دورة

«ابن زيـــــدون»

نـدوة الحضارة العربية الإســلامية والغــرب
من الخــلاف إلــى الشــراكة

الأبحاث والمناقشات

القسم الأول : الجزء الأول

الكتّــاب

د. مـحـمـد الرمـيـحي — د. جل أنيـــدجـــار

الشيخ محمد علي التسخيري — د. مـــيـــلاد حـنـا

د. فـــرد هـاليـــدي — د. حـــازم البـــبـــلاوي

د. مـحـمـد سليم العـوا — د. بشـــارة خـــضـــر

د. أنطوان زحلان

الكويـت

2006

أشرف على طباعة هذا الكتاب وراجعه الباحثان

بمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

أ. محمود البجالي

أ. عدنان بلبل جابر

الصف والإخراج والتنفيذ

محمد العلي

أحمد متولي **أحمد جاسم**

بثينة الدوماني

قسم الكمبيوتر في الأمانة العامة للمؤسسة

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية أثناء النشر

٨١٠،٩٣١٢ دورة ابن زيدون: الأبحاث والوقائع/ محمد الرميحي... (وآخ). -

ط١. - الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ٢٠٠٦

ج١ (١٩٠٤ص).

«الجزء الأول: ندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة.

١ - الأدب العربي - الأندلس. ٢ - الشعر العربي - الأندلس.

٣ - الحضارة الإسلامية - الأندلس ٤ - الحضارة العربية - الأندلس.

أ - الرميحي، محمد (م.مشارك) ب - مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين

للإبداع الشعري. الكويت (ناشر)

ردمـــــــك: **ISBN : 99906 -72 - 26 - 1**

رقم الإيداع : **Depository Number: 2006 / 00049**

مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

هاتف: 2430514 **فاكس:** 2455039 (00965)

E-mail : kw@albabtainprize.org

الكويت

2006

تصديـــــر...

يسـعدني أن أقدم هذا الكتاب «دورة ابن زيدون – الأبحاث والوقائع» الذي يضم قسمه الأول أبحاث الندوة الأولى: «ندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة» وعددها سبعة عشر بحثًا قدمت في ست جلسات دارت على مدى يومين من أيام الدورة التي عقدت في قرطبة في إسبانيا في الفترة من ٤ – ٨ من أكتوبر ٢٠٠٤.

ويضم قسمه الثاني أبحاث الندوة الأدبية الخاصة بالجوانب التاريخية والحضارية والتعايش الاجتماعي والديني في الأندلس، وبشاعر الأندلس الكبير ابن زيدون الذي تربع على قمة هرم الشعر فيها، وتميز شعره بعذوبة الكلمة وعمق المعنى والإحساس المفعم بالحرارة.

وعدد أبحاث الندوة الأدبية أربعة عشر بحثًا، قدمت أيضًا في ست جلسات على مدار يومين آخرين من أيام الدورة. هذا بالإضافة إلى المناقشات والتعقيبات التي تلت كل جلسة من هذه الجلسات، وملخصات لهذه الأبحاث القيمة باللغة العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية، وضعناها تيسيرًا على القارئ ليتعرف محتوى الأبحاث بسهولة ويسر، ثم ليتعمق بعد ذلك سابرًا أغوارها، وصولاً إلى الفائدة المأمولة والأهداف المرجوة، والتي نرجو أن تصل مضامينها إلى أفئدة الناس جميعًا على هذا الكوكب السيار، الذي أصبح قرية صغيرة بفضل ثورة التكنولوجيا والاتصالات الحديثة، وذلك ليعمّ السلام والوئام في مشارق الأرض ومغاربها.

لقد شهدت جلسات الندوتين تدخلات ومناقشات وحوارات مهمة ومعمقة لأساتذة كبار وعلماء أفاضل أجلاء من مختلف المذاهب والنحل والمدارس الفكرية في الشرق والغرب، أثرت الموضوعات التي طرقت، وأكدت جميعها نبذ التعصب والصراع والتطرف بكل أشكاله، وميزت بين الإرهاب والمقاومة المشروعة للشعوب المقهورة والمحتلة والتي تبتغي الحرية والخلاص في ظل ديمقراطية حقيقية تعطي كل ذي حق حقه.

