قرين المزامير لم يضع، كما يرى ذلك ششون⁶⁵.

⁶⁵ شموال הנגיד, בן תהלים, [דן ירדן] ירושלים, תשכ"ו. (شموال هنكيد، بن تهلين "قرين المزامير"، [د.ب. يردن]، القدس، 1966.

مصادر هذه الأشعار التي جمعها ابنه يوسف ورتبها، تمثلت في الأدب العربي القديم في مجمله، وكليلاً ودمنة، وعيون الأخبار، والعقد الفريد، بالإضافة إلى ثقافته اليهودية في مصادرها الكبرى.

وتحدث أشتور عن معارف ابن النغريلة اللغوية، على اختلاف ما قيل في هذا الموضوع، كلما أثرت الخصامات النحوية التي كان فيها ابن النغريلة متحزباً لأبي زكرياء حيوج، على ابن جناح، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك. وذكر كتابه الاستغناء، وهو كتاب مبني على حروف الهجاء، تناول فيه جذور اللغة العبرية، تنوعاً في المعاني وربطاً بسباق التوراة، ورسماً للصيغ والمشتقات. كما ذكر أشتور له تفاسيره التوراتية.

ووقف بعد ذلك عند قضية نقد ابن النغريلة للقرآن. ولن نتحدث نحن عن هذه النقطة إلا بعد أن تتجمع لدينا عناصر أخرى نحن نجمعها الآن.

وأشار أشتور إلى معارف ابن النغريلة الشرعية، فبعد أن ذكر أستاذه الربيع حنوخ بن موسى، وكان من كبار علماء عصره في علوم الشريعة والتلمود، قال إن ابن النغريلة نظر في التلمود البابلي والمقدسي، وأنه وضع بعد خروجه من غرناطة، شرحاً بالعربي لم يعرف عنوانه، انتقد فيه تفاسير أعلام بابل اليهود، وخصوصاً الربيع هيا كؤون. وكان قصد بذلك أن ينتصر لعلماء الشريعة الأندلسيين. ثم تحدث أشتور عن تأليفه لكتاب كبير في الشريعة، مما طرأ في زمانه، ينطلق فيه من أقدم النصوص التلمودية، ثم يقارنها باجتهادات أعلام اليهود فيما بعد، حتى النوازل التي وقف عندها.

هذا بعض مما قاله أشتور في ابن النغريلة اليهودي، جمع فيه بين المصادر العربية والعبرية، واستخرج كثيراً من عناصره التاريخية من قصائد ابن النغريلة. وكان أشتور أحياناً، يضيف من خياله ما يعتقد تاريخياً، مما جاء في قصائد الوزير.

وقد اعتمد الذين أرخوا لابن النغريلة من النقاد المعاصرين، مجامعهم الشعرية، واعتبروها المنطلق الأساس في مجريات حياته. ويتطلب النظر والتفصيل في هذه القضايا، الوقوف على ديوان ابن النغريلة، وهذا لا يسمح به زمان هذا العرض. لذلك نكتفي في هذه المناسبة بالإشارة إلى المطبوع من شعر ابن النغريلة، وبعض من اهتم به من نقاد الأدب العبري، في العصر الحديث. على أمل أن نجعل من هذا البحث منطلقاً لدراسة وافية، نعتمد فيها مجموع أشعار ابن النغريلة، ونوظفها في التأريخ للأحداث السياسية، بوصف صاحبها أميراً من أمراء اليهود في الأندلس. ذلك أنا هيأنا المادة لكتاب نريد أن نسميه "أمراء الأدب والسياسة اليهود في الأندلس"، وابن النغريلة مكوّن من مكونات هذا الكتاب.

أشرنا سابقا إلى المجموعة الشعرية الثلاثية، وأولاها قرين المزامير الذي نشره دان يردن، وقرين الأمثال، ونشره ش. أبرمسون⁶⁶، وقرين الجامعة، ونشره نفس الناشر⁶⁷.

ونشر ديوان ابن النغيلة مرتين، إذ نشره أول مرة داود شوشن⁶⁸ ومرة ثانية أ.م. هيرمن⁶⁹.

ونشر ج. شرمن دراسة جيدة بالفرنسية للديوان عنونها: "ديوان شموئل هالنغيد، مصدرا من مصادر تاريخ الأندلس"⁷⁰. صوب فيها كثيرا من أخطاء المحقق، ثم استخرج الحوادث الكبرى التي عاصرها النغيد وعبر عنها في شعره، سواء تلك التي خصت دولة باديس وصراعها مع الإمارات المجاورة، أو تلك التي خصت غرناطة داخليا، في مجتمعيها الإسلامي أو اليهودي، أو تلك التي خصت الوزير نفسه في صراعه مع أعدائه ومع نفسه وأسرته. ونأمل أن نستفيد من الديوان في دراسة موسعة سننشرها فيما بعد.

وقد استخرج شرمان هذا من أشعار النغيد، مجموعة كلها تدور حول شعر الحرب، ونشرها في بحث مطول⁷¹. وهي دراسة مهمة استنبط فيها المؤلف كثيرا من الأحداث التي جاءت في كتب التاريخ، والبعض منها لم يشر إليه إلا في هذه الأشعار.

واختار شرمان، وهو صاحب أهم أنطولوجيا في الأدب العبري، وتضم كثيرا من أشعار يهود الأندلس، كثيرا من قصائد ابن النغيلة⁷²، إذ اختار له واحدا وثلاثين قصيدة، فيها ما هو قصير وما هو متوسط وما هو طويل. ومثل هذا الاختيار كل فنون الشعر عند ابن النغيلة. ففيه القصيدة المعبرة عن الذات والتجربة الخاصة والإشادة بالحكمة والتشكي من تنكر الخلان والشماتة بالأعداء، ووصف المعارك والخمر والغزل. وعد النقاد كثيرا من نظمه هذا جديدا في بابيه، ولم يسبقه إليه شاعر من شعراء اليهود. كما اعتبروا الكثير منه اقتباسا من الموسوعة الأدبية العربية. ويمتاز القسم السياسي من هذا الشعر، بالتفصيل في أمور سياسية ربما غابت عن أعين المؤرخين العرب، لأنها تتضمن أحداثا ارتبطت ارتباطا بإمارة غرناطة وابن باديس،

⁶⁶ ش. أبرمسون، بن مشلي، تل-بيب، ت"ש"ה (ش. أبرامسون، بم مشلي "قرين الأمثال"، تل أبيب، 1945).

⁶⁷ ش. أبرمسون، بن كهلت، تل-بيب، ت"ש"ג (ش. أبرامسون، بن كهلت "قرين الجامعة"، تل أبيب، 1953).

⁶⁸ أدويان، [دود شوشن]، أوكسفورد، ت"רצ"ד (الديوان، [داود شوشن]، أكسفورد، 1934).

⁶⁹ أدويان، [أ.م. البرمن]، تل-بيب، ت"ש"ז (الديوان، [أ.م. هيرمن]، تل أبيب، 1947).

⁷⁰ J. schirmann, Hisperis, 35, 1948, pp.163-188.

⁷¹ ه. شرمن، ملحמות شموال הנגיד، ציון، א. תרמ"ו، עמ. 261-283، 357-376. (معارك شموئل هنكيد، [ح. شرمن]، مجلة صيون، المجلد 1، ص. 261-283، 357-376).

⁷² ه. شرمن، השירה העברית בספרד ובפרובانس، כרך א (2-1)، כרך ב (2-1)، הוצאת מוסד ביאליק، ירושלים-

דביר، تل-ביב 1954. (ح. شرمن، الشعر العبري في الأندلس ولبنوقانس، مجلد 1 (2-1)، مجلد 2 (2-1)، القدس-تل-أبيب، 1954).

وبالأحداث التي كانت تجري هناك في آخر ملوك الطوائف، خصوصا، بين بني عباد وأمراء ألمريا وقرمونة ومالقة. وكان ابن النغريلة فيها فرس رهان. ونضرب مثالا على ما لهذه القصائد من أهمية كبرى، قصيدة تهيلة (صلاة) ذات التسعة والأربعين ومائة بيت، وفيها سجل النكيد انهزام جيش إشبيلية، ومقتل أيوب ابن أبي موسى، وانتفاضة يديّر وانتصار جيش غرناطة على لورقة وموت نجا وأحداث غير هذه. ومن الجدير بالذكر أن النكيد كان دائما يلخص الحدث الذي يريد التعبير عنه شعرا ويؤرخ له، في مقدمة كان يكتبها أصلا بالعربية بحرف عبري في رأس كل قصيدة من قصائده.

17- أ.م. هيرمان

ومن الذين خصوا ابن النغريلة، من مؤرخي الأدب العبري الحديث، بالنظر، أ.م. هيرمان، في كتابه "تاريخ الشعر الديني والقصيدة"⁷³، فتحدث عن النكيد وهو رجل باديس، وتحدث عنه وهو يجمع الضرائب أو يتولى أمر الوزارة، ثم تحدث عنه وهو شيخ اليهود وأميرهم، وأخيرا تحدث عنه باعتباره شاعرا حاز قصب السبق في شعر عصره. وبين أن من إبداعه تناوله أغراض الشعر العربي وإضفاءه عليها من عنديته مسحة من شخصيته. وأشار إلى أنه نظم أشعارا بالعربية نقلتها له بعض المصادر العربية، وأشار أيضا إلى أن ابنه يوسف كان ينسخ شعره وهو صغير، عندما كان يبعثه إليه من أماكن المعارك التي شهدها. وقد أشار إلى هذه النازلة كثير ممن أرخ لابن النغريلة، واعتبروا ابنه يوسف هو ناسخ أشعاره ومنسقاها. وفي هذا الصدد يذكرها برمان أن ابن النغريلة خص مجموعته المعروفة بـ "قرين الأمثال لابنيه" إلى سف" و"يهوسف" وكان يعد هذا الأخير ليحل محله وزيرا عند باديس.

ولا يوجد اليوم كتاب من كتب الشعر والأدب، مما هو في موضوع الأدب الأندلسي، عند مؤرخي الأدب اليهود، إلا ويتحدث عن ابن النغريلة. كما أن كثيرا من الدراسات اهتمت بالرجل في وجهيه، من أهمها الدراسة المهمة التي أعدها أ. مور، "شمونل هالنكيد السياسي والشاعر"⁷⁴، أو تلك التي كتبها إسرائيل لوين "شمونل هالنكيد حياته وإبداعه"⁷⁵.

⁷³ أ.م. البرمن، تولדות הפיוט והשירה، הוצאת מסדה، בע"ט، רמת-גן، 1970. (أ.م. هيرمان، تاريخ الشعر الديني والقصيدة، مطبعة مصدة، رمت-كن، 1970.

⁷⁴ أ. مور، شموאל הנגיד המדינאי והמשורר، רמת-גן 1958. (أ. مور، شمونل هنكيد السياسي والشاعر، رمت-كن، 1958.

⁷⁵ ישאל לוין، שמואל הנגיד، חייו ויצירתו، תל-אביב، 1963. (إسرائيل لوين، شمونل هنكيد حياته وإبداعه، تل-أبيب، 1963.

وهناك كتب نقدية أخرى كان فيها ابن النغريلة وشعره مادة غزيرة وممتعة. من هذه، كتاب يلين " تراث الشعر الأندلسي [العبري] " ⁷⁶. وكتاب دان بكيس " الشعر الديني والتراث الشعري " ⁷⁷، والكتابان معا دراسة نقدية تحليلية، تقارن بين الشكل والمضمون، وتتحدث عن فنون الشعر ومعانيه وبلاغته وتأثره وتأثيره.

وختاماً، نشير إلى أن مسألة من المقصود عند ابن حزم بابن النغريلة، في كتابه "الرد على ابن النغريلة اليهودي " هل هو الأب إسماعيل أو الابن يوسف، تحتاج إلى كثير من التدقيق والتأني، وقد رجح إحسان عباس، في مقدمة تحقيقه لرسالة الرد، أن يكون المقصود هو يوسف ابن النغريلة، وليس أبوه إسماعيل ⁷⁸، نظراً لقرائن استخرجها من الرسالة نفسها، ومن سابق تقدير من ابن حزم لإسماعيل، كما دل عليه ما جاء في كتاب الفصل ⁷⁹. وقد يكون الأمر كذلك، دون أن نقبل به على أنه الأمر الواقع، كما رأى ذلك إحسان عباس نفسه رحمه الله، اعتباراً لأن ابن بسام اسند الفعل لإسماعيل، حيث قال: "ألف [إسماعيل بن النغريلة] كتاباً في الرد على الفقيه أبي محمد بن حزم... وجاهر بالكلام، في الطعن على الإسلام... ⁸⁰. ولأن ابن بسام هو نفسه وهيمَ فسبب أحداثاً خصت يوسف لأبيه إسماعيل، لذلك لا تدرى الحقيقة من أقواله، وليس بين أيدينا ما يفصل في أمر من المقصود بـ "رسالة الرد"، الأب أم الابن؟ بحث سيظل مفتوحاً لعل الوثائق في يوم من الأيام تسعف بالجواب.

مجتمع عرف هذا الضرب من التناور والمناورات، وتداخلت فيه الأعراق حتى النسيج، سيعرف تجارب من التدبير والسياسة، بل السياسات، ومنتقى من معارف ابن رشد وجها من وجوه هذه السياسات، في هذا السفر الذي خصصناه للثقافة العبرية اليهودية في الأندلس، باعتبار أن كتب ابن رشد السياسية، في معناها الواسع، وصلتنا في ترجمات عبرية بعد أن ضاعت أصولها العربية، وباعتباره كان ركيزة من ركائز ما اعتمده اليهود في مؤلفاتهم الفلسفية والمنطقية والأخلاقية بل والأدبية، وباعتبار أن العبرية كانت هي وحدها الحاملة لبعض نصوصه، خصوصاً السياسية. ولهذا السبب وحده ولا غير، أدرجنا بعض نظراته في الموضوع، في ثمرات الثقافة العبرية اليهودية في الغرب الإسلامي.

⁷⁶ دود يلين، تורת השירה הספרדית، האוניברסיטה העברית، ירושלים، 1972. (داود يلين، تراث الشعر العبري الأندلسي، الجامعة العبرية، القدس، 1972.

⁷⁷ דן פגיס، שירת החזל ותורת השיר، מוסד ביאליק، ירושלים، 1970. (دن فيكس، الشعر الدنيوي والتراث الشعري [العبري]، موسد بياليك، القدس 1970.

⁷⁸ الرد على ابن النغريلة اليهودي [تحقيق إحسان عباس]، مكتبة دار العروبة، القاهرة، 1960/1380، ص. 17-18.

⁷⁹ نفسه، ج. 1، ص. 245.

⁸⁰ الذخيرة، القسم الأول، المجلد الثاني، ص. 766.

سياسات المدينة

من سياسة المدينة لأفلاطون

إلى الضروري في السياسة لابن رشد¹

عاش ابن رشد تجربة فريدة قل من عاشها من المفكرين زمانه وقبل زمانه. فقد رأى النور في مجتمع يختلف أصلاً، ذهنًا وعادات وتقاليد، عن ذوي السلطان الوافدين، وتقاطرت على هذا المجتمع أجناس من الخلق اختلفت أهواؤهم ومللهم، وفتح أذرع لكل القدرات، واستقطب العلماء من كل الأمصار، ومكن للعمران، فنافس العلم العلم، وناقست السياسة السياسة، وتنافس أصحاب ذا وذاك، في حين بدأت أطماع الجار المهزوم البارحة، تزداد نهما للأخذ بالتأثر. وظل هاجس الأمن مشفوعا بالرغبة في الخلق والإبداع، وظلت الرغبة في الحياة مشفوعة بإعداد العدة لرد عدو لا يُدرى أهو من ذوي القربى أم هو من ديار الكفر. حال استنجدت بالصفة الأخرى، وكان في النجدة هم آخر جمع بين العلم والحكم والحلم، بين إرادة الوحدة وحب الذات. معاناة لم ينج من مصابها الحاكم وهو على كرسي حكمه، أو العالم وهو في هيكل تأمله وبحثه. فاختلف للأمر وفي الأمر قرار الحكام، فساروا مسارا جمع طرفاه بين العدل والظلم. واختلف للأمر وفي الأمر قرار العلماء، فساروا مسارا جمع طرفاه بين الخنوع والرضى أو الرفض والإبء، بين إرادة التغيير أو الفرار إلى التوحد. وكان ابن رشد أكبر الممتحنين في هذا الواقع الغريب، إذ كان من الذين رفضوا الخضوع ورفضوا ترك الحبل على الغارب في نفس الآن. ولم ينحصر همه فيما يضطرم في الأندلس، بل زيد عليه هم هو من خاصيات الصفة السفلى. ولم تنحصر هموم عقله في علم له بعده في إرث عربي إسلامي ورثه رغما عن أنفه، بل انضافت إليه هموم إرث علم هو غريب عليه في النسب والعرق. وجعل ابن رشد معارفه كلها في خدمة واقع الحال. وواقع الحال ارتبط دوما بطرفي النقيضين المشار إليهما. فرض هذا الحمل الثقيل على فيلسوف قرطبة أن يخص السياسة ونظم الحكم بكثير من وقته، إذا لم نقل بكل وقته، فهو قاضي القضاة، وهو الفقيه، وهو الفيلسوف، وهو الطبيب، وهو الناظر في تاريخ الأمم. ولأن هذه القضايا كانت دوما مرتكز الأمم السالفة ذات المجد، وخصوصا أمة اليونان، مال ابن رشد إلى أكبر العقول عند اليونان: أرسطو، فشرح الموسوعة الأرسطية، واشتهر بذلك، حتى قال فيه علماء اللاتين: "إن أرسطو شرح الطبيعة وابن رشد شرح أرسطو"، وخصوصا منطق أرسطو الذي يعتبر أداة للنظر في الأمور، وبالذات النظر في أمور الدولة، التي تحتاج إلى "القياس" و"التحليل"

¹ نشر المقال في فضاءات ابن رشد، الملتقى الثاني، جامعة القاضي عياض، مركز الأبحاث حول التحولات المعاصرة، المطبعة والوراقة الوطنية مراكش، 2001، من صفحة 37 إلى 57.

و"البرهان" و"الجدل"، ووسائل التعبير عن كل هذه، بـ "المقولات" و"الخطابة" و"الشعر"، بل و"السفسطة" أيضاً.

وقف ابن رشد على نظم الحكم اليونانية وأنواعها في كتاب "الخطابة" وكتاب "الشعر"، اللذين لمحا للأمر تلميحا لم يشبع رغبته فيما يريد. فاستشعر عظيم ما فاته في كتاب "سياسة" أرسطو الذي لم يصله. ومن هنا كان شديد الرغبة، بل جامع الرغبة في العثور على كتاب "السياسة". وكان يتصور ما يتضمنه هذا الكتاب من غزير علم، وبعيد نظر في هذا الذي يشغل فيلسوف الضفتين، بل الضفاف فيما بعد. ولم يجدُ القدر بكتاب "السياسة"، وكان ابن رشد يعلم أن التلميذ لا يمتاح إلا من الأستاذ، وأرسطو تلميذ أفلاطون صاحب "السياسة المدنية" أو "الجمهورية"، كما كان يسميها أهل ذلك الصقع، فارتأى أن يقضي بالموجود الشاهد في انتظار المفقود الغائب.

معاناة في واقع الحال، ومعاناة في البحث، نريد أن نتلمسها في هذا العرض، عن طريق النظر في النصوص المتقاربة، رغبنا في ذلك أن نقدم النصوص بلغتها الأصلية، لنلمس ما فعله ابن رشد في كتاب "الضروري في السياسة" الذي أفاء الله علينا بأن مكننا من إرجاعه إلى لغته بعد غربة دامت قرونا، وهي منة لا نستطيع أن نشكر الله عليها إلا بدوام الحمد والتسبيح، لأن ربط اسمنا المتواضع برجل صنع التاريخ والحضارة، أمر فوق المبتغى، وجزاء في هذه الدار قبل الأخرى.

إذن يتمثل العرض في تقديم النصوص الأساسية المتشابهة المتكاملة، مما مهد لكتاب "الضروري في السياسة"، على أمل أن نعود إلى الموضوع، لنقارن بين نظر أرسطو، وهو يتحدث في كتابه "السياسة"²، ونظر ابن رشد الذي صبغ أفكار أفلاطون بكثير من أفكار تلميذه أرسطو الذي تعشقه الشارح الأكبر. وأول هذه النصوص من كتاب:

1- الخطابة لأرسطو (الترجمة القديمة)

كتاب الخطابة من الكتب المنطقية كما هو معروف، ولم يعرف مترجمه العربي، إذ بقيت منه ترجمة سيئة لمجهول، وقد تكون له ترجمة من صنع إسحاق بن حنين، إذ

² تتناول أرسطو نظم الحكم التي سبق أن عرض لها أستاذه أفلاطون، فقسم الأحكام السياسية، أو نظم الحكم إلى: الأحكام السياسية القوية وهي: 1- الملكية، وهي أنواع. 2- حكم الأعيان = الأرسقراطي. 3- حكم الجمهور من أجل المصلحة العامة.

الأحكام المنحرفة عن القوية، وهي: 1- حكم الطغيان، وهو انحراف عن الحكم الملكي. 2- حكم الأقلية = الألعاشية، وهي انحراف عن حكم الأعيان. 3- الحكم الشعبي من أجل المصلحة الخاصة، وهو انحراف عن حكم الجمهور من أجل المصلحة العامة. وتحدث أرسطو طويلا عن هذه الأحكام أو السياسات خصوصا في الباب الثالث، الفصول الخامس والتاسع والحادي عشر.

يقول ابن النديم في فهرسته: " يصاب بنقل قديم، وقيل إن إسحاق نقله إلى العربي، ونقله إبراهيم بن عبد الله"³ نشر هذه الترجمة عبد الرحمن بدوي.⁴

وجاء ذكر أنواع السياسة المدنية كالآتي:
"المدنيات أربع: الديمقراطية وهي التسلط على المدينة، ومنها خساسة الرياسة، ومنها الأرستقراطية، وهي جودة التسلط، ومنها وحدانية الرياسة. والحكومة في هذه هي ما ينبغي أن تكون في الجماعة والكل.

فالديمقراطية هي المدينة التي تقسم فيها الرياسة بالقرعة.
وأما خساسة الرياسة فإنها التي تسلط فيها المتسلطون بأداء الإتاوة.
وأما جودة التسلط فهي التي تكون على طريق الأدب، أعني المطيعة للسُّنن، فإن الذين يشيرون بالسُّنن يتسلطون بجودة التسلط، لأن هؤلاء لا محالة يُرون فرهة [حذقا] ذوي حزم. ولهذا المعنى سميت هذه المدينة بهذا الاسم.

وأما وحدانية التسلط فهي كاسمها، أعني المدينة التي يكون فيها سلطان على كل واحد. فمن هذه ما يكون تسلطه بنظام وهو الأمير، ومنها ما هو قنية غير محدودة.

..بغاية الديمقراطية الحرة، وبغاية الخساسة الرياسة باليسار، وبغاية الأرستقراطية ذوات الأدب والسنة، وبغاية القنية الحفظ والاحتراس". (ص. 37).

لخص ابن رشد كتاب الخطابة سنة 570-571/1175-1176، فما الذي أضافه في تلخيصه للنص الأصلي؟ ذلك هو ما يأتي في الفقرة الآتية:

2- تلخيص الخطابة

نُشر تلخيص كتاب الخطابة عديدا من المرات، إذ نُشر جزءا منه لازنيو، ثم نشر كاملا بعناية عبد الرحمن بدوي فمحمد سليم سالم، واهتم بالنص وترجمه إلى اللغة الإنجليزية أ.م. سلام.⁵

³ ابن النديم، الفهرست، [تحقيق أحد الأساتذة]، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1978، ص. 349.

⁴ أرسطو طاليس، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959.

⁵ Lazinio Fausto, Il Commento medio di Averroes alla Retorica di Aristotel, pubblicato per la prima volta nel testo arabo, pubblicazioni del Instituto di Studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione de filosofia e filologia-Accademia Orientale, vol. 1, fasc. 1-3(Firenze Tipografia dei Successiori Le Monnier, 1877-78)

- Lazinio Fausto, "Studi sopra Averroes" Annuario della Societa Italiana per gli Studi Orientali 1 (1872) pp. 125-129.

ابن رشد تلخيص الخطابة [تحقيق عبد الرحمن بدوي] وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم، بيروت، 1959، (ط. مكتبة النهضة المصرية، 1960). تلخيص الخطابة [تحقيق محمد سليم سالم] لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة 1967.

Sallam, A.M.A., Averroes' Commentary on the Thrd Book of Aristotele's Rhetoric, First editio of the Arabic text, English translation, Notes and Indices, (Oxford, 1952), D. Phil. Thesis.

وانظر أيضا لويس شيخو، مقالات لمشاهير العرب على الجزء الثاني من علم الأدب، مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، 1887-1889.

ومن البين أن ابن رشد كان أشد فهما وأجمل عبارات من عبارات هذا الترجمة القديمة المجهولة المترجم. فهل استعمل ابن رشد نصا آخر لم يصلنا أم كان هو أبعد في فهم النص؟ قضية أخرى تتطلب بحثا خاصا ليس هذا موضوعه. وهذا تلخيص أبي الوليد وهذه زياداته:

"والسياسات بالجملة أربعة: السياسة الجماعية، وسياسة الخسة، وسياسة جودة التسلط، وسياسة الوحدانية، وهي الكرامة [الكرامية]. وهذه السياسات كلها المقصود بالسنن الموضوعة فيها إنما هو المدينة والكل لا الشخص.

1- فأما المدينة الجماعية فهي التي تكون الرئاسة فيها بالاتفاق والبخت، لا عن استهال، إذ كان ليس في هذه المدينة لأحد على أحد فضل] (ص. 68).

2- وأما خسة الرئاسة فهي التي يتسلط فيها المتسلطون على المدينة بأداة الإتاوة والتغريم، لا على جهة أن تكون نفقة الحماية والحفظه ولا عدة للمدينة على ما عليه الأمر في السياسات الأخرى، بل على جهة أن تحصل الثروة للرئيس الأول. فإن جعل لهم حظا من الثروة كانت رئاسة الثروة، وإن لم يجعل حظا من الثروة كانت رئاسة التغلب، وكانوا بمنزلة العبيد للرئيس الأول. وكانت محاماته عنهم بمنزلة محاماة الإنسان عن عبيده. (ص. 69)

3- وأما جودة التسلط فهو التسلط الذي يكون على طريق الأدب والإقتداء بما توجبه السنة. فإن الذين يشيرون بما توجبه السنة هم منسلطون بجودة التسلط. وهذا هو التسلط الذي يحصل به صلاح حال أهل المدينة والسعادة الإنسانية. ولذلك كان هؤلاء أهل فضائل واقتدار على الأفعال التي تصلح المدينة، وأهل حزم وتحرز مما شأنه أن يفسد المدينة من خارج أو من داخل. ولذلك سميت هذه المدينة بهذا الاسم. وهذا التسلط الذي ذكره صنفان: رئاسة ملك، وهي المدينة التي تكون آراؤها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية. والثانية: رئاسة الأخيار، وهي التي تكون أفعالها فاضلة فقط، وهذه تعرف بالإمامية، ويقال إنها كانت موجودة في الفرس الأول فيما حكاه أبو نصر. (69)

4 - وأما وحدانية التسلط فهي الرئاسة التي يحب الملك أن يتوحد فيها بالكرامة الرئاسية، وألا ينقص منها شيء بأن يشارك فيها غيره، وذلك بصد مدينة الأخيار." (69)

هكذا لخص ابن رشد رأي أرسطو الوارد في كتاب الخطابة له. فكيف تناول أفلاطون أنواع السياسة المدنية في جمهوريته؟ وما هي عباراته لنقرنها بالضروري في السياسة الذي هو تأمل أبي الوليد في هذه الجمهورية؟

3- كتاب السياسة المدنية لأفلاطون

بعد أن خصص أفلاطون الفصول السبعة الأولى من جمهوريته للحديث عن الشروط الموضوعية والعلمية المؤدية إلى قيام الدولة، وبعد أن تحدث عن طبقات أهل المدينة ودور كل منهم، وبعد أن ذكر الشروط التي يجب أن تتوفر في الحاكم الفيلسوف، وبعد وصفه المدينة الفاضلة البعيدة المنال، رجع في الفصل الثامن ليتحدث عن نظم الحكم، وهي: "الحكومة المشهورة في كريت وإسبارطة، وهي الحكومة التي يشيع الإعجاب بها. والثانية في الترتيب والمكانة، تسمى بالأوليغاركية، وهي حكومة فيها عيوب عديدة. وتليها حكومة على عكس السابقة، وأعني بها الديمقراطية. وأخيراً حكومة الطغيان، التي يظن أنها حكومة مجيدة، والتي تتجاوز الأخريات جميعاً من حيث أنها الداء الرابع والأخير للمجتمع... هناك... حكومات الملكية الوراثية، وتلك التي يمكن شراء مناصب الحكم فيها، غير أن هذه يمكن أن تندرج تحت تلك التي ذكرتها، ويوجد منها لدى الأجانب مثلما يوجد لدى اليونان"⁶.

4- كتاب السياسة المدنية للفارابي

سبق أبو نصر الفارابي ابن رشد في الزمان وفي النظر إلى سياسة المدينة لأفلاطون، ونريد من الإتيان بنص الفارابي الخاص بنظم الحكم، تمكين القارئ من مقارنة آراء المعلم الثاني والشارح الأول في هذا الباب، ليطلع على مدى جهد ابن رشد وما أضافه إلى جهد من سبقه. وهذا نص الفارابي مأخوذاً من كتابه "كتاب السياسة المدنية" الملقب بمبادئ الموجودات⁷:

"والمدينة الفاضلة تضادها المدينة الجاهلة والمدينة الفاسقة والمدينة الضالة"

وفي المدينة الفاضلة من الخلق: النوابغ، وهم بمنزلة "الشيلم في الحنطة أو الشوك النابت فيما بين الزرع أو سائر الحشائش غير النافعة والضارة بالزرع أو الغرس". وفيها البهيميون بالطبع، وهم ليسوا مدينين ولا تكون لهم اجتماعات مدنية أصلاً. وهؤلاء نوعان: نوع يكون مثل ما تكون عليه البهائم الإنسية، ونوع يكون مثل ما تكون عليه البهائم الوحشية...

"وأما أهل الجاهلية فإنهم مديون ومدنهم واجتماعاتهم المدنية على أنحاء كثيرة: (ص.87) منها اجتماعات ضرورية [ومنها اجتماع أهل المدح في المدينة

⁶ جمهورية أفلاطون، [ترجمة فؤاد زكرياء] ط. المؤسسة المصرية العامة للتأليف النشر. 1968. ص. 287.

⁷ "كتاب السياسة المدنية" الملقب بمبادئ الموجودات، [تحقيق فوزي متري نجار]، المطبعة الكاثوليكية، بيروت،

الممدوحة⁸] ومنها اجتماع أهل النذالة في " النذلة. ومنها الاجتماع الخسيس في المدن الخسيسة. ومنها اجتماع " من سراميه. ومنها الاجتماع التغلبي في المدن التغلبيه. ومنها " ريب- في المدينة الجماعية ومدينة الأحرار".

"فالمدينة الضرورية والاجتماع الضروري هو الذي به يكون التعاون على اكتساب ما هو ضروري في قوام الأبدان وإحرازه. ووجوه مكاسب هذه الأشياء كثيرة: مثل الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية وغير ذلك. والصيد واللصوصية كل واحد منهما إما مخاتلة وإما مجاهرة. وقد يكون من المدن الضرورية ما يجتمع فيه جميع الصناعات التي يستفاد بها الضروري. ومنها ما تكون المكاسب للضروري فيها بصناعة واحدة، مثل الفلاحة وحدها أو واحدة أخرى غير ذلك. وأفضل هؤلاء عندهم أجودهم احتيالا وتدبيراً وتأتياً فيما يصل به إلى الضروري من الوجوه التي بها مكاسب أهل المدينة. ورئيس هؤلاء هو الذي له حسن تدبير وجودة احتيال في أن يستعملهم فيما ينالون به الأشياء الضرورية و حسن تدبير في حفظها عليهم، أو الذي يبذل لهم هذه الأشياء من عند نفسه.

"ومدينة النذالة واجتماع أهل النذالة هو الذي به يتعاون على نيل الثروة واليسار والاستكثار من اقتناء الضروريات وما قام مقامها من الدرهم والدينار، وجمعها فوق (ص.88) مقدار الحاجة إليها، لا لشيء سوى محبة اليسار فقط والشح عليها، وأن لا ينفق منها إلا في الضروري مما به قوام الأبدان. وذلك إما من جميع وجوه المكاسب وإما من الوجوه التي تتأتى في ذلك البلد. وأفضل هؤلاء عندهم أيسرهم وأجودهم احتيالا في بلوغ اليسار. ورئيسهم هو الإنسان القادر على جودة التدبير لهم فيما يكسبهم اليسار وفيما يحفظه عليهم دائماً. واليسار ينال من جميع الجهات التي منها يمكن أن ينال الضروري، وهي الفلاحة والرعاية والصيد واللصوصية، ثم المعاملات الإراكية مثل التجارة والإجارة وغير ذلك.

"مدينة الخسة والاجتماع الخسيس هو الذي به يتعاونون على التمتع باللذة من المحسوس أو باللذة من المتخيل، من اللعب والهزل أو هما معاً، وكذلك التمتع باللذة من المأكول والمشروب والمنكوح. واختيار الألد من هذه طلباً للذة لا طلباً لما به قوام البدن ولا ما ينفع البدن بوجه، بل ما يلذ منه فقط، وكذلك من اللعب والهزل. وهذه المدينة هي المدينة السعيدة والمغبوطة عند أهل الجاهلية، لأن غرض هذه المدينة إنما يمكنهم بلوغه بعد تحصيل الضروري وبعد تحصيل اليسار، وبالنفقات الكثيرة. وأفضلهم وأسعدهم وأغبطهم من تأتته أسباب اللعب أكثر ونال الأسباب الملهة أكثر.

⁸ هذه الجملة ساقطة في النص العربي، وقد أثبتناها من الترجمة العبرية التي صنعها شمولل ابن تبون التي نشرها صبي إسحق بيليبواسقي، لايزك، 1849، ص. 47.

"والمدينة الكرامية واجتماع الكرامة هو الذي به يتعاونون على أن يصلوا أن يكرموا بالقول والفعل. وذلك إما بأن يكرمهم أهل المدن الأخرى أو بأن يكرم بعضهم بعضاً. وكرامة بعضهم لبعض إما على التساوي وإما على التفاضل. والكرامة بالتساوي إنما (ص، 88) تكون بأن يتقارضا الكرامة : بأن يبذل أحدهم للآخر نوعاً من الكرامة في وقت ليبدل له الآخر في وقت آخر ذلك النوع من الكرامة أو نوعاً آخر قوته عندهم قوة ذلك النوع. والتي هي بالتفاضل هي أن يبذل أحدهما للآخر نوعاً من الكرامة ويبذل الآخر للأول كرامة أعظم قوة من النوع الأول. ويجري هذا كله عندهم كذلك باستيهال: بأن يكون الثاني يستأهل كرامة إلى مقدار ما والأول يستأهل كرامة أعظم. وذلك حسب الاستيهالات عندهم. فإن الاستيهالات عند أهل الجاهلية ليست بالفضيلة، لكن إما باليسار وإما بمؤاتاة أسباب اللذة واللعب وبلوغ الأكثر من هذين، وإما ببلوغ أكثر الضروري بأن يكون الإنسان مخدوماً مكفياً كل ما يحتاج إليه من الضروري، وإما أن يكون الإنسان نافعا وذلك بأن يكون حسن الفعال إلى آخرين من هذه الثلاثة".

هكذا قرأ الفارابي أفلاطون، ومن أكيد المنطق أن تكون هذه القراءة بين يدي ابن رشد وهو يتأمل كتاب "سياسة المدينة" لأفلاطون، وهذه هي قراءته هو كما نقلها لنا كتابه "الضروري في السياسة" أو "مختصر كتاب سياسة المدينة" الذي ترجمناه من العبرية إلى العربية.⁹

5- المقالة الثالثة

"[45- أنواع السياسات: سياسة الملك الفاضل وسياسة الأخيار]

[251] ولما انتهى الكلام في هذا الجزء من هذا الفن، وهو الكلام في سياسة المدينة الفاضلة، رجع بالقول إلى ما بقي به من هذا العلم، وهو الكلام في السياسات غير الفاضلة. وهو إنما عرف بالبسيطة منها فقط، وكيف يؤول بعضها إلى بعض، وقارن بينها وبين السياسة الفاضلة وبين بعضها بعض، وعرف أي السياسة هي في غاية المناقضة للسياسة الفاضلة، وأبها توضع ما بين هاتين السياستين، أعني الفاضلة [و] التي في الطرف المناقض لها. وعرف بتدرج الوسائط التي بين الطرفين المتناقضين، وكيف تتدرج تلك الوسائط [وتتعاقب] أطرافها، كما هو عليه الحال في سائر المناقبات التي بينها أكثر من وسيط واحد، غير أنها تختلف. مثال ذلك اللون الأبيض فمناقضه هو الأسود، وبين الأبيض والأسود وسائط، غير أنها مترتبة، أعني أن بعضها أقرب إلى الأبيض وبعضها أقرب إلى الأسود. وبين أنه إذا كان الأمر في

⁹ ابن رشد، الضروري في السياسة، (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون)، [ترجمة أحمد شحلان] سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد: (4) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.

السياسة كذلك، فتحول الطرفين اللذين هما في أقصى طرفي النقيضين، بعضهما إلى بعض، إنما يكون بتحولهما بدءاً إلى ما عليه الوسائط. وذلك أيضاً حسب ترتيب هذه الوسائط، أعني أنهما يتحولان أولاً إلى أقرب الوسائط ثم إلى الذي (ص. 167) يليه فالذي يليه إلى أن يتحول الطرف الذي هو أقصى الطرف إلى أقصى الطرف المناقض له. (مل 121) ¹⁰

[252] وسنزيد ذلك فضل بيان عندما نصل إلى أقوال أفلاطون في ذلك، ونقيس أيضاً بين هؤلاء القوم (رؤساء المدن) فيما هم عليه، وبينهم وما يحصل لهم أيضاً من لذات تأتي لهم من سياسة سياسة، [وما عليه كل منهم] هداية ورشادا. فهذه هي جملة الأفاويل الضرورية التي يتضمنها هذا الجزء من كلام أفلاطون، ونحن نشرح ما قاله في هذا جزءاً جزءاً، فنقول: (مل 121)

[253] إن أفلاطون يرى أن السياسات البسيطة التي تنشأ عليها هذه المدن هي في الجملة خمسة أنواع: النوع الأول السياسة الفاضلة التي تقدم الكلام فيها، والثاني رياسة الكرامة، والثالث رياسة الرجال القلة وهي خدمة المال، وتعرف أيضاً برياسة الخسة، والرابع الرياسة الجماعية، والخامس رياسة وحدانية التسلط. فإذا قسمت الرياسة الفاضلة إلى رياسة الملك ورياسة الأخيار، صارت الرياسات أنواعاً ستة. (المصطلحات من تلخيص الخطابة). (مل 121)

[254] فإذا قام بهذه السياسة من اجتمعت فيه خمسة شروط، وهي: "الحكمة والتعقل التام، وجودة الإقناع، وجودة التخيل، والقدرة (ص. 168) على الجهاد ببذنه، وأن لا يكون في بذنه شيء يعوقه عن مزاوله الأشياء الجهادية"، فذاك هو الملك على الإطلاق، وسياسته هي سياسة الملك الحق. (مل 121)

[255] أما إذا لم "يوجد إنسان اجتمعت فيه هذه كلها، ولكن توجد متفرقة في جماعة بأن يكون أحدهم يعطي الغاية والثاني يعطي ما يؤدي إلى الغاية والثالث تكون له جودة الإقناع"، والرابع تكون له جودة التخيل والخامس يكون له القدرة على الجهاد"، فيتعاونون جميعاً على إيجاد هذه السياسة وحفظها، فهؤلاء هم الذين "يسمون الرؤساء الأخيار وذوي الفضل ورئاستهم تسمى رئاسة الأفاضل". (مل 121)

[256] وقد يتفق أيضاً أن يكون رئيس هذه المدينة ممن لم يصل إلى هذه المرتبة، أعني رفعة الملك، غير أنه يكون عارفاً بالشرائع التي سنّها [المشرع] الأول، "ويكون له قدرة على استنباط" ما لم يصرح به [المشرع] الأول: فتوى فتوى وحكما حكماً.

¹⁰ الرقم هنا يشير إلى صفحة "الجمهورية" لأفلاطون، ترجمة فؤاد زكرياء، في الطبعة المشار إليها أعلاه، حيث وردت الفقرة التي ينظر فيها ابن رشد.

وهذا النوع من العلوم هو المسمى عندنا صناعة الفقه، كما تكون له القدرة على الجهاد، "فهذا يسمى ملك السنة".

[257] وقد يتفق أن لا تجتمع هاتان [الصفقتان الأخيرتان] في رجل واحد، بل قد يكون أحدهما مجاهداً دون أن يكون فقيهاً [والآخر فقيهاً دون أن يكون مجاهداً]، فهما بالضرورة يشتركان في الرئاسة، كما كان عليه الأمر عند كثير من ملوك الإسلام. (ص. 169)

[258] و نحن نرى أن هناك أيضاً نوعاً آخر من السياسة، وهي سياسة صاحب الشهوة، وغاية أصحاب هذه السياسة بلوغ اللذة دون غيرها. فإذا أضفت إلى هذه السياسات سياسة الضرورة تكون أصناف السياسة ثمانية.

[55- سياسة الكرامة: المال والتمتع ونشدان الشرف والمجد]

[259] أما السياسة الفاضلة فقد انقضت القول فيها. أما السياسة الكرامية والمدن الكرامية، فهي المدن التي يتعاون أهلها على طلب الكرامة وبلوغها. والكرامة في حقيقة أمرها إنما تكون بين شخص وشخص إذا اعتقد أحدهما أن للآخر كمالاً ما، وأنه لا يعصى له أمر. وقد يكون هناك أيضاً نوع آخر من الكرامة يسوس دون أن تخضع فيه نفس المكرّم لصاحب الكرامة، وإنما تكون هذه الكرامة جزاءً على كرامة أخرى، أو من أجل مال أو نفع [متبادل]. وهذه الكرامة إنما تكون بالتساوي، ويدققون في طلب ذلك التساوي ما أمكن ذلك، أعنى كرامة السوق.

[260] وأما النوع الأول، من كرامة [التساوي] فهو لا يكون بالمفاضلة بين الأشياء التي ينبغي أن تقوم عليها تلك الكرامة. وهذا النوع من الكرامة (ص. 170) أولى بأن تقصده المدن الكرامية، ولذلك فهي تتدرج فيه تدرجاً إلى أن تصبح شبيهة بالمدينة الفاضلة، إلا أن الفرق بين الاثنين هو أن الكرامات في المدينة الفاضلة إنما هي أمر تابع للفضائل، وللأشياء الملائمة التي هي في الحقيقة ملائمة لا على أن أنها كرامة مقصودة لذاتها، بل بصفتها ظلاً يلزم الفضيلة. وأما في المدن الكرامية، فالكرامة فيها هي المقصودة بذاتها؛ وهي عندهم بمثابة الحروف الهجائية التي تتألف منها أسماء أسماء الأشياء المناسبة والتي يعتقد الجمهور أن طريقة تأليفها تنقل ما هو عليه تركيب الأشياء.

[261] ومن بين الأشياء الملائمة عندهم، اليسار والنسب "ومواتاة أسباب اللذة، أو اللعب بالنرد أو بلوغ أكثر الضروري بأن يكون الإنسان نافعا، وذلك بأن يكون حسن الفعال" (الفارابي).

[262] ويظهر أن أكثر الأشياء إجلالا في الكرامة هو حب القتال والغلبة، وأن يظل الإنسان سيّداً، ولا يرضى بأن يكون مسوداً يخدم الناس ولا يخدمونه. فهؤلاء

يظنون أن بالفضيلة الأولى يكون استئصال الكرامة. ويعرف هؤلاء عند الناس بكبار النفوس، وخاصة إذا استطاعوا أن يجمعوا بين القدرة والنصر، وبالجملة بين والخير والنفع. وتكون القدرة بتقوية القوة الجسمية والنفسية والأدوات التي هي من خارج.

[263] والرجال الذين هم على هذه الصفة، هم الذين يكونون سادة في مثل تلك المدن، ومرتبته في الكرامة بحسب مرتبتهم في تلك الأشياء الملائمة (= التي تستأهل بها الكرامة). ومن منهم لم تنهيا له أسباب الكرامة ليجمع (ص. 171) السيادة من أطرافها، صارت له السيادة مجزأة، فيكون سيداً من جهة ومسوداً من جهة أخرى. ولذلك يحكى عن المنصور بن أبي عامر أنه كان [يتظاهر بالطاعة لأمير المزمين هشام المؤيد ويتمثل بقول الشاعر:

أهين لهم نفساً لأكرمها بهم ولا يكرم النفس الذي لا يهينها¹¹

[264] ويتخذون في هذه السياسة الكسبي الفاخرة المنسوجة من كل ثوب رفيع، والأرجوان [مما هو خاصة بـ] الملوك، ويعتلون عروش الذهب، لأن هذه كلها عند بادئ الرأي، كمالات ومعارف. وأولى الناس من هؤلاء بالرياسة من تجمعت له كل هذه الشارات، وكانت له القدرة على أن توزيعها [على أهل المدينة] بعدل ثم يحفظها فيهم. وهذا هو العدل الموجود في هذه المدينة. (مل 122).

[265] ويظهر أن أفضل هذه المدن هي التي بلا فضائل، وذلك لأن الفضائل التي هي في بادئ الرأي تؤخذ فيها كفضائل، والفضائل الحقيقية تصبح من بادئ الرأي. ولذلك فأمثال هؤلاء يطلبون الأفعال التي يبقى لهم بعدها الذكر الحسن، ليصيروا مكرمين في حياتهم وبعد مماتهم. (مل 122).

[266] فهذا النوع من الاجتماعات هو اجتماع الكرامة، ينذر أن يوجد في أمة بسيطة. ولذلك يصعب أن توجد مثل هذه المدن. ولتعلم أن هذا النوع من السياسات ساد عندنا كثيراً.

56 - سياسة الخسة: المبالغة في الخراج والإسراف في النفقة]

[267] أما سياسة أصحاب الخسة (أو النذالة) فهي السياسة التي يحرص أصحابها على جمع الخراج والثروة والأخذ بما يفوق مقدار (ص. 172) الحاجة، ينفقون منه على أنفسهم بإسراف، ولا يشركون في ذلك أحدا ممن هو خارج عنهم.

[268] واليسار نوعان: يسار بالطبع ويسار بالوضع. فاليسار بالطبع هو الذي يطلب به الإنسان كمال النقص الحاصل في وجوده بغيره. [ويكون] ذلك في المطعم

¹¹ قومنا هذه الفقرة من كتاب "ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية"، للدكتور محمد بنشريفية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999 ص. 256.

والملبس، وكذا في أماكن سكن الإنسان، أو بالتوسع في امتلاك هذه وفي آلات الصناعات الخادمة لهذه الأشياء، وبعد ذلك في المواد التي تكون به هذه الأشياء. (مل 122).

[269] وأما اليسار الذي بالوضع فهو الدنانير والدرهم وما يقوم مقامها. وهذه لا تكمل النقص الطبيعي في الإنسان، ولذلك لا توجد في جميع المدن، وإنما تدعو الحاجة إليها في المدن الجماعية عند المعاملات [المالية] وعند وجود وسيط. ولذلك كانت الدرهم والدنانير رسما ملائما لأي مال اتفق، إذا ما استحب ذلك من عرف بتبادل [القيم]. وهي أيضا رسم [رمز] على القدرة (= الشرائية) الملائمة، وقول فصل في كل الأشياء ومعيارا لها. ولذلك يظن أنها أنفس الأموال وأكثرها ملاءمة للجمع والكسب، وذلك أنها بالقوة جميع الأشياء والأموال وأنها مع ذلك سهلة الحمل. (مل 122).

[270] وأمير هؤلاء أكثرهم يسارا، وهو صاحب القوة فيهم. فإذا اجتمع إلى هذا أن كان له فيهم حسن التدبير بما يكسبهم من يسار وبحفظه فيهم دوما، صار فيهم أولى بالسيادة في هذه المدينة. (122) (ص. 173).

[271] ويحصل اليسار أصلا من جميع الأشياء الضرورية، مثل الفلاحة والرعي والقص، ويحصل أيضا بالتجارة والسخرة وغيرها. فهذا هو اجتماع اليسار، وهو المقصود من الاجتماع [ذاته]، ورئاسته هذه تعرف برئاسة القلة (= الأوليغارشيا). لأن طلب الأموال يلزمهم أن يكونوا قلة بالضرورة، وأن تكون الأغلبية في هذه المدينة هم الفقراء. كما سيتبين فيما بعد. (مل 122)

[57 - السياسات الجماعية أو مدينة الحرية]

[272] فأما [المدينة] الجماعية فهي التي يكون فيها كل واحد من الناس مطلقا من كل قيد] ويفعل ما يرغب فيه، ويتحرك نحو كل شيء تهفو إليه نفسه من أمور الجماعة، ولذلك ينشأ في هذه المدينة جماع الأشياء المختلفة مما هو في المدن الأخرى: فيكون فيها قوم ممن يحب الكرامة وقوم يحبون اكتساب الأموال وآخرون يحبون التغلب. وغير بعيد أن يكون فيها ما له فضائل بها يتحرك. ولذلك تنشأ في هذه المدن كل الصناعات والهيئات، وتكون معدة لأن تنشأ فيها المدينة الفاضلة وسائر أنواع المدن. (مل 123/122).

[273] وبين أنه لا سيادة [في هذه المدينة] إلا بإرادة المسودين أو تبعا للقوانين الأولى (الفطرية)، لأنه يظن أيضا في هذه المدينة، أنه لا ينبغي أن يسمح لكل واحد من الناس أن يفعل ما يشاء، لأن هذا يقود إلى أن يقاتل بعضهم بعضا ويسلب البعض منهم البعض الآخر. فهذه أيضا شهوة من الشهوات التي طبع عليها كثير من الناس. ولذلك فمما لا ريب فيه أن تحفظ على الناس حقوقهم الأولى، وهي الأماكن التي

يختارها أهل المدينة أول مقدمهم إلى هذه المدينة. وكذا مطعمهم مما هو موجود بها أيضا. يلي ذلك حقوقهم الثواني التي هي البيع والشراء. تليها حقوق ثوالث هي هيئاتهم [ما يكون عليه أمرهم في المدينة] وما شابه ذلك (123مل) (ص. 174).

[274] وبين أن البيت في هذه المدينة هو المقصود الأول. والمدينة إنما هي من أجله، ولذلك كانت المدينة أسروية (= تقوم على الحسب والنسب) في معناها الكامل، على عكس ما عليه الحال في المدينة الفاضلة. ولكل من أهل هذه المدينة، إذا أراد، أن يستمتع بجميع الطيبات. ولعل أغلب هذه المدن الموجودة اليوم هي جماعية. والرجل الذي هو فيها سيد حقا هو من كانت له قدرة تدبير، بها يمكن كل واحد من بلوغ شهوته ويحفظها له. وهذه المدينة هي التي ترى العامة فيها أنها أحق بالحرية [المترجم العبري قرأها الحكمة]، لأن كل واحد منهم فيها يعتقد، ببادئ الرأي، أنه أحق بأن يكون حرا. (123مل).

[275] ويشبه أن تكون هذه المدينة هي الأولى من المدن التي تنشأ على الضروريات، لأن الناس إذا حصل لهم الضروري نزعوا إلى ما يشتهونه، فتتجدد هذه المدينة ولا بد. والاجتماع في هذه المدن، ضرورة، إنما هو اجتماع بالعرض، لأنهم لم يكونوا ليقتصدوا باجتماعهم غرضا واحدا [يجمعهم]. والرئاسة فيها إنما تكون باتفاق (= البخت، الحظ). (124مل).

[58 - الاجتماعات في الممالك الإسلامية اجتماع بيوت وأسر]

[276] والاجتماعات في كثير من الممالك الإسلامية اليوم، إنما هي اجتماعات بيوت لا غير [أسر]، وإنما بقي لهم من النواميس الناموس الذي يحفظ عليهم حقوقهم الأولى. وبين أن جميع أموال هذه المدينة أموال بيوتات. وهم يضطرون في بعض الأحيان إلى أن يخرجوا من البيت ما غلب من ممتلكاته ويدفعونه إلى من يقاتل عنهم، فيعرض من ذلك مكوس وغرامات. والقوم من هؤلاء صنفان: صنف يعرف بالعامة، وآخر بالسادة [أهل دولة الموحدين]، كما (ص. 175) كان عليه الحال عند أهل الفرس، وكما عليه الحال في كثير من مدننا. وفي هذه الحال يسلب سادتهم عامتهم، ويمعن السادة في الاستيلاء على أموال [العامة] إلى أن يؤدي بهم الأمر أحيانا إلى التسلط، كما يعرض هذا في زماننا هذا وفي مدننا هذه. (124مل).

[277] وإنما يغلب على العامة في الأكثر حب المال، لأن النواميس الأولية عندهم كانت أميل إلى الكسب. ولذلك يقاتل كل واحد منهم [بنفسه دفاعا] على المدينة ولا يجب عليه إخراج شيء من ماله. ويتفق هذا ما دام واضعو النواميس فيها هم من أصحاب مدن ضرورية. وخاصة منهم من يعيش على الصيد واللصوصية. أما إذا تجددت فيهم مختلف الشهوات، وربوا في نشأتهم على أقصى [مرغوبهم فيها] لم يعد

في مكنتهم أصلا القدرة على الحرب، فيضطر ملوكهم إلى فرض المكوس عليهم. (124مل).

[278] وإذا اتفق مع هذا أن كان هؤلاء الرؤساء لا يقسمون فيهم بالعدل هذه الأموال المأخوذة منهم، وكانوا يتسلطون عليهم، كان ذلك أشد الأمور قسوة على العامة، وعندها يعملون للإطاحة بهؤلاء الرؤساء ويجتهد السيد فيهم في التغلب عليهم. ولذلك تصير هذه المدينة في غاية المناقضة لمدينة جودة التسلط. والأموال المكتنزة أصلا في هذه المدينة هي اليوم في حقيقة أمرها أموال بيوتات، أعنى أنها من أجل بيوت السادة، ولذلك فالجزء الإمامي (=ال خليفة وأهله) هو اليوم جزء التسلط بإطلاق. فهذه هي المدينة الجماعية وما اتصل بها من أمور.

[59 - سياسة التسلط: في غاية المناقضة مع السياسة الفاضلة]

[279] وأما مدن التغلب في الحقيقة، فهي المدن التي يقصد من اجتماع أهلها وسعيهم إلى الكمال، قصدا واحدا: وهو قصد الغالب في الوصول (ص.172) إلى ما يضعه غاية لنفسه، وهو شهوة التسلط وحدها، أو شهوة اليسار أو شهوة التمتع باللذات أو شهوة هذه جميعها. وبين أن أمثال هؤلاء لا يطلبون غاية يقصدونها سوى خدمة المتسلط والاستجابة إلى إرادته، ولذلك فهم أشبه بالعبيد إذا لم يكونوا عبيدا فعلا.

[280] وهذا الاجتماع في غاية المناقضة مع الاجتماع الفاضل، لأن الاجتماع الفاضل إنما يقصد به أن يجعل لكل واحد من أهل المدينة نصيبا من السعادة على قدر ما في طبيعه من ذلك. ولذلك كانت الصنائع الملوكية الفاضلة إنما غرضها نفع المدنيين، كما هو الحال في سائر الصنائع. مثال ذلك صناعة الطب، فغرضها هو شفاء المرضى لا الوصول إلى غرض الطبيب وحسب. وكذا غرض الملاح إنما هو نجاة ركاب السفينة، لا نجاته هو وحسب. [على عكس ما عليه] أمر المتسلط، فهو لا يضع نصب عينيه إلا ما تهفو إليه نفسه، ولا يمكن أهل المدينة من الفاضل (الفائض؟)، [من الأمور] مما يستحقون، بل إنما يجعل لهم الضروري منها بقدر ما يخدمونه غاية الخدمة كما يفعل بالعبيد.

[281] وبين أن هذه المدينة في غاية الجور، لأنه لا صناعة من الصنائع الفاعلة [يكون] غرضها بلوغ كمالها في ذاتها [بلا نفع يكون منها]. وهذا بين بنفسه. لكن لما كانت سياسة بيوتات أهل هذه المدينة وسائر الصنائع الموجودة فيها، إنما ترمي إلى بلوغ كمال واحد فقط، وعيش بيت واحد فقط، دون أن يكون لأحد غرضه الخاص به. وكانت المدينة الفاضلة أيضا بيوتها وسائر أنواع الناس فيها إنما يقصدون من بين ما يقصدون، أن تبلغ صنفا واحد من الناس، وهم السادة، أفضل ما يكونون عليه، فهم من هذه الجهة أشبه بأهل مدينة الغلبة. مل(121).

[282] لكن الفرق بينهما أنه على الرغم من أن سائر أصناف (= طبقات) الناس في كل واحدة من هاتين [المدينتين] إنما مقاصدهم [بلوغ] غرض واحد فقط، فالمدينة الفاضلة إنما يكون ذلك من حيث ينشد كل صنف من أصنافها مطلباً واحداً لذاته، هو ساعاته. فإذا أضيف إلى (ص. 177) ذلك أنه لما كان هذا المقصد من قبل الملوك فيهم، كانت مقاصد أهل المدينة من قبل مقاصدهم. ولذلك فكل صنف من الصنفين يعين صاحبه في المدينة الفاضلة على الوصول إلى السعادة، أعني صنف (طبقة) السادة وصنف (طبقة) العامة. وذلك أن صنف العامة يخدم السادة بما يتم لهم به الغاية من الفلسفة، والسادة يخدمون العامة بما يوصلهم إلى سعادتهم، إذا أمكن أن نسمى ذلك خدمة، والأولى أن يسمى سياسة وإرشاداً.

[283] وليس الأمر كذلك في مدينة الغلبة، إذ لا يطلب السادة فيها للعامة غرضاً، وإنما يطلبون أغراض أنفسهم وحسب. ولهذا فالتشابه الذي بين المدن الإمامية ومدن الغلبة إنما كثيراً ما يكون في تحول أجزاء [طبقات] الإمامية (الأرستقراطية) الموجودة في هذه المدن إلى [طبقة] غلبة. تزيف من مقصدها الإمامي، كما هو الحال في الأجزاء الإمامية الموجودة في المدن الحاضرة في أيامنا هذه.

[284] وبالضرورة يكون للغالب أنصار فيها ثم بعد ذلك يغلبون على أهل المدينة، إلا إذا كان هؤلاء الأنصار والأشداء قد اتفق أن لا يجعل لهم من سيادة الغلبة [نصيب].

[285] وهذه المدينة في جملتها مدينة غلبة، وقد يتفق أن تكون لهم رفعة بسيادة الغلبة، ويكون تحالفهم في هذه السيادة بمقدار غايتهم من الغلبة (ص. 178) والقهر. وهذا النوع من الغلبة هو الأكثر، وبالأخص في بدء الغلبة. وهذه المدينة مدينة غلبة على نوعها، أعني أن الجبارين فيها مع الملك يغلبون العامة على أمرها. وقد يعرض أن يكون أهل مدينة في كليتها متآزرين على غلبة سائر الأمم لا غلبة بعضهم بعضاً، ومرتبته تكون تبعاً لمرتبة قدرتهم على الغلبة وسداد خططهم، لنجاتهم وحفظ [نفوسهم]. ويكون سيدهم الأول أكثر إقداماً في هذه الأمور. فهذه إذن هي المدن الغالبة [وهذه] أنواعها:

[286] وأما مدن الشهوة، فهي التي يكون قصد أصحابها في اجتماعهم هو الوصول إلى اللذات الحسية من مأكلاً ومشرباً ومنكح وغير ذلك.

[287] وكذلك مدن الضرورة فهي التي قصد أصحابها في اجتماعهم الحصول على ما هو ضروري وما يحصل به ما هو ضروري، وهو الفلاحة والقنص واللصوصية. ولكن الفلاحة هي أكثرها طبيعة عند الإنسان للحصول على "الضروري".

هذا نظر ابن رشد في السياسات المدنية، تعدى فيه حدود أفلاطون، وفاق فيه نظر الفارابي، وتصور فيه آراء أرسطو الواردة في كتابه الذي لم يصله. ولعله تمكن من ذلك لرفقته الطويلة لهذا الفيلسوف، ولما استشفه من موسوعته عامة وكتبه المنطقية خاصة. ومن المفيد العودة إلى "سياسة" أرسطو ومقارنة "الضروري في السياسة" بتفاصيلها وجزئياتها، وقد يكون هذا موضوع نظر.

لم يقرأ ابن رشد السياسة في الكتب ونُظُم السابقين، بل اكتوى بنارها وعاشها تجربة مريرة كادت تطوح به وبأهله، تفاصيل يرويها الفصل الموالي.

ابن رشد ومحنة السياسة¹

ما المقصود بالفكر السياسي الرشدي؟ ما هي المؤلفات الرشدية التي اهتمت بالسياسة؟ وهل فصل ابن رشد بين حياته الخاصة وحياته قاضيا عالما فيلسوفا؟

أسئلة كثيرة شبيهة بهذه تتوالى على ذهن الناظر في مسيرة وسيرة ابن رشد، في عصر كان فيه مثال العالم المسئول، في مناخ فريد في تاريخ الأمة الإسلامية والغرب الإسلامي على الخصوص. وهي أسئلة تتطلب حيزا من الزمان ونظرا في الموسوعة الرشدية بكاملها. وإطار هذه البحث لا يسمح بذلك، وعليه فإني لن ألمس إلا قضايا تتعلق بإطار انشغاله بأمور السياسة في إطار اشتغاله بالمنطق. وأعني بالمنطق كل ما كان يطلق عليه في الثقافة اليونانية "الأرگنون"، وخصوصا كتابي الخطابة والشعر، وما يتعلق بالسياسة والأخلاق، وأعني بهما كتابيه "السياسة المدنية" و"أخلاق نكوماخيا".

من المسلم به أن ابن رشد كان يعمل ويتأمل في إطار علمي متكامل سخر له كل المعارف الإنسانية المعروفة إذ ذاك، سواء تلك التي كانت تعرف رواجاً، كالعلوم الشرعية والآداب واللغة، أو تلك التي كانت وفقاً على الخاصة، مثل علم الكلام وعلوم الأوائل والتعاليم، بما في ذلك صناعة الطب الذي شارك فيه متأملاً ومستتطبياً، فاستخدم معرفته بالمرض ومعرفته بالعلاج فيما يتوالى على الإنسان الفرد، للنظر فيما يتوالى على الدول من أمراض، وفيما يستوجب تقوam سياساتها وتقوم منحرفها.

وتيقن أبو الوليد من أن أهم أداة لوضع أسس بناء سياسة المدينة لا يمكن أن تتمثل إلا في صناعة المنطق أولاً وأخيراً، لأن السياسة تدبير، والتدبير لا ينبني إلا على العقل، والمنطق هو أداة العقل. ومن هنا انشغل منذ انشغاله بالفلسفة والتأمل، بالنظر في الكتب المنطقية.

ومن الواضح أن مشروعه السياسي تمثل كل التمثيل، في كتابي "السياسة المدنية" و"أخلاق نكوماخيا"، وكذا في الكتب المنطقية على أنواعها كما ألمحنا إلى ذلك.

¹ المقال مساهمة علمية في تكريم الأستاذة C. Sirat أستاذة علم المخطوطات العبرية في L'Institut de Recherche et d'Histoire des Textes وباريس، وسينشر في كتاب الإهداء مترجماً إلى الفرنسية.

وتمثلت هذه الكتب المنطقية في ثمانية كتب هي: المقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة والخطابة والشعر، بالإضافة إلى مؤلف فورفويوس السوري، الذي وضع في القرن الثالث الميلادي، مدخلا لمقولات أرسطو سماه .Eisagoge.

صادف هذا الكتاب روجا كبيرا، واحتل الصدارة في مؤلفات أرسطو المنطقية وأصبح جزءا منها وجزءا من الأعمال المنطقية الأرسطية التي أصبحت تعرف بـ Organon منذ المائة السادسة الميلادية.

ترجمت هذه النصوص إلى اللغة العربية في بدء ازدهار الترجمة في الدولة الإسلامية، وكانت هذه الترجمات مصابة بكثير من التشوش والغموض، فجلها لم ينقل مباشرة، إذ نقل من اليونانية إلى السريانية، ثم العربية. وتراجمتها كانوا يترجمون أحيانا للحاجة العلمية وأحيانا للربح المادي، في إطار معرفي لم يكن يتوفر على كل القدرات المؤدية إلى نص سليم يحترم قواعد النقل ويحرص على التكيف مع الذهنية التي ينقل إلى أصحابها. بل بعض التراجمة ما كانوا مطلعين على خفايا اللغة العربية العريقة في فن القول، المتواضعة في عبارات الفلسفة والتفلسف. وبالجملة، فجهود التراجمة الأوائل، انبنى على سد الحاجة دون أن يعتمد تقليدا مزودا بالمنهاج المهني وبرصيد المدونات وبوسيط يسهل النقلة بين حضارتين مختلفتين كل الاختلاف.

تلاءم المسلمون الأول المشتغلون بالعلوم الوافدة مع واقع الحال، وهم تحت ظل حكم الأمويين الذين شغلهم همُّ الإدارة والتدبير وتدوين الخراج وما شابه. وتحت حكم العباسيين الذين استخدموا عناصر غير عربية لها تقاليد ذهنية تختلف موروثا ولغة وعلوما ومناهج في النظر والتأمل، بدأت تتضح معالم الفوارق الحضارية ومجريات اللغات المنتسبة إلى عوائل مختلفة. ومع ذلك لم يكن الإحساس بالفوارق صارخا، ذلك أن أصحاب التقاليد الفكرية المخالفة كانوا هم الذين انتقلوا إلى البيئة العربية، خصوصا في الفترات الأولى من عهود الإسلام، وكان سلطان هذه البيئة هو الأقوى، بما لها على الخصوص، من قوة لغوية زاد في عنفوانها القرآن. ولم تتضح الفوارق الحضارية تأثيرا وتأثرا بما هو أبعد غورا، إلا عندما انتقل الحكم الإسلامي وأهل الفكر المسلمون إلى مناخ "الآخر" بعيدا عن المدار العربي، على الرغم من دونية هذا الآخر الفكرية أيامها تلك، فشعروا بتأثير اللغات وسلطان العادات واختلاف النظر. نقلة جديدة لم تعطهم علما، فقد نقلوه معهم، ولكنها مهدت لهم أرضا تضاءلت فيها هيمنة العصبية، وتأثير الأسر الحاكمة. تجربة ستعيش الأندلس كل أبعادها، وستجعل بعض منتوري هذه الديار ومنتوري الغرب الإسلامي على العموم، من عامة العلم وخاصة ذوي السلطان، يشعرون، عندما نظروا بحق في علم اليونان، بضعف تلك الترجمات الأولى التي أشرنا إلى ظروفها، في غربهم الإسلامي الذي له ميزاته

الذهنية الطبيعية المنبثقة عن جغرافيته وموقعه وموروثه القديم. نقل عبد الواحد المراكشي في كتابه المعجب في أخبار المغرب، أن ابن رشد قال: "استدعاني أبو بكر بن طفيل يوماً فقال لي: "سمعت اليوم أمير المؤمنين يتشكى من قلق عبارة أرسطوطاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: "لو وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيداً، لقرب مأخذها على الناس. فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفني به، لما أعلمه من جودة ذهنك، وصفاء قريحتك، وقوة نزوعك إلى الصناعة. وما يمنني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني، واشتغالي بالخدمة، وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه". قال أبو الوليد: "فكان هذا الذي حملني على تلخيص ما لخصته من كتب أرسطو"²

لم يكن الخليفة الذي اقترح هذا الاقتراح العظيم الذي سيغير مسار الفكر الإنساني من عامة الناس ويأدبني الرأي، بل كان من خاصتهم والمهمومين بعلم الأوائل والفلسفة. وقد رسم لنا مؤرخ الدولة الموحدية عبد الواحد المراكشي، صورة الخليفة يوسف بن عبد المؤمن صاحب الاقتراح، في الجلسة التي قدم فيها ابن طفيل أبا الوليد ابن رشد، إلى الخليفة، فقد سأل الخليفة فيلسوف قرطبة سؤاله المشهور: "ما رأيهم في السماء - يعني الفلاسفة - أقدمية أم محدثة؟". فبعد تردد أبي الوليد "التفت الأمير إلى ابن طفيل فجعل يتكلم عن المسألة التي سأل عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأى منه ابن رشد غزارة حفظ لم يظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل أمير المؤمنين يبسطه حتى تكلم [ابن رشد] فعرف ما عنده"³.

حوار يجري في قصر خلافة، واقتراح يأمر به خليفة. وعليه يكون أس القضية سياسياً من البداية. ويمكن ابن رشد، قاضي الجماعة، الناظر في سياسة الأمم، من مبتغى تمناه. وسيعمل أبو الوليد ضمن المقترح والمراد كل حياته، على الرغم من الأخطار التي عاشها بسبب ذلك.

وليست مهمتنا هنا النظر في أسباب هذه الأخطار، فلأمر مكانه الخاص. الذي يعيننا الآن اهتمام ابن رشد بعلم المنطق الذي هو حجر الأساس في سياسة الناس والمدينة والفرد.

أصبح أركنون أرسطو يتكون في التقليد الفلسفي الإسلامي من تسعة كتب، كما رأينا، هي: المدخل لفورفوروريوس والمقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدل والسفسطة والخطابة والشعر، وكلها لأرسطو. وشرح ابن رشد هذه جميعها، كل واحد

² عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، [تحقيق سعيد العريان ومحمد العربي العلمي]، القاهرة، 1949، ص. 243.

³ نفسه ص. 242-243.

منها على حدة، شرحا واحدا أو أكثر. إذ جرت عادته بأن يعدد شروحه، فيجعل لكل كتاب كتاب ثلاثة مستويات من الشروح: المختصر ثم التلخيص فالشرح. فمن الكتب المنطقية التي وضع لها المختصر والتلخيص والشرح نجد "البرهان". والتي وضع لها المختصر والتلخيص نجد المدخل والمقولات والعبارة والقياس والجدل والسفسطة والخطابة والشعر. ووضع في المنطق أيضا تعاليق أخرى. ونفصل القول في أعمال ابن رشد المنطقية كالتالي:

أ- مختصر المنطق

يتضمن مختصر المنطق أو "الضروري في المنطق"، كتاب المدخل لفورفوربوس. ولم يورد له أبو الوليد تاريخا. ضاع الأصل العربي لهذا المختصر، وبقيت منه مخطوطتان مكتوبتان بالحرف العبري، إحداهما بالمكتبة الوطنية بباريس، وثانيتهما بمكتبة ميونخ⁴ وتوجد له أيضا ترجمة لاتينية نشرت ضمن مجموع كتب أرسطوطاليس مع شرح ابن رشد⁵

ويتضمن "الأرگون" أيضا باقي كتب المنطق المشار إليها أعلاه. ولم ينشر مختصر الأرگون كاملا بالعربية، فبالرغم من وجوده كاملا في النص العربي المكتوب بالحروف العبرية، فإن مختصر النصوص الستة الأولى ما زال مخطوطا.

⁴ Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. hebr. 1008, ff. 1r-96v ; Munich, Bayerische Staatsbibliothek, Ms. hebr. 9r 4, ff. 1r - 86v (Codex Arabicus 650a; Codex Hebraicus 309).

وقد اعتمدهما بترورت فأخرج مختصرات الجدول والأقوال الخطابية والشعرية:

Ch. Butterworth, Averroes' three short Commentaries on Aristotle's « Topics » « Rhetoric » and « Poetics » Albany State University of New York, press.1977.

ونشر F. Lasinio في ملحق A من تلخيص كتاب الشعر الذي ضم النص العربي والترجمة العبرية وترجمة الإيطالية، مختصر الشعر:

Il Commento Medio di Averroes alla poetica di Aristotele ...Pisa, 1872

وحول مخطوط ميونخ يقول Bouyges في L'Inventaire بأن Steinschneider اكتشف نص المختصر العربي مكتوبا بالحرف العبري في المخطوطتين رقم 309 و356 ويحيل على كتاب الفارابي لسنتينشيدر ثم يضيف بويج: "ويحمل المخطوط الآن في فهرست Aumer الرقم 964، ناقلا عن Steinschneider في مرجع آخر. وغير واضح هنا هل الأمر يتعلق بنسختين أم بثلاث نسخ؟ (ص 10)، على أي فيترورث، كما رأينا لم يعتمد إلا نسخة واحدة من مكتبة ميونخ وهي المخطوطة رقم 309، ويذكر بويج أيضا في L'Inventaire نشرة لما يعتقد أنه نص مختصر الخطابة العربي لعبد الجليل سعد (القاهرة 1329 [1911] وهو يختلف عما نشره بترورث. كما يذكر بويج نقلا عن Steinschneider الفارابي (ص. 149) وجود نص مختصر الخطابة في مخطوط Modine، في ثمان أوراق ونصف، (ص 10).

⁵ - A.Balmes , Averroes Cordubensis Epitome in Libros Logicae Aristotelis t.I . parte 1, Venise 1562 .

Heidenhain , F. ed " Averrois paraphrasis in Librum Poeticae Ari.

J.Mantino Hispano Hebraeo...Ex Libro qui Venitiis apud Iunctas a M.D.L.XII prodit iterum ed. F.H.", Jahrbic her fur klassische Philologie , suppl. XVII2 (1889)

وُترجم نص مختصر الأركانون إلى اللغة العبرية ثلاث مرات، إذ ترجمه أول مرة، يعقوب بن مخير المعروف بـ Don Profeti Tibbon سنة 1289/5050. ثم ترجمه شموئل بن يهودا بن مشلم المرسيلى سنة 1329/5090. وطبعت ترجمة ابن مخير سنة 1559 بـ Riva di Trento بعنوان " كل صناعة المنطق لأرسطو من مختصرات ابن رشد الفيلسوف العظيم"⁶. وذكر له ستينشنيدير ترجمة ثالثة أنجزها أنطولي⁷.

ب - التلاخيص

المدخل⁸

لم يكن أبو الوليد يكن تقديرا لفورفوربيوس الذي يعتبره مدعيا في نقده لأرسطو. والذي دعاه إلى شرح المدخل، هو رغبة بعض إخوانه، يقول: " والذي حركنا إلى تلخيصها [أقوال المدخل] بعض إخواننا المشتغلين والمتمرسين بالنظر، من جماعة مورسيا رحمهم الله"⁹.

ضاع أصل التلخيص العربي للمدخل كما ضاع أصل المختصر. ولا يعرف له تاريخ أيضا، فلم يرد له في الترجمة العبرية تاريخ للتأليف، ويرجح أن يكون ابن رشد تركه غفلا.

ترجم يعقوب أنطولي تلخيص المدخل والمقولات والعبارة والقياس والبرهان إلى اللغة العبرية، ونشر H.A.Davidson تلخيص المدخل والمقولات¹⁰.

⁶ كل ملامحت ההגיון לארסטו מקצורי אבן رشد הפילוסוף הגדול...נדפס תחת ממשלת האדון החשמן קרישטופל מאדרוך ירח ק"כלפ" פה ריווא דרינטו שנת ש: כל صناعة المنطق ... طبع على عهد قريسطوفل مادروص ... بريفاي طرنطو، سنة 1559

⁷ משה שטיינשניידר, מפתח האוצר, האמבורג, תר"ח: (رقم المخطوط 458

⁸ تضم مخطوطة باريس 2346 جزءا من المدخل فقط . ويوجد النص كاملا في مخطوطة جامعة St. Joseph بيروت. انظر بدوي Transmission ص 74-75..

ونشر الاخواني مدخل فورفوربيوس ، القاهرة 1952، ونشره ايضا بدوي مع باقي الكتب الثمانية في كتابه منطق ارسطو (ثلاثة اجزاء ، القاهرة 1948-1952). وينقص الاصل فقرتان عوضهما كل من الاخواني وبدوي بترجمتهما الخاصة. ونشر STERM الترجمة الاصلية للفقرتين أخذاً من نص ابن الطيب :

S.M.Sterm "Ibn al-Tayyib's Commentary on the Isagoge" Bulletin of the school of Oriental and African stdies , XIX [1957] pp. 419 - 425

⁹ من نص H.A. Davidson , من النشرة التي ستنشر إليها أسفله، ص 28 .

¹⁰ 7-H.A.Davidson , Averrois Cordubensis Commentarium Medium in Porphyru Isagog et Aristotelis Categorias Textum hebraicum recensuit et adnotationibus illustravit . the Mediaeval Academy of America, Cambridge, Massachusetts and the University of California press Berkeley and LosAnglos , 1969

المقولات¹¹

ترجم تلخيص المقولات^{١٢} عبرية يعقوب انطولي السابق الذكر سنة 1232 /4992 بناينا
حجيص المقولات Davidson مع المدخل كما رأينا سابقاً¹².

العبارة¹³

ترجمه إلى العبرية يعقوب انطولي سنة 1232/4992 بنابلي ، ولم ينشر بعد¹⁴ .

القياس¹⁵

قام بالترجمة العبرية يعقوب أنطولي سنة 1232/4992 بنابلي ، ولم ينشر بعد¹⁶ .

البرهان¹⁷

نقله إلى اللغة العبرية يعقوب انطولي سنة 1232/4992 بنابلي، ولم ينشر بعد¹⁸ .

الجدل¹⁹

نقله إلى اللغة العبرية قلونيموس بن قلونيموس، ولم ينشر²⁰ .

¹¹ نشر كتاب المقولات ، تلخيص ابن رشد ، بغاية M.Bouyges

Maurice Bouyges , Talkhiç Kitab Al-Maqoulat; 2èm. éd. dar EL-Machreq, Beyrouth 1986
ونشر أول مرة بالمطبعة الكاتوليكية ط. بيروت 1932، ثم نشره محمود قاسم.وراجعه وقدم إليه تشارلز بتورث
واحمد عبد المجيد هريدي ، الهيئة المصرية العامة للكتب، القاهرة 1980. ونشره أيضا جرار جهامي : ابن رشد ،
تلخيص منطق أرسطو ، بيروت 1982 .

F. Lazineo , " Studii sopra Averroe" Annuario della Societa Italiana per gli, Studi Orientali,
1872, pp. 130 - 137 A.S.T - S.O

¹² يشغل نص المدخل في هذه الطبعة ، الصفحات 1-28 ونص المقولات ، الصفحات 29-92 ، وإذا أضفنا صفحات
الفهارس والمعاجم يكون عدد صفحات الطبعة 198 .

¹³ نشره سالم محمد سالم ، الهيئة المصرية للكتاب ، القاهرة 1978 .وتشارلز بتورث ، أحمد عبد المجيد هريدي ،
الهيئة المصرية العامة للكتاب . 1981 . وجرار جهامي ، ابن رشد ، تلخيص منطق ارسطو .المجلد الاول ،
مشتورات الجامعة اللبنانية ، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية (12 بيروت 1982 ، وانظر :

M. Egbert , Die Mittler Kommentar des Averroes zur Aris. , Hermeneutik ...

Z.G.A.I.W. , 11984) 265-287.

¹⁴ نشر لازنيو الفصل الأول من النص العربي-العبري في: (1837) pp. 234 - 267 .A.S.T - S.O .

¹⁵ نشره تشارلز بتورث وأحمد عبد المجيد هريدي ، تلخيص كتاب القياس [حقيقه في الأصل محمود قاسم] الهيئة
المصرية العامة للكتاب .1983. وجرار النشرة المشار إليها .

¹⁶ نشر لازنيو الفصل الأول من النص العربي - العبري في : . (1837) pp. 242 - 259 .A.S.T - S.O .

¹⁷ نشره تشارلزبتورث وأحمد عبد المجيد هريدي ، تلخيص كتاب البرهان [حقيقه في الاصل محمود قاسم]، الهيئة
المصرية العامة للكتاب . 1982. وجرار جهامي، النشرة المشار إليها سابقا، المجلد الثاني .

¹⁸ انظر لازنيو ، هامش 86 .

¹⁹ نشر تلخيص كتاب الجدل ثلاث مرات ، إذ نشره أولا شارل بتورث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1979 .
فمحمد سليم سالم، مركز تحقيق التراث هيئة المصرية العامة للكتاب 1980، ثم جرار جهامي في النشرة المشار
إليها. نشر المحقق بالهامش نص الترجمة العربية القديمة لجدل ارسطو من نشرة عبدالرحمن بدوي ، كما نشر قسما
كبيرا من النص اليوناني من طبعة Wallis، مطبعة توبنر، 1923 .Leipzig.

²⁰ نشر لازنيو الفصل الأول عربي - عبري ، المرجع المشار إليه (النص في الصفحات 138 . 143 .(II).

السفسطة²¹

نقله إلى اللغة العبرية فلونيموس بن فلونيموس في سنة 1314 / 5074²². لم ينشر²³

الخطابة²⁴

نقل تلخيص الخطابة إلى اللغة العبرية طدروس طدروسي بـ Trinquetaille سنة 1337/ 5097، ونشر هذه الترجمة العبرية²⁵ J. Goldenthal. ومن المعلوم أن De. Balmes اعتمد هذا النص العبري في ترجمته اللاتينية²⁶.

الشعر²⁷

ترجم تلخيص الشعر إلى اللغة العبرية طدروس طدروسي بـ Trinquetaille سنة 1337/ 5097 وعن هذه الترجمة العبرية نقله إلى اللاتينية أبراهام De Balmes،

²¹ حققه محمد سليم سالم، مركز تحقيق التراث، مطبعة دار الكتب، القاهرة 1973.

نشر المحقق بالهامش مقابلات من الترجمة العربية القديمة للسفسطة: J.Strach-M. Wallies, Leipzig 1923.

انظر مقدمة محمد سليم سالم. وجهامي، النشرة المشار إليها، الجزء الثاني.

²² وعن هذه الترجمة العبرية نقله إلى اللاتينية أبراهام De Balmes.

²³ نشر لازنيو الفصل الأول عربي - عبري في المرجع المشار إليه ص (142-149).

²⁴ نشر تلخيص الخطابة مرارا، فنشر جزءا منه لازنيو:

Lazinio Fausto " Il Commento medio di Averroè alla Retorica di Aristotele pubblicato per la prima volta nel testo arabo ", Pubblicazioni del R Istituto di Studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione de filosofia e filologia - Accademia Orientale, vol.1, fasc. 1-3 (Firenze Tipografia dei Successori Le Monnier, 1877 - 78)

- Lazinio (F), " Studii sopra Averroè " Annuario della Societa Italianaer gli Studi Orientali I (1872) pp. 125 - 129 .

فهد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت. دار العلم - بيروت 1959 وطبعة مكتبة النهضة المصرية. 196. محمد سليم سالم، لجنة أحياء التراث الإسلامي، القاهرة 1967 و

Sallam, A.M.A., Averroes' Commentary on the Third Book of Aristotele's Rhetoric First editio of the Arabic text, English translation, Notes and Indices, (Oxford, D. Phil. Thesis) 1952,

وانظر أيضا لويس شيخو، مقالات لمشاير العرب على الجزء الثاني من علم الأدب، مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، 1887 - 1889.

²⁵ Goldenthal (J), ed. Averrois Commentarius in Aristotelis de arte Rhetorica libros tres, hebraice versus a Todros Todrosi (Lipzig :Franke, 1842.

²⁶ Rhetorica, trad. Latina de Hermannus Alemanus, 1481 et 1515

Steinschneider / Boggess)

- Abrahmo De Balmes interprete, traduccion del hebres, Venetiis, apud Juntas, 1553 e 1574, apud Comunum de Tridino, 1560.

²⁷ نشر تلخيص كتاب الشعر لأبي الوليد أول ما نشر بعناية فوسطو لازنيو، تلخيص كتاب ارسطوطاليس في الشعر، تأليف القاضي الأجل العالم المحصل أبي الوليد بن رشد، طبع في مدينة فيرنسة المحروسة سنة 1872م. ونشر معه الترجمة العبرية التي سنتحدث عنها بعد قليل. وانظر لويس شيخو، النشرة المشار إليها، ص. 223-299، ج. 2، ثم نشره محمد سليم سالم، أبو الوليد بن رشد، تلخيص الشعر، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة 1971، وأخيرا نشره عبد الرحمن بدوي، فن الشعر، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، دار الثقافة 1973 [القاهرة] 1953 (الأصل في الكتاب ترجمة لفن الشعر لارسطو قام بها بدوي عن اليونانية). انظر في الترجمة اللاتينية القسم الخاص بالترجمات اللاتينية.

وهذه الترجمة العبرية هي التي نشرها لازنيو مع النص العربي المشار إليه أعلاه²⁸.