كما أكدت الدورة بجلساتها الفكرية والأدبية على منهج التسامح والتلاقي والتعايش بين الشعوب والدول بعيدًا عن الصراعات التي تتخذ من الدين أو الفكر ستارًا لها، ودافعها الحقيقي غوامض لا يعرف كنهها إلا أصحابها.

وأستذكر هنا ما قلته في مفتتح الدورة وبحضور سمو الأميرة «إيلينا» التي شرّفت الحفل نيابة عن والدها جلالة الملك (خوان كارلوس) عاهل إسبانيا وراعي الحفل: «إن إيماننا المشترك هو الاعتراف بأن التنوع والاختلاف ضرورة لا غنى عنها لازدهار البشرية وسعادتها، لأنه لا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة.. الحقيقة المطلقة أن البشر سواء.. ولدوا أحرارًا ومن حقهم أن يختاروا مسيرة حياتهم، وأن يتنافسوا في ميدان العمل ويتحاوروا في ميدان الرأي، وأن يبقى هذا التنافس وهذا الحوار في دائرة التفاعل لا التناقض والصراع، وفي ذلك يقول المولى تعالى: «ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن». صدق الله العظيم.

حقًا إن البشرية اليوم أحوج ما تكون إلى روح الشعر والسلام والوئام وإلى أن تستعيد نماذج المحبة والتآخي الحضاري التي تجلّت في قرطبة وفي كل أرجاء الأندلس في فترة الحضارة الإسلامية العظيمة المزدهرة، والتي غدت الأندلس في ظلالها نموذجًا لجنة الخلد على الأرض، وسجل الشعراء هذه اللحظة الحضارية الرائعة في عمر البشرية بأحرف خالدة خلود الشعر العظيم.

إننا نسعى لأن يستعيد الشعر دوره ليكون أداة حوار وتقارب، ومثالاً للتعايش، مؤمنين بلغة الإنسانية المشتركة، لغة الجمال والرقي، لغة الشعر التي تجمع الشعوب لإزالة جدران الكراهية أينما وجدت.

وأخيرًا أتقدم بأصدق كلمات الشكر والتقدير إلى الإخوة الباحثين والمعقبين، ولمن حضروا هذه الدورة وشاركونا تطلعاتنا وطموحاتنا.. فكان هذا الكتاب الذي نضعه بين أيديكم لتنهلوا من معينه أنى رغبتم.. سائلين المولى تعالى أن يتحقق مبتغانا ومرادنا من هذا العمل، خدمة للثقافة والإنسانية.

والله ولي التوفيق...

عبدالعزيز سعود البابطين

الكويت 10 من شوال 1426هـ

الموافق 12 من نوفمبر 2005م

****

أهداف ندوات المؤسسة بشكل عام:

- الإسهام في المساعي المبذولة لإثراء حركة الإبداع العربي في مجال الشعر ونقده.
- التنبيه إلى أهمية رواد الحركة الشعرية العربية بإلقاء الضوء على إنجازاتهم وإضافاتهم.
- خلق فرص للقاء بين المهتمين بقضايا الشعر العربي.
- إثارة اهتمام وسائل الإعلام والمبدعين الشباب بقضايا الإبداع في مجال الشعر ونقده.

وقد أصدرت المؤسسة بمناسبة هذه الدورة الكتب والمطبوعات التالية:

١ - ديوان ابن زيدون ورسائله، شرح وتحقيق الأستاذ علي عبدالعظيم، تقديم ومراجعة الدكتور محمد إحسان النص.

٢ - عصر ابن زيدون، الدكتور جمعة شيخة

٣ - مصادر دراسة ابن زيدون، الدكتور عدنان محمد غزال

٤ - معارضات قصائد ابن زيدون ، الدكتور عدنان محمد غزال.

٥ - عناصر الإبداع الفني في شعر ابن زيدون، الدكتور فوزي خضر

٦ - الأندلس في الشعر العربي المعاصر «دراسة» الدكتور عبدالرزاق حسين

٧ - الأندلس في القصيدة العربية المعاصرة «مختارات» الدكتور عبدالرزاق حسين

٨ - ديوان ابن دراج القسطلي، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور محمود علي مكي.