ج - الشرح الكبير أو التفسير (البرهان)

كان نص شرح البرهان يعد من مفقودات شروح أبي الوليد على كتاب البرهان لأرسطو، إلى أن ظهر مقال في إحدى المجلات العلمية يعلن عن وجود جزء منه²⁹، ثم نشر هذا الجزء الباقي، ويضم أكثر مباحث المقالة الأولى، عبد الرحمن بدوي مع التلخيص³⁰.

ترجم شرح البرهان لأبي الوليد بن رشد، من العربية إلى العبرية قلونيموس بن قلونيموس، وهو مترجم الجدل والسفسطة. وقد أتم ترجمته بـ Avignon سنة 1315/5075. لا توجد من هذا الشرح أي مخطوطة بباريس، ومن مخطوطاته الباقية، مخطوطة ميونخ، رقم 32/2، وفيينا 114 وبارما 295 (136) والبودليين 985.

تُظهر شروح ابن رشد هذه، عناية أبي الوليد بالمنطق واعتباره له أداة مثلى في بنية العقل وتقويم الإنسان وإصلاح المجتمع والحكم. فـ "علم الحق عنده هو علم المنطق"³¹. وفرق ابن رشد في انشغاله بالمنطق بين أجزاءه التقنية المتمثلة في الكتب السبعة الأولى، أي المدخل والمقولات والعبارة والقياس والبرهان والجدال والسفسطة، وكتابي الخطابة والشعر. فلم يتعرض في الأولى إلى تفاصيل الحكم والسياسة، وإن لمح في بعضها إلى ما تعرض له هو من نكبة تدور في فلك السياسة، بينما اعتبر كتابي الخطابة والشعر مطينين لإبداء رأيه في سياسات الأمم ونظم الحكم. وقد مكنته من هذا النهج أن الفنين معا هما من خواص الذهنية واللغة العربيين، وهما معا يمثلان أرقى ما بلغته هذه الذهنية العربية، فلم يبق لابن رشد إذن، إلا أن يطعمهما بقواعد المنطق اليوناني الذي يُعد جزءاً من البناء السياسي المتكامل الذي تدرس به أهل اليونان وخبروه في السلب والإيجاب. كتاب الخطابة إذن جزء من المنطق. ففن الخطابة ينظر في شروط الكلام ومعرفة المخاطب بذهنية مخاطبه وعاداته ومعارفه، وبالأخص في حاله النفسية، وكل هذه العملية المعقدة من أجل صلاح الفرد وصلاح الحاكم وصلاح الدولة. وهي قضايا سياسية عليا، جعلت أبا الوليد ينظر، وهو يستعرض خطابة أرسطو، في نظم الحكم وسير الأمم والحاكمين، وإرشاد الحاكم،

²⁸ באור אבן רשד על ספר השיר לארסטוטליס, העתיקו מלשון הגרי לללשון עברי טודרוס טודרוסי...פאוסטו לאזיניאו, פיסא...ניסטרי, תרל"ב.

²⁹ نشر المقالة كل من Helmut gatje Gregar Schoeler في مجلة Z.D.M.G. فسيان 1980.

³⁰ شرح وتلخيص البرهان، [تحقيق عبد الرحمن بدوي] المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت 1984.

³¹ تلخيص الخطابة، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، (1959) ص.10.

وخير الفرد وخير الجماعة، وفي سنن الأمم أو دساتيرها، وفي كل ما ينفع الأمة أو يضرها، وفي أخلاق الناس، وصفات الجور والعدل، والحث على التنظيم الإداري بالتوثيق للحفاظ على الحقوق، وفي علاقة المواطن بالحاكم وضرورة إرشاده وتحمله نصيبه في مسؤولية الأمة. إن حماية المدينة=الوطن، واجب يشترك فيه كل العقلاء في الأمة. هكذا ربط أبو الوليد بين فن الخطابة الأرسطي اليوناني وموروث الخطابة في الذهنية العربية، وقرب بين الاثنين اللذين كانا متباعدين تباعد الأضداد. وقد ساعده على ذلك معرفته باللغة العربية وموروثها الشعري الذي سيستفيد منه هو أيضا إما استفادة، في تلخيصه لكتاب الشعر لأرسطو.

وفي هذا الكتاب³². يعتبر المنطق أداة من الأدوات الرئيسية التي لا مندوحة منها لبناء العقل، بل لا بد منها في القضايا العقائدية والإلهية. وابن رشد يعتبر الشعر أداة من الأدوات الرئيسية في تدبير المدن أيضا، وعبر عن ذلك مرارا في صلب الكتاب، وربطه بالفضائل والردائل، وهما الصفتان الكبيرتان اللتان ترتبطان بالمدن، فتقول إلى سعادة أو إلى شقاء، تبعا لغلبة إحداهما على الأخرى. وجعل أبو الوليد الشعر خادما للمنطق الذي هو جزء منه، أو لأنه لهذا هو جزء منه. ولا تخلو فقرة من فقرات كتاب الشعر، من استخدام رائع لمصطلحات المنطق، بل من استخدامها الاستخدام الحسن إما في مفهومها اليوناني أو في الإرث العربي الإسلامي. ولأهمية صناعة الشعر، باعتبارها أداة من أدوات المنطق والاستدلال والبرهان والإقناع، كانت صناعة الشعر أقرب إلى الفلسفة من أي علم آخر. وعلى الرغم من موقف ابن رشد الراض لـ"وجود الشاعر في المدينة الفاضلة"، تبعا لموقف أفلاطون الذي يرى أن يقدر الشاعر ويحترم، ولكن عليه أن يترك المدينة، فإن أبا الوليد يميز بين نوعين من الشعر: شعر المجون والتهتك وما شابه - وهو في الملموس من نظره، من هوامد بناء الأخلاق، ولمح إلى أنواع كثيرة من هذا في الشعر العربي- والشعر الجيد المتزن الهادف، ويعتبر عنده هذا من المقومات الأساسية في توجيه سلوك الأفراد والجماعات، في البنى السياسية المختلفة، بل وجد فيه القدرة على تقويم مسيرة الحكام وذوي الأمر في الناس. وقد أتى بكثير من الأمثلة على هذا في تلخيصه لكتاب أرسطو.

إذن استخدم ابن رشد كتب المنطق في مشروع إصلاحه السياسي، وكان ينتظر الفرصة ليفصل في الأمر عندما يقع بين يديه كتاب "السياسة" لأرسطو، ولم يقع له ذلك، فشرح مكانه "السياسة المدنية" لأفلاطون، أو الجمهورية. إذن اختصر هذا

³² نشر عبد الرحمن بدوي تلخيص كتاب أرسطوطاليس في الشعر، لابن رشد، ضمن كتابه "أرسطوطاليس، فن الشعر"، مع الترجمة العربية القديمة وشروح الفارابي وابن سينا وابن رشد، دار لثقافة، بيروت، 1973. نص ابن رشد من صفحة 199 إلى 250.

الكتاب أيما اختصار، ومفهوم الاختصار عند ابن رشد لا يعني أخذ زبدة الكتاب وتحريرها تحريراً يقلل فيه حجم النص. مصطلح الاختصار عند ابن رشد أصبح له معنى في تاريخ الفلسفة. ذلك أن ابن رشد كان يشرح بعض كتب فلسفة اليونان، كما سبق أن ذكرنا ذلك، ثلاثة أنواع من الشروح: الشرح الصغير أو المختصر، والمتوسط أو التلخيص، والكبير أو الشرح. ولعل أكثر شروحه غورا في الأمر هو الصغير أو المختصر، لأنه في هذا النوع لا يتقيد كل التقيد بالنص الأصلي، إنه يشربه بعقله، ويقبله في ذهنه، ثم بعد ذلك يخلقه خلقاً جديداً بما يرفده به من عميق ثقافته، وغني موروثه وحاد ذهنه. المختصر هو خلق جديد يمكن ابن رشد من خواص الموضوع، ويحقق فيه كل مراد أبي الوليد. وهو تقييس المباحث المعنية لتصير مناسبة لأمتة ومجتمعها، ولذلك نجده يسمي المختصر أحيانا "الضروري" ومصطلح ضروري ذو أهمية قصوى، فمفهومه عنده "أسلمة" الموضوع، أو تكييفه لما هو من خواص حضارة تختلف عن الحضارة العربية الإسلامية، لمتطلبات الأمة التي حُمِّلَ مسؤوليتها.

وفي إطار هذه المسؤولية وضع "الضروري في السياسة" أو مختصر "سياسة أفلاطون" أو "الجمهورية"، في انتظار وجود "سياسة أرسطو".

الضروري في السياسة، أو مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، دراسة عميقة خص بها ابن رشد كتاب الجمهورية، إذ لم يقف أبو الوليد عند نص أفلاطون لتفسيره وشرحه ونقل زبدة محتواه، وإنما اتخذها مطية ليبيدي فيه رأيه في نظم الحكم الإسلامي منذ عصر النبوة حتى عهد الموحدين الذين استقضوا أبا الوليد وحملوه مسؤولية الدولة، كما حَمَلَهُ خليفتهم مسؤولية تقريب النص الأرسطي بإزالة قلق عبارة المترجمين منه، وأخيراً حملوه، أو حملة البعض منهم ممن خاف على مصالحه، تهمة الخروج عن الحق.

"الضروري في السياسة" هو خلاصة للتجربة السياسية التي عاصرها وعاشها وتأذى من لهيب نارها أبو الوليد. تجربة نظمها الفيلسوف في مقارنة عجيبه جمعت بين نظم الحكم اليوناني ونظمه في المجتمع الإسلامي. كما جمعت بين العرض المعرفي والإدانة المسنولة. وتمثل العرض المعرفي جملة في تقديم محتوى كتاب "السياسة المدنية" التي لا تمت معانيه بأي صلة مع تاريخ الأمة الإسلامية أو أوضاعها الحضارية. فالأجناس الأدبية التي تحدث عنها أفلاطون تختلف عن الأجناس الأدبية العربية، و"الموسيقى" التي تكون العمود الفقري للثقافة اليونانية، في المفهوم الواسع الذي يفهمها به أفلاطون، باعتبارها تحوي معاني الثقافة الواسعة من الرياضيات والهندسة والقانون إلى إبداع اللغة، لم تكن معروفة على الإطلاق في الموروث العربي الإسلامي. والرياضة التي تكون الجناح الموازن في تربية أفلاطون

لأمة اليونان، والتي كانت تتضمن حتى التدريبات العسكرية، هي غريبة بهذا المعنى في ذهنية مخاطبي أبي الوليد، والعادات المجتمعية التي تجعل من المرأة مشاركا جريئاً في حياة الجندي التي تحدث عنها أفلاطون، بما فيها التروض عارية الجسم مع الرجال، وعيشها شياعا بينهم، غريبة غرابة الكفر في السماع. وكلها معارف تجرأ ابن رشد وعرضها في "ضروريه" عرضا مفصلا جريئاً. ولم يكن يسعى بطبيعة الحال إلى الترغيب في تبني كل هذه الحالات في مجتمعه هو، إنما كان يريد أن يُعرّف منتوري أمته بما سارت عليه الأمم، لينتقي هو الأفضل من كل ذلك. وكان الأفضل عنده هو تقاوة الحاكم واختياره العدل الذي هو منافع للجور، والاستغناء بحب محكوميه بدل غناه بما يسلبه منهم، فيجعل منهم أعداء بدل أوفياء. والأفضل عنده هو إخلاص المواطن، واكتفاؤه بالعمل الواحد ليجيده بدل أن يشتغل بغيره فلا هو يتقن الأول ولا هو يحترم الآخر بفسح المجال له في العيش الشريف المتنافس من أجل بلوغ الكمال. والأفضل عنده أن يكون للمرأة ما تستحقه في المجتمع. والمجتمع يتطلب التوالد والتنشئة، غير أن هذين لا يكونان بالنسبة للمرأة إلا جزءاً من المسؤولية لا المسؤولية كلها، ويجب أن يفسح لها المجال لتخوض في باقي المسؤوليات. والأفضل عنده أن يعرف مربو الأجيال ما عليهم أن يلقنوه للناشئة. وما عليهم أن يلقنوه إياهم هو ما وافق العقل وكبح الرغبات الجامحة، وسوى بين تربية العقل وتربية الروح، وما كان موافقا للعقول والحالات النفسية والقدرات. والأفضل عنده أن يعرف المجتمع كيف يستغل فائض القيمة، وينظم قواعد التجارة، والتعامل بما به يتوازي مسار الأمة في الإنتاج والتوزيع.

وفي وقوف أبي الوليد عند هذه القضايا، تمثل الجانب الثاني الذي أراده، أي الإدانة المسؤولة للحاكمين والمحكومين على حد سواء. وقد انتقد مجتمعه في هذا الكتاب كثيرا وانتقد الحكام بصفة خاصة³³.

خبرَ ابن رشد الحكم أيامه، وخبرَ الحكم الإسلامي عامة منذ الخلافة الإسلامية حتى عصره هو. وما كانت نماذجه تغيب عنه، وهو يعرض أنواع الحكم التي عرضها أفلاطون في جمهوريته، فمثلا عندما عرض أفلاطون إلى الحكم الديمقراطي، أضاف ابن رشد: "يتبين لك هذا من المدينة الجماعية في زماننا، فإنها كثيرا ما تؤول إلى تسلط، مثال هذا، الرئاسة التي قامت في أرضنا هذه، أعني قرطبة بعد الخمسمائة [1106]، لأنها كانت قريبة من الجماعية كلية (دمقراطية) ثم آل

³³ انظر ما يخص نقد ابن رشد للدولة لموحدة في كتابنا، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ج. 1، ص. 177 وما بعدها.

أمرها بعد الأربعين والخمسمائة [1145] إلى تسلط (الدكتاتورية) " (ص. 194-195)³⁴.

وقال أيضا في حديثه عن دولة المرابطين: "وبالجملة فَتَحَوَّلُ الرجل الكرامي إلى محب للشهوة ، أمر بين، سواء كان هذا لشهوة المال أو لسائر الشهوات الأخرى . ويشبه أن يكون الحال في المدينة الكرامية هو نفسه في مدينة الشهوة ، وذلك أن المدينة الكرامية و[مدينة] الشهوة ، نوع واحد، وكثيرا ما نرى الملوك يحول أمرهم إلى مثال فساد هؤلاء، مثال ذلك في هذا الزمان، دولة القوم المعروفين بالمرابطين ، إذ كانوا في ابتداء أمرهم يتبعون السياسة الشرعية، وذلك مع أول الفائمين فيهم (يوسف بن تاشفين) ثم تحولوا مع ابنه إلى السياسة الكرامية لما أصابه هو أيضا حب المال، ثم تحول حفيده إلى السياسة الشهوانية في جميع أنواع الأشياء الشهوانية، ففسدت [المدينة] في أيامه، وذلك أن السياسات التي ناهضته في هذا الوقت كانت شبيهة بالسياسة الشرعية = [دولة الموحدين]" (ص. 187-188).

وكانت تجربة أبي الوليد وخبرته واضحة في عرضه من أوله إلى آخره ، حيث كان دائما يردد: "كما هو عليه الحال عندنا " أو "كما في هذه الجزيرة " أو "كما عند هذه الأمم " (ص 141، 139، 15، 134، 172، 178، 184، 187، 194، 24).

لاحظ أبو الوليد أن الحاكم تخلى عن مبادئه العقلية ، وأن مسئولية الدولة ومن بينهم الفقهاء ومدعو الفلسفة اتخذوا لهم موقفا معاديا للعلم والعقل، وأن أفراد المجتمع لم يلتزموا بالصنعة الواحدة ، وأنهم انساقوا وراء بعض الفقهاء، وأغراهم من أظهر منهم العلم³⁵، فالتزم أبو الوليد بإصلاح الدولة لعله يهيئ لبناء المدينة الفاضلة، غير أنه وجد معاندة عنيفة لا تمثل نكته ومحاكمته فيها إلا ذروتها . وتوضح تواريخ بعض كتب ابن رشد هذا الصراع ، مثل فصل المقال الذي ألفه سنة 574 / 1178، والكشف عن مناهج الأدلة الذي ألفه سنة 575 / 1179 ، و تهافت التهافت الذي ألفه حوالي 577 / 1180، والضروري في السياسة هذا الذي ألفه حوالي 1195 . وما زالت هذه المؤلفات في أصلها العربي، إلا الضروري في السياسة، وهو شرحه على سياسة أفلاطون، فقد ضاع أصله العربي ولم تبق منه إلا ترجمته العبرية.

³⁴ الأرقام تشير إلى صفحات طبعة الضروري في السياسة، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، ترجمه عن العبرية أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد (4)، بيروت 1998.

³⁵ خير أبو الوليد العامة عندما تحمل مسؤولية القضاء ، وقد كانت مسؤولية ثقيلة كما عبر عن ذلك في مؤلفاته التي ألفها بعد سنة 566 / 1170 (مونك ص 422 - 423) وقد عانى من هؤلاء أيام محنته أيضا ، يقول : "...أعظم ما طرأ علي في النكبة ، أنني دخلت أنا وولدي عبد الله مسجدا بقرطبة ، وقد حانت صلاة العصر ، فثار لنا بعض سفلة العامة ، فأخرجونا منه" الذليل والتكملة ، السفر السادس ، ص 26 .

وقد يكون هذا الكتاب أكثر كتب ابن رشد إثارة للفقهاء والحاكمين والخاصة والعامّة، وكان أشد قسوة على ذوي السلطان ، فكلهم دون الحكم المثالي، والحكم المثالي عند ابن رشد ، هو الحكم الذي رأته الأمة الإسلامية قبل معاوية، أي حكم خلافة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي. أما ما عداه ، فهو حكم كان يؤول دائما إلى حكم طموح تغلب عليه الشهوة والغلبة في منتهى أمره، (ص.176-177، 178).

وصرح مرارا بأن الحكم الذي كان يعاصره هو، حكم دنويوات، يقول: "ويتبين لك ذلك مما طرأ عندنا من الملكات والأخلاق بعد العام الأربعين [والخمسة]، لدى أصحاب السيادة والمراتب. وذلك أنه لما انقطعت أسباب السيادة الكرامية التي تشاؤوا عليها، صار أمرهم إلى الدنيويات التي هم عليها الآن، وإنما ثبت منهم على الخلق الفاضل من كانت به فضيلة الشريعة القرآنية، وهم فيها قلة" (ص.24).

وينتقد العلماء ومدعي الفلسفة، هؤلاء الذين افتقدوا صفة الشجاعة والعدل، وذلك عندما يُرجع أسباب عدم تحقيق المدينة الفاضلة إلى شيئين اثنين :

أ - عدم طاعة الفيلسوف، "إذ حال سكان هذه المدينة كحال ركاب سفينة يظنون أنهم في غنى عن الملاح الماهر". والملاح الماهر هو الفيلسوف والعالم الحق .

ب - بوجود مدعي الفلسفة، هؤلاء الذين لا تتوفر لهم شروط الحكمة. وعندما تتوفر هذه الشروط، تصبح الحكمة نفسها خطرا. إذ هي كالبذرة الطيبة الجيدة، عندما لا تجد مكانا وغذاء ملائمين ، تتحول إلى شر أعظم مما هي عليه البذرة السيئة أصلا. وكذا حال العلماء في هذه المدينة. فمن هؤلاء الناس، تنتج الأغلاط المتسلطة على كل أهل المدينة، فتدم كل جميل مثل الحكمة وغيرها، وتمدح كل قبيح، وبالجملة كل الشرور المدنية الواقعة في المدينة. ويرى أبو الوليد أن تسلط هؤلاء ومذهبيهم، هما أكبر الأسباب لضياع الحكمة وإخفاء نورها. وعندها تتعطل فضيلة العالم، بل يصبح أكثر ضررا على الحكمة، ويميل إلى الملامد والأعمال القبيحة من ظلم وقسوة ميلا، إذ ليس له في نفسه فضيلة تمنعه من هذه الأعمال، فلا يصدق في قوله، ويصبح خطابه غولا يرهب الناس، ويكون عارا على الحكمة وسببا في هلك الكثير ممن هم أهل لها :

"كما هو عليه الحال في زماننا" (ص.141).

ولا يفوت أبو الوليد هنا ، أن يبين لنا حاله في هذه التربة يقول: "وإذا وقع ونشأ في هذه المدينة ، فيلسوف حقيقي، كان بمنزلة إنسان وقع بين وحوش ضارية، فلا هو قادر على أن يشاركها فسادها ، ولا هو يأمن على نفسه منها" (ص. 141)³⁶.

³⁶ حدث لابن رشد ما تنبأ به في مختصره هذا، وقرائن الأحداث تدل على أن النكبة وقعت قريبا من تأليف الكتاب، مع العلم أن التاريخ الذي افترض للمختصر هو سنة 572 ، وهو غير مقبول لعديد من القرانين، فيكون الكتاب ألف في قريب من سنة 595، وهي سنة النكبة.

وتتجلى جراءة ابن رشد في تلخيص جمهورية أفلاطون، في موضوع المرأة، حيث يرى أن النسوة مثل الرجال في النوع، وفي غاية الإنسانية بالضرورة، فالتطبع واحد. وهذا يؤدي إلى العمل الواحد في المدينة، وعليه فعلى النسوة أن يقمن بنفس الأعمال التي يقوم بها الرجال، ثم يقول: " وإنما زالت كفاية النسوة في هذه المدن (مدن الأندلس) لأنهن اتخذن للنسل دون غيره، وللقيام بأزواجهن، وكذا للإنجاب والرضاعة والتربية، فكان ذلك مبطلا لأفعالهن [الأخرى]. ولما لم تكن النساء في هذه المدن مهيبات على نحو من الفضائل الإنسانية، كان الغالب عليهن فيها أن يشبهن النوايت [الأعشاب الضارة]. ولكونهن حملا ثقيلًا على الرجال، صرن سببا من أسباب فقر هذه المدن. وعلى الرغم من أنهن فيها ضعف عدد الرجال، فإنهن لا يقمن بجلائل الأعمال الضرورية، وإنما ينتدبن في الأغلب لأقل الأعمال، مثل صناعة الغزل والنسج " (ص. 125).

هذه أمثلة من جراءة ابن رشد السياسية في تلخيصه هذا، غير أننا نعتقد أن شرح الكتاب من حيث هو، يعتبر جراءة ما بعدها جراءة، إذ لم يتحرز ابن رشد من عرض أكثر أموره إثارة للمجتمع، بما في ذلك المجتمع اليوناني نفسه³⁷، فضلا عن مجتمع كانت فيه الكلمة العليا للفقهاء. وأعني بذلك عرضه رأي أفلاطون في وضع المرأة في مدينته الفاضلة، هذا الوضع الذي يسوي المرأة بالرجل في كل شيء شيء، حتى في تروضها عارية الجسم تماما. وفي كونها مشاعة بين الجنود دون أن تستقل برجل واحد، فهي لهم جميعا. وفي شيوع الأطفال، هؤلاء الأطفال الذين من فضائلهم أن لا يكون لهم نسب معين ينسبون إليه - كما تريد الجمهورية - وفي اختيار المرأة والرجل بالقرعة الصورية التي لا يعرف أسرارها إلا الحكام، وفي تنظيم النسل واختياره ليكون في خدمة الأمة وطوع متطلباتها (ص. 126).

وكتاب الضروري في السياسة، نقد لاذع للمجتمع وللقائمين عليه ولأفراده ممن استغواهم الجشع أو ممن مالوا إلى الدعة أو ممن استولوا على الحقوق أو ممن قل زادهم المعرفي فيما كلفوا به، سواء في مهن العقل أو مهن اليد. موقف لم يرض كل هؤلاء، فافتقد الكتاب في أصله العربي، وأصبح عنوانا تذكره الكتب ويذكره الرجال ولا يعرفون محتواه. وتحفظ لنا ترجمة عبرية صنعها مترجم يهودي في القرن الرابع عشر، بعد أن كتبها أعلام من بني دينة بحرف عبري خفاها عن الأعين. ويشاء الله أن تشملنا عنايته، فيمكننا بجهد أعدا به الكتاب: "الضروري في السياسة" من غربة اللغة، إلى حظيرة بيئته وأهله.

³⁷ انظر جمهورية أفلاطون [ترجمة فؤاد زكرياء] الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، طبعة ثانية، 1985، ص.

كان لهذا الكتاب الضائع رفيق له آخر اهتم بالسياسة وتدبير الأمم، وقد أغرى أبا الوليد الباحث عن التجارب المُصلحة الهادية، وأعني به كتاب **خلاق نِقماخيا** أو الأخلاق إلى نيقوماخوس، المسمى بنيقوماخوس بن أرسطو، إما لأن أرسطو أهداه إلى ابنه هذا، أو لأن ابنه هو الذي أشاعه بعد وفاة أبيه في الناس³⁸.

والكتاب من أهم الكتب التي روج لها الفكر العربي الفلسفي في المشرق والمغرب، منذ ظهور ترجماته الأولى على علاتها. ويتألف من عشر مقالات إذا ما غصنا الطرف عن المقالة المحشوة في أصل أرسطو. ويدور موضوعه حول الخير والفعل الإنساني المؤدي إلى السعادة بجماع معانيها، وعلاقة ذلك بالملكات التي هي فضائل عقلية وفضائل خلقية، ومناقضها الذي هو الرذائل، وما ينتج عن الاثنين من أفعال إرادية وغير إرادية، وما يؤدي إليه الأمر من نتائج تتمثل في أهم خصائص العقل الإنساني النفسي الذي عنه تصدر الشجاعة التي تركب العفة في العمل الإنساني أو الجبن الذي يتسور الفجور في هذا العمل، مع ما للسماحة والكرم وكبر النفس والطموح والحلم من أثر كبير في مسيرة الإنسان ومسيرة حضارته التي تبلغ قمتهما بالعدل الذي هو أنفى للظلم، والذي يوطئ للفضائل العقلية التي هي أدعى إلى المعارف الإنسانية، وإلى تدبير الإنسان بما تزوده به من تفتن ونظر، مما يؤدي إلى تدبير المدينة (الدولة) وسياسة مواطنيها، أو بما تمكنه به من حذق فن السياسة والحكم.

إنها عملية بناء أساسية ومعقدة تتداخل فيها كل صفات الخير وما يوطنها في النفس من مظاهر الحب في خصوصيتها وعموميتها، من الإيثار والنصح والإحسان، والصفات المناقضة للخير التي هي نتاج الرذيلة، فجورا وظلما وعنادا وشهوة وتعديا.

تركبة ما تفتأ تشغل المعلمين والفلاسفة والساسة، في النظر فيها ومحاولة فك ما بينها، لبلوغ اللذة التي هي المظهر المادي للسعادة، أو إلى السعادة التي هي المبتغى من حياة التأمل. سياسة الخلق ومن الخلق، بما هي عليه الأخلاق والسياسة.

كتاب فيه علم اليونان ونظراً أبي الوليد، ضاع في نفس الظروف ولنفس الأسباب التي ضاع فيها كتاب "الضروري في السياسة"، وحفظته العناية الإلهية، فوصلنا بنفس الطريقة التي وصل بها هذا، في ترجمة عبرية بعد أن كان مكتوباً بحرف عبري خفاه هو أيضاً من الضياع. مشروع للترجمة نشغل به، ونأمل أن يوفقنا الله إلى إعادته من الغربية بعد قرون³⁹.

³⁸ ترحم كتاب الأخلاق لأرسطو إسحق بن حنين، وحقق النص وشرحه وقدم إليه عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

³⁹ نشر الترجمة العبرية لكتاب أخلاق نيقوماخيا، التي أنجزها شموئل المرسلني، مترجم "الضروري في السياسة"، إليعزر بيرمان الهدير وزيروف مبابا הביאור האמצעי של אבן רשד לספר המידות על-שם ניקומאכוס לארסטو، בתרגום שמואל בן יהודה וחילופי נוסח הערות ורשימת מונחים (الشرح الأوسط لابن رشد، على كتاب أخلاق نيقوماخيا لأرسطو، من ترجمة اشموئل بن يهوده، تحقيق وتقديم ومقارنة بين النسخ وتعليق ووضع فهرس بعناية، إليعزر زنف بيرمان، القدس 1999، الأكاديمية الوطنية الإسرائيلية للعلوم.

وختاما يتبادر إلى الذهن سؤال لا بد منه: إذا اعتمد ابن رشد شرح أخلاق نيقماخ⁴⁰ وجمهورية أفلاطون فيما يريد عرضه في هذا الموضوع ، فهل لنا أن نفهم هذا النهج بوضعه في السياق الاجتماعي والمناخ الموحد الذي عاش فيه أبو الوليد ؟ من البين أن ابن رشد اختار نموذجا إنسانيا سابقا ولم يتردد في مقابلة حالة الأندلس والغرب الإسلامي بتجربة أمة اليونان ، وهو المعجب بفيلسوفها أرسطو ، ومن ورثهم أرسطو . وإن لم يؤلف كتابا خاصا في الموضوع ، في زمن كانت الشروح تفصح عن آراء أصحابها ، فذاك لا يعني التقيص من خزينة التجربة الرشدية في مجال المجتمع والسياسة وأهمية دور الفيلسوف في التربية . ولا يعني أيضا التقليل من شأنها من حيث النظرة الثاقبة في الحكم على سير الدولة ودرس التجارب ، مع العلم أن نظرية ابن رشد في المدينة الفاضلة أيامه ، لا تتمثل في كتاب واحد، وإنما يجب أن نهتدي إلى تصورهما بإعادة النظر في مجموعة متكاملة من التجارب التاريخية، وأعمال الفيلسوف ومؤلفاته تشكل المجموعة الموسوعة التي اهتمت بتجربة اليونان حكمة وعلمًا ، وأخذت ممن سبقه من فلاسفة الإسلام ومفكره ، فلم تبتعد أبدا عن هدف التوفيق بين علم اليونان والكتاب المنزل والسنة . فهذا التراث كله يتكون من عناصر لا غنى عنها لعلاج الروح والبدن . وما على أبي الوليد إذا انتقده الناقدون لأنه اختار أن يكون الفيلسوف الطبيب ، بل اختار التضحية ، لان الأذية والموت في سبيل المدينة، كما يؤكد أفلاطون، مدعاة إلى الفخار ومجلبة للسعادة والانتصار⁴¹.

خير ابن رشد أنواع الحكم والسلطة والقرار، وكان يعرف عن قريب مسائل القضاء والمسؤوليات وحقيقة أحوال الناس. واستنتج أن التحول هو سنة الحياة، وأن الأمور لا يقر لها قرار. وأمن بضرورة الشجاعة والاعتدال وقول الحق للحق، وتحمل المسؤولية التي تقتضيها الشجاعة والاعتدال. وأدرك أن صاحب العقل الحصيف العادل لا بد أن يتعرض إلى أذى الناس، وعليه أن لا يخضع لهذه الحال، وأن لا يستسلم لها فيدبر في توحيده أو يفر إلى جزيرة خالية ليس فيها إلا حي بن يقظان⁴². فهذا أمر مرفوض عند ابن رشد، لأنه 'يذهب عنه الكمال الأسمى الذي إنما يحصل له في هذه المدينة، على ما وصفنا في هذا القول' (ص. 141).

⁴⁰ شرح ابن رشد أخلاق نيقماخ ، وكان يعتقد أن آراء أرسطو السياسية متضمنة في آخر هذا الكتاب ، وعلم بوجود كتاب سياسة أرسطو ، إلا أنه لم يصل الغرب الإسلامي. ويتساءل Pines هل كانت هناك ترجمة عربية لكتاب السياسة في العصر الوسيط؟ (لחקר תורתו המדינית של אבן رشد, שלמה פיניס, עיון, כרך ח"ב, ירושלים, תשי"ז, لا. 65-84 (في فكر ابن رشد السياسي، شلمه بينيس، مجلة عيون، ج. 8، القسم الثاني، القدس، 1957ص. 84-65).

⁴¹ جمهورية أفلاطون [ترجمة فواد زكرياء]، ص. 36-361.

⁴² تشير هنا إلى حي ابن يقظان بطل قصة فيلسوف الأندلس ومراكش، ابن طفيل، وحي بن يقظان عاش منعزلا في جزيرته مبتعدا عن الناس ليتوصل إلى الحقائق العليا عن طريق التأمل.

فهل ظل اعتقاد ابن رشد في هذه المدينة قائما ؟ نعتقد ذلك ، ما دام يؤمن بأن التحول سنة ثابتة جارية. يقول بعد أن عرض للشروط المؤدية إلى نشوء المدينة الفاضلة، والظروف المساعدة على هذا النشوء سريعا كما يراها أفلاطون:

" وينبغي أن تعلم أن هذا الذي ذكره أفلاطون هو الوجه الأفضل في نشأتها [المدينة الفاضلة]، وقد تنشأ على غير هذا الوجه، غير أن ذلك يكون في زمان طويل ، وذلك بأن يتعاقب على هذه المدن، وفي أزمان طويلة، ملوك فضلاء، فلا يزالون يراعون هذه المدن، [ويؤثرون فيها] قليلا قليلا، إلى أن تصير في نهاية الأمر على أفضل تدبير. وتحول هذه المدن [نحو الفضل] بشيئين اثنين، أعني بالفعل والآراء، وقد يكون هذا كثيرا أو قليلا، تبعا لما تجري به النواميس القائمة في وقت وقت، [وتبعاً] لقربها من هذه المدينة [الفاضلة] أو بعدها عنها. وبالجملة، فتحولها إلى مدينة فاضلة أقرب أن يكون في هذا الزمان بالأعمال الصالحة منه بالآراء الحسنة " (ص.164).

وخلاصة التجربة الرشدية: "التغيير والإصلاح بالأعمال الفاضلة، لا بالمعتقدات الخيرة".

ومع ذلك فإن تجربة ابن رشد كانت مريرة في مسار حياته الطويل الذي جمع فيه بين مسئولية العدل بين الناس، وتحملها وهو قاضي القضاة. ومسئولية المربي، وتحملها عندما استدعاه الخليفة إلى مراكز لإصلاح برامج التعليم، فاكشف ما اكتشف وعنف الفقهاء، وجاء صدى ذلك في الضروري في السياسة⁴³. ومسئولية إرشاد الحاكم بوصفه الفيلسوف الذي عليه أن يصلح أحوال المدينة (الدولة)، وتحملها بعرضه لتجربة أمة اليونان في الحكم وتدبير المدن وسياستها، وربما بمساهمته في مشروع به بعض المناوأة للحاكم، من أجل إعادة مسار الدولة إلى استقامة البدايات. فتأذى من ذلك أذى كبيرا تحمله بصبر، ولمح إليه بإشارات خافتة، من مثل قوله: "والقول في هذه الأشياء التي تلتئم منها هذه [الأقاويل المنطقية] على الاستقصاء يستدعي قولاً أبسط من هذا بكثير ، لكن قولنا جرى في هذه الأشياء بحسب الأمر الضروري فقط ، وإن أقسح الله في العمر وجلى هذا الكرب .."⁴⁴

ولمح إليه كذلك في مقدمة مختصر المنطق: "وطلب الأفضل في زماننا هذا يكاد أن يكون ممتنعاً"⁴⁵. وعبر عنه في مختصر المجسطي: 'فنحن في هذا الزمان كحال من وقعت النار في بيته فرام أن يخرج منه ما هو أعز مما هو ضروري في حياته"⁴⁶، أو كما في آخر مختصر الحيوان: "وليعذرني من وقف على هذا الكتاب، لأنني كتبتة

⁴³ الضروري في السياسة، ص.89، 92، 94.

⁴⁴ أبو الوليد بن رشد، تلخيص مختصر كتاب النفس ب. ع. نغليس، المعهد الإسباني العربي، مدريد، 1985، ص.60.

⁴⁵ من الترجمة العبرية [مختصر] المنطق التي نشرها يعقوب ب Riva di Trento ص ب.

⁴⁶ S.MUNK, Mélanges de philosophie juive et arabe, Vrin, Paris 1955, p.423

في زمن يسير مع ما اعترضنا من عوارض هذا الزمان ... وأنهيته في شهر صفر سنة 565 للهجرة في مدينة إشبيلية بعد أن انتقلت إليها من قرطبة " 47.

وانتقاله من قرطبة من حيث هو، كان نتيجة الضيق الذي تعرض له. وأخيرا تتجلى شكواه من الزمان في ختام الضروري في السياسة حيث يلمح إلى واقع الحال بقوله: 'فهذا، أدام الله عزكم وأطال بقاؤكم، جملة الأقاويل العلمية الضرورية في هذا الجزء من العلم [المدني] الذي تشتمل عليه الأقاويل المنسوبة إلى أفلاطون، قد بينهاها بأوجز ما أمكن، مع اضطراب الوقت... ' (ص. 27).

هذه بعض نظرات مما جاء في الكتب المنطقية التي اتخذها أبو الوليد مطية للتعبير عن آرائه السياسية، مشفوعة ببعض ما جاء في غيرها، وهو كثير اكتفينا بنماذج منه، أوردناها في هذا العرض، ولنبين مدى مشاركة أبي الوليد في إصلاح أمر الدولة وأمر الناس والمجتمع، ولنبين أنه بسبب ذلك تعرض لما تعرض، وكان يعرف ما يفعل، لأن 'التغيير والإصلاح [يكون] بالأعمال الفاضلة، لا بالمعتقدات الخيرة"، وغيره هو بالأعمال الفاضلة والقول المحذر، وأحيانا بتعنيف القول، ليؤدي رسالة الفيلسوف المساهم في بناء العمران وتقويم العقول.

أشرنا أعلاه أننا أدرجنا هذه الفقرة الخاصة بابن رشد في هذا السفر لارتباط الثقافة العبرية اليهودية في الأندلس بمؤلفاته، ونورد في الفصل الموالي كيف اهتم اليهود بالفكر العربي الفلسفي وترجموه وكانوا فيه واسطة بين ثقافتنا والغرب اللاتيني المسيحي الذي استثمره من وجهين: أحدهما في معارفه، وثانيهما في مواجهة ما كانوا يعتبرونه ثقافة زاحفة تهددهم في عامتهم وفي خاصتهم.

47 مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، الورقة 485. وانظر أيضا خاتمة تلخيص السماع الطبيعي (القسم الثاني الفصل الثاني).

دور الترجمة العبرية في نقل المعارف العربية الإسلامية إلى الغرب الوسطوي¹

كان للترجمة أثرها الكبير في تأريخ العلوم، وعندما نؤرخ للفكر العربي الإسلامي ونبحث عن صلته مع العالم الغربي والفكر اليهودي، فإننا نجد حركة الترجمة تتمثل في أربع مراحل:

1- مرحلة ترجمة الفكر الإغريقي إلى العربية إما مباشرة أو عن طريق السريانية.

2- مرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي إلى اللغة اللاتينية مباشرة.

3- مرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي اليهودي إلى اللغة العبرية.

4- مرحلة ترجمة الفكر العربي الإسلامي واليهودي من اللغة العبرية إلى اللاتينية.

وإذا كانت هناك بعض الدراسات التي تعرضت للمرحلتين الأولى والثانية، فإن المرحلتين الأخيرتين ما زالتا مجهولتين تماما، باستثناء بعض الدراسات التاريخية للنصوص المترجمة أثناء هاتين المرحلتين.

ولن نتحدث عن المرحلة الأولى، أي مرحلة النقل من الإغريقية أو السريانية إلى العربية². ولكننا سنتعرض بإيجاز إلى المرحلة الثانية لأنه تكون في الحقيقة جزءا مباشرا وموازيا للمرحلة الثالثة والرابعة وهما ما يعنينا في عرضنا هذا.

كان دور المرحلة الثانية خطيرا في تأريخ الفكر المسيحي ومدارس الفلسفة

¹ نشر هذا البحث ضمن أعمال ندوة أكاديمية المملكة المغربية، "حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون" المنعقدة في أكادير بين 14-16 ربيع الأول 1406، الموافق 27-29 1985، السفر الثاني عشر من مطبوعات الأكاديمية، 1986، من صفحة 257 إلى صفحة 284. وكان عنوانه الأصلي "دور اللغة العبرية في النقل بين الثقافتين العربية واللاتينية".

² أنظر

- Khalid Georr, Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Edition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique, Beyrouth, 1948.

- Ibrahim Madkour, L'Organon d'Aristote dans le Monde arabe, Ses traductions, son étude ses applications, 2e édition, Paris, J. VRIN : 1969

المتنوعة، ولذلك كان من الضروري لتأريخ هذه المرحلة أن توضع أسئلة متعددة منها:
ما هي المؤلفات الفلسفية الإغريقية، وبالأخص المؤلفات الأرسطية التي وصلت
أوروبا عن طريق العرب؟ وفي أي تاريخ تمت ترجمتها؟ وبواسطة من اطلعت عليها
أوروبا المسيحية أول مرة؟ وما هو التأثير الذي كان لها في تأريخ الفكر المسيحي في
العصر الوسيط؟

وهذه هي الأسئلة التي حاول الإجابة عنها Jourdain في كتابه Recherches
critique sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote³

كانت أسباب اللقاء بين الفكرين العربي الإسلامي والمسيحي موجودة بالقوة :
محاولات متعددة علمية في المشرق وأخرى منافسات لها في الغرب الإسلامي،
وبينهما أوروبا الوسطوية تعيش تحت ظل سلطة الكنيسة والبابوات. وكانت مجالات
الوصل متعددة أيضا وممكنة دعا إلى التطلع إليها أولا منع البابوات الإطلاع على
علوم الفلسفة، وثانيا حثهم على الإطلاع عليها لأسباب دعت إليها الضرورة
واحتياجات مذهبية دينية. فكان اللقاء من الأندلس، وخصوصا طليطلة وعن طريق
صقلية وممالك نابلي. وكانت العلاقات متعددة مع القسطنطينية ومصر وسوريا عن
طريق الحملات الصليبية. وما زالت اليونان جزءا من أوروبا قائما، ولغتها الإغريقية
حية ترزق⁴، وكلها معطيات تجعلنا نستشف الحال الذي كان عليه المجتمع المسيحي
قبيل هذه المرحلة من تأريخ الترجمات: صراع مذهبي داخل المجتمع المسيحي،
ازدهار العلوم بالشرق والأندلس، قوة اللغة العربية حاملة الفكر اليوناني، علاقات
سياسية وتجارية تربط بين أقطار الغرب والشرق، وبذو كافية للقاح.

كانت الخطوة الأولى في هذه المرحلة، هي البحث عن العلوم النافعة للأبدان،
فأول ما أثار اهتمام كونستانتان Constant¹ الإفريقي وجبير Gebert وأدلار Adelrd
وأفلاطون دريفولي Plat^{on} de Rivoli هو علوم الطب والحساب والفلك⁵.

وكان تأسيس ريموند Raymond رئيس أساقفة طليطلة لمجمع المترجمين الذي

³ Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires Grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, nouvelle édition, Paris M.D. cccxLII
نحيل عليه باسم جوردان.

وقد كرر نفس الأسئلة J. H. Bédoret في بحثه

Les premières traductions Tolédanes de philosophie, Oeuvres d'Alfarabi, Revue Néoscholastique de philosophie, T. 41, 1938, 80-97
نحيل عليه باسم الترجمات الأولى

⁴ E. Renan; Averroës et l'Averroïsme (Oeuvres complètes), T. III, Paris 1852, p166.

نحيل عليه باسم ابن رشد

⁵ وهو نفس المنهج الذي اتبعه العرب، إذ بدأ العباسيون بترجمات العلوم الرياضية والمنطقية، وبدأت الترجمات في الأندلس بعلوم الفلك فالرياضيات فالطب حتى منتصف القرن الثاني عشر. أنظر ابن رشد ص. 166 و الترجمات الأولى 81.

رأسه دوميك كوندزلفي Dominique Gondisalvi عملا حاسما في تاريخ نقل العلوم العربية الإسلامية إلى اللاتين⁶، إذ بعد هذا التأسيس ظهرت الترجمات الأولى التي أطلق عليها المختصون اسم "الترجمات الأولى الطليطلية". وهي الترجمات التي قام بها دوميك Dominique و Jean Avendauth (ابن داوود اليهودي)⁷. ثم بعدها تمت محاولات ترجمة ابن سينا، وبعد سوات ترجم كل مز جرارد د كرموى Jerard de Cremone و ألفريد مورلي Alfred Morly رسائل متعددة للكندي والفارابي. وعليه فقد ظهرت منذ منتصف القرن الثاني عشر، مؤلفات ذات أهمية كبرى في الفلسفة العربية لدى اللاتين. يقول رونان: "إنه في ذلك الزمان ما يكاد يظهر كتاب في المغرب والقاهرة حتى تسبقه شهره إلى باريس أو Bologne"⁸. وقد نال ابن سينا شهرة لدى اللاتين، بل كادت أوروبا تعرف مذهبها اسمه L'Avicennisme latin في نهاية القرن الثاني عشر، كما دلت على ذلك أعمال كويدزلفي Gondisalvi التي تعد وثائق أساسية تؤرخ للقاء الفكر المسيحي بالفلسفة العربية واليهودية قبل ابن رشد⁹. ثم تألفت أسماء كان لها دورها المذهبي بجانب أعمالها المترجمة مثل م.سكوت M.Scot (القرن الثاني عشر)¹⁰ و Hermman و Albert وتوما الأكويني.

كما كان لجامعة باريس وBologne وتولوز ومونبلي وأكسفورد وجامعة بادو، فيما بعد، خطرهما الكبير في هذه الحركة¹¹. وقد كان ما بين القرن الثاني عشر والسادس عشر فترة شهدت ترجمة معظم العلوم العربية الإسلامية إلى اللاتينية، بل أصبحت الفلسفة العربية المتمثلة في ابن رشد، فلسفة الفكر اللاتيني خلال تلك الفترة، بل أصبحت موضوعا لمؤلفات قائمة الذات إما عرضا وإما نقدا مثل موسوعة ألكسندر د هال¹² Alexandre de Hales وأعمال روبرت و ألبير Robert و ألبير Albert و Thomas

⁶ جوردان ص. 108، تولى Raymond مهامه الدينية بين 1125 و1152، انظر

Luis Suarez Fernandez, les juifs espagnols au Moyen Age. Gallimard, 1983 p. 82.

⁷ الترجمات الأولى 81.

⁸ ابن رشد 165، وجوردان 78.

⁹ E. Gilson, La philosophie au Moyen Age des origines patristiques à la fin du XIV siecle. 2e édition. Paris 1962 p. 379.

¹⁰ انظر أعمال Scot في ابن رشد 168، وانظر كذلك فيما يتعلق بأعمال الترجمة اللاتينية.

P. Glorieux, Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, Paris, T. I. 1933, T. II 1934. .

¹¹ Stephen d'Irsay, Histoire des Universités françaises et étrangers des origines à nos jours, Paris, T. I, 1933.

Gilson, philosophie, p. 392 - 393.

E. Gilson, Les sources gréco - arabes de l'augustinisme avicennisant, Paris 1981, p.394.

¹² Répertoire, T. II, p 15.

الاكوييني¹³.

وبالرغم من الدراية الواسعة بهذه الفترة، فإنه من اللازم مراجعتها للبحث عن العناصر الحقيقية المساهمة في إخراج هذه الترجمات. وعلى الرغم من رحلة متنوري الغرب وعلمائه من رجال الدين إلى الشرق أو الأندلس، وبالخصوص إلى طليطلة والمدن الجامعية الأخرى، حيث ازدهرت الدراسات الفلسفية ومجامع الترجمة.¹⁴ فإن العنصر الأساسي في هذه الترجمات كان بطبيعة الحال هم بعض المسلمين المتنصرين واليهود. فهم كانوا على اطلاع باللغة العربية كما سنرى فيما بعد. واتخذ منهم روبرت دنجو Robert d'Anjou والفرنسوا العاشر (1252-1284) وفرديريك الثاني مساعدين للقيام بمهمة الترجمة. وبفضلهم اطلع ريمون مرتان Raymond Martin على المؤلفات العربية قبل أن تصل إلى المدرسيين أيامه¹⁵، ونكاد نقول إنهم كانوا على علم بهذه اللغة وإلا فلماذا حث ريمون لول Raymon Lulle أثناء مجلس الكنائس المنعقد بفيينا سنة 1311م، كليمون الخامس Clément V على تأسيس مدرسة لدراسة اللغة العربية¹⁶، ولماذا انتقد باكون Bacon واتهمه بقلّة معرفة اللغة العربية التي ينقل عنها؟ وهل هذا الانتقاد وهذا الشعور بالعجز أمام اللغة العربية هو الذي سيدفع إلى خلق المرحلة الرابعة، أي مرحلة النقل من العبرية إلى اللاتينية؟ وهل هذا الشعور بعدم الثقة في هذه الترجمات اللاتينية هو الذي جعل فرديريك الثاني يبعث بمؤلفات مترجمة إلى أساتذة الجامعة الأكفاء لمراجعتها¹⁷؟

ومهما يكن، فإن منهج البحث ومنطق التدرج في الموضوع يفرض علينا أن نتطرق بإيجاز إلى حلقة وصل هي نواة كل هذه الحركة، وأعنى بذلك تبني اليهود، وخصوصا يهود الأندلس، الفكر العربي الإسلامي، والسير وراءه خطوة خطوة: فقد كان سعديه كؤون ممثلا لتيار الفقهاء الأحرار والمقابل للفقهاء المسلمين، إذ جمع بين الدراسات اللغوية والفقهية والأصولية، ونهج نهج علماء الكلام. كما نهج هذا النهج ابن مروان المقمص المتأثر بالأفلاطونية العربية، وكذا سلمون بن جبرول وبحيا بن بقودا.

¹³ Libellus Contra eos qui dicunt quad post separationem ex omnibus animabus non remanet nisi intellectus unus et anima una. V. Alberti opera édition de ammy, T.V. p.218 et sv. Summa theologie pars II, tract XIII, quoesit, 78 membr 3 (app T. XVIII), p.379. Saint Thomas: Opusculum de vnitat intellectus contra averroistas (opéra omnia, édition de Rome, T. XVII, Fol 1003..181-180 وابن رشد

¹⁴ رحل كل من Constantin l'Africain و Adelard de Bath إلى الشرق، ورحل G. de (Silverstre II) Gerbert و M. Scot و Crimon إلى طليطلة، بل لم يوجد مفكر مسيحي في هذه الفترة لم يرحل إلى الأندلس للدراسة بها أو نقل ما بها من علوم فلسفية عربية إسلامية. أنظر ابن رشد 177، وجوردان 95 وما بعدها.

¹⁵ عاش ريموند Raymond بين هؤلاء اليهود في Aragon و Provence، ابن رشد. 196 وتعرض مونك في كتابه Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris 1955, p. 488. أنظر أيضا الترجمات

الأولى وجوردان، 150

¹⁶ ابن رشد، ص. 202.

¹⁷ جوردان، ص. 163.

ومثل النزعة الأفلاطونية المحدثة يوسف بن صديق، ويهودا اللاوي. ومثل المدرسة الأرسطية أبراهام ابن داود وموسى بن ميمون وأبراهام ابن ميمون. كما ظهرت مدرسة تنتقد العلوم الفلسفية، ومن ممثليها موسى بن نحمان وهلل بن شموئيل. وانعكس الفكر الظاهري في مؤلفات يوسف البصير وتلميذه يهوشوع بن يهودا. وترددت النزعة الصوفية الإسلامية في الأعمال الكثيرة القبلية [مؤلفات التصوف اليهودي]¹⁸. إذن فهو خط مواز لخط الفكر العربي: فقهاء أصوليون متكلمون أفلاطونيون أرسطيون رشديون مناهضون للفلسفة، أو الغزاليون ثم القليلون أي المتصوفة.

وكذلك ظل نحاة الأندلس اليهود تلامذة لمؤلفات النحو العربي، فيونا بن جناح وأبو زكرياء حيوج، لم يبتعدا عن التقسيم المعهود لدى النحاة العرب. ومصطلحات كتب اللمع والمستلحق والتسهيل لابن جناح هي مصطلحات المدارس النحوية العربية. ولم تخرج كتبهم المعجمية في تنسيقها وتبويبها، مثل كتاب الأصول لابن جناح، والإكرون لداود بن أبراهام الفاسي عن النسق المعجمي العربي¹⁹.

وانتقل هذا التأثير إلى المجالات الأدبية شعرا ونثرا، ذلك أن الأدب العربي في معظمه أدب دنيوي إنساني لن يتحرز اليهودي أو النصراني من الأخذ منه والاشتغال به. وقد أخذ الشعر العربي بقلوب اليهود، كما دل على ذلك أدبيهم وشاعرهم موسى بن عزرا في كتابه الشهير المحاضرة والمذاكرة، وهو كتاب خصص الفصل الثالث منه لبيان أن الشعر عند العرب فطرة وعند غيرهم صناعة. وخصص الفصل الثامن لقواعد نظم الشعر العبري واتخذ فيه طريقة الشعر العربي منهجا ومبتغى²⁰.

وشعراء يهود الأندلس مثل سلمون بن جبرول ويهودا اللاوي وابن عزرا، هم من أدخل أوزان الخليل وأوزان الموشحات إلى الشعر العبري. كما أن القصيدة العبرية

¹⁸ G. Vajda : Introduction a La pensée juive du Moyen Age. Paris, 1947.

الفصول الثاني إلى السادس وصفحة 197

Les études de philosophie juive du Moyen Age de Juluis

وانظر أيضا:

Guttman, Hebrew Union catalog Annual. V. XLIII, 1972, pp. 125 - 147.

¹⁹ أنظر مقدمة J et H. Derenbourg كتب ورسائل أبي الوليد بن جناح القرطبي، Paris M. DLLL XXX

نشر Derenbourg أيضا كتاب اللمع لابن جناح، كما ترجمه M. Metzger بعنوان Paterres fleuris,

Bibliothèque de l'Ecole des Haute Etudes (81) Paris 1889.

Roots (Kitab Al-Usul), By Abu l-Walid Marwan Ibn Janah. Amsterdam Philo Press

أما معجم ابن جناح الأصول فقد نشر بعناية A. Neubauer. The Book of Hebrew

1968. S. L Skoss ونشر الأكرون لأبراهام الفاسي

The Hebrew-arabic Dictionary of the Bible known as Kitab Jami' Al-Alfaz (Agron) of

David Ben Abraham Al-Fasi, Yale Oriental Series, Researches XX, XXI, New Haven

(1936-45)

²⁰ كتاب المحاضرة والمذاكرة نشرة ي. هلكين

Kitab Al-Muhadra wal-Mudhakara (Liber Discussionis et Commemorationis)(Poetica Hebraica) Hierosolymis MCMLXXV.

انظر مقالنا حول هذا الكتاب في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية-الرباط، عدد10، ص. 65.

نهجت نفس منهج القصيدة العربية²¹. وكتب الحريري خمسين مقامة تشبها بمقامات الحريري، أسلوبا ومعجما وغرابة في اللغة واستشهادات شعرية وغرابة في الشخوص²². لقد أكد وجود هذا التوازي، كثرة المؤلفات الفلسفية والعلمية التي بقيت في لغتها العربية ولكنها لبست حلة الحرف العبري. ظلت هذه الحركة العلمية مزدهرة في الأندلس والغرب الإسلامي غير أنه كان لظهور الموحدين أثر كبير في مسيرة هذا الفكر، فبوصولهم إلى الأندلس حدث حدثان كبيران، أحدهما هزة تعرضت لها الفلسفة عامة والرشدية خاصة²³، وثانيهما هزة حدثت في المجتمع اليهودي عندما احتد الصراع بين العقلانيين والأخبار²⁴. ونتج عن هذا تغير المسرح وتغير اللغة، إذ انتقل اليهود مع إرثهم الفلسفي الغني إلى إسبانيا المسيحية وجنوب فرنسا، في رحلة طويلة سنتتهي في إيطاليا وفي دول أوربية أخرى. واضطر هؤلاء اليهود إلى نقل كتبهم الخاصة وما حملوه من إرث عربي إسلامي إلى اللغة العبرية كما سنبين فيما بعد، لأسباب منها:

1 - انتقالهم إلى مواطن لا تعرف العربية، فاضطروا إلى نقل هذا الإرث إما إلى أبناء جلدتهم أو إلى رجال الكنيسة وبعض المتنورين، وتم ذلك على طريق الترجمة الشخصية أو الترجمة الحرفية²⁵.

²¹ أنظر ديوان شلمه بن گبرول نشر بعناية H. N. Bialik et Y. H. Rabnitzki

שיר שלמה בן יהודה בן גברול (شعر شلمه بن يهوده بن گبرول، تل أبيب 1928). ونشر شعر يهودا اللاوي بعناية H. Diwan des Jehuda HaLevi, Berlin 1894. Brody. (ثلاثة أجزاء) وقد وضع تأثير الشعر العربي كل من دن بگيش في كتابه شירת החול وثمرת השיר ירושלים 1970 (الشعر الديني والإبداع الشعري، القدس 1970)، وح. شرمان في كتابه השירה העברית בספרד ובפרובانس، ירושלים-תל-אביב، תשט"ו (الشعر العبري في الأندلس وجنوب فرنسا (لبروفانس)، القدس-تل أبيب 1965). وانظر في موضوع تقنية الشعر العبري، كتاب حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، (من ترجمتنا من الفرنسية إلى العربية)، نشر مرسم، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2000، الجزء الأول، صفحة 174 وما بعدها.

²² יהודה אחריוזי, תחכמוי, הנובר, 1925 (يهودا الحرزي، المقامات، هنوفر 1925) (المقدمة) فيما يتعلق بمصادر مقامات الحريري، أنظر مقال ש. מ. שטרן, מקורה העברי של מקאמת התרנגול, תרביץ, 1946, ע. 87-100 (ش. מ. שטרן، المصادر العبرية لمقامة الديك، مجلة تريبيص، 1946، ص. 87-100).

²³ عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب [تحقيق سعيد العريان... ط. أولى 1949، ص. 305. محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لموصول الصلة، السفر السادس، ص. 30. وانظر الرسالة التي بعثها الخليفة في هذا الشأن إلى مراكش، ص. 26.

²⁴ كان الصراع حول ابن ميمون والفكر الفلسفي مادة خصبة سجلتها كثير من الكتابات والرسائل مثل كتاب أبرهام بن ميمون وكتابات أبناء تون. أنظر

CH. Touati, La pensée philosophique et théologique de Gersonide, Les éditions de Minuit. Paris 1973, p.17 sv. وأنظر كذلك ما جد في هذا الموضوع في مقال أ. שרחט, ברורים בפרשת הפלוס הראשון על ספרי הרמב"ם, ציון VXXXVI, 1-2, 1971. (أ. شرحط، أضواء على فصول الصراع الأول الذي كان يدور حول مؤلفات ابن ميمون، مجلة صيون، XXXVI, 1-2, 1971)

وانظر كتابنا ابن رشد والفكر العبري، ج. 1، ص. 217.
²⁵ كان المترجم يترجم لنفسه أو بطلب من الغير، وكثيرا ما نجد في مقدمات هذه الترجمات، "فقد ترجمت كذا بطلب من بعض الأصدقاء... أو بطلب من فلان". فزرحيا هلفي ترجم تهافت الفلاسفة بطلب من دون دون بنغنيست بن ليبيا. وترجمت نصوص كثيرة بطلب من رجال الدين أو بوازع من السلطات الدنيوية نفسها.

2 - اهتمام العالم المسيحي بهذه الترجمات العبرية ونقلها إلى اللاتينية، سواء في إسبانيا نفسها كما في طليطلة في القرن الثاني عشر والقرن الثالث عشر، أو خارج إسبانيا في جنوب فرنسا أو في بادو بايطاليا.

3 - إن أقرب اللغات إلى الأساقفة- وكانوا في حاجة إلى علوم الفلسفة العربية - هي اللغة العبرية، لغة التوراة، فشجعوا على هذه الترجمة وقام بها بعضهم للأسباب المذهبية التي أشرنا إليها.

فما هي إذن هذه الأعمال التي غيرت المسرح وغيرت اللغة؟

لا يسمح زمان هذا العرض ومضمون الترجمة الضخم مما كون لباب كثير من فهارس المكتبات الغربية المختصة²⁶ وكثير من المؤلفات مثل أعمال ستنشدر²⁷ Stein ورينان²⁸ Renan ومونك²⁹ Munk وجل مؤلفات أستاذنا المرحوم ج. فاجدة. G. Vajda. كما لا يسمح الهدف الذي نقصده من بحثنا هذا، وهو إثارة ما نتج عن هذه

²⁶ على سبيل المثال

- H. Cassuto, Codices Vaticani Hebraici, Codices I, 115, Bybliotheca Vaticana, MCMLVI.
- Elkan Nathan Adler, Catalog of Hebrew Manuscripts in the collection of Cambridge. At. the University Press 1921.
- A. Freimann, Union catalog of Hebrew Manuscripts and their Location... American Academy for Jewish Research. New-Yourk 1973.
- L. Fuks, PH. D..., Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam Public collections. Leiden, EJ. Brill 1973
- D. S. Loewinger and D. D weinrgb, catalog of the Hebrew Manuscripts in the library of the Juedisch - theologisches seminar in Breslav otto Harrassowitz. Wiesbaden 1965
- De-Rossi, Mss. codices Hebraic! Biblioth. I.B de Rossi vol. I, II, III. Parmae 1803
- A. Zacharias Schwauz, Die Hebraischen Handschriften der Nationalbibliothek. in Wien, Leipzig 1925
- ²⁷ M. Steinschneider, Die Hebraeichen Ubersetzungen des Mittelalters Und Die Juden Als
 - Dolmetscher 1956, Akademische Druck-U erlagsantalt Graz
 - Die Handschriften-Verzeichnisse der Kong lichen Bibliothk Zu Berlin Berlin T. I (1878) T. II (1897)
 - Die Hebroeischen Handschriften der K. Hof-Und staatsbibliothek in Muenchen... Muenchen, 1875.
 - Catalog der Hebraischen Handschriften in der Stadtbibliothek ZU Hamburg... Hamburg. Otto Meissner 1878.
 - Catalogus Codium Hebraeorum. Bibliothecae Academiae Iugduno-Batavae... Apud E. J. Brill. MDCCCLVIII.
- ²⁸ E. Renan, Averroès et l'Averroisme. Calmann-Levy. Paris (1949)
Les Rabbins francais. Impr.. nationale. Paris M. DCCC LXXVII. (أخبار) Ecrivains juifs francais du XIV siècle. Impr. Nati. Paris M. DCCC XIII (الأدباء)
- ²⁹ S. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe, Paris, J. Vrin 1955 (مونك)

الترجمات، وليس الترجمات نفسها، بعرض كل الأعمال العربية الإسلامية التي نقلت خلال قرون طويلة. يقول مونك: (د) لقد ترجمت مؤلفات ابن رشد وغيره من الفلاسفة العرب، وكذا معظم المؤلفات العلمية المكتوبة بالعربية إلى اللاتينية بواسطة اليهود أو بإملاء منهم، إما اعتمادا على النصوص العربية أو على الترجمات العبرية التي كانت نقلا حرفيا للأصول... وقد حظي المترجمون اليهود برعاية فريديك الثاني، لأن المسيحيين كانوا عاجزين عن نقل الفكر العربي من أصوله لولا وجود هذه الترجمات العبرية³⁰.

لقد ترجم اليهود على مدى قرون، كتباً فلسفية وعلمية عربية إسلامية مشرقية ومغربية. ونذكر بعض أسماء المترجم لهم لنستدل بها على نوع النقل والامتداد الزمني الذي احتوته، وشساعة الحيز الجغرافي الذي جرت فيه وقائع هذه الترجمات. فمن بين المترجم لهم قسطا بن لوقا وثابت بن قررة واسحق بن حنين وحنين بن إسحق وأبو إسحق البطروجي وأبو الحسن بن أبي الرجال والفرغانى وأبو إبراهيم بن يحيى الزرقلا وابن الهيثم والكندي والفارابي وابن سينا والرازي وأبو القاسم الزهراوى وإخوان الصفاء وابن السيد البطليوسي وأبو القاسم أحمد بن السفار وأبو جعفر بن الأفلح الاشيلي وابن باجة وابن طفيل والغزلي وابن رشد³¹.

وقد كان ابن رشد محور أعمالهم، فقد ترجموا كل مؤلفاته الفلسفية الأرسطية، وجل أعماله الطبية، وبعضاً من كتب العقائد، بل أصبحت كتبه عندهم تأتي في المرتبة الثانية بعلى التوراة، إن لم تكن في بعض الأحيان قبلها، كما دلت على ذلك كثرة نسخ الترجمات العبرية وتعددتها في المكتبات العالمية، في حين أن كثيراً من أصولها لم تصلنا بلغتها العربية، وإنما وصلت في هذه الترجمات أو وصلتنا وقد كتبت عربية بحرف عبري³². وجل هذه الأعمال ترجم من اللغة العبرية إلى اللغة اللاتينية، كما دل على ذلك عمل قالونيموس بن قالونيموس الذي قام به في روما بعد ترجماته العبرية الأصلية³³، وعمل يعقوب مانتيانو وأبراهام Balmes و Paul اليهودي، وكالو كالونيم وغيرهم³⁴. بل هناك من الباحثين من يبالغ ويرى، أن كل ما نملك من أعمال ابن رشد اللاتينية إنما أخذ عن الترجمات العبرية لا العربية³⁵. وجل الطبقات اللاتينية أيضاً هي من أعمال يهود³⁶. كما أن الترجمات اللاتينية المباشرة التي تنسب إلى المرحلة الثانية

³⁰ مونك، ص. 335، 488.

³¹ راجع هذه الأسماء في الفهارس المذكورة.

³² مونك، ص. 431-433، ابن رشد، ص. 77.

³³ ترجم كلونيموس بن كلونيموس ما ترجمه إلى العربية بين سنوات 1307 و1317، ثم انتقل إلى روما وبها ترجم ما ترجم إلى اللاتينية، ولا شك أنه اعتمد ترجماتها العبرية السابقة. أنظر الأدباء، ص. 74-75.

³⁴ ابن رشد، ص. 287 وما بعدها.

³⁵ أنظر على سبيل المثال (Averroés) Bibliographie universelle, Paris, 1843.

³⁶ الأدباء، ص. 428 و454.

كانت بمساعدة يهود، وربما اعتمدت نصوصا عربية مكتوبة بحط عبري. و سكوت Scot وهرمان Hermman كانا يعتمدان أيضا ترجمة يهودا. وجل الترجمات التي دعا إليها فرياريك الثاني كانت على يد يهود³⁷.

وفي اعتقادنا أن لقاء الفكر العربي باللاتين، لم يتم عن طريق الترجمات من العبرية إلى اللاتينية فقط، بل اتخذ له سبلا أخرى قد تكون أكثر فعالية وتفاعلا مع الفكر المسيحي الذي تبنى آثاره وعلومه. وقد كان التفاعل متبادلا، خصوصا في القرن الخامس عشر والسادس عشر، حيث نقل العديد من المؤلفات اللاتينية، حتى العبرية الأصل منها، إلى اللغة العبرية لأسباب تاريخية وحضارية لا يسمح العرض بذكرها. وأقصد بذلك مؤلفات الفلاسفة اليهود أنفسهم، سواء تلك التي ظلت في أصولها العبرية مكتوبة بحروف عبرية، أو تلك التي ترجمت إلى اللغة العبرية، وبالأحرى تلك التي ترجمت إلى اللاتينية. وقد كانت دواعي هذه الترجمات كثيرة في مجتمع مسيحي وجد نفسه وجها لوجه أمام مجموعة بشرية يري فيها خطرا على ديانته وتقاليده. فغير هذا المجتمع عن معارضته لهذه المجموعة إما بالعنف الذي دعت إليه السلطات الدنيوية، أو بالمراسم الكنسية التي دعت إلى محاصرة هذا الفكر "الملحد" كما كانت تدعوه. ويكفي أن ننتبع تواريخ المجالس الكنسية وقراراتها لنستشف أنها لم تكن تفصل بين خطر الفكر العربي الإسلامي والفكر اليهودي الذي تبنى آثاره وعلومه. وقد كان التفاعل متبادلا، خصوصا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، حيث نقل العديد من المؤلفات اللاتينية، بما فيها ذات الأصل العربي إلى اللغة العبرية³⁸.

لقد استعدت أوروبا المسيحية منذ بداية القرن الثالث عشر لهذه المجابهة، وخصوصا في جامعاتها، وعلى رأسها جامعة باريس. لم تكن هذه المؤسسة في بداية تأسيسها مركزا علميا ينشر العلوم من أجل العلوم، ولكنها كانت في نظر مؤسسيها مجنا يقي المسيحية. ولذلك أراد إنوسان Innocent الثالث أن يجعل منها "محور الحقيقة التي تخدم الكنيسة... والقوة الروحية والأخلاقية التي لا تتمثل حقيقتها في باريس أو في فرنسا، ولكن في المسحية قاطبة... إنها عنصر من عناصر الكنيسة العالمية"³⁹. لقد كان هذا الوضع سببا في عناية رجال الدين بالكتب الفلسفية اليهودية التي رأوا فيها منهلا آخر قد يغري أتباعهم. وجاء هذا الصراع في كتاب حسداي كرسكاس 714 717 (نورالله) الذي كتبه بالأسبانية⁴⁰. كما أن هذا الصراع الفكري

³⁷ مثل Raymond Martin، جوردان، 164.

³⁸ ترجمت كثير من الآثار العبرية اللاتينية إلى اللغة العبرية، وخصوصا في القرن السادس عشر، ويفسر ليون يوسف (كركسون) أسباب هذه الترجمات في مقدمة شرحه للكتاب التاسع من المنصوري للرازبي. من هذه الأسباب قلة كتب الطب في اللغة العبرية في وقته، ورداءة ترجمة ما يوجد منها.

³⁹ انظر رسالة Grigorie IX في هذا الموضوع في كتاب Les sources, Gilson ص. 395-396. وانظر أيضا دور الجامعة في هذا الصراع في La philosophie لنفس المؤلف.

⁴⁰ الأدباء، ص. 740 و750.

نفسه سيتسبب في صدع داخل المجمع اليهودي في جنوب فرنسا. وسيكون ابن ميمون وابن رشد محورا له، وستدور حوله الخصومة طيلة قرون، سواء في المجتمع المسيحي أو اليهودي⁴¹.

إن كثيرا من المؤلفات اليهودية المكتوبة بالعربية بالحرف العبري، أو المترجمة من العربية إلى العبرية أو المكتوبة أصلا بالعبرية، كانت انعكاسا كاملا للفكر العربي الإسلامي، كما رأينا سابقا: فأمانات واعتقادات سعديا كؤون وكتاب الأنوار والمراقب ليعقوب القرصاني، والهداية إلى فرائض القلوب لبخيا بن بقودا، وكتاب معاني النفس المنسوب إليه، وكتاب لا إله إلا الله (العالم الصغير) ليوستف بن صديق، و"الكوزري" أو الحجة والدليل في نصر الدين الدليل ليهودا اللاوي، والاعتقاد الرفيع لأبراهام بن داود وكفاية العابدين لأبراهام بن ميمون⁴². كلها آثار لا يمكن لها بطبيعتها أن تبقى مجهولة مخفية عن أعين الجدل المسيحي بعد المجابهة التي حدثت بين الفكرين، ذلك أن هذه المؤلفات كانت إما عرضا للفكر العربي اليهودي مثل كتاب الأمانات والاعتقادات وكتاب الأنوار والمراقب، وإما مؤلفات عقائدية جدلية مثل كتاب الحجة والدليل وكفاية العابدين ומלחמות אדני (الجهاد في سبيل الله) وإما تقليدا لكتب كان لها أثرها في تاريخ العقائد مثل كتاب بخيا بن بقودا فرائض القلوب.

والدليل على شهرة هذه المؤلفات هي ترجمة بعضها إلى اللاتينية مثل كتاب العناصر وكتاب الحدود والمراسيم لإسحق إسرائيلي القيرواني⁴³. ומקור חיים (معين الحياة) لسلمون بن جبرول⁴⁴ ودلالة الحائرين لابن ميمون. بل من هذه الكتب ما ترجم

⁴¹ La pensée de Gersonide, p. 20

⁴² نشر كتاب الأمانات والاعتقادات بعناية S. Landuer, Lyde 1880
نشر كتاب القرصاني بعناية Leon Nemoy، بنيويورك 1939-1943.
وأخرج معاني النفس Goldziher ببرلين 1907.
وكتاب العالم الصغير S. Horowitz ببرسلافا 1903.
وحقق كتاب الكوزري H. Hirschfeld بلندن 1931.
ونشر S. Weil كتاب الاعتقاد الرفيع بفرانكفورت 1852.
كما أخرج كتاب كفاية العابدين مع ترجمة إنجليزية S. Rosenblatt

The high ways to perfection of Abraham Maimonides. vol. I, New-York, 1927, vol II, Baltimore, 1938.

⁴³ • Isaac Israeli, Kitab al-Hudud wal-Rusum éd. Hartwig Hirschfeld JQR 15 (1902-1903), وترجمته العبرية ספר הגבולם 689-693.

éd Hirschfeld in Festschrift Zum 80 Geburtstag M. Steinschneider, eipzig 1896.

Liber Definitionum, in Omnia Opera Ysaac, Lyon 1515. : وترجمته اللاتينية.

كتاب العناصر ספר היסודות طبع بعناية S.Fried 1900 Drohobycz

وترجمة لاتينية 1515 Liber de Elementis, in Omnia Opera Ysaac, Lyon

⁴⁴ نشرت مقتطفات منه لابن فلقرا، ونشر مع ترجمة فرنسية في القسم الأول من كتاب مونك المذكور أعلاه.

Avicbrol, Fons Vitae (latin traus. by Hispalensis):

éd. C. Baemker, Monasterri A schendorff, 1895.

مبكرا إلى الفرنسية القديمة ونال شهرة في العصر الوسيط، مثل كتاب أبراهام بن عزراه ראשית חכמה (أوليات الحكمة)⁴⁵.

وإذا كانت هذه المؤلفات اليهودية ذات أثر كبير في هذا اللقاء، فإنه من الحري أن يكون اللقاء أشد قوة في نوع آخر من المؤلفات، وأعني به المؤلفات اليهودية التي هي شروح وتعليق على أعمال فلسفية عربية إسلامية، أو مؤلفات لباب محتواها كتب عربية إسلامية. ويطول الحديث إذا أردنا أن نتعرض بتفصيل لهذه المؤلفات. ويكفي أن نذكر بعض الأسماء وبعض العناوين للإفصاح عما نريد تبياناه. ومن بين هذه الكتب كتاب ابن فلقرأ מורה מורה (دليل الدليل)، نقل فيه مؤلفه نصوصا كاملة في القضاء والقدر من كتاب مناهج الأدلة⁴⁶، وكتاب סגולות מלכים (كنز الملوك) لأبراهام أبيگدور، وهو تقليد لمقاصد الغزالي، وشرح كسبي على أخلاق أرسطو وجمهورية أفلاطون، وقد نهل فيهما من منهل ابن رشد، وكتاب לציץ חיים⁴⁷ (شجرة الحياة) لهارون بن إيلي القراء، وهو شبيه بكتاب الدلالة لابن ميمون⁴⁸.

غير أن أعلام هذه المرحلة بدون منازع، هم إسحق البلاغ (منتصف القرن الثالث عشر) وابن جرسون (1288 - 1344) وموسى النربوني (1362)⁴⁹. فقد عكست مؤلفاتهم الخاصة وشروحهم للغزالي وابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن ميمون- والكثير منها ترجم إلى اللاتينية- مدى تشربهم بهذه الثقافة ونقلها إلى اللاتين.

فكتاب البلاغ תקון הדעות أو تقويم مقاصد الغزالي، عرض مسهب للفلسفة العربية الإسلامية المجسمة في الصراع الغزالي الرشدي، وبالتالي في الصراع بين أنصار ابن ميمون والأخبار. وكتاب ابن جرسون מלחמות אדני (الجهاد في سبيل الله) عرض للأرسطية العربية، يريد من خلاله أن يبين أن اليهودية لا تتناقض مع التفكير الفلسفي⁵⁰. وكتاب موسى النربوني שלמות הנפש (كمال النفس) هو نقل كامل للفصل الأول من الشرح الأوسط على كتاب النفس لابن رشد. وباقى فصوله عبارة عن تلخيص لأراء هذا الفيلسوف في نفس الموضوع. كما أنه لم يزد على أن ردد في

⁴⁵ ראשית חכמה نشر بعناية M. David برلين 1866.

⁴⁶ מורה המורה، שם טוב בן פלקרא نشر بعناية Perssburg 1837، 128 - 129.

⁴⁷ انظر في موضوع يوسف بن كسبي ابن رشد، ص. 160. ويعتبر كتاب شجرة الحياة ذا أهمية كبرى لمن يورخ للفلسفة العربية، فهو أكثر تفاصيل من كتاب دلالة الحائرين في هذا الموضوع، ونشر في لايبزك سنة 1841.

• Aharon ben Elia's au Nikomedien des Karaers, System der Religions philosophie, Leipzig 1841.

⁴⁸ مونك، ص. 506.

⁴⁹ • G. Vajda, Isaac Albalag, averroiste juif, Traducteur et annotateur d'Al-Ghazali. Paris, Vrin, 1960.

• CH. Touati, La pensée philosophique et théologique de Gersonide, Les ditions de Minuit. Paris 1973.

⁵⁰ انظر فيما يتعلق بموسى النربوني مونك ص. 506 وملاحמות אדני (الجهاد في سبيل الله). ليبزك 1866.

شرحه لقصة حي بن يقظان، نفس ما قاله ابن رشد في تهافته في موضوع العقل والنقل⁵¹.

وإذا كان ابن رشد رأس مذهب خلق صراعات عقائدية سواء في المجتمع الإسلامي أو اليهودي أو المسيحي، فإنه كان القدوة الأولى لهؤلاء الفلاسفة اليهود الذين ذكرنا أسماءهم. إذ يعتبره موسى النربوني " الحكيم الإنساني الذي قوم أحسن التقييم كل آراء أولئك الذين حادوا عن طريق من وضع أس العلوم (أرسطو) وعمل على أن يصل بها إلى قمة كمالها في الفلسفة، والذي وفق بين حقيقة الدين والحقيقة نفسها"⁵². بل وصل به تقديره له إلى حد التقديس، إذ أطلق على كتابه تهافت التهافت، كتاب العهد ספר הברית وهو الاسم الذي يطلقه اليهود على كتاب التوراة⁵³. كما أن ابن جرسون لا يعرف الفلسفة الأرسطية إلا عن طريق ابن رشد. وكما أصبحت شروح ابن رشد جزءا لا ينفصل عن طبعات أرسطو، أصبحت مؤلفات ابن جرسون جزءا لا ينفصل عن أعمال ابن رشد. وقد شرح ابن فلقرا أسباب عناقهم هذا للرشدية، فقال في مقدمة كتابه دليل الدليل: "إني رأيت أن فكر الفيلسوف، ويعني ابن رشد، لا يختلف أبدا عن فكر علمائنا طاب ذكرهم"⁵⁴.

إذن فمسار الفكر العربي الإسلامي اليهودي كان من العربية إلى اللهجة الإسبانية أو القشتالية إلى اللاتينية، أو من العربية إلى العبرية ثم اللاتينية ترجمة أو إبداعا. هذه حقيقة ثابتة. ولكن هل لنا أن نتساءل لماذا ترجمت نصوص عربية من العبرية إلى اللاتينية، مع أنه سبق لها أن ترجمت مباشرة إلى اللاتينية؟

نعتقد أن أسباب هذه الإعادة لا يمكن تفسيرها إلا بما يأتي:

أ- جل الأعمال المترجمة كانت خصوصية وكانت محصورة بين أيدي أشخاص معينين، وظلت غالبا قابعة في مكتبات الأديرة وبين أيدي رجال الدين، ولم يرغبوا في إشاعتها.

ب- أنه كان من السهل في تلك الفترة إعادة ترجمة نص من النصوص في حين يصعب العثور على نسخة من ترجمة سابقة.

ج- غموض النصوص المترجمة وابتعادها عن الأصول، خصوصا إذا ما علمنا أن هذه الترجمة كانت عبارة عن تفسير لنص عربي يمليه مترجم يهودي أو مسلم

⁵¹ مونك، ص. 505 وتهافت التهافت، الترجمة العبرية، مخطوط المكتبة الوطنية بباريس، رقم 916، الورقة 13 ظهر.

⁵² أغرتا عل شعور كمأ نقلا عن CH. Touati ص. 19. ويشير المؤلف إلى أن الناشر حذف النص المذكور أعلاه

Jezish Medieval and Renqissqnce Studies, Cambridge (Mss) 1067, 260

⁵³ شرح كتاب مقاصد الفلاسفة للغزالي، المكتبة الوطنية بباريس، رقم 956، الورقة 152 ظ.

⁵⁴ مורה المורה (دليل الدليل)، ص. 6-7 وكذا ص. 8.

باللهجة الإسبانية أو القشتالية، ثم ينقله مترجم ثان إلى اللغة اللاتينية⁵⁵. وفي أحسن الأحوال كانت الترجمة حرفية، وغالبا ما يجهل المترجم كثيرا من المصطلحات فيتركها في أصلها⁵⁶. وتختصر هذه العملية في ترجمة حرفية من العربية إلى اللهجة الإسبانية أو القشتالية ثم ترجمة حرفية من هذه الأخيرة إلى اللاتينية⁵⁷. وعندما كان المترجم يعجز عن فهم لفظ ما، فإنه كان ينقله كيفما اتفق. كما كان يختفي وراء غموض النص في ترجمته ويترك القارئ يبحث عن المعنى بنفسه⁵⁸. وأخطر ما كان في هذه العملية، هو حذف أجزاء أو فقرات كاملة من نصوص مترجمة، تسبب حذفها في إشاعة أخطاء فادحة مثل نشر مقاصد الغزالي في الترجمة اللاتينية دون مقدمة مؤلفه، فعد اللاتين تلك الأفكار التي أراد الغزالي انتقادها آراءه الخاصة به، وهذا ما سيحول الغزالي إلى غزالي آخر⁵⁹.

فهل كانت هذه الأسباب مجتمعة هي التي دعت إلى إعادة الترجمات من اللغة العبرية إلى اللاتينية؟ وهل أزالنا هذه الترجمات العبرية نفسها هذا الغموض وأوضحت النص الفلسفي العربي؟ لا نعتقد ذلك. فقد كانت هذه الترجمات هي بدورها حرفية إلى أبعد الحدود، وبقيت المصطلحات العبرية في أصولها الأولى، وحاول المترجم الإبقاء على الجذر العربي المشابه صوتا للجذر العبري ولو كان المعنى يختلف أو كان متناقضا. بل خرج المترجم العبري عن قواعد النحو العبري، فخلق نحوا جديدا هو عبارة عن نحو عربي "مُعَبَّرَن". ولم يكن المترجم يكلف نفسه عناء البحث عن العبارات النادرة الاستعمال، بل كان يتركها كما هي⁶⁰.

ولا يكمن خطر هذه الترجمات في الأسباب التي أشرنا إليها أعلاه، أو في حرفيتها المتطابقة، بل يكمن في حذفها فقرات كاملة لا يمكن فهم النص بدونها، وفي تغييرها الشواهد العربية، ليصبح النص العربي الإسلامي مألوفا لدى القارئ اليهودي. فآيات القرآن تصبح آيات توراتية، وأحاديث الرسول تتحول إلى أقوال مأخوذة من التلمود أو المدرشيم، والأقوال العربية السائرة والأشعار تتحول إلى أقوال ومأثورات السلف اليهودي، واسم الجلالة أو اسم النبي يصبح أحد الحكماء. واسم محمد يصبح موسى، واسم علي بن أبي طالب أو أبي بكر أو أي علم من أعلام التاريخ الإسلامي، يصبح داود أو رؤوفين، وقد يبقى المترجم على نص آية قرآنية أو حديث،

⁵⁵ جوردان، ص. 217، وخمس، Les Juifs espagnols، ص. 83.

⁵⁶ جوردان، ص. 19.

⁵⁷ Gilson, La philosophie, p. 377.

⁵⁸ ابن رشد، ص. 167.

⁵⁹ مقال D. Salman, Algazel et les Latins, Archive d'Histoire doctrinale et littéraire de Moyen Age, 1935-36, pp. 10-13.

⁶⁰ لخص صموئيل المرسل مصاعب الترجمة فيما يلي: أنه لم يكن يعرف العربية بما فيه الكفاية، أنه وجد عبارات نادرة الاستعمال فلم يفهمها فتركها دون ترجمة، أن النص الذي اعتمده كان سيئا أصلا. أنظر الأدباء ص. 209.

إذا لم يجد من ذلك بدا، وعناها يصبح النص القرآني أو الحديثي قولاً من أقوال الحكماء. والأمثلة على هذا النوع كثيرة ومتعددة، سواء في كتاب الخطابة أو الشعر أو جمهورية أفلاطون أو تهافت التهافت لابن رشد، أو ميزان العمل والقسطاس المستقيم للغزالي وغيرها⁶¹.

لقد هالنا ما يمكن أن يحدثه هذا التغيير الخطير الذي رأيناه في مخطوطات مترجمة إلى العبرية اطلعنا عليها. ولذلك نسأل السؤال التالي: إذا اعتمد الفلاسفة اليهود، خصوصاً جيل البلاغ وابن جرسون وموسى النربوني هذه الترجمات، فأى فكر رشدي سيكون موضوع تحليلهم وأحكامهم؟ وأي غزالي سيكون بين أيديهم؟ وبالتالي أي فكر عربي إسلامي تناولته كتبهم بالنقد لينقل فيما بعد إلى اللاتينيين؟

لقد وصم النص الأرسطي دائماً بالغموض، وظل المطلب الأسمى هو توضيحه وإزالة الغموض عنه. ألم يدع يوسف بن عبد المؤمن الموحي ابن رشد إلى إزالة هذا الغموض؟⁶² ألم يُعد فرديريك الثاني نفس المطلب في رسالته المشهورة سنة 1232؟⁶³ ألم تكن طبعات القرن الثالث عشر اللاتينية المشوشة هي التي دعت نفوس Niphus وزمارة Zimara إلى إعادة تصحيحها لتصبح مفهومة؟ ألم يكن نجاحهما القليل هو الذي دعا إلى إعادة الترجمة من العبرية إلى اللاتينية في القرن السادس عشر؟⁶⁴ وهل أنقذت هذه الترجمة اللاتينية المنقولة عن العبرية النص الأرسطي أو الرشدي أو نصوص الفلسفة العربية الإسلامية الأخرى وأزالت عنها غموضها؟

لقد كانت هذه الترجمات أشد غموضاً أو كما قال رونان: *barbares*⁶⁵.

أعتقد أن الجواب عن هذه الأسئلة أصبح واضحاً مما فسرناه أعلاه. والغريب أن مونك، ولا يشك في مصداقية أحكامه في هذا الموضوع، يقول: "إن الفضل في ترجمة بعض كتب ابن رشد إلى اللاتينية يرجع إلى اليهود.."، ويضيف: "وإذا كانت الترجمات اللاتينية الأخرى تشكو بعض الاضطراب، فإنه يمكننا تقويمها بالرجوع إلى الترجمات العبرية، وهي ترجمات شديدة الدقة وصائبة"⁶⁶.

إن هذا الحكم الذي أصدره مونك في حق الترجمات العبرية التي تناولت الفكر

⁶¹ أنظر تحليلاتنا لمناهج الترجمة عند يهود العصر الوسيط في كتابنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 1999، وتعرضنا للموضوع في كثير من فصول الكتاب في جزأيه. وانظر كذلك تحليلنا لترجمة كتاب الخطابة وميزان العمل ضمن صفحات هذا الكتاب.

⁶² المعجب، ص. 242-243.

⁶³ أنظر الرسالة في كتاب جوردان، ص. 156-162.

⁶⁴ ابن رشد، ص. 285-286.

⁶⁵ نفسه، ص. 287.

⁶⁶ مونك، ص. 440.

العربي الإسلامي غير صحيح، ولا ندري هل كان نتيجة لدرس سريع غير متأن، أم كان نتيجة لعاطفة إنسانية؟ ونحترم الإنسان في عواطفه.

إن ما توصلنا إليه من نتائج أثناء اشتغالنا بمخطوطات عبرية متعددة وفي مواضيع مختلفة، وإن مقارنتنا لهذه المخطوطات بأصولها، دلت على أن ما قاله مونك لم يكن صحيحا. وقد مكننا هذا الاشتغال بوضع عديد من الملاحظات هي:

أولا: إن اللاتين حاكموا الفلسفة العربية الإسلامية انطلاقا من النصوص اللاتينية، وهي نصوص ترجمت من العبرية أو اعتمدها، وفيها ما فيها، فلا بد إذن من أن يتهموا الفكر العربي الإسلامي بعدم فهمه الفكر اليوناني والعجز عن هضمه بل وبتشويهه.

ثانيا: إن مفكري عصر النهضة، لا بد وأن تززع ثقتهم في ابن رشد، مع أنهم قالوا فيه: "إن أرسطو شرح الطبيعة وابن رشد شرح أرسطو"⁶⁷.

ثالثا: إن هناك نصوصا عربية إسلامية في ترجمات لاتينية أو أجنبية، وعلينا أن نعود إليها لمقارنتها بالأصول، لنبين أن ما فيها من خلل لا يرجع إلى طبيعتها بقدر ما يرجع إلى طريقة ترجمتها.

رابعا: إن هناك نصوصا ضاعت أصولها العربية ولم تبق منها إلا ترجماتها العبرية فعلينا أن نخرجها وأن نتخذ الحيطة في إخراجها انطلاقا من ملاحظتنا السابقة.

خامسا: يجب الرجوع إلى النصوص العبرية نفسها للتأكد من محتوياتها دون الاعتماد على ما ذكرته الفهارس المختصة، وقد تأكدنا من أغلاطها في مناسبات مختلفة.

سادسا: علينا أن نأخذ بعين الاعتبار، عندما نحقق نصا من النصوص العبرية الفلسفية الترجمة العبرية عندما تكون موجودة، فقاد تضيف الكثير إلى النص العربي.

سابعا: علينا أن نخصص بحثا خاصا بمقارنة تواريخ هذه المخطوطات، سواء العبرية منها أو اللاتينية للفصل في أمر تداخل المرحلتين الثانية والثالثة⁶⁸.

ولا يمكن أن يتم هذا إلا إذا تكاثفت الجهود لإعادة أو بداية كتابة تاريخ الترجمات، خصوصا في مرحلتها الثالثة والرابعة، وذلك انطلاقا من النصوص نفسها في لغاتها الثلاث أي العبرية واللاتينية والعربية.

ولا يمكن لفرد واحد أن يقوم بهذا العمل الأساسي الذي سيمكننا من إزالة كثير من

⁶⁷ لين رشد، ص. 63.

⁶⁸ Les Juifs espagnols ص. 84.

الغموض والخلط، عن أهم فترة من فترات تاريخنا وحضارتنا، بل يجب أن تتضافر جهود عديد من الاختصاصات والمؤسسات، إذا ما أردنا أن يبلغ هذا العمل مبتغاه. وقد نكون نحن المغاربة أقرب الناس إلى الرغبة في القيام بهذا العمل، لأننا ورثته إذ ورثناه مع ما ورثناه من آثار حضارية أندلسية، فهو ثمرة من شجرة العلم العربي الإسلامي الذي تغذى من هذه التربة وبها نما، وكنا نحن جزءا منها بالرعاية والمساهمة.

ولنبين أخطار الترجمة من العربية إلى العبرية، نختار ترجمة أنموذجا هو من عمق الثقافة العربية الإسلامية، وأعني بذلك كتاب ميزان العمل، وآخر عربيا إفريقيا هو تلخيص كتاب الخطابة لأرسطو لابن رشد، لنتتبع بعضا من مناهج ترجمة يهود العصر الوسيط، سلبا وإيجابا. وتتبع هذين الأنموذجين وما وقع فيهما من "قلق العبارة" يجيب بعض الإجابة عما أشرنا إليه أعلاه.

كتاب ميزان العمل لأبي حامد الغزالي:

الترجمة العبرية מאזני המאזן 777

الميزان بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد اليهودية¹

الترجمة أداة للتواصل ونقل العلوم والمعارف، وقد تكون خلقا جديداً أو إبداعاً لم يعد فيه من الأصل إلا آثاره، وقد تكون تأويلاً يرضي رغبات المترجم والمترجم لهم. وقد تتخطى حدود اللغات لتترجم المفاهيم الحضارية واللمسات الخفية التاريخية، وتبدل تقاليد بأخرى وأعراف بأعراف. وقد تكون الترجمة حاجزاً يقف في وجه التواصل المبتغى الذي هو هدف الترجمة. إن هذه الأمور جميعها من البديهيات، ولكن الذي ليس من البديهيات أن تجتمع هذه جميعاً في عمل واحد هو الترجمة العبرية لكتاب أبي حامد الغزالي:

ميزان العمل מאזני המאזן 777

لا يمكننا أن نفهم مكانة وأهمية الغزالي في المجتمع اليهودي إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار وقائع تاريخ الطوائف اليهودية، خصوصاً بعد الفترة الموحدية، حيث رحل كثير من المفكرين اليهود من الأندلس إلى شمال إسبانيا أو جنوب فرنسا. لقد كان لهذه النقطة أثرها الكبير في حياة اليهود لسببين:

السبب الأول أنهم لم يعودوا طليقي اليد والفكر كما كانوا في الأندلس، وذلك لأن الكنيسة كانت تعتبرهم أداة لنقل الكفر والإلحاد، أي آراء ابن رشد وأرسطو.

والسبب الثاني تأثر ابن ميمون بالفكر الأرسطي المتمثل في المدرسة العربية وفلسفة الإسلام والرشدية، هذا التأثير الذي سيكون كتاب الدلالة، محوره الأساسي. لقد أحدث كتاب الدلالة في المجتمع اليهودي نفس الرجة التي أحدثتها كتب ابن رشد لدى المسلمين وفقهاء عصره. وانقسم المجتمع اليهودي في أشد لحظاته ضيقاً إلى قسمين: أنصار ابن ميمون، وخصومه. عشاق الفلسفة، وسدنة النص المقدس. وتجلى الصراع لدى هذه الطوائف في مظهرين:

¹ نشر هذا البحث في أعمال ندوة انعقدت في مقر اليونسكو بباريس بين 9 و10 دجنبر 1985 و نشرت الأعمال

كاملة في كتاب يعنون La raison et Le miracle, Maisonneuve & Larose, Paris 1987

(البحث بين صفحة 93 و117).

1- مظهر قوامه العنف وإحراق الكتب ومنع الدراسات الفلسفية. وهو مظهر كان خطرا على الطوائف اليهودية في جنوب فرنسا، جعلها تصطدم بالسلطات الدنيوية والكنسية، مما أربأ الأخبار المعارضين ودعاهم إلى البحث عن منهج آخر لمحاربة ابن ميمون وأتباعه.

2- ومن هنا جاء المظهر الثاني لهذا الصراع، وهو مجابهة الحجة بالحجة، والفكرة بالأخرى. وكان النموذج أمامهم جاهزا: تهافت الفلاسفة وتهافت التهافت.

ففي هذا الإطار نال الغزالي أهميته، ونال حظوة لدى اليهود، فاختاروا منهجه وكتبه سلاحا من أسلحتهم. فما هي الكتب التي استعملوها؟ وما هي الكتب التي اختاروا ترجمتها إلى اللغة العبرية بعد هذا اللقاء؟

لا شك أن العلماء اليهود كانوا يعرفون مؤلفات الغزالي المختلفة، كما يظهر ذلك من احترامهم وتقديرهم لشخصه. غير أن الذي وصل من النصوص المترجمة إلى اللغة العبرية يبدو متضائلا أمام هذا الاحترام والتقدير الكبيرين. ومما وصل من النصوص المترجمة نذكر ما يأتي:

1- مقاصد الفلاسفة كونت הפילוסوفים

ترجم كتاب المقاصد ثلاث مرات:

إذ ترجمه إسحق البلاغ أو بالأحرى ترجمه وعلن عليه، وعنون عمله هذا تصحيح الآراء، وهذا يعني أن عمله كان ترجمة وتعليفا في نفس الوقت².

وترجمه يهودا ناتان بجنوب فرنسا، وعنون ترجمته كونت הפילוסوفים ولم تخل هذه الترجمة من إضافات وشروح بالعامية، وكان المترجم يبتعد فيها أحيانا عن النص³.

والترجمة الثالثة والأخيرة لمترجم مجهول، ويحتمل أن تكون قد أنجزت بين 1306 و1340.

وقد كان كتاب مقاصد الفلاسفة موضوع شروح وتعليق، كما كان أيضا

² شملت هذه الترجمة قسمي المنطق والإلهيات وبداية الطبيعيات، وقد أتم الترجمة إسحق بن بلجر.

³ ترجم ناتان الكتاب مرتين، إذ ضاعت منه الترجمة الأولى فأعادها ثانية. وأرخ M. Steinschneider هذه الترجمة بين 1352 و1358. انظر

Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters Und Die Juden Als Dolmetscher 1956, Akademische Druck-Und Verlagsanstalt Graz, p.306.

ويعتقد رونان أنها أنجزت قبل 1340،

Ecrivains juifs français du XIV siècle. Impr. Nati. Paris M. DCCC XIII, p. 576-7.

أنموذجا لبعض الفلاسفة اليهود⁴.

2- تهافت الفلاسفة

أنجز الترجمة زرحياه هلفي بن إسحق الجرندي (1486). وترجمت كثير من فقراته مع نص تهافت التهافت لابن رشد. ومن المعلوم أن هذا الكتاب كان قد ترجم إلى العبرية ثلاث مرات على الأقل⁵.

3- القسطاس المستقيم

ترجمه يعقوب بن مخير. وقد نشر منه L. Dukes الفصلين العاشر والثاني عشر في " الكنز المشكور " (عبري) وليس بعيدا ن يكون قد ترجم أكثر من مرة، إذ أثبتت مقارنتنا السريعة لمخطوطات باريس (المخطوطة رقم 8، 893) ومخطوطة British Museum (المخطوطة رقم 1، 893) أن هناك فروقا بين نص المخطوطتين⁶.

4- مشكاة الأنوار

ترجمه إسحق بن يوسف الفاسي (القرن 13)، وتوجد منه ترجمة أخرى لمجهول، منها نسخة في مكتبة الفتيكان تحت رقم 209. ونشر L. Dukes الفصل الثالث من هذه الترجمة في مجموع שי"ר שלמה⁷.

5- كتاب القياس

وقد نبه بويج Bouyges على أنه قسم من كتاب معيار العلم. وذكره Goldenthal في مقدمة نشرته لميزان العمل بعنوان هو مُقَدَّنْ هَحْخَمَهْ، أي معيار العلم، ونسب ترجمته إلى موسى النربوني⁸.

6- كتاب النظر أو أجوبة الغزالي

تعرض الأستاذ عبد الرحمن بدوي في كتابه مؤلفات الغزالي⁹، لكل الشكوك

⁴ من شراح المقاصد اليهود المشهورين موسى النربوني وإسحق البلاغ، وممن نهج نهج الكتاب وقلده أبرهام أبغدور، أنظر

عrivains juifs français du 733. ص.

⁵ قام بهذه الترجمات كلونيموس بن داود وشمونل المرسلي وطرس طدروسي، نفس المرجع أعلاه، 461 و554 و572.

⁶ أنظر كتابنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، 1999، ج. 1، ص. 220-223.

⁷ שי"ר שלמה (شعر سليمان بن غيرول)، هنوفر، 1858، القسم الأول ص. IXV-XI.

⁸ مقدمة طبعة ميزان العمل، الترجمة العبرية، ص. XIV. أنظر هامش 17.

⁹ عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون...، القاهرة، 1960/1380، ص. 347.

التي أحاطت بهذا الكتاب، كما جاء لنا¹⁰ جهتنا إبداء بعض الرأي في هذا الموضوع¹⁰.

نسبت الترجمة إلى الربى إسحق بن نتان هسفردي، ونشر النص الربى تصفي مالعتر مع ترجمة ألمانية بفرنكفورت سنة 1886.

وتضم النشرة قسمين: قسما أول هو عبارة عن أسئلة وأجوبة بالعبرية، والقسم الثاني وهو عبارة عن نص عبري في مقابله الأصل العربي.

7- قصيدة قل لإخوان

ترجم القصيدة أبرهام جافنسون (ولد بتلمسان سنة 1547)، وأوردها في تفسيره لسفر الأمثال سنة 1575، وعنه نقلها L. Dukes في (تشيد سليمان)¹¹.

8- التوحيد

نسبه له Goldenthal في مقدمة كتاب ميزان العمل، وذكر بأن موسى النربوني هو الذي ترجمه وعنوانه بتوحيد الإله יהוה האלהים¹²، وذكره Freimann في فهرس الفهارس مرادفا لمشكاة الأنوار، ولعله جزء منه¹³.

9- ميزان العمل

قام بترجمته أبرهام بن حسداي بن شموئل هلفي البرشلوني بين سنتي 1225 و1240¹⁴.

والظاهر أن المترجم كان شديد التقدير للغزالي، إذ ذكره في مصاف أرسطو وابن ميمون، ورأى فيه علماً لا يمكن للملة اليهودية أن تستغني عن كتبه، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بجانب الأخلاق والشرع. وليلد على أهمية الغزالي، ذكر بما جاء في كتاب سلمون بن جبرول (إصلاح أخلاق النفس)، وأنه لم يوف فيه بما اختصر على الرغم من أهميته، وأنه لم ينهه على رأي ما جاء في كتب الحكماء، ومن أهمهم الغزالي وكتابه ميزان العمل الذي يقول فيه ما ترجمته: "وهذه سنوات قد مضت، فيها تفتق، وأزهر وأنار وأشرق، وظهر في أرض

¹⁰ أنظر كتابنا المشار إليه في هامش رقم 6.

¹¹ طبع تفسير سفر الأمثال سنة 1748. وانظر في موضوع القصيدة، مؤلفات الغزالي، ص. 373.

¹² مقدمة الطبعة العبرية، ص. XIV.

¹³ • A. Freimann, Union catalog of Hebrew Manuscripts and their Location... American Academy for Jewish Research. New-York 1973, n°3595.

¹⁴ لم يذكر المترجم أي تاريخ لترجمته. انظر

Die Hebraeichen Übersetzungen des Mittelalters Und Die Juden Als Dolmetscher, p.342-345.

المشرق، رجل حكيم مبرور، وعالم كبير مشهور، له في كل علم باع، وفي كل فن قدرة ومستطاع، إنه أبو حامد الغزالي، وقد ألف كتابه هذا أكمل تأليف، وفسره أجمل تفسير، وسماه ميزان العمل والفضائل، تلك الفضائل التي بها يحيى الإنسان. فتكلم فيه بالشيء العجيب، وظهر قدرا كبيرا وعلما كثيرا، وهو العالم الكبير والفيلسوف المفكر الذي لم يتأفف من أخذ الحجة والبرهان من كتبهم الدينية (أي المسلمين) وأخبارهم التي ذكرها حكماؤهم" (المقدمة).

إن هذا النص يوضح، إذا كان الأمر يحتاج إلى توضيح، أهمية الغزالي في المجتمع اليهودي الذي كان يعيش صراعا فكريا ثقافيا عقائديا في هذه الفترة من تاريخه¹⁵. ولا شك أن منهاج الغزالي، نال رضى في أعين أولئك الذين تأملوا الشرع والفلسفة معا، وعملوا من أجل مجتمع سعيد أسسه الخلق.

وهذا هو الرأي الذي سنجد عند مفكر يهودي متأخر نسبيا، وهو يوحنان بن إسحق Alemano، إذ نجد في كتابه شرح نشيد الأناشيد، الذي بدأ تأليفه سنة 1477، حديثا عن محبة الله والشوق والرغبة والرغبة والسعادة الأبدية ومسلك الإنسان ليكون فيلسوفا وطرق هذا المسلك التي هي امتلاك النفس والتجرد من كل شيء والسمو إلى الكمال الإنساني الذي لا يتم إلا بالعشق الإلهي، لأن الله هو الغاية القصوى، ولأن خلود النعيم هو أسمى مما في الأرض جميعا. إن هذه هي الأسس الكبرى لمحتوى كتاب ميزان العمل. وقد لاحظ هذا التأثير الكبير الذي كان للغزالي في المفكرين اليهود، وخصوصا Alemano، أستاذنا المرحوم G. Vajda في كتابه الحب الإلهي في النظر اليهودي في العصر الوسيط¹⁶.

وإذا كان النص العربي المترجم إلى العبرية غالبا ما يشمل الغموض والتشوش، فإن كتاب ميزان العمل، كان محظوظا نسبيا، إذ لا نعتبر عمل ابن حسداي مجرد ترجمة نص إلى نص، ولكننا نعتقد أنه كان بحثا في الفكر والأدب والشرع والتقاليد اليهودية، لم يوفق فيه صاحبه كل التوفيق. وقد وضع ابن حسداي في ترجمته أمام عينيه هدفين اثنين:

¹⁵ منحة קנאות (عطاء الحماية). جمع أبا مري في هذا الكتاب كل المراسلات التي دارت حول هذا الموضوع، أنظر أيضا الفقرة التي حلل فيه رونان هذا الكتاب في مؤلفه. Les Rabbins francais. Impr. nationale. Paris M. DCCC LXXVII. p.695-697. وانظر كذلك حول الخصومة التي دارت بين أنصار ابن ميمون وخصومه مقال أ. شرحت، برורים בפרשת הפלוס הראשון על ספרי הרמב"ם, ציון VXXXVI 1-2, 1971. (أ. شرحت، أضواء على فصول الصراع الأول الذي كان يدور حول مؤلفات ابن ميمون، مجلة صيون، XXXVI 1-2, 1971. وكذا مقدمة إسحق البلاغ في

G.Vajda, Isaac Albalag, averroiste juif, Traducteur et annotateur d'Al-Ghazali. Paris, Vrin, 1960.

ومقدمة دلالة الحائرين لابن ميمون.

¹⁶ G. Vajda, L'amour de Dieu dans la théorie juive du Moyen Age, Vrin, 1957, p. 208.

1- نقل هذا الأثر العظيم ذي الفائدة القصوى إلى اللغة العبرية، لأن الغزالي كان في أعين اليهود مفكرا إنسانيا، ولأنه أداة يمكن أن تستعمل في الصراع الدائر بين الأحرار وأنصار ابن ميمون، ولأنه أحاط في كتابه بموضوع أخلاقي مجتمعي إحاطة شاملة، وهو الأمر الذي لم يتحقق في كتب الفقهاء اليهود، كما أشار إلى ذلك المترجم في المقدمة.

2- تغيير كل الآثار الدينية الإسلامية، وهو عمل صعب بالنسبة لهذا المترجم، لأن تغيير الشواهد القرآنية والحديثية، والأقوال والأمثال السائرة، ووضع مقابلات لها من الملة اليهودية، يعتبر عملا ضخما، نظرا لما يتسم به هذا النص من ميزات تجعله كتابا مليئا بالاستشهادات الإسلامية من مختلف الأنواع، بل هذه الاستشهادات هي التي تكون بناءه الأساسي وفكرته الكبرى. ولكن المترجم كان في حاجة ماسة لا يمكن التراجع عنها إذا أراد أن يصل الأثر الذي يقدره حق قدره إلى أبناء ملته.

وقد أكد قيمة الكتاب عند المترجم إليهم، أيضا ناشره كولدا نطال حيث قال في المقدمة ما ترجمته: " ويعد ميزان العمل أهم كتب جنسه ، سواء في موضوعه أو في لغته وبيانه، أما من جهة موضوعه، فلا يلحقه أي كتاب مما بين أيدينا من كتب الأخلاق على كثرتها، ذلك لان بعض هذه الكتب يعتمد إما على الترهيب وإما على الترغيب، وبعضها الآخر يقتصر على ما جاء في فروض الدين لتستندها العامة، والبعض على الفلسفة دون الشرع والتقاليد، ولا يليق هذا إلا بقلّة من الناس... كما أن منها ما هو تليفق يأخذ من هنا وهناك، فهو عاجز عن هداية الناس، ولا يستطيع إرشاد رجل عقل بدأت خطواته متندة في سلم النظر، يحاول معرفة سبل الخلق معرفة مرتبة منظمة على نمط חכמת הנפש (حكمة النفس) التي تسير فيها الأخلاق جنبا مع حكم التوراة والمشرع... أما هذا الكتاب فهو كالذهب خالص كله، كامل في مضمونه ومرماه... وبياناته الاثنتان والثلاثون تكون وحدة في الموضوع ، وكل فصل يعتبر امتدادا لما قبله، وبداية الكتاب هي بداية الموضوع ونهايته هي نهايته...".

ثم يقول في لغة الترجمة: "أما من ناحية اللغة فإن هذا النص أكثر النصوص فصاحة وسهولة من كل الكتب التي ترجمت من العربية إلى العبرية، فلغته جميلة مثل سيل من عسل، تستهوي كل من أراد نهج مسالك المتأملين، ولغته أيضا تمكن من قمع الصعوبات، وتهون من شدة صخر أقوال العلماء، حتى يسير السالك على نهجهم ويقنّدي بهديهم. وهكذا فقد بلغ فيه المترجم الغاية في حسن التأويل... على الرغم من عمق موضوعه وخفاء مباحثه. فلغته رائعة سلسلة تشفي غليل المترواح في رياض الفلسفة فيستظل بظلها ويستأنس بجمالها...". (المقدمة).

فما هو المنهج الذي نهجه المترجم في ترجمة هذا العمل الكبير الذي وصفه الناشر بالأوصاف التي أعلاه؟

يتطلب الجواب على هذا السؤال درسا مقارنا للنصين العربي والعبري، وهذا ما سنحاول عرضه هنا.

نقد الترجمة¹⁷

لا أريد من عرضي هذا أن أتعرض إلى كل جوانب ترجمة هذا النص، فلن أتحدث عما فيه من أخطاء معجمية أوقع المترجم فيها تشابه الأصوات، كما أنني لن أتحدث عن الفقرات التي صعب على المترجم فهمها فتركها نهائياً إما لأنها عبارة عن مفاهيم إسلامية حضارية، أو لأنها منظومة من لغة وجدها المترجم غريبة عنه أو نادرة الاستعمال غير مألوفة لديه - وقد كان هذا البتر ذا خطورة على الفهم الشامل للنص في كثير من الأحيان - وإنما سأقف عند أهم المحاور التي أعتقد أن لها أثراً في فهم الغزالي، بل سيكون لها انعكاس عما أراد الغزالي عرضه من آراء شرعية وإسلامية. ويمكننا أن نقسم هذه المحاور إلى ما يأتي:

أ- أعلام ومذاهب

ب- مفاهيم إسلامية

ج- استشهادات، وأنواعها:

1- الشعر. 2- أقوال ومأثورات. 3- قرآن. 4- أحاديث نبوية.

أ- أعلام ومذاهب

جاء في كتاب الميزان ذكر ثلاثين علماً، بما في ذلك اسم المؤلف، وهي حسب تكرارها في النص كالآتي:

جاء ذكر اسم علي بن أبي طالب اثني عشر مرة، وضع المترجم مكانه مرة "سقراط" (صفحة 189 طبعة عربية و17 طبعة عبرية)¹⁸، وعشر مرات "الحكيم" وحذف اسمه مرة واحدة (155/337). وذكر أبو بكر ثلاث مرات، مرة بالصديق ومرتين بأبي بكر في الأصل، وحذف المترجم الصديق وغيره، مرة بـ"الربي حنينيا" (167/350) وحذفه مرة في نفس الصفحة. وذكر اسم زيد

¹⁷ النصوص المعتمدة للمقارنة هي: 1- ميزان العمل للغزالي، سلسلة ذخائر العرب [تحقيق وتقديم سليمان دنيا] دار المعارف المصرية، 1964. 2- طبعة 'لعقك غالدونستر، سفر ماأوني زدق، حبور הפילוסוף הגדול ابو حازم אל-גזאלי، והעתיקו מלשון הגרי לעברי החכם ר" עברהם בר חסדי، Leipzig, 1893. 3- مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس رقم 911 عبرية. 4- مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس رقم 912 عبرية. ¹⁸ الرقم الأول يشير إلى الطبعة العربية، والثاني إلى طبعة الترجمة العبرية.

مرتين، غيره مرة بـ "شمعون" (27/199) ومرة بـ "لاوي" (42/216). وذكر اسم عمر مرتين، عوضه مرة بـ "الربي عقيبا" (69/241) ومرة بـ "يهوشوع بن ليفي" (69/241). وذكر الحسن البصري مرتين، مرة الحسن وأخرى الحسن البصري، وعوضا بـ "الحكيم" (132/308) (57/240). وذكر اسم عيسى مرتين، عوضه مرة بـ "فلان" (35/207) وحذف مرة (85/207). ودُكرت الأسماء الباقية فردا وهي عائشة غيرت بـ "دبورة" (وهي من أسماء المؤنث في العبرية ومعناها النحلة) (40/214). كعب الأحبار، غير بـ "حكيم" (40/214). أبو حنيفة يغير بـ "ربينا". الشافعي: "الراب أشي" (41/215). وعوضت الفقرة "عيسى بن مريم ويحيى بن زكرياء وكذا سائر الأنبياء" بـ: "كثير من الناس" (80/251). رابعة العدوية: "إحدى النساء التقيات" (113/289). المامون: أحد الملوك (125/300). وحذف اسم الخضير وموسى (161/335). وابن مسعود (205/385) وأبي منصور الثعالبي مع شعره (211/391). وأصبح اسم عثمان "نحوم" (167-168/350). وعوض اسم الحارث بـ "الحكيم" وعزرائيل بـ "ملاك الموت". وجبرائيل وميكائيل وإسرافيل ر بالملائكة (220/298). وعوض عمار بن ياسر بـ "صديق أحد الحكماء" (133/309). وعوض لفظ النصراري بـ "آخرون". (35/207). والأئمة من قريش بـ "الملوك من بني داوود" (123/298). أما المذاهب الإسلامية فإنه تركها في لفظها مثل ر ظاهرية (230/405) والمعتزلة والأشعرية والشفعية والحنفية (230/406) أو أشعري ومعتزلي وشفعوي وحنفي (231/406) وترجم لفظ المتكلمين بـ מְבַרְבְּרִים. وترك لفظي "تركي" و"هندي" كما هما (167/350).

ب- مفاهيم إسلامية

نقتصر في موضوع ترجمة المفاهيم الإسلامية على ما اعتبرناه ملفتا للنظر دون غيره وهو كثير، من ذلك: الصلاة الزكاة وترجمها بـ "النذر" (120/297). الصوم تركها مرة كما هي لأن لفظها العبري مثل العربي: "تصوم" وترجمها مرة أخرى بـ "الابتعاد عن النساء" (88/261). وترجم الحج مرتين بـ "الرحلة على الأرجل" (120/297) (173/355) ومرة بالعبادة (174/356). والحاج بالرجال. اللوح المحفوظ: التوراة (54/226). العرش: السماء (171/354). إبليس: الأفعى (154/326). فقيه: حكيم (46/220). علم الفقه: علم حكماء اليشيفة¹⁹ (172/355). الفقه: الأحكام (171/353). الأمة: ناس الدنيا (178/360). السلف الصالح: الأمم السالفة (190/370). المشايخ (بالمعنى الصوفي): الشيوخ

¹⁹ اليشيفة مؤسسة علمية يدرس فيها أحبار اليهود العلوم الدينية والتشريعية وعلوم التلمود.

(223/401). الصحابة: الحكماء الأولون (67/239). الشرع: التوراة (90/262).

وتكررت ترجمة قال الله أو قال الرسول أو النبي في كل الكتاب إلا نادرا جدا بـ "قال أحد الحكماء".

1- الشعر

استشهد الغزالي بالشعر في أحد عشر موضعا، وقد تصرف فيها المترجم جميعا، فمن هذه الشواهد ما ترجم منه جزءا ثم أضاف إليه ومنها ما غيره أصلا. وقد أخذ أشعاره من كتاب בן מזלדי (قرين الأمثال) لشمونل هنكيد ومن بعض الشعراء الآخرين²⁰.

2- الأقوال والمأثورات

أقصد بالأقوال والمأثورات كل ما ذكره الغزالي نقلا عن غيره، باستثناء القرآن والحديث والشعر، سواء كانت مثلا أو قصة، سواء كان صاحبها معروفا أو مجهولا. وقد ورد في نص الميزان سبعة وسبعون قولاً تفاوتت طولاً وقصراً، منها الجملة البسيطة والقصة الطويلة. وقد ترجمت جميعا دون استثناء مع تغيير أسماء قائلها، إذ يصبح مثلا علي أو أبو بكر أو عمر أحد الحكماء. وقد يضيف المترجم إلى هذه الأقوال أقوالاً أخرى من المأثورات اليهودية وأقوال حكماء بني إسرائيل.

3- استشهادات قرآنية

استشهد الغزالي بحوالي مائة وأحد عشر استشهاداً قرآنياً. وقد تصرف المترجم في هذه الاستشهادات كالتالي:

أ- استشهادات قرآنية ترجمها كما هي، وأعني بـ "ترجمها" نقل النص حسب مستطاعه، إما لأنها جاءت في نص الغزالي دون أن تسيقها عبارة "قوله تعالى"، وإما لأنه لم يجد لها بديلاً، وفي هذه الحالة تصبح عبارة قوله تعالى "كما قال أحد الحكماء"، أو كما جاء في كتب الحكماء، أو كما جاء في كتب الأديان. وحدث هذا التصرف في سبعة وثلاثين استشهاداً.

ب - استشهادات قرآنية محذوفة نهائياً وعددها ستة وأربعون.

د - استشهادات قرآنية وضع المترجم مقابلاتها نصوصاً توراتية أو من أقوال

²⁰ يريد منا البحث في هذه الأشعار جهدا نراه يخرج بنا عن المقصود من هذا البحث، لذلك نرجى النظر فيه مع أشعار أخرى في نفس السياق.

التلمود أو المأثورات اليهودية، وعدد هذه الاستشهادات ثمانية وعشرون، وجلها مأخوذة من التوراة من الأسفار الآتية: التكوين، الأعداد، التثنية، الجامعة، الأمثال، المزامير، أيوب.

4- أحاديث نبوية

نهج المترجم نفس النهج في تعامله مع الأحاديث، إذ جاء في كتاب ميزان العمل مائة حديث ترجم منها المترجم تسعة وستين حديثاً مع استعماله دائماً "قال أحد الحكماء"، وحذف منها خمسة عشر حديثاً وأبدل منها ستة عشر. وأخذ جل مقابل معوضه من التوراة والقليل من المأثورات اليهودية. وأخذ الجل من أسفار التكوين والأعداد والتثنية والجامعة والأمثال والمزامير وأيوب.

5- استشهادات زائدة

أضاف المترجم إلى الاستشهادات التي أتى بها الغزالي في الميزان مائة وأربعة استشهاداً وهي نوعان:

أ- مأثورات يهودية

ب- استشهادات من التوراة، ولم يترك في هذا القسم سفراً من أسفار العهد العتيق إلا وأخذ منه. وقد كان يأتي في بعض الأحيان بثلاثة استشهادات لفكرة الواحدة. وكان أحياناً يضيف من مأثورات التقاليد اليهودية والنصوص التوراتية.

ملاحظات حول النص المترجم

على الرغم مما قاله كودنطال عن فصاحة هذا النص وعن سلامة ترجمته، فإننا نرى من الواجب علينا أن نذيل هذا العرض بالملاحظات الآتية:

1- رغماً عن الجهود التي بذلها ابن حسداي في ترجمته ومحاولته النفاذ إلى دقائق اللغة العربية، فإنه كان يصطدم في كثير من الأحيان بدقة تعابير الغزالي وباستعماله الدقيقة لمصطلحاته الدينية.

2- إنه لم يستطع النفاذ إلى استعمال المصطلح، وخصوصاً عندما يتعلق الأمر بالحالات النفسية. مثلاً حذفه الأضداد في الفقرة الآتية: "... فإن كان في مصيبة اقتصر على اسم الصبر،" ويضاده الجزع والهلع". وإن كان في احتمال غنى سمي ضبط النفس،" ويضاده البصر". وإن كان في حرب سمي شجاعة،" ويضاده الجبن". وإن كان في كظم الغيظ والغضب سمي سعة الصدر،" ويضاده الضجر والبرم وضيق الصدر". وإن كان فضول العيش سمي زهداً وقناعة،" ويضاده الحرص والشره"" (ص. 144/324).

ولا شك أن حذف هذه الأضداد سيحدث خللا في البناء العام للفكرة التي يريد الغزالي عرضها.

3- إن المترجم كان يبتتر النص أحيانا دون أي مبرر، كما كان يحذف استشهاده أو بعضا منها مع أنها جزء من الفقرة ذات الاستشهاد، ولا يتم معناها إلا بها.

4- إنه لم يوفق دائما في تعويض الاستشهادات، فاستشهاده كثير ما تكون نابية عن الموضوع، ولا يجد فيها القارئ أي رابط يربطها بالسياق العام.

5- إنه كان في كثير من الأحيان يضيف إلى نص الغزالي النثري فقرات حيرتنا في كثير من الأحيان، بل شككتنا في النص العربي الأصلي، أو على الأقل جعلتنا نعتقد أن النص الذي اعتمده المترجم يختلف في بعض فقراته عن نص ميزان العمل الذي حققه سليمان دنيا المنشور.

6- لاحظنا بعض الاختلاف بين مخطوطة باريس من جهة ونص كولندال من جهة أخرى، مع أن هذا الأخير يدعي بأنه اعتمد المخطوطتين المذكورتين.

7- إن مقارنتنا للنص المترجم بالنص الأصلي، أكدت ما أصبحنا نعتقد منذ بدأنا نشتغل بهذه النصوص المترجمة، وأعني وجوب العمل على دراسة النصوص المترجمة إلى اللغة العبرية، وخصوصا تلك التي ضاعت أصولها، لأن وقع الترجمة كان عليها شديدا. وسيكون هذا الوقع شديدا على الفكر المنقول نفسه، إذا لم تقوم آثاره وتدرس بكل عمق وتأمل.

نماذج

لا يسمح مجال البحث بعرض تقنية ترجمة كتاب ميزان العمل عرضا مفصلا، ولذلك نكتفي هنا بتقديم نماذج نعتقد أنها كافية لتقديم النهج الذي كان يتبعه المترجم في نقله النص العربي إلى اللغة العبرية.

ونبدأ النماذج بتصحيح تحقيق سليمان دنيا انطلاقا من الترجمة العبرية.

- جاء في تحقيق ميزان العمل لسليمان دنيا، وهو المشار إليه أعلاه، ص. 247: "إذ ينتقل الصيد من التوحش إلى التأنث"، وجاء في الترجمة: "שהציד היהרי והמדברי יהפך אל בעל חברה מתחבר אל האדם ומתקרב لامו." (...الصيد الجبلي والصحراوي إلى مستأنس = التأنس يختلط بالإنسان ويقترّب إليه).

وفي نفس الصفحة: "...إذ ينتقل من التوحش إلى التأنث [التأنس]... والكلب من الأكل إلى التأذب..."، والأصح من العض إلى التأذب.
- نقص في تحقيق سليمان دنيا. ص. 352: " الوظيفة التاسعة، أن تعرف أنواع العلوم بقول جملي وهي ثلاثة:

1- علم يتعلق باللفظ من حيث يدل على المعنى.

חכמה שהיא תלויה במלות מצד שהם מורות על ענין.

2- علم يتعلق بالمعنى من حيث يدل عليه باللفظ. (ساقطة في تحقيق دنيا)

חכמה שהיא תלויה בענין מצד שיורו עליה המלות.

3- و علم يتعلق بالمعنى المجرد.

חכמה שהיא תלויה בענין לבדו.

وأسند سليمان دنيا الفعل " رأى " إلى الغائب مرتين في صفحة 349، مع أن الصحيح ، كما يدل على ذلك المعنى ، هو إسناده إلى المتكلم، وها نصه: " وينبغي أن لا تحكم على علم بالفساد أو وقوع الاختلاف بين أصحابه، ولا بخطأ واحد أو أحاد فيه، ولا بمخالفتهم موجب العلم بالعمل، فيرى جماعة تركوا النظر في العقليات والفقهيّات متعللين فيها بأنه لو كان لها أصل لأدركها أربابها... ويرى قوم يعتقدون صحة النجوم لصواب اتفق لواحد..."

والصحيح هو

...وأنا نحن <u>رايم</u> كهله ينيح	... ولا بمخالفتهم موجب العلم بالعمل،
הלמוד... ونראה גם כן כתות אחרות	<u>فيري</u> جماعة تركوا النظر في العقليات
יאמרו אמתת חכמת ...ص. 166.	والفقهيّات... <u>ونرى</u> كذلك قوما (آخرين)
	يعتقدون صحة النجوم...

- تقطيع الجملة

זה בהקש לתקון העולם	جاء في صفحة 329 من الميزان: "
הספלו...ص. 148.	وإما متممة لكل واحدة من ذلك، ومزينة لها
...وذلك بالإضافة إلى قوام العالم	كالطحانة والخبز للزراعة، والخياطة
الأرضي	للحياكة. وذلك بالإضافة إلى قوام
	العالم: الأرض مثل أجزاء الشخص...

زيادة فقرات لا وجود لها في تحقيق دنيا، ص.307 وهي الفقرات الموجودة بين مزدوجتين أو قوسين وضعناها بالعربية داخل النص العبري²¹.

جاء في آخر البيان الخامس، وهو بيان ارتباط قوى النفس بعضها ببعض (ص. 216) ما يأتي:

"وملكوت السماوات والأرض"
وزادت الترجمة:

"لتكون علامات ودلائل حتى للناظر إليها، تدل على قوته وعظمته". كما قال لأحبائه "انظروا إلى السماوات وعدد كواكبها". وقال نبيه:

"ارفعوا إلى الأفاق عيونكم وانظروا
من خلق هذه كلها"

وقال رسوله: "أبْنُ سَمَاءِكَ، صَنَعَةُ
يَدِكَ، قَمَرًا وَكَوَاكِبَ شَكَلْتَهَا".

כִּי-אֶרְאֶה שְׁמִיךְ, מַעֲשֵׂה
אֶצְבְּעַ תִּיךְ--יָרַח וְכּוֹכָבִים, אֲשֶׁר
כּוֹנְנָהּ.

وزاد المترجم من عنديته فقرة لينفي بها إعجاز النبي ﷺ، وهي عملية فريدة في كل هذه الترجمة.

جاء في كتاب الميزان: ص.222(طريق الصوفية في جانب العلم طريق غيرهم:

²¹ لاحظنا من خلال تعاملنا مع هذه النصوص المترجمة إلى العبرية أنها يمكن أن تكون مكملًا للنصوص العربية المخطوطة عند التحقيق، وكثيرًا ما جاءت فيها فقرات أساسية لم نعتز عليها في الأصول العربية، وقد وجدنا في ترجمة كتاب الكشف عن مناهج الأدلة كثيرًا من الفقرات التي لا توجد في أية مخطوطة عربية مما اعتمده المحققون لهذه النص منذ أن بدأ تحقيقه، وسننشرها في تحقيقنا للترجمة العبرية الوسطوية التي نقوم بتحقيقها مع باحثين من معهد تاريخ النصوص التابع للمركز الوطني للبحث العلمي، باريس. Institut de Recherche et d'Histiore des Textes (C.N.R.S) Paris/

"اعلم أن جانب العمل متفق عليه، وأنه مقصود لمحو الصفات الرديئة وتطهير النفس من الأخلاق السيئة، ولكن جانب العلم مختلف فيه، وتباين فيه طرق الصوفية طرق النظر من أهل العلم. فإن الصوفية لم يحرضوا على تحصيل العلوم ودراستها، وتحصيل ما صنفه المصنفون في البحث عن حقائق الأمور (ص. 223)، بل قالوا: الطريق تقديم المجاهدة بمحو الصفات المذمومة، وقطع العلائق كلها والإقبال بكل الهمة على الله تعالى. ومهما حصل ذلك فاضت عليه الرحمة وانكشف له سر الملكوت وظهرت له الحقائق. وليس عليه الاستعداد بالتصفية المجردة وإحضار النية مع الإرادة الصادقة والتعطش التام والترصد بالانتظار لما يفتحه الله تعالى من الرحمة. إذ الأنبياء والأولياء انكشفت لهم الأمور وسعدت نفوسهم بنيل كمالها الممكن لها لا بالعليم، بل بالزهد في الدنيا والإعراض، والتبري من علائقها والإقبال بكل الهمة على الله تعالى. فمن كان لله كان الله له... حتى أنه في الوقت..."

زاد المترجم: "وأقول أنا المترجم: أن الصوفية لم يحدوا عن هذا الإيمان الفاسد، وإنما هو إيمانهم بمحمد وما قالت عنه أمته، إذ قالوا إنه كان أميا لم يطلع على الحكمة مطلقا، ولم يقرأ كتبا، ولم يشغل نفسه إلا بالصلاة والتعب. وهذه حيلة منه حتى يؤمن العامة بنبوته ويتبعوه. قال المؤلف: حتى أنه في الوقت..."

ואני המעתיק מן הדומה לי
שלא נטו הצופיה להאמין באמונה
המשובשת הזאת אלא אמונתם
בענין מחמד ובמה שזכרו אמתו
עליו ואמרו כי היה איש המוני לא
למד חכמה מימיו ואפילו לקראת
בספרים לא היה ידוע. ואין לו עסק
אלא בתפלה ותחנונים. וכל זה
תחבולה ממנו כדי שיאמרו ההמון
בנבואתו ויודו לו (אמר המחבר)
ص. 49

نموذج من التغيير الذي لا يعتمد أي منطق

وعلا كן צוה השם הרחקת הכופרים ושלא לאכול ולשתות עמהם, וזה אחד מטעמים הנאמרים באסור החזיר, כי הוא היה רוב מאכלם לקחו ולחזקו האברים ולתמו אמץ לב וגבורה יותר מאכל כמו שזכר גלינוס כי נערי עירו כשהיו משחקים והיה אחד מהם גובר על חברו. היו אומרים עליו אמש היה מאכלו בשר חזיר (163)= (ولهذا أمر الاسم [الله] بالابتعاد عن الكفار، وأن لا يخالطوا في المأكلة والشرب، إذ كان مما حرم من أطعمتهم الخنزير، وكان أكثر أطعمتهم تناولا لتقوية الأطراف، ولأنه مصدر الشجاعة والجبروت، مما ليس في غيره. وذكر جالينوس أن أطفال بلدته عندما كانوا يلعبون، كانوا يقولون لمن كان أقواهم، إنه أكل ليلته السابقة لحم الخنزير).

... ولهذا نهى الله تعالى من لم يقو في الإسلام على مخالطة الكفار، حتى قيل: كان أحد أسباب تحريم الخنزير، إذ كان أكثر أطعمة الكفار، فحرم ذلك ليكون مزجرة للمسلمين على مواكلتهم التي كانت سببا للمخالطة. (ص. 347).

نماذج قرآنية

1- آيات مترجمة

ورمז אותם בלשון צח ונכון, זה לשוננו: (وأشار إليها بلسان بين فصيح، وهذا قوله):

אמנם המאמנים אשר האמינו באל ושלוחו ואחר כך לא ספקו ונלחמו בכל מאדם ובכל נפשם ליראת האלהים המה הצדקים(ص.63).

وقد جمع الله سبحانه في قوله

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ. (الحجرات، آية 15)، ص. 234.

كما قال

فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ دَرَجَةً وَكُلًّا وَعَدَّ اللَّهُ الْحُسْنَى. (النساء95). ص. 239.

أمر حכם (قال حكيم)

ישבח האל הלחמים בנפשם ומאדם יותר מהישרים במקומם ושם

להם יתרון עליהם אבל כלם הבטיח
 בגמול (ص.66) וחלק טוב
 (67)= (مدح الله المجاهدين
 (المحاربين) بأنفسهم وأمواله أكثر من
 القاعدين في أماكنهم وفضلهم عليهم،
 لكن كلا وعد بالجزاء الجميل والحظ
 الحسن).

ובעדה אמר חכם

מי שהוא יותר אכזרי על
 הכופרים הוא יותר מרחם על
 בניו=(من هو قاس أكثر على الكافرين
 هو أكثر رحمة بأبنائه!؟). (ص.95).

وإياه أريد بقوله

أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ

2- آيات غيرت بنصوص توراتية

ואוי למי שכפר באל והעלים
 עין מהכובים המישרים=(فتعسا لمن
 كفر بالله وغفل عن كتبه الهادية)

ומבשרי, אַחְזֶה אֱלוֹהִים=(ومن
 جسدي أعين الله). (أيوب 26/19).

י כל עצמותי, ת'אמרנה--
 יהנה, מי כמוך=(جميع عظامي تقول
 يارب من مثلك). (المزامير 10/35).

ואמרו ז"ל:

כי הוא חֲסִיד, נא רך ימיך
 בעולם הזה וארך ימך לעולם
 הבא=(وقال علماؤنا طاب ذكرهم
 لأنه [الله] أحياك وأطال أيامك،
 أحياك²² في هذه الدنيا ويخلصك في
 الآخرة).

" فتعسا لمن كفر بالله" وغفل عن قوله

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ (20) وَفِي
 أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (21 الداريات)
 (ص.215).

قال تعالى

يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا
 الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ
 خَبِيرٌ (11 المجادلة)

²² هذه الفقرة من سفر التثنية، 20/30. ولم نجد مرجعا للفقرة الأخرى.

1- أحاديث مترجمة

وهמשל הזה הוא קרוב ממה שסופר בעד דבורה: "ואמר חכם: נכנסתי על דבורה ושמעתי תאמר: האדם עיניו מורים, ואזניו מקבילים, ולשונו תרגמו, וידיו כנפים, ורגליו שליחיו, ולבו כמלך יושב בבית מלכות, וכטוב לב המלך אז ייטב לב רבי חייליו ושרי

عن كعب الأخبار قال: دخلت على عائشة فقالت: الإنسان عيناه مهاده، وأذناه قمع، ولسانه ترجمان، ويده جناحان، ورجلاه بريدان، والقلب ملك. فإذا طاب طابت جنوده. فقالت هكذا سمعت رسول الله (ص) يقول. (ص.214).

צבאיו (40)= وهذا المثال قريب مما روي عن دبورة²³. قال أحد الحكماء: دخلت على دبورة، فقالت: الإنسان الإنسان عيناه توريان، وأذناه تسمع، ولسانه ترجمان، ويده جناحان، ورجلاه بريدان، وقلبه كملك جالس في ملكه فإذا طاب قلب الملك طاب قلب قواد جنده ورؤساء عسكره.

وعليه نبه لنبي (ص) وقال: "الإيمان بضع وسبعون بابا، أداها إمطة الأذى عن الطريق والمجاهدة بالعبادة

ועל זה הזהיר החכם ואמר:
האמונה יש לה חמשה ושבעים
שערים הקטן שבהם הוא להסיר
ההזק מהדרך

زاد المترجم

ואמר ס'לו-ס'לו, פנו-ד'ך ;
הרימו מקשול, מד'ך למי. = (وقال
نبيه: "أعدوا أعدوا، هينوا الطريق،
ارفعوا الموانع عن شعبي". (إشعياء
14/57).

²³ معنى دبورة لغويا النحلة=ذبورة، وسميت بت النساء، كما سميت به إحدى نبيات بني إسرائيل وجاء ذكرها في التوراة. انظر سفر القضاة.

2- أحاديث غيرت بمأثورات يهودية

وأما من ظن أن مجرد الإيمان يكفيه فهو جهل بحقيقة الإيمان، وغفلة عن قوله: من قال لا إله إلا الله مخلصاً دخل الجنة (ص. 219).

وأولم مي شحשב שהאמונת לבדה תספיק לו זהו סכלות באמת ביסוד האמונה ויאוש ממאמרו יתעלה = (فهو جهل بحقيقة [أصول] الإيمان ويأس من قوله تعالى: **يَأْخُذُ بِعِصْمَةِ آتَمِ الْآخِذِينَ يَخِشُّهُمْ** "فتحفظون فرائضي وأحكامي التي إذا فعلها الإنسان يحيا بها [أنا الرب] (لايون 5/18).

3- استشهادات لا مقابل لها في الأصل

- 1- למען יהיו אות ומופת על המתבונן בהם על רוממותו =
(لتكون علامات ودلائل حق للناظر على علوه).
- 2- הבטנה השמים וספור הכוכבים =
(قال) أنظر إلى السماء وعُدّ النجوم).
- 3- שאו-מי: זם עיניכם וראו מי-בְּרָא אֱלֹהִים =
(وقال نبيه: "ارفعوا إلى العلا عيونكم وانظروا من خلق هذا). (إشعياء 26/40).
- 4- כִּי-בְּרָאָהּ שָׁמַיִךְ, מִעֲשֶׂה אֲצִבְעֹתַיִךְ-בְּרַחֵם וְכֹכְבִים, אֲשֶׁר כֹּוֹנְנֶתָהּ. וְקָל רִסּוֹלֵהּ: אִז אֲרִי שְׁמַוֹאֲתֵךְ, עֵמֶל אֲصָבִיעֶךְ, אֶל-قֶמֶר וְנִגְוֹמֵי אֲשֶׁר כֹּוֹנְנֶתָהּ (مز امير 4/8).

زيادة شاهد واحد

ועל כן אמר חכם: הכפרים תתחיל בלב כדמות נקודה שחורה כל מה שתוסף תשחיר הלב כלו, והאמונה תתחיל נקודה לבנה בלב כדמות נקודה כל מה שתוסף האמונה יוסף הלבון ההוא, וכשתהיה אמנת אדם שלמה תלבען הלב כלו = (ولذلك قال الحكيم:

قال أمير المؤمنين علي: الإيمان يبدو في القلب نقطة بيضاء، كلما ازداد الإيمان ازداد ذلك البيض، فإذا استكمل العبد الإيمان ابيض القلب كله. وإن النفاق يبدو في القلب نقطة سوداء، كلما ازداد النفاق ازداد ذلك السواد، فإذا استكمل العبد النفاق اسود القلب كله. (254).

بيان أنواع الخيرات

وقال الفقهاء: "إذا تساوت درجات المصلين فأحسنهم وجها أولاهم بالإمامة. وقال تعالى ممتنا به: "وزاده بسطة في العلم والجسم". (البقرة 247)

الإيمان يبدو الكفر [النفاق] في القلب نقطة سوداء، كلما ازدادت اسود القلب كله، والإيمان يبدأ نقطة بيضاء، كلما ازداد الإيمان يزداد هذا البياض، فإذا استكمل الإنسان إيمانه أبيض القلب كله).+

وامر הכתוב: אם-יהיו חטאיכם פשנים פשולג ילפינו (= جاء في الكتاب: إن كانت خطاياكم كالقرمز، تبيض كالثلج). (إشعيا 18/1). ص. 81.

حذفت الآية القرآنية وجاء مكانها: وامرو ز"ل: שליח ספור צריך שיהי בעל קומה... ואמר הכתוב: "ולו-היה בן ושמנו שאול, בחור נטוב, ואין איש מבני ישׂראל, טוב ממנו; משכמו ומעלה, גבוה מכל-העם" ורבים כמוהו=(قال علماؤنا طاب ذكركم: "على رسول الجماعة أن يكون طويل النجاد+ وقال الكتاب: "وكان له ابن اسمه شؤول شاب وحسن، ولم يكن رجل في بني إسرائيل أحسن منه، من كتفه فما فوق، كان أطول رجل في الشعب" وغير هذا كثير. (شمونل الأول 2/9).

الثالثة هو النور الذي يشرق في عالم الولاية... والنبوة، فيهدى به إلى ما لا يهدى إليه ببضاعة العقل الذي به يحصل التكليف وإمكان التعلم، وإياه عنى بقوله تعالى: "قل إن هدى الله هو الهدى" فأضاهه إلى نفسه وسماه الهدى المطلق، وهو المسمى حياة في قوله: "أومن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به بين الناس"، وبقوله تعالى: "أفمن شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه".

وأما الرشد فنعني به الغاية الإلهية. (ص. 302-303).

حديث

...وأعدت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. (ص. 290).

... בעולם הדבור והנבואה. ובו יתשר האדם למה שלו יתשר אליו בחלק השכל ואפשרות הכמה, ואליה רמו אדון הנבאים באמרו: " הודיעני נא את-דרכך, ואדעך " ואולם ההצלחה נרצה בה ההישרה האנשית. (=...في عالم الاتصال والنبوة [في عالم الولاية... والنبوة] وبه يهدى الإنسان لما يريد الاhtداء إليه بجزء العقل وإمكان الحكمة، وإليه أشار بقوله سيد الأنبياء في قوله: "علمني طريقك حتى أعرفك". (الخروج 13/33).

... כדבור נביאו ע"ה: "מה רב-טובך, אשר-צפנת ליראיך". עין לא ראתה אלהים זולתך יעשה למחנה לו. ואמר הכתוב המקודש: עין לא-ראתה, אלהים זולתך-יעשה, למחנה-לו". "למען ייטב לך, והארכת ימים" לעולם שכלו טוב. (144)=...كقول نبيه

عليه السلام: "ما أعظم جودك الذي ذخرتَه
للذين يحشونك" (مزامير 20/31). "لم تر
عين إلها غيرك يعد [جزاء] لمن ينتظره"
(إشعيا 3/64). وقال الكتاب المقدس: لكي
يكون لك خير وتطول أيامك" (تشبية
7/22)+ لعالم كله أبدي.

هذا بعض مما طرأ على ترجمة موروث عربي إسلامي محظ، فكيف تعامل
التراجمة مع الموروث العربي الإغريقي؟ هذا ما يقدمه أنموذج ترجمة كتاب
الخطابة لأرسطو تلخيص ابن رشد.

تلخيص كتاب الخطابة

* الترجمة العربية

ترجم ابن النديم لأرسطو في فهرسته ورتب كتبه إلى المنطقيات والطبيعات والإلهيات والخلفيات قال:

أما كتبه المنطقية فهي ثمانية كتب: قاطيغورياس ومعناه المقولات بارإرمنياس معناه العبارة . أنالوطيقا معناه تحليل القياس. أبودقبيقا وهو أنالوطيقا الثاني ومعناه البرهان. طوبيقا ومعناه الجدل. سوفسطيقا ومعناه المغالطين. ريطوريقا معناه الخطابة. أبوطيقا، ويقال بوطيقا معناه الشعر²⁴

وقد ذكر ابن النديم ترجمات وتراجمة هذه الكتب المنطقية إلى اللغة العربية، قال في ترجمة كتاب الخطابة: "يصاب بنقل قديم، وقيل إن إسحق نقله إلى العربي، ونقله إبراهيم بن عبدالله..."²⁵

ووقف عبد الرحمن بدوي في نشره الخطابة، (الترجمة العربية القديمة)²⁶، عند هذه الفقرة، مشيرا إلى أن ابن النديم لم يذكر اسم مترجم الترجمة القديمة، وأن مقصود ابن النديم بإسحق "إسحق بن حنين". وشك الدكتور عبد الرحمن بدوي في أن يكون لإسحق ترجمة لهذا النص، كما أنه يفسر "قديم" بأن الترجمة ترجع إلى المترجمين قبل عصر حنين (سنة 869/194م)، ويشير بدوي إلى أن النص الذي يخرج لا يمكن أن يكون هو ترجمة إبراهيم ابن عبد الله الكاتب الذي أشار إليه ابن النديم. وعليه فإن ما نشره هو الترجمة القديمة التي عبر عنها ابن النديم بـ "يصاب بنقل قديم..."²⁷. ووقف بدوي كذلك عند موضوع وجود ترجمة أخرى غير أنه لم يفصل في الأمر. وقد عاد إلى الموضوع نفسه في مقدمة نشرته لتلخيص الخطابة لابن رشد، ليقول عند حديثه عن الترجمة التي اعتمدها ابن رشد: ".. فضلا عن أن النص الذي استخدمه [ابن رشد] ليس من المؤكد أنه هو

* نشر النص مترجما إلى الألمانية في الندوة التي قدم فيها وهي ندوة :

Die Trias des Maimouides

Jüdische, arabische und antike Wissenskultur Ediled by Georges Tamer

Walter de Gruyter. Berlin. NewYork, 2005,p.107-120.

²⁴ ابن النديم، الفهرست، [تحقيق ألد الأساتذة]، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1978، ص.347.

²⁵ نفسه، ص. 349.

²⁶ أرسطوطالس، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1959 .

²⁷ أنظر مقدمة الخطابة، ص. (ز).

الترجمة القديمة التي نشرناها، بل الأرجح، إن لم يكن المؤكد بيقين، أنه استخدم ترجمة عربية أخرى، إما أن تكون ترجمة إسحق بن حنين، إن صح أنه نقله (ونحن نشك في ذلك ..)، أو ترجمة إبراهيم بن عبد الله الكاتب النصراني...²⁸.

إذا اهتم ابن رشد بكتاب الخطابة ضمن اهتمامه بالموسوعة الأرسطية في كَلَيْتِهَا. وإذا كان اشتغال ابن رشد على كتب أرسطو لا يقف عند إنجاز واحد بل يتعداه في جُلها إلى ثلاثة أنواع هي: 1 المختصر أو الجوامع، و2 التلخيص، ثم 3 الشروح أو التفاسير، فإنه خص كتاب الخطابة بنوعين فقط هما المختصر والتلخيص. وجاء مختصر الخطابة ضمن عمل متكامل يشمل الأعمال المنطقية الأرسطية كلها، بالإضافة إلى مدخل فورفوريوس، ويُعَوِّثُونَ عادة هذا المجموع الشامل بـ "الضروري في المنطق أو الأركان".

ضاع الأصل العربي للضروري في المنطق، ومن حسن الحظ أن احتفظت به نسختان مخطوطتان مكتوبتان بالحرف العبري، إحداها بباريس وثانيتها بميونخ. وقد اعتمدهما بترورث فأخرج مختصرات الجدل والأقويل الخطابية والأقويل الشعرية²⁹.

تُرجم نص مختصر الأركان، أو الضروري في المنطق، لابن رشد على أرسطو، إلى العبرية مرتين: إذ ترجمه أول مرة يعقوب بن مخير المعروف بـ Don Profeit Tibbon سنة 1289، ثم ترجمه ثانياً شموئل بن يهودا بن مشلم المرسيلى سنة 1329. وطُبعت ترجمة ابن مخير سنة 1559 بـ Riva di Trento³⁰. أما تلخيص كتاب الخطابة لابن رشد فقد نشره نشرة ثنت نشره عبد الرحمن بدوي، محمد سليم سالم³¹.

نقل تلخيص الخطابة إلى اللغة العبرية طدروس طدروسي بـ Trinquetaille سنة 1337، نزولا عند رغبة بعض إخوانه. واعتمادا على هذه الترجمة نقله إلى اللغة اللاتينية³² Abrahamo de Balmes.

نشر نص الترجمة العبرية ج. روزنطال³³. وقد وضع لنشرته مقدمة ذكّر في دايتها بأهمية يهود الأندلس وما بلغوه من شأو في مختلف أنواع العلوم، ومدى اجتهادهم في الترجمات. ثم تحدث عن قيمة أحفاد هؤلاء في مختلف بلاد الله أيامه.

²⁸ أبو الوليد محمد بن رشد، تلخيص الخطابة، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، ص. (ط).

²⁹ CH. E. Butterworth, Averroës Three short commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics", Albany state University of New York, press. 1977.

³⁰ כל מלאכת הגיון לארסטו מקצוריו אבן רשד... ריווא דרינטו, שנת ש"ק כלפ"ק. (כל صنאע المنطق .. ريفا دي طنطو, 1559).

³¹ أبو الوليد محمد بن رشد، تلخيص الخطابة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1967.

³² نشرت هذه الترجمة مع أعمال ابن رشد سنة 1553 و1574 في البندقية.

³³ Todros Todrosi Arelatensi, Averrois Commentarius in Aristoties de Arte Rhetorica libros tres (J. Goldenthal) Lipsiae, 1842.

وبعدما تعرض إلى المناسبة التي من أجلها نشر هذه الترجمة، وأعني بذلك تمجيده لموسى منطفيوري، اليهودي الإنجليزي الذي كرس كل قواه لنصرة اليهود في العالم. ثم تحدث روزنطال عن الفلسفة اليهودية وابن ميمون وأرسطو، ووقف بعض الشيء عند كتاب ميزان العمل، وهو الذي حقق نص ترجمته العبرية، وتحدث عن التصوف الإسلامي^(33م). وخص روزنطال فقرة تحدث فيها عن سيرة ابن رشد، من ذلك ولايته القضاء وسكنه أثناء النكبة في حي اليهود [؟]، ثم رحيله إلى فاس (هكذا يريد مراكش؟)، فسجنه فبرأته وإرجاعه إلى القضاء في مراكش، ثم وفاته سنة 603هـ. وقد نقل في هذا كثيرا من الأخبار التي تخيلها ليون الإفريقي. ثم وقف روزنطال عند كتب ابن رشد وشروحه على أرسطو وأهميته في تاريخ الفلسفة. وتعرض أيضا إلى ترجمات كتب ابن رشد إلى العبرية. وذكر بأنه قرأ كتاب الخطابة في نصه اليوناني وقرأ بعض شراحه اللاتين، فوجد ابن رشد أبعد في فهم أرسطو ممن جاء بعده.

وأدرج روزنطال أخطاء في نص الترجمة وصححها في مقدمته هته. وبعد هذا أورد روزنطال ملاحظات تخص لغة الترجمة اليهود، فذكر أن لغة الفلسفة اليهودية هي وليدة هذه العملية التي هي الترجمة، وكان نتيجة لذلك أن أصبحت اللغة العبرية الوسطوية صورة من اللغة العربية، وكثيرا ما أخطأ المترجم عندما كانوا يعتبرون المشترك في اللغتين لفظا مشتركا في المعنى أيضا، وهذا أمر غير صحيح، كما أن فقر اللغة العبرية كليا ولفظا، جعل هؤلاء المترجمي يستعيرون الكثير الكثير من المعجم العربي. وقد تعرض روزنطال إلى الأسلوب العبري المستعمل أيامه، فوجد أنه خرج عن النهج القويم، ويقصد بالنهج القويم، ما كان يفعله اليهود السفرديون، استعارة لغة وشكلا، أي حركات الفتح والضم والكسر. وعندما تحدث عن ترجمة الخطابة أشار إلى أن الأثر اللغوي العربي المشار إليه أعلاه، كان هو نفسه السائد في هذه الترجمة، وأن نفس الأخطاء اللغوية في الفهم والصياغة، هي نفسها الموجودة في هذا النص، وأكد بالمناسبة إعادة النظر في هذه النصوص ومراجعتها.

ووضع طدوس طدروس المترجم، هو أيضا مقدمة لهذه الترجمة، بين فيها الأسباب التي دعت به إلى عمله هذا، ولخص هذه الأسباب في أربعة: أولها، السبب الهدف. وهو محبة الحق والحقيقة. فإذا كانت المقدمات الخطابية والشعرية، حقائق كما يظهر، فإن الواقع غير ذلك، وإنما هو مشبه بالحقائق. والمعرفة بالمنطق تمنع من الوقوع في الخطأ. وما أجمله علم يعرف الإنسان بالحق، لأن أرسطو قال لتلامذته "عرفوا الناس بالحق لا الحق بالناس".

^{33م}- انظر الفصل السابق

ثانيها، السبب المحرك، وهو رغبته في أن يقرب محبي الحكمة من اليهود، إلى سعادة تتمثل في معرفة الحقيقة التي هي السعادة القصوى في الدنيا. إن إخوانه اليهود شعروا وهم يقرؤون كتب الأخلاق والطبيعة والإلهيات، بأهمية الجدل والقياس والبرهان، فرغبوا في نقل علم المنطق لما له من الأهمية الخطابية، وهذه تمكن النفس من الإقناع، وهو القصد من صناعة الخطابة. كما أن القصد من صناعة البرهان هو المعرفة، ومن صناعة الجدل الفكر، ومن صناعة السفسطة النظر في الخطأ، ومن صناعة الشعر المحاكاة. وهذه جميعا جعلت اليهود يرغبون في ترجمة كتب المنطق.

ثالثها السبب التصوري، وهو عنده جوهر عمله، أي ترجمته نص الخطابية والشعر. فالجهل باللغة العربية جعل نظار اليهود يبحثون عن النص الرشدي العربي في لغة عبرية يستطيعون فهمها، فطلبوا من طدروس أن يقوم بهذه المهمة، غير أنه اعتذر لصعوبة هذه المواضيع في نصها العربي فبالأحرى أن تنتقل إلى اللغة العبرية، ولشعوره بأن معرفته باللغة العربية غير كافية ليقوم بعمل صعب شاق مثل هذا. ولما عثر على كتاب "العين" الذي جلبه معه الربى شلمه بن تبون من المشرق³⁴، استفاد منه أيما استفادة، ولم يجد صعوبة بعدها في الترجمة إلا في المقالة الثالثة، حيث تناول ابن رشد قضايا خاصة باللغة العربية وبلاغتها وفصاحتها، ومناهج أهل الأندلس والعرب في الشعر والنثر، وهي أمور يصعب فهمها عند اليهود أو يمتنع. ولهذا فإنه، أي المترجم، سمح لنفسه بحذف كثير من الفقرات النثرية والشعرية. وقد تأسى في هذا بمنهج ابن رشد الذي فعل نفس الأمر في أماكن كثيرة من كتابي الخطابية والشعر، في المواضيع التي تعرض فيها أرسطو لقضايا اللسان والشعر اليونانيين، أو لقضايا بلاغية، متعللا بأن هذه منظومة لغوية وبلاغية تختلف والأسلوب والذوق العربيين.

رابعها، إن العلم العربي فتح أعين النظار من اليهود، وخصوصا كتب المنطق، مثل كتاب الخطابية والشعر، لهذا استجاب طدروس لرغبة إخوانه فترجم النصين ووضعهما بين يدي بني دينه.

في الأصل المخطوط

لم يبق من مخطوطات تلخيص الخطابية لابن رشد بالعربية إلا مخطوطتان، إحداهما بـ "ليدن" (Lyde) وثانيتها بفيرنتسه. وقد اعتمدهما عبد الرحمن بدوي في تحقيقه، ويوجد نص الترجمة العبرية في عديد من المخطوطات مثل مخطوط

³⁴ ظن عبد الرحمن بدوي في مقدمة تحقيقه لتلخيص خطابة أرسطو لابن رشد، أن كتاب العين هو مؤلف من مؤلفات الربى شلمه بن تبون بن شلمه، وهذا من مترجمي اليهود في العصر الوسيط، مع أن طدروس قصد كتاب العين للخليل. (أنظر مقدمة تحقيقه للتلخيص، ص. يا).

ليبيك رقم 41ع. ومخطوطتي باريس 932ع و933ع وأخرى في مكتبات عالمية³⁵ وسنقصر بحثنا في هذا العرض على تعامل المترجم مع الاستشهادات وأسماء الأعلام.

أ- الاستشهادات

ورد في نص الخطابة لأرسطو كثير من الاستشهاد، منها ما هو شعري ومنها ما هو نثري أو أقوال سائرة، ومنها استعمالات لغوية عادية. وغير ابن رشد شعرها وأقوالها السائرة في أغلب الأحوال، فجاء بموروث عربي شعرا أو نثرا، وترك بعض المحكي كما هو. وحذف الكثير مما وجده غير ملائم للذوق والثقافة العربيين، وجاءت استشهادات ابن رشد التي بها عوض استشهادات أرسطو كالاتي:

I- قرآن كريم

- 1- "قال تعالى حاكيا عن هود:"وأنا لكم ناصح أمين".(الأعراف 67) ص 15/17.³⁶ حذفه المترجم.
- 2- ...أما الضد فمثل قوله تعالى: "كانا يأكلان الطعام" (سورة المائدة 79) ص. 189/267. محذوف.
- 3- مثال قوله تعالى: "وتظنون بالله الظنون"(الأحزاب 10) ص. 204/287. محذوف.

4- فمثال المفصل بالصيغ المتفقة قوله تعالى : "فاصبر صبرا جميلا إنهم يرونه بعيدا ونراه قريبا " (المعارج 5-7) [وذلك أن "جميلا" و"بعيدا" و"قريبا"] هي كلها صيغ واحدة [وشكل واحد. وهذا كثير في الكتاب العزيز]³⁷. وأكثر الكلام... ص. 288.

أمرו ית' לא-תהו בְּרָאָה,
לְשִׁבְתַּי יִצְרָה; וזה שבראה ויצרה
הם כלם על שמוש אחד³⁸.
ורוב הדבור...وأكثر هذا
الكلام. 204.

³⁵ M. Steinschneider, Die Hebraeischen Übersetzungen des Mittelalters und die Juden Als Dolmetscher, Graz, 1893(1956), pp. 62-65.

³⁶ سنعرض للاستشهادات مرتبة تبعا لمجيبها في نص ابن رشد، والمقصود بـ الرقم الأول (ص. 17) الإحالة على الصفحة كما جاء في تحقيق بدوي، والرقم الثاني (15) رقم الصفحة في الترجمة العبرية.

³⁷ ما بين معقوفتين [] محذوف.
³⁸ النص المقابل للآية القرآنية مركب من فقرتين: إحداهما من التوراة، سفر إشعياء، إصحاح 45، الفقرة (آية) 18، وهي: أمرו ית' לא-תהו בְּרָאָה, לְשִׁבְתַּי יִצְרָה وتُرجمتها: وقال تعالى: "لئن تكون خلقا [الأرض] لتضل خواء. أما الفقرة الثانية فتعتقد أنها شرح إما للمترجم أو لغيره، وترجمته: "وذلك أنه خلقها وصنعها كلها على شاكلة واحدة".

- 5- قوله تعالى: "الحاقة ما الحاقة وما أدراك ما الحاقة" (الحاقة 1-3) ص. 204/288 محذوف.
- 6- قوله تعالى: "وبشروه بغلام عليم فأقبلت امرأته في صرة فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم" (الذاريات 28-29) محذوف.

II - أحاديث نبوية

- 1- فإن صاحب الشرع عليه السلام قال: "صلة الرحم تزيد العمر" ص. 92/ 122
- 2- كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في آخر خطبة: "بعثت أنا والساعة كهاتين". ص. 179/250. محذوف.

III - أشعار عربية

1- كما قال الشاعر:

لسنا وإن كرمت أوائلنا يوما على الأحساب نتكل
نبنينا كما كانت أوائلنا تبني، ونفعل مثلما فعلوا³⁹

= כמו שיאמר המשל:

أين לנו ואם כובדו ראשוני אבותינו הפראשים [הראשונים] להשען על היחסים "كما يقول المثل القديم: ليس لنا وإن كرم أوائل آبائنا الأوائل أن نعتمد الأنساب" ص. 60. والبيت الثاني محذوف. ولعل النسخة التي نقل عنها المترجم لم تتضمنه، لأن نسخة ليدين لم تتضمنه هي أيضا.

2 - نفس عصام سودت عصاما⁴⁰

ص. 60/78. محذوف.

3 - كما قال الشاعر:

عليكم بداري فاهدموها فإنها تراث كريم لا يخاف العواقبا
ص. 78/101. محذوف.

4- ولذلك قيل:

إن الريح إذا ما استعصفت قصفت عيدان نجد ولم يعبان بالرّم
ص. 120. محذوف

³⁹ البيهتان لمعن بن أبي أوس المزني، معجم الشعراء لأبي عبيد الله المرزباني، نشرة كرنكو، القاهرة، بدون تاريخ ص. 400. وكل الإحالات التي نحيل عليها للأشعار الآتية من إحالات عبد الرحمن بدوي في نشرته: تلخيص كتاب الخطابة.

⁴⁰ أورد بن رشد شطرا من البيت لا أكثر.

5- ولذلك قيل :

يواسيك أو يسليك أو يتفجع⁴¹: יכלכלך או ישאלך או ידאג לצרתך = "يواسيك أو يسالك أو يقلق لمصائبك". ص. 104/140.

6- مثل قول ابن المعتز:

يا دار أين ظباؤك اللعس؟
قد كان في إنسها أنس
فإن العرب جرت عادتهم أن يشبهوا النساء بالطباء فربما أتوا به على جهة الإبدال، مثل ما تقدم من قول ابن المعتز، وربما أتوا بذلك مع حرف التشبيه. ص. 182/255. البيت وما بعده محذوف.

7- "مثل قول امرئ القيس يصف حمار الوحش:

يُهيل ويُزري تربَه ويثيره
إثارة نبات الهواجر مُحْمَس⁴²
فإن نبات الهواجر إنما تعرفه العرب ومن هو مثلهم ممن يسكن الصحاري
ص 182/255. البيت وما بعده محذوف.

8- "وأنشد أبو نصر في مثال المركبة [الألفاظ المفردة المركبة] البعيدة التركيب الخفية الاتصال، بيتا لامرئ القيس، والبيت:

بُدِّلْتُ من والٍ وكندة عَدَّ وان وفيها صماء ابنة الجبل
قال [الفارابي] فإن هذا التغيير فيه تركيب كثير، وذلك أنه جعل "ابنة الجبل" بدلا من قوله "الحصاة"، وجعل قوله "صماء" بدلا من "عدم صوت الحصاة"، فإن عدم الصوت وعدم السمع يتقاربان فإنه قسيمه، إذ كان عدم السمع إما أن يكون عن عدم الصوت، وإما لفساد في الحاسة. وجعل عدم صوت الحصاة بدلا من ابتلال الأرض، فإن الأرض إذا ابتلت وطرحت فيها الحصاة لم تصوت (وجعل ابتلال الأرض بدلا من انصباب الدماء على الأرض) فإن ابتلال الأرض لاحق من لواحق انصباب الدماء عليها (وجعل انصباب الدماء عليها بدلا من القتال الشديد، لأن انصباب الدماء يكون عن القتال الشديد. وجعل القتال الشديد بدلا من الأمر العظيم) فكأنه أراد: "وفيها أمر عظيم"، فأبدل مكان ذلك: " وفيها صماء ابنة الجبل" واستعمل في ذلك هذا الإبدال الكثير (وهذا- كما قلنا- إنما يليق بالشعر)".

حول المترجم بداية الفقرة هكذا: "وهذا كما فعل أبو نصر في المركبة البعيدة التركيب الخفية الاتصال في شعره المشهور. وحذف كل الفقرة باستثناء ما هو بين قوسين فهو المترجم دون غيره. ص 182/256-183.

9- مثل قوله [الحطيتية] في داليته المشهورة :

.....
.....
وهند أتى من دونها النأي والبعد

187/263 محذوف.

⁴¹ أورد بن رشد شطرا من البيت لا أكثر.

⁴² ديوان امرئ القيس [أبو الفضل إبراهيم]، القاهرة: 1985، ص. 102.

10- ...مثل ما عرض في قول امرئ القيس:

..... وفيها صماء ابنة الجبل

ص. 188/265. محذوف.

11- أو كما قال :

من كف جارية كأن بنانها
ص. 190/268. محذوف.

12- مثل قول النابغة :

سقط النصيف ولم ترد إسقاطه
ومثل قول أبي تمام :

أعيدي النوح معولة أعيدي
وقومي حاسرا في حاسرات

ومثل قول القائل :

إذا ما هبطن الأرض قد مات عودها
13- ومثل قول أبي الطيب:

مغاني الشعب طيبا مغاني
ص. 207/294. محذوف.

14- وهذا مثال قول المعري:

توهم كل سابغة غديراً

ومثل قول أبي الطيب

إذا ما ضربت به هامة

ص. 208/296. محذوف.

15- ومن هذا الموضع عيب على أبي العباس التطيلي الأندلسي قوله :

أما والهوى وهو إحدى الملل
لقد مال قدك حتى اعتدل

ص. 210 / 299. جاء البيتان في فقرة أهملها المترجم والناشر.

16- مثل قولهم:

ذكرتني الطعن وكنت ناسيا

ص. 211/301. محذوف.

17- مثل استقباح عبد الملك بن مروان لاستفتاح جرير:

أتصحو أم فؤادك غير صاح

ومثل ما استقبح استفتاح أبي الطيب:

"أوه" بديل من قولتي "واها"

وقوله :

كفى بك داء أن ترى الموت شافيا

ص. 218/312. محذوف

18- قول أبي تمام .

على ما فيك من كرم الطبايع.

فلو صورت نفسك لم تزدها

..وقريب من هذا قول أبي نواس:

أن يجمع العالم في واحد

وليس لله بمستنكر

ص. 224/321. محذوف .

IV- أقوال عربية مأثورة

1-מעוט ההוצאה מזל

מעשיר=قلة الإنفاق حظ يغني.

لا 29

1- ولذلك قيل: قلة العيال أحد

اليسارين. ص. 35

2- مثل ما يقال: "إن الخيار

يولد في الخيار. ص. 79.

3-...משרש נחש יצא

צפע=

3- "إن الحية تلد الحية". ص.

79.

من أصل الثعبان تخرج

الحية. لا 61

4-ولذا قيل "البادي أظلم".

ص. 81/105

5-...שהרע המועט יעזור

הרב =الشر اليسير يعينه

الكثير. لا 80

5-ولذلك يقال في المثل: "إن

الشر اليسير يستثير الكثير،[وإن

الشر قد تبدو صغاره]"⁴³. ص.

104

6- ومن هذا قال في المثل: "ولو من الميت أكفانه". ص. 121؟ محذوف.

7- ولذلك يقال في المثل: "إنما الخزي مما تراه العين". ص. 124 محذوف.

⁴³ ما بين [] محذوف في الترجمة.

- 8- وقولهم " بلغ الماء الزبّي ". ص 153/213. محذوف.
- 9- مثل قول القائل: " وليّ حارّها من تولى قارّها ". ص. 157/218. محذوف.
- " وقد تبين الصبح لذي عينين " ص. 157/219-218. محذوف.
- 10- مثال قولهم: " القتل أنفى للقتل ". ص. 205/288. محذوف.
- 11- ومثل قولهم: " طويل النجاد ". ص. 205/290. محذوف.
- 12- " يقال زهيري الأفعال وحاتمي الكرم ". ص 208/295. محذوف.
- 13- مثل قولهم "... "وقد ساوى الماء الزبي" " وبلغ الحزام الطبيين ". ص. 211/301. محذوف.
- 14- مثل أن يستفتح الخطيب "قد بلغ السيل الزبي وجاوز الحزام الطبيين". ص. 216/309. محذوف.

V- مآثورات غير عربية عوضها ابن رشد بكلم عربي

أورد أرسطو في كتاب الخطابة كثيرا من أقوال الشعراء اليونانيين وكثرا من مآثورات كانت شائعة، وقد وضع مكانها ابن رشد أشعارا عربية وأقوالا ومآثورات عربية. وأورد أرسطو أيضا أقوالا من نسجه هو أو من حياة الناس. وترك ابن رشد بعض تلك الأقوال واتى بأخرى خاصة به. ولذلك فكتاب الخطابة، سواء في نص أرسطو أو شرح ابن رشد، مليء بالأقوال وضروب الأمثال وإيراد الأمثلة في مختلف الظروف والأوضاع. ولا نستطيع أن نورد هذه كلها لنبين كيف تعامل معها المترجم، لذلك نكتفي بإيراد نماذج مما تقدم، ونوردها كالاتي:

أ- أقوال يونانية. ب- أقوال عربية أو من المعتقد الإسلامي. ج- أمثلة عامة

أ- الأقوال اليونانية

حاول المترجم أن يترجم هذا النوع من الأقوال بصفة عامة، غير أنه كان يسقط كثيرا من الفقرات التي لم يفهمها دون أن يلمح إلى ذلك، وكان أيضا يخطئ في قراءة النص كثيرا، ونكتفي بأنموذج واحد من أخطاء قراءة متن نص الخطابة:

1- "مثل ما حكى أرسطو عن بعض القدماء أنه قال في حكاية حكاها عن البغال أنها كانت مسرورة بانضمامها إلى بنات الخيل على أنها قد كانت أيضا بنات الحمير. قال فإن قوله في البغال: "بنات الخيل تشريف لها. وقوله: "بنات الحمير" تخسيس لها. (ص 268).

... שהיה שמח באכלו צמח הסוס על שהיא גם כן כבר היה צמח החמור.
 אמר הנה אמרו בפרד "צמח הסוס" הגדלה לו, ואמרו בצמח החמור הבחנה
 לו= أي... أنه كان مسرورا [البغل]⁴⁴ بأكله نبات⁴⁵ الخيل على أنها كانت أيضا
 نبات 23 الحمير. قال فإن قوله في البغال: "نبات الخيل تشريف لها. وقوله: "نبات
 الحمير" تخسيس له"⁴⁶.

ب- أقوال عربية أو من المعتقد الإسلامي

حذف المترجم عددا لا بأس به من هذه الأقوال وترجم البعض مع بعض
 التغيير، أمثلة من ذلك:

1- (في موضوع الأخذ بالظروف المحيطة بالأحكام)...وكذلك يشبه أن
 يكون الأمر عندنا في قطع اليد في النصاب وبخاصة في المطعومات".86/113.
 محذوف.

2- (ظلم الزور) " ولذلك زيد في عقاب الفرية عندنا التفسير ورد الشهادة
 88/117. محذوف.

3- (الإقرار بالإكراه) " ولذلك ليس في العذاب شيء يوثق به [ولمكان هذا
 درأ الشرع عندنا الحدود التي تتعلق بالإقرارات التي تحت الإكراه]"⁴⁷95/127.

4- (المقدمات المتضادة) "مثل أن يقول القاتل في شيء دفعه لغيره: إنما
 دفعته لك عارية، ويقول الآخر: إنما دفعته لك هبة" = וכמו שיאמר אומר בדבר
 נתנו אדם לזולתו: אמנם נתת אותו אליו להכלים ולהבאישו, כי גחלים אתה
 הותה על ראשו! ויאמר אחר שמתנתו היא מתנת אוהב. = مثل أن يقول القاتل
 في شيء دفعه لغيره: إنما دفعته له لإخجاله ولتبغيضه،(لأنك تجمع جمرا على
 رأسه)، ويقول آخر إن عطاءه إنما هو عطاء حب"⁴⁸.

5- (في النغم) "... وهذا الضرب من النغم [وزن في الكلام الخطبي]
 ضروري في أوزان أشعار من سلف من الأمم ما عدا العرب، فإن من سلف من

⁴⁴ استعمل المترجم "بغل" بدل "بغال".

⁴⁵ قرأ "نبات" بدل "نبات".

⁴⁶ وأصل الحكاية ما جاء في كتاب أرسطو: "ولما عرض الفائز في سباق البغال مبلغا ضئيلا لسمونيدس رفض هذا
 أن يكتب قصيدة إذ رأى من غير اللانق أن يكتب عن نبات الحمير: لكن لما أجزل له المكافأة كتب: سلام عليك
 يا نبات الجياد اللواتي ينتعلن بالريح". انظر كتاب الخطابة، الترجمة القديمة، ص. 191، هامش 3.