٩ - الأدب العربي في جزر البليار، الدكتور عبدالرزاق حسين

١٠ - فكاهات الأسمار ومذهبات الأخبار والأشعار. لأبي الحسن علي بن عبدالرحمن بن هذيل الفزاري، تحقيق وتقديم وتعليق: الدكتور عبدالله حمادي

١١- أبحاث ندوة «علي بن المقرب العيوني» مجموعة من الباحثين.

١٢ - الفائزون ... كتيب صغير يحتوي معلومات عن الفائزين.

١٣ - سنوات من العطاء الثقافي (الإصدار الرابع).

١٤ - الشعر في مملكة غرناطة النصرية «باللغة الإسبانية» - الدكتور عبدالله حمادي.

١٥ - القيم والخصال في شجرة الاستشراق الإسباني الوارفة الظلال، الدكتور جمعة شيخة.

١٦ - مقالات عن الأندلس في العقد الأخير من القرن العشرين «اللغة الإسبانية» الدكتور خوسيه دل مريو.

١٧ - ديوان بوح البوادي (الطبعة الثالثة) لعبدالعزيز سعود البابطين.

١٨ - ديوان بوح البوادي «مترجم إلى الفرنسية» لعبدالعزيز سعود البابطين.

١٩ - ديوان بوح البوادي «مترجم إلى الإنجليزية» لعبدالعزيز سعود البابطين.

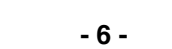
٢٠ - ديوان بوح البوادي «مترجم إلى الإسبانية» لعبدالعزيز سعود البابطين.

٢١ - ديوان مسافر في القفار لعبدالعزيز سعود البابطين.

٢٢ - مختارات من معجم البابطين للشعراء العرب المعاصرين - مترجم إلى اللغة الإسبانية -

٢٣ - ملخصات أبحاث دورة ابن زيدون باللغات: العربية ، الإنجليزية، الإسبانية.

٢٤ - كتيب إصدارات مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري.



برنامج الدورة التاسعة

دورة «ابن زيدون»

قرطبة/ إسبانيا - أكتوبر ٢٠٠٤

أولاً: الندوة الفكرية: الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة

الجلسة الأولى

رئيس الجلسة : د. عصام البشير

الموضوع : صورة الآخر

الباحثون : د. محمد الرميحي، أ. محمد علي التسخيري، د. فرد هاليدي.

المعقبون : د. حارث سيلادجيتش، د. ميلاد حنّا، د. أحمد عمر هاشم، أ. مدين الموسوي، د. يوسف مؤنس، د. علي عقلة عرسان، أ. عبدالرحمن سوار الذهب، الشيخ محمد علي التسخيري.

الجلسة الثانية

رئيس الجلسة : د. عدنان عمران

الموضوع : الأديان السماوية الثلاثة

الباحثون : د. محمد سليم العوا، د. جل أنيدجار، د. ميلاد حنا

المعقبون : د. علي جمعة، د. خالد المذكور، د. جورج طربيه، د. الصديق المجتبى، د. يوسف مؤنس، د. جمعة شيخة، د. محمد خاقاني، د. عبدالله حمادي.

الجلسة الثالثة

رئيس الجلسة : المشير عبدالرحمن سوار الذهب

الموضوع : العلاقات الاقتصادية

الباحثون : د. حازم الببلاوي، د. بشارة خضر، د. أنطوان زحلان

المعقبون : د. ميلاد حنّا، د. يوسف مؤنس، د. الصديق المجتبى

الجلسة الرابعة

رئيس الجلسة : د. علي عقلة عرسان

الموضوع : الثقافة والتطرف

الباحثان : د. راشد المبارك، د. ديفيد سولار

المعقبون : د. محيي الدين عميمور، د. بدرو مونتابث، د. أحمد عمر هاشم، د. عبدالرزاق حسين، الشيخ عبدالرحمن بن عثمان الملا، د. صلاح جرار، أ. مدين الموسوي، د. مبروك المناعي.

الجلسة الخامسة

رئيس الجلسة : د. عزالدين إسماعيل

الموضوع : الثقافة والعولمة

الباحثون : د. علي أومليل، د. خوان بدرو مونفرير، د. ستيفان ڤلد

المعقبون : د. ألفريد سمعان، د. أحمد عمر هاشم، د. عثمان بدري، د. أحمد درويش، أ. حميد عقبي، د. عبدالله حمادي، د. علي عقلة عرسان.