⁴⁷ ما بين [] محذوف.

⁴⁸ يلاحظ أن المترجم لم يفهم معنى "العارية" وهي الشيء الذي يمكن الإنسان من نفعه بغير عوض، كأن يهب
 شخص تمر نخلته للذي يريد أن يأكل منه". ركب المترجم جملته من "...لإخجاله ولتبغيضه"، وهي من
 تركيبه، و"لأنك تجمع جمرا على رأسه"، وهي فقرة من سفر الأمثال، الإصحاح 25 الفقرة 22

الأمم كانوا يزنون أبياتهم بالنغم والوقفات، والعرب إنما تزنها بالوقفات فقط".
180/251. محذوف.

6- "مثال أن يستعمل الحجازي لغة حمير". 183/257. محذوف.

7- "وينبغي أن تستعمل من التعظيم في الخطابة ومن التصغير بقصد، مثل من يقول في ذهب: "ذُهب" وفي ثوب: "ثُوب". وفي إنسان: "أنيسان" = כמו שאמר מאברהם "אברהים" [אברהים], ומאמנון: "אמינון" ומבגד "בגיד". = مثل من يقول: "أبرهام: "أبرهيم [أبريهم]"، ومامنون: "أميُن" يَكْدُ "بَكْيْد" 49.
190/269.

8- [استعمال الأسماء الدالة على الواحد والاثنين والكثرة]
"... وذلك أن بينها ما يدل على العشرة فما دونها [مثل صيغة "أفعل" في الجمع كقولنا: بحر وأبحر وجبل وأجبل]، ومنها ما يدل على الكثرة [كقولنا جبال وبحار] 50. 195/275.

9- "مثل قول القائل: إنه ينبغي للملك أن لا يغتر فيميز النصحاء من حوله من غير النصحاء، وإلا خيف أن يثبوا عليه فيقتلوه كما عرض للمتوكل من بني العباس. (212). = ... للملك שלא يعلشه مملשה כך פון יקרה כמו שקרה לפקיד מלך פלוני. لا 153 = ... كما عرض لعامل الملك فلان.

10- "وذلك كما أن التأسى في الخير يوجب مدح بعض بعضا. كذلك التأسى في الشر يزيل ذم بعض بعضا [ومن هذا الموضوع أمر أردشير بن بابك الملك حيث قال في كتابه: إن الطاغين على الملوك بالدين ينبغي أن يؤتوا من الدنيا ويوسع عليهم حتى يكون هو الذي يقتلهم ويريح الملوك منهم]" 27 164/228.

11- "... لأنه محتاج إلى الاستعانة بجميع الأشياء المقنعة في موضوع المنازعة لتحصل الغلبة [وأمثال هذه الخطب هي الخطب التي كانت بين علي ومعاوية وأمثال ذلك في الأشعار التي كانت بن جرير والفرزدق]" 27 252.

12- "مثال ذلك [تفاضل الألفاظ] ما يحكى أن المنصور لما دخل الكعبة رأى رجلا قد سبقه بالدخول، وكان قد أمر أن لا يدخل إليها أحد قبله من العامة، فقال له: "أما سمعت النداء؟" فقال بلى؟. فقال "أو ما تعرفني؟" فقال بلى. فقال له: "فكيف تجاسرت؟" فقال له الرجل: "وكيف لا أتجاسر عليك؟ وهل أنت في أول أمرك إلا نطفة مذرة (فاسدة)، وفي آخر أمرك إلا جيفة قدرة، وأنت فيما بين ذلك

49 عوض المترجم "ذهب" بـ "أبراهام" وإنسان بـ أمنون (اسم علم)، وترجم لفظ ثوب إلى العبرية، مع تغيير في الترتيب، ووضع الأسماء العبرية في صيغة التصغير العربي مع عدم وجود هذا التصغير في العبرية.
50 ما بين [] محذوف في الترجمة.

تحمل عذرة"، فخلي عنه، إذ صغرت بهذا القول نفسه عنده، أعنى نفس المنصور". ص. 261. = ...מה שסופר ממלך מפורסם שהוא למה שהכניס לאקבו במפתן ההיכל...לא. 185 = ...ما يحكى عن ملك مشهور انه لما دخل بعده (هكذا) في عتبة الهيكل رأى رجلا.... وهل أنت في أول أمرك إلا نطفة نتنة وفي آخر أمرك إلا جيفة مقطعة وأنت فيما بين ذلك تحمل عدما معدا [للرمي] في الهاوية أعنى نفس الملك.

13- "[الأفاظ المغطاة] [وهذا مثل ما قيل في اليهود إنما كانت تقول للنبي عليه السلام: "راعنا" توهم بذلك: ارعنا السمع، وهي تريد غير ذلك، حتى نهى المسلمون عن هذه اللفظة]" 27 ، ص. 297 .

14- "مثل أنه إذا أراد إنسان أن يمدح أبا بكر وعمر رضي الله عنهما، فليس يحتاج في مدحهم أن يبين أنهم أفاضل" ص. 317 = ...שישביח אבו בכר וסקראט. لا 221 = أن يمدح أبا بكر وسقراط.

ج- أمثلة مختلفة

ترجم المترجم جل هذه الأمثلة مع وقوعه في أخطاء قراءة اللفظ أو عدم فهم المقصود، مثل:

- "مثال ذلك أن العدل في سياسة التغلب أنه لا شيء على الرئيس إذا لطم المرؤوس، وفي سياسة الحرية: العدل في ذلك أن يُلطم الرئيس مثل اللطمة التي لطمها" ص. 68. الرئيس = שוטר: شرطي، المرؤوس = תחת שוטר: من دون شرطي. لا 157.

2- "مثل قول القائل إن القرويين مختلطة أذهانهم لأنهم يبذلون ما عندهم سريعا". ص. 218.
ترجم القرويين بالفاسقين. لا 157.

3- [المواضع المغطاة] "فأحد أنواعها هو أن تكون أشكال اللفظ واحدة وما تدل عليه الأشكال من تلك الأمور مختلفة. وهذا الموضع هو مبدأ لقياسات كثيرة [مغطاة، مثل قولنا إن هذا الرجاء هو المرجو فالذهاب هو المذهب به، وإن كان الذهاب فعلا فالرجاء فعل لا مفعول] لأن هذه إذ الفت على هذا الوجه حدث منها ضمير مزنون من غير أن يكون في الحقيقة" 27، 171/239.

4- "مثال ذلك [الاستعارة] أن يكون رجل اسمه حديد أو مقاتل فينتفق أن يكون في نفسه حديدا أو مقاتلا، فيقول أنت حديد يا حديد، وأنت مقاتل يا مقاتل. وربما كان ينقل الاسم كما هو، وربما كان بتغيير قليل كما قيل: أمتك آمنة، [وكما قال

بعض الملوك لشاعر يعرف بابن بابك: أنت ابن بابك؟ قال ابن بابك" [27، 170/237. ترجم المترجم حديثا بـ "زان": "זאן ומقاتל ב- قاتل: רוצח.

5- "لو وضع واضع أن الرياسة خير، وأنه أن يكون الإنسان مرؤوسا خيرا، فإنه إن أبطلها بالكلية قال: كون الإنسان مرؤوسا يحتاج إلى غيره. والحاجة شر، فالرياسة شر. وإن أبطلها بالخير قال: ليس كل رئاسة نافعة، وذلك أن التغلب رياسة، فليست خيرا..." . ص. 243=هنا كما ألو النح منيح שהראשות טוב ושהיות האדם בעל ראשות טוב כי הוא אם בטول בכללות אמר היות האדם בעל ראשות יצטרך אל זולתו וההצטרכותו רע הנה הראשות רע ואם בטלו חלק אמר אין כל ראשות...ع. 174.

= لو وضع واضع أن الرياسة خير وأن يكون الإنسان رئيسا خيرا، فإنه إن أبطلها بالكلية، قال: لو كان الإنسان رئيسا يحتاج إلى غيره، والحاجة شر فالرياسة شر، وإن أبطلها بالجزء قال....

6- "مثل أنه إذا أنتج عليه [الخصم] أنه أخذ المال، فيقول: نعم أخذت (في الترجمة أخذته) لمكان الحفظ له لا لمكان الغصب". ص. 230/330. قرأ المترجم لفظ "الغصب" "الغضب": כלס.

7- "مثل قول القائل في الخطب المشاورية: "هذا قولي فاسمعوا والحكم إليكم فاحكموا"" ص. 332=כה מאמרי וכך מכווני פקחו עיניכם וראו ואזניכם הטו והמשפט אליכם משפט אמת שפטו.ع. 231.= هذا قولي وكذا قصدي افتحوا عيونكم وانظروا وأصيغوا السمع، والحكم إليكم فاحكموا.

VI - أسماء الأعلام

نقل المترجم جل أسماء الأعلام الإغريقية وحذف جل الأسماء العربية الإسلامية مع فقرات كاملة، وجلها أشعار أو أمثال أو أمثلة صعب عليه فهمها، أو رأى أنها غير مفيدة لقصده من الترجمة، وذلك كالآتي:

أ- الأعلام الإغريقية

أرسطو: ورد ذكر أرسطو كثيرا في كتاب الخطابة، ونقله المترجم كما هو.

أفروطاغوس: أפרוטאגוס 167/232.

هوميروس: أומירוס: أوميروس 54/42.

أوميراس 51/65.

قائل 71/92.

أوميروش 71/93 .109/147 .224/321.

أوميروش 75/97.

الاسم محذوف مع فقرة في 213/310.

زينن: זנין 150/208.

سقراط: 24/64، 20/51، 77/81، 60/208، 63/150، (حذف مع فقرة)، 213/153، (حذف مع فقرة)، 320/325، 223/326، 227، 227.

هرقل: 138/189.

أردشير بن بابك: 121/228، محذوف.

ب- أسماء عربية

امرؤ القيس: 182/255، محذوف.

أبو تمام: 207/293، محذوف.

أبو العباس التطيلي: 224/299، محذوف.

جرير: 180/252، 212/312، محذوف.

الفرزدق: 180/252، محذوف.

المتنبي: 207/294، 296/312، 212/208، محذوف.

ابن المعتز: 182/255-254، محذوف.

المعري: 208/295، محذوف.

النابغة الديراني: 207/293، محذوف.

أبو نواس: 224/321، محذوف.

ج أعلام إسلامية

أبو بكر الصديق: نقله "أبو بكر"، 221/317.

علي بن أبي طالب: 180/252، محذوف.

عمر (بن الخطاب) "ترجمه" سقراط، 221/317.

مالك بن أنس جاء "ملل" نعتقد أن الخطأ من الطبع، 88/116.

المتوكل (الخليفة): "ترجمه" "عاما" "الفلاني" ، ب153/212.

عبد الملك بن مروان حذف.

معاوية بن أبي سفيان: 180/252، محذوف.

المنصور بن أبي عامر: מנסור בן אבי عامר، 172/241.

المنصور (الخليفة): המלך = الملك 184/261.

د - علماء وغيرهم

زید (العلم المستعمل في الشواهد النحوية): كتبه كما هو، إلا مرة غيره فصار

זאבן = رؤبن، 193/273.

ابن السراج: لم يورد المترجم النص الذي ورد فيه الاسم .

عَمْرُو (العلم المستعمل في الشواهد النحوية): غيره فصار שמלאון=شمعون،

179/273.

عيسى (الرسول) ישו = يشو (هو اسم عيسى بالعبرية)، 88/116.

أبو نصر الفارابي: אבן נצר=أبو نصر، 54/69.....197/278.

هابيل: הבל=هبل، 88/116.

هود (سورة هود): محذوف، 15/17.

يوسف (النبي): יוסף=يوسف، 193/272.

وختاما

فهذا، ملاحظات شكلية حول الترجمة العبرية لكتاب الخطابة لأرسطو من تلخيص ابن رشد، وهي ملاحظات لا تنوب بحال من الأحوال، عن دراسة متأنية لمنهج ترجمة هذا المؤلف دراسة يكون عمادها الوقوف عند قضايا الأسلوب الأدبي والنقدي وقضايا المصطلح البلاغي، وإشكالية عدم تساوي اللغتين في غنى اللفظ والدلالة. وهذه وحدها قضية كبرى عانى منها التراجمة اليهود في ترجمتهم مجمل الموسوعة العلمية الإسلامية التي وضعوا على كاهلهم نقلها إلى اللغة العبرية أو اللاتينية فيما بعد. وهذا موضوع له من الخطورة ما جعلنا ننظر في مجمل ترجمة أعمال ابن رشد إلى العربية، فلاحظنا أن اليهود المترجمين، في الأندلس وغير الأندلس، لم يهتموا، أبدا بترجمة القرآن إلى اللغة العبرية، وأن أقدم ترجمة له هي ترجمة اعتمدت اللاتينية، وأن تاريخ تلك التي ترجمت من العربية

مباشرة يعود إلى القرن السابع عشر، أي إلى بيئة فكرية وفترة زمنية لم يعد فيها النقاش العلمي العقائدي يدور داخل الطوائف في إطار عبري يرتبط بالخصوصية الدينية اليهودية، وإنما أصبح هذا النقاش داخل إطار الفكر اللاتيني المحض. وعليه فإن ترجمة الاستشهادات القرآنية التي تتبعناها في بعض كتب ابن رشد، مثل التهافت وفصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وكتاب الشعر، الذي هو من الكتب المنطقية، ويعتبر توأماً لكتاب الخطابة، لم تكن بحال من الأحوال، ترجمة منهجية اتخذت لترجمة القرآن حيطتها وعدتها، أو على الأقل، اتبعت منهاجاً موحداً لدى المترجمين، أو منهاجاً موحداً لدى المترجم الواحد. ولم يكلف أي من المترجمين نفسه عناء البحث الخاص في المعجم القرآني، وتاريخ المعاني، بما في ذلك المعاني التي تتعلق باليهودية، وكان جهد المترجمين ينحصر في البحث عن أي لفظ قريب نطقاً وأحياناً يتركون اللفظ العويص فراغاً، ربما على أمل العودة إليه.

وكانت هذه الاستشهادات كثيرة، إذ تضمنت الكتب المشار إليها 198 استشهاداً قرآنياً (215 مع التكرار)، كان حظ كتاب التهافت منها 34 استشهاداً، ترجم منها المترجم المجهول 33 استشهاداً، وحذف واحداً. وأبدل المترجم كلونيموس بن طودروس، وهو المترجم الثاني لكتاب تهافت التهافت، بعضاً منها بنصوص توراتية أو بأقوال السلف اليهودي. وكان عدد هذا المبدل 15 استشهاداً، وحذف 14.

وتضمن كتاب فصل المقال 16 استشهاداً، ترجمها المترجم كاملة، مع كثير من سوء الفهم والقراءات الخاطئة. وتضمن كتاب الكشف عن مناهج الأدلة، 120 استشهاداً، (132 مع المكرر)، ترجم منها المترجم 119، وغير استشهاداً واحداً، وحذف 9. أما كتاب الشعر فقد تضمن 13 استشهاداً، ترجم المترجم واحداً، وحذف الباقي، وتضمن كتاب الخطابة 6، حاول المترجم إعطاء المقابل لوحد وحذف 5.

ووردت الاستشهادات الشعرية في تلخيص كتاب الشعر وتلخيص الخطابة، إذ ورد في النص الأول 86 بيتاً و7 أشطار. ولم يترجم المترجم من هذا العدد الكبير إلا بيتين اثنين، ولم يغير المترجم، أي لم يضع مقابلات من الإرث اليهودي، إلا لبيتين اثنين أيضاً. أما الباقي من هذه الاستشهادات فقد حذف حذفاً. وورد أيضاً في كتاب الخطابة 17 بيتاً و8 أشطار، وقد تصرف فيها المترجم كما رأينا أعلاه. ولا شك أن طبيعة هذه الأشعار وصعوبتها وكونها عملية فكرية داخل بناء محكم في البلاغة العربية، وقلّة زاد المترجم في كل من اللغة والفكر العربيين، كلها أسباب تبرر هذا الحذف الذي كان له أثر كبير في غموض النص عند قارئه العبري.

أهمنا في هذا العرض تبيان أغراض المترجم من ترجمته، فهي تؤرخ لفترة فكرية هامة في تاريخ تأثير الثقافة العربية في المعارف العبرية، التي ستصبح هي نفسها معبرا منه تجتاز أهم نصوص الفكر العربي الإسلامي إلى الفكر اللاتيني.

وأهمنا أيضا من العرض، الفترة التي نشر فيها روزنطال الترجمة العبرية، لأن لنشر الأصول العربية المترجمة إلى اللغة العبرية وقت روزنطال، معناه في إطار التاريخ المعاصر الذي نعيشه اليوم.

وأهمنا من العرض بالدرجة الأولى منهاج الترجمة، وكيف كان يفهم الترجمة اليهود- وفيهم من كان يترجم بأجر، وفيهم من كان يترجم لقناعة علمية ولنفسه أو لأمثاله، ولهذا بالطبع أثر في مسار الترجمة- نصوص ابن رشد وغير نصوص ابن رشد. فعملية الترجمة هته، بالطريقة التي وصفناها في هذا العرض، شوشت كثيرا من المفاهيم، وأثرت في مسار تاريخ الثقافة العبرية، عندما اتهم اللاتين الفكر العربي بقصوره في فهم الثقافة الإغريقية، دون أن ينتبهوا إلى أن جل ما وصلهم من هته الثقافة وصلهم عن طريق الترجمة العبرية وليس من الأصول العبرية، وأن التشوش الذي اتهموا به الفكر العربي، هو تشوش في مصادرهم المترجمة وليس في أصولها، وإلا كيف يصح قول أعلام اللاتين في أكبر شراح أرسطو العرب: ابن رشد: "شرح أرسطو الطبيعة وشرح ابن رشد أرسطو" فالفكر المشوش، لا يمكن أن يشرح أرسطو بمنطقه وطبيعته وما وراء طبيعته، ويُشهد فيه مثل هذه الشهادة التي أكدها روزنطال، كما أشرنا إليه أعلاه.

بحثنا وقوف عند أسباب التشوش في النصوص المترجمة، نريد به أن نصح بعض الأحكام المسبقة. وقد اخترنا فيه نماذج تتعلق بتعامل المترجم مع النص القرآني ونصوص الحديث والشعر العربي وأسماء الأعلام والأقوال السائرة والأمثال. والتصرف في هذه، عندما يحدث من المترجم دون إشعار بذلك، يخلق تشوشا في فهم النص مباشرة، ويؤثر في مسار تاريخ الثقافة عامة، ويتسبب في ظلم ثقافة. وقد يكون ذلك عن حسن نية أو قصور فهم، أو رغبة في مواءمة مفاهيم تخص ثقافة ومعتقدا لثقافة ومعتقد آخر، وفي حينه لم يكن يعرف المترجم النتائج الوخيمة التي سيتسبب فيها لتاريخ الفكر عامة، وفي مسار الثقافة الإنسانية التي هي إرث حضاري مشترك تتحمل الأجيال كلها المحافظة على سلامته، وتسأل عما أحدثت فيه من شروخ.

دور الباحث اليوم

أن يصح النص ليصح المفهوم ويصح التأريخ وينصف الحضارة، وبهذا ننصف إنسانيتنا.

مثل ابن رشد وجها وضاء في ثقافة الغرب الإسلامي أيامه، ثم صار علما في تاريخ الحضارة لهجت باسمه كل هياكل العلم اليوم بالعديد من اللغات، وكانت هذه الثقافة التي حمل مشعلها في الغرب الإسلامي متعددة الوجوه وفريدة أيضا. وكان علم الكلام في بؤرة هذه الثقافة، وتردد صدى ذلك في كتب ابن رشد الخاصة، أعني فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت، ومن هذه وأمثالها تعلم اليهود، ومن هذه المدرسة تركوا صدى عرف ببعض همهم المعرفي، من ذلك تنازع الفلسفة وعلم الكلام، والفصل الموالي لمحات من ذلك.

المتكلمون اليهود في الشرق والغرب الإسلاميين¹

تأثر اليهود بعلم الكلام في الشرق الإسلامي، وقل اهتمامهم به في الغرب الإسلامي مع ظهور مذاهب عقلية أخرى في هذه الجهة من العالم الإسلامي، ولاحظ ذلك ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين. ونريد في هذا البحث أن نقدم المذهب الكلامي اليهودي في نموذجين متناقضين، أحدهما نموذج المذهب اليهود القرائين، والثاني نموذج عدوهم اللدود سعديه كؤون، ثم نختم بتقديم النص الذي تحدث فيه ابن ميمون عن غياب هذا المذهب في الأندلس، وفضلنا أن نقدم النص كما هو ليكون أنموذجا لكتابة ابن ميمون أسلوبا وبرهانا.

سبق لنا في كثير من أبحاثنا أن قلنا إن الفكر العبري اليهودي، لم يعيش عصره الذهبي إلا في أحضان الثقافة العربية الإسلامية في المشرق العربي وفي الغرب الإسلامي². ومن الطبيعي أن تتأثر النبتة بخصائص التربة التي أنبتتها، وموارد الحياة التي تغذيها، ونوعية الراعي الساهر على رعايتها وحسن تهذيبها. ولهذا الأمر الطبيعي سار الفكر العبري اليهودي على امتداد الإمبراطورية الإسلامية، على خطى مسار الفكر العربي الإسلامي، لاشتركا الأصول والأرومة، ولاعتماد أصول الوحي، ورعاية صدر الإسلام، وتشجيع قادته، في عهد من سار فيهم على هدى الحق، بالمبادئ الإسلامية التي لا تفرق بين الناس إلا على أساس التقوى. وأمر التقوى تركه الإسلام لإيمان الفرد ما دام لا يمس أسس الشرع ولا يخوض فيما هو من شأن الخالق.

إذن مسار الفكر العبري اليهودي في عهد الإسلام، تبع خطى العلم العربي الإسلامي وفي كثير من تفاصيله. كان انطلاق الفورة العلمية الإسلامية من النص المقدس، حيث دعا فهم الرسالة إلى فهم اللغة وما خلف اللفظ. فظهر علم التفسير، وعلم التفسير يستوجب أولا الفهم اللغوي السليم المنبني على البنية اللغوية، وهذه دعت إلى وضع القواعد التركيبية والصرفية التي عليها ينبنى الكلام، ودعت إلى وضع المعجم الذي يبين معنى اللفظ الذي به ينتظم الكلام. غير أن بنية اللغة ونظم اللفظ، لا يمثلان إلا الوجه القريب لما يراد من النص الذي على المفسر أن يقربه للمؤمن. فكل نص، خصوصا النص الموحى به، هو مستويات تتطلب الخوض في بلاغته وفصاحته، ولكن أيضا في المقصود منه الذي هو السير بالمؤمن نحو سعادة الدارين.

¹ نشر المقال ضمن سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 118، ندوة الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2005، من صفحة 197 إلى 215.

² انظر كتابنا ابن رشد والفكر العبري، فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش 1999، المقدمة وأماكن أخرى من الكتاب.

وهذا السير يحتاج إلى علوم أخرى كعلم الأصول والفقه وعلم المواريث ... والمؤمنون في ظل تطور المجتمع الذي يحكمه "الكتاب" أنواع، من هذه الأنواع ذوو البرهان وأهل النظر الذين يرون في النص أمورا أخرى غير تلك التي يراها المؤمن العادي، ومن هنا يصبح للنص المقدس فلسفته الخاصة به عند هؤلاء، والبعض منهم سيستفيد من فلسفات أخرى، ليصبح النص المقدس منبعاً لكل العلوم، بما فيها العلوم الحقة. فالمتأمل في تاريخ الفكر الإسلامي، سيجد في القرآن وفرائض الإسلام والحديث، المصدر الأول لعلم الكلام، ومنه الفلسفة (القول في الوجدانية)، والتاريخ (ذكر الذين بادوا والنظر في الخلق)، والجغرافيا (السير في الأرض والتأمل في السماء السقف، والنظر إلى الجبال الراسيات ...)، والحساب (قسمة المواريث)، والهينة والفلك (المواقيت والشمس التي تجري لمستقر لها)، والطب (الحفاظ على الجسم الذي ليس ملكاً للإنسان، وسلامة الجنين ومعرفة الحيض من غيره للقيام بما تتطلبه الفرائض).

كان علم الكلام هو العلامة البارزة الأولى في هذا المسار، ولم يكن علم الكلام هذا في الإسلام إلا تفتحاً على الإرث الهائل الذي ورثه الفتح الإسلامي في إمبراطوريته الشاسعة. وقد استفاد علم الكلام من هذا الإرث الفكري منهاجين :

منهاجا أكسبه قواعد عقلية منطقية يدافع بها عن الدين الجديد، وآخر يرد به دعاوى هذه المعتقدات العتيقة، وكان مذهب الاعتزال أبرز هذه المذاهب الكلامية التي استحدثت أدوات عقلية لم يعرفها التقليد السابق.

لم تستطع اليهودية في أرض الإسلام أن تعزل نفسها عن هذه الدفعة الفكرية الإسلامية الهائلة. ولم تعد القواعد التلمودية الربية قادرة على فك أعوص المسائل الفكرية بل والفقهية أيضاً، وكان أيام الخليفة أبي جعفر المنصور، الذي تولى الخلافة سنة 754/136³ أن خرج عنان بن داود البغدادي الذي كان أحد أعلام الأكاديمية البابلية، على رأي جمهور اليهود، أو عامة الربيين⁴ فأقام بنيان مذهب جديد عرف فيما بعد بمذهب القرائين- نسبة إلى اللفظ العبري (مقرا)، وهو اللفظ الذي أطلق على التوراة- وعرف القراءون باسم الخوارج، كما سماهم يهودا اللاوي⁵. وقد تضمنت هاتان التسميتان خلاصة فكر أعلام هذا المذهب، إذ المرجع الوحيد بالنسبة إليهم هو التوراة، أما ما عداه مثل التلمود والكتابات الأخرى مثل المدرشيم⁶ فلا عبرة به. ومعنى هذا أن آراء الأخبار الربيين، وهي التي تكون محتوى التلمود، غير قيمة

³ يفترض مونك أن يكون ظهور المذهب سنة 761/144

انظر تصويبه لتاريخ الظهور في Mélanges de philosophie juive et arabe, Paris, 1955, ص. 471.

⁴ Salomon Grayzel, Histoire des juifs, Paris, 1967, T. 1, pp. 34-42.

⁵ كتاب يهودا اللاوي، الكورزي أو كتاب الرد والدليل في نصرته الدين الذليل، [تحقيق دود تصفى بعط] يروشلیم، 1977، ص. 3. (النص مكتوب بحروف عبرية). وسماه ابن ميمون نفس التسمية، في كتابه دلالة الحائرين،

الطبعة المشار إليها فيما بعد، ص. 636.

⁶ الكابات التشريعية والتفسيرية التي كتبها أخبار اليهود بعد جمع التلمود.

بالاعتبار، وبهذا خرج القراؤون عن جمهور فقهاء اليهود، خصوصا عندما تعلق الأمر بالأوامر والنواهي أو قسم التشريع أو الـ הלכה (الهلهة=التشريع). وموقف القرائين هذا بشكل من الأشكال، هو موقف المتكلمين المسلمين من علماء الإسلام السنيين، بل أطلق القراؤون على أنفسهم اسم المتكلمين تشبيها وتأثرا بالمذاهب الكلامية الإسلامية. وقد لاحظ علماء اليهود القدامى أثر علم الكلام في أهل هذا المذهب، وهذا ما يتبين في كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون كما سيأتي فيما بعد⁷. إذن، رفض القراؤون إرث أسانيد الربيين، واعتبروا "المقرا" أو التوراة، النص القمين بالمرجعية، فهذا النص في نظرهم لا يناقض الفهم العقلي الذي يهيج التأويل عندما تدعو الضرورة إلى ذلك، شريطة أن يكون المنطق والعقل هما السبيلان إلى هذا التأويل، ومن هنا كانت قضاياهم هي قضايا علم الكلام. فالعالم حادث غير قديم، وله ابتداء وله آخر، وهو جسم . وذا كان حادثا فلا بد له من محدث وهو الله، والله أزلي قديم لم يزل، وثبوت القدم عنده نفي للعدم، وليس هو بجسم، عالم بما جل ودق، وهو حي ثبت له العلم والقدرة، وحياته عقل محض، وهو هي وهي هو، وهو مرید بإرادة قادر بقدرة⁸.

لم يبق من كتابات القرائين مؤلف كامل يتضمن خلاصة آرائهم الفلسفية الدينية، فقد كانوا ضحية هجمة الربيين، سواء إبان مجدهم أو بعد ذلك، وعدمهم ريبو البيعة أعداء لليهودية وبازدي بذرة التفرقة، في وقت كانت الظروف السياسية تدعو اليهود إلى لم الأطراف. ولعل هذه التهمة هي السبب فيما لاقاه هؤلاء القراؤون منذ ذلك الوقت وإلى الآن، من ظلم الاعتبار لدى إخوانهم اليهود⁹. ولم يُعرف مذهبهم إلا من مقتبسات اقتبسها أعداؤهم الربيون للرد عليهم، مثل سعيه كؤون ويهودا اللاوي، أو من تنف تفسيرية أغفت عنها عيون الزمان وما زالت مخطوطة. وقد خصها جورج فايدا (G. Vajda) بعنايته في مثل المرجع المشار إليه أو بعض تنف أخرى نشرت في أواخر القرن السابق¹⁰.

ومن أعلامهم أبو يوسف يعقوب بن إسحق القرقرساني (المنتصف الأول من القرن

⁷ الدلالة ص. 184.

⁸ الكوزري، ص. 214-216. وانظر كذلك مونك Mélanges، ص. 473 و

G. Vajda, Introduction à la Pensée juive au Moyen Age. Paris, 1947, p.38-48. C. Sirat, La philosophie juive au Moyen Age, Paris, 1982.p. 29-31.

⁹ G.Vajda, Deux Commentaires karaïtes sur L'Ecclesiaste, Leiden E.J.Brill,1971, p. x وفي هذا الإطار أرجع البعض خروج القرائين على الربيين إلى أسباب شخصية، مثل ما فعل يهودا اللاوي في كتابه الكوزري عندما أرجع الأمر إلى حزازات شخصية. أنظر هذا الموضوع في عرضنا لكتاب الكوزري في كتابنا ابن رشد. وأرجعه البعض إلى تنافس على منصب القيادة الدينية العلمية، حيث رفض علماء "كزوني" مدرستي سورا وبومبدا بالعراق، اختيار عنان لهذا المنصب، وكان سنه يرشحه لذلك، واختاروا أخاه حنينيه، فدعا لمذهب جديد.

¹⁰ Salomon Grayzel, Histoire des juifs, Paris, 1967, T. I, pp344-345.

C. Sirat, La philosophie juive au Moyen Age, p. 55. G. Vajda, Introduction, p.64, note 1.

العاشر الميلادي بالعراق)، وأبو علي الحسن أو يافت بن علي¹¹ ويوسف البصير¹². ومن المؤلفات الكاملة التي وصلتنا كتاب الأنوار والمراقب¹³ للقرقساني.

قسم القرقساني كتاب الأنوار إلى ثلاثة عشر فصلا، خص الأربعة الأولى منها للدرس التاريخي الفلسفي، والنظر في تاريخ المذاهب اليهودية، ووجوب النظر العقلي في الدرس الديني والتشريعي، والرد على آراء المذاهب وبطرق التأويل.

وتتجلى أهمية هذه الفصول في كونها تطلعننا على المذاهب المعروفة في القرن العاشر، سواء تعلق الأمر بالمذاهب اليهودية، ربية وقرائية، أو بالمذاهب المسيحية والإسلامية. كما تتجلى أهميتها في كونها تبرز آثار علم الكلام، وخصوصا آراء المعتزلة الممثلة في آراء النظام الذي أثر كثيرا في أعلام اليهود الذين عاصروه أو كانوا بعده، وكلها ترى أن النظر العقلي مسموح به بل ضرورة وواجبا في فهم النص. وهذا ما نزع إليه غير القرقساني من القرائين الذين لم تصل مؤلفاتهم الكاملة، لأسباب يرجع مجملها إلى الصراع الذي كان بينهم وبين الربيين الذين وجدوا أنفسهم في نهاية المطاف في حاجة إلى تبني طرق علم الكلام، ليستطيعوا مجابهة منازعهم القرائين.

مثل هؤلاء الربيين خير تمثيل، سعديه بن يوسف الفيومي (سعديه غؤون) 282(م-942)¹⁴ الذي أصبح من كبار علماء بابل، بثقافة عربية واطلاع كبير على التراث العربي الإسلامي، وخصوصا علم الكلام، وكان قد اهتم به وهو بعد ابن ست وعشرين سنة، حيث كتب مقالة هاجم فيها عنان والمذهب القرائي، مستعملا نفس مناهج القرائين. بعدها ألف سعديه مؤلفات كثيرة بالعربية بالحرف العبري، في التفسير

¹¹ أنظر فيما يتعلق بأهم البحوث في موضوع يافت. p. 115. Deux Commentaires karaites...

¹² I. Goldziher, Yousouf al-Bacir, R.E.J. XLIX, G. Vajda, Introduction, p.64.

-La démonstration de l'Unité divine d'après Yusuf al-Bacir, Studis in Mysticism and Religion presented to G. Scholem, 1967, pp. 285-315 « De l'Universalité de la Loi moral selon Yusuf al-Bacir », R.E.J.CXXVIII, 1969, p. 133-201.

C. Sirat, La philosophie juive..., p. 71.

¹³ I. Nemoy, Kitab al-Anwar wal-Maraqib, code of Karaite Law, 5. volumes, New-York, The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1941-1943.

وقد ترجم الناشر جزءا من الكتاب إلى اللغة الإنجليزية ونشر بعبران:

Al-qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity", Hebrew Union College Annal, VII, 1930, p.317-197.

¹⁴ أنظر بيليوغرافيا سعديه في:

C. Sirat, La philosophie juive..., p.489-490 و G. Vajda, Introduction, p.219-221 (الترجمة العبرية) وانظر حول حياته ل. فيشمن، (عورج) رب سعديه غؤون، كوبن تهورني 6مدي، 1943،

L. Finkelstein (éd) Rab Saadia Gaon, Studies in his Hanor (JTS) 1944.

H. Malter, Lift and Works of Saadia Gaon, 1921.-

E.I.J. Rosental, Saadia, Studies, (éd) (JQR), 1943. -

واللغة ولكن وبالأساس في علم الكلام، وأهم مؤلفاته فيه كتاب الأمانات والاعتقادات
ספר אמונות ודעות¹⁵.

يعكس الكتاب قالبا ومضمونا، آراء المتكلمين المسلمين، وخصوصا المعتزلة
مهم، فإذا تناول هؤلاء قضية خلق العالم قبل تناولهم الألوهية والصفات، فإن سعديه
نهج نفس النهج في وضعه آراءه. وإذا كانت القضايا الكبرى التي شغلت المعتزلة هي
الوحدانية والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلين والأمر بالمعروف والنهي
عن المنكر، فهي ذاتها فصول كتاب سعديه الأمانات والاعتقادات¹⁶.

الاعتقاد

تناول سعديه في مقدمته موضوع الاعتقاد، وهو معرفة الأشياء على ما هي عليه،
في واقع الوجود لدى المعتقد. ومعتمد هذه المعرفة مصادر ثلاث هي: الواقع الخارجي
(الجسم)، والتميز (العقل)، وما يتوصل إليه العقل ضرورة من واقع الأشياء والتميز.
وتعتمد المعرفة الجسدية ما يدركه الإنسان بإحدى الحواس، أما المعرفة العقلية فهي ما
يدرك بالتميز، من ذلك أن العدل حسن والكذب قبيح. والمعرفة الضرورية ما يدركه
الإنسان من استنتاج منطقي اعتمادا على إحدى المعرفتين السابقتين أو هما معا،
فالنفس لا تُرى ومع ذلك لا تُنكر، لأن نكرانها نكران لفعل الإنسان، وفعل الإنسان
مرئي، إذن هذه معرفة بالضرورة. ومثال ذلك أيضا، معرفة التمييز الخاص بالنفس،
إذ نفي هذا التمييز هو نفي لفعلها، وفعلها مشاهد.

يضيف سعديه مصدرا رابعا هو الوحي، تورا وموروثا يهوديا (التلمود وغيره).
ويتجلى صدق هذا المصدر في المعجزات المؤيدة التي عجز عن فعل مثلها السحرة
والمفلسفة، وعليه فإن هذا المصدر ذو معتمد تاريخي لا يمكن نكرانه. وقد أكد صدق
الوحي منهاج المعرفة الذي لم يجد فيه ما يناقض العلم. وإذا كان هناك تناقض
ظاهري، فإن ذلك راجع إلى قصور العقل وإلى الجهل بقواعد التأويل.

وأس كتاب الأمانات هو توافق العقل والوحي، ففي الفصل الأول الخاص بالخلق

¹⁵ نشر النص العربي بحروف عبرية S.Landauer بليدين 1880، وأعاد نشر النص مع ترجمة عبرية حديثة قافح،
القدس، 1970. وليهودا بن تبون ترجمة مختصرة نسخت بالقسطنطينية سنة 1562 ونشرت 1859. كما للكتاب
ترجمة إنجليزية لـ

S. Rosenblatt, TheBook of Beliefs and Opinions, New-Haven, 1948.
وانظر كذلك

A. Altmann, Saadia Gaon- The Book of doctrines and Beliefs in ThreeJewish philosophers,
New-York, 1969, 1972, 1973, 1974.

¹⁶ يتضح ذلك من فصول الكتاب التي هي :
خلق العالم، الوحدانية، الوحي، الاختيار، أعمال العباد، النفس، البعث، خلاص إسرائيل، التواب والعقاب، سلوك الإنسان
في هذه الحياة.

أو البدء، يثبت سعديه أن الحواس لا تستطيع الفصل في هذا الأمر، وأن النظر العقلي هو السبيل إلى فهم قضايا مثل هذه، كما أن ما جاءت به التوراة هو أيضا سبيل يؤدي إلى نفس الهدف. وقد نهج سعديه في هذا نهج المتكلمين الذين يرون أن للعالم بداية، وعليه فإن له خالقا.

ويثبت سعديه عدم أزلية العالم بحجج أربعة هي:

1- إذا كان العالم متناه في المكان، وإذا كانت القوى الكامنة فيه أيضا متناهية، فإنها ضرورة لا تستطيع إبقاءه في الوجود بلا نهاية، إذن العالم فان.

2- كل مركب من أجزاء لا بد أن يكون من صنع مركب ركبه حتى صار وحدة، فالأرض وما فوقها من أجسام، وكذا السماء كلها مركبة من أجزاء متعددة، إذن فإن العالم في كليته مخلوق.

3- كل الأجسام التي يتوالى عليها الكون والفساد، وكذا الأفلاك، قابلة لحلول الإعراض التي لا ينقطع حدوثها وفناؤها، وكل الأعراض حادثة في زمان، إذن فكل شيء تحله الأعراض التي لا يمكن وجوده بدونها، حادث في زمان.

4- الزمان متناه، وله بداية، إذ لو لم يكن كذلك، لعجز العقل عن تصوره، وعليه فإذا كان زمان العالم متناه، فإن للعالم لزوما بداية في الزمان.

وإذا كان العالم والإنسان فانيين وغير كاملين، فإن هذا يدل على وجود كائن لامتناه كامل، وهو دليل يؤدي بنا إلى الاعتراف بإله واحد أحد. وهو خالق العالم.

خالق العالم الواحد

وموضوع الفصل الثاني هو خالق العالم، أي الواحد الأحد.

يفتح سعديه الفصل بقوله إن البعض يرفض التفكير في معرفة الله لأنه غير مرئي، والبعض يرفضه لأن النظر فيه لا يوصل إلى حقيقة، وآخرين يرون أن معرفته تختلف اختلافا جذريا عن معرفتنا، فيتمثله البعض تمثلا عقليا، وآخرون يصفونه بالجسمية فينسبون إليه الكيف والكم والمكان والزمان.

أما تصور سعديه فيعتمد الوحي، إذ أخبرنا بواسطته بأنه واحد حي فاعل عالم، لا يشبهه شيء، ولا يستطيع أي كائن فعل فعله. ودلت المعجزات والخوارق على صدق هذا التصور. والعقل أيضا يؤيد وحدانيته، وهكذا فالله هو خالق العالم وهو واحد فرد صمد.

ولكن ما المقصود بالوحدانية وبالعلم والفعل؟ إن الأحبار يجيبون انطلاقا من التوراة، فينسبون إليه صفات جسمانية، بل ينسبون إليه الأعضاء، وبعض المفسرين

ممن ألفوا ما يسمى "لمدراشيم" (التفاسير الاجتهادية) قاسوه مقياسا بشريا ٦٧٧٧ (مقاييس الذات العظمى)، وقد استهزأ القراؤون وعلماء الإسلام من هذا التصور الساذج، ورفضه أيضا سعديه، وانتقد القائلين به نقدا مرا، ولذلك صار القول بالتنزيه مرتكز آرائه، فإذا كان كل كائن حي يحد بالمقولات الأرسطية، فإن الله لا يحد بأي منها، ولا يمكن تمثله في صورة كائن فان، فإنه لا يشبه إلا نفسه، أما صفات العلم والقدرة وغيرها مما نصفه بها، فهي لا تدل إلا على سوابها، أي كونه قادرا هو سلب العجز عنه، وعالما هو سلب الجهل عنه، وبالتالي صفاته هي هو، والكائن يمتلك القدرة والعلم بعد زمان ويفتقدها أيضا بعد زمان، بينما صفات الله دائمة معه، وقد استعمل الإنسان هذه الألفاظ صفات لأن لغة الإنسان لا تستطيع غير ذلك.

وتعتبر قضية الصفات من أهم قضايا فقهاء اليهود والعلماء المسلمين، لأن النظر فيها طرح لقضية التثليث لدى المسيحيين، وهو أمر مرفوض لدى علماء الملتين، ومعهم سعديه، فصفات الله ما هي إلا ذاته ولا توجد أي منها خارج ذاته، فالله واحد مطلق.

الوحي الإلهي

لم يخرج سعديه عن منهج الجدل أيضا في هذه القضية، فهو يجيب القائلين: "إن الإنسان قادر على معرفة الله معرفة كاملة بالعقل وأنه لا موجب لبعث الرسل والأنبياء"، بأن علم الله أكمل وأشمل من علم هؤلاء، وأنه لا يفعل عن خطأ، وبعثته الرسل كانت لخير الإنسان ليتحقق عدل الله، إذ النبوة هي مصدر التشريع الذي يحيط أفعال الناس بما يأتي به من أوامر ونواه، وهذه الأوامر والنواهي تجيب على كل كبيرة وصغيرة، في حين أن العقل لا يتناول إلا القضايا العامة. والوحي أقصر طريق للحق الذي لا يدركه العقل إلا بعد تأمل قد يطول، وهو أيضا السبيل الأسلم لمن قصر عقله أو عجز عن الدرس أو لشك ركبه الله في طبع الإنسان، وعليه فالوحي ضرورة لمعرفة الله تعالى ولتدبير خلقه. وإذا كان الوحي لا يناقض العقل، كما دل على ذلك سعديه، فإن ما جاء فيه من تجسيم، وما حملته رؤى بعض الأنبياء يحتاج إلى تفسير وتأويل عقليين.

النبوة

والنبوة عند سعديه فضل من الله، يضيفه على بعض عباده الذين ندعوهم أنبياء، وهم كمطلق الناس، يحقق على أيديهم معجزات لا قدرة لهم هم على فعلها، فهم أداة مسخرة لقدرة الله. ولا تتحقق المعجزات بواسطة الملائكة، بل الله هو الفاعل لها. والنبى يتلقى الرسالة كما يتلقى الأمور المحسوسة والمعقولة، بإدراك امتزجت فيه الأدلة القاطعة الحسية والمعطيات الفطرية العقلية، وعليه فإن شرائط اليقين كلها ثابتة

في النبوة. ويعرف النبي الصادق أولاً بصدق شريعته الإلهية، وثانياً بالعلامات الإلهية التي تؤيد بعثته وهي المعجزات. والمعجزات نوعان: خوارق، وهي خروج الأشياء عن طبيعتها. وخطاب إلهي. وقد يقلد النوع الأول إلى حين، غير أن معجزة الخطاب الموحى لا ينالها تقليد. وبالوحي خاطب الله المؤمنين وبه أمرهم ونهاهم.

الأوامر والنواهي

أوحى الله الحي الأزلي العالم القادر إلى عباده وحيه، وألزمهم بفعل أشياء وبترك أخرى، كما وهبهم القدرة على الطاعة والمعصية. قد يقال: أليس من العدل أن يخلقهم مطيعين أصلاً؟ يؤكد سعديه في الفصل الثالث من الأمانات أن الذي ينال جزاء عن فعل قام به، يضاف له الجزاء، عكس الذي نال جزاء من غير فعل. وقد أراد الله أن يكون جزاء الإنسان مضاعفاً لتركه ما نهى عنه وفعله ما أمر به رحمة به.

والأوامر والنواهي نوعان: ما دل العقل على صحته دون حاجة إلى الوحي، مثل تحريم القتل والزنا والسرقة. . . ، وما أتى به الوحي دون أن يكون مناقضاً للعقل، مثل تقديس السبت والأعياد والمحرم من الأطعمة ووجود أئمة يقودون الأمة، أما الجزاء فهو ما يتلقاه الإنسان جسماً وروحاً في الدار الآخرة.

والروح عند سعديه جسم لطيف، وهي أكثر الأجسام لطافة، وتفارق الجسد عند الموت ثم تعود إليه عند البعث لتشاركه العقاب والثواب.

وأمر العقاب والثواب يذكر بالعدل، وهو القضية التي شغلت المعتزلة. وقد يتحقق العدل عند سعديه في هذه الدار أو في الآخرة. وهو عدل يشمل كل المخلوقات الحاسة، وتحقيقه عنده كان قاب قوسين، إذ كان سعديه يعتقد أن آخر الدنيا كان قريباً من زمانه، وآخر الدنيا عنده، وفي المعتقد اليهودي، لا يعني الفناء، وإنما يعني نهاية حياة لتبدأ أخرى يحكم فيها "المسيح" أو المنقذ المنتظر.

وخص سعديه الفصل الأخير بتدبير الإنسان شؤونه، هذا التدبير الذي يفرض عليه أن ينهج الصراط الذي خطه الله له.

خلق الله العالم من عناصر مختلفة متناقضة يعادلها التوازن. وخلق المخلوقات مركبة من عناصر أربعة، ومن قوى متنازعة عليه أن لا يخضع لإحداها، بل عليه أن يخص جزءاً منه لكل واحدة منها، لا يترك قواه الشهوانية التي تقود الحواس، ولا قواه الغضبية التي هي مبعث الحب والكراهية، كلا منهما حسب هواها، بل عليه أن يحكم في أمره ملكة الإدراك والعقل، ليحقق التوازن المؤدي إلى الصراط المستقيم.

أما إذا انعدم هذا التوازن وتغلّبت إحدى النوازع، هلك الإنسان أخلاقاً. ومن هذه النوازع: الانعزال، وترك الدنيا، والنهم، والشيق، وحب الإنسان إنساناً، وحب المال،

وحب البنين، وحب التملك، وطول العمر، وحب الغلبة والسلطان والانتقام، وحب العلم. وكل مبالغة في واحدة من هذه النوازع هي مؤذنة بهلاك الإنسان. فترك الدنيا مؤذن بهدم العمران وزوال الإنسان، والنهم مؤذن بهلاك الجسم، والشبق جواز لمقدار حفظ النوع، وحب الصاحب والولد والبنين دون حدود قد يشغل عن قضايا أخرى لا تقل أهمية، وحب الامتلاك وحب الغلبة والسلطان يؤديان إلى التناحر والتحاسد والظلم، والانتقام يضر بصاحبه، والخلود للعلم دون غيره، أو للعبادة دون غيرها، إخلال بالمجتمع الذي ننقله بأناس هم عالية عليه.

إن سعديه يمثل الدور الفكري التاريخي الذي قام به أبو الحسن الأشعري، وكان معاصرا له، إذ كان الأشعري معتزليا ثم انقلب على أهل الاعتزال، واستعمل أدواتهم لمناصرة أهل السنة، وسعديه أدخل الكلام في علوم الربيين واستعمله ضد القرائين وغيرهم. وكانت مناهج الاعتزال بالذات هي أدواته التي استعملها في كثير من قضايا كتابه، كما ألمحنا إلى ذلك سابقا¹⁷. وإذا اتسمت جل كتابات الاعتزال بصبغة جدلية، فإن سعديه أيضا لم يخرج عن هذا النهج، وبنى كتابه الأمانات وبعض مؤلفاته الأخرى بناء جدليا، فشرحه لـ كتاب الخلق المعروف بكتاب المبادئ¹⁸، رد على كثير من آراء القرائين. وكتاب الأمانات يتضمن كثيرا من الردود على المسيحيين، مثل قضية الصفات، أو على بعض المذاهب الإسلامية، مثل الرد على نظرية الجوهر الفرد والقول بالطبيعة¹⁹، أو في الرد على مذهب ابن الراوندي في إبطال النبوة²⁰. بل الكتاب كله جهاد لحصر صدق الوحي في اليهودية دون غيرها. ولعل هذا كان مصدر اختياره ترصيع كتابه بأي التوراة وأقوال أهل الآثار اليهود، بل كانت هذه منطلقات الفصول وشواهد الأقوال. وهذا ما جعل سعديه علما متميزا في تاريخ الفكر اليهودي، وما جعله عمدة لدى الربيين ولدى متفلسفتهم ولغويهم ممن أتى بعده من الأجيال.

وإذا كان سعديه قد تأثر بالمذاهب الكلامية، فإن الذين جاءوا بعده تأثروا به وتأثروا بالمذاهب الفلسفية التي بدأت تجد لها مكانا في الفكر الإسلامي. غير أن هؤلاء الذين ظهروا في المشرق لم تكن لهم مؤلفات فلسفية محض، وإنما بقيت آثارهم في تفاسيرهم التوراتية أو التلمودية أو في بعض فتاواهم. وترك هؤلاء في الموروث اليهودي نظرات لاهوتية فلسفية تُعرّف بما لحق هذا الفكر من تغيير أواخر القرن العاشر وأوائل القرن الحادي عشر، عندها بدأ الكلام يترك المجال للفلسفة، خصوصا

¹⁷ G. Vajda, Introduction, p. 46

¹⁸ יהודה בן ברזלי, פירוש לספר יצירה (הרמ"ה) (متقدمة ومنتخبات بالعربية).

- י"ד, קאפח, ספר יצירה, תשל"ב (الأصل العربي والترجمة العبرية). (.

M. Lambert, Commentaire sur le Sefer Yesira, par le Gaon Saadya, 1891

الأصل العربي مع ترجمة فرنسية

¹⁹ C. Sirat, La philosophie juive..., p. 40

²⁰ نفسه

في الغرب الإسلامي²¹. وهذا ما لمح إليه موسى بن ميمون في هذا النص الذي ننقله كله هنا، فهو ناطق بنفسه، كما ألمعنا إلى ذلك سابقاً.

نص أنموذج يبين رأي ابن ميمون في علم الكلام²²

"أما هذا النزر اليسر الذي تجده من الكلام في معنى التوحيد وما يتعلق بهذا المعنى لبعض الكاؤونيم²³ وعند القرانيين، فهي أمور أخذوها عن المتكلمين من الإسلام، وهي نزره جدا بالإضافة إلى ما ألفته [فرق]²⁴ الإسلام في ذلك . واتفق أيضاً أن أول ابتداء الإسلام بهذه الطريقة كانت فرقة ما، وهم المعتزلة، فأخذوا²⁵ عنهم أصحابنا²⁶ ما أخذوا، وسلخوا في طريقهم، وبعد ذلك بمدة حدثت في الإسلام فرقة أخرى، وهم الأشعرية، وحدثت لهم آراء أخرى. لا تجد عند أصحابنا من تلك الآراء شيئاً، لا لأنهم اختاروا الرأي الأول على الرأي الثاني، بل لما اتفق أن أخذوا الرأي الأول وقبلوه وظنوه أمراً برهانياً.

أما الأندلسيون من أهل ملتنا²⁷ كلهم يتمسكون بأقوال الفلاسفة ويميلون لآرائهم ما لا [لم]*²⁸ تناقض قاعدة شرعية. ولا تجدهم بوجه يسلكون في شيء من مسالك المتكلمين. فذلك يذهبون في أشياء كثيرة نحو مذهبنا في هذه المقالة في تلك الأمور الموجودة لمتأخريهم.

واعلم أن كل ما قالته [فرق] الإسلام في تلك المعاني، المعتزلة منهم والأشعرية، هي كلها آراء مبنية على مقدمات، تلك المقدمات مأخوذة من كتب اليونانيين والسرانيين الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحضر أقاويلهم. وكان سبب ذلك أنه لما عمت الملة النصرانية لتلك الملل، ودعوى النصارى ما قد علم²⁹، وكانت آراء

²¹ انظر المزيد عن سعديه في كتابنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ج. 1، ص. 33-41.

²² انظر في التعرف بابن ميمون مقالنا المنشور في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد المزدوج 5 و6، 1979، وكذا العدد 7، 1980، ص. 107-77. أخذنا النص من كتاب دلالة الحائرين، نشرة حسن آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، (دون تاريخ) ص. 180-181، وقرناه بطبعة ش. مونك التي نشرها بالحرف العبري، باريس، 1856/5616، ص. 94 وما بعدها.

²³ الكاؤونيم ج. كؤون، وهو لفظ كان يطلق على علماء اليهود في مدارس العراق، ومعلوم أن التلمود وضع في العراق.

²⁴ كلمة "فرق" غير موجودة في النص عند ابن ميمون وإنما أضافها حسن آتاي في طبعته المشار إليها.

²⁵ غالباً ما يستعمل اليهود الذين كتبوا بالعربية أسلوب "الكولوني البراغيت"، أي وضع الفعل جمعا إذا كان قبل الفاعل الجمع، وسيكرر هذا الاستعمال في بقية النص.

²⁶ يقول يوسف قافح، وهو آخر من ترجم دلالة الحائرين من نصه العربي إلى اللغة العبرية، إن الباحثين يعتقدون أن المقصود بأصحابنا، سعديا كؤون: مורה הנבוכים، הוצאת מוסד קוק، ירושלים، 1977، ص. 7. קכא (دلالة الحائرين، طبعة مוסد قوق، القدس، 1977، هامش صفحة 121).

²⁷ يشير قافح في نفس المرجع إلى أن المقصود من أهل ملتنا هم سليمان بن جبرول في كتابه معين الحياة، والربي يحيى بن بقودا في كتابه الهداية إلى فرائض القلوب، والربي موسى بن عزره. . . ومعلوم أن هؤلاء نهلوا في كتبهم من المدارس الفلسفية التي عرفتها الأندلس الإسلامية. أنظر فيما يتعلق بهؤلاء وبكتبهم كتابنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط، فيه ترجمات لهم وتحاليل لكتبهم.

²⁸ التصحيح منا، ووضعناه بين [] * لفرق بين تصحيح حسن آتاي وتصحيحنا.

²⁹ يقول قافح إنه يعني التثليث، هامش صفحة 622.

الفلاسفة شائعة في تلك الملل، ومهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين³⁰ رأوا [رأى]* علماء تلك الأعصار من اليونان والسرمان، أن هذه دعاوى تناقضها الآراء الفلسفية مناقضة عظيمة بينة، فنشأ فيهم هذا علم الكلام [فنشأ فيهم علم الكلام هذا]، وابتدأوا ليثبتوا مقدمات نافعة لهم في اعتقادهم ويردوا على تلك الآراء التي تهدد قواعد شريعتهم.

فلما جاءت ملة الإسلام وُنقلت إليهم كتب الفلاسفة، نقلت إليهم أيضا تلك الردود التي ألفت على كتب الفلاسفة، فوجدوا كلام يحيى النحوي وابن عدي³¹ وغيرهما في هذه المعاني، فتمسكوا به وظفروا بمطلب عظيم، بحسب رأيهم، واختاروا أيضا من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رآه المحتار أنه نافع له، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا بطلانه كالجزم والخلاء. ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يضطر إليها كل صاحب شريعة، ثم اتسع الكلام وانحطوا إلى طرق أخرى عجيبة، ما ألم بها قط المتكلمون من يونان وغيرهم، لأن أولئك كانوا على قرب من الفلاسفة.

ثم أيضا جاءت في الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم احتاجوا ضرورة أن ينصروها. أو [و]³² وقع بينهم أيضا اختلاف في ذلك، فاثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصره رأيها. ولا شك أن ثم أشياء تعمننا ثلاثتنا، أعني: اليهود والنصارى والإسلام، وهي القول بحدث العالم، الذي بصحته تصح المعجزات وغيرها، أما سائر الأشياء التي تكلفت هاتان الملتان الخوض فيها، كخوض أولئك في معنى الثالوث، وخوض بعض فرق هؤلاء في الكلام، حتى احتاجوا إلى إثبات مقدمات، يثبتون بتلك المقدمات التي اختاروا الأشياء التي خاضوا فيها والأشياء الخصيصة بكل ملة منهما مما اتضح فيها، فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه.

وبالجملة، إن كل المتكلمين الأول من اليونانيين المنتصرين ومن الإسلام، فإنهم لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولا في مقدماتهم، بل يتأملون كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأي أو [أنه] لا يناقضه. فإذا دسح ذلك التخيل، فرضوا أن الوجود هو على صورة كذا، وأخذوا أن يحتجوا على إثبات تلك الدواعي [الدعاوى]³³ التي تؤخذ منها المقدمات التي يصحح بها المذهب أولا ينتقض. هكذا فعل العقلاء الذين دبروا هذا التدبير أولا، ووضعوه في كتب، وادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأي متقدم.

³⁰ يقول قافح المقصود بالملوك تياودسيان الثاني ويوستينيان. نفس المرجع.

³¹ كان يحيى النحوي أسقفا في بعض كنائس مصر، تراجع عن الاعتقاد في التثليث، عاش إلى أن فتح عمرو بن العاص مصر، شرح كتب أرسططاليس. . . انظر الفهرست لابن النديم [تحقيق يوسف علي طويا] دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ص. 413، ويحيى بن عدي المنطقي، من أعلام القرن العاشر، كان معاصرا لابن النديم المتوفى سنة 380هـ نصراني من اليعاقبة، له شروح على أرسطو. انظر ابن نديم، ص 424-425.

³² في نشرة "مونك" والجزء الأول، ص. 95 (ص 8)

³³ في نشرة "مونك" "الدعاوى".

أما المتأخرون الذين ينظرون في تلك الآراء كتب القديمة، فلا يعلمون شيئا من هذا، حتى إنهم يجدون في تلك الكتب "لغات عظيمة، وسعيا شديدا في إثبات أمر ما أو إبطال أمر ما، من ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته ولا لإبطاله في ما يحتاج إليه من قواعد الشريعة. وأن المتقدمين إنما فعلوا ذلك على جهة تشويش آراء الفلاسفة لا غير، تشكيكهم في ما ظنوه برهانا. وهؤلاء القائلون هذا القول، لم يشعروا ولم يدروا أنه ليس الأمر كما ظنوا، بل إنما تعب المتقدمون في إثبات ما يرام إثباته وفي إبطال ما يرام إبطاله، من أجل ما يؤول منه من الفساد في الرأي الذي يرام تصحيحه، ولو بعد مائة مقدمة، فحسموا [فحسم] أولئك الأقدمون من المتكلمين الداء من أصله.

وجملة، أقول لك³⁴ إن الأمر كما يقوله تامسپيوس، قال: "ليس الوجود تابعا للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود". فلما نظرت في كتب هؤلاء الفلاسفة أيضا حسب ما تيسر لي، كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضا حسب طاقتي، وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقا واحدا بالنوع، وإن اختلفت أصنافه. وذلك أن قاعدة الكل أن لا اعتبار بما عليه الوجود، لأنها عادة يجوز في العقل خلافها، وهم أيضا في مواضع كثيرة يتبعون الخيال، ويسمون عقلًا. فإذا قدموا تلك المقدمات التي سنسمعك إياها³⁵، بتوا الحكم ببراهينهم أن العالم محدث. فإذا ثبت أن العالم محدث، ثبت بلا شك أن له صانعا أحدثه، ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد، ثم يثبتون بكونه واحدا أنه ليس بجسم. هذا طريق كل متكلم من الإسلام في شيء من هذا الغرض. وكذلك المحاكون لهم من ملتنا الذين سلخوا طرقهم³⁶. أما وجوه استدلالهم ومقدماتهم في إثبات حدث العالم أو في إبطال أزليته، فتختلف، لكن الأمر العام لهم كلهم، إثبات حدث العالم أولا، وبعده يصح أن الإله موجود.

فلما تأملت هذه الطريقة نفرت نفسي منها نفورا عظيما جدا، وحق لها أن تنفر، لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدث العالم تلحقه الشكوك، وليس ذلك برهانا قطعيا إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة، أما عند من يعلم هذه الصنائع، فالأمر بين واضح، أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك، واستعملت فيها مقدمات لم تبرهن.

³⁴ الخطاب موجه في كل الكتاب إلى تلميذه يوسف بن عفتين وهو من سبته في المغرب، وكان قد تعلم على يديه، فلما غادره كتب الكتاب له ولأمثاله، كما يقول ابن ميمون في مقدمة كتابه، ليجيبه على أسئلة عميقة كان تلميذه يطلب أجوبة لها لما كان بين يديه، وكان ابن ميمون يسوفه فيها حتى يشتد عوده في علم الأوائل. انظر مقالنا في مجلة كلية الآداب المشار إليها، العدد 7.

³⁵ سيتناول الحديث عنها في الجزء الأول، الفصل 73.

³⁶ يقصد سعديه كزون الذي تحدث في الفصل الأول من كتابه الأمانات والاعتقادات على حدث العالم، وفي الفصل الثاني على أنه واحد وأنه بعد ذلك ليس بجسم.

وغاية قدرة المحقق عندي من المتشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم. وما أجلّ هذا إذا قُدرَ عليه. وقد علم كل ناظر ذكي محقق لا يغالط نفسه، أن هذه المسألة، أعني قدم العالم أو حدوثه، لا يوصل إليها ببرهان قطعي، وأنها موقف عقلي. وسنتكلم في ذلك كثير³⁷. ويكفيك من هذه المسألة أن فلاسفة الأعصار مختلفون فيها منذ ثلاثة آلاف سنة إلى زماننا هذا في ما نجد من تأليفهم وأخبارهم. فإذا كان الأمر في هذه المسألة هكذا، فكيف نتخذها مقدمة نبني وجود الإله عليها. فيكون إذن وجود الإله مشكوكا فيه، إن كان العالم محدثا، فثم إله، وإن كان هو قديما فلا إله. إما هكذا أو ندعي البرهان على حدث العالم ونضارب على ذلك بالسيف حتى ندعي أنا علمنا الله بالبرهان. وهذا كله بعد عن الحق، بل الوجه الصحيح عندي، وهو الطريق البرهاني الذي لا ريب فيه، أن يثبت وجود الإله ووحدانيته ونفي الجسمانية بطرق الفلاسفة التي تلك الطرق مبنية على قدم العالم، ليس لأنني أعتقد قدم العالم، أو أسلم لهم ذلك، بل لأن بتلك الطريق يصح البرهان ويجعل اليقين التام بهذه الثلاثة أشياء، أعني بوجود الإله، وبأنه واحد، وأنه غير جسم، من غير التفات إلى بت الحكم في العالم هل هو قديم أم محدث.

فإذا صحت لنا هذه الثلاثة مطالب الجليّة العظيمة بالبرهان الحقيقي، رجعنا بعد ذلك لحدث العالم وقلنا فيه كل ما يمكن الاحتجاج به³⁸، فإن كنت ممن يقنع بما قالوه [قاله] المتكلمون، وتعتقد أن قد صح البرهان على حدوث العالم، فيا حبيذا، وإن لم يتبرهن عندك، بل تأخذ كونه حادثا من الأنبياء تقليدا فلا ضير. ولا تقول [تقل] كيف تصح النبوة إن كان العالم قديما حتى تسمع كلامنا في النبوة في هذه المقالة³⁹، وليس نحن الآن من هذا المعنى.

ومما يجب أن تعلمه، أن المقدمات التي قررها الأصوليون، أعني المتكلمون، لإثبات حدث العالم فيها: מהפוך העולם (من تغير العالم) ומשנוי סדרי בראשית (ومن تحول في نظام الخلق ابتداء)⁴⁰ ما ستسمعه، لأنني لا بد لي أن أذكر لك مقاماتهم ووجهة استدلالهم.

أما طريقي هذه فهي على ما أصف لك جملتها الآن، وذلك أني أقول: العالم لا يخلو من أن يكون قديما أو محدثا. فإن كان محدثا فله محدث بلا شك، وهذا معقول أول، إن الحادث لا يحدث نفسه، بل محدثه غيره. فمحدث العالم هو الإله. وإن كان

³⁷ سيفصل في هذا الأمر في الجزء الثاني، الفصول 18 إلى 26.

³⁸ سيورد ذلك في الجزء الثاني الفصل 16

³⁹ سيورد ابن ميمون ذلك في الجزء الثاني الفصل 16.

⁴⁰ הפוך העולם ומשנוי סדרי בראשית أورد ابن ميمون الجملتين بالأصل العبري، وترجمهما حسن أتاي بالترجمة أعلاه، غير أن الصواب بالنسبة للجملة الثانية هو: "ومن تحول في نظام بدء الخليقة" أي الأمور المتعلقة بخلق العالم، وهو ما يعنيه لفظ בראשית (كما ورد في أول كلمة في سفر التكوين، والتكوين بالضبط هي اللفظة التي تترجم بها كلمة בראשית (بريشيت)).

العالم قديما، فيلزم ضرورة دليل كذا، ودليل كذا أن ثم موجودا غير أجسام العالم كلها، ليس هو جسما ولا قوة في جسم، وهو واحد دائم سرمدى، لا علة له ولا يمكن تغييره، فهو الإله. فقد تبين لك أن دلائل وجود الإله ووحديته وكونه غير جسم، إنما ينبغي أن تؤخذ على وضع القديم، فيحصل البرهان كاملا، كان العالم قديما أو محدثا. ولذلك تجدني أبدا في ما ألفته في كتب الفقه⁴¹، إذ اتفق لي ذكر قواعد الشريعة، فأخذ في إثبات وجود الإله، فإني أثبتته بأقويل تنحو نحو القدم، ليس ذلك لأنني معتقد القدم، لكني أريد أن أثبت وجوده تعالى في اعتقادنا، بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه، ولا نجعل هذا الرأي الصحيح العظيم الخطر مستندا لقاعدة كل أحد يهزها ويروم هذها، وآخر يزعم أنها لم تتبن يوما قط، ولاسيما يكون تلك الدلائل الفلسفية على هذه الثلاثة مطالب مأخوذة من طبيعة الوجود المشاهدة التي لا تنكر إلا من أجل مراعاة آراء ما.

فأما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة، حتى أنهم يلتجئون لإثبات أن لا طبيعة لشيء بوجه. وسأفرد لك في هذه المقالة فصلا عند كلامي في حدث العالم، أبين لك فيه دليلا ما على حدث العالم⁴²، وأصل إلى الغاية التي رامها كل متكلم، غير أن أبطل طبيعة الوجود، ولا أخالف أرسطو في شيء مما برهنه، لأن الدليل الذي يستدل به بعض المتكلمين على حدث العالم، وهو أقوى دلائلهم الذي لا يستقر لهم، حتى أبطلوا طبيعة الوجود كله، وخالفوا كل ما بينته الفلاسفة، فإني أصل لمثل ذلك الدليل ولا أخالف طبيعة الموجود ولا ألتجئ لمكابرة المحسوسات.

ورأيت أن أذكر لك مقدمات المتكلمين العامة التي يثبتون بها حدث العالم ووجود الإله ووحديته ونفي الجسمانية. وأريك طريقهم في ذلك، وأبين لك ما يلزم عن كل مقدمة منها⁴³، وبعد ذلك أذكر لك مقدمات الفلاسفة القريبة في ذلك، وأريك طريقهم⁴⁴، ولا تطلبني في هذه المقالة بتصحيح تلك المقدمات الفلسفية التي اقتضيتها لك، ذلك هو العلم الطبيعي والإلهي أكثرهما⁴⁵، كما لا تطمع أن أسمعك في ذلك [في هذه]⁴⁶ المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مقدماتهم، إذ في ذلك فنيت أعمارهم وتقنى أعمار من يأتي، وكثرت كتبهم، لأن كل مقدمة منها إلا اليسير، يناقضها المشاهد من طبيعة

⁴¹ ألف ابن ميمون كتبا فلسفية ومنطقية وطبية وفقهية أيضا، ومن الفقهية تفسير المشنا أو كتاب السراج ספר המאור ונתיבת התורה משנה תורה وكتاب الفرائض ספר המצוות وإجابات موسى بن ميمون שאלות ותשובות وكلها بالعربية وبالخط العبري إلا نثنية التوراة فهو باللغة العبرية. انظر مقالنا من الفكر الفلسفي اليهودي العبري، أبو عمران موسى بن ميمون، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد المزدوج 5 و6، 1979، ص. 5-23.

⁴² الجزء الثاني من الدلالة، الفصل 19.

⁴³ الجزء الأول من الدلالة، الفصل 16.

⁴⁴ تحدث ابن ميمون عن هذا في مقدمة الجزء الثاني من الدلالة.

⁴⁵ يريد أن يقول "ذلك العلم هو في معظمه من العلم الطبيعي والعلم الإلهي"

⁴⁶ في نشرة مونك "هذه".

الوجود، وتطراً عليها الشكوك، فيلتجئون لتأليف ومناظرات في إثبات تلك المقدمة، وحل الشكوك الطارئة عليها، ودفع المشاهد المناقض لها وإن لم يكن في ذلك حيلة.

وهذه المقدمات الفلسفية التي اقتضبها لك للبرهان على هذه الثلاثة مطالب، أعني وجود الإله ووجدانيته ونفي التجسيم، أكثرها مقدمات يحصل لك بها اليقين من أول سماعها وفهم معناها. وبعضها هو يذكرك على مواضع براهينها من الكتب الطبيعية أو ما بعد الطبيعة⁴⁷، فتقصد موضعه وتصحح ما عساه أن يحتاج لتصحيح .

وقد أعلمتك⁴⁸ أن ليس ثم غير الله تعالى. وهذا الموجود، ولا استدلال عليه تعالى إلا من هذا الموجود من جملة ومن تفاصيله. فيلزم ضرورة أن يعتبر هذا الموجود على ما هو عليه، وتتخذ المقدمات مما يشاهد من طبيعته، فلذلك يلزم أن تعرف صورته وطبيعته المشاهدة، وحينئذ يمكن أن يستدل منه على ما سواه. فلذلك رأيت أنه ينبغي أولاً أن أتى بفصل أشرح لك [فيه]⁴⁹ جملة الوجود على جهة الإخبار بما قد تبرهن وصح صحة لاشك فيها، وبعد ذلك أتيتك بفصول أخرى أذكر فيها مقدمات المتكلمين، وأبين طرقهم التي يبينون بها تلك المطالب الأربعة، وبعد ذلك أتيتك بفصول أبين لك فيها مقدمات الفلاسفة [الفلاسفة]⁵⁰ وطرق استدلالهم على تلك المطالب، وبعد ذلك ألخص لك الطريق التي أذهب إليها كما أخبرتك، في هذه الأربعة مطالب⁵¹.

بعد هذا النص أورد ابن ميمون في الفصل الثاني والسبعين من الجزء الأول من كتاب الدلالة، كلاماً حول الموجود، والعالم الكبير الذي هو الكون، والعالم الصغير الذي هو الإنسان، وتحدث عن الأفلاك والكور والأجرام، وعقد مقارنات بين مركبات الكون ومركبات الإنسان لينتقل في الفصل الثالث والسبعين، إلى الحديث عن مقدمات المتكلمين في ما راموا إثباته في شأن العالم ووجود الإله ووجدانيته ونفي التجسيم عنه- وهي المطالب الأربعة- وهي اثنتا عشرة مقدمة، عرضاً وشرحاً. وتحدث في الفصل الرابع والسبعين عن دلائل المتكلمين على كون العالم، وأتى بطرق احتجاجهم، وهي سبع. ثم تناول في الفصل الخامس والسبعين، دلائل التوحيد، وعرض فيه لطرقهم وهي خمس. وعرض في الفصل السادس والسبعين لمسألة نفي التجسيم على مذهب المتكلمين، وأتى لهم في ذلك بطرق ثلاث، لينتهي بهذا الجزء الأول. وافتتح

⁴⁷ المقصود كتب أرسطو في الطبيعة وما بعد الطبيعة .

⁴⁸ في الفصل 34 من الجزء الأول من الدلالة.

⁴⁹ "فيه" محذوفة في طبعة آتاي، وهي مثبتة في نشرة مونك (x) 126.

⁵⁰ في نشرة مونك الفلاسفة (y) وكذا في ترجمة قافح، ص. 126.

⁵¹ النص في الدلالة طبعة آتاي من صفحة 180 إلى 186. وفي نشرة مونك بالحرف العبري من صفة 73(x)= 94 إلى (ل) = 98(ب)، وفي ترجمة قافح العبرية من صفحة 121 إلى 126.

الجزء الثاني بعرض المقدمات "المحتاج إليها في إثبات وجود الله"، وبهذا ينتقل إلى الطرق غير الكلامية التي اختارها الفلاسفة في الغرب الإسلامي، مسلمين ويهودا. وهو بهذا اتخذ من النص الذي أثبتناه مدخلا ليذكر بمذهب المتكلمين في الشرق الإسلامي، وخصوصا اليهود، ويفند بعض آرائهم، ليعرض عروضه الفلسفية التي استندت التراث اليهودي في جزء يسير، خصوصا فيما تعلق بأسرار نص التوراة، ولكنها شربت حتى الثمالة من الفكر العربي الإسلامي، بدءا من المتكلمين الذين انتقدهم ومنهم الفارابي وابن سينا والغزالي إلى ابن رشد، دون أن ينسى علوم التعاليم والطب والفلك، أو باختصار الموسوعة الإسلامية الإغريقية بكل تفرعاتها، كما عرفتها الأندلس الزاهية.

ونكتفي في هذه المقالة بالتلميح إلى جماع هذه القضايا التي شغلت ابن ميمون على أمل العودة إلى رحابها في مناسبة أخرى، للنتقل إلى نموذج آخر من الثقافة العربية اليهودية التي اعتمدت النص العلمي العربي والنص الرمزي، ومثلت بالتالي الواسطة بين المعارف العربية الإسلامية وغرب ذلك الزمان، وممثلها أبرهام بن عزره.

أبرهام بن عزره ودوره في نقل علوم العرب إلى أوروبا حي بن يقظان من ابن سينا إلى ابن عزره*

ولد أبرهام بن عزره سنة 89-1090 بطويلة من أحواز سرقسطة، وتوفي في Calahorra شمال أسبانيا، في بعض الأقوال حوالي 1164¹. لم يصلنا شيء عن طفولته وصباه، ويعرف أنه تنقل وأسرته بين مدينتي لوسيانة وقرطبة. ومعلوم أن جماع معارفه تشكل في هذين المدينتين، فلوسيانة كانت مدينة العلوم اليهودية على اختلافها، وقرطبة كانت مدينة العلوم الإسلامية على اختلافها. ولا شك أنه تتلمذ في هذين المدينتين على يد كبار علماء اليهود والمسلمين، ذلك ما ستفصح عنه آثاره العلمية التي سنتعرض إليها فيما بعد.

كان ابن عزره مولعاً بالتنقل منذ هذه الفترة المتقدمة من عمره، ولعله كان يتتبع آثار كبار العلماء والشعراء. فقد رحل من الأندلس إلى أفريقيا، خصوصا إلى قابس، فالجزائر فالمغرب الذي توجه فيه إلى سجلماسة التي عرفت بأعلام التوراة والتصوف اليهودي. فالتقى في هذه الرحلة الإفريقية بكثير من علمائها، فقد التقى في قابس بحبرها شموئل بن جامع، والتقى في المغرب بشلمه بن لمعلم وربّي سجلماسة يوسف بن عمران. ويشاع أنه ساح سياحته الإفريقية هذه برفقة صديقه يهودا اللاوي الذي توطدت به صداقته في قرطبة. ومعلوم أن يهودا هذا، هو الذي سيلقب في ما بعد، بأمير الشعراء اليهود في الأندلس. وصحبته ليهودا اللاوي تفصح هي أيضا عن نبوغه في الشعر العبري الذي نظمته على مقتضى القصيدة العربية، بناء ومواضيع ومعاني، مثله مثل كل شعراء اليهود الأندلسيين، وأكثر من نظمته حتى سمي نفسه أبراهم الشاعر "השר". نظم في المدح والإخوانيات والغزل والخمریات والمأكولات والرتاء. وعرف أيضا بشعر المحاورات والمفاضلات، فنظم في المفاضلة بين الإنسان والحيوان، والصيف والشتاء، والأيام العادية والأيام المقدسة. ونظم في الأغاز

* نشر هذا البحث في ندوة الفكر العلمي في المغرب في العصر الوسيط المتأخر، لكلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 104، مطبعة النجاح الجديدة، 203، من صفحة 153 إلى 186.
¹ اختلف بعض الاختلاف في تاريخ ولادته ووفاته، وما ذكرناه أعلاه جاء في سيرة حياته التي أوردتها ماركليوت في موسوعة أعلام اليهود، ج. 1، عمود 83. (انضيق لفيديا لمولدوت גדולי ישראל، כרך ראשון، יהושע אורנשטיין، הוצאת "יבנה" בע"מ תל-אביב، 1986 (ع. 83-95)). وأرخ حاييم تصبي لرنر لولادته ووفاته بـ 88-1089 و 1167، مشيرا إلى أقوال أخرى تآرخ لولادته بـ 1092. تاريخ النحو [العبري]، حاييم تصبي لرنر، فيينا، 1876، ص. 17-19. (مولدوت הדקדוק، חיים צבי לערנער، וויען، תרל"ו، ע. 17-19).

والشطرنج²، ولعله كان يترجم بعض القضايا العلمية من اللغة العربية إلى العبرية شعرا، كما سنرى في الفقرة الثانية التي هي المقصود من اهتمامنا به هنا في هذا العرض. وكان ينهي أشعاره بأقوال عربية ورومية³. ورأى النقاد في شعره شعرا تأمليا أكثر منه خياليا، كما لمسوا فيه مسحة من الفكاهة المريرة التي خص بها بين شعراء يهود الأندلس. وقد تكون هذه الخاصية مرتبطة بذهنيته الناقدة التي صحبتها في جل تفاسيره التوراتية. ونظرا لرواج شعره مع كثرة ترحاله، كما سنرى، أصبح شعره أنموذجا قلده يهود الغرب بعد أن اطلعوا عليه، فتأثروا بواسطته بنهج القصيدة العربية التي لم يكن لهم به علم. وكان الشعر كل منتوجه خلال فترة طويلة من سني حياته هته⁴.

كان أبرهام ابن عزرة الشاعر الذي برز في الشعر، ولكنه برز فوق ذلك في كثير من علوم عصره مما راج في المحيط العربي الإسلامي في الأندلس، بل كان نبتة أندلسية شربت من العذب الزلال الذي نعم بخلوه كافة العلماء الأندلسيين على اختلاف مللهم ونحلهم. فقد كان شاعرا ونحويا وفلكيا منجما، وطبيبا وفيلسوفاً، وأخيرا علما من أعلام التفسير التوراتي الذي سيأثر بنظراته التوراتية النقدية في مدارس أوروبية كبرى فيما بعد.

ظلت معارفه هذه دفيئة صدره وموضوع حديثه ونقاشه مع علماء عصره، خلال خمسين سنة من حياته، في الأندلس وشمال إفريقيا والشرق الذي رحل إليه لأسباب غير معروفة، وإن كانت الكتابات اليهودية ترجعها إلى وصول الموحدين ديار الأندلس، اعتمادا على إشارات غير واضحة وردت في شعره⁵. ولعله انتقل إلى مصر فبغداد ثم فلسطين، ونعتقد أن رحلته هته كانت بحثا على المعارف بالدرجة الأولى.

لم يستقر به المقام في المشرق على الرغم من أن شبيهاً بالأسباب التي فسر بها من ترجم له مغادرته الغرب الإسلامي لم تكن موجودة، فحط ركابه في روما سنة 1140. وهنا تبدأ مرحلة جديدة من حياة ابن عزرة، فعندما كان في الغرب الإسلامي وفي المشرق، كان يعتبر معارفه شيئا خاصا به لا يضعه في مصاف كبار العلماء،

² نسب له E. Renan في مؤلفه Les Rabbins français, Imp. Nationale, Paris, (1969) نظما في السطرنج، (ص. 400)، ويشكك بعض الباحثين في نسبة هذا الشعر إليه مع أنه قريب من طبيعة شعره وانتشاله بكل ما له علاقة بالعدد والحساب. ويوجد لابن عزرة في المكتبة الوطنية بباريس، نظم في التقويم اليهودي، ضمن المخطوط رقم 673 (2).

³ نشر ديوانه الشعري بعناية عقيبا إيكر في برلين سنة 1886. ونشر دكهنه مجموع من أشعاره في الجزء الأول من كتابه الذي خصه به ونشر في وارسو سنة 1894. كما نشر له كثير من الباحثين أشعارا في مجلات مختصة.

⁴ השירה העבית בספרד ובפרובאנס, חיים שירמן, ספר ראשון, חלק ב, הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים. דביר תל- אביב, 1969. لا. 569. (الشعر العبري في الأندلس وجنوب فرنسا، حاييم شرمان، ج. 1، القسم الثاني، ط. موسد بياليك القدس ودفير تل- أيبب، 1960 ص. 569). (ترجمة ابن عزرة ومنتخبات من شعره من صفحة 569 إلى 623).

⁵ مارغليوت، عمود 85.

ولا يؤهله ليضع في العلم جديدا يميزه أو يحمله مسؤولية المشاركة في تطوير المعارف. ولما وصل الغرب وخالف يهوده، وكانوا يعتبرون أكثر الناس علما بين غيرهم، اكتشف قلة زادهم في معارفهم اليهودية، لغة وعلوما تورائية، فضلا عن العلوم الأخرى التي بلغت الأوج في الغرب الإسلامي. وشعر بأن لا مَجْدَ للعلم في الغرب، فذاك من خاصية بلاد العرب، كما عبر عن ذلك عندما تضايق من معارفه كبار طوائف روما وأخبارها⁶. لذلك جمع حوله تلامذة ليأخذوا عنه معارفه، ووضع أول مؤلف له في التفسير، وهو פרוש לל קוהלת (شرح سفر الجامعة). واعتبره من الكتب المضمون بها على غير أهلها. فهو كتاب للخاصة وليس للعامّة. ولعل ابن عزره لاحظ ضعف يهود الغرب في لغتهم العبرية، ولأنه لا وجود في اللغة العبرية لكتب نحوية عبرية، فإنه ترجم لهم من اللغة العربية ثلاثة كتب لرأس النحاة اليهود في الأندلس: يهودا حيوج، وهي: كتاب الأفعال ذوات حروف اللين ספר אותיות הנח، وكتاب الأفعال ذوات المثلين ספר פעלי הכפל، وكتاب التنقيط ספר הנקוד⁷. ووضع كتابا في النحو خاصا به عنوانه ب: מאזני לשון הקודש، (ميزان اللسان المقدس)، ويعرف اختصارا ب: מאזנים (الميزان)⁸. وتعتبر مقدمة الكتاب التي ذكر فيها خمسة عشر نحويا، من الآثار الأولى في التأريخ للنحو العبري.

في روما بدأ مشروع تفاسيره الجريئة، فشرح سفر نشيد الأناشيد، والمراثي سنة 1142، وسفر إستير وروت وأيوب ودانييل في قريب من ذلك. وكان شديد الجراءة في هذه التفاسير، ولمح في بعضها إلى زيادات بشرية لا علاقة لها بالوحي. والواقع أنه وبعض نبهاء اليهود الأندلسيين، كمعاصره وربما صديقه، موسى بن جقطيلة، وبعض ممن أتوا بعدهما ممن ثقّف الثقافة العربية، كلهم شككوا في بعض نصوص التوراة، وفتحوا الطريق لسبينوزا الذي يعتبر أول وأجراً من انتقد التوراة من يهود أوروبا. وسبينوزا يعترف بتأثره بابن عزره⁹. هذه الجراءة أثارت على أبرهام بن عزره أخبار روما، ودخل وإياهم في صراع انتصروا فيه هم في الأخير. ومعلوم أن يهود إيطاليا، وروما بالخصوص، كانوا ذوي قوة وبأس، كما كانوا أبعد عن تفتح ابن عزره وبعد نظره ومعرفته العميقة بالنص التوراتي والمناهج التفسيرية التي تنطلق من الدرس

⁶ شرممان، المرجع المذكور، ص 571.

⁷ سبق أن ترجم موسى بن صموئيل بن جقطيلة هذه الكتب إلى اللغة العبرية، ولعل ابن جقطيلا هذا كان من معارف ابن عزره. أنظر تاريخ النحو [العبري]، ص 16-17.

⁸ طبع الكتاب أول مرة في البندقية 1546.

⁹ لا. ه. وولفسون، המחשבה היהודית בימי הביניים، מוסד ביאליك، ירושלים، 1978، لا. 17. (هـ. ولفسون، الفكر اليهودي في العصر الوسيط، موساد بياليك، القدس، تل أبيب 1978، ص 17). يتحدث ولفسون هنا بالخصوص على تأثير ابن عزره في سبينوزا في موضوع خلود الروح، كما جاء ذلك في كتابه اللاهوت والسياسة. ومعروف أيضا أن ابن عزره لا يعتبر المعجزات الواردة في التوراة أمورا خوارق. ولعله هو الذي مهد الطريق لكثير من العلماء اليهود وغير اليهود، في العصور الحديثة، فنتبعوا طرق المعجزات في صحراء سيناء ليشرحوها بوصفها ظواهر طبيعية غاب سرها عن عاشها في زمنها. أنظر تاريخ النحو [العبري]، حاييم تصبي لرنز، (ص 18).

الفيلولوجي والتاريخي¹⁰، فاضطر إلى مغادرة روما، واتجه إلى لوقا (Lucques) القريبة من بيزا، (Pisa) شمال إيطاليا، وهنا ألف كتابا هي: تفسير مختصر على التوراة، تفسير للأنبياء الأول (ضاع)، كتاب في النحو بعنوان ספר יתר (اللغة الفصلى)، وهو رد على دوناش بن ليراط، من أوائل النحاة في الأندلس، في نقده لسعديا كؤون. ومن لوقا توجه إلى مانتوفا (Mantoue)، التي ألف فيها ספר הצחות (كتاب الفصاحة) في اللغة وأوزان الشعر¹¹، ثم رحل إلى فيرونا (Vérone) وبها ألف ספר העיבור (كتاب حساب السنين)¹² وספר המספר (كتاب الأعداد)¹³ ושפה ברורה (لغة البيان)¹⁴. ومن هذه المدينة ودع إيطاليا ليحط الركاب سنة 1147 في فرنسا، فزار نربون (Narbonne) وبدارش (Beziers) وروون (Rouen). ومن الأكيد أن شهرة ابن عزا كانت قد سبقته إلى فرنسا، فقد ابتهج بمقدمه "أتقياؤها وأخبارها"، كما عبر عن ذلك ידיعه هبيني، وهو من علماء اليهود الذين عاشوا بعده بقليل. وهنا شرح القسمين الأولين من الكتاب المقدس، أي التوراة والأنبياء. ووضع ספר הלוחות (كتاب الرخامة)¹⁵ وספר השם (كتاب الاسم [الأعظم]¹⁶)، وشرح التوراة الكبير، وتفسيره لسفر دانييل والمزامير والأنبياء الإثنى عشر، وتفسيره الثاني لسفر إستير وספר יסוד המספר (كتاب أسُ الأعداد)¹⁷ وספר האחד (كتاب الواحد)¹⁸، وكذا جماع كتبه في

¹⁰ تشير هنا إلى تأثير كتابات ابن حزم الأندلسي في يهود الغرب الإسلامي، فمن منهجه استقوا، ومن كتابه الفصل في الملل والأهواء والنحل أخذوا دون أن يذكروا ذلك. ولقد فصلنا في الأمر بعض التفاصيل، في بحث لنا عنوانه: لغة البلاغ عند موسى وهرون، الذي نشر بعناية المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2002. (الكتاب مشترك التأليف).

¹¹ طبع بعناية ج. هـ. ليفمن في فيوريدا (1827).

¹² نشر بعناية شلمه زيلمان حايم، هلبرشطام، ليق 1874.

¹³ نشر النص العبري مع ترجمة ألمانية موسى زيلبيريرك، فرانكفورت، 1895. و(كتاب الأعداد) هو وحده الذي خصه بالحساب دون غيره، بدأه بمقدمة تحدث فيها عن نظام الحساب الهندي، النظام العشري، ووضع ابن عزره الأرقام بالحروف العبرية بدل الأرقام الهندية، وضع للصفر دائرة صغيرة وسماها גלגל، (دائرة)، وسمى الأحاد פרת والعقود כלל. وقسم الكتاب إلى سبعة أبواب: شعر הכפל (باب الضرب) شعر החילוק (القسمة) شعر שער החיבור (الجمع) شعر החיסור (الطرح) شعر השברים (الكسور) شعر הערכים (التناسب) شعر השורשים (الجذر التربيعي). وختم كل باب بكيفية إجراء العمليات على الطريقة العشرية، وكذا كيفية التوصل إلى معرفة صحة العملية بواسطة "الميزان" مع العديد من التمارين والحلول.

¹⁴ طبع بعناية ج. هـ. ليفمن في فيوريدا (1839)

¹⁵ لعل هذا الكتاب هو ترجمة له وليس من وضعه، فقد ذكره له شتيتنشير في ترجماته، وسماه טעמי הלוחות، [نقط الرخامة] والكتاب في الأصل للخوارزمي. انظر:

M. Steinschneider, Die Hebraeischen Übersetzungen Des Mittelalters Und Die Juden Als Dolmetscher, Akademische Druck U Verlagsanstalt, (1965) p. 572.

¹⁶ طبع بعناية ج. هـ. ليفمن في فلوريدا (1834).

¹⁷ طبع بعناية سمحه بينسكر في آخر كتاب "مدخل إلى النقط الأشوري (الحركات) מבוא הניקוד האשורי، فيينا، 1863. عرض في الكتاب أسماء الأعداد كما وردت في التوراة، كما عرض لوجوه استعمالها. ويغلب الطابع اللغوي على الجانب الحسابي المحض في هذا البحث.

¹⁸ طبع بعناية سمحه بينسكر وم.أ. كولدهارت في أديسا (1867). ونشر له ترجمة ألمانية إرنست ميلر في برلين سنة 1921. كتاب الأحاد أقل أهمية من كتاب الأعداد وأكثر اختصارا، وموضوعه خصائص الأرقام من واحد حتى تسعة، وهو خليط من علم الحساب والهندسة والفلك والرموز.

التنجيم التي هي : ראשית חכמה, (رأس الحكمة) ¹⁹ وسפר הטעמים, (كتاب النقط) ²⁰ ומשפטי המזלות, (أحكام منازل [النجوم]) وسפר המבחרים, (كتاب المنتخبات) ²¹ وسפר המאורות, (كتاب المنيرات) ²² وسפר העולם, (كتاب العالم) ²³.

بعد استقرار مكنه من التأليف والكتابة حنَّ من جديد إلى الرحلة، فتوجه إلى لندن سنة 1158، وبها كتب كتابه יסוד מורא (أسس الرهبة) ²⁴ التي أوضح فيه معاني الأوامر والنواهي الدينية، وحث على النظر في الأدبيات التلمودية.

وفي سنة 1161 يظهر ابن عزره في نربون الفرنسية، ومن ثمة تنقطع أخباره، ولعله رحل إلى فلسطين. وقد ورد في مخطوط في المكتبة الوطنية بفيينا أنه "في يوم الإثنين من شهر أذار الثاني سنة أربعة آلاف وتسعمائة وسبع وعشرين [وأربع وعشرين] [للخليفة] (1164) ²⁵، توفي ابن عزره، طاب ذكره، وهو ابن خمسة وسبعين عاما..." ²⁶.

إضافة إلى هذه المؤلفات التي ربطها الذين أرخوا لحياته بأماكن ترحاله، ألف ابن عزره كتبا أخرى منها: כלי נחושת (آلة النحاس = الأسطراب) ²⁷، وترجم مقالة الخسوف لماشاء الله ספר למשאלה בקדרות [مسألة] في الخسوف) ²⁸.

تميزت كتابات ابن عزره بالوفرة، إذ قيل إنه حبر حوالي مائة وثمانية تحبيراً، غير أنها اتسمت بالاختصار في معظمها، ولعل ذلك كان نتيجة لكثرة ترحاله، ولأنه كان يكتب ليحبيب عن قضايا كان يثيرها تلامذته وبعض أصدقائه، وربما كانت تدعو إليها الحالة الفكرية التي كان يجد عليها الطوائف التي استقر بين ظهرانيها أو زارها. وقد أشرنا سابقاً إلى أنه كان يؤلف لا ليضيف جديداً في العلم، وإنما لينقل المعارف العربية الإسلامية التي كانت تمثل في ذلك الوقت، أوج ما وصله الفكر الإنساني. وحتى إبداعه الجريء في التفسير، كان صدى للتجديد الذي جاء به ابن حزم في

¹⁹ نشر بعناية قنطره و البي لوي، بلطيور، (1939).

²⁰ نشر بعناية ي.ل. فليس، في القدس 1951.

²¹ نشر بعناية ي.ل. فليس، في أمساج لاوي لنق، قلوزو، (1939) (ص. 3-19)

²² نشر بعناية ي.ل. فليس، في سينا، العدد 5، بوخست، (1932). (ص. 32-51)

²³ طبع بعناية ي.ل. فليس، أوزار החיים 13، (1937) 33-46.

²⁴ نشر بعناية م. قرصناخ، فرانكفورت، (1840). خليل من علم الحساب والهندسة والعلم الإلهي، وأهم فصول المؤلف الفصل الحادي عشر الذي تكلم فيه عن "الاسم الأعظم" وخصائص حروفه الحسابية وتقاليدها.

²⁵ التصويب من ماركلويت في موسوعة أعلام اليهود المشار إليها، وعنه نقل هذه الفقرة، ج. 1، عمود 90.

²⁶ نشر ي. ل. فليشر عديداً من الأبحاث حول ابن عزره تتعلق بسنة وفاته وأين وحول رحلته إلى إفريقيا وأوروبا وما الأسباب التي جعلته يغادر الأندلس، على التوالي، في دوريتي מזרח ומערב (الشرق والغرب) عدد 2، 1929، ص. 245-256. קרית ספר (قرية سفر) 1928-1929، ص. 126-141. (الشرق والغرب) عدد 3، 1929، ص. 81-91. عدد 4، 1930، ص. 352-360. وعدد 5، 1930، ص. 38-46، وص. 217-224، و289-300.

²⁷ قونكبيرك، 1659. ويوجد في المكتبة الوطنية بباريس عديد من نسخ مخطوطة بعنوان כלי נחושת (آلة النحاس = الأسطراب)، وهذه أرقامها: 1031 (8)، 1045 (6)، 1047 (3)، 1053، 1054، 1061 (5)، 1081 (3).

²⁸ نشر ملحقاً لكتاب المبادئ، بعناية م. كروسبرك، لندن، (1802). وأنظر M. Steinschneider، ص. 600.

الدراسات الدينية المقارنة، فتأثرت به جماعة من النابهين اليهود، ربما كانت أكثر عدداً، غير أن جرأة أفكارها كانت عاملاً في عدم نشر أعمالها، ولم يسلم منها إلا ما كان أقدر على البقاء، من مثل أعمال أبرهام بن عزره، لأنه أوصل آراءه الدينية في مؤلفات علمية محض، مثل كتبه في الفلك والتنجيم والعدد²⁹، أو ما بطن به بعض قصائده. وقد عده نقاد الشعر العبري من شعراء الفكر لا الخيال³⁰. وبسبب ذلك راجت تفاسيره وأصبحت هي نفسها موضوعاً للتفسير، فكتب حولها حوالي خمسين تفسيراً على مدى أجيال، وجل هذه التفاسير ما زالت مخطوطة³¹، وعدت أعماله الخاصة بالنحو واللغة العبريين، هي أيضاً ذات أهمية كبرى، باعتبارها أولى التأليف العبرية التي نقلت علم النحو واللغة العبريين المكتوبين أصلاً بالعربية وعلى منهج العرب، إلى يهود أوروبا. أما أعماله الأكثر تأثيراً في الثقافة الغربية عامة وفي الفكر المسيحي خاصة، فهي كتبه الفلكية والرياضية والعديدية التي ترجمت مبكراً إلى اللغة اللاتينية وإلى لغات أخر.

تمثلت أهمية أبرهام ابن عزره في تاريخ العلوم إذن في أنه أول من نقل علم اللغة العبرية ونحوها، بعد أن اشتد عود هذه البحوث في الأندلس، إلى يهود الغرب، وأنه أول من نقل العلوم العربية الإسلامية إلى أوروبا، فتعرف الغرب على كتب الحساب والهندسة والفلك والرياضة³². كما تعرف بواسطته رجال الدين اليهود وغير اليهود فيما بعد، على مناهج نقد النص التوراتي، وقد أشرنا سابقاً إلى أنه أثر كثيراً في سبينوزا، بحيث يعتبر هذا الأخير تلميذاً غير مباشر لابن حزم المولود سنة 994 والمتوفى 1064 بواسطة ابن عزره. فقد عاش ابن عزره في قرطبة بلد ابن حزم، وترك فيها هذا صدى كبيراً لدى اليهود بمصادقته لهم من جهة، كما جاء في كتابه طوق الحمامة، وبما أثارته كتابته عنهم وعن مذاهبهم وقضايا توراتهم، كما جاء في كتاب الرد على ابن النغريلة اليهودي وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل. وهذه وقائع فكرية لا يمكن لرجل علم مثل ابن عزره أن لا ينتبه إليها ويتأثر بها، وبالتالي تدفعه إلى أن يعبَّ من معين هذا ابن حزم الذي شغل الناس عامة واليهود خاصة.

²⁹ كان ابن عزره يستعمل علومه الرياضية في جل كتبه، بما في ذلك التفسيرية والدينية، وجمع منها إرنست ميلر نماذج نشرها في آخر كتاب الأعداد.

³⁰ مركوليوت، عمود 91.

³¹ نشرت له بعض تفاسيره في الموسوعة التفسيرية التي تضمنت تفاسير عبرية وآرامية (تركومييم) لكبار المفسرين اليهود، المعروفة بـ "مקראות גדולות، הוצאצ ספרים" "לוי אפשטיין" بع"מ ירושלים תשל"ד (التفاسير الكبرى، نشرة "سفریم"، لوین أفشطين، القدس، 1974) في خمسة أجزاء كبار.

³² أنظر في الإشارات إلى سبق ابن عزره في نشر العلوم العربية الإسلامية في أوروبا في كتاب: גן בן- עמי צרפתי. מונחי המטמטיקה בספרות המדעית של ימי הביניים، הוצאת ספרים "ע"ל מאגנס، האוניברסיטה העברית، ירושלים תשכ"ט (كن بن عمي صبي، المصطلح الرياضي في الكتابات العبرية الوسطوية، مطبعة "سفریم" ماكنس، الجامعة العبرية، القدس، 1968. وشرمان، ص. 570.)

لهذه الأسباب انشغلنا بأبرهام بن عزره، وانشغلنا به على الخصوص في هذا البحث، بوصفه نقل في شعره تراثا فلسفيا عربيا لم تكن أوروبا تعرفه، ولم يقف عنده من اهتم بابن عزره من الدارسين. فعلى الرغم من كثرة الذين اهتموا به بوصفه مفسرا، وسبق أن قلنا إن تفاسيره شرحت أكثر من خمسين مرة، وعلى كثرة من درس تراثه الفلكي والرياضي وآراءه الفلسفية³³، فإن الدارسين لم يهتموا بنقله العلمية الفلسفية التي "ترجمها" شعرا إلى اللغة العبرية ثم ناقشها هو في أوروبا مع يهودها الذين لم يكن لهم علم بالعبرية أو الفكر العربي الإسلامي، أو مع غيرهم من متتوري أوروبا ورجال دينها، فحملها هو وحملوها معه بطرق متعددة إلى الغرب ومسيحييه. ونختار نموذجا لدراستنا قصيدته "حي بن يقظان".

حي بن يقظان

تساءل أحمد أمين في مقدمة طبعته لقصة حي بن يقظان (ص.13-14)، التي نشر فيها رسالة ابن سينا وابن طفيل والسهرارودي³⁴، عن أصول الخيط الواصل الذي وجده النقاد بين قصة Baltazar Gracian, El Criticon³⁵ وحي بن يقظان، التي لم تنشر في لغة أوروبية إلا في سنة 1671، وعرض لأقوال أميليو غارسية غومس التي حاولت إبعاد تأثير حي بن يقظان³⁶، وأقوال ليون كوتيي التي ردت آراء غومس، أو على الأقل بينت الطابع الفلسفي الموجود في قصة حي ولا يوجد في غيرها³⁷. ثم ذكر أحمد أمين بالترجمة العبرية والتعليق اللذين أنجزهما موسى الأرجوني [الصحيح هو النربوني]³⁸ في سنة 1341³⁹، وكأنه يريد أن يقول بهذا، إن أعمال موسى النربوني هي الخيط الواصل بين حي بن يقظان وغيرها من الأعمال الأوربية. وإذا كان هذا صحيحا إلى أبعد الحدود، فإن النربوني نفسه قد اهتم بعمل ابن طفيل بسبب

³³ نشرت كثير من الدراسات حول أعماله العلمية في مقدمات تحقيق تأليفه أو في الدوريات العلمية، ومن أهم هذه الدراسات تلك التي خصه بها كُن بن عمي صبي، "المصطلح الرياضي في الكتابات العبرية الوسطوية"، ففيها تعرض لنظرياته ومخترعاته المصطلحية الرياضية. وانظر أيضا

Juan Vernet, Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne, Sindibad, 1985, p.146-150-159-162-196.

³⁴ نشر الرسائل الثلاثة في سلسلة "ذخائر العرب (8)، دار المعارف بمصر، دون تاريخ.

³⁵ نشر القسم الأول منها في سرقسطا سنة 1651، وترجم هذا الجزء إلى الفرنسية Maunory بعنوان:

L'homme détrompé ou le Criticon de Baltazar Gracian, Bruxelles 1697.

³⁶ وردت هذه الآراء في مقالته

H. Garcia Gomez, Un cuento arabe fuente comun de Abentofail y de Gracian, Revista de Arch. Madrid, 1936.

³⁷ وردت هذه الآراء في كتاب

Léon Gauthier, Hay ben Yagdhân, Roman philosophique d'Ibn Thofail, Beyrouth, (1936).

³⁸ نسبة إلى مدينة نربون الواقعة في جنوب فرنسا.

³⁹ شرح موسى النربوني قصة ابن طفيل حي بن يقظان، شرحا ضخما، باللغة العبرية، ليس له مثيل، على حد علمنا في الكتابات العربية، وما زال مخطوطا، وخصصنا له فصلا في هذا الكتاب أسفله.

إرث تلقفه من أبرهام ابن عزره، ابن نحلته، الذي نعتبره نحن، أول من نقل في القرن الثاني عشر الميلادي، تراث حي ابن يقطان كما أورده ابن سينا قبل ابن طفيل بالطبع، إلى الغرب الذي تنتقل ابن عزره بين مدنه، كما رأينا، خلال خمس وعشرين سنة. فهو أول من نظم قصة حي بن يقطان لابن سينا في شعر باللغة العبرية. ونقدم في هذا البحث أجزاء من القصة الأصل ونظم ابن عزره العبري.

لخص أحمد أمين في مقدمة طبعته لقصة حي ابن يقطان لابن سينا القصة هكذا: "وخلاصة حي بن يقطان لابن سينا أن جماعة خرجوا ينتزهون، إذ عنَّ لهم شيخ جميل الطلعة حسن الهيئة مهيباً، قد أكسبته السنون والرحلات تجارب عظيمة. وهذا الشيخ المهيب الوقور اسمه حي بن يقطان. وهو يرمز بهذا الشيخ إلى العقل وقد اكتسب التجارب من السنين ومن الرحلات.

وهذه الرفقة ليست أشخاصاً، وإنما هي الشهوات والغرائز والغضب وسائر الملكات الإنسانية. والمجادلة بين الرفقة والتحدث إلى حي بن يقطان هو عبارة عن المجادلات التي تحدث عادة بين غرائز الإنسان وشهواته وضميره وعقله"⁴⁰.

وهذه ترجمة أجزاء من قصيدة ابن عزره "حي بن يقطان"⁴¹، نحاول جهد المستطاع، أن نقلها بقالها الفني المسجوع، ليقترّب القارئ من فعل ابن عزره ولغته ونقوله من التوراة. وكان ابن عزره يحرص على أن تكون لغة التوراة لغته وأساليب النظم العربي أسلوبه.

"اسمعوا أهل العلم قولي، وأجيبوا ذوي المعرفة سؤلي، وافهموا أيها الأشداء، وأبينوا معاني لفظي أصحاب الشبية الأقوياء. وخذوا عني يا من توقدت أذهانهم، وتصلب في الفتوة واليفاعة عودهم. فتلفظي حق، "ومخرج شفتاي استقامة"⁴²، و"ما ينطق به لساني صدق"⁴³.

⁴⁰ صفحة 18. تشغل القصة في الطبعة المشار إليها من صفحة 41 إلى 53.

⁴¹ ندرج نحن هذا النوع من الكتابة ضمن أساليب المقامات ولا ندرجه في الإبداع الشعري، فأسلوب القطعة يختلف عن أسلوب القصيدة عند ابن عزره نفسه، ولعل أبرهام اختار هذا الأسلوب ليتمكن من التعبير عن القضايا الفلسفية التي أثارها هنا بسهولة ما كانت القصيدة العادية لتمكّنه منها. وقد اخترنا هذا النص من أنطولوجيا شيرمان השיירה העבית בספרד ובפרובانس، حיים شيرمون، ספר ראשון، חלק ב, הוצאת מוסד ביאליק، ירושלים. דבר תל-אביב، 1969. (الشعر العبري في الأندلس وجنوب فرنسا، ج. 1، القسم الثاني، من صفحة 590 إلى 596).

⁴² أمثال، إصحاح 8 آية 6. أخذ ابن عزره جل تعابيره من التوراة، وأحال شرمان، ناشر شعر ابن عزره، إلى المواضع التي اقتبس منها أبرهام أو نقلها حرفاً. وطريقة ابن عزره في اعتماده النص الديني، طريقة اتبعها كل الشعراء اليهود في أشعارهم. ونحن نضع هنا ترجمة النصوص التوراتية بين "" متبوعة بالإحالة على مكانها في التوراة. وقد تصرفنا بعض التصرف في الترجمة للحفاظ على جمال الأسلوب والشجع الذي استعمله ابن عزره. أما تفاسير رموز ابن عزره فهي من عمل شرمان، وليس لنا فيها إلا الترجمة، ولذلك وضعناها بين "".

⁴³ نفسه 7/8

1- [اللقاء]

قد هجرت بيتي⁴⁴، وفارقت ضعني، وخلفت وراء ظهري سكني، وبني ديني ووطني، "وخذلني أبناء أمي وجعلوني حارساً في غير كرمي"⁴⁵. فحملت عصا الترحال، وطلبت الراحة في الآمال، لتطمئن روحي، وتسكن نفسي من بؤحي، وتعانقني وحيدتي في انسياحي⁴⁶، فصحبني بعض الرفاق⁴⁷، نسير ولفظي لهم طعم ومذاق.

وينجلي غمام عيني، فيعين لي شيخ يجوس في الرياض، وقلبه لله تسبيح وشكر فياض، مهابة الملائك له مهابه، وجلال السلطان أقام به مقامه، لم يذهب بروائه توالي الأيام والشهور، ولا فتاً في عزمه تغلب السنون والدهور، "عيناه نَصَاعَة حمامتين"⁴⁸، و"خداه فَلَقتي رمانتين"⁴⁹، لم يهن منه عظم، ولا تضعضع له ركن، و"الم يكَلْ بصره ولم تذهب نصرته"⁵⁰. زكي العرف، كطيب العرف، بلفظه حلاوة، وفي تثنيه طراوة، فنزعتُ إلى مخاطبته، قلت:

"سلام من الله عليك، وبعلمه فتح لك وعلى يدك، ووقاك من كل زلل يؤذيك. فمن أنت وما اسمك؟ وما عملك وما مقامك؟".

فرد بالقول الجميل، لفظاً كالدر الجليل، عباراته نظم نضيد، ومعانيه إبريز لماع فريد. قال:

"بارك الله في اسمك،" و"كمجرى النهر نفع بذكرك"⁵¹، وكان لك دوما سندا، وأبعد عن رجليك قيد العدى"⁵². أما اسمي فحَيُّ بن يقظان⁵³، وأما بلدي فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتي فما ترى، لا يلحقني فيها نصب، أسيح في المدن والبلدان، وأطوف في الفيافي والخلجان، هياً لي أبي إلى الحكمة مسالك، وجنبي بالمعرفة والمكر المهالك، و"صرت عنده ذا تدبير ومذهب"⁵⁴، في جنان رحبة الملاعب "ببعل همون"⁵⁵، "تشهيت وتربعت في ظله" الظليل⁵⁶، وجنيت من جناه الحلو السلسيل".

⁴⁴ "المتحدث هنا هو النفس العاقلة الجزئية النازلة من السماء، بعد أن انفصلت عن النفس الكلية التي هي في السماء مع الملائكة".

⁴⁵ نشيد الأناشيد 6/1. المقصود بـ "في غير كرمي" الجسد.

⁴⁶ "العله يرمز لأجزاء النفس الثلاثة: الحيوانية والنباتية والعاقلة".

⁴⁷ "الرفاق هم الحس المتخيل القوى والمفكرة".

⁴⁸ نشيد الأناشيد 12/5

⁴⁹ نشيد الأناشيد 7/6

⁵⁰ التثنية، 7/34

⁵¹ أشعيا 18/48

⁵² أمثال 26/3

⁵³ "حي بن يقظان رمز للعقل الفاعل".

⁵⁴ أمثال 30/8

⁵⁵ بعل همون هو قصر لسليمان وكانت به جنان وحدائق، نشيد الأناشيد 11/8

⁵⁶ نفسه 3/2

2- [بدء الرحلة]

قلت:

"ضيافتي في جوارك بغيتي، وفيك ومنك حבורي وبهجتي، في عشقي إياك سحر
النشوة، وفيه خمري ووجد السكرة".

قال:

"أن تلحق بي ذاك صعب المنال، أو أن يرفَّ لك الجناح فذاك المحال، فالجناح
منك مَهِيضٌ، وسكونك لحراكي نقيض. قلت: "ليث لي جناحي الورقاء، بهما أطيّر
إليك وأرقى"⁵⁷، فاغفر الإثم مني واعف، "فإليك دعائي والقلب يهفو"⁵⁸، وبين يديك
وضعت همّ حملي، ومنك شفاء سقمي وإليك سؤلي⁵⁹، فداو العلة، واجبر الكسر من
الزلة".

فاختصر بي المسار، وحللنا أرضا شاسعة الآفاق والأقطار، تأليفها ثلاثة أقسام⁶⁰،
عميقة وبعيدة المرام، بدأ أولها في أعماق الماء⁶¹، وآخرها في قُنن السماء⁶². وأما
الثواني المهمات الباقيات، فواحدتها امتد أقصاها في المشارق⁶³، وثانيتها ارتفع رأسها
في المغارب العوالق، يتبادلان بينهما الأنوار⁶⁴، ولا تقل تلك عن تلك جلالا أو فخارا.
"فإلى هذه انقسمت البسيطة لوارثيها انقساماً"⁶⁵، بدءا وأصلا وإلى ما، هذه المقامات
العلا، محرمة إلا على من حل به الروح العلاء.

وفي أطراف هذه الأرض "عين حرارة"⁶⁷، صوتها من بعيد يصك الأذان، منها
أنهار تنبع، ومياهها بعديد المنافع تنفع، تداوي الجروح والعلل، وتجدد بالعافية أسدالا
أسدالا. فلما اقتربنا إليها، واستقر بنا المقام في حوزها وربضها، تجردت من كل ثوب

⁵⁷ المزامير، 7/55

⁵⁸ إرمياء 20/11

⁵⁹ المزامير، 23/55

⁶⁰ "المقصود بالعوالم الثلاث: الأسفل والأوسط والأعلى. وقد سبق لأبراهام بن عزرة أن تحدث عن هذه العوالم في تفسيره للمزمور 20/103-22، وفصل في الموضوع في تفسيره لسفر دانييل، 21/10. فالعالم الأول [أو الأعلى] ... ليس بجسم وهو ما تراءى من جلال الله العلي...، والعالم الثاني، وهو الوسط، وبه أرواح صور حقيقية بلا أجسام. وكذا به أجسام بأرواح...، والعالم الثالث هو ما تحت فلك السماء".

⁶¹ هنا إشارات إلى ما ورد في الوصايا العشر، سفر الخروج، 4/20، حيث جاء: "لا تصنع لك منحوتا ولا صورة شيء مما في السماء من فوق، ولا مما في الأرض من أسفل، ولا مما في المياه من تحت الأرض". وجاء في سفر المزامير، 2-1/20: "... لرب الأرض وملوها، المسكونة والساكنون فيها، لأنه على البحار أسسها وعلى الأنهار هيأها".

⁶² "كانوا يعتقدون أن حدود العالم السفلي تنتهي عند فلك القمر"

⁶³ "يحيط العالم الأوسط الذي كان يحتوي أجرام الكواكب والفلك الدوار، العالم السفلي، كما يحيط العالم العلوي العالم الأوسط".

⁶⁴ "أي أن العالم الأوسط يفيض بنوره على العالم السفلي".

⁶⁵ أعداد، 53/26. جاء في التوراة: "51 وكلم الرب موسى قائلا، 52 لهؤلاء [الأسباط] تقسم الأرض ميراثا على عدد أسمائهم"

⁶⁶ "من حل به الروح هو العارف بالعلم الإلهي".

⁶⁷ الجامعة، 10/10. "من هذه العين تنبع رغبات وشهوات الإنسان".

ومخيط⁶⁸، وحللت بها غير مُرْكَب بسيط. قال: "رُدّ مياه عيونها، وما ثرَّ من آبارها وجودها".⁶⁹ فمنها كسرك يُجبر، وأعضاؤك تشفى ولا تقهر، فتصير لك أجنحة ترف، بها في السماء تعلو وتخف".

فشربت من مياه الحياة والبعث، ما أجدَّ في نفسي الطلب والبحث، فزال من جسمي الوجع والضر، وكل علة زاد أو قل فيها الضر، وكان الشرب للجرح بلسما، وللجناح المهيبض والطرف منسما.

ولما شربت حتى الثمالة، وشفيت من الضر حتى السلامة، امتدت ذراعه للجسم رفعا، ودفعني من لجة العين دفعا، وحط بي في بلد غريب⁷⁰، تقادمت عليه السنون، وجرى على ساكنيه المنون، وأتى على من فيه⁷¹، تناثرت فيه المضارب، ظلّمات فوق ظلّمات في مقابل، ما رأى الشمس يوما، ولا أنار له القمر عثما، في آخر أطرافه عين حمئة، منها تصاعد الرزايا الداهمة، ما غاض ما فيه غيضا، و"لم يصف طينه زخما وفيضا"⁷².

عَمَّرَ الْبِلَادَ عُمَارًا، أَتَتْ عَلَيْهِمُ الْمَسْكَنَةُ وَالْإِفْقَارُ، أَقْصَرَتْ أَعْمَارَهُمُ الشُّرُورُ وَمَا اسْتَكَانُوا، فَرَفَعُوا الْبِنْيَانَ فِي الْأَعَالِي، وَجَرَى لَهُمُ الْمَحْرَاثُ بِالزَّرْعِ وَالذَّوَالِي، عَمَّهُمْ تَهَادُمُ الْبِنْيَانِ بَعْدَ رَفْعِهَا، وَحَوَّلُ الْأَرْضِ قَاعًا صَفْصَفًا بَعْدَ زَرْعِهَا، وَانْدَثَارُ الْحِصُونِ بَعْدَ صَوْنِهَا، وَكُلُّ مَثْمَرَةٍ بَعْدَ هَذْبِهَا وَلَقْحِهَا. صَارَ الْكُلُّ هَبَاءً، "وما عاد لذاكر رغبة أو رجاء"⁷³. فكيف يقومون بعد أن حال الحَوْلُ، أو يلتئمون وقد انفرط الشمل؟ وهم ضمائهم من متفرقات، ومذاهب وشيع متباعدات متنافرات⁷⁴، لم يهدأ لهم بال أو جنان، أو حلَّ بهم سلُوُّ أوسلوان، فما صفا من أيامهم بالحزن مخلوط، والسقم على عافيتهم مسلوط، أفراحهم توجع، ومباهجهم تفجع. من ملك فيهم العلم لم يسعده علمه، ومن ملكه منهم الجهل لم يمهله جهله⁷⁵، ولا اعتد قويُّ منهم بحصون فخره، و"لا نجا منهم ذاب من صروف الزمان وعُضْبِهِ"⁷⁶.

⁶⁸ "يريد بذلك التجرد من عالم الحواس".

⁶⁹ أمثال، 15/5.

⁷⁰ يريد عالم الأرض.

⁷¹ أعداد 32/13.

⁷² أيوب، 14/38. الترجمة الحرفية لهذه الآية: "تحول [الأرض] كالطين المختوم" أي الذي ضرب بالخاتم فلا يتحول شكله أبدا. وكذا الشهوات على الأرض كأنها مضروبة بالخاتم لا تزول، إنما الذي يزول ويفنى هم بنو البشر الذين تسكنهم هذه الشهوات، وعليه فمعين الشهوات دوما فوار.

⁷³ حزقيال، 6/34.

⁷⁴ "المقصود بالضمائم المنفرقة....المتنافرة، العناصر الأربعة التي هي التراب والماء والهواء والنار، وهي متنافرة بطبيعتها، ومنها يتركب كل موجود".

⁷⁵ مقتبس من سفر الجامعة، 11/9.

⁷⁶ سفر الجامعة، 11/9.

3-[مد النيران]

وراء تخوم الحـ... بار على الكل وقادة، من الأرض حتى السماء صعادة، جمرها وقاد، وشَرَرُها عال هواد، لهبها حراب دراجة، وشأبؤها كواكب وهاجة، لا تطفئ جذوتها السيول النوازل، ولا تخدم وقدتها الدواقف الهواطل. تنصهر الصخور من شدتها، وتذوب الصم من وقدتها.

فلما رمقت عيني خيالها، وتحسس عقلي خبالها، سقطت اليد مني، وخارت ركبتاي تحت ثقلي وعني، "وأظلمت عيني من الكرب والكرَب"78، وأصاب رواء المحيي مس العطب، فما استطعت لم أطرافي وطرفي، لِمَا أصاب النفس ومن شدة خوفاي.

فاقترب مني الرجل اقترابا، وأنهض مني القدم اغتصابا، وقال:

"لا تخف، وابعذ الرهبة من القلب واستنق، والبس لك النار وقادة وهي استنق"79. وصار أمامي وتقدم، وقال:

"تبارك الرب، تَقَدَّمَ". فدفعني وهول، فاجتزنا النار ولم نحترق أو نتحول، وإذا اللهب أمامنا يضيح، والشرر حولنا يضطرم ويعج، أحاطت بنا النار حوط السوار، وما مسنا منها ضر أو أوار.

4-[الكواكب (العالم الأوسط)]

ولما اجتزنا جماها، ونجونا من حَمَاهَا، علمت أن للمدينة80 ثمانية ملوك81 عالية المقام، بعيدة المرام، من ذوي الشدة والبأس، "كالليوث ثوابت"82، حصونهم مرصومة، لم تفتزع لهم الرياح أسوارا83، ولم تُثتت لشملمهم ديارا، تمكنت بينهم الصلّات فما انقطعت، وتمنتت بينهم المودة وما وهنت. توحدت مذاهبهم وما اختلفت

77 "المقصود به عنصر الهواء من العناصر المشار إليها أعلاه".

78 مزامير 8/6

79 أشعياء، 2/43،

80 "الأرض وتخوم العناصر الأربعة".

81 "هي الكواكب السيارة ومنازل النجوم".

82 اقتبس ابن عزرة المعنى: "ثوابت"، من سفر أيوب(10/37): "بنسمة الله يحدث الجمد وتتختر سطوح المياه= الثوابت".

83 أيوب، 41 "7- تتضام بعضها إلى بعض، فلا تسلك بينها الرياح. 8- كل منها ملتصقة بالأخرى، فهي متماسكة لا تنفصل". قدم ابن عزرة وأخر في هذا الاقتباس، إذ أورده هكذا: " 8- كل منها ملتصقة بالأخرى، فهي متماسكة لا تنفصل. 7- تتضام بعضها إلى بعض، فلا تسلك بينها الرياح" والتوراة هنا تصف أسنان حيوان خرافي يشبه به الرب - تعالى علوا كبيرا - جبروته وقوته، وشبه بها ابن عزرة قوة هذه المدن. والمقصود عنده ب " كل منها ملتصقة بالأخرى" أن إحداهما تطوف بالأخرى.

مسالكهم. فاق عسكرهم الحد، وقصّر عنه الإحصاء والعد. ما منهم إلا منتصر غلاب، وما فيهم إلا من بالتسبيح لسانه قلاب⁸⁴. جدوا في الخدمة والقيادة، ولم يتخلفوا عن الصلاة والعبادة. حموا الحدود والحقوق، وحصنوا العهد الموثوق. "فما نال الشر لهم مواقع، ولا داهم لهم مرابع"⁸⁵. سلوكهم شوق وتلهف، وتعبدهم أمان وتزلف. صاروا للكد مثالا، وأهانوا النفس وحملوها أحمالا، فحل بهم نور الأنوار، من برزخ الطهر⁸⁶ وسر الأسرار، "حيث مرتع الجنان، ومورد الظمئ العطشان"⁸⁷.

5- [الزهرة]

ويعمر المملكة الثالثة⁸⁸ نسوة لا يعرفن إلا السلوان، يسحرن باللحون ويداعبن العيدين. الأروغون والدف والمزمار، محسود فيهن والنواقيس والقيتار. متألنات ميادات، راقصات منشدات. تحكمن ملكة حلوة الطراوة، محياها شمس تشرق في الأنام، أو بدر مفلق ليلة التمام. عيناها أحد من السهام المكلّمة، وثناياها "كقطيع مجروز ما فيه إلا المتئمة"⁸⁹. ما عرفت العقر يوما. "شفتها سمط من قرمز سليم"⁹⁰، وشعرها جناحا ليل بهيم،⁹¹ خذاها فلقنا رمان من وراء النقاب، "وسرتها بدر في حجاب"⁹². نور الغزاة نورها، ومنه فاضت بهجتها وضياها، ومن رآها رباه، أعشاه رواها (رواؤها).

6- [المریخ]

ويعمر المملكة الخامسة رجال متوحشون، سقاكو دماء، غير مأموني الجانب، مگارون سراقون سلابون، السوء صناعتهم، والقتال بضاعتهم، والحرب درايتهم. للرشا ميالون، وللقتل فعالون، يزهقون الأرواح، ويسلبون بالرمح والسلاح. مذهبهم التسلط والبهتان، وعدوهم العلم والعرفان. ملكهم محارب غضوب⁹³، رماحه مصقولة، وأسنانه مصكوكة. عدته معدودة، ومحلته مرفودة، سهامه محدودة، وقسيه موترة

⁸⁴ "اقتبس ابن عزره تعبيره من أيوب، 38 "7...كواكب الصبح تُرثم جميعا..." وتشبه هذه الصورة التوراتية مذهب فيتاغورس في تناغم الأجرام".

⁸⁵ مزامير، 10/91

⁸⁶ العالم العلوي.

⁸⁷ نشيد الأناشيد 16/4. "المورد الذي هو الأجرام التي تفيض من قوتها على العالم السفلي".

⁸⁸ "الزهرة هي الكوكب الثالث، أما الأول فهو القمر والثاني هو عطارد".

⁸⁹ نفسه 2/4 هذه صورة توراتية المقصود بها وصف جمال الثنايا ذات النظم الجميل. وشبه الثنايا هنا بأفراد القطيع البيض النواصع التي تنتم.

⁹⁰ نفسه 3/4

⁹¹ نفسه 11/5

⁹² نفسه 3/7

⁹³ "المقصود فلك مارس وهو إله الحرب".

مشدودة. "حواقر خيوله صوان محسوبة، ومراكبه أعاصير دهامة مركوبة"⁹⁴. بريئو الذمة في شرعه مقتولون، وخاليو الوفاض في عرفه مسلوبون، الظلم من كبائر شيمه، والاضطهاد من موزون قيمه. افتراء البهتان لا يخجله، وغشيان المحارم لا يرهبه...".

⁹⁴ أشعياء 5 / 28.

קטעים מתוך "חי בן-מקיצ"

[הפנישה]

שמעו, חכמים, מלי / ויודעים, האזינו אלי! / בינו, אישים /
 וישישים, / והקשבו, בוערים / ונערים, / כי אמת יהגה חכי
 ומפתח שפתי- משרים. / אני עובתי את ביתי / ונטשתי את
 נחלתי, / הנחתי מקומי / ומולדתי ועמי, / כי נחרו בי בני אמי, /
 5 שמוני נוטר ללא כרמי. / קמתי לנסע / ולבקש מרנע, / כדי
 שתגוח נשמתי / ותנפש נפשי ותתיחד יחידתי, / ועמי רעים /
 לדברי שומעים.

וארא- והנה איש זקן הולך בשדה / משבח לאל יתעלה
 ומודה. / דמותו פדמות המלכים / והודו כהוד המלאכים, / לא

10 החליפוהו הזמנים / ולא שנהו השנים. / עיניו כיונים / ורקחו
 כפלח הרמונים, / לא עותה קומתו ולא כשל פחו, / לא כהתה
 עינו ולא נס לחה, / שמניו טובים כריח נרדים, / חכו ממחקים
 וכלו מחמדים. / ואמר לו- שלומך ישגה / ובחכמה תמיד תהגה/
 ולעד לא תשגה! / בן מי אתה ומה שמך / ומה מלאכתך ואי-זה
 15 מקומך?

ויעוני במלים / ממלאים באבני מרגלים / ובדברים סדורים /
 כתמים ואורים. / ואמר לי- ייטב אליהם את שמך / ויהי כנהר
 שלומך, / יהי תמיד בכסלה / וישמר מלכד רגלה! / חי בן-
 מקיצ שמי / ועיר הקדש מקומי, / ומלאכתי אשר אתה רואה /
 20 אעשהה ולא אלאה- / אשוטט בכל עיר ומדינה / ובכל צד
 ופנה, / ואבי הדריכני דרך חכמה / ולמדני דעת ומזמה /
 ואהיה אצלו אמון / בבעל המון / בצלו חמדתי וישבתי ולא
 אעתיק, / כי פריו לחך ערב ונמתק.

[התחלת הסיור]

אמרתי- משכני אחריה נרוצה, / אנילה כה ואעלצה, / בדדיך
 אשמח ואשיש / מין הרקח ומעסיס. / ואמר לי- לא תוכל
 לרוץ גדי / ולעוף עמדי- / וכנפיה נשברים / ואז לך
 אברים. / ואמר- מי יתן- לי אבר כיונה, / אעופה ואשכנה! /

אברהם אבן-עזרא

5 בני אדוני, / אל תפן אל ודוני, / כי אליך גליתי את ריבי / ועליך
השליכתי יהבי / וליך תחלתי ושכרי - / רפא חליי ונחש שבכרי - /
ויוליכני דרך קרובה / אל ארץ ארבה ורחבה / תחלק לשלשה
חלקים / עמקים ורחוקים: / תחלת האחד מהם במים / וסופו
בשמים, / ושנים הנשארים / אשר המה העקרים - / האחד
10 במזרח קצתו / והשני במערב ראשיתו, / זה על זה יהל אורו /
וזה מזה ילבש הדרו. / לאלה תחלק הארץ בנחלה / בראש
ובתחלה, / ולא יוכל ללכת באלה המקומות הגבהים / כי אם
איש מלא רוח אלהים.

ובקצה הארץ הזאת עין תביע, / קולה מרחוק תשמיע, /
15 פלגיה - נהרים / ומימיה - מים אדירים, / מרפים כל מחץ
ומחלה / ומעלים רפואה ותעלה. / ואנחנו כאשר קרבנו אליה /
ועמדנו עליה, / הפשיטני כתנתי והשליכה / וירידינו ערם
לתוכה. / ויאמר לי שחה מים ממקורה / ונוזלים מחוף בארה, /
כי בה יחבשו שכריך / ורפאו אכריך / ויהיו לך כנפים / לעוף
20 בשמים. / ואשחה ממימי החיים / אשר לנפשות מחיים, / ויסודו
ממני מקאובים תגעים / וחליים נאמנים ורעים, / ויהיו לי כצרי /
לחבש את שכרי / מכנפי ואברי.

אני כאשר שתיתי די / ונתרפאתי מחליי, / שלח ידו ולקחני /
וממצולות העץ העלני / ויביאני אל מדינה / קדומה ושנה /
25 הורגת אותך ביה / ואוכלת יושביה. / בתוכה אהלים / חשכים
ואפלים, / השמש רחוקה מהם / והירח לא ינרח עליהם. /
ואתריהם עין חמה / בתוכה תבוא החמה / מקורה איננו נסתם /
תתהפך כחמר חותם.

ובמדינה אנשים / דלים ורשים, / ימיהם מעט ורעים / והמה
30 בונים ונוטעים / ורואים הבנינים יהרסו / והורעים ירמסו /
והארמונים ישתרו / והאילנים יעקרו / והכל נופלים במאקש /
אין דורש ואין מבקש. / האף יעמדו / ולא יתפרדו / והמה
מקבצים ומחברים / מאויבים וצרים! / אין להם שקט ושלוח /
ונחת וחדנה, / כי הדברים הטובים / ברעים מערבים: /
35 החדנה / במדה, / והשמחה / באנחה, / והששון / באסון. /

הַיְהוּדִים לֹא יִמְצְאוּ חֵן בְּדַעְתָּם / וְהַקְלִים לֹא יִרְצוּ בְקִלּוֹתָם /
וְאֲנֹשִׁי חֵיל לֹא יִנְצְלוּ בְחַיִלָם, / כִּי עַתָּה וּפְנֵעַ יִקְרָה אֶת כָּלָם ↓

[תחום האש]

וְאַחֲרֵי הַגְּבוּל הַזֶּה אֵשׁ אוֹכְלָה / אֶל הַשָּׁמַיִם עוֹלָה, / גָּחָלֶיהָ
בוֹעֲרִים / וְרִשְׁפֵיהָ סוֹעֲרִים / לְהַכִּיָּה כַחֲרָבִים / וּשְׂכִיבֶיהָ
כְּכוֹכְבִים, / לֹא יִכְפוּהָ הַגְּשָׁמִים / וְלֹא יִשְׁטְפוּהָ הַיָּמִים.
הַסְּלָעִים יִמְסוּ מִמְדוּרוֹתֶיהָ / וְהַצּוּרִים יִזּוּבוּ מִשְׁלֵה־בֹתֵיהָ.
5 אֲנֹכִי כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי אוֹתָהּ / וְחִוִּיתִי דְמוּתָהּ, / רָפוּ יְדֵי וְכִשְׁלוּ
בְרַכְי / וְעָשְׂשׂוּ מִכַּעַס עֵינַי / וְנִפְּלוּ מִפֶּחַד פָּנַי / וְלֹא יִכְלָתִי
לְעַמֵּד, / כִּי נִפְשִׁי נִרְהָלָה מְאֹד. / וַיִּגַּשׁ הָאִישׁ אֵלַי / וַיַּעֲמִידֵנִי עַל
רִגְלִי / וַיֹּאמֶר אֵלַי / "אֵל תִּירָא וְאֵל יִרְךָ לְבָבְךָ / כִּי תִלָּךְ בְּמוֹ
אֵשׁ לֹא תִכּוּהָ וְלֹהֲבָה לֹא תִבְעַר בָּךְ!" / וַיַּעֲבֵר עַל פָּנַי / וַיֹּאמֶר
10 "בּוֹא, כְּרוּךְ יְיָ!" / וַיִּקְנֹחֵנִי מֵהִרְהָ / וַיַּעֲבִירֵנִי בְּמְדוּרָה. / וַיֹּאמֶר
הַלְהָבִים לְפָנֵינוּ מִשְׁקִים / וְהַשְּׂבִיבִים סְבִיבוֹתֵינוּ דוֹלְקִים /
וְהַרְשָׁפִים אוֹתָנוּ מִקִּיפִים - / וַיִּאֲנַחְנוּ שְׁלָמִים וְאִין אָנוּ גֹשְׁרִים.

[הגולגלים (העולם האמצעי)]

וַיְהִי כַּאֲשֶׁר יִצְאֵנוּ מִתְחוּמָם / וְנִצְלָנוּ מִחַמָּם, / וַיֹּאמֶר אֶצֶל
הַמְדִינָה / מִמְּלָכוֹת שְׁמֹנֶה, / לָהֶם זְבוּלִים / עֲצוּמִים וְגְדוֹלִים, /
אֲמִיצִים וְחֻזְקִים / וְכֹרְאֵי מוֹצָקִים, / אֶחָד בְּאֶחָד יִגְשׂוּ גֵיחָם /
וְרוּחַ לֹא יָבוֹא בֵינֵיהֶם, / אִישׁ בְּאַחִיהוּ יִדְבְּקוּ / יִתְלַכְדוּ וְלֹא
5 יִתְפָּרְקוּ, / מִנְהַגוֹתָם לֹא תִחַלֵּף וְלֹא תִשְׁתַּנֶּה / וְצַבְאוֹתָם לֹא תִסָּפֵר
וְלֹא תִמְנָה.
וְכָלָם מְנַצְחִים / וְכֹרֵן יַחַד מְשַׁבְּחִים, / לְעוֹלָם עוֹמְדִים / וְלִצְוָרָם
עוֹבְדִים, / שׁוֹמְרִים חֻקוֹתָם / וּמְחַוִּיקִים בְּכִרְיָתָם, / רָעָה לֹא
תֵאָנֶה אֵלֵיהֶם / וְנֹעַ לֹא יִקְרַב בְּאַוְלֵיהֶם. / לְכַתָּם - לְכַת
10 שׁוֹאֲפִים / וְעֹבְדוֹתָם - עֹבְדוֹת נְכֻסְפִים, / צוּרוֹתָם שׁוֹקְדוֹת /
וְנִפְשׁוֹתָם סוֹלְדוֹת, / כִּי עֲלֵיהֶם יִרְחַח הָאוֹר / מִמְּעוֹן סְהוֹר וְנֹארוֹ, /
שָׁמָּה מִעֵין גַּיִם / בְּאֵר מֵיִם חַיִּים.

ובממלכה השלישית נשים שאננות, / מנגנות ומענות, / חופשות
 כגורים / ועונבים וזמירים / ותפים ומחולים / צלצלים ונבלים /
 מפזזות ומכרפרות / ומרקדות ומשוררות. / עליהן מלכה /
 ענה ודכה, / פניה כשמש בצאתו / וכרח בתמתו. / עיניה
 כחרבות / ושניה כעדר הקצובות / שכלם מתאימות / ומשכול
 שלמות / כחוט השני שפתותיה / וכעץ העורב קוצותיה / כפלח
 הרמון רקתה / מבעד לצמחה / אגן הסהר שררה / ותאר
 החמה הארה. / אורה ינה ויהל - / וכל רואה יתמה ויבהל.

[מאדים]

ובממלכה החמישית אנשים אדמים / שופכי דמים, / סעפים /
 וחנפים / ושודדים / ומזיזים. / הקרב אומנותם / והמלחמה
 מלאכתם, / השחד לוקחים / והנפשות רוזחים, / מפילים
 החללים / ואוכלים השללים, / אוהבי און ומרמה / ושונאי
 דעת ומזמה. / שלטונם - איש מלחמה / ובעל חמה, / חרצין
 מורק / ושני חורק. / רמחיו מוכנים וחניתותיו ערוכות / חציו
 שנונים וקשתותיו דרוכות, / פרסות סוסיו כצה נחשבו / וגלגליו
 כסופה ירפבו. / הורג נקיים / וגזל עניים, / האון פעלו /
 והעמל עמלו, / לא יכלם מדבר מרמה / ולא יבוש מעשות
 זמה. 10

من نص ترجمة أبرهام بن عزره

العبرية لحي بن يقظان

نتبع نص هذه الترجمة الإبداعية بنص أصلي عربي لحي ابن يقظان، لتتضح معالم الأصل والزيادة في أعمال أبرهام بن عزره، وهو من رسالة ابن سينا، **حي بن يقظان**، من تحقيق أحمد أمين¹. والجدير بالذكر أن في النص بعض الهنات لا ندري سببها، ولا نريد أن نبحث في ذلك هنا، لأن الذي يعيننا هو أن نضع بين يدي القراء، النص الذي اعتمده ابن عزره وتوكلأ عليه، ليلتمس هذا القارئ، نوعاً آخر من استخدام الثقافة العربية الإسلامية في الثقافة العبرية في العصر الوسيط - وهو العصر الذهبي لهذه الثقافة - استخداماً أصبح هو نفسه معتمد منتوري أوروبا وفلاسفتهم. وقد أغفل تاريخ الأفكار هذه العملية على خطرهما وعلى ما بها من إرباك عرض الثقافة العربية الإسلامية، إلى سوء فهم، تحول إلى محاكمات ظالمة، ظلت نتائجها تفعل في كل تعاملنا مع الغرب منذ ذلك وإلى اليوم. ولا نريد أن نقوم في هذه الدراسة بالمقارنة النصية اللغوية ولا الفلسفية، ذلك أنا نريد أن نقوم بدراسة أخرى - إن شاء الله - نترجم فيها النص كاملاً ونضعه في سياق رحلة حي بن يقظان، من ابن سينا إلى ابن طفيل، كما تمثلها الفكر العبري في العصر الوسيط.

نص رسالة حي بن يقظان لابن سينا

1 [اللقاء]² (ص. 43)

باسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي إلا بالله وإليه أنيب وبعد،

فإن إصراركم معشر إخواني على اقتضاء شرح قصة حي بن يقظان هزَمَ لجاجي في الامتناع، وحل عقدة عزمي والدفاع، فأنقذت لمساعدتكم - وباله التوفيق

إنه قد تيسرت لي حين مقامي³ ببلاد برزة، برفقائي إلى بعض المنتزهات⁴ المكتتفة لتلك البقعة، فبينما نحن نتطarf، إذ عَنَّا لنا شيخ بهي قد أوغل في السن،

¹ نشر الرسائل الثلاثة في سلسلة "ذخائر العرب (8)"، دار المعارف بمصر، دون تاريخ.
² ما بين معقوفتين لا وجود له في تحقيق أحمد أمين، وإنما هو من تقسيم شرمان ناشر النص العبري، ووضعناه نحن هنا لنسهل على القارئ تتبع النصين معاً.
³ أحمد أمين حين مقامي بتلك البقعة"، أي وقت إقامتي. وبلاده هي بدنه وأعضاؤه التي هي محل قواه. ويريد بـ "برزة"، النهضة والتنيقظ، إلى أن وراء حياة البدن والأعضاء حياة روحية أخرى". (الهوامش بين " لأحمد أمين)
⁴ أحمد أمين المنتزهات" هي الأمور البعيدة عن الأحوال التي كان فيها من قبل، ويريد بها المعقولات".

وأخنت عليه السنون، وهو في طرأة⁵ العز، لم يهن منه عظم ولا تضعضع له ركن، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب، فنزعت إلى مخاطبته، وانبعثت من ذات نفسي لمداخلته ومجاورته⁶، فملت⁷ برفقائي إليه، فلما دنونا منه بدأنا هو بالتحية والسلام، واقتصر عن لهجة مقبولة وتنازعا الحديث، حتى أفضى بنا إلى مساءلته عن كنه أحواله، واستعلامه سنه وصناعاته، بل اسمه ونسبه وبلده، فقال: "أما اسمي ونسبي فحي بن يقظان، وأما بلدي فمدينة بيت المقدس، وأما حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم، حتى احتطت بها خيرا، ووجهي إلى أبي وهو حي، وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها، فهداني الطريق السالكة إلى نواحي العالم، حتى زويت بسياحتي أفاق الأقاليم". فما زلنا نطارحه المسائل في العلوم، ونستفهمه غوامضها حتى تخلصنا إلى علم الفراسة (حديث عن الفراسة ضمنه حوالتي صفحة ونصف)

2- [بدء الرحلة]

(ص. 45) ثم إنني استهديت⁸ هذا الشيخ سبيل السياحة استهداء حريص عليها، مشوق إليها، فقال: "إنك ومن هو بسبيلك من مثل سياحتي لمصدود، وسبيله عليك لمصدود⁹، أو يسعدك التفرد وله موعد مضروب لن تسبقه، فاقنع بسياحة مدخولة بإقامة تسيح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً، فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتك وقطعتهم، وإذا حننت نحوهم انقلبت إليهم وقطعتني، حتى يأتي لك أن تتولى براءتك منهم.

فرجع بنا الحديث إلى مساءلته عن إقليم إقليم ما أحاط بعلمه، ووقف عليه خبره، فقال لي إن حدود الأرض ثلاثة: حد يحده الخافقان¹⁰، وقد أدرك كنهه (ص. 46) وترامت به الأخبار الجلية المتواترة والغريبة يجل ما يحتوي عليه. وحدان¹¹ غريبان: حد المغرب وحد قبل المشرق، ولكل واحد منهما صقع، قد ضرب بينهما وبين عالم البشر حد محجور لن يعدوه¹² إلا الخواص منهم، المكتسبون منة لم يتأت [تتأت؟] لبشر بالفطرة¹³. ومما يفيدها الاغتسال في عين خرازة في جوار عين الحيوان الراكدة، إذا هدي السائح فتطهر بها وشرب من فرائها سرت في جوارحه منة مبتدعة

⁵ أي لم يغيره الزمن بل حاله ثابت دائم لا يتغير كما يتغير الجسم.

⁶ "يلاحظ القارئ أن تعبيراته تعبيرات أعجمية غامضة لا كما هو الشأن عند ابن طفيل. و"مقاصد" أي بواعث".

⁷ "أي عرفت المناسبة التي بين العقل وبين الغرائز"

⁸ "استهديت، أي لما وجدت هذا العقل على هذا الكمال، وأنه منبع المعارف، حرصت على سلوك سبيله، واقتباس العلم منه، ففزعته إليه ليهديني السبيل السوي".

⁹ "أراد استحالة التعقل الخالص من شوب التخيل والحس، ولا يزال هذا دأبه ودينه إلى أن يدركه الموت، وتفارق النفس البدن".

¹⁰ "هو عالم المركبات المحسوسة في عالمي الأرض والسماء، وهي التي يحيط بها الخافقان".

¹¹ "هما الهبولى والصورة. فالتى وراء المغرب الهبولى، والتي من قبل المشرق الصورة".

¹² "أي لكل من الهبولى والصورة كنه وحقيقة قد ضرب بينهما وبين عالم البشر بسور.

¹³ "يريد علم المنطق".

يقوى بها على قطع تلك المهام، ولم يتسرب في البحر المحيط ولم يكأده جبل قاف، ولم تدهده الزبانية مدهدهة إلى الهاوية.

3- [مد النيران]

فاستزدناه شرح هذه العين فقال: "سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب، فلا يستطيع عليها الشارق في كل سنة إلى أجل مسمى، أنه من خاضها ولم يحجم عنها أفضى إلى فضاء غير محدود، قد شحن نورا، فيعرض له أول شيء عين خراة تمد نهرا على البرزخ¹⁴، من اغتسل منها خف على الماء، فلم يرجح إلى الغرق، وتقمّم لك [له؟] الشواهد غير مُنصّب حتى تتلخص [بتخلص]¹⁵ إلى أحد الحدين المنقطع عنهما".

فاستخبرناه عن الحد الغربي لمصاغبة بلادنا إياه فقال: "إن بأقصى المغرب بحرا كبيرا حمنا قد سمي في الكتاب الإلهي عينا حمئة¹⁶. وإن الشمس تغرب من تلقائها. وممد هذا البحر من إقليم غامر فات التحديد رحبه، لا عمار له إلا غرباء يطرأون عليه. والظلمة معتكفة على أديمه¹⁷. وإنما ينمحل المهاجرون إليه لمعة¹⁸ نور مهما جنحت (ص. 47) الشمس للوجوب [للغروب؟]. وأرضه سبخة، كلما أهلت بعمار نبت [بنبت؟] لهم، فابنتى بها آخرون، يعمرن فينهار، ويبنون فينهال. وقد أقام الشجار بين أهله، بل القتال، فأينما طائفة عزت [عزت؟] استولت على عقر ديار الآخرين، وفرضت عليهم الجلاء تبتغي قرارا، فلا يستخلص إلا خسارا¹⁹. وهذا ديدنهم²⁰ لا يفترون.

وقد تطوق هذا الإقليم كل حيوان ونبات، لكنها إذا استقرت به ورعته وشربت من مائه، غشيته غواش غريبة من صورها²¹، فترى الإنسان فيها قد جلله مسك بهيمة، ونبت عليه أثيث من العشب. وكذلك حال كل جنس آخر. فهذا إقليم خراب سبخ مشحون بالفتن والهيح [الهباج] والخصام والهرج، يستعير البهجة من مكان بعيد.

¹⁴ "أي يصير مددا للعقل الهيلواني المستعد للمعارف".

¹⁵ "أي بلغ من علم المنطق درجة بحيث يطلع على الحقائق من غير تعب ولا نصب".

¹⁶ "أشار بها إلى الهبولي. وغروب الشمس فيها نصيب الصورة منها وملاستها إياها".

¹⁷ "أي إنه من إقليم واسع مشتمل على أصناف من الكائنات من العناصر. والصورة طارئة عليها من موضع بعيد عن موطن الهبولي. إذ من حق الهبولي أن تكون بلا صورة. فهناك تكون الظلمة مستولية، والصورة نور من واهبها. وبواسطتها تزول الظلمة عن الهبولي المجردة".

¹⁸ "لمعة، أي الكائنات الفاسدة استحدثت نورها من صورها المستفادة عند أفول الصورة في هبولاها".

¹⁹ "أي إن هذه الأحوال طبيعة في هذه الكائنات".

²⁰ "أي أعراض تلزمها السبب [بسبب] الهبولي".

²¹ "أي أن الصورة الإنسانية إذا حصلت في المادة اقترنت بها أعراض غريبة، ولا يختص [تختص] بشكل دون شكل، ولا قدر دون قدر، ولا وضع دون وضع".

4- [الكواكب (العالم الأوسط)]

"وبين هذا الإقليم وإقليمكم أقاليم أخرى²²، لكن وراء هذا الإقليم مما يلي محط أركان السماء، إقليم شبيه به في أمور²³، منها أنه صنف غير أهل ألا من غرباء واغلين. ومنها أنه يسترق النور من شعب غريب، وإن كان أقرب إلى كوة النور من المذكور قبله. ومن ذلك أنه مرسى قواعد السماوات، كما أن الذي قبله مرسى قواعد هذه الأرض ومستقر لها، لكن العمارة في هذا الإقليم مستقرة لا مُغاصبة، بين واردة للمحاط. ولكل أمة صقع محدود، لا يظهر عليهم غيرهم²⁴ غلابا. فأقرب معامره [عامره؟] منا بقعة سكانها أمة صغار الجثت، جثث الحركات. ومدنها ثمان²⁵ مدن. ويتلوها مملكة أهلها أصغر جثتا من هؤلاء وأثقل حركات، يلهجون بالكتابة والنجوم (ص. 48) والنيرنجات والطلسمات والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة. مدنها²⁶ تسع.

[الزهرة]

ويتلوها وراءها مملكة أهلها متمتعون بالصباحة، مولعون بالقصف والطرب، مبرؤون من الغموم، لطاف لتعاطي المظاهر، مستكثرون من ألوانها، تقوم عليها امرأة، قد طبعوا على الإحساس والخير، فإذا ذكر الشر اشمأزوا عنه [منه]. ومدنها ثمان²⁷ مدن. ويتلوها مملكة قد زيد لسكانها بسطة في الجسم، وروعة في الحسن. ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيد عزيزة الجدوى، ومقاربتهم مؤذية، ومدنها خمس مدن²⁸.

[المريخ]

ويتلوها مملكة تأوي إليها أمة يفسدون في الأرض، حبيب إليهم الفتك والسفك. والاعتقال والمثل [والتمثيل بالضحايا]، مع طرب ونهو، يملكهم أشقر مغرى بالنكب

²² "يريد بالأقاليم الأخرى الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية. وبـ "إقليمكم" النوع الإنساني".

²³ "أراد بها الأجرام السماوية التي أقربها إلينا فلك القمر، وهو أولها. وآخرها الفلك التاسع. وفوقه إقليم آخر هو علة العلل، وهو الله تعالى. وطبيعته مباينة لطبيعة الكون والفساد".

²⁴ "أي صورها صور لا تفارقها ولا تتبدل بأضدادها. وهذا شأن عالم الكون والفساد".

²⁵ "أشار بذلك إلى فلك القمر. وعنى بسكانها القمر نفسه، ووصفه بصغر الجثة، إذ كان حجمه أصغر من حجم الأرض".

²⁶ "يشير به إلى فلك عطارد. ووصفه بالكتابة والنجوم والطلسمات إلخ على مذهب أصحاب النجوم، واعتقادهم دلالة عطارد على هذه الأمور".

²⁷ "أشار به إلى فلك الزهري، ووصفت بهذه الأوصاف على مذهب أصحاب النجوم".

²⁸ "يشير إلى فلك الشمس، ووصف الشمس بأنها أوتيت بسطة في الجسم، لأنها عظيمة القدار [القدر] دون غيرها".

والقتل والضرب. وقد فتن، كما يزعم رواة أخبارها، بالملكة الحسنى المذكور أمرها، قد شغفته حبا. ومدنها سبع مدن²⁹.

ويتلوا مملكة عظيمة أهلها غالون [مغالون] في العفة والعدالة والحكمة والتقوى وتجهيز جهاز الخير إلى كل قطر، واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعُد، وبذل المعروف إلى من علم وجهل. وقد جَسَمَ حظهم من الجمال والبهاء. ومدنها سبع مدن³⁰.

ويتلوا مملكة كبيرة يسكنها أمة غامضة الفكر، مولعة بالبشر، فإن جنحت للإصلاح أتت نهاية التأكيد، وإذا وقعت بطانفة لم تطرقها طروق متهور، بل توختها بسيرة الداهي المنكر، لا تعجل فيما تعمل، ولا تعتمد غير الأناة فيما تأتي وتدر. ومدنها سبع مدن³¹.

ويتلوا مملكة كبيرة منتزحة الأقطار، كثيرة العمار، بقعة لا يتمدون، إنما قرارهم قاع صفصف مفصول باثني عشر حدًا، فيها ثمانية وعشرون محطًا. لا تعرج طبقة منهم إلى محط طبقة، إلا إذا خلا من أمامها عن دُورهم فسار عنه (49) إلى خلفها³². وإن أم الممالك التي قبلها لتسافر إليها وتتردد فيها. ويلبها مملكة لم يدرك أفقها إلى هذا الزمان، لا مدن فيها ولا كُور، ولا يأوي إليها من يدركه البصر³³. وعمارها الروحانيون من الملائكة، لا ينزلها البشر، ومنها ينزل على من يليها الأمر والقدر، وليس وراءها من الأرض معمور.

فهذان الإقليمان بهما يتصل الأرضون والسموات ذات اليسار من العالم التي هي المغرب، فإذا توجهت منها تلقاء الشرق، رفع لك إقليم لا يعمره بشر، بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر، إنما هو بر رحب ويَمُّ غَمْر³⁴ ورياح محبوسة ونار مشبوبة. وتجوزه إلى إقليم تلقاك فيه جبال راسية، وأنهار ورياح مرسله، وغيوم هاطلة. وتجد فيه العقبان واللجين والجواهر الثمينة والوضيعة أجناسها وأنواعها، إلا أنه لا نابت فيه، ويؤديك عبوره إلى إقليم مشحون بما خلا ذكره، إلى ما فيه من أصناف النبات نجمة وشجرة مثمرة وغير مثمرة محبة [حبة]، ومبرزة [ومبرزة] لا تجد فيه من يضيء

²⁹ "ذلك فلك المريخ، وهذه الصفات صفاته كما يزعم المنجمون".

³⁰ "وذلك فلك المشتري".

³¹ "وذلك فلك زحل".

³² "أشار بهذا إلى منطقة هذا الفلك التي تسمى فلك البرج. وقد قسموه إلى اثني عشر قسما، سمي كل قسم منها باسم، وهي الحمل والنور والجوزاء والسرطان والأسد والسنبلة والميزان والعقرب والقوس والجدي والدلو والحوت. وجعلها محطًا، إذ كان مقدار سير كل منها بقدر لا يتعداه، وأبعاد ما بينها ثابتة لا تتغير. "لا الشمس ينبغي لها أن تترك القمر ولا الليل سابق لنهار"

³³ "أشار به إلى الفلك التاسع، ويقولون إنه لا يعرف مقداره لخلوه من الكواكب".

³⁴ "يشير إلى الفلك العاشر الذي هو علة العلل، وهو الذي له الأمر المطلق، وقدره ينزل إلى سائر الموجودات. ويشير بما يأتي إلى فناء الأجسام عنده لإخلاء وإملاء. بل عنده تنقطع الأجسام. وسطحه ينتهي إلى لا شيء. وهذا النظام هو الذي كانت تجري عليه فلسفة اليونان وفلسفة العصور الوسطى كلها".

ويضف³⁵ من الحيوان. وتتعداه إلى إقليم يجتمع لك ما سلف ذكره إلى أنواع الحيوانات العجم، سابحها وزاحفها ودارجها ومدومها ومتولداتها، إلا أنه لا أنيس فيه. وتخلص عنه إلى عالمكم هذا، وقد دللت على ما يشتمله عيانا وسماعا. فإذا قطعت سمت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان، فإن للشيطان قرنين: قرن يطير وقرن يسير³⁶ والأمة (ص. 50) السيارة منها قبيلتان: قبيلة في خلق السباع، وقبيلة في خلق البهائم³⁷، وبينهما شجار قائم. وهم جميعا ذات اليسار من المشرق. وأما الشياطين التي تطير، فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق³⁸، لا تنحصر في جنس من الخلق، بل يكاد يختص كل شخص منها بصيغة نادرة، فمنها خلق لمس في خلقين أو ثلاثة أو أربعة، كأنسان يطير وأفعوان له رأس خنزير. ومنها خلق هو خداج من خلق مثل شخص هو نصف إنسان و شخص هو فرد رجل إنسان وشخص هو كف إنسان أو غير ذلك من السحيوان. ولا يبعد أن يكون [تكون] التماثيل المختلطة التي يرقمها المصورون منقولة من ذلك الإقليم. والذي يغلب³⁹ على أمر هذا الإقليم قد رتب سككا خمسا للبريد⁴⁰ جعلها أيضا مسالح لمملكته. فهناك يختطف من يستهوي من سكان هذا العالم، ويستثبت الأخبار المنتهية منه، ويسلم من يستهوي إلى قيم على الخمسة، مرصد بباب الإقليم، ومعهم الأنباء في كتاب مطوي مختوم، لا يطلع عليه القيم، إنما له وعليه أن يوصل جميعه إلى خازن يعرضه على الملك⁴¹. وأما الأسرى فيتكلفهم هذا الخازن، وأما آلتها فيستحفظها خازنا⁴² [خازن] آخر. وكلما استأسروا من عالمكم أصنافا من الناس والحيوان وغيره، تناسلوا على صورهم مزاجا منها وإخراجا إياها. ومن هذين القرنين من يسافر إلى إقليمكم هذا، فيغشى الناس في الأنفاس حتى تخلص السويداء من القلوب. فأما القرن الذي في صورة السباع من القرنين السيارين، فإنه يتربص بالإنسان طروا أذى [طرادا وأذى؟]، معتبا عليه، فيسفره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاش والإيذاء، فيربي الجور في النفس، ويبعث على الظلم (ص. 51) والغشم⁴³. وأما القرن الآخر منهما، فلا يزال يناجي بال إنسان بتحسين الفحشاء من الفعل والمنكر من العمل والفجور إليه، وتشويقه إليه وتحريضه عليه، قد

35 ضف وزب وقف.

36 "أراد بالقرن الذي يطير، القوى المدركة في الإنسان، والقرن الذي يسير، القوى المحركة له. وشبه الإدراك بالطيران لشدة حركته والوصول بها إلى الأشياء البعيدة. وشبه المحرك بالسير لبطئها، والوصول بها إلى الأشياء القريبة".

37 "يشير بهما إلى القوة الغضبية والقوة الشهوانية".

38 "هذه هي القوة المتخيلة".

39 "أراد به النفس الإنسانية".

40 "هي الحواس الخمس".

41 "أراد بالملك النفس الإنسانية. وعنى بقوله: " ويستثبت الأخبار" معرفة المعاني غير المحسوسة. وأراد بـ "القيم" الحس المشترك".

42 "الصواب خازن، ويشير بالخازن الآخر إلى القوة الوهمية. وأراد بقوله "وكلما استأثروا من عالمكم" المحاكاة والتركيب والتفصيل على حسب ما كان معروفا في القديم من علم النفس".

43 "يشير به إلى القوة الغضبية التي في خلق السباع".

ركب ظهر اللجاج، واعتمد على الإلحاح حتى يجره إليه جراً⁴⁴. وأما القرن الطيار، فإنما يسول له التكذيب بما لا يرى، ويصور لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع، ويساود سر الإنسان أن لا نشأة أخرى ولا عاقبة للسوى والحسنى، ولا قيوم على الملوك⁴⁵. وإن من القرنين لطوائف تصاقب حدود إقليم وراء إقليمكم تعمه الملائكة الأرضية، تهدي بهدي الملائكة، قد نزعت عن غواية المردة، وتقيدت سير الطيبين من الروحانيين. فأولئك إذا خالطوا الناس لم يعبثوا بهم ولا يضلّوهم، ويحسن [ويحسنون؟] مظاهرتهم على تطهيرهم، وهي جن وحن <هكذا>⁴⁶. ومن حصل وراء هذا الإقليم وغل في أقاليم الملائكة، فالمتصل منها بالأرض إقليم سكنته الملائكة الأرضيون، وإذا هم طبقتان: طبقة ذات الميمنة، وهي علامة أمارة، وطبقة تحاذيها ذات الميسرة، وهي مؤتمرة عمالة. والطبقتان تهبطان إلى أقاليم الجن والإنس هويًا، وتمنعان في السماء رقياً. ويقال إن الحفظة الكرام والكاتبين منهما⁴⁷. وإن القاعد مرصد اليمين من الإمارة وإليه الإملاء⁴⁸. والقاعد مرصد اليسار من العمالة وإليه الكتاب⁴⁹. ومن وجد له إلى عبور هذا الإقليم سبيل خلص إلى ما وراء السماء خلوصاً، فلمح ذرية الخلق الأقدم، ولهم ملك واحد مطاع، فأول حدوده (ص. 52) معمور بخدم ملوكهم الأعظم، عاكفين على العمل المقرب إليه زلفى⁵⁰، وهم أمة بررة لا تجيب داعية نهم أو قرم أو غلطة أو ظلم أو حسد أو كسل، قد وكلوا بعمارة ربض هذه المملكة ووقفوا عليه، وهم حاضرة متمدنون يأورون إلى قصور مشيدة وأبنية سرية تنوف في عجن طينتها حتى انعجن، ما لا يشاكل طينة إقليمكم⁵¹. وإنه لأجلد من الزجاج والياقوت وسائر ما يستبطن أمد بلائه، وقد أملى لهم في أعمارهم، وأسى في آجالهم، فلا يحرمون دون أبعد الأمد. ووثيرتهم عمارة الربض طائعين. وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطاً بملكهم، مصرون على خدمة المجلس بالمثل، وقد صننوا فلم يتبدلوا بالاعتماد⁵²، واستخلصوا للقربى ومكنوا من رموق المجلس الأعلى والحفوف حوله، ومتعوا بالنظر إلى وجه الملك وصالاً لا فصال فيه، وحلوا تحلية اللطف في الشمانل والحسن والثقافة في الأذهان،

44 "أي أن القوة الشهوانية تستولي على النفس، وتبعثها على العمل الشهواني".

45 "يشير به إلى القوة المنخيلة".

46 "أراد بالجن القوة المتعقلة من الحواس".

47 "أراد به النفوس الناطقة الإنسانية، أي إذا تجاوزت بنظرك رتبة هذه القوى البدنية انتهت في النظر إلى رؤية الملائكة".

48 "أراد بـ"الحفظة والكرام الكاتبين" قوة العقل من قوله تعالى: "وإن عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون" وذلك لأن العقل هو الذي يحفظ الإنسان ويدير أمره".

49 "في الإنسان قوتان، قوة علمية وقوة عملية. وقد جعل العلمية ذات اليمين لشرافها، وفضلها على الأخرى العملية".

50 "أشار به إلى النفوس الفلكية، فإنها تشرف بالقرب من الله في الاستكمال. وكانوا يعتقدون ذلك، وأنهم أمة بررة منزّهة من القوى الأرضية والغضبوية والشهوانية".

51 "أي ليست هي مجردة عن المادة كل التجريد، بل ملابسون لها على نوع من الملابس. وفوه: "ياورون إلى قصور هي صور الأفلاك التي شبهها في علوها وارتفاع محلها بالقصور المشيدة".

52 "أشار به إلى العقول الفعالة المفارقة للمادة أصلاً".

والنهاية في الإشارات، والرواء الباهر، والحسن الرائع، والهيئة البالغة. وضرب لكل واحد منهم حد محدود، ومقام معلوم، ودرجة مفروضة، لا يناع فيهما ولا يشارك، فكل من عداه يرتفع عنه أو يسمح نفسا بالقصور دونه. وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوهم وهم أولاده وحفدته⁵³، وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه. ومن غرائب أحوالهم أن طبائعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم، وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة فهو أسبع منه وأشد بهجة. وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء، والملك أبعدهم في ذلك مذهبا. ومن عزاه إلى عرق فقد زل⁵⁴، ومن ضمن الوفاء بمدحه فقد هدي. قد فات قدر الوصاف عن وصفه، وحادث عن سبيله (ص. 53) الأمثال، فلا يستطيع ضاربها إلا بتباين أعضاء، بل كله لحسنه وجه، ولجوده يد⁵⁵، يعني حسنه آثار كل حسن، ويحقر كرمه نفاسة كل كرم. ومتى هم بتأمله أحد من الحافين حول بساطه، غض الدهش طرفه فأب حسيرا يكاد بصره يختطف قبل النظر إليه. وكان حسنه حجاب حسنه، وكان ظهوره سبب بطونه، وكان تجليه سبب خفائه، كالشمس لو انتقبت يسيرا لاستعلنت كثيرا. فلما أمعنت في الجلي احتجبت، وكان نورها حجاب نورها. وإن هذا الملك لمطلع على ذويه، بهاءه لا يرض عليهم بلقائه، وإنما يوتون من دنو قواهم دون ملاحظته. وإنه لسمح فياض واسع البر، غمر النائل، رحب الفناء، عام العطاء، من شاهد أثرا من جماله وقف عليه لحظة، ولا يلفته عنه غمزة، ولربما هاجر إليه أفراد من الناس، فيتلقاهم من فواضله ما ينوبهم، ويشعرهم احتقار متاع إقليمكم هذا، فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكروهون.

قال الشيخ حي بن يقظان: لولا تعزبي إليه بمخالطتك منبها إياك، لكان لي به شاغل عنك، وإن شئت اتبعتني إليه. والسلام.

تمت رسالة حي بن يقظان بحمد الله ومنه، والصلاة على محمد خير خلقه وعلى آله وأصحابه."

هذه قصة حي بن يقظان كما أبدعها يراع ابن سينا، وتلك قراءة وفهم ابن عزره لحي بن يقظان وُجِدَتْ لها آثار فيما بعد لدى الطبقة المفكرة من يهود الغرب إذ ذاك، ومثلهم أحسن تمثيل موسى النربوني الذي شرح قصة حي ابن يقظان ولكنها هنا من يراع ابن طفيل لا ابن سينا. ولعل عمل تلك هو الذي هدى إلى هاته في ديار غير ديار الإسلام، وعرف بها في زمن مبكر قد يكون منه جاء التأثير في أولئك الذين نقلوا إلى الإبداع الغربي ما لم يكن فيه، برهان آخر على أن بذرة الحضارة لا تقنع بأرض، وهي بالتالي تشهد على عطاء السابق للاحق، رغم التنكر لكل فعل جميل.

⁵³ "يريد به العقل الفعال الأول وهو المبدأ الأول. وسماه أباهم إذ كان وجود ما سواه منه".

⁵⁴ "يشير بذلك إلى أن من انتسب إلى أصل من المادة أو صورة أو فاعل أو غاية فقد زاع عن الحق".

⁵⁵ "أي أنه لا يتقسم على وجه من الوجوه لا معنى ولا مقدار، لأنه واحد من كل جهة".

حي بن يقظان في الفكر اليهودي الوسطوي¹

يوجد لقصة حي بن يقظان أربع صيغ مختلفة، أولاها لابن سينا (980-1037) وثانيتها لابن طفيل (ت 1158) وثالثتها للسهروردي (قتل 1190) ورابعتها، وعنوانها "الكامل"، لابن نفيس (1210-1288)².

وقد اهتم بعض أعلام اليهود بحي بن يقظان، خصوصا وأنه كان جزءا من ثقافتهم في الغرب الإسلامي، من ذلك اهتمام أبرهام بن عزرة المولود بطويلة حوالي 1090. فقد ترجم هذا الرجل قصة حي بن يقظان لابن سينا، ونعتبره أول من عرف الغرب بهذه القصة، كما أثبتنا ذلك في الفصل أعلاه. ومن الذين اهتموا بقصة حي بن يقظان، علم يهودي آخر تأثر بأبرهام بن عزرة، ولعله بسببه اهتم بحي، وأعني به موسى النربوني.

ولد موسى النربوني، الذي كان يعرف في "البروفانس" (جنوب فرنسا) بـ فيدال بلسوم، حوالي 1300 م. بـ Perpignan، واهتم بكتابات ابن ميمون منذ سن الثالثة عشرة، ودرس علوم التوراة والآداب الربية على عادة مفكري عصره، ثم اشغل بالفلسفة والطب الذي أَلف فيه كتابا سماه *אורח חיים* "أورح حاييم" (سبيل الحياة). لم تكن الفترة التي عاصرها النربوني فترة استقرار بالنسبة لطوائف جنوب فرنسا وشمال إسبانيا، فطوح هذا الوضع بالنربوني الذي أخذ عصا اللطواف منذ سنة 1344 وظل يتجول بمدن إسبانيا مثل Cervère وبرشلونة وطليلة وبرگوس وSroia³ إلى أن مات سنة 1362⁴. وجل أعماله كانت شروحا فلسفية كما سنرى، والتي لم تعتمد نصا تشرحه كانت منتقيات فلسفية، أو على الأقل، تكون أعمال غيره أهم جزء منها، مثل كتاب كمال النفس. وهذا الجمع والتأليف هو الذي يكون أصالة النربوني، كما رأى ذلك Renan⁵. فشروحه تَنقُل في الفكر العربي واقتباس منه واعتماد عليه في شروح ما غمض من نص يريد شرحه. وهو عمل يعد امتدادا للفكر العربي اليهودي الأندلسي⁶. وهذه المحاولة التأليفية جعلت أسلوب النربوني أسلوبا صعبا وأحيانا غامضا. وقد أشار

¹ قدم هذا البحث في حفل تكريمي خصته مراکش للأديب الشاعر مولاي الصديق العلوي، ولم تنشر بعد أعمال التكريم.
² من طبعات قصة حي بن يقظان الطبعة التي حققها أحمد أمين، من سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف المصرية، 1959. وتتضمن نصوص ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، أما نص "الكامل" [=حي بن يقظان] لابن النفيس، فقد نشرها يوسف زيدان، دار الأمين للطباعة، طبعة ثانية، 1998.

³ C. Sirat, La philosophie juive au Moyen Age, Paris, 1982.p. 365-366.

⁴ E. Renan, Ecrivains juifs français du XIV siècle, Paris, M. DCCCIII, p. 321(667).

⁵ Ibid.

⁶ S. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe, Paris, J. Vrin, 1955, p. 503.

G. Vajda⁷ إلى هذا الغموض في مدخل ترجمته لفقرة من نص شرح النربوني لحي بن يقظان، كما لمح إلى ذلك Touati⁸ نحدث عن أعمال مؤلفات النربوني، إذ رأى أن شروحه موجزة⁹ . سوسي أن النربوني كان يقصد ذلك قصداً، إذ كان يريد تعمية آرائه الحسوية¹⁰. وقد يكون النربوني قد قصد فعلا هذا. ونهج نفس الأسلوب بعض مفكري الإسلام، كما دلت على ذلك مصنفات المضمون به على غير أهله. وربما أخلص النربوني لنصيحة أستاذه الروحي ابن ميمون الذي عمى خلاصة فكره الفلسفية بنثر مكوناتها في كتابه دلالة الحائرين⁹. وقد يكون هذا نفس ما لاحظته تواتي في الدراسة المشار إليها حيث يقول: "قد يظهر للقارئ أن النربوني كان يلقي أفكاره على عواهنها، غير أن الدارس لكل أعماله سيكتشف أنه بالرغم من كونه لم يقدم عملا متكاملًا يفصح عن رأيه، فإن فكره كان منسجما"، ويرى تواتي: "أن مما سهل وضوح آراء النربوني، هو تكراره لأفكاره في شروحه المتعددة"¹⁰.