الجلسة السادسة

رئيس الجلسة : د. محيي الدين عميمور

الموضوع : الأقليات: قضايا الهوية والاندماج

الباحثون : د. عبدالوهاب الأفندي، د. دانيال نيومان، د. نبيل مطر.

المعقبون : الشيخ إبراهيم محمود، السيد موشيه فريدمان، أ. فاضل ثامر، د. يوسف مؤنس، أ. حسين دعسة، د. محمد حسن عبدالله، د. عثمان بدري، د. محمد مصطفى أبوشوارب، د. عبدالملك مرتاض، د. محمد خاقاني، أ. علي الشلاه، أ. زينة الجوعان.

☆☆☆☆☆

ثانياً: الندوة الأدبية

الجلسة الأولى

رئيس الجلسة : د. صلاح جرَّار

الموضوع : الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس

الباحثان : د. محمود علي مكي، د. خوان مارتوس كيسادا

المعقبون : أ. محمد الجلواح، د. سيمون الحايك، د. أحمد عبدالعزيز، د. ميلاد حنا، د. جمعة شيخة، د. محمد الكنيدري، د. خيال الجواهري، د. عبدالرحمن بوعلي.

الجلسة الثانية

رئيس الجلسة : الأستاذ مدين الموسوي

الموضوع : الوحدة والتعددية والتعايش الاجتماعي والديني في الأندلس

الباحثون : د. بيير جيشار.، د. مبروك المناعي، د. ميغيل كروز أرنانـدث

المعقبون : الشيخ محمد التسخيري، د. صالح السنيدي، د. حسناء طرابلسي، د. أحمد عبدالعزيز، د. سيمون الحايك، الرئيس عبدالرحمن سوار الذهب.

الجلسة الثالثة

رئيس الجلسة : د. ياسين الأيوبي

الموضوع الأول : تأثير الشعر الأندلسي في الشعر الإسباني القديم

الباحث : د. محمود السيد علي

الموضوع الثاني : استحضار الأندلس في الشعر الإسباني المعاصر

الباحثان : د. مانويلا كـــورتس غارثيـــا، د. أحمد عبدالعزيز

المعقبون : د. عـبـدالله حـمـادي، الشـاعـر علي الشـــلاه، د. أنطـــوان خـــاطـــر، د. بدرو مارتينيث، د. حسناء طرابلســـي، د. عثمان بـــدري، أ. فاضل ثامر، الشاعر عادل عبدالله.

الجلسة الرابعة

رئيس الجلسة : أ. صديق المجتبى

الموضوع : المرأة في الشعر الأندلسي... ولادة نموذجًا

الباحث : د. ماريا تيريسا غارولو

المعقبون : د. محمود علي مكي، د. سيمـــون الحايـــك، أ. فاضل ثامـــر، د. ســعيـــدة العلمـــي، أ. حميد عقبي، د. مكـــارم الغمـــري، أ. عبدالرحمن سوار الذهب.

الجلسة الخامسة

رئيس الجلسة : د. محمد عبدالرحيم كافود

الموضوع الأول : ابن زيدون في ميزان النقد

الباحثان : د. وهب رومية، د. مـــاريـــا خيســـوس بيغيرا.

الموضوع الثاني : ابن زيدون في الأدب العربي المعاصر، بين الدارسين والمبدعين

الباحث : د. مـحـمـد حـسن عبـدالله

المعقبون : د. محمد شاهين، د. أحمد عبدالعزيز، أ. مـــدين الموســـوي، أ. محمد الجلواح، د. محمد أبوشوارب، د. عـــدنان غـــزال، أ. عـبـدالرحـمن سـوار الذهب، د. يوسف مـؤنس، د. عـزالدين إسماعيل، د. حسناء طرابلسي.

الجلسة السادسة

رئيس الجلسة : د. محمد الكنيدري

الموضوع الأول : ابن زيدون وموقعه في الشعر الأندلسي

الباحث : د. سلمى الخضراء الجيوسي

الموضوع الثاني : الأندلس والعناصر العربية في الشعر البرتغالي

الباحث : د. أدألبرتو ألڤش

المعقبون : د. جمعة شيخة، د. سيمون الحايك، د. ميشيل جحا، د. عبدالله حمادي، أ. عبدالرحمن سوار الذهب، د. صلاح جرار، د. عائشة الدرهم، د. محمود مكي، د. سعيدة العلمي.