ونهج النربوني في شروحه هذه، نهج التوفيقية بين التقاليد اليهودية التوراتية التلمودية والفلسفة الإغريقية العربية، كما أفصحت عنها الأفكار الرشدية المعروفة إذ ذلك. لقد كان رشديا رشدية جعلته أحيانا ينتقد أستاذه "موسى الزمان" (ابن ميمون)، لتعلق هذا الأخير بآراء ابن سينا، فشيخه الحقيقي هو، كان هو ابن رشد الذي وجده أكثر الشراح قربا إلى روح فكر أرسطو¹¹.

ووجد الذين درسوا أعمال النربوني في الرجل نزوعا وميلا إلى التصوف¹²، فهل كان متصوفا حقا أم كانت هناك أسباب جعلته ينزع هذا النزوع؟ وهل كان اختياره لحي بن يقظان موضوعا لأحد شروحه يدخل في هذا الباب؟

ولد النربوني كما سبق أن رأينا في بداية القرن الرابع عشر، وهو قرن شهد أحداثا كبرى مؤلمة في تاريخ الطوائف اليهودية في إسبانيا وجنوب فرنسا، أحداثا ساهمت فيها الكنيسة وأباء الكنيسة والسلطات الدنيوية المتحكمة والحروب القائمة بين المتنافسين على الحكم والطاعون الأسود، وساهم فيها كذلك واقع الطوائف اليهودية التي أحدثت فيها دراسة العلوم العقلية المتمثلة في أعمال ابن ميمون وأتباعه شرخا

⁷ G. Vajda, Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la Pesée juive au Moyen Age, Paris, Mouton, 1962, p. 396.

⁸ CH. Touati, Dieu et le Monde selon Moïse Narboni in Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age, N° 21, Paris, 1954, p. 194.

⁹ موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، دلالة الحائرين [تحقيق حسين أتاي] أنقرة، 1972، المقدمة.

¹⁰ Touati, p. 194.

¹¹ E. Renan, p. 321 (667), et M. R. Hayoun, Moshe Narboni, Texts and sties in Medieval and Modern judaism, Tübingen, Moher, 1986, p. 15.

¹² E. Renan, p. . 321 (667), G. Vajda, p. 396, M. R. Hayoun, p. 15.

ما كان ليرمَّ بيسر¹³، كما ولد الحنين إلى عهد العصر الذهبي الأندلسي سوادا صيغ كل هذه الأحداث. وكثيرا ما عبر النربوني عن آلامه هذه في مقدمات شروحه¹⁴، ولمح لذلك أيضا في شرح حي بن يقظان في تفسيره للفظ مشائين، حيث رأى أنهم: "الذين ينشدون الوحدة ابتعادا عن أعين الجهلة بالدنيا والعقل"¹⁵.

لقد اختار النربوني نهجا خاصا به نتيجة لهذه الأحداث، ومن هنا عده بعض الباحثين متصوفا أو متفلسفا متصوفا، كما رأينا. فقد عاش في فترة تجمع بين سمو العقل في الفكر اليهودي وبين الميل إلى الاعتقاد بالغيبيات وانتظار المخلص من واقع مقلق مقرف. وهي حال لا تدعو إلى نشدان المدينة الفاضلة التي تُظِلُّ الناس كل الناس، وتُسُنُّ لهم مسلكا يسير على هدي العقل، بل تدعو الفيلسوف إلى نشدان الوحدة والتدبر، وبالتالي لم يعد في إمكانه أن يتصور مدينة فاضلة يكون الفيلسوف هو قائدها.

ومن هنا أيضا نالت كتب ابن باجة، خصوصا "رسالة الوداع" التي ترجمها يهودا فيفاس إلى اللغة العبرية في بداية القرن الرابع عشر¹⁶، و"تدبير المتوحد" التي لخصها النربوني نفسه في آخر شرحه لحي بن يقظان¹⁷، و"رسالة حي بن يقظان" التي قلد فيها أبرهام بن عزره استادا النربوني قصة حي بن يقظان لابن سينا، مع فارق في الموضوع¹⁸. أقول نالت هذه حظوة عند اليهود وخصوصا عند النربوني.

لقد عاش ابن باجة الذي ولد في أواخر القرن الحادي عشر واقعا رأى فيه أحداثا لا شك أنها دفعته إلى كتابة تدبير المتوحد ورسالة الوداع، وخصوصا رؤيته بداية قص أطراف الأندلس الزاهرة، ففي ظروف هيأت استيلاء الفونسو على أركون الذي حدث سنة 1119، وحال ملوك الطوائف، واستنجد البلاد بالعدوة الأخرى، حال تصبح فيها رؤية المدينة الفاضلة غائمة، وهي الرؤيا التي رآها النربوني وهو المهتم بمصنفات ابن باجة، وهي نفس الرؤيا التي جعلته يضع في أول اهتماماته العلمية شرح حي بن يقظان، وتلخيص تدبير المتوحد الذي اعتبر العثور عليه حدثا خاصا في حياته. لكن ما هي أعمال النربوني العلمية الأخرى التي شغلته؟ فمعرفة هذه الأعمال تعرفنا بهم الرجل وبموقع شرحه لحي بن يقظان في هذا الهم، وهذه هي أعماله:

أنجزت جل كتب النربوني في Perpignan كما ذكر ذلك رونان، ونبه هذا أيضا

¹³ أنظر كتابنا ابن رشد والفكر العبري الوسيط، ج. 1، ص. 217-237. و E. Renan, p. 321 (667) وانظر كذلك "عطاء الحمية"، أبا مري، بترسبورغ، 1838 (بالعبرية).

¹⁴ مقدمة شرح حي بن يقظان، المخطوطة 913 عبرية، الورقة أ-ب.

¹⁵ الورقة 16ب.

¹⁶ 386Mélanges de Philosophie juive et arabe, p.

¹⁷ يبدأ تلخيص تدبير المتوحد في مخطوطة 913 عبرية، في الورقة 178 وينتهي في الورقة 83ب، السطر الثاني، وقد قدم S. Munk هذا التلخيص في كتابه Mélanges ص. 388.

¹⁸ ح. شرممان، الشعر العبري في الأندلس ولبروفانس، القدس، 1964، ص. 573. (بالعبرية).

على أنها كلها مؤرخة بعد سنة 1344¹⁹، ويعتقد أنه من الصعوبة بمكان أن يقبل بأن النربوني لم يؤلف شيئاً قبل هذا التاريخ، ويفترض أن تكون شروحه غير المؤرخة تعود إلى ما قبل السنة المذكورة²⁰. ويلمح باحث آخر ممن يهتمون اليوم بالنربوني، وهو M. R. Hayoun²¹ إلى صعوبة التأريخ لشروحه، وينتقد ما جاء في كتاب رونان المشار إليه أعلاه. غير أن الذي يعنينا نحن في هذا البحث، هو السؤال التالي: هل كان لظروف واقع الطائفة اليهودية بشمال إسبانيا وجنوب فرنسا، ولواقع الوضع الفلسفي دخلٌ في إخماد العمل الفلسفي، أو على الأقل، في إخفاء هذه العمال حتى بعد التاريخ المذكور؟ ربما.

مصنفات موسى النربوني

- 1- تفسير ألفاظ المنطق، وهو تفسير للألفاظ التي استعملها ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين. اعتمد فيه النربوني تراث فلاسفة عرب مثل الغزالي وابن سينا وابن الصائغ وابن رشد، دون أن يذكر مؤلفاتهم²².
- 2- شرح لشرح مقالة الاسكندر الأفروديسي في العقل لابن رشد²³.
- 3- تعاليق على تلخيص ابن رشد لطبيعة أرسطو²⁴. وكان النربوني كلما أتم التعليق على فصل من فصول الكتاب يتبعه بأسئلة يبحث لها عن أجوبة، كما قال رونان²⁵.
- 4- شرح الأقسام الأربعة من قانون ابن سينا²⁶.
- 5- شرح على مقاصد الفلاسفة للغزالي. ومن المعلوم أن إسحق البلاغ ويهودا نتن ترجموا وشرحا مقاصد الفلاسفة، كما ترجمه مجهول، وترجمة هذا الأخير هي معتمد النربوني. وربما ألف النربوني شرحه هذا سنة 1342، فنال هذا الشرح نجاحا كبيرا، كما دلت على ذلك كثرة نسخه. وقسمه تبعا للأصل إلى ثلاثة أقسام: قسم خاص بالمنطق وآخر بالطبيعة وثالث بما بعد الطبيعة²⁷.

¹⁹Ecrivains, p. 321(667).

²⁰ ibid .

²¹ M. R. Hayoun, Moshe Narboni, p. 15.

²² توجد منه مخطوطة في مكتبة ميونخ، رقم 1/289، (عبرية). وانظر Ecrivains ص. 322 (668).

²³ أنظر إشارات رونان إلى مخطوطات هذا الشرح وشكوكه حول ذلك في Ecrivains ص. 322(668) - 323 (669).

²⁴ يوجد النص في مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس، رقم 1/967، (عبرية).

²⁵ Ecrivains ص. 322 (668) - 323 (669).

²⁶ Ecrivains ص. 324 (670).

²⁷ نفسه، ص. 324 (670) - 325 (671).

6- شرح على كتاب "قدر الذات العلية" وهذا الكتاب مؤلف صوفي ينسب للحبر الأعظم إسماعيل الذي عاش خلال السنوات الأخيرة من عهد الهيكل الثاني (القرن الأول الميلادي).

7- شرح على سفر المراثي²⁸، ولعله الشرح الوحيد الذي خصه للنص المقدس، وقد اصطبغ الشرح بمسحة صوفية وفلسفية، وقد يكون اختياره دون غيره جاء نتيجة لواقع الحال الذي سبق أن المعنى إليه، فزمان موسى النربوني كان زمن المراثي والبحث عن سبل التأسّي.

8- شرح لرسالة "إمكان الاتصال، أو العقل الهيلولاني" لابن رشد، أتمه في برنبيان سنة 1344، وهذا تاريخ يصادف حوادث الصراع الذي كان بين Pierre IV ملك أركون وصهره Jacques Mayorque ملك. فهل مرارة الأحداث هي التي جعلته يفكر في كتب ابن الصائغ وابن طفيل؟ أي أخذ يكون له تصورا خاصا فيما يتعلق بالسياسة أو المدينة الفاضلة.

يتعرض موسى النربوني في الشرح إلى خلود النفس وتخطيها حاجز الموت، وإلى خصوصية نبوة موسى، وأن الله مصدر الكل، وأن العقول المفارقة هي عشرة على رأي ابن رشد لا أحد عشر كما يرى ابن ميمون. ويظهر في الشرح عنصر الجدل بارزا، إذ رد فيه على معتقد المسيحية والإسلام في النبوة²⁹. ومن مصادره التي ذكرها في هذا الشرح حدائق ابن السيد البطليوسي والاسكندر الأفروديسي.

في آخر هذا الشرح وعد النربوني بشرح رسالة أبي بكر بن الصائغ التي موضوعها نفس موضع رسالة ابن رشد³⁰.

9- كمال النفس، ألفه النربوني لابنه ليطلع على آراء أرسطو وابن رشد في النفس. وقد افتتح كتابه بنص كامل للمقالة الأولى من كتاب تلخيص النفس لابن رشد، واعتبر هذه المقالة القسم الأول من كتابه، ثم قسم القسم الثاني، وسماه هو نفسه القسم الثاني، إلى خمسة أبواب، وتناول في ذلك: النفس وقواها، العقل الهيلولاني أو العقل المنفعل، آراء الشراح حول العقل، وخصوصا آراء ابن رشد، ثم العقل الفعّال، فإله المحرك الأول. يقول في مدخل الكتاب:

"سأطلعك على الغرض من هذه المقالة التي تحتوي خمسة أبواب، الأول يعرف النفس تعريفا عاما ويحلل أجزاءها النباتية والحيوانية، وكذا يبين قواها. ونخصص الثاني لآراء شراح أرسطو على العقل الهيلولاني، ونقدم في الثالث الرأي الخاص بابن

²⁸ سفر المراثي، سفر من أسفار التوراة (العهد العتيق).

²⁹ انظر تفصيل هذا في M. R. Hayoun، ص. 19.

³⁰ Ecrivains ص. 326-(672)-(673).

رشد في هذا الموضوع، ثم نشرح في الرابع لماذا كان الاستعداد المسمى عقلا هيولانيا غير مختلط [ويشير هنا النربوني إلى فكرة القوى والجسم]، وبتناول بطبيعة الحال، موضوعا يشغلك منذ مدة، أعني هل قوى النفس هي نفوس متعددة أم مجرد أجزاء أو آلات لها، كما يرى الغزالي. وسنذكر هنا ما شرحنا به قول ابن رشد المتعلق بالعقل الهيولاني، إذ يتضح أن جل علماء بلدنا لا يرون الأمر بكل وضوح. وننظر في الباب الخامس في فعل العقل الفعال بصفته صورة توجد فينا³¹.

ومن الأكد أن هذا الموضوع كان يشغل بال النربوني باستمرار، إذ سبق أن تناول بعض جوانبه في شرحه إمكان الاتصال أو العقل الهيولاني، وقد نقل فقرات منه في شرحه هذا. كما سيتعرض له أيضا في شرحه لكتاب حي ابن يقطان. وأكد أيضا أن النربوني راجع مرة أخرى شرحه إمكان الاتصال السابق التأليف عن كمال النفس، فمع اعترافه بأنه سينقل فقرات من إمكان الاتصال في شرحه هذا، أي كمال النفس، وهو ما يدل على أنه جاء بعده³²، نجده يحيل عليه في إمكان الاتصال، مما يفترض أن المؤلف أضاف الإحالة فيما بعد.

لم يقتصر النربوني على اقتباس فصل كامل من كتاب النفس لابن رشد، بل اقتبس كما هي عاداته، الكثير من أقوال الفلاسفة العرب مع الإحالة وبدونها، ونجده في هذا الكتاب يحيل على ميزان العمل ومقاصد الفلاسفة للغزالي، ومبادئ الموجودات للفارابي وشرح ابن باجة على النفس.

10- شرح على تعاليق ابن رشد على الطبيعة وجوهر الفلك³³. وضع هذا الشرح بطلب من إخوانه فلاسفة مدينة برنبيان، وهم الذين حصلت لهم المعرفة ونالوا حظهم من الفلسفة، وقد فارقهم ويريد أن يبقى على صلة معهم بالعقل. وهم الذين يصفهم فيما بعد بـ "جماعة الإخوان"، ويذكرهم في مقدمة شرحه لحي بن يقطان بوصفهم: "ذوي الحرمة من خلان برنبيان المشتغلين بالحكمة"³⁴. ويذكر النربوني في هذا الشرح مرة أخرى بالأحداث التي ألمحنا إليها سابقا فيقول: "لقد قتل تقديسا لـ"الاسم" علماء وأعيان لبروفانس، صغارا وكبارا، إذ فضلوا الموت فرزقهم الله الحياة الحقّة الأبدية... وأملنا في هذه الحياة ضعيف"³⁵.

11- مسالك الحياة، كتاب في الطب، أو بالأحرى في التداوي. ورد فيه اسمه الذي عرف به في "البروفانس" وهو فيدال بلسوم، ألفه سنة 1349. ينقسم الكتاب إلى ستة

³¹ ينظر تحقيق ألفرد عبري:

Alfred Lyon Ivry, Publications de l'Académie nationale d'Israël, Jérusalem, 1977.

³² Ecrivains ص. 327 (673).

³³ يوجد النصان في مخطوطتي باريس 981 و957، (عبرية).

³⁴ Ecrivains ص. 328 (674). M. R. Hayoun، ص. 20.

³⁵ M. R. Hayoun، ص. 20.

فصول، وكان يستعمل فيه المصطلح الطبي بالعربية واللاتينية إضافة إلى العبرية، كما ذكر فيه عديدا من الأطباء اليهود والمسلمين والإغريق والمسيحيين، وكان يذكر أيضا "أنه جرب" و"أنه أحدث"، أي يشير إلى إضافاته الطبية الخاصة به، ويذكر حالات من الأمراض التي وقف عليها، أي أن له معاناة بالطب ممارسة وتجربة. كما سجل في الكتاب بعضا من أخباره وتنقلاته³⁶.

12- رسالة في الاختيار، وهي رد على عالم معاصر له، ربما هو Alfonsus Burgensis de Valladolid، كما يعتقد "مونك"، وقد تمسح وكتب رسالة يفسر بها حاله سماها "رسالة القضاء والقدر". وأنهى النربوني رسالته في Sroia (إسبانيا)، سنة 1361.

13- شرح دلالة الحائرين لابن ميمون، بدأ تأليفه في ططيلة ولم يتمه إلا بعد سبع سنوات في Soria سنة 1362، ويعتبر شرحه هذا أكثر أعماله جرأة، وقد خالف فيه في كثير من المواضع أستاذه ابن ميمون، وسنحيل بعض إحالات عليه فيما يأتي³⁷.

14- وللنربوني أعمال أخرى لم ترد ولكنه ذكرها في كتبه، وخصوصا في شرحه لدلالة الحائرين، من ذلك شرحه على كتاب السماء والعالم لابن رشد³⁸، وشرح رسالة في ما وراء الطبيعة³⁹، وتعاليق على شرح أبرهام بن عزره على سفر التكوين⁴⁰.

أشرنا سابقا إلى إهمال مؤلفات موسى النربوني لصعوبة كتابته وأثار موقف الأخبار منه، وقد اهتم الدارسون اليوم به وبمؤلفاته، فنشر له Hayoun قسما من شرحه لكتاب الدلالة المشار إليه، ونشر له A. Altmann "قدر القامة العلية" في القابلا (التصوف)⁴¹، Alfred Lyon Ivry "كمال النفس"، و Kalman Pevry Bland رسالة في إمكان الاتصال، كما نشر له حيون أعمالا أخرى⁴².

ونعود الآن إلى شرحه لحي بن يقظان

³⁶ Ecrivains ص. 330 (676)- 331 (677).

³⁷ نشر هذا الشرح أولا نشرة غير جيدة، ولذلك أعد حيون تحقيقا مع ترجمة فرنسية. أنظر

-CIP, Tübingen, Moher, 1986

-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

³⁸ شرح دلالة الحائرين، القسم الأول الفصل الخامس.

³⁹ ذكره في آخر شرح كتاب الدلالة.

⁴⁰ نفسه، القسم الثاني فصل 30. أنظر Ecrivains ص. 334 (680)- 335 (681).

⁴¹ Narboni's Epistle on the Shi'ur qama, Jewish Medieval and Renaissance studies, Cambridge, Mass. 1967, p.225-288.

⁴² L'épître du Libre arbitre de Moise Narboni, Revue des Etudes Juive, 1982, p.139-167.

حي بن يقظان

أ- الترجمة والمخطوطات

ترجم كتاب أبي بكر بن طفيل، حي بن يقظان، إلى اللغة العبرية ولا يعرف مترجمه⁴³، ولم يعثر على نص هذه الترجمة منفردا فيما أعلم. وكل النسخ الموجودة هي مرفقة بشرح الفيلسوف اليهودي موسى النربوني. ويوجد بالمكتبة الوطنية بباريس، قسم المخطوطات الشرقية (عبرية) أربع نسخ من هذا النص:

1- المخطوطة رقم 913 عبرية، من الورقة 1 إلى 135 ب. ويوجد معها ترجمة لكتاب تهافت الفلاسفة للغزالي، بترجمة زرحيا هلفي، من الورقة 136 إلى 219 ب. مقاييس المخطوطة (154 في 205) (95 في 140) ثلاثون سطرا في الوجه، والنسخة إيطالية الأصل، وهي التي اعتمدهاها.

2- المخطوطة رقم 914 عبرية، وهي غير تامة، إذ ينقصها من الأول حوالي أربع ورقات، أي تبدأ بما يقابل الورقة 9 مكررة من مخطوطة 913، وتنتهي فيما يقابل الورقة 128 أ السطر السابع، الكلمة الخامسة، أي تنقصها ثمان ورقات مما يقابل نسخة 913. مقاييس (155 في 210) (85 في 135) 26 سطرا.

3- المخطوطة رقم 915 عبرية، من الورقة 1 إلى 80 ب. يوجد مع هذه المخطوطة ترجمة للشرح الأوسط لما بعد الطبيعة لابن رشد، ترجمة قالونيموس بن قالونيموس، من الورقة 81 إلى 156 ب، وشرح الفارابي للمقالة الثالثة من نفس المؤلف، الورقة 57 إلى 160، المقاييس (210 في 290) (155 في 195)، 36 سطرا. كتبت المخطوطة بخط ربي أندلسي (سفردي) بسرقسطة في 13 تشرين 1474/9/23/5235. ونسخها صموئيل مدروتيا.

4- المخطوطة رقم 916 عبرية، من الورقة 1 إلى 84 أ (الأوراق أ إلى ج فارغة) مقاييس (215 في 310) (130 في 205) 31 سطرا. يوجد بالمخطوطة عدة هوامش وتصحيحات، سواء في الهامش أو بين السطور، لناسخين على الأقل، وفي هامش الورقة الثالثة محاولة لترجمة فرنسية وشروح بين الأسطر. والورقتان 85 و86 بيضاوان. وترك الناسخ بيضا في الورقة 23 ب لرسم صورة، إذ كتب فوق: "صورة الطيبة التي أرضعت حي بن يقظان وهي ميتة وقد وقف أمامها حزينا متألما يبحث عن مصدر المرض ليزيله".

الكتابة ربية جيدة أندلسية، تاريخ النسخ 2 تشرين 1496/5257. الناسخ إسحق

⁴³ قدمنا في بحثنا حول أبرهام بن عزره نصّ ترجمة هذا الأخير لحي بن يقظان لابن سينا، وليس بعيدا أن يكون هو مترجم حي ابن طفيل التي اعتمدها النربوني في شرحه، خصوصا وأنه يعتبره أستاذا له وشرح بعض شروحه.

هلوي. القسطنطينية، ونسخه لـ "ترك هنا فراغ لكتابة الاسم".

اعتمدنا المخطوطة رقم 913 على الرغم من صعوبة قراءة خطها، فإنها أكمل المخطوطات المذكورة. فمخطوطة 914 غير كاملة وبها نقص في البداية والنهاية، ثم إن الناسخ كان يترك كثيرا من الجمل والفقرات، وهو نفس ما حدث في مخطوطة 915. وقد حاول ناسخ 916، أو أحد القراء، استدراك الجمل أو الفقرات الناقصة من هذه المخطوطة، في الطرر، كما أنه كان أحيانا يصحح الكلمة فوق الأخرى مباشرة، بل كان أحيانا يحو الكلمة ليبدل بها أخرى.

ب- شرح موسى النربوني

يعتبر شرح حي بن يقظان من أهم أعمال موسى النربوني، أنهاه ليلة عيد الأسابيع سنة 1348 / 5109. وقد جعل من نص ابن طفيل معتمدا ليبيدي من خلاله آراءه الخاصة في كثير من القضايا الدينية والفلسفية والتصوفية. وتظهر أهمية جهود الشارح، بمقارنة مقدار النص الأصلي ونص الشرح، كما يتضح ذلك من وصف المخطوطات أعلاه⁴⁴.

وستتناول في مساهمتنا هته محتوى الشرح من خلال تقديم موسى النربوني لكتابه، ثم نقف عند شرح النربوني لمقدمة ابن طفيل النظرية التي افتتح بها كتابه حي بن يقظان. وقد قسم الشارح هذا القسم إلى ثمان فقرات، نقف فيها نحن على بعض الشروح الرمزية وعند قضية النبوة، لنتخذ من الوقفتين أنموذجا لمنهج النربوني في شرحه وتحليله واقتباسه وردوده.

قسم النربوني مقدمة شرحه ثلاثة أقسام: ذكّر في الأول منها بوعده التي كان قد وعده، عندما شرح مقالة إمكان الاتصال، أي عزمه شرح كتاب حي بن يقظان. واعتذر عن تأخير تحقيق وعده بسبب "الأعداء الذين كانوا عند الأبواب"، ولأنه شغل بما هو من خاصة النفس. إضافة إلى الابتعاد عن بلده والضرب في الأرض وفراق إخوانه العلماء في أرض "بربنيان"، وهم الذين كانوا قد طلبوا منه شرح حي بن يقظان، فحالت بينه وبينهم سيئات الأحداث⁴⁵.

وذكّر في القسم الثاني مسألة النبوة- وهذا موضوع سيتردد كثيرا في هذا الشرح- مستشهدا بأقوال ابن ميمون وابن رشد والتوراة. وذلك لأن النبوة طريق من طرق الاتصال، هذا الاتصال الذي بلغه "ابن طفيل الفاضل الكامل". ولعل هذه الصفة التي رآها النربوني ملازمة لابن طفيل، هي التي جعلته يدعو في هذا الشرح: "الأخ

⁴⁴ تتراوح صفحات نص "حي بن يقظان" لابن طفيل في طبعاته اليوم ما بين عشرين وثلاثين صفحة، بينما تجاوزت ورقات شرح النربوني المائة بكثير في المقاسات المشار إليها.

⁴⁵ المخطوطة رقم 913، الورقة 1.

الأكرم الفاضل"، ويرى "أن له أصولا شريفة في باب الاتصال ينبغي اعتمادها". صفات وسجايا استخرجها له من حي ابن يقظان في أمرين: الأول وصف تدبير المتوحد، والثاني في بيان حقيقة الاتصال بالعقل الفعال، كما توصل إليها النربوني الرشدي المعتقد من قراءته لحي، لا كما عبر عنها ابن طفيل لغة في قصته الفلسفية الرائعة.

ويبدي النربوني هنا رأيه في التوحد، فيرى أن القضية لا تعدو أحد أمرين: إما أن تكون الجماعة فاسدة فيستحيل الاتصال بالعقل الفعال، وعليه فلا مناص من التوحد. وإما أن يكون المجتمع سليما، وعندها لا تدعو الضرورة إلى هذا المسلك. واستدل النربوني في رأيه هذا بنصوص من التوراة.

وعرض الشارح قصة حي بن يقظان بطل ابن طفيل، والمرامي التي رمى إليها الفيلسوف برموز التوحد، وأن هذا التوحد غير مرغوب في ذاته وإنما هو قصد من مقاصد التغيير، فهو:

- 1- أمر مجازي لا غير، ويسهل على ذي المدارك العليا أن يفهمه ويفهم مراميه.
- 2- وهو ردٌ لكل تقليد غير حميد، فقد يكون اتباع الأقدمين مانعا عائقا من الوصول إلى الحقائق والتوحد وقاية من ذلك.
- 3- وهو يبين أن المدركات العقلية يستنتج بعضها من بعض، بتأثير من العقل الفعال.
- 4- وهو الطريق الموصل إلى الكمال.

ويعرض في القسم الثالث من المقدمة منهجه في تقسيم الكتاب، يقول:

"...ثم قسمت الشرح إلى ثمانية أقسام، وكل قسم إلى فقرات. خصصت القسم الأول إلى مدخل المقالة، والقسم الثاني لوصف حال حي بن يقظان ووصف "كونه" بعد ولادته وكيف اتفق ذلك، والقسم الثالث لشرح محرك حي بن يقظان وسكنه الخاص وانيساطه وكذا تدبيره، والقسم الرابع لتعدد الموجودات من جهة أعراضها، ووحدتها من جهة جواهرها الحقيقية التي هي الصورة، وأن كل الأجسام متحدة بالصورة الجسمية مختلفة بالصورة الجوهرية، وأن كل جسم متعدد بنسبة الصورة إلى الهيولى وبنفرد الهيولى عن الصورة الجسمية التي هي بها، وعن الجوهرية التي بها كانت جسما ما، والقسم الخامس لنبيين فيه أن هناك فاعلا للصور الحادثة، وأن السماء جسم ذو نهاية، وأنها مع ما فيها تشبه الشخص الواحد، وأنها غير محدثة في زمان وإن كانت محدثة بعلّة، لأن لها فاعلا مديما لها ومحدثا ومحركا، وهو ليس قوة في جسم، وهو صورة العالم وجوهره الأسمى، وأن كل الموجودات من فعله تعالى. ومن

الحري أن ننظر في دقة المخلوقات، وأن نسند الإرادة إلى الفعل، لأن كل الصور موجودة به ومن خلقه خرجت، ولهذا قال الأقدمون من أوائل الحكماء "ليس إلا الله".

والقسم السادس في بيان أن القوة العاقلة منفصلة وأبدية، ووجه صلاحها تابع لرؤيتها الفاعل، وتابع لمفارقتها القوة الحيوانية، وأن الإنسان خلق ليكون شبيها بهذا الجوهر، وكذا الأجرام السماوية، لشبهه النفس الحيوانية لجوهر السماء الجسمي.

والقسم السابع نتم به بيان كيف تحصل له أبدية التجلي الإلهي بالفاعل، وذلك أنه لما كان الإنسان شبيها بكل نفس حية وبالسماوات وبالأول، لزم أن يشبه كل واحد منها بصفاته وأفعاله. ثم نبين كيف يشبه الإنسان الكامل كل واحد منها حتى يصل المنتهي الأسمى، وهو التشبه به تعالى [حتى لا يغير جوهره تعالى؟] ويشرح [ونشرح] العالم الروحاني كله على فضائله، وحقيقة الوصول والتوحد مع الحق وحده. ويتضمن [الشرح معنى؟] الوصول والورود في المرتبة، وحقيقة المدرك بالولاية، وهو المقصود الأول بهذا الكتاب.

ونبين في القسم الثامن ما يتوصل إليه بالشرع (التوراة) من جهة، وما يتوصل إليه بالولاية وحدها دون غيرها من جهة أخرى. وذلك في مطلبين، أحدهما نخصه لوصف العالم الروحاني والمقبل (هكذا)، بألفاظ قد يظن بها التجسيم والانفعال، والثاني [نخصه للحديث] عن "جواز الولادة لقاينين" [جواز الولاية بالاكْتساب]⁴⁶ والانشغال بلا ضرورة. ويفسر ذلك بأن الشرع (التوراة) يخص العامة ويريد مصلحتها على هذا الوجه، والمفسرون ينقسمون في ذلك إلى قسمين، قسم يدرك المعنى الروحاني [الخفي]، وهم الذين يفرضون الانفصال، وقسم يعتقدون في الظاهر يفرضون البقاء في الجماعة. ونختم الكتاب بالحديث عن تدبير المتوحد. وقد أشرنا في هذا الكتاب المفضل عدنا إلى أسرار [كتاب] الدلالة لابن ميمون الإلهي، لأنه زبدة هذا الدهر. وهذا يتم ما لم نأت به في شرحنا لمقاصد الفلاسفة، حيث شرحنا كل هذه الأسرار، فإن تركنا منها شيئا فإن الوقوف عليه سهل بعد شرحنا الذي سبق. وبهذا تكون هاتان المقالتان مع هذين المطلبين في الطبيعة متضمنتين أحكام [ما يوصل] إلى الكمال. هذه

⁴⁶ جاء في المخطوطات "جواز الولادة لقاينين" ولا معنى لهذه الجملة في السياق، وقد ترددنا كثيرا في فهمها، غير أن ناسخ المخطوطة رقم 913، أو أحد قرانها، وضع في الطرة بجانب السطر الذي وردت فيه كلمة "قابين" الكلمة العبرية "قنين" = اكتساب، وعندها تبين لنا أن كلمة "قابين" هو اسم أحد أبناء آدم عليهم السلام، هو قراءة خاطئة من النسخ لكلمة "قنين" العبرية التي تعني "اكتساب"، ولعل خطأ النسخ كان بسبب قراءة خاطئة هي من المترجم الذي ترجم نص حي بن يقظان من العربية إلى العبرية، إذ قرأ لفظ "ولاية" "ولادة"، أي اختلطت عليه قراءة الياء والذال، خصوصا إذا كان النص العربي لحي بن يقظان مكتوبا بحرف عبري، لأن صورة الياء والذال في الحرف العبري متقاربة، لا يفرق بينهما إلا الحجم، ولعل موسى النربوني استعمل في شرحه للفظ الخطأ دون أن ينتبه، وقد تكون جملته هي هذه "جواز الولادة بالكسب"، بدل "جواز الولاية بالكسب"، فكبر بذلك وهم الناسخ، فنقلها "جواز الولادة لقاينين"، وعليه تكون الجملة الصحيحة في الأصل هي "جواز الولاية بالكسب". هذا افتراض منا لما يمكن أن يقع في هذه الجملة، وهو افتراض يقوم على معاينة نماذج من هذا القبيل في كثير من الترجمات العبرية.

هي الأجزاء الثمانية، وكل منها ينقسم إلى أقسام متعددة كما يتضح بعون الله".

نكتفي بعد ترجمة ما تضمنته هذه المقدمة، بتقديم نماذج من القسم الأول من شرح النربوني لكتاب حي بن يقظان، وذلك كالآتي:

أ- شروح لبعض رموز كتاب حي بن يقظان كما فسرها النربوني.

ب- عرض لمسألة النبوة.

ج- ملاحظات تتعلق بشرح النربوني.

أ - 1- نص من حي بن يقظان⁴⁷:

"سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم- منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدى- أن أثبت إليك ما أمكنتني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو علي بن سينا، فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها.

ولقد حرك مني سؤالك خاطرا شريفا أفضى بي- والحمد لله - إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما. غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور، واللذة والحبور، لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها، أن يكتم أمرها أو يخفي سرها، بل يعتريه⁴⁸ من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها جملة دون تفصيل، وإن كان ممن لم تحذقه العلوم [و]قال فيها من غير تحصيل، حتى أن بعضهم قال في هذه الحال: "سبحاني ما أعظم شأنى"⁴⁹، وقال غيره: "أنا الحق"، وقال غيره: "ليس في الثوب إلا الله"⁵⁰.

"وأما الشيخ أبو حامد (رحمه الله) فقال متمثلا عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت:

⁴⁷ تقدم النص أولا ليستوعب القارئ مضمونه ثم تقدم بعد ذلك الكلمات والعبارات التي شرحها النربوني، وهي التي وضعناها بحرف بارز.

⁴⁸ في نشرة أحمد أمين "يعتز" وأخذنا لفظ يعتريه من طبعة فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. ثالثة، 1980، ص. 106.

⁴⁹ "تنسب هذه الجملة لأبي يزيد البسطامي، ومثلها قول الحلاج: "ما في الجبة إلا الله، وقوله:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرته أبصرتني وإذا أبصرتني أبصرتنا"

التعليق لمحقق حي بن يقظان أحمد أمين، هامش صفحة 58.

⁵⁰ "من أقوال الحلاج". من حاشية سعد فاروق، ص. 237.

فكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر"

"...وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولا، فهي غيرها⁵¹ وإن كانت إياها، بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه، وإنما تغيرها بزيادة الوضوح. ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلا على المجاز. إذ لا نجد في الألفاظ الجمهورية [ألفاظ العامة] ولا في الاصطلاحات الخاصة، أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة. وهذه الحال التي ذكرناها وحركنا سؤالك إلى ذوق منها، هي [من]⁵² جملة الأحوال التي نبه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول: ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا ما، عنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيدة، كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه، ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض، ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض، فكلما لمح شيئا عاج منه إلى جنات القدس، فيذكر من أمره أمرا، فيغشاه غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكونة. فيصير المخطوف مألوا، والوميض شهابا بينا، وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة...⁵³. إلى ما وصفه من تدريج المراتب وانتهاؤها إلى النبل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحادي بها شطر الحق. وحينئذ تدر عليه اللذات العلى، ويفرح بنفسه لما (يرى) بها من أثر الحق، ويكون له في هذه الرتبة نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وهو بعد متردد، ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط. وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة، وهناك يحق الوصول"

"فهذه الأحوال التي وصفها [رضي الله عنه]⁵⁴ إنما أراد بها أن تكون له ذوقا لا على سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج. وإن أردت مثلا يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها، فتخيل حال من خلق مكفوف البصر، إلا أنه جيد الفطرة، قوي الحدس، ثابت الحفظ، مسدد خاطر، فنشأ منذ كان في بلدة من البلدان وما زال يتعرف أشخاص الناس بها، وكثيرا من أنواع الحيوان والجمادات، وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها، بما له من ضروب الإدراكات الأخر، حتى صار يمشي في تلك المدينة بغير دليل، ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة. وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها. ثم إنه بعد أن حصل على هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية، فمشى في تلك المدينة كلها، وطاف بها، فلم يجد أمرا على اختلاف ما كان

⁵¹ أي غير الرتبة التي أشار إليها ابن الصانع، وهي رتبة تكون بالعلم وبالنظر الفكري. (انظر ما يراه ابن صانع هنا في "حي").

⁵² من طبعة فاروق سعد، ص. 108.

⁵³ "هذه هي عبارة ابن سينا. وكل المتصوفة من مسلمين وغير مسلمين مجمعون على وصولهم إلى هذه الحالة، حالة الكشف والاتصال بالله، مثل كلام محي الدين بن العربي وابن الفارض والغزالي وجلال الدين الرومي وغيرهم" (أحمد أمين).

⁵⁴ من طبعة فاروق سعد، ص. 108.

يعتقده، ولا أنكر من أمرها شيئاً. وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده التي كانت رسمت له بها، غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر وهما: زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة.

فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حال الأعمى الأولى، والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها، هي تلك الأمور التي قال أبو بكر إنها أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، يهبها الله لمن يشاء من عباده. وحال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز، هي الحالة الثانية⁵⁵.

أ-2- الكلمات والعبارات التي شرحها النربوني في النص أعلاه

وهذه شروحه وضعناها بين " " :

"سألت: يرمز إلى المحرك، إذ لكل متحرك محرك، والمحرك هنا هو العلة الأولى".

"الأخ: هو الأخ في الحكمة"، واستدل هنا النربوني بقول ابن الصانع في رسالة الوداع، فعنده "الأخوة" "هم أخوة الحكمة، وأن الفلاسفة هم أصول الجوهر الذي هو الصورة العقلية"، ويستدل أيضا بأرسطو فيما بعد الطبيعة، حرف الألف، الذي يرى أن الاتصال لا يرتبط ضرورة بتوفر شروط المباشرة الزمنية والمكانية، ولكن الاتصال الحقيقي هو الاتصال بالمعرفة.

"أسرار الحكمة: تعني الاتصال بالعقل الأول وباقي العقول". واستشهد بتهافت ابن رشد دون ذكر الكتاب في الفقرة: "في قولهم إن الحكمة المشرقية هي اعتقاد أهل المشرق بأنهم يرون أن الآلهة عندهم هي أجرام سماوية على ما كان يذهب إليه"⁵⁶.

"الحق: هو الذي لا يرقى إليه الشك، وهو الاتصال الحادث، وهو مراد لأسباب:

لأنه ضرورة ... ومن افتقده افتقد الكمال الإنساني، لأن الإنسان لا يصل الكمال إلا باطلاعه على المعارف والعلوم علما علما. إذ بهذه العلوم يتخلص من الحواس التي

⁵⁵ حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي [تحقيق وتعليق أحمد أمين] دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب، 1959، ص. 57. طبعة فاروق سعد، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط 3، 1980، ص. 106-109.

⁵⁶ جاء في التهافت: "وقد رأينا في هذا الوقت كثيرا من أصحاب ابن سينا، لموضع هذا الشك قد تأولوا على ابن سينا هذا الرأي، وقالوا إنه ليس يرى أن ههنا مفارقا، وقالوا إن ذلك يظهر من قولهم في واجب الوجود في موضع، وإنه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشرقية. وقالوا إنما سماها فلسفة مشرقية لأنها مذهب أهل الشرق، فإنهم يرون أن الآلهة عندهم هي الأجرام السماوية على ما كان يذهب إليه". انظر: أبا الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، [تحقيق بويج] دار المشرق، بيروت، ط. 2، 1987، ص. 421.

تحجب المدركات⁵⁷. لأن الجد في طلب الاتصال يؤدي إلى التروض فيصبح "المخطوف" أي المشاهدة البارقة استمراراً وثبوتاً".

"المشاهدة: هي الاتصال الذي يتم بالإدراك وهو الطلب".

"الغرابية: هي كون العقل المتصل بالمادة لا يستطيع الاتصال بالواحد. وهذه الغرابية روحانية (ورقة 4 ب) لا يمكن أن توصف بلغة، لأن اللغة تخس الروحاني بجسميتها له. كما أن الخطاب الروحاني لا يمكن أن يمثل له بمثال...".

"ولا يقوم له بيان": لأن الإدراك البرهاني يختلف عن الإدراك النبوي".

"الوميض: هو الذي يخمد بغلبة الطباع على الإنسان".

"الصحة المستمرة: هي تحول العالم المحسوس إلى معقول".

"مكفوف البصر: هو العقل الذي لا يدرك لأنه ملتصق بالإنسان، ولا يمكن أن يعقل إلا إذا حصل على الإرادة، وهو بالتالي هؤلاء النظار الذين لم يصلوا إلى طور الولاية".

"جيد الفطرة: هو المزاج السليم".

"قوى الحدس: هي القوة الفكرية والمتخيلة والعاقلة".

"ثابت الحافظة: أي القوة العاقلة".

"البلد: هي العالم".

"يتعرف أشخاص الناس: أي يتعرف الحيوان الناطق وغير الناطق والنبات".

"وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها: هي الأفلاك ومسالكها والكواكب ودوراتها".

"ضروب الإدراك: هي القوة الناطقة، وهي الاستعداد لقبول المدركات النظرية والموجودات المحسوسة والجمادات".

"يمشي في تلك المدينة بغير دليل: يعني الحصول على المعارف وهي قسمان: متصورة وحقيقية. فبالمتصورة تدرك المكونات، وهي أيضاً الحقائق المكتسبة. وبالحقيقة تعرف الموجودات بسيطة ومركبة. وكل من المتصورة والحقيقية تنقسم إلى قسمين: إلى ما يتوصل إليه بالفطرة وإلى ما يتوصل إليه بالطلب. فالمتصورة التي تحتاج إلى الطلب إنما تنال بالحد، والحقيقية التي تنال بالطلب إنما تحتاج إلى الحجة".

⁵⁷ يستشهد النربوني هنا بسفر التثنية "وراء الرب إلهكم تسيرون، وإياه تتقون" (الإصحاح 13/الفقرة 5)، وبسفر هوشوع "وراء الرب يسيرون كاسد مزمج" (10/11).

"المعرفة بأول وهلة: هي المعارف المتصورة التي لا تحتاج إلى حد لأنها لا تنقسم".

"الألوان: هي ما يدرك من وراء الطبيعة، وهي الأمور الإلهية".

"فتح البصر: هو عقل العقل المعقولات بنفسه".

"اللذة: الإدراك".

هذه نماذج من شروح بعض الألفاظ والمفاهيم التي كان ينثرها الشارح في شرحه، اخترناها لنقدم وجها من وجوه منهجه في الشرح، وإلا فهي كثيرة قد تطول وقد تقصر، وقد تكون فهما خاصا للنربوني، وقد تكون رجوعا إلى عديد من المصادر، فيها ما هو إسلامي، وفيها ما هو من التراث الإغريقي، وفيها ما هو من الموروث اليهودي.

ب- عرض لمسألة النبوة.

تعرض النربوني في عديد من شروحه لموضوع النبوة، ولمح لها هنا في هذه المقدمة في ثلاثة مواضع. إذ شرح الجملة: "حذقته العلوم ببلوغ الكمال بالنظر" أن هذا الكمال هو شرط من شروط النبوة وسابق لها.

ثم تناول النبوة عند شرح الفقرة: "وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاد (التذاد بلوغ الولاية)، على القوم وذكر أنه للقوة الخيالية". فهنا يذكر ابن طفيل رأي ابن الصانع في الولاية التي نسبها إلى القوة الخيالية، ويذكر بأنه أعابها، فيرجع النربوني إلى نص ابن الصانع الذي أشار إليه ابن طفيل. وهو من رسالة تدبير المتوحد، والنص هو: "فلذلك إذا اجتمعت القوى الثلاث حضرت الصورة الروحانية كأنها محسوسة، إلا أنها عند اجتماعها يكون الصدق ضرورة، ويشاهد العجب من فعلها. وهذا هو الذي ظنه الصوفيون غاية قصوى للإنسان، ولذلك يقولون في دقائقهم: "جمعك الله وعين الجمع" لأنهم بقصورهم عن الصور الروحانية المحضة قامت عندهم هذه الصور الروحانية مقام تلك. ولما كانت هذه تكذب عند اقتراقها، وشعروا بصدقها عند اجتماعها دائما، ظنوا اجتماعها هو السعادة القصوى. ولما كانت عند اجتماعها تحضر لمن اجتمعت له صور غريبة ومحسوسة بالقوة هائلة المنظر والنفس، أحسن كرامة في الوجود، ظنوا أن الغاية هي إدراك هذه، ولذلك يقول الغزالي إنه أدرك مدركات روحانية [وسمع أصواتا روحانية]، وشهد الجواهر الروحانية وعرض لعظم ما شاهد بقول الشاعر:

"كان ما كان مما لست أذكره ..."

ولذلك زعم الصوفية أن إدراك السعادة القصوى قد يكون بلا تعلم بل بالتفرغ⁵⁸.

يقول النربوني بعد عرض هذا النص، إن ابن الصائغ أدرك بأن البلوغ يكون بالقوة العاقلة فقط، ويستدرك النربوني بأن ابن الصائغ لا ينكر بأن كثيرا من الأنبياء تنبؤوا بواسطة القوة الخيالية مع العاقلة، كما هو مبين بتنبئهم بسماع صوت ورؤية شخص أو ملاك وتنبئهم بالمثل والألغاز. ويرى النربوني أنه ما دام قد خاض في شرح هذا الموضوع، فإنه لا بد من أن يعرض ما رآه شيخه موسى بن ميمون في أمر النبوة وحقيقتها. ويذكر بالمناسبة أن ابن ميمون أخذ آراءه في النبوة من ابن الصائغ وأبي نصر الفارابي. وهي آراء تقول باشتراك قوة التخيل لدى الأنبياء كلهم. ويستثني ابن ميمون منهم النبي موسى. ونقل النربوني نصا من دلالة الحائرين هو:

"اعلم أن حقيقة النبوة وماهيتها هو فيض يفيض من الله عز وجل بواسطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولا ثم على القوة المتخيلة"⁵⁹.

وهنا يفتح الشارح قوسا قائلا: "انتبه إلى استعماله القوة الناطقة لا العاقلة"، ثم أخذ النربوني يشرح هذا النص.

"فالفيض من الله لأنه هو المحرك الأول. والمؤثر هو العقل الفعال على القوة العاقلة أولا ثم على القوة المتخيلة، حسب الاستعداد إما في الحلم وإما في اليقظة. وتأثير العقل الفعال على القوة العاقلة يدرك الأنبياء المعقولات النظرية التي ليس في طبعهم إدراكها".

ثم ينقل نصا آخر: "وقد كرروا هذا المعنى في "برشيت ربه"⁶⁰ وقالوا إن الحلم "فج النبوة"⁶¹ وهذا تشبيه عجيب. وذلك أن "الفجة" هي الثمر بعينه وشخصه، غير أنه سقط قبل كماله وقبل أن يحين له [ذلك]. كذلك فعل القوة المتخيلة في حال النوم، هو فعلها في حال النبوة، إلا أن فيه تقصيرا ولم تصل غايتها. ولأي شيء نعلمك من كلامهم عليهم السلام⁶² ونترك نصوص التوراة:

"أن يكون فيكم نبي للرب فبالرؤيا أتعرف له في حلم أخاطبه"⁶³.

"فقد أخبرنا تعالى بحقيقة النبوة وماهيتها، وأعلمنا أنه كمال يأتي في الحلم والرؤيا. والرؤيا مشتق من "رأى" وهو أن يحصل للقوة المتخيلة من كمال الفعل حتى

⁵⁸ تدبير المتوحد [نشره Miguel Asin Palacios] مدريد، 1946، ص. 24.

⁵⁹ دلالة الحائرين [تحقيق حسن آتاي] مكتبة الثقافة الدينية، [القاهرة] [1972]، ص. 400.

⁶⁰ يوجد ضمن الأعمال الكبرى اليهودية مجموع يسمى "مدرش ربه" أي الشروح الكبرى التوراتية بالأرامية، و"برشيت ربه" ضمن هذا المجموع، وهو شرح لسفر التكوين.

⁶¹ (برشيت ربه 44/17).

⁶² يريد أن يقول: "لماذا نسمعك من كلامهم..."

⁶³ سفر العدد 6/12.

ترى الشيء كأنه من خارج، ويكون "أنا" الذي ابتدأه منها كأنه جاء على طريق الحس⁶⁴ الخارج. وهذا الـ "رب النبوة كلها، كما سيبين، أعني" بمرأى النبوة أو في الحلم"⁶⁵.

ويضيف النربوني، وأقول إن مثال "الفجة" يتضمن سقوط الفاكهة بجواز حد النضج، فيحدث السقوط بالتحرك. وهذا مثال بين الله به أن كلامه يزول من فم النبي عندما يشيخ لضعف القوة المحركة. ويذكر النربوني بأن ابن ميمون لمح للنبوة الحقيقية وقال في الفصل الخامس والثلاثين من القسم الثاني:

"والذي أعلمك به الآن أن كل كلام أقوله في النبوة في فصول هذه المقالة، إنما هو في صورة نبوة جميع النبيين الذين قبل موسى والذين يأتون بعده، أما نبوة سيدنا موسى فلا أتعرض لها في هذه الفصول لا بتصريح ولا بتلويح. وذلك أن اسم نبي هو عندي مقول على موسى وعلى من سواه بتشكيك [باشتراك]، كذلك الحال عندي في معجزاته ومعجزات من سواه. فإن معجزاته ليست من قبيل معجزات سائر النبيين.

"أما الدليل الشرعي على كون نبوته مباينة لكل من تقدمه فهو قوله: "أنا الذي تجليت لإبراهيم [وإسحق ويعقوب، إلها قادرا على كل شيء] وأما اسمي "يَهُوه" فلم أعلنه لهم"⁶⁶. فقد أعلمنا أن إدراكه ليس كإدراك الآباء [إبراهيم وإسحق ويعقوب والأسباط]، بل أعظم، ناهيك إدراك غيرهم ممن تقدم"⁶⁷.

وأخذ النربوني يشرح النص، فبين أن اتصال (نبوة) موسى ليس كاتصال "الآباء" [إبراهيم وإسحق ويعقوب والأسباط]، أي هو من الله القوي وبمقدار من الأثر كاف ليؤثر هو نفسه على القوة الخيالية. وبين أن فضيلة النبي على "الآباء" [إبراهيم وإسحق ويعقوب والأسباط] التي ذكرها ابن ميمون، تدعو إلى البحث عن فضائل الآباء، ليصل بعد ذلك إلى حقيقة أفضلية موسى على غيره. وبين أنه لا يريد أن يتناول الموضوع بتفصيل، ولكنه يريد أن يلخصه، لأنه يخاطب الذين قرأوا كتاب الدلالة لابن ميمون.

وينهج النربوني نهج ابن طفيل في خطابه تلميذا أو "أخا"، يقول: "وإنما لخصت لك رأيه في النبوة تلخيصا، وأنا ألخص لك الآن بلسانه مراتب النبوة، كما يراها هو، وأضمنها شرحي هذا [أي شرح حي بن يقظان] وأبين لك حقيقتها، حتى تتبين مقاصد

⁶⁴ وقف حسن أتاي عند جملة "على طريق الاحكام" وأشار في الهامش إلى ما جاء في نسخ أخرى وهو "على طريق الإحساس" ولم يختره. وقد نبه على هذا يوسف قافح، أحدث مترجم للدلالة إلى العبرية، وفضل الإحساس " انظر: ترجمته... ص رمز=247، هامش 17.

⁶⁵ الدلالة، ص. 402.

⁶⁶ سفر الخروج، 3/6.

⁶⁷ الدلالة، ص. 398.

ابن ميمون، وتعرف من هذا مرتبة نبينا موسى عليه السلام، لأنها أعلى مراتب النبوة".

وهذه هي المراتب كما قدمها النربوني، وقد بدأها بالمرتبة الثالثة، وهي من الكتاب الثاني من الدلالة، الفصل الخامس والأربعين، وهذه في الحقيقة هي المرتبة الأولى من مراتب النبوة، لأن الاثنتين السابقتين، لا تدلان على النبوة، بل على فضائل النبوة. وهذه المراتب كما جاءت في الدلالة هي:

"المرتبة الثالثة أن يرى النبي مثالا في الحلم، وبذلك الشرائط كلها التي تقدمت في حقيقة النبوة⁶⁸، وفي نفس حلم النبوة ذاك، يبين له معنى ذلك المثل [و] أي شيء أريد به، مثل أكثر أمثال زكرياء⁶⁹.

المرتبة الرابعة أن يسمع كلام نبوة في الحلم مشروحا مبينا ولا يرى قائله، كما اعترف صموئيل في أول وحي أتاه على ما بيناه من أمره⁷⁰.

المرتبة الخامسة أن يكلمه شخص في الحلم [مفهوم من معناه أنه غير البشر العادي]، كما قال في بعض نبوات حزقيال: "فقال لي الرجل يا بن البشر"⁷¹.

المرتبة السادسة أن يكلمه ملاك في الحلم، وهذه هي حال أكثر الأنبياء، كقوله: "فقال لي ملاك الرب في الحلم"⁷².

المرتبة السابعة أن يرى في حلم النبوة كأنه تعالى يكلمه، كقول إشعياء: "رأيت الرب جالسا على عرش عال... وقال من أرسل"⁷³، وكقول ميخا بن يملة: "رأيت الرب جالسا..."⁷⁴.

المرتبة الثامنة أن يأتيه وحي نبوة ويرى أمثالا كإبراهيم [في رؤياه وقت شطره الذبائح]⁷⁵ لأن تلك الأمثال كانت في الرؤيا نهارا..."⁷⁶.

المرتبة التاسعة أن يسمع كلاما في الرؤيا، كما جاء في إبراهيم: "فإذا بكلام الرب إليه قائلا لا يرتك هذا"⁷⁷.

⁶⁸ سبق لابن ميمون أن عرض لحقائق النبوة في القسم الثاني، الفصل 36.

⁶⁹ "زكرياء" اسم سفر من أسفار العهد العتيق، ولعله أكثر الأسفار انبناء على الحلم.

⁷⁰ بين ابن ميمون ذلك في كتاب الدلالة، الفصل 44.

⁷¹ سفر حزقيال، 4/40.

⁷² سفر التكوين، 21/21.

⁷³ سفر إشعياء 8-1/6.

⁷⁴ سفر الملوك الأول، 19/22، وسفر أخبار الأيام الثانوي، 18/18.

⁷⁵ سفر الخروج، 9/15-10..

⁷⁶ ذلك في الفصل 41.

⁷⁷ سفر التكوين، 4/15.

المرتبة العاشرة أن يرى شخصا يكلمه في حال من النبوة، مثل إبراهيم أيضا في [نبات] بطم "ممر"⁷⁸ وكيشوع في يريحا⁷⁹.

المرتبة الحادية عشرة، أن يرى ملاكا يكلمه في رؤيا، كإبراهيم في وقت الإيثاق [في وقت تقديمه ابنه قربانا]، وهذه أعلى مراتب النبيين... أما هل يمكن أن يرى النبي أيضا في مرآ النبوة كأن الله يخاطبه فهو بعيد عندي، ولا تصل قوة فعل المتخيلة لذلك، ولا وجدنا هذه الحالة في سائر النبيين⁸⁰.

ويشرح النربوني قول ابن ميمون هذا قائلا بأن فعل قوة التخيل لا تستطيع تقليد العلة الأولى، ولذلك فانه لم يخاطب إبراهيم وإنما كأنما خاطبه، وكذلك لا يمكن أن يخاطب الله سائر الأنبياء باستثناء موسى. ومخاطبة موسى لم تتم بواسطة القوة المتخيلة، ولكن بواسطة "الكرابين"⁸¹.

وهنا يشير النربوني إلى فقرة أخرى من الدلالة، دون أن يقتبسها وهي: "وقاعدتنا أن كل نبي إنما يسمع الخطاب بواسطة ملك إلا سيدنا موسى الذي قيل فيه: "فمأ إلى فم أخاطبه"⁸² [لأنه] "من فوق الغشاء بين الكروبيين"⁸³، دون تصرف القوة المتخيلة⁸⁴، لأن حكم القوة المفكرة ليس هو حكم القوة المخيلة".

ويضيف النربوني ناقلا أيضا عن الدلالة: "فبالرؤيا أتعرف له، في حلم أخاطبه"⁸⁵، جعل الكلام في حلم فقط، وجعل للمرأى اتصال العقل وفيضه، وهو قوله: "له أتعرف"، لأنه افتعال من "يدع" أي عرف⁸⁶، ولم يصرح بأن في المرأى سماع كلام من الله. فلما وجدت النصوص تشهد بكلام سمعه النبي، وبين أن ذلك في المرأى، قلت على جهة الحدس، إنه يمكن أن يكون هذا الكلام الذي يسمع في حلم ولا يصح مثله في المرأى، هو أن يكون الله هو الذي يخيل له أنه يخاطبه. هذا كله على جهة تبع الظاهر"⁸⁷.

ويخلص النربوني إلى أن المرتبتين الحادية عشرة والثانية عشرة خاصتان بالنبي موسى، وهو الذي يرى الله كأنه يكلمه فما لفم، أي دون أن يستعمل القوة المخيلة

⁷⁸ سفر التكوين، 18/4.

⁷⁹ يهوشوع 13/5-15.

⁸⁰ الدلالة، ص. 439-442.

⁸¹ الكيروبين كانتات مجنحة على شكل حيوان تشبه الملائكة في التقاليد اليهودية. ونحن نجد في اللفظ العبري "الكرابين" ما يقرب اللفظ العربي "المقربين" وهم صنف من الملائكة الذين خصهم الله بفضله منه.

⁸² سفر العدد، 4/12.

⁸³ سفر الخروج 22/25.

⁸⁴ الدلالة، ص. 443.

⁸⁵ سفر العدد، 6/12.

⁸⁶ يتعلق الأمر هنا بمناقشة صرفية لغوية.

⁸⁷ الدلالة، ص. 442.

أصلاً. ويضيف النربوني فقرات توراتية أخرى تأكيداً لهذا الرأي: "وأما عبدي موسى... فمأ إلى فم وعينا إلى عين أنكلم معه، لا بالغاز، وشبه الرب يعاين"⁸⁸.

وقد أوضح النربوني بأن ابن ميمون أعاد النظر وعمق البحث، فرأى رأياً آخر مؤداه أن النبي موسى أدرك وتنبأ دون واسطة شخص أو ملاك، لكن من الله ذاته. واستشهد بنص ابن ميمون. "ويمكن أن يقول القائل إن كل مرأى نجد فيه سماع خطاب، يكون أول ذلك الأمر مرأى [فيرى أمثالا فقط] ثم انتهى للاستغراق و صار حلماً... ويكون كل كلام يسمع على أي وجه سمع، [من أشخاص أو ملاك] إنما كان في حلم، كما جاء في النص "في حلم أخاطبه". وأما في مرأى النبوة فلا يدرك فيه إلا أمثالا، أو اتصالات عقلية تُحصَل أموراً علمية شبه التي تحصل عن النظر كما بينا، وهو قوله: "فبالرؤيا أتعرف له". فبحسب هذا التأويل الأخير تكون مراتب النبوة ثمانى مراتب، وأعلاها وأكملها أن يتنبأ في الرؤيا على التجميل [الإجمال] ولو كلمه شخص كما ذكره"⁸⁹.

ثم يستعرض النربوني الفقرات التوراتية الدالة على ما خص الله به موسى وهي كثيرة. وبعدها ينتقل إلى القسم الأول من كتاب الدلالة، الفصل السادس والثلاثين، وذلك ليقتنس رأي ابن ميمون في الموضوع :

"وبحسب هذا المعنى قيل "وكلم الرب موسى وجهها إلى وجهه"⁹⁰، يعني حضرة بحضرة دون واسطة، كما قيل: "هلم نترأى مواجهة"⁹¹، وكما قال: "وجهها إلى وجهه كلمكم الرب"⁹². وبين في موضع آخر وقال: "فكنتم سامعين صوت الكلام وانتم لا تدركون صورة بل صوتاً فقط"⁹³، وكنى عن ذلك: "وجهها إلى وجهه". كذلك قوله "وكلم الرب موسى وجهها إلى وجهه"، كناية عن قوله في صورة الخطاب: "ويسمع الصوت مخاطباً له"⁹⁴. فقد تبين لك أن سماع القول دون واسطة ملاك يكنى عنه "وجهها إلى وجهه"⁹⁵.

ثم تناول النربوني الفرق بين رؤية النبي موسى ورؤية بني إسرائيل، وذكر بأنه شرح هذا الأمر في شرحه رسالة إمكان الاتصال لابن رشد. وأضاف أن كل هذه الاستشهادات التي قدمها ابن ميمون دليل على أن موسى لم يتنبأ بواسطة. ولم يكتف

⁸⁸ وهي من سفر العدد، 8/12.

⁸⁹ الدلالة، ص. 442-443.

⁹⁰ الخروج 11/33.

⁹¹ الملوك الرابع، 8/14.

⁹² التثنية، 4/5.

⁹³ التثنية، 17/4.

⁹⁴ العدد، 89/7.

⁹⁵ الدلالة، ص. 88.

النربوني باقتباسه من كتاب دلالة الحائرين، بل اعتمد أيضا كتابا آخر تشريعيا لابن ميمون، وهو كتاب المعارف، وهو مقدمة لفقهاء الكبير تثنية التوراة⁹⁶. خلاصة القول فيه أن نبوة موسى تمتاز عن باقي النبوات بما يأتي:

- تلقى الأنبياء رسالتهم في الحلم أو الرويا، أما موسى فإنه تلقاها في حال يقظة وفي كامل قواه، كما جاء في التوراة. (سفر العدد 7/89).

- تلقى الأنبياء رسالتهم بواسطة ملاك، وبذلك كانت رؤاهم ذات صبغة مجازية أو كانت ملغزة، أما موسى فإنه عكس ذلك، لم يحتاج إلى واسطة. (سفر العدد 8/7 وسفر الخروج 11/33)، أو بعبارة، فإن رؤيا موسى لم تكن تجليا مجازيا بل حقيقة مجردة عن كل حبكة رمزية، كما جاء في التوراة.

- تنتاب كل الأنبياء عند رؤاهم رعشة وارتجاج بالغ، ولم ينتب موسى شيء من ذلك كما جاء في التوراة، (خروج 11/33)، وبعبارة فكما أن الإنسان لا يرتعش عند سماع قربه، كذلك سيدنا موسى فإنه تلقى الخطاب وفهمه دون أن تفارقه طمأنينته الكاملة.

- لا يسمع الأنبياء التلقي عندما يريدون هم ذلك، أما سيدنا موسى فكان رفيق الروح القدس، وكانت النبوة تهبط إليه دون أن يكون في حاجة إلى الاستعداد العقلي أو النفسي للتلقي، إذ كان دائم الاستعداد... كما جاء في سفر العدد (8/9) وسفر التثنية (31-30/5).

وهكذا استمر النربوني في شرح هذا النص فقرة فقرة، مستدلا بكثير من التوراة، أو محيلا على فقرات أخرى من كتاب الدلالة.

ثم أنهى النربوني هذا القوس الذي فتحه تعليقا على الجملة: "وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاذ على القوم وذكر أنه للقوة الخيالية". وقد شغل هذا القوس نحو ورقتين من المخطوطة، قائلا: "لنعد إلى ما كنا بصدده من أمر الاتصال. قال أبو بكر: وظهر بهذا القول أن مطلوبك..."⁹⁷.

د- ملاحظات عامة

تتضمن هذه الملاحظات:

⁹⁶ "مثنى تورا" كتاب في التشريع، ألفه موسى بن ميمون، ويتكون من أربعة عشر كتابا (بابا)، ولذلك سمي باليد القوية، وهذا يشير إلى أهميته من ناحية، وإلى عدد أبوابه من ناحية أخرى، إذ القيمة العددية لحرف "الياء" = 10، و"الدال" = 4 (14 بابا). وسمي الجزء الأول منه كتاب المعارف، وطبع مرارا مع المجموع، وتوجد له ترجمة فرنسية قيمة هي:

Moise Maïmonide, Le livre de la Connaissance, V. Nikiprowetzky et Zaoui, P.U.F. Paris, 1985.

⁹⁷ رجع النربوني من جديد إلى فكرة النبوة في الورقة 7 [ب حيث قالك: "إن النبوة حق وأنها أفضل من العقل والنظر".

1- وصفا شكليا لشرح النربوني.

2- استشهادات النربوني.

3- قراءاته الخاطئة.

1- قسم النربوني- كما يتضح من ترقيم النص الأصلي، أي نص قصة حي بن يقظان- الجزء الأول من شرحه، وهو المقدمة النظرية لقصة ابن طفيل ، الى عشر فقرات، وكان يأخذ كل فقرة على حدة ليقسمها هي بدورها إلى جمل قد تقصر وقد تطول. وكان يشرح الألفاظ المفاتيح في الجملة، وأحيانا يقدم المعنى العام دون الوقوف عند هذه الألفاظ. وكان ينتقي جملة أو ألفاظه التي يشرحها، أي أنه لم يشرح النص بتفاصيله جملة جملة ولفظا لفظا. وكان أحيانا يترك الفقرات العويصة لغة أو مفهوما. وكان إذا استشهد بنص من النصوص يأخذ في شرحه أيضا، فيقسمه كذلك إلى جمل وفقرات.

2- استشهادات النربوني

بالإضافة إلى صعوبة أسلوب النربوني، يجد الباحث صعوبات جمة في استخراج استشهاداته التي تتداخل في كثير من الأحيان مع النص الخاص به، فأحيانا ينقل نصا مقتبسا دون الإشارة إلى ذلك، وأحيانا يكتفي باسم المؤلف، وأحيانا يذكر المصدر والمؤلف ويعين الجزء والفصل، وذلك عندما يتعلق الأمر بموسى بن ميمون، فهو يقول: وقال شيخنا في كتاب الدلالة، الجزء الأول أو الجزء الثاني، مع ذكر الفصل. ولم يكن دقيقا في إحالاته بالنسبة لكتب ابن ميمون الأخرى.

ومن الطبيعي أن يكثر موسى النربوني من الاستشهادات بالتوراة وأحيانا بأقوال الحكماء، وتعني في العرف اليهودي الأقوال الواردة في التلمود والمشنا.

ويلاحظ أنه أكثر من الاستشهاد بكتب ابن رشد، محيلا عليها أو غير محيل. ومن الكتب المذكورة إحالة "كتاب النفس" و"رسالة الاتصال". ونقل من كتابه "تهافت التهافت" دون إحالة. ولا شك أنه نقل من شرح ابن رشد لما بعد الطبيعة، وإن كان قد قال: قال أرسطو في كتاب "ما بعد الطبيعة". ويتضح أنه نقل من كثير من الكتب الرشدية كما يتبين من تعداد نقوله وإحالاته، ونأمل أن تتاح لنا الفرصة لإرجاع هذه النقول إلى أصولها. ونقل عن ابن الصائغ وذكر مراجعه وهي "رسالة الوداع" و"تدبير المتوحد" و"رسالة الاتصال". ونقل أو أحال على الغزالي، خصوصا كتاب "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة"، واستشهد بأقوال أرسطو، في "كتاب الحيوان"، وربما اعتمد نصوص ابن رشد في إحالاته على الفيلسوف الإغريقي، كما ذكر شراحه جملة، مثل الاسكندر وتمسطيوس. ونقل كثيرا عن ابن ميمون، خصوصا من كتاب دلالة الحائرين وشرح "المشنا" (كتاب المعارف)، كما أنه أحال على شرح

ابن ميمون للفرائض. وكان كثيرا ما يلمح إلى شروحه هو، مثل شرح ألفاظ المنطق، وشرح كتاب المقاصد وشرح إمكان الاتصال، إضافة إلى شروحه الأخرى، وكان أيضا يحيل على أماكن في نفس كتاب حي ابن يقطان.

4- قراءات خاطئة

لا نريد أن نتحدث هنا عن قضية معرفة النربوني باللغة العربية، وهل ترجم هو نفسه أم كان يعتمد نصوصا مترجمة، غير أنني ألاحظ أنه في هذا النص كان قد وقع في أخطاء بعضها بسيط وبعضها خطر، بسبب اعتماده ترجمة غير سليمة، أو بسبب قراءته الخاطئة للأصل. من ذلك شرحه للفظ "النُّبُلُ بالبلوغ" في حين أن الأصل العربي هو "النيل بالبلوغ" (ورقة 17أ). والحدّ في جملة: " كان يعرف الألوان وحدّها، حيث قرأ وحدّها (10أ)، والنظر الذي يعني العلم، فهم أنه النظر الذي يعني الإبصار (11ب)، وفهم لفظ تفصيل أي الدرس المدقق، بمعنى الفصل والتفرقة (15أ).

غير أن خطأه الفادح في هذه الفقرة هو شرحه الجملة المشهورة "ليس في الثوب إلا الله" (5ب)، إذ فهم المترجم الثوب بمعنى الثواب.

وقد اعتمد النربوني هذا الفهم خصوصا وأن له أصولا في الفكر الأرسطي الذي يرى أن الأفعال الإنسانية مرتبطة باللذة، وأن العقل هو أحد هذه الأفعال. ولا شك أن النربوني كان قد اطلع على شرح ابن رشد لأخلاق نيكوماخ. ولم يكن هذا التفسير الذي فسر به النربوني القولة غريبا عن التقاليد اليهودية التي ترى أن ثواب الفريضة في الفريضة نفسها، وجزاء التوراة في التوراة. وقد تعرض ابن ميمون نفسه إلى هذا الموضوع⁹⁸.

ويتضح من شرح النربوني أنه لم يكن يعرف كل كتب الغزالي، مع أنه اهتم به كثيرا، إذ يقول في كتاب المقصد الأسمى: "أظن أنه كتاب المقاصد"، مع أنه شرح هذا الأخير (18ب). كما أنه لم يستطع تمييز النص القرآني الذي تضمنه آخر مقدمة ابن طفيل: "وذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد"⁹⁹ (الورقة 19ب)، إذ يقول إن ابن طفيل يرمز بهذا إلى القسم الأول الذي يصف كون حي بن يقطان. فهل قصد في شرحه أن لا يذكر اسم القرآن؟ لا أعتقد ذلك، لأننا تبينا من خلال نصوص عديدة تصفحناها أو درسناها في الترجمات العبرية، وكانت تتضمن نصوصا قرآنية كثيرة، أن المترجمين ما كانوا يتبينون أنها آيات قرآنية، وما كانوا يجشمون أنفسهم عناء التحقق منها.

⁹⁸ G. Vajda, Comment le Philosophe juif Moïse de Narbonne commentateur d'Ibn Tufayl comment-il les paroles exatiques « Saṭaḥāt des Soufis ?, Madrid, 1964.

⁹⁹ سورة ق، الآية 36.

وفهمُ النربوني أو المترجم، إذا كان هناك مترجم، " الثوب ب الثواب"، يدل على مدى معرفة مفكري اليهود إذ ذاك بالإسلام، إذ لا شك أن فهمهم له، خصوصا هؤلاء الذين لم يعايشوه في المشرق أو في شبه الجزيرة الإيبيرية، كان قاصرا ضعيفا كما أشار إلى ذلك G. Vajda في المقالة المذكورة أعلاه.

هذه قراءة في شرح موسى النربوني المخطوط لقصة حي بن يقظان لابن طفيل، وهو شرح ذو أهمية قصوى من كثير من الوجوه: من وجهة التأريخ للعلم، ومن وجهة التلاقح الحضاري المثمر الفعال، ومن وجهة التذكير بالفعل الحضاري الإسلامي المتفتح الذي يعطي ويأخذ، وللتنبية على تراثنا الغني العريق المتعدد المشارب والمآخذ الذي يجب أن نعود إليه، وأن نفيد منه، وأن نكون نحن أصحاب الإرث، من يعرف به ويبين عمقه التاريخي وامتداده الحضاري.

قدمت الفصول السابقة نماذج من تأثير الفكر العربي الإسلامي في الفكر العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، ونختم بنموذج معبر عن مدى وجود الطوائف اليهودية في طول وعرض العالم الإسلامي انطلاقا من الأندلس وإلى بلاد فارس، وهذا ما تمثله رحلة ابن يمين التطيلي.

رحلة ابن يونة الأندلسي الطيلي¹

لم يعرف الكثير عن الرحالة بنيامين الطيلي، وهو رحالة يهودي من الأندلس. ولد بتطيلة حوالي 1130 م. وجل ما يعرف عنه مستقى من رحلته هذه أو من مقدمة قصيرة وضعها أحد نساخ الرحلة لعله كان قريب العهد من زمانه. وهذا نص هذه المقدمة:

"هذا كتاب رحلة الربى بنيامين بن يونة الطيلي² النباري³ الذي جاب المدن العديدة البعيدة، وسجل ما شاهده في الأمصار التي مر بها عياناً أو مما نقله عن الثقة ذوي الأمانة المعروفين لدى يهود أسبانيا. وقد أورد أسماء مشاهير العلماء والرؤساء [اليهود] في الأماكن التي زارها. وعاد بمعلوماته هذه إلى قشتالة سنة 933[4] العبرية[1173م/569هـ]. والربى بنيامين من الثقة العارفين بالتوراة. وقد أثبت التمهيص والتدقيق صحة ما أورده، ودل على صدقه وأمانته. وهذا بدأ حديثه..."⁴

ويشك مترجم الرحلة إلى العربية، عزره حداد، في أن يكون الرحالة من الأسماء اللامعة في علماء اليهود الذين ظهروا في أسبانيا العربية والمسيحية في القرن الثاني عشر. ذلك أنه لم يعرف إلا بهذه الرحلة دون أن ينسب في العلم، واهتمامه بالعلم والعلماء في الرحلة يعتبر عارضا وغير مدقق، فلم يحقق في أسماء العلماء، وقد أوردها في غالب الأحيان بالاسم الشخصي. ولم يهتم بتأليفهم ولم يورد منها نقولا على عادة أعلام بني جلدته. فما كان بنيامين، في نظر المترجم، إلا "وجيها من وجهاء اليهود في قشتالة، بل تاجرا تعنيه الشؤون الاقتصادية، بدلالة هذا الاهتمام الفريد الذي يبديه في الأحوال التجارية للبلدان التي زارها أكثر من اهتمامه بالعلماء الكبار الذين

¹ نشر البحث في سلسلة ندوات ومناظرات رقم 110، الرحلة بين الشرق والغرب، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003، من الصفحات 177 إلى 299.

² "نسبة إلى تطيلة Tudela البلدة المعروفة في شمال أسبانيا. تبعد مسافة 78 كم. عن سرقسطة، على الضفة اليمنى لنهر إبرة Ebro".

³ "نسبة إلى نبارة أو نبرة Navarre".

⁴ النص من ترجمة عزره حداد، رحلة ابن يونة الأندلسي إلى بلاد الشرق الإسلامي (للرحالة الربى بنيامين بن يونة الطيلي النباري الأندلسي 561هـ - 569هـ)، ترجمها وعلق على حواشيتها وكتب ملحقاتها عزره حداد، تصدير المؤرخ الكبير عباس العزاوي، راجعها وضبط نصوصها وقدم لها الدكتور رحاب خضر عكاوي، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، ط. أولى، 1996/1461، ص. 48. والهامشان أعلاه منه. وسنتحدث عن هذه الترجمة فيما بعد. أما الطبعة العبرية التي سنعتمدها في هذا البحث فهي

سفر מסעות ר' בנימין מטודילו، אלעזר הלוי דר' גרינהוט בירושלם ו מרדכי הכהן אדלער בלונדון، פרנקפורت، 1904. (كتاب رحلة بنيامين الطيلي، إلعزر اللاوي كرنهوط، القدس. ومردخاي هوهن أدلر، فرانكفورت، 1904. ج 1 نص عبري وج 2 ترجمة ألمانية).

عرفهم في أثناء تجواله⁵. وهو في رأي المترجم، تاجر رحالة مع إلمام بالتوراة والتلمود. والإلمام بهذين هو الذي كان يميز بين الأمي والمتعلم إذاك.

ورحلة بنيامين كانت بدافع شخصي وجهته الشرق الإسلامي بالدرجة الأولى. لذلك فتفاصيل الرحلة لم تدقق إلا في أحوال هذا الشرق، في إنتاجه وعمرانه وتجارته وتاريخه وأحوال يهوده. وبقدر ما وسع القول في أحوال الشرق، بقدر ما أوجز في حديثه عن طوائف ذات بال في بعض مدن أوروبا الجنوبية، مع أهميتها علما ومالا، بل اكتفى في الحديث عن بعض مدن الغرب بنقول سماعية لا غير. ومع هذا التركيز على الشرق الإسلامي، فالرحلة مصدر فريد لكثير من الأحداث، مما رآه فعلا أو سمعه من الثقة. وقد أكدت رواياته مصادر أخرى، واعتبر هو المصدر الفريد في كثير مما روى⁶. وأصبحت رحلته "معتد المؤرخين وأصحاب الحوليات واليوميات وكتاب الأنساب من اليهود منذ القرن الثالث عشر..."⁷، وصارت الرحلة بعد ترجمتها إلى عديد من اللغات الأوروبية مصدرا في التاريخ والجغرافيا، تفيد في أحوال اليهود وغير اليهود في ذلك العهد، كما أصبحت مصدرا للرحالة الغربيين الرواد ممن اتخذوا وجهه الشرق، وكذا لعلماء الآثار والمنقبين الذين توجهوا نفس الوجهة، وخصوصا أولئك الذين اهتموا بالعراق⁸.

لم يهتم بنيامين بذكر تواريخ رحلته، وهو أمر كان يحرص عليه الرحالة المسلمون، وجاء تاريخ نهاية الرحلة في المقدمة القصيرة التي وضعها الناسخ المجهول، وهو سنة 933[4] العبرية [1173م/569هـ]. وافترض المترجم تاريخ البداية اعتمادا على أحداث ووقائع ذكرها الرحالة، واحتسبها في حدود سنتي 1165/561 - 1173/569، "وأنها استغرقت ثماني سنوات، فيكون قد سبق ابن جببر نحو 18 سنة، وماركو بولو الرحالة البندقي (1254-1324) بأكثر من مائة سنة، وابن بطوطة بمائة وستين عاما"⁹.

⁵ مقدمة الترجمة، ص. 23.

⁶ مردخاي ماركليوت، موسوعة أعلام اليهود، ج. 1، عمود 273. (انصايكليفديا لتولدوت גדולי ישראל، כרך ראשון، יהושע אורנשטיין، הוצאת "יבנה" בע"מ תל-אביב، 1986 (ع. 273)).

⁷ عزره حداد، ص. 30-31.

⁸ نفسه.

⁹ عزره حداد، ص. 30.

طبقات الرحلة وترجماتها

طبعت الرحلة طبقات كثيرة، فصدرت أول طبعة عبرية في قسطنطينية سنة 1543، وفي إيطالية سنة 1556، وفي Fribourg 1583 وليدن 1663، وأمستردام 1698 و1734، ووارسو 1844، و1859 Lemberg، ثم توالى طبقاتها.

ترجمت الرحلة إلى اللاتينية ترجمة أولى بعناية الإسباني Benito Arias Montano بعنوان Itinerarium Benjamini Tudelensis. وطبعت أول مرة بـ Anvers سنة 1575، ثم أعيد طبعتها في هلمستد سنة 1636، وفي ليبسك سنة 1664. وعن هذه الترجمة نقلها إلى الإنجليزية Purchas¹، وعنها أيضا نقلها Bergeron إلى الفرنسية سنة 1673². وأعاد ترجمتها إلى اللاتينية Constantin I' mpereur ونشرها مع طبعة Feibourg 1583 العبرية. ثم ترجمت إلى لغات أخرى منها الهولندية والألمانية والإسبانية³.

ترجم الرحلة من العبرية إلى العربية عزره حداد، وهو يهودي عراقي، ووقع مقدمته في "المدرسة الوطنية - بغداد سنة 1945".

بدأ مقدمته قائلا: "هذا كتاب "رحلة بنيامين" أقدمه إلى الناطقين بالضاد تلبية لرغبة أباها عدد من إخواني أدياء العراق ومؤرخيه، لما احتوته هذه الرحلة من معلومات مهمة عن أحوال العالم عامة والشرق الإسلامي خاصة، في عصر من أخطر العصور التاريخية في الشرق والغرب- القرن السادس للهجرة والثاني عشر للميلاد- ما يجعلها في مصاف أهم الرحلات القديمة وأوثق المصادر التاريخية" (ص.10).

تناول المترجم في مقدمته الغنية أهمية الرحلات، وعرض للجغرافيين المسلمين وروادهم في القرون الوسطى، والرواد اليهود، وأسماء ومؤلفات، والحجاج المسيحيين في نفس الفترة، ثم خص فقرة ببنيامين التيطلي ومسار الرحلة وتاريخها وقيمتها وحال الشرق مدة الرحلة، فطبقات ومخطوطات وترجمات الرحلة، فالمشاكل التي اعترضته وهو يترجم بل يحقق الرحلة. ثم ختم المقدمة ببليوغرافيا غنية ومتنوعة.

ترجمة الرحلة في أسلوبها العربي جيدة بقلم ضليع في اللغة العربية. ولا يشعر القارئ مطلقا بأن ما يقرأه هو نقل من لسان إلى لسان. والترجمة هي حقا هنا، تحقيق

¹ Purchas 's Pilgrims, London, 1625.

² Collection de voyages faits principalement en Asie, dans les XIIe, XIIIe, XIVe, XVe siècles, (La Hay, 1735 et Paris 1830)

³ أنظر ترجمات الرحلة في مقدمة ترجمة عزره حداد، ص. 37-38.

دقيق في الأحداث والوقائع والتواريخ وأسماء الأعلام والأماكن ووضع المقابل الأجنبي لاسم الموقع، ووضعها في مكانه الجغرافي المعاصر. وهي أيضا تصحيح لمعارف بنيامين التوراتية عندما ينسب أماكن إلى ما ذكر في التوراة خطأ، أو عندما يتحدث عن أحداث نقلا وسماعا. وهوامش الترجمة غنية إلى حد الشبع، مع استحسان هذا الفعل هنا. وألحق عزره حداد نص الرحلة بفوائد هامة تتعلق بالسامريين والقرائيين، وهما مذهبان يهوديان، كان لهما الأثر الكبير من الوجهة العقديّة والمعرفية. ثم تحدث عن علماء اليهود ورؤسائهم في بغداد في القرن الثاني عشر، وختم بـ "فتنة داود ابن الروحي" وهو متنبئ ظهر حوالي سنة 1160، في خلافة المقتفي لأمر الله العباسي.

لم يأت هذا الملحق نساجا في الكتاب، وإنما هو مادة وردت في الرحلة فرأى عزره حداد ضرورة التفصيل فيها لأهميتها في تاريخ اليهود في المنطقة. ونتعدى الحديث هنا عن الفهارس.

قراءة في رحلة بنيامين التطيلي

قطع بنيامين في رحلته هذه ثلاث قارات هي إفريقيا وأوروبا وآسيا. وزار فيها 183 مدينة وموقعا بدأها بمدينة سرقسطة وأنهاها بروميا. وتفاوتت مادته في أوصافه بين العديد من الصفحات وبعض الكلمات، فقد أطل الوصف والإخبار في بعضها مثل روميا والقسطنطينية وبيت المقدس وبغداد (أكثرها مادة) والعمادية ونيسابور ومصر (القاهرة) والأسكندرية. وكانت المادة وسطا في بعضها، مثل مرسليليا ودمشق وخوزستان. ولم تتعد كلمات في مثل حديثه عن "لمدين" حيث اكتفى بـ: "وهي تبعد مسير يومين عن حلب" (ص.121). وجاء حديثه عن بعض المدن والمواقع سماعا لا أقل ولا أكثر، مثل ما ذكر عن الصين والتبت وألمانيا وروسية.

وتضمنت مادته موقع البلد، ووصف بنيانه وآثاره، وعادات أهله وعبوبهم ومحاسنهم، وإنتاجهم الفلاحي وتجارتهم، ونظم الحكم وذكر الحكام المعاصرين، وذكر الكوارث بل والأساطير والأحداث التاريخية، مثل ظهور نائر أو تغيير سلطان أو منافسة عوائل سياسية.

أما مادته في اليهود واليهودية فضمنها أعداد اليهود وصنائعهم ومهامهم لدى الحكام، ووصف الطوائف وذكر رؤساءها وعلماءها ومذاهبها وأعيادها ومنافساتها وما وقع لها من أحداث مفرحة ومحزنة. وذكر بتاريخها القديمة والقريبة. كما ذكر الكثير من الآثار اليهودية، مزارات ومقابر وعمرانا. وكان في كثير من الأحيان يقرن بين مدينة أو موقع وما جاء في التوراة وحتى في التلمود، دون أن يصيب الحقيقة في كثير من هذه الأسانيد. ونحن نقسم مادة الرحلة إلى قسمين كبيرين: قسم أول، نستخرج فيه ما يتعلق بمشاهداته العامة التي لم يخص بها اليهود، وقسم ثان بأخبار نستخرج فيه ما يتعلق بأخبار اليهود وآثارهم.

القسم الأول : المشاهدات العامة موقع البلد

ذكر بنيامين مواقع أربع وخمسين مدينة في أماكنها من الرحلة كالآتي:

سبع عشرة مدينة على الأنهار، وهي:

أنطاكية وحماة على ضفاف نهر "فور" أو نهر بيوق. طبرية وقادس على الأردن. رأس العين عند نهر الخابور. جزيرة ابن عمرو والبصرة على نهر دجلة. الرحبة وقرقيسيا ومرقد حزقيال على شاطئ الفرات. الأنبار، وهي فومبديتا على نهر

دعة. طبرستان وخبوة ونيسابور على نهر غوزان (سفيدرو). أسوان في طرف الصحراء عند شواطئ نهر فيشون المعروف بنهر النيل. وكذا مصر البلدة القديمة على شاطئ نيلوس المعروف بالنيل. ثم باريس على ضفة نهر السين.

وثلاث مدن بـ "على مسيرة"، وهي: جنوة، "تبعد عن مرسلية مسيرة أربعة أيام بحرا". وصرفندة التابعة لصيذاء، "وتبعد مسيرة يومين ونصف يوم عن صور الجديدة". العمادية، "على مسيرة يوم من تخوم بلاد العجم".

وخمس عشرة مدينة على ضفاف البحر، وهي:

طركونة ومرسيلية وبرنديزي وأوترنت وتراني وأناتوليكة ولينتو ونغروينت وياشترتيت وأرميروس وأبيدر وسلمسة (ترشيش) وعكا وحيفا وعسقلان الجديدة وجزيرة مدلي.

وثلاث مدن بـ "تبعد عن البحر"، وهي:

مونبلييه، تبعد نحو الفرسخين عن الساحل. نوغرس، وهي على بعد ثلاثة أميال من البحر على ضفاف نهر رودي Rhone (Rhodanus) العظيم. وبيزة، وتبعد عن البحر زهاء أربعة أميال.

ووصف الموقع بالبداية أو النهاية أو الأقصى لتسع مدن هي: لوكة "أول إقليم في الأنبردية". وأرته "حيث تبدأ مملكة مانويل ملك الروم". وشينون بوتامس "وعند هذه المدينة تبدأ حدود أفلاجونية". وخولام "أول بلاد المجوس". "ومسينة" هي أول جزيرة صقلية، موقعها عند مضيق لونير الذي يفصلها عن قلورية (كلابرية). وجزيرة قرقو "وعند هذه الجزيرة تنتهي مملكة صقلية". والصين "في أقصى المشرق ووراءها البحر المتجمد". وقوص "موقعها في أقصى الحدود المصرية".

ووصف خمسا بالمتاخمة أو على الحدود، وهي: "قوريقوس" المتاخمة لبلاد أرمنية". والموصل و نهر سم "تتأخم بلاد العجم". وسمرقند "البلدة المتاخمة لمملكة [العجم]". والرقة "على الحدود الفاصلة بين بلاد الترك وشنعار (العراق)".

ووصف مواقع أربع مدن كالاتي:

نابلس في جبل غفرايم تتوسط جبل جرزيم. وجبل وجبله في سفوح جبال لبنان. وزبيد موقعها في إقليم تلسار الوارد ذكره في التوراة. و مالفى في مقاطعة أفولية.

وصف المدن

نسب بنيامين مدن ومواقع زيارته إلى بُنائها، وذكر مراتبها (إمارة مثلا). ووصفها بمثل: "جميلة" و"كبيرة" و"واسعة الأرجاء"، أو "مهجورة". وبـ "بلدة

تجارية" و"تغر تجاري" و"ذات مرسى جيد". وذكر ما بها من الأسواق والفنادق، وأنواع التجارات التي تصرف بها، والتي هي مقصد التجار وموقعا التجاري وبمن تتواصل تجارة. وتلك التي يتجمع فيها الحجاج النصارى ومنطلق القوافل والمضارب. ووصف طرقها ومسالكها، وأشار إلى مقاسات مساحاتها وتخومها، ووصف بدائع مجسماتها وحجارتها ورخامها وما بها من نقوش وكتابات قديمة. وذكر ما بها من رياض وبساتين وضيع، وما تنتجه من غل، بل ما يستخرج من بعضها من لؤلؤ. وعدد الأنهار وتفرعاتها والتي تصلها السفن. ووصف العامر والخراب من المدن، وذكر منها ذات الهواء الجيد وذات الهواء الرديء. وذكر ما يصيبها من أوبئة. وأشار إلى مواقعها وأين، أبين الجبل والبحر؟ أيكثف البحر نصفها ويحيط البر نصفها الآخر؟ أم هي ملتقى البحار؟ أم غمر منها البحر ما غمر أم هي على رأس جبل. وذكر ذات الخصوبة وذات الجذب والقحالة. وتحدث عن الآبار ومنابع المياه وطرق توصيلها إلى البيوت، وتلك التي يوزع ماؤه على بيوت الخاصة بقناطر تمر بالأسواق والأزقة، وذكر المدن التي لا يسقيها نهر أو ماء جار بل تكتفي بالمطر وتجمعه في جُب، وتلك التي لا ينزل فيها مطر ولا تتساقط فيها ثلوج. وذكر الحمامات الحارة وأماكن الاستشفاء بها، وذكر منابع لبتروا أيضا. وتعدت أوصافه أحيانا المدن إلى ضواحيها وقرائها ومدنها المجاورة وما يحيط بها من تضاريس.

وذكر حصون المدن وأبراجها المحصنة ومنازلها المشهورة، كمنار الأسكندرية. وعدد القصور والمنشآت العسكرية، ووصفها وصفا دقيقا، وقدر مساحاتها وعدد تماثيلها ومادة إنشائها. ووصف رسوم القصور والكراسي والعروش. وذكر الهياكل والمزارات والمقابر وأماكن العبادات والمعجزات الخاصة والمشتركة، بما فيها أماكن العبادات المجوسية والوثنية والمحارق. ووصف بنيانها وحيطانها ومواد بنائها، وقدر مقاساتها. وأشار إلى مزولات المساجد وشماساتها(الساعات الشمسية). ونسب هذا العمران إلى بُناته الأوائل من قادة الشعوب ومن بني جلده والقياصرة. وذكر الملاعب والمصانع والقناطر والمجامع والمدارس، من ذلك مدرسة أرسطو أستاذ الأسكندر، في الأسكندرية، التي قال فيها: "كانت مؤلفة من عشرين قسما يقصدها طلاب العلم من جميع أنحاء العالم لدرس فلسفة أرسطو. وبنائها واسع جميل، معقود على أساطين من رخام". (ص. 177). كما ذكر من المدن ما كان حواضر كرسي السلطة، إسلامية أو نصرانية أو يهودية. وذكر سكان هذه البلاد والعنصر الأغلب فيهم وبما يتحدثون وأنواع الحكم فيهم وأديانهم وعاداتهم وبعض تاريخهم الحقيقي أو المتخيل. ومن الطبيعي أن هذه الأوصاف لم تأت عنده في كل المدن التي زارها إنما ذلك يتفاوت تبعا لما توفر للرحالة عندها.

أوصاف أهل البلد وعاداتهم

اهتم بنيامين بال- - - وكذا بأحوال الناس، وجاءت ملاحظاته مشاهدة وسماعا كما يأتي: فاهل "جنوة" أهل سيطرة على البحار، جوابون فيها بسفنهم المعروفة بـ "غاليش" [الحراقات]، وبها تجري أعمال القرصنة على الروم والمسلمين، فيعودون إلى جنوة بأسلاب وغنائم وفيرة. وأهل "ببزة" قوم أشداء يخلعون طاعة الملك، ويمنحونها شيوخا ينتدبونهم للحكم. تجار لا يشتغلون بالزراعة بل يبتاعون كل ما يحتاجون بالمال، يقيمون في الجبال الشاهقة والصخور السامقة، وهم أشداء لا يقدر على حربهم أحد. وسكان "أفلاجونية" Wallachia خفاف الحركة كالطباء، يسكنون الجبال ومنها ينحدرون للغزو والسلب، لا يقدر أحد على مقاومتهم ولا تخضعهم الملوك. وأسماؤهم شبيهة باليهودية، ويعدون اليهود إخوانا لهم، يسلبونهم في غزواتهم ولا يقتلونهم عكس ما يفعلون مع الروم. وأهل "القسطنطينية" يعيشون بنعمة وترف، لهم حذق في العلوم اليونانية. والروم في "القسطنطينية" أغنياء كثيرو المال والذهب والجواهر، حلهم زاهية من حرير مقصب بالذهب وسائر المعادن النفيسة، وكان كل واحد منهم أمير. وهم يستأجرون من يخدمهم. وتقيم طائفة "جبلة" في سفوح جبال لبنان، وهم الحشاشون، يتضامنون فيما بينهم لا يحيدون عن تعاليم شيخهم ويضحون بالنفيس من أجله، ويفتكون بالملوك والأمراء إذا اقتضى الأمر. ونزاعهم مع النصارى من الأفرنج وأمير طرابلس الشام دائم مستمر. وطائفة الدروز، التي تبعد عشرة أميال عن "صيدون"، في خصام مستمر مع أهل صيداء، يعتصمون قمم الجبال وشعاب الصخور، يتسلقون الجبال بخفة غريبة، يعتصمون بها، فلا يقدر أحد على مناجزتهم بنجاح. ولا يطيعون ملكا أو أميرا. إباحيون ينكح الرجل منهم ابنته. ويحيون عيدا سنويا، يجتمعون فيه، يأكلون ويشربون، ويستبيح بعضهم نساء بعض. ومعاملة هؤلاء لليهود حسنة¹. وأعراب "شفايثب" (في أرض اليمن) يعيشون عيشة بدوية، يبيتون في الديام، لا يعرفون بناء البيوت، دأبهم الغزو في أراضي اليمن. وتسكن "نهاوند" التي تقع عندها أرض الملاحدة، طائفة يعتصم أتباعها بالجبال المنيعه، ويقم بينهم يهود يسكنون الجبال ويرافقونهم في غزواتهم وحروبهم. وهم أشداء لا يقدر أحد على قتالهم. وكفار الترك المقيمون في أراضي "نيسابور" كثر، وهم بدو يعيشون في الصحراء، لا يأكلون إلا اللحم النيئ، لا يفرقون بين الطاهر وغير الطاهر من الحيوان. لا يأكلون الخبز ولا يشربون الخمر. وأنوفهم ثقبان صغيران يتنسمون بهما

¹ يعلق المترجم على هذه الملاحظات بقوله: "فرقة الحاكمية الدهرية الدروز. نعتقد أن بيامين أول رحالة أوروبي أشار إليهم. أما النقائض التي يذكرها عنهم فيشاركه بها جميع من كتب عن الدروز من المتقدمين. وهذه المثالب والتشنيعات مصدرها جهل أكثر من كتبوا عن الدروز بحقيقة معتقدهم. وغني عن البيان أن الدروز اليوم براء من مثل هذه الأمور. فهم يتصفون بجميع المزايا العربية، وعندهم جميع الاعتبارات والحدود الأخلاقية التي عند غيرهم"، (ص. 90-91، هامش 3).

الهواء. وهم واليهود صفاء ووثام. وأغلب سكان "جزيرة قيس" دلالون ووسطاء بين التجار. وسكان "خولام" سودو البشرة، مشهورون بالأمانة والصدق في الأخذ والعطاء. والفلاحون منهم يخططون مزارعهم فيعرف كل منهم حدود أغراسه. والزنوج سكان "أسوان" المقيمون على "مخرج نهر النيل" عليهم ملك يدعى "سلطان الحبش"، وهم متوحشون يشبهون الحيوان بجميع الوجوه. قطعاهم الحشائش النامية على شاطئ النيل، ومناخهم شديد الحر، لذا يعيشون في الأراضي المكشوفة، عراة الأبدان. وعاداتهم مستقبحة تخالف سائر أحوال البشر. فهم يطأون من النساء أخواتهم أو أية امرأة تتيسر لهم. وإذا خرج أهل السودان حملوا معهم الخبز والزبيب والتين، فيجتذبون الزنوج ويرغبونهم حتى يتبعوهم، ثم يبيعونهم في أسواق النخاسة بمصر وما جاورها من البلدان. وهؤلاء هم السودان من بني حام. وجرت العادة عند أهل "جنوة" إقامة أبراج، من أعاليها تدور رحى المعارك بين الأهليين إذا حدث وتعاركوا. ويتخذ أهل "فوزولى" دواءهم من الزيت المسمى بتروليوم، ويتدفق ينبوعه الحار من باطن الأرض فيطفو على سطح الماء، ومنه يصنعون ذلك الدواء. وفي ظاهر القصر الملكي في "قسطنطينية" تقام الألعاب الملكية في الملعب المعروف إبيودومي، وذلك في عيد الميلاد، حيث يقدم اللاعبون من جميع أنحاء المعمور، فيعرضون أعمالهم الباهرة والسحريات العجيبة. وفي هذا الملعب أيضا تتصارع "ضروب" الحيوان من ضوار وسباع ودببة ونمور وحمرة وحشية وطيور جارحة مدربة، بحضرة الملك والملكة. وهذا لا نظير له في مكان آخر في العالم". ولا يشرب الأهليون في "حلب" إلا مياه المطر، وفي كل دار من دورهم بئر تسمى "الجب" تجمع فيها مياه المطر لهذا الغرض. وغواصو "القطيف" يحضرون إلى مغاص الجواهر المعروف بالدر في منتصف شهر تشرين، ويربطون حول أحقائهم الحبال فيغوصون في الماء طلبا للمحار، يخرجونه ويفتحونه فيجدون الدر في جوفه. والمحار هذا هو نتاج قطرات المطر الكبيرة تتساقط على سطح الماء، في 24 من شهر نيسان من كل عام. وفلاحو "خولام" يخططون مزارعهم فيعرف كل منهم حدود أغراسه. ومن عادات أهل "خولام" أنهم لا يوارون موتاهم التراب، بل يضمخونهم بأنواع الأطايب والعقاقير ويوصدون عليهم صناديق حتى تستحكم بيوستهم فيلتصق الجلد بالعظم، فيظل لهم مظهر الأحياء، وبذلك يحتفظون بموتاهم مدة طويلة. ويمتطي الذي قدم نفسه قربانا من أهل "جزيرة كندي" حصانا مطهما تحوطه جماهير غفيرة، تضرب الطنول والأنفار، وترافقه حتى يلقي بنفسه في حفرة النار بين التسيخ والتهيل. وبعد ثلاثة أيام يحضر كهنة المجوس إلى أهل المحروق يوصونهم ليعدوا البيت إعدادا حسنا، انتظارا للميت الذي سيعود لإملاء وصيته بحضور بعض الشهود من أهل البلد، ويحضر الشيطان في الساعة المضروبة بهيئة الشخص المحروق، فيبادر أهله وخالته إلى السؤال عن حاله في الآخرة، فيجيب على سؤالهم بأنه بخير، ويخبرهم بأن أصحابه في

الأخرة يرفضونه في زمرتهم إذا لم يوف ما عليه من ديون، ثم يذكر للحاضرين ما عليه من ديون وكيف تجب تأديتها، وكيف يجب عليهم أن يوزعوا التركة على الأبناء، والشهود يكتبون كل ذلك ثم ينصرف. ويجري كل هذا بتخطيط من المشعوذين. وفي " بلرمو" جرت عادة الملك أن يخرج برفقة نساء قصره، إلى بحيرة فيها من ضروب السمك الكثير للنزهة، بقوارب أنيقة موشاة بفضة وذهب.

ديانة أهل البلد

واهتم الرحالة أيضا بالأديان، وهكذا أشار إلى سكان "أفلاجونية" Wallachia المعروفين بـ "الفلاق"، وقال إنهم لا يعترفون بالنصرانية، وهم ملاحدة لا دين لهم، وأسماءهم شبيهة بالأسماء اليهودية، ويعدون اليهود إخوانا لهم، يسلبونهم في غزواتهم ولا يقتلونهم عكس ما يفعلون مع الروم. وذكر بأن أهل "القسطنطينية" الروم لا يدينون بالطاعة للبابا المقيم في رومة، وبيعة تيوصوفية المعروفة عندهم هي كرسي بابا الروم. وتقيم بظاهر "جبله" في سفوح جبال لبنان، الطائفة المعروفة بالحشاشين، وهم زنادقة لا يؤمنون بدين محمد، ويتبعون تعاليم شيخهم قرمط. وطائفة "الدروز"، لا دين يعرف لهم، ومن عقائدهم السقيمة أن الروح الزكية إذا فارقت الجسم عند الوفاة حلت في جسم طفل آدمي يولد في تلك اللحظة، أما الروح الشريرة فتحل في جسم كلب أو حمار أو ما شاكل. ولا تؤمن طائفة "نهاوند" التي تقع عندها أرض الملاحدة بدين الإسلام، وبطيعون شيخ الحشاشين. و"كفار الترك"، وهم جماعات لا حصر لها من البدو يعيشون في الصحراء في مقاطعة نيسابور يعبدون الهواء. وفي "خولام"، أول بلد المجوس، عباد الشمس والكواكب من أبناء كوش، وهم يعبدون الشمس والنار، يهرعون في كل مطلع فجر إلى معابدهم، البعيدة بنصف ميل من البلد، فيستقبلون الشمس المشرقة سجداً. وفي معابدهم صنم على شكل قرص من الشمس يدور بحيلة سحرية، فيسمع لدوران ضجة عالية، ويخرون له على وجوههم ويحرقون أمامه البخور. وأهل "جزيرة كندي" كلهم من عباد النار المجوس. ولهم معابد منتشرة في أنحاء البلاد عليها خدمة كهان من أمهر السحرة والمشعوذين. يتصدر معابدهم صنم أمامه حفرة تتأجج ناراً دوماً. وهذه النار مقدسة، ويسمونها "إلهوتا". وكثيراً ما ينذر الوجهاء والكبراء أنفسهم للحرق بها بكامل رضاهم، وذلك في مهرجان عظيم يستعد له من عزم على فعل ذلك، فيهنئه المهنئون ويطوبونه ويبشرونه بالسعادة الأبدية. وفي "بابل" بقايا أتون النار الذي طرح فيه حننيه وميشائيل وعزريه على مقربة من قصر بخت نصر. وفي "نهر سمره" المتاخمة لبلاد العجم، كنيس كبير لليهود وجامع للمسلمين، وهؤلاء يجلون المقام ويؤمنونه لإقامة الصلاة فيه. وهم واليهود على صفاء وولاء. وفي الكوفة مسجد كبير للمسلمين، في رحبته "مرقد الإمام علي بن أبي طالب صهر نبيه محمد، يحجونه للزيارة والتبرك".

وصف نظم الحكم

وخص بنيامين بعض العناية لنظم الحكم التي وجد عليها البلاد أو تلك التي عرفتها البلاد تاريخا. وهكذا وجد أن الذين يحكمون "جنوة" شيوخ ينتدبهم الأهلون للقضاء ولا يحكمهم الملك. وكذا يفعل أهل "بيزة". ومرتبة "كابوة" في نظم الحكم إمارة. و"قسطنطينية" المدينة الكبرى هي "قاعدة دولة الروم المعروفين بالإغريق، وهي كرسي مملكة مانويل الانبراذور، وباسمه يحكم البلاد اثنا عشر أميراً يأترون بأمره، وكلهم يملك القصور المنيفة والقلاع الحصينة في قسطنطينية أو في المدن التي يحكمها. ولكل من هؤلاء الأمراء لقب خاص بهم، فأولهم يلقب فريفوستوس والثاني ميغس دمستقس والثالث دومينوس والرابع ميغس دوقس والخامس اقونمس مغنس". ويحكم "أنطاكية" الأمير بهمند بواتقين الملقب بوبة. ويحكم "جبيل" سبعة من أمراء جنوة يرأسهم الأمير يليان [وليم] إميرياكو. وسُلطان "مصر" من الشيعة العلوية أتباع أمير المومنين علي بن أبي طالب الخارجي على سلطة أمير المزمين الخليفة العباسي الذي يحكم في بغداد. وبين الملكين منافسة دائمة. ومقام سلطان مصر في قلعة صوعن (القساط)، وهو مثل خليفة بغداد لا يخرج من قصره إلا مرتين في العام، الأولى في يوم العيد والثانية في يوم وفاء النيل. و"برمو" مقر قصر الملك وليم ومقر الوصي على عرشه.

إشارات تاريخية وذكر أحداث وكوارث

لم يكتف بنيامين بوصف المشاهد من الآثار والديار، بل زخرف رحلته ببعض الأحداث التاريخية والأسطورية، مما شاع في ربوع رحلته. وهكذا ذكر بعض المعارك والحروب والزلازل، وذكر بعض بناء البلدان والمواقع التي زارها، وكذا القصص التي تناقلها الناس أو تلك الواردة في التوراة، من ذلك إشارات إلى:

1- معارك وحروب

منها الحرب القائمة أيام رحلته بين "جنوة" و"بيزة". وإشارته إلى المعركة العظيمة التي دارت في باحة قصور "رومية الكبرى" في الأزمنة الغابرة "سقط فيها نحو 1000000 قتيل. لا تزال عظامهم مكدسة" حتى يوم زيارته. وهي معركة نقشست صورها على الرخام لتبقى شاهداً للأجيال القادمة، كما قال. وإشارته إلى "نيقولاس دي باري" التي دمرها الملك وليم الصقلي، "وهي اليوم مهجورة من اليهود والنصارى". وموقعة يونثان بن الملك شؤول التي جرت بين بني إسرائيل والفلسطينيين (صموئيل 14: 4-10). والحروب التي تعاون فيها اليهود والمسلمون في غزو النصارى في "تدمر". وتغلب السلاجقة على العرب وإخراجهم إلى الصحراء في "قلعة جعبر". وتورة داود الروحي اليهودي المتنبئ في "العمادية".

وإغارة كفار الترك على بلاد "الري" وتكبلهم بأهلها. والمقصود موقعة سنجرشاه بن ملكشاه السلجوقي مع قبائل الغز التي وقعت قبل ثمانية عشر عاما من زيارة بنيامين.

2- ذكر الزلازل

وذكر بنيامين بعض الزلازل التي ضربت الأماكن التي زارها أو سمع أخبارها، منها الزلزال الشديد الذي أصاب "طرابلس" فهلك فيه خلق كبير من اليهود وغيرهم، حيث طمرتهم الدور والحيطان، "ونيف عدد من هلك بهذا الزلزال في فلسطين وحدها على العشرين ألفا". والهزة التي أصابت حماة فأهلكت "خمسة عشر ألفا من سكانها بيوم واحد، فلم يبق منهم إلا سبعون نفسا". وحدث الزلزالان قريبا من زيارة الرحالة للمدينتين.

3- ذكر البناة

من ذلك بناة "الفيوم" أو "فيثوم" التي يزعم أنها من تشييد العبريين، وأن فيها بقايا من بنيانهم ذلك. و"قيسارية" التي بناها قيصر وعرفت باسمه. و"بتراس" التي بناها أنتاباطرس و"سلانيك" التي بناها سلوقس وهما معا ملكان من ملوك اليونان الأربعة الذين قاموا بعد الاسكندر. و"عسقلان"، ويقال إن مجدد بنائها عزره الكاهن، وكانت قديما تسمى "بني براق". و"فوزولي" وتسمى صورنتو الكبرى، وبناها صور بن هدر عزر وتحصن بها خوفا من الملك داود. كما بنى النفق الذي في جوف الجبل ومسيرته خمسة عشر ميلا، الملك رومولوس باني مدينة رومية، أنشأه خوفا من داود ملك إسرائيل ويؤاب قائد جيشه، فشيّد المباني فوق الجبال وتحتها. وشيّد الملك سليمان "بعلبك" ترويحاً لزوجته ابنة فرعون، "ويزعم البعض أنها من صنع أسمداي ملك الجان"، وسليمان نفسه هو الذي بنى "تدمر" بظاهر الصحراء. وأقام بلعم بن باعور في "بالس" برجا لم تبق منه إلا أطلاله. وشيّد يهوياكين ملك يهوذا "عكبرى".

4- ذكر الأساطير والخوارق حول مآثر الشعوب الأخرى

ومن الأساطير التي ذكرها الرحالة أسطورة اهتياج البحر في الصين عندما تدخل الشمس برج الجبار، فتنقاذ الأمواج العاتية السفن دوما، مما جعل أهل البلد يحملون معهم جلود بقر يدخلونها إذا هاج البحر وعصف بسفنهم، فيرمون أنفسهم في ماء البحر وهم داخل الجلود فيهاجمهم طائر عظيم يظن أنهم صيد، حتى إذا أبعدهم عن المهالك شقوا الجلود بسكاكينهم فيفر الطائر.

وأسطورة برج الإسكندرية ذي المرايا التي كانت تثرى القراصنة القادمين من جهة الروم وبلاد المغرب من مسافة خمسين ميلا، فكانت الإسكندرية لذلك منيعة أبدا. فتقرب ملاح رومي إلى ملك مصر بالهدايا، وتحايل على حراس البرج حتى أسكرهم

وكسر وأصحابه مرايا البرج. ومن ذلك أضاعت مصر التي كانت تحكم الروم إذ ذاك، كريت وقبرص وأصبحت عرضة لإغارة الروم حتى عهد الرحالة.

وأسطورة عمودي النحاس الذي يزعم أن الملك سليمان بن داود صنعها في "رومية الكبرى" وأنها كانا ينضحان عرقا غزيرا في ليلة 9 آب (ذكرى خراب بيت المقدس) من كل سنة.

وأسطورة مسجد دمشق الذي يقال إنه بني على أنقاض قصر ابن هدد ملك إرم، وأن حيطاته من صنع السحرة. وبقي من آثاره القديمة عظم جسيم، قيل إنه من ضلع أحد العمالقة، طوله تسعة أشبار وعرضه شبران. "ويقال أيضا إنه من عظام الملك عانق المدعو "أبراماش" واسمه محفور على حجارة قبره. وكان هذا الملك يحكم العالم بأجمعه".

كما ذكر بنيامين أن عمر بن الخطاب شيد على أنقاض الموقع التي استوت فيه سفينة نوح، مسجدا للمسلمين في "جزيرة ابن عمر".

وأشار أيضا إلى "برس نورود" أو "برج التفرقة" الوارد ذكره في التوراة، حيث لبلى الله الألسن، ووصف ما وجده عليه أيام زيارته لبابل.

5- ذكر التجار ولتجارة

بنيامين رحالة تاجر بامتياز، كما سبق أن رأينا، ولذلك اهتم بالتجارة والتجار والسلع والمرافئ، وهكذا نجده يسجل مشاهداته في هذا الباب: فـ "برشلونة" مدينة على صغرها "يؤمها التجار من اليونان وبيزة وجنوة وصقلية وإسكندرية مصر وفلسطين وما والاها وسواحل إفريقية، للبيع والشراء". و"مونبلييه" بلدة تجارة "يجتمع فيها التجار من نصارى ومسلمين، ومن مختلف الأقطار من عدوة الغرب ولمبردية وممالك رومية الكبرى وفلسطين واليونان وفرنسية وأسبانية وانكلتر، من الذين يتحدثون بكل لغة ولسان، لأنها القاعدة التجارية للجنوبيين والبيزيين". و"نغروينت" "بلدة كبيرة على شاطئ البحر، يؤمها التجار من كل حذب وصوب" و"أرميروس" مدينة كبيرة وثغر ساحلي ذو صلة تجارية بزنطية وبيزة وجنوة، يؤمها عدد كبير من التجار للبيع والشراء". وفي "القسطنطينية" المدينة "حركة دائبة من التجار القادمين إليها من بابل وشنعار ومادي وفارس وممالك مصر وكنعان وروسية وهنغارية، والبجاناتكية والخزر ولمبردية وإسبانيا، ولا يباريها في هذا الباب غير بغداد المدينة الإسلامية الكبرى". و"صور الجديدة" بلد واسع التجارة يؤمه التجار من كل صوب". و"عسقلان الجديدة" "فهى اليوم مدينة عامرة جميلة الموقع على ساحل البحر، يؤم ميناءها عدد غير من التجار لقربها من حدود مصر". و"خبوة" البلدة الكبيرة على شاطئ نهر غوزان، تجارة واسعة، يؤمها التجار من جميع الأمم للبيع

والشراء، وأراضيها على امتداد عظيم. و"جزيرة قيس" "مركز تجاري مهم يقصدها التجار للبيع والشراء ومقايسة ضروب السلع كالحرير والكتان والقطن والقنب والماش والحنطة والشعير والدخان والرز وسائر أنواع الحبوب والبقول، ويأتيها تجار الهند بالطور والتوابل. وأغلب سكان الجزيرة دلالون ووسطاء بين هذا الحشد الغفير من التجار". ومدينة "خولام" ذات تنظيم عجيب في مراقبة تجارتها، "إذا دخلت سفينة فرضة المدينة طلع إليها ثلاثة من كتبة السلطان، وسجلوا أسماء تجارها في ثبت يعرضونه على السلطان، ثم يصدر أمان السلطان للتجار، فيتركون بضاعتهم في العراء، لا خوف عليها ولا حاجة بهم إلى من يحرسها. وفي سوق البلاد حانوت كبير فيه مأمور موكل بجميع المفقودات، فمن ضاع له متاع راجع مأمور الحانوت وأعطاه علامة متاعه المفقود واسترده. وهذه عادة مستحبة سارية في جميع أنحاء المملكة". وأهل السودان يصيدون الزنوج سكان أسوان ثم "يبيعونهم في أسواق النخاسة بمصر وما جاورها من البلدان". وقوافل "الزويلة" من إقليم غانة، تحمل "السلع التجارية المتنوعة، منها الحديد والنحاس وأنواع الفاكهة والبقول والملح من مصر، فتعود إليها بالذهب والجواهر الكريمة". و"الإسكندرية" "بلدة تجارية فيها أسواق لجميع الأمم. يؤمها التجار من الممالك النصرانية كافة. من البندقية والأنبردية وطسقانية وأفولية وأمالي وصقلية وقلورية ورومانية وخرزية والبنجابية وهنغارية وبلغارية وراغوسه وخرواتية وصقلايونية وروسية وألمانية وسكسونية والدانمارك وكورلندة والنورجة وفريزية واسكوتية وانكلترة وويلز وفلندر ووهينولت ونورمندية وفرنسة وبواتو وأنجو وبرجونية وبروفنسية وجنوة وبيزة وغسقونية وأرغون ونبارة وعدوة الغرب وإفريقية وجزيرة العرب ونواحي الهند وزويلة والحبشة وليبية واليمن والعراق والشام واليونان المعروفين بالروم والترك"، "وتأتيها من الهند التوابل والطور بأنواعها فيشتريها تجار النصارى. ولتجار كل أمة فندقهم الخاص بهم، وهم في ضجة وجلبة يبيعون ويشترون". وأهل "سنباط" يزرعون الكتان و"ينسجون منه الأثواب الناعمة ويتجرون بها مع جميع أنحاء العالم".

6- منتجات فلاحية

بقدر ما كانت مشاهدات بنيامين كثيرة ومتعددة في أمور التجارة، بقدر ما كانت مجرد تلميحات في المنتج الفلاحي. وهكذا ففلاحو "خولام" "يخططون مزارعهم فيعرف كل منهم حدود أغراسه، وينتجون شجرات فلفل صغيرة تثمر حبا يكون في أول أمره أبيض، يقطفونه ويضعونه في طواجن، ثم يسكبون عليه الماء الحار ويفرشوه تحت أشعة الشمس حتى يجف وينقلب لونه إلى أسود". ويزرع فلاحو "مصر" "حقولهم في شهر حشوان (تشرين الثاني) عندما تنحسر المياه فيحصدون الشعير في آذار والحنطة في نيسان، وفي موسم الصيف تكثر عندهم أثمار الإجاص

والجوز والفتاء والقرع والخروب والفول والذرة والحمص وسائر أنواع الفواكه والبقول، مثل الرجلة والهليون والعنب والخس والكزبرة والهندباء والكرنب والعناب، فتفيض الأرض بالخيرات، وتعمر الحدائق والبساتين، تسقيها مياه الخلجان المتشعبة من النيل".

القسم الثاني: أخبار اليهود وآثارهم

أعداد اليهود في المواقع التي زارها بنيامين

زار بنيامين أو ذكر في رحلته 183 بلدا وموقعا²، وذكر أعداد اليهود المقيمين في 145 منها على الشكل التالي: برشلونة 400 أسرة. جيرندة: طائفة صغيرة من اليهود. أربونة: "عدد كبير من الأشراف والعلماء". بيزيير: طائفة من العلماء. مونبليي: "عدد من كبار علماء الجيل". لوندل: نحو 300. بوسكيار: نحو 40. نوغرس St. Giles نحو من 100. آرل: نحو 200. مرسيلية نحو 300. جنوة: 2. بيزة: نحو 20. لوكة: فيها نحو 40. كابوة: عدد من مشاهير نابل: نحو من 500. سلرن: نحو من 600. أمالفي: نحو من 20. بنفنتو: يبلغون الـ 200. مالفي: نحو من 200. أشقولي: نحو من 400. تراني: نحو 200. طارنت: نحو من 300. برنديزي: زهاء 10. أوطنرت: نحو 500. جزيرة قرفو: فيها 1. أرتة: نحو 100. أخيلوس: نحو 10. بتراس: نحو 50. ليينتو: نحو من 100. كريسه: نحو 100. قورنت: نحو من 300. طيبة: نحو من 2000. نغروبننت: نحو من 200. يابشترية: نحو من 200. رابنكة: نحو من 200. شينون بوتامس: نحو من 50. غرديكى: عدد يسير من اليهود. أرميروس: نحو من 400. بسينة: نحو من 200. سلانيك: نحو من 500. متريزي: نحو من 20. درامه: نحو من 140. كرسوبوليس: نحو من 20. القسطنطينية: نحو من 2000 يهودي من الربانيين و500 من القرائين. رودستو: نحو 400. غليبولي: نحو من 200. كالس: نحو من 50. جزيرة مدلي: في عشرة مواقع منها طوائف صغيرة من اليهود. جزيرة خيوس: نحو من 400. جزيرة صاموس: نحو من 300. جزيرة رودس: يقيم بها 400. جزيرة قبرس: فيها جماعة من اليهود الربانيين وأخرى من الملاحدة المعروفين بالأبيقوريين [القرائين؟]. أنطاكية: 10. الليةكة: أو اللادقية: نحو من 200. جبيل: نحو 150. بيروت: نحو 50. صيداء: نحو من 20. صور الجديدة: نحو من 400. عكا: نحو من 200. قيسارية: نحو من 200 من اليهود الربانيين، ومثلهم من الكوثيين وهم السامريون. اللد: يهودي واحد. نابلس: نحو 1000 من الكوثيين³ القدس: نحو 200. بيت لحم: وفيها 11. بيت جبرين: 3. قلعة الحصن: نحو 300. بيت النبي: 2.

² هذا مع الإشارة إلى أنه كان يذكر عددا من المواقع ضمن مقاطعة كبرى، أو أنه كان يشير إلى بلد (دولة) كامل دون الوقوف عند مدن معينة، كما فعل بالنسبة لألمانيا وفرنسا.

³ وليس فيها يهود (لا يعتبر السامريين يهودا)

الرملة نحو 300 . يافة: وفيها 1. عسقلان: نحو 200 من الربيين، ونحو 40 من القرائين و300 من الكوتيين (السامريين). زيرين: وفيها 1. طبرية: نحو 100. تبتين: 1. جوش: "جوش حلب" نحو 20 . علما: (بلدة في شمال بحيرة طبرية)، نحو 50 . دمشق: نحو 3000. فيها نحو 200 من القرائين، ومن الكوتيين نحو 400. جلد نحو 60 . تدمر: نحو 2000. القريبتين: 1. حمص: نحو 20 . حماة: فيها من العلماء علاء الكاهن والشيخ أبو غالب. حلب: نحو 1500 . بالس: نحو 10 . قلعة جعير: نحو 2000 . الرقة: نحو 700 . حران: نحو 20 . رأس العين: نحو 20 . نصيبين: 2000 . جزيرة ابن عمر: نحو 4000 . الموصل: نحو 700 . الرحبة: نحو 2000 . قرقيسياء: نحو 500 . الأنبار: نحو 2000 . حربى: نحو 15000 . عكبرى: نحو 10000 . بغداد 4000 . جاهيجان: (زيران): نحو 5000 . خرائب بابل: يقيم فيها 20000 . الحلة: نحو 10000 . نفاحة: نحو 200 . مرقد حزقيال (العراق) طائفة من المجاورين. القوسنات: نحو 300 . الكوفة: 7000 . شفاياثيب: (أرض اليمن) نحو 40 مدينة و200 قرية و100 ضيعة يقيم بها نحو 300000 . ومن هذه المدن أيضا تلماس: 100000 . خبير نحو 50000 . نهر فيرا؟ الذي في أرض اليمن نحو 3000 . واسط: نحو 10000 . البصرة: وفيها نحو 10000 . نهر سمره: نحو 1500 . خوزستان: أو عيلام نحو 7000 . رودبار: نحو 2000 . نهاوند: نحو 4000 . العمادية: نحو 25000 . همذان: نحو 50000 . طبرستان: 4000 . إصبهان: نحو 15000 . شيراز: أو مدينة فارس نحو 10000 . خبوة نحو 8000 . سمرقند: نحو 50000 . نيسابور: من بقايا الأسباط الأربعة دان وزبلون وفتلي وأشر. (لم يذكر عددهم). جزيرة قيس: نحو 500 . القطيف: نحو 5000 . خولام: عدد زهيد لا يربو عددهم على 100 . جزيرة كندي: نحو 3000 . بنغالة: نحو 3000 . زبيد: عدد يسير. عدن: عدد غير من اليهود. حلوان: نحو 300 . قوص: نحو 30000 . (300 هو الأصح). الفيوم: 200 . مصر نحو 2000 . بلبيس أو أرض جاسان القديمة: نحو 3000 . أبو تيج: نحو 200 . بنها: يقيم بها نحو 60 . سمناط: نحو 200 . الدميرة: نحو 700 . المحلة: نحو 500 . الأسكندرية: نحو 3000 . دمياط: نحو 200 . (تنيس): أو حانيس يقيم 40 . مسينة: نحو 200 . بلرمو: نحو 1500 .

ويُكوّن اليهودُ في هذه البلاد والمواقع التي ذكرها بنيامين بالأرقام، 175996 يهوديا، عدا 400 أسرة في برشلونة. ولم يعين أعدادا مضبوطة في بعض المدن والمواقع، وإنما جاء ذكرهم كالاتي:

"نربونة": عدد كبير. "بيزير": طائفة من العلماء. "مونبولي": عدد من كبار علماء الجيل. "لونيل": طائفة من العلماء والفقهاء. "بوسكيار": طائفة أخرى من العلماء. "روميا الكبرى": ومن مشاهيرهم الربى دانيل ويحييل،... ومن علماء روميا الربى يواب بن سليمان ومنح رأس المثيبة وبنيامين بن شبتاي. "غرديكى": عدد

يسير. "جزيرة مدلي": طوائف صغيرة. "جزيرة قبرس": جماعة من اليهود الربانيين وأخرى من الملاحدة المعروفين بالأبيقوريين [القرائين؟]. "تبتين": عدد من اليهود. "حماة": فيها من العلماء الربى علاء الكاهن والشيخ أبو غالب. "نيسابور": فيها من بقايا الأسباط الأربعة من بني إسرائيل التي أسرها سلمناشر ملك أشور: دان وزبلون ونفتلي وأشر. "زبيد": عدد يسير من اليهود. "عدن": عدد غفير من اليهود.

وواضح أنه كان ببعض هذه المواقع يهود كثير، مثل "نربونة" و"بيزير" و"مونبولي" و"لونيل" و"بوسكيار" و"روميا الكبرى" و"جزيرة قبرس" و"حماة" و"نيسابور" و"عدن"، كما تدل على ذلك الدلائل التاريخية.

ولم يستطع بنيامين أن يفصل في أعداد يهود ألمانيا بمدنها المتعددة، وفرنسا بمدنها المتعددة. وقد كانت عامرة باليهود كما يشير - للحال السياسية والاجتماعية التي كان يعيش عليها يهود أوروبا إجمالاً، فضلاً عن أنه لم يكن يهتم إلا بيهود الشرق، أو لعله لتلك الأسباب، لم يستطع أن يهتم إلا بيهود الشرق. وكيف ما كان الحال، فإن يهود البلدان الإسلامية كانوا من خلال هذه الأرقام، أكثر عدداً وازدهاراً واستقراراً وعلماء. أما المدن والمواقع التي زارها أو سمع عنها ولم يذكر فيها يهوداً، وأحياناً يستعمل "وليس بها يهود فهي:

"فوزولي" "نيقولاس دي باري" "قوريقوس" "ملمسة اس" 4 "صرفندة" التابعة لصيداء. "حيفاء" "كفر ناحوم" "قاقون" "سبسطية" "جبل جلبوع" "وادي ايلون". "جبل المورية". "بلد الخليل" "سنت صموئيل" "بيسان" "إيلين" "أشدود" "ميرون" "قادس" "بلنياس" "صرخد" "بعلبك" "شيزر" "المدين" "برس نمرود" "عين شفاثة" "كفر الكرم" "نهر ريجة" "سورا" "شفايثيب" "الصين" "خولان" "أسوان" "الزويلة أو الحويلة" "عين شمس" "سنباط" "إيلة" "رفيديم" "رومية" "لوكا" بلاد بوهمية "روسيا".

والملفت للنظر أن عدداً من مدن فلسطين التي زارها بنيامين لم يكن بها يهود أيامه أو كانت بها قلة فقط.

وصف الطوائف

كان بنيامين يهتم باليهود أعداداً وحالات اجتماعية ومعارف، وهكذا فيهود "مونبليي" موصوفون عنده بالغنى والسخاء ومد العون للقاصد المعوز. ويهود "لونل" كانوا يعتنون بطلاب العلم وإعالتهم طيلة مكوثهم في المدرسة، وأنهم من أهل العلم والتقوى وإغاثة القريب والبعيد من إخوانهم. ويهود "رومية الكبرى" كانوا يتمتعون

4 هي Mespuestia القديمة في قيليقية أو Messis الواقعة في الأناضول. (مختصر عن حاشية للمترجم). ص. 86، هامش 2.

بالحرمة، وهم أحرار لا يدفعون الجزية. وبينهم عدد من كبار العلماء. في حين يعاني يهود "سلانيك" اضطهادا شديدا. أما يهود "قسطنطينية" فيقيمون في حي منعزل عن سائر الأحياء، وإذا أرادوا الخروج إلى البلد للبيع والشراء وصلوا إليها عن طريق البحر، وهم معرضون لأذى الشديد من سائر السكان. ولا يركبون الخيل، وسط موجة الاضطهاد المحيقة بهم. "ويصيب الدباغين من اليهود بوجه خاص ضيق كبير، لأنهم مضطرون إلى طرح المياه القذرة في الأزقة والشوارع المحاذية لمدايغهم، يتلوث بها السابلة من الروم فيزدادون كراهية لهم، فيصبون جام غضبهم على البريء والمذنب من اليهود سواء بسواء، يضربونهم على رؤوس الأشهاد ويعاملونهم معاملة قاسية". ومع ذلك فيهود "القسطنطينية" أغنياء ذوو جود وتقوى وتحمل جميل. ويعرف حيهم في هذه المدينة باسم "بيرة". و"الكوتيون" [السامريون] من اليهود في دمشق، جماعة على صفاء فيما بينها، لا يتزوجون بغير بنات نحلتهن. وفي "جزيرة قبرس" جماعة من اليهود الربانيين وأخرى من الملاحدة المعروفين بالأبيقوريين [القرائين؟] واليهود يحرمونهم لانتهاكهم حرمة السبت واحتفالهم بيوم الأحد بدلا منها" وفي "القيسارية" يهود من الربانيين، ومثلهم من الكوتيين وهم السامريون. وليس في "نابلس" إلا الكوتيون⁵، وهم السامريون. لا يؤمنون بغير أسفار موسى وينتسب كهنتهم إلى هرون الكاهن ويعرفون بالهارونية. ويعتزلون سائر البشر ولا يتزوجون بغير بنات نحلتهن، ويلقنون الناس شعائرهم الخاصة⁶. "ينحرون الأضاحي في وقفة عيد الفصح على مذبح لهم في جبل الجرزييم. يزعمون أنه مشيد بالحجارة التي نصبها بنو إسرائيل تذكارا لعبورهم نهر الأردن، ويزعمون كذلك أنهم سبط إفرايم وأن عندهم قبر يوسف الصديق بن يعقوب. ويبرهنون على زعمهم هذا بما جاء في التوراة"، وينقص أبجديتهم حروف الحاء والهاء والعين. يعوضون عنها بحرف الألف. وعلى هذا فليس في لغتهم لفظة الإحسان أو الهدى أو التواضع. كما أنهم لا يستطيعون أن يقولوا [ينطقوا] إبراهيم أو إسحق أو يعقوب. ويمكن البت بأنهم غرباء عن بني إسرائيل. هذه الحروف ناقصة في توراة موسى التي عندهم⁷. وهم يبتعدون عن كل ما يندسهم، لا يقربون ميتا أو عظاما بشريا أو جثة أو قبرا. وإذا قصدوا كنيستهم للصلاة انتضوا عنهم أثوابهم واغتسلوا بالماء واستبدلوها بأثواب غيرها. وهذا جاري عادتهم يوميا". وفي "دمشق": علماء وذوو اليسار... وفيها من القرائين، ومن الكوتيين. وهذه الجماعة على صفاء فيما بينها، لكن أفرادها لا يتزوجون بغير بنات نحلتهن. ويهود "دمر" أشداء ذوو بأس، "يعاونون جيرانهم المسلمين والعرب من أتباع نور الدين في حربهم

⁵ لا يعتبر السامريين يهودا.

⁶ من المعروف أن اليهود الربيين لا ينشرون اليهودية، بل يشترطون فيها السند غير المقطوع. ويشير بنيامين إلى خروج السامريين عن هذا الأمر.

⁷ زعم غير صحيح، فحروف السامريين عددا مثلها مثل حروف الربيين، غير أنهم يحتفظون بتوراتهم مكتوب بالحرف العبري القديم، وهو غير الحرف الآرامي الذي كتبت به توراة الربيين، وهو المستعمل في العبرية حتى اليوم.

مع غزاة النصارى". وبين يهود "الأنبار" العلماء والفقهاء. ويهود "شفاياتيب" "مرهوبو الجانب من جيرانهم، يملكون الأراضي ويشتغل بعضهم بالزراعة والبعض برعى الماشية. "ولرؤسائهم عليهم ضريبة الأعشار، يؤدونها للقيام بأود علمائهم الساهرين على مدارسهم وقرانهم ونساكهم المعروفين بالبكائين. وهؤلاء يعيشون حياة كلها تقشف وزهد، لا يذوقون لحما ولا يشربون خمرا. لباسهم السواد ومأواهم الأكواخ والكهوف. يقضون جل أوقاتهم صياما باستثناء أيام السبت والأعياد. وهم دوما عاكفون على إقامة الصلوات من أجل إخوانهم اليهود المشتتين في أنحاء المعمورة".

ويقيم في "خيبر" جماعة من اليهود، بينهم العلماء، "يقال إنها من بقايا أسباط "رؤوبين" و"جاد" و"منشه"، الذين أجلاهم سلمناصر ملك آشور، فهاجروا إلى هذا الصقع وشيدوا فيه المدن والقلاع وهم في حرب دائمة مع جيرانهم". ويسكن يهود "نهاوند" الجبال مثلهم مثل الحشاشين من أهل البلد، ويرافقونهم في غزواتهم وحروبهم. وهم أشداء لا يقدر أحد على قتالهم. وبينهم العلماء التابعون لنفوذ رأس الجالوت ببغداد. ويهود "العمادية" جماعات منتشرة في أكثر من مائة موقع من جبال خفتيان وهم من بقايا الجالية الأولى التي أسرها شلمنصار ملك آشور. ويتفاهمون بلسان الترجوم [الآرامية]، وبينهم عدد من كبار العلماء. "ويؤدون الجزية للمسلمين شأن سائر اليهود المقيمين في الديار الإسلامية، وقدرها دينار أميرى ذهبيا أو ما يعادل مرابطيا وثلاث مرابطي ذهبيا، لمن بلغ منهم خمس عشرة سنة من عمره". وفي يهود "سمرقند": عدد كبير من العلماء وذوي اليسار، ويتبعون رأس الجالوت ببغداد. ويهود "نيسابور" مستقلون لا يدينون بالطاعة لغير رئيسهم يوسف أمركة اللاوي ومن معه من كبار علماء الدين، وهم يشتغلون بالزراعة ويخرجون للغزو في بلاد الكاشيين (خراسان) بطريق الصحراء. ولهم أحلاف من القبائل التي يسميها المسلمون كفار الترك. وعدد يهود "خولام" زهيد، وهم سود البشرة مثل غيرهم من السكان، أتقياء، يعرفون شريعة موسى وكتب الأنبياء، وبعض التلمود والناموس. وفي "عدن" عدد غير من اليهود يقيمون في المعازل الحصينة على رؤوس الجبال، لا يخضعون لغير رؤسائهم، ويخرجون للغزو في بلاد النوبة فيعودون بالغنائم إلى معاقلهم. وبعضهم يزور مصر وبلاد العجم". ويهود "مصر" [القاهرة] فريقان أحدهما يتبع يهود الشام ولهم كنيسهم، وثانيهما يتبع يهود العراق لهم كنيسهم. "وتختلف هاتان الجماعتان في كيفية تقسيم التوراة. فقد جرت عادة يهود العراق أن يقسموا أسفار موسى إلى سور بعدد أسابيع السنة، (سورة لكل أسبوع) ويختتمونها في دورة العام، جريا على عادة يهود الأندلس. أما يهود فلسطين فيقسمون كل سورة إلى ثلاثة فصول يتلون منها فصلا في كل أسبوع (تختتم في ثلاث سنوات). ويجتمع أبناء الطائفتين مرتين في العام لإقامة الصلاة مجتمعين، الأولى في يوم مهرجان التوراة، والثانية في عيد نزول التوراة".

وأغلب يهود "المانيا"، وبها جماعات مهمة وعدد كبير من العلماء، يقيمون على ضفاف نهر الرين من كولونية إلى رجنسبورغ. ويسمي يهود هذه المملكة اشكناز. وأهم مدن ألمانيا متز وتريفس الواقعتان على ضفاف الموزيل، وكوبلنز وأندرناخ وبونة وبنجن ومونستر وفورمس. وتربط هذه الجاليات علاقات طيبة، "وأفرادها كرماء مضيافون، يقرون الضيف ويكرمون وفادته. وهم على ما فيهم من ضيق شديد يشد بعضهم أزر بعض، ويجددون الأمل في أن يوم الخلاص لا بد أت مثل رجع البصر، فيتبادلون الرسائل لتقوية العزائم والتمسك بشريعة موسى. وبينهم جماعات يرتدون السواد ويقيمون الصلوات من أجل إخوانهم". وكذا يهود "فرنسة" وفيها عدد من كبار العلماء المشهورين، يعكفون على درس التوراة. وهم كرماء يحسنون إلى ضيوفهم، وعلاقتهم بسائر إخوانهم على خير ما يكون من الصفاء".

أوصاف الرجال اليهود

ذكر بنيامين في رحلته عددا كبيرا من أعلام اليهود وعلماهم ورؤساء جالياتهم، غير أنه لم يدقق في أسماء العوائل اليهودية، ولعله ظن أن شهرتهم إذ ذاك كانت كافية للتعريف بهم. ونكتفي نحن بنماذج من هؤلاء، تعريفا بمنهاجه في وصف رجاله. وهكذا يذكر بأن في "لونيل" الربى مشولم وأبناؤه الخمسة الأثرياء الحكماء، يوسف وإسحق ويعقوب وهارون وأشر، "وهذا الأخير ناسك متقشف لا شأن له في أمور الدنيا، يقضي أوقاته صياما وعكفا على الدرس والعلم، لا يذوق اللحم زهدا، وهو ثقة واسع الاطلاع في التلمود". وفي "أربونة" قلونيموس بن تيودروس، صاحب الأملاك والعقارات التي أقطعه إياها ملوك البلد. ويسكن "بوسكيار" "الحبر الجليل إبراهيم بن داود، وهو عالم واسع الاطلاع في التوراة والتلمود، يقصده طلاب العلم من البلاد القصية، يأويهم في بيته ويسد حاجتهم بثروته الطائلة". ومن علماء "روميا الكبرى" يواب بن سليمان ومنحمر رأس المثيبة [المدرسة] وبنيامين بن شبتاي، ويحيئيل، وهو حفيد الربى ناتان صاحب القاموس والتفاسير، وهو شاب حسن المظهر ذو ذكاء وحصافة رأي، وهو ناظر الأملاك الخاصة للبابا ويتردد كثيرا على قصره. وفي "طيبة" عدد من كبار العلماء العارفين بالمشنة والتلمود، وهم من علماء العصر، وعلى رأسهم الربى الأكبر هارون القوطي وأخوه والربيون موسى وحية وإيليه ترتينو ويقطان، وكلهم علماء لا يبارون في جميع بلاد الروم باستثناء قسطنطينية". وفي "العمادية" ظهر النائر "داود بن الروحي، وكان تلقى العلم في بغداد عن حسداي رأس الجالوت، وعن علي رأس مثيبة "غاؤون يعقوب"، "فتصلع بالتوراة والفقه والتلمود وسائر العلوم، وبرع بلغة المسلمين وآدابهم، ونبغ بفنون السحر والشعوذة". وثار ثورة كبيرة روعت اليهود وأعلنت الانشقاق على السلطات الحاكمة، [أيام خلافة المقتفي لأمر الله] إلى أن أمر السلطان فسج به في السجن الكبير في طبرستان- وقصة داود

هذا غريبة فصل فيها بنيامين القول- وذكر بنيامين وهو يتحدث عن يهود "نيسابور" أن فارسا من جند العجم خدع يهوديا اسمه موسى فاستصحبه إلى بلاد العجم واستعبده إلى أن كان مهرجان تبارى فيه الرماة بحضور السلطان فكان موسى أبرعهم، وبعد أن علم السلطان حكايته أمر بإطلاق سراحه وخلق عليه حلة نفيسة من حرير وأغدق عليه العطايا وزين له البقاء في حاشيته واعتناق دينه ووعد به بأن يجعله من كبار الأغنياء وقيما موكلا بقصره، لكن موسى رفض هذا العرض، وعندئذ أرسله السلطان إلى سَرَ (الرئيس) شالوم رئيس اليهود في إصبهان للعناية بأمره. وهناك تزوج من ابنة الرئيس. "هذا ما قصه علي موسى بنفسه".

مهام اليهود وحرفهم

ومن الحرف والصنائع والمسؤوليات التي تحملها اليهود في البلاد والمواقع التي زارها بنيامين، يذكر هذا الأخير أن الرئيس أبا ماري بن إسحق كان ناظر ديوان الخراج في بلاط الأمير ريمند في نوغرس . وأنه كان بين بطانة البابا الكسندروش [Rolando Ranuci (1159-1181) (البابا إسكندر الثالث)، الحبر الأعظم رئيس الكنيسة النصرانية، عددٌ كبير من يهود "روميا الكبرى". وأن يحيئيل، حفيد الربى ناتان صاحب القاموس والتفاسير، كان ناظر الأملاك الخاصة للبابا ويتردد كثيرا على قصره. وكان الربى صموئيل عاملا للملك على اليهود في "سلانيك". وكان الربى سليمان المصري طبيب الملك الخاص في "القسطنطينية"، وكانت له حظوة كبرى لدى هذا الملك. ويقوم في "الموصل" يوسف الملقب ببرهان الفلك، وهو فلكي في بلاط سيف الدين بن أخي نور الدين سلطان الشام. وفي "مصر" [القاهرة] عميد يهود مصر الناغيد نثانيال رأس المثبة [المدرسة]، "رئيس الجماعات اليهودية في مصر، الموكل بترسيم الربانيين والأئمة في الكنائس اليهودية، وهو كذلك أحد عمال الملك الكبير المقيم في قلعة صوعن كرسي المملكة العربية"

ومن المهن الرائجة عند اليهود في المواقع التي زارها بنيامين، مهنة الصباغة، فقد استأجر مانتا يهودي في القدس معملا للصباغة من ملك القدس. ويمتهن هذه الحرفة في "برنديزي": مانتا يهودي. وأحد عشر في بيت لحم. وواحد في كل من "جزيرة قرفو" و"لود" و"يافة" و"زيرين".

ويشتغل بالزراعة يهود "كريسه" و"نيسابور" و"سمرقند". كما يشتغل بعض يهود "شفايثيب" بالزراعة وبعضهم برعي الماشية.

وفي "طبية" نحو ألفي يهودي من الصنائع المهرة الذين يتقنون نسج الأقمشة الحرير[ية] الملونة الرائجة في أنحاء اليونان. ويحترف عدد من كبار العلماء "سلانيك" الصناعات اليدوية. كما يحترف يهود "القسطنطينية" حياكة أثواب الحرير.

وفيهم أيضا الدباغون، وهم في ضيق كبير، بسبب طرح المياه القذرة في الأزقة والشوارع المحاذية لمدايغهم، حيث تتلوث "السابلة من الروم فيزدادون كراهية لهم، فيصبون جام غضبهم على البريء والمذنب من اليهود سواء بسواء، يضرّبونهم على رؤوس الأشهاد ويعاملونهم معاملة قاسية". ويحترف عشرة من يهود "أنطاكية" الزجاج، وهي صناعة اشتهر بها أيضا بعض من يهود "صور الجديدة"، وزجاجهم نفيس معروف "بالزجاج السوري"، وهو شهير في العالم. كما امتلك بعض يهود صور السفن التي كانت تجوب البحار.

الأثار اليهودية

ومن الأمور التي اهتم بها بنيامين في رحلته آثار اليهود ومزاراتهم، وهكذا يذكر مجامع "أربونة" العلمية الشهيرة التي كانت مصدر العلم والدين للأقطار المجاورة. والمدرسة الكبرى التي كان يرأسها الحبر الجليل إبراهيم بن داود في "بوسكيار". وبقايا قصر آخاب بن عمري ملك إسرائيل في "سبسطية" أو السامرة القديمة. وكنيسة القديس إبراهيم، وكانت في أيام حكم المسلمين كنيسة لليهود، حتى استولى الإفرنج عليها، وهي في "بلد الخليل". وصخرتي يونثان التي تسمى أولاها بوضف والثانية سنه، في "بيت النبي". والأسوار التي شيدها العبرانيون في "الرملة" وعلى حجارتها كتابة تؤيد ذلك. وأنقاض المدرسة القديمة في "إبلين". وبئر سيدنا إبراهيم في "عسقلان". وكنيس كالب في "طبرية". وأطلال الهيكل الذي شيده ميخة للنبي دان حيث كانوا يعبدون أصنامهم في "بلنياس". وكنيسة يقال إنها من بناء عزره الكاتب في "الرقّة". وأخرى له في "حران" التي بها أيضا طلال بيت طارح والد إبراهيم الخليل، وليس فوقه عمارة، ويجل المسلمون هذا المقام ويؤمنونه للصلاة فيه، وثالثة في "جزيرة ابن عمر". ويذكر بنيامين كذلك كنيس عوبدية من بناء النبي يونة بن أمثاي، وكنيس ناحوم الألقوشي كنيس الربّي بستتاي رأس الجالوت والكنيس الكبير الذي فيه قبر رابة، وكلها في "الموصل"، ويشير إلى بقايا أتون النار الذي طرح فيه حننيه وميشائيل وعزريه على مقربة من قصر بخت نصر، في "خرائب بابل". كما يذكر كنسان "الحلة" الأربع مع مزاراتها، وكنيس الربّي إسحق في "نفاحة". وكنيس "شفاياثيب" الذي جلب اليهود ترابه وحجارته من القدس". والكنيس الكبير وجامع المسلمين في "نهر سمرة" وأربعة كنسان (في أحدها قبر النبي دانييل) في "خوزستان". وكنيسة قبر مردخاي وأستير في "همدان". وبقايا مما شيده العبرانيون في "الفيوم: أو فيثوم". وكنيس سيدنا موسى الكبير في مصر [القاهرة القديمة]. والأطلال الباقية من بناء العبرانيين القدماء على شكل أبراج متطاولة في الإرتفاع في "عين شمس" أو رعمسيس القديمة. والبناء المشيد من إحدى عشرة حجرة بعدد أبناء يعقوب، وعلية قبة معقودة بأربعة أعمدة، قريبا من بيت لحم.

وذكر بنيامين عديدا من المزارات والمدافن لأنبياء وكبار الأحرار في "بلد الخليل" و"سنت صموئيل". و"الرملة" و"صفورية" و"طبرية" و"تبتين" و"ميرون" و"علمة" التي في شمال بحيرة طبرية. و"قادمس" و"الأنبار" و"جاهيجان" (زيران) و"الحلة" و"نفاحة" و"القوسنات" و"عين شفاثة" و"كفر الكرم" و"نهر ريحة" و"الكوفة" و"سورا" و"نهر سمره" و"خوزستان" و"همدان" و"حيفا".

ومن المدن والمواقع التي يذكر بنيامين أنها وردت في التوراة نجد:

"مالفى" باسم فول. "أنطاكية" الواقعة على ضفاف نهر "فور" أو نهر يبيوق. "جبله" وهي بعلجاد في سفوح جبال "القدموس" أي القدموث. "جبيل" "بيروت" "صيداء" أو صيدون. "عكا". "حيفا" وهي "جت حفر". "قيسارية" وهي "جت فلسطين". "قاقون" ⁸ وهي قعيلة. "اللد" وهي لوز القديمة. "قلعة الحصن": وهي بلدة شونم القديمة. "بيسان" وهي بلدة جبعة شأوول. "بيت النبي" وهي نوب. "يافة" وهي يافو. "إبلين" وهي بينة القديمة. "زيرين" وهي مدينة يزريعيل. "تبتين" وهي بلدة تمنة. "قادمس" وهي قادمس نفتلي. "بلنياس" وتسمى أيضا بانياس وقيسارية فيليبى أو بلدة دان. "جلعد" وهي بلدة جلعد القديمة. "صرخد". "بعلبك" وهي مدينة بعله. "القربنين" وهي بلدة قريتايم. "حمص" وهي بلدة صمارايم. "حماة" وهي بلدة حمت. "شيزر" وهي حاصور. "حلب" وهي أرم صوبة. "بالس" وهي فاتور. "قلعة جعبر" وهي مدينة بعله. "الرقه" وهي بلدة كلنة. "رأس العين" وهي حابور. "الموصل" وهي بلدة أشور الكبرى. "الرحبة" وهي بلدة رحبوت. "قرقيسياء" وهي كركميش. "جاهيجان" (زيران) وهي رسن. "سورا" أو مئامحسية. "خوزستان" أو عيلام. "همدان" وهي مادي المدينة الكبرى. "عدن" وموقعها في إقليم تلسار. "الزويلة" أو حويلة، من إقليم غانة. "الفيوم" أو فيثوم. "الأسكندرية" وهي نو أمون أو أمون نو. "دمياط". "إيلة". "تنيس" أو حانيس.

هذه قراءة مفصلة في رحلة بنيامين التطيلي، استخرجناها من ثنايا الكتاب، وكانت نثرا منشورا، ووضعنا منشورها في مواضيع مبوبة ليسهل على القارئ الإحاطة بما تضمنته، على أمل أن نقوم في المستقبل، إن شاء الله، بقراءات مشابهة لرحلات رحالة يهود سجلوا مشاهداتهم فيما بعد، لنتبع ذلك بمقارنة أشمل نجمع فيها بين رحلات أشهر الرحالة اليهود والرحالة العرب، نريد بذلك أن نعرف فعل ظروف الزمان في هاتيك الأوطان، ولا غالب إلا الله.

⁸ نضع هذه العلامة على المواقع التي وهم بنيامين وظنها هي الواردة في التوراة، وقد بين ذلك المترجم بكل وضوح.

ملحق

يتضمن هذا الملحق أوصاف بغداد وأهلها وعاداتهم، كما وردت في رحلة بنيامين وابن جبير وابن بطوطة على التوالي، ومعلوم أن بنيامين سبق ابن جبير بنحو 18 سنة، وابن بطوطة بمائة وستين عاما، وهذه هي بغداد كما وردت في هذه النصوص¹:

النص الأول: ذكر مدينة بغداد كما وصفها بنيامين

المدينة الكبرى، بغداد²، كرسي مملكة الخليفة أمير المؤمنين العباسي من آل بيت نبي المسلمين. وهو إمام الدين الإسلامي، يدين له بالطاعة ملوك المسلمين قاطبة. فهو عندهم بمقام البابا عند النصارى. وقصر الخلافة في بغداد واسع الأرجاء. تتوف استدارته على ثلاثة أميال. تتوسطه روضة غناء فيها أشجار مثمرة وغير مثمرة من كل صنف، وفيها من الحيوان ضروب كثيرة. وفي الروضة أيضا بحيرة واسعة يأتيها الماء من حدقل (دجلة). يخرج إليها الخليفة للصيد والنزهة، وقد جمعت فيها أصناف الطير والسماك لرياضة الملك ووزرائه ورجال بطانته وضيوفه .

وفي ها القصر يعقد الخليفة العباسي الكبير (الحافظ) على مجلس بلاطه، وهو حسن المعاملة لليهود، وفي حاشيته عدد منهم. وهو عليم بمختلف اللغات، عارف بتوراة موسى يحسن اللغة العبرية (!؟) قراءة وكتابة. وهو كذلك على جانب عظيم من الصلاح والتقوى يأكل من تعب كفيه، إذ يصنع الشال المقصب ويدمغه بختمه فيبيعه رجال بطانته من السراة والنبلاء، فيعود عليه بالأموال الوفيرة. وهو موصوف بالتقوى والصدق والاستقامة وطلب الخير لجميع رعيته.

والمسلمون لا يشاهدونه إلا مرة في العام، عندما يتوافد الحجاج من كل فج بطريقهم إلى مكة من أعمال اليمن (كذا)، وكلهم شوق لرؤية طلعتة. فيحتشدون في باحة القصر هاتفين: "يا سيدنا نور الإسلام وفخر المسلمين، أطل علينا بطلعتك الميمونة". لكنه لا يبالي بهذا النداء. فيقول له رجال الحاشية: "يا أمير المؤمنين! أشرق بطلعتك على رعينك الذين توافدوا من الأقطار النائية للأسذراء بظل فضلك!". وعندئذ ينهض الخليفة فيرخي ذيل برده من مشرفة القصر فيقبل الحجاج على لثمها بكل خشوع. ومن ثم يناديهم الحاجب: "أذهبوا بأمان الله، فإذا سيدنا أمير المؤمنين يقرأ عيكم السلام". فيصرف الناس فرحين بهذه التحية التي يهديها إليهم الحاجب باسم

¹ أخذنا وصف بغداد من رحلة بنيامين المشار إليها في هذا البحث. ومن رحلة أبي الحسن محمد بن جبير، من طبع ليدن-بري، 1907. ومن رحلة ابن بطوطة من تحقيق علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة، 1975. ج. 1، 242

² جاءت كلمة "بغداد" في النص الأصلي بعد "أمير المؤمنين" ولا يستقيم النص بها في مكانها الأصلي.

الشخص الذي له في قلوبهم مقام النبي.

وجميع الأمراء من بيت الخلافة معتقلون في قصورهم الخاصة وراء سلاسل الحديد وعليهم الحراس الموكلون بهم لا يعلنون العصيان على كبيرهم الخليفة. فقد حدث لأحد أسلافه أن تمرد عليه إخوته وبايعوا لأحدهم بالخلافة. ومن ذلك اليوم جرت العادة بالحجر على أفراد بيت الخلافة كافة لكي لا يتمردوا على سيد البلاد. غير أن كلا من هؤلاء يعيش في قصر أنيق، ويمتلك المدن والضياح تدر عليه المال الوافر، وعليها الوكلاء والأمناء. وهكذا يقضي الأمراء أيامهم بالقصف واللهو.

وفي قصر الخلافة من الأبنية ما يحير العقول. ففيه الرخام والأساطين المزوقة بالذهب المزينة بالحجارة النادرة المنقوشة بالرياسة البديعة تكسو الحيطان. وفي القصر كنوز وافرة وخزائن طافحة بالذهب والثياب الحرير والجواهر الكريمة.

ومن عادة الخليفة ألا يبارح قصره إلا مرة في العام، في العيد الذي يسميه المسلمون "عيد رمضان" فيحتشد الناس من أقاصي البلاد للاحتفاء بمشاهدته. ويمتطي الخليفة عند خروجه جوادا مطهما وهو مرتد بردته المقصبة بفضة وذهب، ومتوج الرأس بقلنسوة مرصعة بالأحجار الكريمة التي لا يعدها ثمن. وفوق القلنسوة قطعة قماش سوداء اللون، فيها ما يشير إلى التواضع، وفيها موعظة للناس بأن هذه الأبهة كلها سيغشاها السواد عد انقضاء الأجل.

وبعد هذا يبارح الموكب المصلى، فيعود الخليفة وحده بطريق الشارع المشرف علي دجلة، ويواكبه عظماء المسلمين في قوارب تمخر مياه النهر حتى يدخل الخليفة قصره. وقد جرت العادة أن تكون عودة الخليفة بغير الطريق الذي خرج منها. ويقوم الحرس طوال أيام السنة على منع الناس من وطء موضع أقدام الخليفة. والخليفة لا يبارح قصره إلا في العام القابل، وهو عظيم التقوى والصلاح.

ويقوم على الجانب الغربي من مدينة بغداد، بين نهر دجلة ونهر آخر يأتي من الفرات، بناء المارستان، وهو مجموعة من البنايات الواسعة، يأوي إليها المعوزون من المرضى رغبة في الشفاء. ولهذا المارستان قوامون من الأطباء يبلغ عددهم الستين طبيبا، يعالجون المرضى ويطبخون لهم الأدوية. والخليفة يجهزهم بما يحتاجون إليه من بيت المال.

وفيها أيضا بناية تدعى "دارالمارستان" يأوي إليها المجانين المغلوبون على عقولهم بتأثير حر القيظ الشديد! والأطباء يقيدونهم بالأغلال حتى يتوبوا إلى سابق رشدهم. ويعيشون مدة مكوثهم فيها بنفقة الخليفة. ويقوم أطباء الخليفة بتفقدهم مرة في كل شهر، فيسرحون من عاد إلى الصواب منهم ليعود إلى أهله. وتشمل خيرات الخليفة كل من أم بغداد من المرضى والمجاذيب، فالخليفة جزيل الإحسان همه عمل الخير.

ويقيم ببغداد نحو (أربعين) ألف يهودي. وهم يعيشون بأمان وعز ورفاهية في ظل أمير المؤمنين الخليفة. وبينهم عدد من كبار العلماء ورؤساء المثيية [كبريات المدارس] وعلماء الدين. ولهم في بغداد عشر مدارس مهمة. ورئيس المدرسة الكبرى هو الربي صمويل بن علي الرباني، والغاؤون رأس مثيية "غاؤون يعقوب". وهو ينتسب إلى سبط لاوي، من آل موسى النبي (ع).

وأما رئيس المدرسة الثانية فهو رب حنينية أخوه، شيخ اللاويين ونائب رأس المثيية. ورئيس المدرسة الثالثة رب دانيال ورئيس المدرسة الرابعة الحبر العازر، ورئيس المدرسة الخامسة رب العازر بن صمخ رأس المجمع العلمي. ويرتقي نسبه إلى صموئيل النبي. وقد اشتهر هو وإخوته بالتجويد ورخامة الصوت والترتيل على الطريقة التي كان يرتل بها أجدادهم اللاويون في بيت المقدس. ورئيس المدرسة السادسة رب حسداي الملقب بفخر الأحرار. ورئيس المدرسة السابعة رب حجابي. ورئيس المدرسة الثامنة رب عزرا صاحب سر المثيية. ورئيس المدرسة التاسعة رب إبراهيم ويكني أبا طاهر. ورئيس المدرسة العاشرة والخاتمية (السيوم) [يعني العليا] رب زكاي بن بستناي.

وهؤلاء الأساتيد العشرة يعرفون بالمعتكفين، لا عمل لهم غير النظر في مصالح أبناء طائفتهم، ويقضون بين الناس طول أيام الأسبوع، كل في مدرسته، خلا نهار الاثنين حيث يجتمعون في مجلس كبيرهم رأس مثيية "غاؤون يعقوب" للنظر في شؤون الناس مجتمعين.

أما رئيس هؤلاء العلماء جميعهم، فهو الربي دنيل بن حسداي الملقب "سيدنا رأس الجالوت"، ويسميه المسلمون "سيدنا ابن داوود"، لأن بيده وثيقة تثبت انتهاء نسبه إلى داوود. وهو يستمد سلطانه من كتاب عهد يوجهه إليه من الخلفاء أمير المؤمنين، عملا بالشرع المحمدي. وينتقل هذا المنصب إلى ذريته بالوراثة. وعند نصب الرئيس يمنحه الخليفة ختم الرئاسة على أبناء ملته كافة. وتقضي التقاليد المرعية بين اليهود والمسلمين وسائر أبناء الرعية بالنهوض أمام رأس الجالوت وتحيته عند مروره بهم. ومن خالف ذلك عوقب بضربه مائة جلدة.

وعندما يخرج رأس الجالوت لمقابلة الخليفة، يسير معه الفرسان من اليهود والمسلمين، ويقدم الموكبَ مناد ينادي: "اعملوا الطريق لسيدنا ابن داوود". ويكون عليه حلة من حرير مقصب، وعلى رأسه عمامة كبيرة تتدلى منها قطعة قماش مربوطة بسلسلة منقوش عليها شعار الخليفة. وعندما يمثل في حضرة الخليفة يبادر إلى لثم يده. وعندئذ ينهض الخليفة وينهض معه الحجاب ورجال الحاشية، فيجلس الرئيس فوق كرسي مخصص لجلوسه قبالة الخليفة.

ويسري نفوذ رأس الجالوت على جميع طوائف اليهود المنتشرة في شتعار

[العراق] وبلاد خراسان وسبأ [اليمن] وبلاد ما بين النهرين [الجزيرة] وجبال أراراط [أرمينية] وبلاد اللان المحوط بالجبال الشاهقة والتي لا ينفذ إليها من سوى الأبواب الحديد التي شيدها الإسكندر فهدمت من بعده. وطوائف اليهود المنتشرين في سبيرييه وبلاد التوغريم [الترکمان] وبلاد كرجستان [جورجية] حتى شواطئ نهر جيحون وحدود سمرقند وبلد الطيبات [التبت] وديار الهند.

ففي هذه الأقطار كلها لا يعين الربيون والخزانون إلا بمعرفة رأس الجالوت. وهم يشخصون إلى بغداد بعد تنصيبهم لمقابلة الرئيس، ويحملون إليه الهدايا والعطايا من أقصى المعمور. ويملك الرئيس العقارات الواسعة والمزارع والبساتين في جميع أنحاء بابل [العراق]. وأكثرها مما ورثه عن أجداده. وأملاكه هذه مصنوعة، وليس من حق أحد أن ينتزعها منه. وله إيراد سنوي عظيم من الفنادق والأسواق والمتاجر عدا الهدايا التي تتوارد عليه من البلدان القصية. فهو على ذلك واسع الثروة، وعلى جانب عظيم من الحكمة والفقهاء بأحكام التوراة والتلمود.

ويجري الاحتفال بنصب رأس الجالوت الجديد بمهرجان مشهور. إذ يبعث إليه الخليفة بإحدى ركائبه الملوكية فيتوجه إلى قصر الخلافة، وفي ركابه الأمراء والنبلاء، ومعه الهدايا والتحف النفيسة المختلفة ورجال قصره. وعندما يمثل بين يدي الخليفة يتسلم منه كتاب العهد، ثم يضع أمير المؤمنين يده على رأس الرئيس الجديد، ومن ثم يعود إلى داره بموكبه الخاص وحوله الجماهير الغفيرة. وتنفخ أمامه البوقات وتقرع الطبول. وبعدها يحتفل بتجديد نصب رؤساء المثيية بأن يضع الرئيس الأكبر يده على رأس كل منهم.

وبين يهود بغداد عدد كبير من العلماء وذوي اليسار. ولهم فيها ثمان [ثمان] وعشرون كنيسة. قسم منها في جانب الرصافة. ومنها في جانب الكرخ على الشاطئ الغربي من نهر حدقل [دجلة] الذي يمر في المدينة فيشطرها شطرين.

وكنيسة رأس الجالوت بناء جسيم فيه الأساطين الرخام المنقوشة بالأصباغ الزاهية المزوقة بالفضة والذهب. وتزدان رؤوس الأساطين بكتابات من المزامير بحروف من ذهب. ففي صدر الكنيسة مصطبة يصعد إليها بعشر درجات من رخام، وفوقها الأريكة المخصصة لرأس الجالوت أمير آل داوود.

وتبلغ استدارة بغداد عشرين ميلا. وتمتد حولها الرياض والحقول وبساتين النخيل مما لا مثيل له في جميع العراق. ولها تجارة واسعة، يقصدها التجار من جميع أقطار العالم للبيع والشراء. وفي بغداد عدد كبير من العلماء الفلاسفة والمتفنيين في جميع العلوم والمعارف والسحريات. وعلى مسيرة يومين منها...

النص الثاني: ذكر مدينة السلام بغداد كما وصفها ابن جبير

هذه المدينة العتيقة، وإن لم تزل حضرة الخلافة العباسية، ومثابة الدعوة الإمامية القرشية الهاشمية قد ذهب أكثر رسمها، ولم يبق منا إلا شهير اسمها. وهي بالإضافة إلى ما كانت عليه قبل إنحاء الحوادث عليها والتفات أعين النواب إليها كالطلال الدارس، والأثر الطامس، أو تمثال الخيال الشاخص، فلا حسن فيها يستوقف البصر، ويستدعي من المستوفز الغفلة والنظر، إلا دجلتها التي هي بين شرقيها وغربيها منها كالمرأة المجلوة بين صفحتين، أو العقد المنتظم بين لبنتين. فهي تردها ولا تظماً، وتتطلع منها في مرآة صقيلة لا تصدأ، والحسن التحريمي بين هوائها ومائها ينشأ، هي من ذلك على شهرة في البلاد معروفة موصوفة، ففتن الهوى: إلا أن يعصم الله منها، مخوفة. وأما أهلها فلا تكاد تلقى منهم إلا من يتصنع بالتواضع رياء، ويذهب بنفسه عجباً وكبرياء، يزدرون الغرباء، ويظهرون لمن دونهم الأنفة والإباء، ويستصغرون عن سواهم الأحاديث والأنباء، قد تصور كل منهم في معتقده وخلده أن الوجود كله يصغر بالإضافة لبلده، فهم لا يستكرمون في معمور البسيطة مثوى غير مثوهم، كأنهم لا يعتقدون أن الله بلاداً أو عباداً سواهم. يسحبون أذيالهم أشراً وبطراً، ولا يغيرون في ذات الله منكراً. يظنون أن أسنى الفخار في سحب الإزار، ولا يعلمون أن فضله بمقتضى الحديث المأثور في النار، يتبايعون بينهم بالذهب قرصاً، وما منهم من يحسن الله فرضاً، فلا نفقة فيها إلا من دينار تقرضه، وعلى يدي مخسر للميزان تعرضه، لا تكاد تظفر من خواص أهلها بالورع العفيف، ولا تقع من أهل موازينها ومكاييلها إلا على من ثبت له الويل في سورة التطفيف. لا يباليون في ذلك بعيب، كأنهم من بقايا مدين قوم النبي شعيب. فالغريب فيهم معدوم الإرفاق، متضاعف الإنفاق، لا يجد من أهلها إلا من يعامله بنفاق، أو يهش إليه هشاشة انتفاع واسترفاق، كأنهم من التزام هذه الخلة القبيحة على شرط اصطلاح بينهم واتفاق. فسوء معاشره أبنائها يغلب على طبع هوائها ومائها، ويعلل حسن المسموع من أحاديثها وأنبائها، أستغفر الله إلا فقهاءهم المحدثين، ووعاظهم المذكرين، لا جرم أن لهم في طريقة الوعظ والتذكير، ومداومة التنبيه والتبصير، والمثابرة على الإنذار المخوف والتحذير، مقامات تستنزل لهم من رحمة الله تع ما يحط كثيراً من أوزارهم، ويسحب ذيل العفو على سوء آثارهم، ويمنع القارعة الصماء أن تحل بديارهم، لكنهم معهم يضربون في حديد بارد، ويرومون تفجير الجلامد، فلا يكاد يخلو يوم من أيام جمعاتهم من واعظ يتكلم فيه، فالموفق فيهم لا يزال في مجلس ذكر أيامه كلها، لهم في ذلك طريقة مباركة ملتزمة.

مجالس علم ووعظ

فأول من شاهدنا مجلسه منهم الشيخ الإمام رضي الدين القزويني رئيس الشافعية، وفقهه المدرسة النظامية، والمشار إليه بالتقديم في العلوم الأصولية. حضرنا مجلسه بالمدرسة المذكورة إثر صلاة العصر من يوم الجمعة الخامس لصفر المذكور، فصعد

المنبر وأخذ القراء أمامه في القراءة على كراسي موضوعة، فتوقوا وشوقوا وأثوا بتلاحين معجبة، ونجمات محرجة مطربة، ثم اندفع الشيخ الإمام المذكور فخطب خطبة سكون ووقار، وتصرف في أفانين من العلوم، من تفسير كتاب الله عز وجل، و"إيراد حديث رسوله، صلى الله عليه وسلم الله عليه وسلم، والتكلم على معاينة. ثم رشقته شأبيب المسائل من كل جانب، فأجاب وما قصر، وتقدم وما تأخر، ودفعت إليه عدة رقايع فيها، فجمعها جملة في يده وجعل يجاوب على كل واحدة منها وينبذ بها إلى أن فرغ منها. وحان المساء فنزل وافترق الجمع. فكان مجلسه مجلس علم ووعظ، وقوراً هيناً ليناً، ظهرت فيه البركة والسكينة، ولم تقصر عن إرسال عبرتها فيه النفس المستكنية، ولا سيما آخر مجلسه، فإنه سرت حُمياً وعظه إلى النفوس حتى أثارها خشوعاً، وفجرتها دموعاً، وبادر التائبون إليه سقوطاً على يده ووقوعاً، فكم ناصية جز، وكم مفصل من مفاصل التائبين طبق بالموعظة وحز، فبمثل مقام هذا الشيخ المبارك ترحم العصاة، وتتغمد الجناة، وتستدام العصمة والنجاة، والله تعالى يجازي كل ذي مقام عن مقامه، ويتعمد ببركة العلماء الأولياء عباده العاصين من سخطه وانتقامه، برحمته وكرمه، وإنه المنعم الكريم، لا رب سواه، ولا معبود إلا إياه.

وشهدنا له فيها مجلساً ثانياً إثر صلاة العصر من يوم الجمعة الثاني عشر من الشهر المذكور، وحضر ذلك اليوم مجلسه سيد العلماء الخراسانية، ورئيس الأئمة الشافعية، ودخل المدرسة النظامية بهز عظيم وتطريف أفاق، تشوقت له النفوس، فأخذ الإمام المتقدم الذكر في وعظه مسروراً بحضوره، ومتجماً به، فأتى بأفانين من العلوم، على حسب مجلسه المتقدم الذكر. ورئيس العلماء المذكور هو صدر الدين الحُجَنْدِي المتقدم الذكر في هذا التقييد، المشتهر المآثر والمكارم، المقدم بين الأكابر والأعظم.

ثم شاهدنا صبيحة يوم السبت بعده مجلس الشيخ الفقيه، الإمام الأوحد، جمال الدين أبي الفضائل بن علي الجوزي، بازاء داره، على الشط بالجانب الشرقي وفي آخره على اتصال من قصور الخليفة وبمقربة من باب البصلية آخر أبواب الجانب الشرقي، وهو يجلس به كل يوم سبت، فشهدنا مجلس رجل ليس من عمرو ولازيد، وفي جوف الفرا كل الصيد، آية الزمان، وقرة عين الإيمان، رئيس الحنبلية، والمخصوص في العلوم بالرتب العلية، إمام الجماعة، وفارس حلبة هذه الصناعة، والمشهود له بالسبق الكريم في البلاغة والبراعة، ومالك أزمة الكلام في النظم والنثر، والغائص في بحر فكره على نفائس الدر. فأما نظمه فرضي الطباع، مهيارى الانطباع، وأما نثره فيصدع بسحر البيان، ويعطل المثل بقس وسحبان. ومن أبهر آياته، وأكبر معجزاته، أنه يصعد المنبر ويبتدئ القراءة بالقرآن، وعددهم نيف على العشرين قارئاً، فينتزع الاثنان منهم أو الثلاثة آية من القراءة يتلونها على نسق بتطريب وتشويق، فإذا فرغوا تلت طائفة أخرى على عددهم آية ثانية، ولا يزالون

يتناوبون آيات من سور مختلفات إلى أن يتكاملوا قراءة، وقد أتوا بآيات مشتبهات، لا يكاد المتقدم الخاطر يحصلها عدداً، أو يسميها نسقاً. فإذا فرغوا أخذ هذا الإمام الغريب الشأن في إيراد خطبته، عجلاً مبتدراً، وأفرغ في أصداف الأسماع من ألفاظه درراً، وانتظم أوائل الآيات المقروءات في أثناء خطبته فقراً، وأتى بها على نسق القراءة لها، لا مقدماً ولا مؤخراً. ثم أكمل الخطبة على قافية آخر آية منها. فلو أن أبداع من في مجلسه تكلف تسمية ما قرأ القراء آية آية على الترتيب لعجز عن ذلك، فكيف ينتظمها مرتجلاً، ويورد الخطبة الغراء بها عجلاً! "

أفسح هذا أم أنتم لا تبصرون، وإن هذا لهو الفضل المبين". فحدث ولا حرج عن البحر، وهبهات ليس الخبر عنه كالخبر! ثم إنه أتى بعد أن فرغ من خطبته برقائق من الوعظ وآيات بينات من الذكر، طارت لها القلوب اشتياقاً، وذابت بها الأنفس احتراقاً، إلى أن علا الضجيج، وتردد بشهقائه النشيج، وأعلن التائبون بالصياح، وتساقطوا عليه تساقط الفراش على المصباح، كل يلقي ناصيته بيده فيجزها، ويمسح على رأسه داعياً له، ومنهم من يغشى عليه فيرفع في الأذرع إليه، فشاهدنا هولاً يملأ النفوس إنابة وندامة، ويذكرها هول يوم القيامة، فلو لم نركب ثبح البحر، ونعتسف مفازات القفر إلا لمشاهدة مجلس من مجالس هذا الرجل، لكانت الصفقة الرابحة، والوجهة المفلحة الناجحة، والحمد لله على أن مَن بقاء من تشهد الجمادات بفضله، ويضيق الوجود عن مثله. وفي أثناء مجلسه ذلك يبتدون المسائل، وتطير إليه الرقاع، فيجابو أسرع من طرفة عين، وربما كان أكثر مجلسه الرائق من نتائج تلك المسائل، والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء، لا إله سواه.

ثم شاهدنا مجلساً ثانياً له، بكرة يوم الخميس الحادي عشر لصفري، بباب بدر في ساحة قصور الخليفة، ومناظره مشرفة عليه. وهذا الموضع المذكور هو من حرم الخليفة، رخص بالوصول إليه، والتكلم فيه، ليسمعه من تلك المناظر الخليفة ووالدته ومن حضر من الحرم. ويفتح الباب للعامة فيدخلون ذلك الموضع، وقد بسط بالحصر. وجلوسه بهذا الموضع كل يوم خميس. فبكرنا لمشاهدته بهذا المجلس المذكور، وقعدنا إلى أن وصل هذا الحبر المتكلم، فصعد المنبر، وأرعى طيلسانه عن رأسه تواضعاً لحرمة المكان، وقد تسطر القراء أمامه على كراسي موضوعة، فابتدروا القراءة على الترتيب، وشوقوا ما شاءوا، وأطربوا ما أرادوا. وبدرت العيون بإرسال الدموع. فلما فرغوا من القراءة، وقد أحصينا لهم تسع آيات من سور مختلفات، صدع بخطبته الزهراء الغراء، وأتى بأوائل الآيات في أثناءها منتظمت، ومشى الخطبة على فقرة آخر آية منها في الترتيب إلى أن أكملها، وكانت الآية "الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصراً إن الله لذو فضل على الناس". فتمادى على هذا السين وحسن أي تحسين، فكان يومه في ذلك أعجب من أمسه. ثم أخذ في الثناء على الخليفة والدعاء له ولوالدته، وكنى عنها بالستر الأشرف، والجناب الأرف، ثم سلك سبيله في الوعظ، كل

ذلك بديهة لا روية، ويصل كلامه في ذلك بالآيات المقروءات على النسق مرة أخرى. فأرسلت وإبها العيون، وأبدت النفوس سر شوقها المكنون، وتطارح الناس عليه بذنوبهم معترفين، وبالتوبة معلنين، وطاشت الأبواب والعقول، وكثر الوله والذهول، وصارت النفوس لا تملك تحصيلاً، ولا تميز معقولاً، ولا تجد للصبر سبيلاً. ثم في أثناء مجلسه ينشد بأشعار من النسيب مبرحة التشويق، بديعة الترقيق، تشعل القلوب وجداً، ويعود موضعها النسيبي زهداً. وكان آخر ما أنشده من ذلك، وقد أخذ المجلس مأخذه من الاحترام، وأصابته المقاتل سهام ذلك الكلام:

أين فؤادي أذابــــه الوجد وأين قلبي فما صحا بعد
يا سعد زدني جوىً بذكرهم بالله قل لي فديت يا سعد

ولم يزل يرددتها والانفعال قد أثر فيه، والدماع تكاد تمنع خروج الكلام من فيه، إلى أن خاف الإفحام، فابتدر القيام، ونزل عن المنبر دهشاً عاجلاً، وقد أطار القلوب وجلاً، وترك الناس على أحر من الجمر، يشيعونه بالدماع الحمر. فمن أعلن بالانتحاب، ومن متعفر في التراب. فياله من مشهد ما أهول مرآه، وما أسعد من رآه! نفعا الله ببركته، وجعلنا ممن فاز به بنصيب من رحمته بمنه وفضله. وفي أول مجلسه أنشد قصيداً نير القبس، عراقي النفس، في الخليفة أو له:

في شغلٍ من الغرامِ شاغلٍ من هاجه البرق بسفح عاقل

يقول فيه عند ذكر الخليفة

يا كلمات الله كوني عوذة من العيون للإمام الكامل

ففرغ من إنشاده وقد هز المجلس طرباً، ثم أخذ في شأنه، وتمادى في إيراد سحر بيانه، وما كنا نحسب أن متكلماً في الدنيا يعطي من ملكة النفوس والتلاعب بها ما أعطي هذا الرجل، فسبحان من يخص بالكمال من يشاء من عباده لا اله غيره.

وشاهدنا بعد ذلك مجالس لسواه من وعاظ بغداد ممن نستغرب شأنه، بالإضافة لما عهدناه من متكليمي الغرب. وكنا قد شاهدنا بمكة والمدينة، شرفهما الله، مجالس من قد ذكرناه في هذا التقييد، فصغرت، بالإضافة لمجلس هذا الرجل الفذ في نفوسنا قدراً، ولم نستطع لها ذكراً. وأين تقعان مما أريد، وشتان بين اليزيديين، وهيهات الفتيان كثير، والمثل بمالك يسير. ونزلنا بعده بمجلس يطيب سماعه، ويروق استطلاعاه.

وحضرنا له مجلساً ثالثاً، يوم السبت الثالث عشر لصفرة، بالموضع المذكور بإزاء داره على الشط الشرقي، فأخذت معجزاته البيانية مأخذها، فشاهدنا من أمره عجباً، صعد بوعظه أنفاس الحاضرين سحباً، وأسأل من أدمعهم وإبلا سكباً، ثم جعل يردد في

آخر مجلسه أبياتاً من النسيب شوقاً زهدياً وطرباً، إلى أن غلبته الرقة، فوثب من أعلى منبره ولهاً مكتئباً، وغادر الكل متندماً على نفسه منتحباً، لهفان ينادي: يا حسرتا واحرابا، والناديون يدورون بنحيبهم دور الرحي، وكل منهم بعد من سكرته ما صحا، فسبحان من خلقه عبرة لأولي الألباب، وجعله لتوبة عباده أقوى الأسباب، لا إله سواه.

ثم نرجع إلى ذكر بغداد. هي كما ذكرناه جانبان: شرقي وغربي، ودجلة بينهما فأما الجانب الغربي فقد عمه الخراب واستولى عليه، وكان المعمور أولاً. وعمارة الجانب الشرقي محدثة، لكنه مع استيلاء الخراب عليه يحتوي على سبع عشرة محلة، كل محلة منها مدينة مستقلة، وفي كل واحدة منها الحمامان والثلاثة والثمانية منها بجوامع يصلى فيها الجمعة، فأكبرها القرية، وهي التي نزلنا فيها بربض منها يعرف بالمربعة، على شط دجلة بمقربة من الجسر، فحملته دجلة بمدھا السيلي، فعاد الناس يعبرون بالزوارق. والزوارق فيها لا تحصى كثرة، فالناس ليلاً ونهاراً من تمادي العبور فيها في نزهة متصلة رجالاً ونساء. والعادة أن يكون لها جسران: أحدهما مما يقرب من دور الخليفة، والآخر فوقة لكثرة الناس، والعبور في الزوارق لا ينقطع منها. ثم الكرخ، وهي مدينة مسورة. ثم محلة باب البصرة، وهي أيضاً مدينة، وبها جامع المنصور رحمه الله، وهو جامع كبير عتيق البنيان حفيله. ثم الشارع، وهي أيضاً مدينة. فهذه الأربع أكبر المحلات. وبين الشارع ومحلة باب البصرة سوق المارستان، وهي مدينة صغيرة، فيها المارستان الشهير ببغداد، وهو على دجلة، وتتفقده الأطباء كل يوم اثنين وخميس، ويطلبون أحوال المرضى به، ويرتبون لهم أخذ ما يحتاجون إليه. وبين أيديهم قومة يتناولون طبخ الأدوية والأغذية. وهو قصر كبير فيه المقاصير والبيوت وجميع مرافق المساكن الملوكية، والماء يدخل إليه من دجلة. وأسماء سائر المحلات يطول ذكرها، كالوسيطه، وهي بين دجلة ونهر يتفرع من الفرات وينصب في دجلة، يجيء فيه جميع المرافق التي في الجهات التي يسقيها الفرات. ويشق على باب البصرة الذي ذكرنا محلته نهر آخر منه وينصب أيضاً في دجلة. ومن أسماء المحلات العتابية، وبها تصنع الثياب العتابية، وهي حرير وقطن مختلفات الألوان. ومنها الحربية، وهي أعلاها، وليس وراءها إلا القرى الخارجة عن بغداد أسماء يطول ذكرها. وبإحدى هذه المحلات قبر معروف الكرخي، وهو رجل من الصالحين مشهور الذكر في الأولياء. وفي الطريق باب البصرة، مشهد حفيّل البنيان داخله قبر متسع السنام، عليه مكتوب: هذا قبر عون ومعين، من أولاد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، رضي الله عنه. وفي الجانب الغربي أيضاً قبر موسى بن جعفر، رضي الله عنهما، إلى مشاهد كثيرة ممن لم تحضرنا تسميته من الأولياء والصالحين والسلف الكريم، رضي الله عن جميعهم. وبأعلى الشرقية خارج البلد، محلة كبيرة بإزاء محلة الرصافة. وبالرصافة كان باب الطاق المشهور على الشط، وفي تلك المحلة مشهد حفيّل البنيان، له قبة بيضاء سامية في الهواء، فيه قبر الإمام أبي

حنيفة، رضي الله عنه، وبه تعرف المحلة. وبالقرب من تلك المحلة قبر الإمام أحمد بن حنبل، رضي الله عنه، وفي تلك الجهة أيضاً قبر أبي بكر الشبلي، رحمه الله، وقبر الحسين بن منصور الحلاج. وبيغداد من قبور الصالحين كثير، رضي الله عنهم. وبالغربية هي (هكذا!) البساتين والحدائق، ومنها تجلب الفواكه الشرقية.

دار الخلافة

وأما الشرقية فهي اليوم دار الخلافة، وكفاها بذلك شرفاً واحتفالاً، ودور الخليفة مع آخرها، وهي تقع منها في نحو الربع أو أزيد، لأن جميع العباسيين في تلك الديار معتقلون اعتقالاتاً جميلاً لا يخرجون ولا يظهرون، ولهم المراتب القائمة بهم. وللخليفة من تلك الديار جزء كبير، قد اتخذ فيها المناظر المشرفة والقصور الرائقة والبساتين الأنيقة. وليس له اليوم وزير إنما له خديم يعرف بنائب الوزارة، يحضر الديوان المحتوي على أموال الخلافة وبين يديه الكتب فينفذ الأمور. وله قيم على جميع الديار العباسية، وأمين على سائر الحرم الباقيات من عهد جده وأبيه وعلى جميع من تضمنه الحرمة الخلفية، يعرف بالصاحب مجد الدين أستاذ الديار، هذا لقبه، ويدعى له إثر الدعاء للخليفة، وهو قل ما يظهر للعامّة اشتغالا بما هو بسبيله من أمور تلك الديار وحرستها والتكفل بمغالقتها وتفقدتها ليلاً ونهاراً.

ورونق هذا الملك إنما هو على الفتيان والأحابش المجاييب، منهم فتى اسمه خالص، وهو قائد العسكرية كلها، أبصرناه خارجاً أحد الأيام وبين يديه وخلفه أمراء الأجناد من الأتراك والديلم وسواهم، وحوله نحو خمسين سيفاً مسلولة في أيدي رجال قد احتفوا به، فشهدنا من أمره عجباً في الدهر، وله القصور والمناظر على دجلة.

وقد يظهر الخليفة في بعض الأحيان بدجلة راكباً في زورق. وقد يصيد في بعض الأوقات في البرية. وظهوره على حالة اختصار تعمية لأمره على العامة، فلا يزداد أمره مع تلك التعمية إلا اشتهاً. وهو مع ذلك يحب الظهور للعامة ويؤثر التحبب لهم، وهو ميمون النقيبة عندهم قد استسعدوا بأيامه رخاء وعدلاً وطيب عيش، فالكبير والصغير منهم داع له. أبصرنا هذا الخليفة المذكور، وهو أبو العباس أحمد الناصر لدين الله بن المستضيء بنور الله محمد الحسن بن المستنجد بالله أبي المظفر يوسف، ويتصل نسبه إلى أبي الفضل جعفر المقتدر بالله، إلى السلف فوّه من أجداده الخلفاء، رضوان الله عليهم، بالجانب الغربي أمام منظرته به وقد انحدر عنها صاعداً في الزورق إلى قصره بأعلى الجانب الشرقي على الشط، وهو في فتاء من سنه، أشقر اللحية صغيرها، كما اجتمع بها وجهه، حسن الشكل، جميل المنظر، أبيض اللون، معتدل القامة، رائق الرواء، سنه نحو الخمس وعشرين سنة، لابساً ثوباً أبيض شبه القباء برسوم ذهب فيه، وعلى رأسه قلنسوة مذهبة مطوقة بوبر أسود من الأوبار الغالية القيمة المتخذة للباس، مما هو كالفنك وأشرف، متعمداً بذلك زي الأتراك تعمية

لشأنه، لكن الشمس لا تخفى وأن سترت، وذلك عشية يوم السبت السادس لصفرة سنة ثمانين. وأبصرناه أيضاً عشية يوم الأحد بعده، متطلعاً من منظرته المذكورة بالشط الغربي، وكنا نسكن بمقربة منها.

والشرقية حفيلة الأسواق عظيمة الترتيب، تشتمل من الخلق على بشر لا يحصيهم إلا الله تعالى الذي أحصى كل شيء عدداً. وبها من الجوامع ثلاثة، كل يجمع فيها: جامع الخليفة متصل بداره، وهو جامع كبير، وفيه سقايات عظيمة ومرافق كثيرة كاملة، ومرافق الوضوء والظهور. وجامع السلطان، وهو خارج البلد، ويتصل به قصور تنسب للسلطان أيضاً المعروف بشاه شاه، وكان مديراً أمر أجداد هذا الخليفة، وكان يسكن هنالك، فابنتى الجامع أمام مسكنه. وجامع الرصافة، وهو على الجانب الشرقي المذكور، وبينه وبين جامع هذا السلطان المذكور مسافة نحو الميل. وبالرصافة تربة الخلفاء العباسيين، رحمهم الله. فجميع جوامع البلد ببغداد المجمع فيها أحد عشر.

الحمامات والمساجد والمدارس

وأما حماماتها فلا تحصى عدة، ذكر لنا أحد أشياخ البلد أنها بين الشرقية والغربية نحو الألفي حمام، وأكثرها مطلية بالقار مسطحة به، فيخيل للناظر أنه رخام أسود صقيل. وحمامات هذه الجهات أكثرها على هذه الصفة لكثرة القار عندهم، لأن شأنه عجيب، يجلب من عين بين البصرة والكوفة، وقد أنبط الله ماء هذه العين ليتولد منه القار، فهو يصير في جوانبها كالصلصال، فيجرف ويجلب وقد انعقد، فسبحان خالق ما يشاء لا اله سواه.

وأما المساجد بالشرقية والغربية فلا يأخذها التقدير، فضلا عن الإحصاء. والمدارس بها نحو الثلاثين، وهي كلها بالشرقية، وما منها مدرسة إلا وهي يقصر القصر البديع عنها، وأعظمها وأشهرها النظامية، وهي التي ابتناها نظام الملك، وجددت سنة أربع وخمسمائة. ولهذه المدارس أوقاف عظيمة وعقارات محبسة تنصير إلى الفقهاء المدرسين بها، ويجرون بها على الطلبة ما يقوم بهم، ولهذه البلاد في أمر هذه المدارس والمارستانات شرف عظيم وفخر مخلد، فرحم الله واضعها الأول ورحم من تبع ذلك السنن الصالح.

أبواب الشرقية الأربعة

وللشرقية أربعة أبواب: فأولها، وهو في أعلى الشط، باب السلطان، ثم باب الظفرية، ثم يليه باب الحلبة، ثم باب البصلية. هذه الأبواب التي هي في السور المحيط بها من أعلى الشط أسفله، هو يعطف عليها كنصف دائرة مستطيلة. وداخلها في الأسواق أبواب كثيرة. وبالجملة فشان هذه البلدة أعظم من أن يوصف، وأين هي مما

كانت عليه؟ هي اليوم داخلة تحت قول حبيب:

لا أنت أنت ولا الديار ديار

الرحيل من بغداد الموصل...

النص الثالث : مدينة بغداد كما وصفها بن بطوطة

ثم سافرنا منها إلى بغداد، مدينة دار السلام وحضرة الإسلام، ذات القدر الشريف والفضل المنيف، مثوى الخلفاء ومقر العلماء، وقال أبو الحسن بن جبير رضي الله عنه: "هذه المدينة العتيقة، وإن لم تزل حضرة الخلافة العباسية، ومثابة الدعوة الإمامية القرشبة [الهاشمية]³، قد ذهب [أكثر] رسمها، ولم يبق منا إلا [شهير] اسمها. وهي بالإضافة إلى ما كانت عليه قبل إنحاء الحوادث عليها والتفات أعين النوائب إليها، كالطلل الدارس، [والأثر الطامس]، أو تمثال الخيال الشاخص، فلا حسن فيها يستوقف البصر، ويستدعي من المستوفر الغفلة والنظر، إلا دجلتها التي هي بين شريقيها وغربيها [منها] كالمرأة المجلوة بين صفحتين، أو العقد المنتظم بين لبتين. فهي تردها ولا تظمأ، وتسطع⁴ منها في مرآة صقيلة لا تصدأ، والحسن الحريمي بين هوائها ومائها ينشأ، هو من ذلك على شهرة في البلاد معروفة موصوفة"⁵. قال ابن جزي: وكان أبا تمام حبيب بن أوس اطلع على ما آل إليه أمرها حين قال فيها:

لقد أقام على بغداد ناعيهـا	فليكيها لخراب الدهر باكيها
كانت على مائها والحرب موقدـة	والنار تطفأ حسناً في واعيها
ترجى لها عودة في الدهر صالحة	فالآن أضمر منها اليأس اجيها
مثل العجوز التي ولت شببيتها	وبان عنها جمال كان يحظيها

وقد نظم الناس في مدحها وذكر محاسنها فأطنبوا، ووجدوا أماكن القول ذا سعة فأطالوا وأصابوا. وفيها قال الإمام القاضي أبو محمد عبد الوهاب بن علي بن نصر المالكي البغدادي، وأنشدني والدي رحمه الله مرات:

طيب الهواء ببغداد يشوقني	قرباً إليها وإن عاقت مقادير
وكيف أرحل عنها اليوم إذ جمعت	طيب الهواءين ممدود ومقصور

وفيها يقول أيضاً رحمه الله تعالى ورضي عنه:

³ ما بين [] وورد في رحلة ابن جبير، طبعة ليدن.

⁴ في ابن جبير "وتتطلع".

⁵ انتهى قول ابن جبير.

سلام على بغداد في كل موطن
فوالله ما فارقتها عن قلبي لها
ولكنها ضاقت علي برحبها
وكانت كخل كنت أهوى دنوه

وفيها يقول أيضاً مغاضباً لها، وأنشدنيهِ والدي رحمه الله غير ما مرة:

بغداد دارٌ لأهل المال واسعة
ظللت أمشي مضافاً في أزقتها
وللصعاليك دار الضنك والضيّق
كأنني مصحف في بيت زنديق

[وقال] أبو الحسن علي بن النبيه من قصيدة:

أنست بالعراق بداراً منيراً
واستطابت رياء نسائم بغداد
ذكرت من مسارح الكرخ روضاً
واجتنت من ربي المحول نورا
ولبعض نساء بغداد في ذكرها:
أهاً على بغدادها وعراقها
ومجالها عند الفرات بأوجه
متبخراتٍ في النعيم كأنما
نفسى الفداء لها فأى محاسن

فطوت غيبها وخاضت هجيراً
فكادت لولا البرى أن تطيراً
لم يزل نضراً وماء نميراً
واجتلت من مطالع التاج نورا
وظبائها والسحر في أحداقها
تبدو أهلتها على أطواقها
خلق الهوى العذري من أخلاقها
في الدهر تشرق من سنا إشراقها

ولبغداد جسران اثنان معقودان على نحو الصفة التي ذكرناها في جسر مدينة الحلة، والناس يعبرونهما ليلاً ونهاراً، رجالاً ونساء، فهم في ذلك في نزهة متصلة. وببغداد من المساجد التي يخطب فيها، وتقام فيها الجمعة أحد عشر مسجداً، منها بالجانب الغربي ثمانية، وبالجانب الشرقي ثلاثة. والمساجد سواها كثيرة جداً، وكذلك المدارس إلا أنها خربت.

وحمامات بغداد كثيرة وهي من أبداع الحمامات، وأكثرها مطلية بالقار مسطحة به، فيخيل لرائيه أنه رخام أسود. وهذا القار يجلب من عين بين الكوفة والبصرة تنبع أبداً به، ويصير في جوانبها كالصلصال، فيجرف منها، ويجلب إلى بغداد. وفي كل حمام منها خلوات كثيرة، كل خلوة منها مفروشة بالقار، مطلي نصف حائطها مما يلي الأرض به، والنصف الأعلى مطلي بالجنس الأبيض الناصع، فالضدان بها مجتمعان،

متقابل حسنهما. وفي داخل كل خلوة حوض من الرخام فيه أنبوبان، أحدهما يجري بالماء الحار والآخر بالماء البارد، فيدخل الإنسان الخلوة منها منفرداً لا يشاركه أحد إلا إن أراد ذلك. وفي زاوية كل خلوة أيضاً حوض آخر للاغتسال، فيه أيضاً أنبوبان يجريان بالحار والبارد. وكل داخل يعطى ثلاثاً من الفوط، إحداها يتزر بها عند دخوله والأخرى يتزر بها عند خروجه، والأخرى ينشف بها الماء عن جسده. ولم أر هذا الإتقان كله في مدينة سوى بغداد، وبعض البلاد تقاربها في ذلك.

ذكر الجانب الغربي من بغداد

الجانب الغربي منها هو الذي عمر أولاً، وهو الآن خراب أكثره. وعلى ذلك فقد بقي منه ثلاث عشرة محلة، كل محلة كأنها مدينة بها الحمامان والثلاثة، وفي ثمان منها المساجد الجامعة. ومن هذه المحلات محلة باب البصرة، وبها جامع الخليفة أبي جعفر المنصور رحمه الله. والمارستان فيما بين محلة باب البصرة ومحلة الشارع على الدجلة. وهو قصر كبير خرب بقيت منه الآثار. وفي هذا الجانب الغربي من المشاهد قبر معروف الكرخي رضي الله عنه، وهو في محلة باب البصرة. وبطريق باب البصرة مشهد حافل البناء، في داخله قبر متسع السنام، عليه مكتوب: "هذا قبر عون من أولاد علي بن أبي طالب". وفي هذا الجانب قبر موسى الكاظم بن جعفر الصادق، والد علي بن موسى الرضا. وإلى جانبه قبر الجواد، والقبران داخل الروضة عليهما دكانة ملبسة بالخشب عليه ألواح الفضة.

ذكر الجانب الشرقي منها

وهذه الجهة الشرقية من بغداد حافلة الأسواق عظيمة الترتيب. وأعظم أسواقها سوق يعرف بسوق الثلاثاء، كل صناعة فيها على حدة. وفي وسط هذا السوق المدرسة النظامية العجيبة التي صارت الأمثال تضرب بحسنها. وفي آخره المدرسة المستنصرية، ونسبتها إلى أمير المؤمنين المستنصر بالله أبي جعفر ابن أمير المؤمنين الظاهر ابن أمير المؤمنين الناصر. وبها المذاهب الأربعة، لكل مذهب إيوان فيه المسجد وموضع التدريس. وجلس المدرس في قبة من خشب صغيرة على كرسي عليه البسط. ويقعد المدرس وعليه السكينة والوقار، لابساً ثياب السواد معتماً، وعلى يمينه ويساره معيدان يعيدان كل ما يمليه، هكذا ترتب كل مجلس من هذه المجالس الأربعة. وفي داخل هذه المدرسة الحمام للطلبة ودار الوضوء. وبهذه الجهة الشرقية من المساجد التي تقام فيها الجمعة ثلاثة: أحدها جامع الخليفة، وهو المتصل بقصور الخلفاء ودورهم، وهو جامع كبير في سقايات ومطاهر كثيرة للوضوء وللغسل. ولقيت بهذا المسجد الشيخ الإمام العالم الصالح مسند العراق سراج الدين أبا حفص عمر بن علي بن عمر القزويني، وسمعت عليه فيه جميع مسند أبي محمد عبد الله بن عبد

الرحمن بن الفضل بن بهرام الدارمي، وذلك في شهر رجب الفرد عام سبعة وعشرين وسبعمائة، قال: "أخبرتنا به الشيخة الصالحة المسندة بنت الملوك فاطمة بنت العدل تاج الدين أبي الحسن علي بن علي بن أبي اليدر، قالت: أخبرنا الشيخ أبو بكر محمد بن مسعود بن بهروز، الطبيب المارستاني قال: أخبرنا أبو الوقت عبد الأول بن شعيب الشنجري الصوفي قال: أخبرنا الإمام أبو الحسن عبد الرحمن بن المظفر الداودي قال: أخبرنا أبو محمد عبد الله بن أحمد بن حمويه السرخسي، عن أبي عمران عيسى ابن عمر بن العباس السمرقندي، عن أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدارمي".

والجامع الثاني جامع السلطان، وهو خارج البلد وتتصل به قصور تنسب للسلطان. والجامع الثالث جامع الرصافة وبينه وبين جامع السلطان نحو الميل.

ذكر قبور الخلفاء ببغداد وقبور بعض العلماء والصالحين بها وقبور الخلفاء العباسيين رضي الله عنهم بالرصافة، وعلى كل قبر منها اسم صاحبه، قبر المهدي وقبر الهادي وقبر الأمين وقبر المعتصم وقبر الواثق وقبر المتوكل وقبر المنتصر وقبر المستعين وقبر المعز وقبر المهدي وقبر المعتمد وقبر المعتضد وقبر المكتفي وقبر المقنن وقبر القاهر وقبر الرازي وقبر المتقي وقبر المستكفي وقبر المطيع لله وقبر الطائع وقبر القائم وقبر القادر وقبر المستظهر وقبر المسترشد وقبر الراشد وقبر المقتفي وقبر المستنجد وقبر المستضيء وقبر الناصر وقبر الظاهر وقبر المستنصر وقبر المستعصم وهو آخرهم. وعليه دخل التتر ببغداد بالسيف وذبحوه بعد أيام من دخولهم، وانقطع من بغداد اسم الخلافة العباسية، وذلك في سنة أربع وخمسين وستمائة.

وبقرب الرصافة قبر الإمام أبي حنيفة رضي الله عنه، وعليه قبة عظيمة وزاوية فيها الطعام للوارد والصادر. وليس بمدينة بغداد اليوم زاوية يطعم الطعام فيها ما عدا هذه الزاوية. فسبحان مبيد الأشياء ومغيرها. وبالقرب منها قبر الإمام أبي عبد الله أحمد بن حنبل رضي الله عنه ولا قبة عليه. ويذكر أنها بنيت على قبره مراراً فتهدمت بقدره الله تعالى. وقبره عند أهل بغداد معظم، وأكثرهم على مذهبه. وبالقرب منه قبر أبي بكر الشبلي من أئمة المتصوفة رحمه الله، وقبر سري السقطي وقبر بشر الحافي وقبر داود الطائي وقبر أبي القاسم الجنيد، رضي الله عنهم أجمعين.

وأهل بغداد لهم يوم في كل جمعة لزيارة شيخ من هؤلاء المشايخ، ويوم لشيخ آخر يليه، هكذا إلى آخر الأسبوع. وببغداد كثير من قبور الصالحين والعلماء رضي الله عنهم. وهذه الجهة الشرقية من بغداد ليس بها فواكه، وإنما تجلب إليها من الجهة الغربية لأن فيها البساتين والحدائق.

ووافق وصولي إلى بغداد كون ملك العراق بها، فلنذكره ها هنا.

ذكر سلطان العراقيين وخراسان

وهو السلطان "سعيد بهادر خان"، وخان عندهم الملك وبهادر بفتح الباء الموحدة وضم الدال المهمل وآخره راء"، ابن السلطان الجليل محمد خدابنده، وهو الذي أسلم من ملوك التتر - وضبط اسمه مختلف فيه، فمنهم من قال إن اسمه خدابنده، بخاء معجمة مضمومة وذال معجم مفتوح، وبنده لم يختلف فيه، وهو بياء موحدة مفتوحة ونون مسكنة ودال مهمل مفتوح وهاء استراحة، وتفسيره على هذا القول عبد الله، لأن "خذا" بالفارسية اسم الله عز وجل و"بنده" غلام أو عبد أو ما في معناهما. وقيل: إنما هو خربنده، بفتح الخاء المعجم وضم الراء المهمل، وتفسير "خر" بالفارسية الحمار فمعناه على هذا "غلام الحمار". فشد ما بين القولين من الخلاف، على أن هذا الأخير هو المشهور، وكان الأول غيره إليه من تعصب. وقيل: إن سبب تسميته بهذا الأخير هو أن التتر يسمون المولود باسم أول داخل على البيت عند ولادته. فلما ولد هذا السلطان كان أول داخل الزمّال، وهم يسمونه خربنده فسمي به. وأخو خربنده هو قازغان الذي يقول فيه للناس: قازان. وقازغان هو القدر. وقيل: سمي بذلك لأنه ولد لما دخلت الجارية ومعها القدر. وخدابنده هو الذي أسلم، وقدمنا قصته وكيف أراد أن يحمل الناس لما أسلم على الرفض وقصة القاضي مجد الدين معه. ولما مات ولي الملك ولده أبو سعيد بهادرخان، وكان ملكاً فاضلاً كريماً، ملك وهو صغير السن، ورأيته ببغداد، وهو شامل أجمل خلق الله صورة، لا نبات بعارضيه. ووزيره إذ ذاك الأمير غياث الدين محمد بن خواجه رشيد، وكان أبوه من مهاجرة اليهود، واستوزره السلطان محمد خدابنده والد أبي سعيد. رأيته يوماً بحراقة في الدجلة، وتسمى عندهم الشباره، وهي شبه سلورة، وبين يديه دمشق خواجه ابن الأمير جويان المتغلب على أبي سعيد، وعن يمينه وشماله شبارتان فيهما أهل الطرب والغناء. ورأيت من مكارمه في ذلك اليوم أنه تعرض له جماعة من العميان، فشكوا ضعف حالهم، فأمر لكل واحد منهم بكسوة و غلام يقوده ونفقة تجري عليه.

ولما ولي السلطان أبو سعيد وهو صغير كما ذكرناه، استولى على أمره أمير الأمراء الجويان، وحجر عليه التصرفات، حتى لم يكن بيده من الملك إلا الاسم. ويذكر أنه احتاج في بعض الأعياد إلى نفقة ينفقها، فلم يكن له سبيل إليها، فبعث إلى أحد التجار فأعطاه من المال ما أحب. ولم يزل كذلك إلى أن دخلت عليه يوماً زوجة أبيه دنيا خاتون فقالت له: "لو كنا نحن الرجال ما تركنا الجويان وولده على ما هما عليه" فاستفهمها عن مرادها بهذا الكلام فقالت له: لقد انتهى أمر دمشق خواجه بن الجويان أن يفتك بحرم أبيك، وأنه بات البارحة عند طغى خاتون، وقد بعث إلي وقال لي: الليلة أبيت عندك، وما الرأي إلا أن تجمع الأمراء والعساكر، فإذا صعد إلى القلعة مختفياً برسم المبيت، أمكنك القبض عليه، وأبوه يكفي الله أمره. وكان الجويان إذا ذاك غائباً

بخراسان، فغلبته الغيرة ويات يدبر أمره، فلما علم أن دمشق خواجه بالقلعة أمر الأمراء والعساكر أن يطيفوا بها من كل ناحية، فلما كان بالغد، خرج دمشق ومعه جندي يعرف بالحاج المصري، فوجد سلسلة معرضة على باب القلعة وعليها قفل، فلما لم يمكنه الخروج راكباً ضرب الحاج المصري السلسلة بسيفه فقطعها وخرجها معاً، فأحاطت بهما العساكر، ولحق أمير من الأمراء الخاصكية يعرف بمصر خواجه وفتى يعرف بلؤلؤ، دمشق فقتلاه، وأتيا الملك أبا سعيد برأسه فرموا به بين يدي فرسه. وتلك عادتهم أن يفعلوا برأس كبار أعدائهم. وأمر السلطان بنهب داره وقتل من قاتل من خدامه ومماليكه. واتصل الخبر بأبيه الجوبان وهو بخراسان ومعه أولاده مير حسن وهو الأكبر وطالش وجلوخان وهو أصغرهم وهو ابن أخت السلطان أبي سعيد من أمه ساطي بك بنت السلطان خدابنده، ومعه عساكر التتر وحاميهما. فاتفقوا على قتال السلطان أبي سعيد وزحفوا إليه. فلما التقى الجمعان هرب التتر إلى سلطانهم وأفردوا الجوبان، فلما رأى ذلك نكص على عقبيه وفر إلى صحراء سجستان وأوغل فيها، وأجمع على اللحاق بملك هراة غياث الدين، مستجيراً به ومتحصناً بمدينةته. وكانت له عليه أيادٍ سابقة، فلم يوافقها ولداه حسن وطالش على ذلك، وقالوا له: إنه لا يفي بالعهد، وقد غدر بفيروزشاه بعد أن لجأ إليه وقتله. فأبى الجوبان إلا أن يلحق به ففارقه وولده، وتوجه ومعه ابنه الصغير جلوخان، فخرج غياث الدين لاستقباله وترجل له وأدخله المدينة على الأمان، ثم غدر به بعد أيام وقتله وقتل ولده، وبعث برأسيهما إلى السلطان أبي سعيد. وأما الحسن وطالش فإنهما قصدا خوارزم وتوجها إلى السلطان محمد أوزبك، فأكرم مثنوهما وأنزلهما إلى أن صدر منهما ما أوجب قتلهما فقتلها. وكان للجوبان ولد رابع اسمه الدمراطاش فهرب إلى ديار مصر، فأكرمه الملك الناصر وأعطاه الإسكندرية، فأبى من قبولها وقال: إنما أريد العساكر لأقاتل أبا سعيد. وكان متى بعث إليه الملك الناصر بكسوة أعطى هو للذي يوصلها إليه أحسن منها إزراء على الملك الناصر، وأظهر أموراً أوجبت قتله فقتله، وبعث برأسه إلى أبي سعيد. وقد ذكرنا قصته وقصة قراسنقور فيما تقدم⁶. ولما قتل الجوبان جيء به وبولده ميئين، فوقف بهما على عرافات، وحملا إلى المدينة ليدفنا في التربة التي اتخذها الجوبان بالقرب من مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمنع من ذلك ودفن بالبقيع. والجوبان هو الذي جلب الماء إلى مكة شرفها الله تعالى.

ولما استقل السلطان أبو سعيد بالملك أراد أن يتزوج بنت الجوبان، وكانت تسمى بغداد خاتون، وهي من أجمل النساء، وكانت تحت الشيخ حسن الذي تغلب بعد موت أبي سعيد على الملك، وهو ابن عمته. فأمره فنزل عنها وتزوجها أبو سعيد، وكانت أحظى النساء لديه. والنساء لدى الأتراك والتتر لهن حظ عظيم. وهم إذا كتبوا أمراً يقولون فيه "عن أمر السلطان والخواتين". ولكل خاتون الكثير من البلاد والولايات

⁶ في الفصل الثاني القسم الرابع.

والمجانيبي العظيمة، وإذا سافرت مع السلطان تكون في محلة على حدة. وغلبت هذه الخاتون على أبي سعيد، وفضلها على سواها، وأقامت على هذه الحال مدة أيام. ثم تزوج امرأة تسمى بدلشاد فأحبها حباً شديداً، وهجر بغداد خاتون، فغارت لذلك، وسمته في منديل مسحته به بعد الجماع، فمات وانقرض عقبه وغلبت أمراؤه على الجهات كما سنذكره. ولما عرف الأمراء أن بغداد خاتون هي التي سمته أجمعوا على قتلها، وبدر لذلك الفتى الرومي خواجه لؤلؤ، وهو من كبار الأمراء وقدمائهم، فأتاها وهي في الحمام فضربها بدبوسه وقتلها، وطرحها هنالك أياماً مستورة العورة بقطعة تليس، واستقل الشيخ حسن بملك عراق العرب، وتزوج دلشاد امرأة السلطان أبي سعيد، كمثل ما كان أبو سعيد فعله من تزوج امرأته.

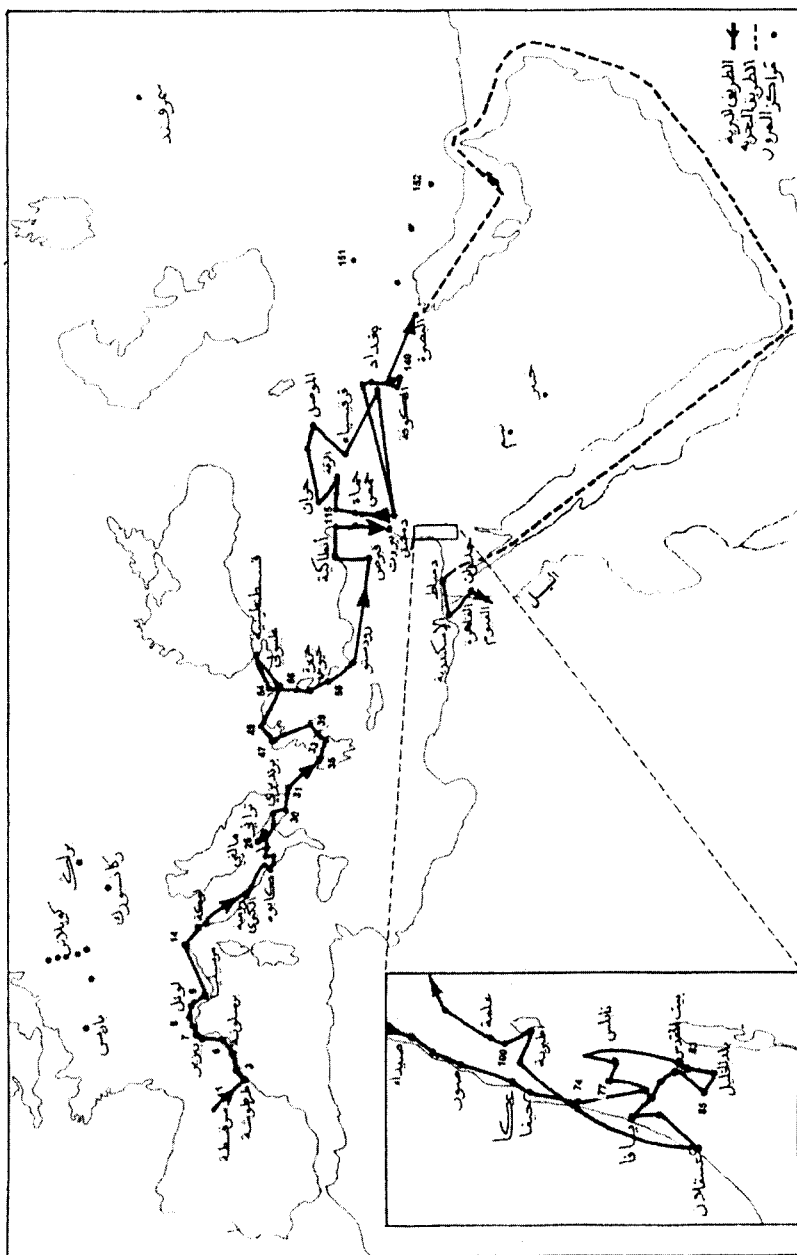
ذكر المتغلبين على الملك بعد موت السلطان أبي سعيد

فمنهم الشيخ حسن ابن عمته الذي ذكرناه آنفاً، تغلب على عراق العرب جميعاً، ومنهم إبراهيم شاه ابن الأمير سنيته، تغلب على الموصل وديار بكر، ومنهم الأمير أرتنا، تغلب على بلاد التركمان المعروفة أيضاً ببلاد الروم، ومنهم حسن خواجه بن الدرطاش بن الجوبان، تغلب على تبريز والسلطانية وهمذان وقم وقاشان والري ورامين وفرغان والكرج، ومنهم الأمير طغتمور تغلب على بعض بلاد خراسان، ومنهم الأمير حسن ابن الأمير غياث الدين تغلب على هراة ومعظم بلاد خراسان، ومنهم ملك دینار تغلب على بلاد مكران وبلاد كنج، ومنهم محمد شاه ابن مظفر تغلب على يزد وكرمان وورقو، ومنهم الملك قطب الدين تمهتن تغلب على هرمز وكيش والقطيف والبحرين وقلهات، ومنهم السلطان أبو إسحاق الذي تقدم ذكره، تغلب على شيراز وأصفهان وملك فارس، وذلك مسيرة خمس وأربعين، ومنهم السلطان أفراسياب أتاك، تغلب على إيذج وغيرها من البلاد وقد تقدم ذكره.

ولنعد إلى ما كنا بسبيله، ثم خرجت من بغداد في محلة السلطان أبي سعيد، وغرضي أن أشاهد ترتيب ملك العراق في رحيله ونزوله وكيفية تنقله وسفره. وعادتهم أنهم يرحلون عند طلوع الفجر، وينزلون عند الضحى. وترتيبهم أنه يأتي كل أمير من الأمراء بعسكره وطبوله وأعلامه، فيقف في موضع لا يتعداه قد عين له، إما في الميمنة أو الميسرة، فإذا توافوا جميعاً وتكاملت صفوفهم، ركب الملك وضربت طبول الرحيل وبوقاته وأنفاره، وأتى كل أمير منهم فسلم على الملك وعاد إلى موقفه، ثم يتقدم أمام الملك الحجاب والنقبا، ثم يليهم أهل الطرب، وهم نحو مائة رجل، عليهم الثياب الحسنة، وتحتهم مراكب السلطان. وأمام أهل الطرب عشرة من الفرسان قد تقلدوا عشرة من الطبول، وخمسة من الفرسان لديهم خمس صرنايات، وهي تسمى عندنا بالغيطات، فيضربون تلك الأتبال والصرنايات. ثم أمسكوا وغنى عشرة آخرون نوبتهم هكذا، إلى أن تتم عشر نوبات، فعند ذلك يكون النزول، ويكون عن يمين

السلطان وشماله حين سيره كبار الأمراء، وهم نحو خمسين، ومن ورائه أصحاب الأعلام والأطبال والأنفار والبوقات، ثم ممالك السلطان ثم الأمراء على مراتبهم، وكل أمير له أعلام وطبول وبوقات. ويتولى ترتيب ذلك كله أمير جند، وله جماعة كبيرة وعقوبة من تخلف عن فوجه وجماعته أن يؤخذ تماقه فيملاً رملًا، ويعلق في عنقه، ويمشي على قدميه حتى يبلغ المنزل، فيؤتى به إلى الأمير، فيبسط على الأرض ويضرب خمساً وعشرين مقرة على ظهره، سواء كان رفيعاً أو ضيقاً، لا يحاشون من ذلك أحداً. وإذا نزلوا ينزل السلطان ومماليكه في محلة على حدة، وتنزل كل خاتون من خواتينه في محلة على حدة، ولكل واحدة منهن الإمام والمؤذن والقراء والسواق، وينزل الوزراء والكتاب وأهل الأشغال على حدة، وينزل كل أمير على حدة، ويأتون جميعاً إلى الخدمة بعد العصر، ويكون انصرافهم بعد العشاء الأخيرة، والمشاعل بين أيديهم، فإذا كان الرحيل ضرب الطبل الكبير، ثم يضرب طبل الخاتون الكبرى التي هي الملكة، ثم أطبال سائر الخواتين، ثم طبل الوزير، ثم أطبال الوزراء دفعة واحدة، ثم يركب أمير المقدمة في عسكره، ثم يتبعه الخواتين، ثم أئقال السلطان وزاملته، وأئقال الخواتين ثم أميرتان في عسكر له، يمنع الناس من الدخول فيما بين الأئقال والخواتين، ثم سائر الناس. وسافرت في هذه المحلة عشرة أيام صحبة الأمير علاء الدين محمد إلى بلدة تبريز، وكان من الأمراء الكبار الفضلاء، فوصلنا بعد عشرة أيام إلى مدينة تبريز، ونزلنا بخارجها في موضع يعرف بالشام. وهناك قبر قازان ملك العراق، وعليه مدرسة حسنة وزاوية فيها الطعام للوارد والصادر من الخبز واللحم والأرز المطبوخ بالسمن والحلواء. وأنزلي الأمير بتلك الزاوية وهي ما بين أنهار متدفقة وأشجار مورقة. وفي غد ذلك اليوم دخلت المدينة على باب يعرف بباب بغداد، ووصلنا إلى سوق عظيمة تعرف بسوق قازان، من أحسن أسواق بلاد الدنيا، كل صناعة فيها على حدة لا تخالطها أخرى، واجتزت بسوق الجوهريين، فحار بصري مما رأيته من أنواع الجواهر، وهي بأيدي مماليك حسان الصور، عليهم الثياب الفاخرة وأوساطهم مشدودة بمناديل الحرير، وهم بين أيدي التجار يعرضون الجواهر على نساء الأتراك، وهن يشتريه كثيراً، ويتنافسن فيه. فرأيت من ذلك كله فتنة يستعاذ الله منها. ودخلنا سوق العنبر والمسك، فرأينا مثل ذلك وأعظم، ثم وصلنا إلى المسجد الجامع الذي عمره الوزير علي شاه المعروف بجيلان، وبخارجه عن يمين مستقبل القبلة مدرسة، وعن يساره زاوية، وصحنه مفروش بالمرمر وحيطانه بالقاشاني، وهو شبه الزليج، ويشقه نهر ماء، وبه أنواع الأشجار ودوالي العنب وشجر ياسمين. ومن عاداتهم أنهم يقرأون به كل يوم سورة يس وسورة الفتح وسورة عم بعد صلاة العصر في صحن الجامع، ويجتمع لذلك أهل المدينة. وبتنا ليلة بتبريز، ثم وصل بالغد أمر السلطان أبي سعيد إلى الأمير علاء الدين، بأن يصل إليه فعدت معه. ولم ألق بتبريز أحداً من العلماء. ثم سافرنا إلى أن وصلنا محلة السلطان، فأعلمه الأمير المذكور

بمكاني وأدخلني عايه، فسألني عن بلادي وكساني وأركبني، وأعلمه الأمير أنني أريد السفر إلى الحجاز الشريف فأمر لي بالزاد والركوب في السبيل مع المحمل، وكتب لي بذلك إلى أمير بغداد خواجه معروف، فعدت إلى بغداد، واستوفيت ما أمر لي به السلطان، وكان قد بقي لأوان سفر الركب أزيد من شهرين، فظهر لي أن أسافر إلى الموصل وديار بكر، لأشاهد تلك البلاد، وأعود إلى بغداد في حين سفر الركب، فأتوجه إلى الحجاز الشريف. فخرجت من بغداد إلى منزل على نهر دجيل...



رحلة أبراهام بن السطيلي

هذه أسماء البلدان والمواقع التي زارها بنيامين، بالاسم العربي والحرف اللاتيني كما وضعها المترجم عزره حداد، لتوضع على الخارطة. يشار للمدينة بالرقم، ف 1 يعني سرقسطة و 2 طرطوشة وهكذا دواليك.

- 1- سرقسطة. 2- طرطوشة. 3- طركونة. 4- برشلونة. 5- جيرندة. 6- أربونة.
- 7- بيزير. 8- مونبلييه. 9- لونل. 10- بوسكيار. 11- نوغرس. 12- أرل. 13- مرسلية.
- 14- جنوة. 15- بيزة. 16- لوكة. 17- رومية الكبرى. 18- كابوه. 19- فوزولي.
- 20- نابل. سلرن. 22- أمالفي. 23- بنفنتو. 24- مالفي. 25- أشقولي. 26- تراني.
- 27- نيقولاس دي باري. 28- طارونت. 29- برنديزي. 30- أوطرنت. 31- جزيرة قرقو.
- 32- أرته. 33- أخليوس. 34- أناطوليكة. 35- بتراس. 36- ليينتو. 37- كريسة.
- 38- فورنت. 39- طيبة. 40- نغرونت. 41- يابشترية. 42- رابنكة. 43- شينون.
- 44- غرديكى. 45- أرميروس. 46- بسنة. 47- سلانيك. 48- متريزي. 49- درامة.
- 50- كرستوبوليس. 51- أبيدروس. 52- قسطنطينية. 53- رودستو. 54- غليبولي.
- 55- كاليس. 56- جزيرة مدلي. 57- جزيرة خيوس. 58- جزيرة صاموس. 59- جزيرة دودس.
- 60- جزيرة قبرص. 61- قوريقوس. 62- ملمسة اس. 63- أنطاكية. 64- الليةكة. 65- جبلة. 66- جبيل. 67- بيروت. 68- صيداء. 69- صرفندة.
- 70- صور الجديدة. 71- عكا. 72- حيفا. 73- كفر ناحوم. 74- قيسارية. 75- قاقون.
- 76- اللد. 77- سبطية. 78- نابلس. 79- جبل جلبوع. 80- وادي إلون. 81- جبل المورية.
- 82- بيت المقدس. 83- بيت لحم. 84- بلد الخليل. 85- بيت جبرين. 86- قلعة الحصن.
- 87- بيت صموئيل. 88- بيسان. 89- بيت النبي. 90- الرملة. 91- يافة.
- 92- إبلين. 93- أشدود. 94- عسقلان. 95- زيرين. 96- صفورية. 97- طبرية.
- 98- تبنين. 99- جوش. 100- ميرون. 101- علمة. 102- قادس. 103- بلنياس.
- 104- دمشق. 105- جلعاد. 106- صرخد. 107- بعلبك. 108- تدمر.
- 109- القريتين. 110- حمص. 111- حماة. 112- شيزر. 113- المدين. 114- حلب.
- 115- بالس. 116- قلعة جعبر. 117- الرقة. 118- حران. 119- رأس العين. 120- نصيبين.
- 121- جزيرة ابن عمر. 122- الموصل. 123- الرحبة. 124- قرقيسياء.
- 125- الأنبار. 126- حربى. 127- عكبرى. 128- بغداد. 129- جاهيجان.
- 130- خرائب بابل. 131- الحلة. 132- برس نمرود. 133- نفاحة. 134- مرقد حزقيال.
- 135- القوسنات. 136- عين شفاتة. 137- كفر ناحوم. 138- نهر ريجة. 139- الكوفة.
- 140- سوار. 141- شفايتيب. 142- واسط. 143- البصرة. 144- نهر سمره.
- 145- خوزستان. 146- رودبار. 147- نهاوند. 148- العمادية. 149- همدان.
- 150- طبرستان. 151- إصبهان. 152- شيراز. 153- خبوة. 154- سمرقند.
- 155- بلاد التبت. 156- نيسابور. 157- جزيرة قيس. 158- القطيف. 159- خولام.
- 160- جزيرة كندي. 161- أرض الصين. 162- بنغالة. 163- خولان. 164-

- زبيد. 165- عدن. 166- أسوان. 167- حلوان. 138- الزويلة. 169- قوص. 170- الفيوم. 171- مصر. 172- بلبيس. 173- عين شمس. 174- أبو تيج. 175- بنها. 176- سمناط. 177- الدمير. 178- المحلة. 179- الإسكندرية. 180- دمياط. 181- سنباط. 182- إيلة. 183- رفيديم. 184- مسينة. 185- بلرمو. 186- رومية. 187- لوكا. 188- (ألمانيا). 189- (بوهمية). 190- (أرض روسيا). 191- (فرنسة).

1- مصادر ومراجع عربية

القرآن الكريم.

- ابن الأثير، الكامل في التاريخ [تحقيق عز الدين أبو الحسن] دار صادر دار بيروت 1965.

- إخوان الصفاء، - رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، دار صادر بيروت.

- أرسطو طاليس، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959 .

- أرسطوطالس، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1959 .

- إسحق إسرائيلي، كتاب الحدود والرسوم

- Isaac Israeli, *Kitab al-Hudud wal-Rusum* éd. Hartwig Hirschfeld JQR 15 (1902-1903)

- أبو الأصبع عيسى بن سهيل الأندلسي ، وثائق في أحكام قضايا أهل الذمة ، تخريج محمد عبد الوهاب خلاف ، المركز العربي الدولي للإعلام ، القاهرة ، 1980 .

- الأصفهاني أبو الفرج، الأغاني، [تحقيق عبد الستار أحمد فراج]، دار الثقافة بيروت، 1960 (ج22).

- الأصمعي (أبو سعيد عبد الملك)، الأصمعيات، دار المعارف، القاهرة، 1955.

- أبو القاسم حسن بن محمد الراغب الأصفهاني، محاضرات الأدباء ومحاورات الشعراء والبلغاء، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، 1961، (مجلدان).

- ابن أبي أصيبعة (موفق الدين أحمد بن القاسم)، عيون الأنباء في طبقات الاطباء [تحقيق نزال رضا]، بيروت 1965.

- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، [تحقيق نزار رضا] منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1965.

- أفلاطون، الجمهورية [ترجمة فؤاد زكرياء] ط. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر. 1968.
- أمرؤ القيس، الديوان [تحقيق أبي الفضل إبراهيم]، القاهرة: 1985.
- عبد الله بن بلقين ، مذكرات المسماة بكتاب التبيان [تحقيق بروفنسال] دار المعارف بمصر، 1955.
- عبد الرحمن بدوي، مؤلفات الغزالي، المجلس الأعلى لرعاية الفنون...، القاهرة، 1960/1380.
- بروكلمان (كارل)، التاريخ، ترجمة عبد الحلیم النجار، دار المعارف، القاهرة 1977(ج1).
- أبو ابراهيم اسحق بن برون، الموازنة بين اللغتين العبرانية والعربية [باول قاقوس]، سان بترسبورغ ، 1890، (بالحرف العبري).
- بنيامين بن يونة التطيلي النباري الأندلسي، دار ابن زيدون للطباعة والنشر والتوزيع، ط. أولى، 1461.
- ديوان أبي تمام بشرح الخطيب التبريزي [محمد عبده عزام] دار المعارف المصرية، 1951.
- الجاحظ، البيان والتبيين [حسن السندوسي] القاهرة 1923/1353.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتبيين [عبد السلام محمد هارون] مكتبة الخانجي، القاهرة، 1968/1388.
- الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر)، البيان والتبيين، دار الفكر للجمع، 1968.
- رحلة أبي الحسن محمد بن جبیر ، من طبع لیدن-بري، 1907.
- عباس الجراري، زهرة الآس في فضائل العباس، [مجموع بحوث] مطبعة دار المناهل، 1997.
- الجمحي (محمد بن سلام بن عبد الله)، طبقات فحول الشعراء، دار المعارف، القاهرة .
- ابن الجوزي، الحل المتناهية، الطبعة الهندية.

- أبو الوليد مروان بن جناح، الأصول، أبو The Book of Hebrew Roots, By Abu L-Walid Marwan Ibn Janah..., by Wilhelm Bachzr, Amsterdam Philo Press, 1968 (1875)

- أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي كتب ورسائل:

J. Derenbourg et H. Derenbourg, Imp. Nationale, Paris (1880)

- جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار العلم للملايين، مكتبة النبضة، بيروت- بغداد، 1968.

- ابن حزم، (علي بن أحمد بن سعيد)، الإحكام في أصول الأحكام، القاهرة، 1345.

- "جمهرة أنساب العرب"، [تحقيق عبد السلام هارون]، دار المعارف المصرية، 1962.

- "جمهرة أنساب العرب"، [تحقيق لجنة من العلماء بإشراف الناشر]، 1983/1403.

- "الرد على ابن النغريلة اليهودي [تحقيق احسان عباس] دار العروبة، 1960.

- "رسائل ابن حزم [إحسان عباس]، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

- "طوق الحمامة في الألفة والألاف [تحقيق حسن كامل الصيرفي] المكتبة التجارية الكبرى، 1959.

- "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة (دون تاريخ).

- "الفصل في الملل والأهواء والنحل"، [تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عمره] ط. دار الجيل، بيروت، (د.ت).

- أبو القاسم بن حوقل النصيبي، كتاب صورة الأرض، ط2، القسم الأول، ليدن، 1938.

- ابن حيان القرطبي، المقتبس، نشر ب: سالميتا، المعهد الإسباني للثقافة، مدريد، كلية الآداب، الرباط 1979

- ابن حيان القرطبي، المقتبس [تحقيق عبد الرحمن حجي] دار الثقافة، بيروت، 1956.

- أبو نصر الفتح بن محمد بن عبد الله القيسي الملقب بابن خاقان، قلائد العقيان، [تحقيق محمد الطاهر بن عشور]، الدار التونسية للنشر، 1990، وطبعة بولاق..
- أبو عبد الله محمد بن حارث الخشني، قضاة قرطبة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1966.
- ابن الخطيب لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة [تحقيق محمد عبد الله عنان] مكتبة الخانجي، القاهرة، 1973.
- لسان الدين بن الخطيب، إعمال الأعمال في من بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام، [تحقيق ليفي بروفانسال]، دار الكشوف، ط. 2، بيروت، لبنان، 1956.
- عبد الرحمن بن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر ... [تحقيق علي عبد الواحد].
- ابن خلدون، المقدمة، طبعة ثالثة، بيروت، 1967،
- عبد الرحمان بن خلدون، التاريخ، طبعة 1391 هـ. (دون ذكر مكان الطبع).
- ابن خير، فهرست [فرنسكة قداره زيددين...] طبعة جديدة ومنقحة عن الأصل المطبوع في مطبعة قوش بسرقسطة، 1893
- [زهير فتح الله] المكتبة التجارية مكتبة المثني بيغداد - بيروت، 1963.
- ابن دحية عمر بن الحسن بن علي، المطرب في أشعار أهل المغرب [تحقيق إبراهيم الأبياري وحامد عبد المجيد وأحمد بدوي]، دار العلم للجميع، مصر، 1955.
- دعبل بن علي الخزاعي، الديوان، جمع وتحقيق عبد الصاحب عمران الزجيلي، دار الكتاب اللبناني، 1972.
- ابن عبد الرؤوف، ثلاث رسائل أندلسية في أدب الحسبة والمحتسب [تحقيق ليفي بروفانسال]، مطبعة المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية، القاهرة، 1955.
- ابن رزين، فضالة الخوان في طبيبات الطعام والألوان [تحقيق محمد بن شقرون] مطبعة الرسالة، الرباط، 1981.
- ابن رشد تلخيص الخطابة [تحقيق عبد الرحمن بدوي] وكالة المطبوعات، الكويت، دار العلم، بيروت، 1959 و(ط. مكتبة النهضة المصرية، 1960).
- تلخيص الخطابة [تحقيق محمد سليم سالم] لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة 1967.

- أبو الوليد محمد بن رشد، تلخيص الخطابة، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم.
- أبو الوليد محمد بن رشد، تهافت التهافت، [تحقيق بويج] دار المشرق، بيروت، ط. 2، 1987.
- ابن رشد، الضروري في السياسة (مختصر كتاب السياسة لأفلاطون) [ترجمة أحمد شحلان عن العبرية] سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد: (4) مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، العمدة في محاسن الشعر [امحمد محيي الدين عبد الحميد] القاهرة 1934 .
- ابن رشيق ، العمدة ...، [محمد قرقران] ط 2 ، دمشق 1994 .
- ابن رشيق القيرواني (الحسن بن علي)، العمدة، دار الجيل، بيروت، 1972
- حاييم الزعفراني، يهود الأندلس والمغرب، [ترجمة أحمد شحلان]، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، 2000.
- مؤلف مجهول، ذكر بعض مشاهير أعيان فاس في القديم، مؤلف مجهول [تحقيق عبد القادر زمامة] مجلة البحث العلمي، العدد3، 4، السنة أولى، 1964.
- سابا عيسى، شعر السمؤال، مكتبة صادر، بيروت، 1951 و 1964.
- سعديه كؤون، الأمانات والاعتقادات بعناية S. Landuer, Lyde 1880 (بحرف عبري).
- سعديه كؤون ، الأمانات والاعتقادات (نص عربي بحرف عبري وترجمة عبرية)، ي. لقلفح، القدس، 1970.
- علي بن سعيد، المغرب في حلى المغرب، تأليف [تحقيق لشوقي ضيف] دار المعارف بمصر ط. ثانية، (د.ت).
- علي بن سعيد، المغرب في حلى المغرب، [حققه وعلق عليه شوقي ضيف] ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، [1964].
- أبو عبد الله السقطي، آداب الحسبة، [كولان وبروفنسلي]، باريس.
- أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط: فعل الثقافة العربية الإسلامية في الفكر العبري اليهودي، المطبعة الوطنية، مراكش، 1999 (جزآن).

- أحمد شحلان لغات الرسل، نشر بعناية المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2002. (باشتراك).
- محمد بن شريفة، أمثال العوام في الأندلس، فاس، 1971. (جزآن)
- محمد بنشريفة، ابن رشد الحفيد سيرة وثائقية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.
- أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، [تحقيق إحسان عباس]، دار الثقافة، بيروت، 1987.
- شوقي ضيف، العصر الجاهلي، دار المعارف، القاهرة، (1960).
- لويس شيخو، مقالات لمشاهير العرب على الجزء الثاني من علم الأدب، مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، 1887-1889.
- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم [حياة بوعلوان] دار الطليعة والنشر، 1985.
- صاعد الأندلسي، طبقات الأمم، مطبعة السعادة، مصر.
- أحمد بن يحيى الضبي، بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، دار الكتاب العربي، 1967.
- أحمد الطاهري، عامة قرطبة في عصر الخلافة، منشورات عكاظ، الرباط، 1988.
- الطرطوسي أبو بكر محمد بن الوليد، الحوادث والبدع [تحقيق محمد الطالبي] تونس، 1959.
- ابن طفيل، حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروودي [تحقيق وتعليق أحمد أمين] دار المعارف بمصر، سلسلة ذخائر العرب، 1959.
- حي بن يقظان [تحقيق فاروق سعد] منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط. الثالثة، 1980.
- أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد، [أحمد أمين] القاهرة، 1956.
- أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، العقد الفريد [محمد سعيد العريان] مطبعة الاستقامة، 1940.
- عز الدين أحمد موسى، النشاط الاقتصادي في الغرب الإسلامي خلال القرن السادس الهجري، دار الشرق، 1983.

- موسى بن عزره، المحاضرة والذاكرة، (بحروف عبرية وترجمة عبرية)، [تحقيق وترجمة أ. ش. هلقين]، القدس، 1974.

- أبو هرون موسى بن عزره، المحاضرة والذاكرة، [تحقيق ش. هلقين]، 1975، (بالخط العبري).

ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب [تحقيق كولان وليفي بروفنسال] (ج 4، [تحقيق إحسان عباس] دار الثقافة، بيروت، 1967.

- علوش (محقق)، الحلل الموشية في الأخبار المراكشية، الرباط، 1936.

- ميزان العمل للغزالي، سلسلة ذخائر العرب [تحقيق وتقديم سليمان دنيا] دار المعارف المصرية، 1964.

- أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم [محمد عبد المنعم خفاجي] مطبعة بابي الحلبي، 1945.

- الفارابي، كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات [تحقيق فوزي متري نجار] المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1964.

- الفاسي، داود بن إبراهيم،

M. Skoss, The Hebrew-arabic Dictionary of the Bible known as *Kitab Jami' AI-Alfaz* (Agron) of David Ben Abraham AI-Fasi, Yale Oriental Series, Researches XX, XXI, New Haven (1936-45).

- ابن الفرضي أبو الوليد عبد الله بن محمد، تاريخ علماء الأندلس، دار المصرية للتأليف والترجمة والنشر.

- ابن قتيبة الدينوري (عبد الله بن مسلم)، الشعر والشعراء، دار التراث العربي، القاهرة، 1977.

- كتاب الأنواء في مواسم العرب، مجلس دائرة المعارف العثمانية حيدر أباد الدكن، 1956/1375.

القرقساني، كتاب الأنوار والمراقب، I. Nemoy، نيويورك، 1943.

Kitab al-Anwa wal-Maraqib, code of Karaite Law, 5. volumes, New-York, The Alexander Kohut Memorial Foundation, 1941-1943.

- القفطي (جمال الدين علي)، تاريخ الحكماء، مكتبة المثنى، بغداد، 1903.

- رضا كحالة، معجم المؤلفين، دمشق، 1959.

- يهودا اللاوي، الكوزري أو كتاب الرد - النليل في نصره الدين الذليل [تحقيق دود تصفى بعط] يروشلیم، 1977 (ية).
- المجاري، برنيس، سجاري [محمد أبو الأجان] بيروت، 1982.
- عبد الواحد المراكشي، ألمعجب في تلخيص أخبار المغرب [تحقيق سعيد العريان...] ط. أولى 1949.
- محمد بن عبد الملك المراكشي، الذيل والتكملة لموصول الصلة، السفر السادس.
- المرزباني (أبو عبيدالله)، معجم الشعراء، نشرة كرنكو، القاهرة، (بدون تاريخ).
- محمد عبد العزيز مرزوق، الفنون الزخرفية في المغرب والأندلس، بيروت.
- المسعودي (علي بن الحسين بن علي)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، منشورات الجامعة اللبنانية، بيروت 1960.
- أبو العلاء المعري، الفصول والغايات، بيروت.
- "الفصول والغايات، كتب التراث، المطبعة المصرية العامة للكتب، 1977.
- أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، [تحقيق إحسان عباس]، دار صادر، بيروت، 1968 / 1388.
- أحمد محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب [محمد محيي الدين عبد المجيد] مكتبة السعادة، مصر 1949.
- موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، دلالة الحائرين [تحقيق حسين أتاى] أنقرة، 1972.
- دلالة الحائرين [تحقيق حسن أتاى] مكتبة الثقافة الدينية، [القاهرة].
- مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد المزدوج 5 و6، 1979.
- مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط، العدد العاشر، 1984.
- مجلة التاريخ العربي الصادرة عن جمعية المؤرخين المغاربة، مطابع الأطلس، الرباط، العدد الأول 1996، والعدد الرابع 1997.
- ابن النديم، الفهرست [تحقيق أحد الأساتذة] دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1978.
- الفهرست لابن النديم [تحقيق يوسف علي طويلا] دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.

أعمال ندوة أكاديمية المملكة المغربية، "حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون" المنعقدة في أكادير بين 14-16 ربيع الأول 1406، الموافق 27-29 1985، السفر الثاني عشر من مطبوعات الأكاديمية، 1986.

- ندوة الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2005.

- ندوة الحضارة الإسلامية في الأندلس ومظاهر التسامح، منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2003.

- ندوة أحمد الشرقاوي إقبال العالم والإنسان، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 1. كلية الآداب والعلوم الإنسانية- مراكش، المطبعة الوطنية مراكش، 2004.
- الونشريسي أبو العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل افريقية والأندلسي والمغرب، إشراف محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1401هـ-1981.

- ياقوت الحموي (أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1957.

مصادر ومراجع عبرية

- אנציקלופדיה לתולדות גדולי ישראל, כרך ראשון, יהושע אורנשטיין, הוצאת "י" בע"מ תל-אביב, 1986
- אהרון בן אור, תולדות השירה העברית בימי הבינים... תל-ביב, 1962
- יהודה אלחריזי, תחכמוני, דפוס גושנברג, תל-אביב, 1952.
- לוין אפשטיין, מקראות גדולות, הוצאצ ספרים, בע"מ ירושלים תשל".
- אשתור, קורות היהודים בספרד המוסלמית, כרך 1, הוצאת ספרים, קרית ספר, בע"מ, ירושלים, 1960.
- א. אשתור, קורות היהודים בספרד המושלמית, כרך שני, ממות אלמנצור עד כבוש טולדו (1002-1085), ירושלים, 1966.
- דן בגיש, שירת החול ותרת השיר ירושלים 1970
- ח. בראדי, שירי החול, ברלין, 1935.
- יהודה בן ברזלי, פירוש לספר יצירה (הרמ"ה).
- ברנשטיין, שירי הקדש, תל-אביב, תשי"ז
- שיר שלמה [בן גברול] הנובר, 1858.
- שיר שלמה בן יהודה בן גברול, תל-אביב, 1928.
- יציק יוליוס גוטמן, הפילוסופיה של היהדות, ירושלים, 1951.
- יעקב גאלדענטהר, ספר מאזני צדק, חבור הפילוסוף הגדול אבו חאמד אל-גזאלי, והעתיקו מלשון הגרי לעברי החכם ר" עברהם בר חסדי, Leipzig, 1893.
- א.מ. הברמן, תולדות הביוט ו השירה, הוצאת מסדה, בע"מ, רמת-גן, 1970.
- אברהם אבן דוד הלבי, ספר הקבלה [גרשון דוד כהן] פילדלפיה תשכ"ז.
- בן צבי הלפר, שירת ישראל, ירושלים, 1967.
- ז. ה. וולפסון, המחשבה היהודית בימי הביניים, מוסד ביאליק, ירושלים, 1978.

- דוד ילון, תורת השירה הספרדית, האוניברסיטה העברית, ירושלים, 1972
- ר' בן ימין מטודילו, ספר מסעות... אלעזר הלוי דר' גרינהוט בירושלם ו מרדכי הכהן אדלער בלונדון, פרנכפורת.
- ישאל לוינ, שמואל הנגיד, חייו ויצירתו, תל-אביב, 1963.
- ה.ס. צבי לענער, תולדות הדקדוק, וין תלר"ו
- חיים צבי לערנער, תולדות הדקדוק, בראג, תרל"ו.
- א. מור, שמואל הנגיד המדינאי והמשורר, רמת-גן 1958.
- משה בן מיון, מורה הנבוכים, (קאפח), הוצאת מוסד קוק, ירושלים, 1977.
- משה הנרבוני, פרוש על ספר כונת נפילוסופים של אלגזאלי, כתב יד מספר 956, הספריה הלאומית בבריס.
- משה הנרבוני, פרוש על חיואן בן מקיץ של אבן טפיל, כתב יד הספריה הלאומית בבריס.
- משה הנרבוני, שלמות הנפש, Alfred Lyon Ivry, Publications de l'Académie nationale d'Israël, Jérusalem, 1977.
- משה בן יעקוב אבן עזרא, ספר שירת ישראל, תרגום בן ציון הלפר, ירושלים, תשכ"ז.
- אבו הרון משה בן יעקב אבן עזרה, כתאב אלמחאצרה ולמדאכרה, עני בתצחיחה תחרירה א. ש. הלקין, טהר בדאר נשר מקיצי נרדמים, אורשלים אלקדס, 1975.
- יהודי ספרד והמזרח, מחקרים בעריכת ישכר בן-עמי, ירושלים, הוצאת מאגנס, 1982.
- דן פגיס, שירת החול ותורת השיר, מוסד ביאליק, ירושלים, 1970.
- ש. פינס, ספר ערוגת הבושם, הקטעים מתוך ספר מקור חיים, תרביץ - קורות היהודים בספרד, א"ש. פריעדברג, ווארשא, 1893,
- גן בן- עמי צרפתי, מונחי המטמטיקה בספרות המדעית של ימי הביניים, הוצאת ספרים ע"ע י"ל מאגנס, האוניברסיטה העברית, ירושלים תשכ"ט .
- פאול קוקובצוב, מספרי הבלשנות העברית בימי הביניים, הוצאת קדם, ירושלים, תש"ל.

- אבן רשד, הפלת ההפלה, כתב יד מספר 916, הספריה הלאומית בבריס.
- אבן רשד, כל מלאכת הגיון לארסטו מקצורי... ריווא דרינטו, שנת ש" כלפ"ק.
- ש. מ. שטרן, מקורה העברי של מקאמת התרנגול, תרביץ, 1946.
- א. שרזט, ברורים בפרשת הפלוס הראשון על ספרי הרמב"ם, ציון VXXXVI 1-2, 1971.
- שמואל הנגיד, בן תהלים [דן ירדן] ירושלים, תשכ"ו
- שמואל הנגיד, בן משלי [ש. אברמסון] תל-ביב, תש"ה
- שמואל הנגיד, בן קהלת [ש. אברמסון] תל-ביב, תש"ג
- שמואל הנגיד, אדיואן [דוד ששון], אוקספורד, תרצ"ד
- שמואל הנגיד, אדיואן [א.מ. הברמן], תל-ביב, תש"ז
- ח. שרמן, מלחמות שמואל הנגיד, ציון, א. תרת"ו, עמ.
- ח. שרמן, השירה העברית בספרד ובפרובאנס, כרך א (1-2), כרך ב (1-2), הוצאת מוסד ביאליק, ירושלים-דביר, תל-ביב 19541996,

مراجع أجنبية

- Biblia hebraica, éd. Rudolf Kittel, Stuttgart, 1973.
- La Bible, éd. Bilingue, direction du Grand Rabbin Zudok Kahn, Paris, 1978.
- La Bible, traduction, Œcuménique (Le Livre de Poche n° 5147c)
- La Sainte Bible, Les moines de Maredsous, Belgique, 1969.
- A. Altmann Narboni's Epistle on the Shi'ur qama, Jewish Medieval and Renaissance studies, Cambridge, Mass. 1967.
- J H. Bédoret , Les premières traductions Tolédanes de philosophie, Oeuvres d'Alfarabi, Revue Néoscholastique de philosophie, T. 41,1938.
- Bergeron, Collection de voyages faits principalement en Asie, dans les XIIe, XIIIe, XIve, XVe siècles, (La Hay, 1735 et Paris 1830)

- Bibliographie universelle, Paris, 1843 (Averroés)
- CH. E. Butterworth, Three short commentaries on Aristote's "Topics "Rhetric", and "Poetics", Albany state University of New York, press.1977.
- H. Cassuto, Codices Vaticani Hebraici, Codices I, 115, Bybliotheca Vaticana, MCMLVI.
- Khalid Chakor alami, formation et savoir dans l'Espagne musulmane, en VIIIe- XIVE siècle.
- J. Derenbourg...Opuscules et Traités d'Abou' L-Walid Merwân bn Janâh, Paris, MDCCCLXXX.
- Dozy, Supplément aux Dictionnaires arabes, (2 vols). Brill, Leiden & Maisonneuve, Paris, 1927
- Elkan Nathan Adler, Catalog of Hebrew Manuscripts in the collection of Cambridge. At. the University Press 1921.
- Encyclopaedia Judaica, Jerusalem, 1972,T.8.
- Encyclopaedia Judaica, 3^e 2d. Jerusalem, 1974, T. 8.
- L. Fuks, PH. D..., Hebrew and Judaic Manuscripts in Amsterdam, Public collections. Leiden, EJ. Brill 1973.
- A. Freimann, Union catalog of Hebrew Manuscripts and their Location...American Academy for Jewish Research. New-Yourk, 1973.
- H. Garcia Gomez, Un cuento arabe fuente comun de Abentofail y de Gracian, Revista de Arch. Madrid, 1936.
- Léon Gauthier, Hay ben Yagdhân, Roman philosophique d'Ibn Thofail, Beyrouth, (1936).
- Khalid Georr, Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Edition de textes précédée d'une étude historique et critique et suivie d'un vocabulaire technique, Beyrouth, 1948.
- Ghzâlf: La raison et Le miracle, Maisonneuve &Larose, Paris 1987.
- I. Goldziher, Yousouf al-Bacir, R.E.J. XLIX,-
- E. Gilson, La philosophie au Moyen Age des origines patristiques à la fin du XIV siècle. 2^e édition. Paris 1962.

- E. Gilson, Les sources gréco - arabes de l'augustinisme avicennisant, Paris 1981.
- P. Glorieux, Répertoire des Maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle, Paris, T. I. 1933, T. II 1934. .
- Salomon Grayzel, Histoire des juifs, Paris, 1967.
- Julius Guttmann, Les études de philosophie juive du Moyen Age, Hebrew Union catalog Annual. V. XLIII, 1972.
- M. R. Hayoun, Moshe Narboni, Texts and sties in Medieval and Modern judaism, Tübingen, Moher, 1986.
- M. R. Hayoun, L'épître du Libre arbitre de Moïse Narboni, Revue des Etudes Juive, 1982.
- Stephen d'Irsay, Histoire des Universités françaises et étrangers des origines à nos jours, Paris, T. I, 1933.
- Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote et sur des commentaires Grecs ou arabes employés par les docteurs scolastiques, nouvelle édition, Paris M.D. CCCXLIII.
- Lazinio Fausto, Il Commento medio di Averroè alla Retorica di Aristotel , pubblicato per la prima volta nel testo arabo, pubblicazioni del Instituto di Studi superiori pratici e di perfezionamento in Firenze. Sezione de filosofia e flologia-Accademia Orientale, vol. 1, fasc. 1-3(Firenze Tipografia dei Successori Le Monnier, 1877-78)
- Lazinio Fausto, "Studi sopra Averroè" Annuario della Societa Italiana per gli Studi Orientali 1 (1872).
- E. Levi-Provençal , l'Espagne musulmane au Xe siècle, Paris, 1932.
- E. Levi-Provençal, Histoire de l'Espagne musulman, Paris. 1950.
- D. S. Loewinger and D. D weinrgb, catalog of the Hebrew Manuscripts in the library of the Juedisch - theologisches seminar in Breslav, otto Harrasowitz, Wiesbaden, 1965.
- Ibrahim Madkour, L'Organon d'Aristote dans le Monde arabe, Ses traductions, son étude ses applications, 2e édition, Paris, J. VRIN: 1969.
- H. Malter, Lift and Works of Saadia Gaon, 1921.

-M. Metzger, Parterres fleuris, Bibliothèque de l'Ecole des Haute Etudes, Paris 1889.

-Moïse Maïmonide, Le livre de la Connaissance, [V. Nikiprowetzky] et Zaoui, P.U.F. Paris, 1985.

-S. Munk, Mélanges de Philosophie juive et arabe, Paris, J. Vrin 1955.

- S. Munk, Notice sur Abou-Lwalîd Merwân Ibn Djanâh et sur quelques auteurs grammairiens hébreux du X et du XI siècles, Journal asiatique,(1850) (1851)(1862).

- Al-qirqisani's Account of the Jewish Sects and Christianity", Hebrew Union College Annal, VII, 1930.

- E. Renan; Averroès et l'Averroïsme (Oeuvres complètes), T. III, Paris (1852).

-E. Renan, Averroès et l'Averroïsme, Calmann-Levy. Paris (1949).

-E. Renan, Les Rabbins français. Impr. nationale. Paris M. CCC LXXVII.

- E. Renan, Ecrivains juifs français du XIV siècle. Impr. nationale Paris M. DCCC XIII.

- Rosenblatt, The high ways to perfection of Abraham Maimonides. vol. I, New-York, 1927, vol II, Baltimore, 1938.

-E.I.J. Rosental, Saadia, Studies, (éd) (JQR), 1943.

- De-Rossi, Mss. codices Hebraic Biblioth. I.B de Rossi vol. I, II, III. Parmae 1803.

-Sallam, A.M.A, Averroes' Commentary on the Thrd Book of Aristotele's Rhetoric, First editio of the Arabic text, English translation, Notes and Indices, (Oxford, 1952), D. Phil. Thesis.

-D. Salman, Algazel et les Latins, Archive d'Histoire Doctrinale et Littéraire de Moyen Age.

- J. schirmann, Le Dīwān de Šemu'l Hannagīd, hisperis, 35, 1948.

-F. Sezgin, Geschichte der Arabiscen Schrifttums, Leiden, 1975.

- M. Steinschneider, Die Hebraeichen Ubersetzungen des Mittelalters Und Die Juden Als Dolmetscher, Akademische Druck-U erlagsantalt, Graz, 1956.

- Die Handschriften-Verzeichnisse der Kong lichen, Bibliothk Zu Berlin, Berlin T. I (1878) T. II (1897)
- Die Hebroeischen Handschriften der K. Hof-Und staatsbibliothek in Muenchen...Muenchen,1875.
- Catalog der Hebraischen Handschriften in der Stadtbibliothek ZU Hamburg...Hamburg. Otto Meissner 1878.
- Catalogus Codium Hebraeorum. Bibliothecae Academiae Iugduno-Batavae... Apud E. J.Brill. MDCCLVIII.
- C. Sirat, La philosophie juive au Moyen Age, Paris, 1982.
- Luis Suarez Fernandez, les juifs espagnols au Moyen Age, Gallimard, 1983.
- Todros Todrosi, Arelatensi, Averrois Commentarius in Aristoties de Arte Rhetorica libros tres (J. Goldenthal) Lipsiae, 1842.
- CH. Touati, La pensée philosophique et théologique de Gersonide, Les éditions de Minuit . Paris 1973.
- CH. Touati, Dieu et le Monde selon Moïse Narboni, in Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age,N° 21, Paris, 1954.
- G. Vajda, Introduction à La pensée juive au Moyen Age, Paris, 1947.
- G. Vajda, Isaac Albalag, averroïste juif, Traducteur et annotateur d'Al-Ghazali. Paris, Vrin, 1960.
- G. Vajda, L'amour de Dieu dans la théorie juive du Moyen Age, Vrin, 1957.
- G. Vajda, Deux Commentaires karaïtes sur L'Ecclésiaste, Leiden E.J .Brill, 1971
- G. Vajda, Comment le Philosophe juif Moïse de Narbonne commentateur d'Ibn Tufayl comment-il les paroles exatiques « Šaṭahât des Souis ?, Madrid, 1964.
- G. Vajda, La démonstration de l'Unité divine d'après Yusuf al-Bacir, Studis in Mysticism and Religion presented to G. Scholem,1967.
- G. Vajda, De l'Universalité de la Loi moral selon Yusuf al-Bacir », R.E.J.CXXVIII, 1969.

- G. Vajda, Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dans la Pesée juivè au Moyen Age, Paris, Mouton, 1962.

-Juan Vernet, Ce que la culture doit aux Arabe d'Espagne, Sindibad, 1985.

-A. Zacharias Schwauz, Die Hebraischen Handschriften der Nationalbibliothek. in Wien, Leipzig 1925.

الفهرست

- 7مقدمة
- 13 - مكونات المجتمع الأندلسي ومكانة أهل الذمة فيه
- 29 صور من اللقاء العلمي بين المسلمين وأهل الذمة في الأندلس
- 37الحياة العامة في أندلس العصر الوسيط
- 61ابن عزرة: كتاب المحاضرة والمذاكرة.....
- 67ملاحظات حول النص المنشور
- 71 كيف صار الشعر في ملة العرب طبعا وفي سائر الملل تطبعا
شفوف جالية الأندلس في قرص الشعر وتحبير الخطب
والرسائل العبرانية على غيرهم
- 87إسماعيل بن النغيلة اليهودي وزير إمارة غرناطة.....
- 107من سياسة المدينة لأفلاطون إلى الضروري في
السياسة لابن رشد.....
- 137ابن رشد ومحنة السياسة.....
- 153دور الترجمة العبرية في نقل المعارف العربية الإسلامية إلى
الغرب الوسطوي.....
- 171كتاب ميزان العمل لأبي حامد الغزالي، الترجمة العبرية:
الميزان بين المفاهيم الإسلامية والتقاليد اليهودية.....
- 187تلخيص كتاب الخطابة: الترجمة العبرية
- 207المتكلمون اليهود في الشرق والغرب الإسلاميين.....
- 227أبرهام بن عزرة ودوره في نقل علوم العرب إلى أوروبا:
حي بن يقطان من ابن سينا إلى ابن عزرة.....
- 243نص ترجمة حي بن يقطان العبرية
- 261

261 نص رسالة حي بن يقظان لابن سينا
269 حي بن يقظان في الفكر اليهودي الوسطوي
295 رحلة ابن يونة الأندلسي الططيلي
297 طبعات الرحلة وترجماتها
299 قراءة في رحلة ابن يمين
299 - القسم الأول: المشاهد العامة
309 - القسم الثاني: أخبار اليهود وآثارهم
	ملحق: مدينة بغداد في وصف ابن يمين وابن جبير وابن
319 بطوطة
339 خارطة رحلة ابن يمين
343 المصادر والمراجع