✷✷✷✷

حفل افتتاح

دورة ابن زيـــــدون

حفل الافتتاح

افتتحت مساء يوم الاثنين في قرطبة الدورة التاسعة للمؤسسة (دورة ابن زيدون)، وجرى الافتتاح برعاية جلالة ملك إسبانيا خوان كارلوس، وتحت الرئاسة الشرفية للأميرة «إيلينا» ابنة جلالة الملك التي قدمت أصحاب الكلمات وهم:

- السيدة روصا اغيلار ريبيرو- عمدة مدينة قرطبة.
- الدكتور أوخينيو دومينغيث فيلتشيس - رئيس جامعة قرطبة.
- الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين رئيس مجلس أمناء المؤسسة.
- الدكتور أحمد درويش الذي ألقى كلمة الفائزين.
- وأخيرًا السيدة كارمن كالفو بوياتو - وزيرة الثقافة - ممثل رئيس الحكومة الإسبانية.

وقد قدّم الفائزين أمين عام المؤسسة الأستاذ عبدالعزيز السريع، وحضر الحفل سعادة سفير دولة الكويت لدى إسبانيا الشيخ سالم الجابر الأحمد الصباح، وصاحب السمو الملكي الأمير خالد الفيصل رئيس مؤسسة الفكر العربي، وعدد كبير من الشخصيات السياسية والدبلوماسية البارزة من أنحاء العالم.

بدأ الحفل بكلمة عمدة قرطبة السيدة روصا أغيلار ريبيرو وقامت سمو الأميرة «إيلينا» بتقديمها للحضور الكرام.

كلمة عمدة مدينة قرطبة(*):

سمو الأميرة

سيادة دوق لوغو

معالي وزيرة الثقافة.

معالي رئيس جامعة قرطبة.

السيد رئيس مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري.

سعادة المستشارة الثقافية.

السيد أمين عام المؤسسة.

السيدات والسادة

أود أن أوجه جزيل الشكر لسمو الأميرة «إيلينا» على مشاركتها في هذا الملتقى الذي تجسد فيه الشعور فأصبح شعرًا، والذي يحمل اسم شاعر عالمي وصلت إلينا أشعاره مليئة بالحياة.

وأوجه الشكر للقصر الملكي الذي ساندنا على إنجاز هذه المناسبة المفعمة بالخير للإنسانية وللشعر كذلك.

سمو الأميرة.. جزيل الشكر إلى جلالة الملك.. وأهلاً وسهلاً بك في هذه المدينة التي تقع في قلب الأندلس التي تود أن تلازمك روحها الممتلئة بالحياة.

ثم أوجه الشكر لكل من شاركنا هذا الاحتفال وهذه اللحظات المشهودة، الذين جاءوا من الكويت وإيران والسودان وسوريا ومصر والبوسنة والمغرب ومن أماكن أخرى من كل أنحاء العالم.

نرحب بكم هذا المساء والذي يصل فيه إلينا شعر ابن زيدون عبر الأزمنة متجاوزًا للقرون.. اليوم سحر الحب والجمال الذي تجسد في شعره الذي يستحضر بفضل الدورة التاسعة لمؤسسة جائزة البابطين للإبداع الشعري.

(*) ترجمة الأستاذ ظاهر الشمري.

إنه لشرف لقرطبة كلها، ولي شخصيًا كرئيسة لبلدية المدينة أن يقترن اسم مدينتنا بهذه الجائزة المميزة، ذلك لأني أعلم أن صوت شاعرنا لا يزال حيّاً ونابضًا في القلوب، ولا يزال حيّاً في ذلك العالم المشترك الذي نسميه الشعر.

شكرًا لكم لأنكم بهذه الجائزة ساهمتم في إحياء ذكريات عزيزة، وجعلتم حبّ ابن زيدون لولادة وعاطفته التي كانت تجيش بداخله نحو قرطبة، تجريان من جديد بين جدران مدينة الزهراء العزيزة عليه والتي تغنت بجمال أبياته:

ألا هَلْ إلى (الزهراءِ) أوْبَةَ نازحٍ
تقصَّى تنائيها مدامعَهُ نَزْحا
مقاصيرُ مُلْكٍ أشْرقَتْ جَنَباتُها
فخِلنا العشاءَ الجَوْنَ أثناءَها صُبحا

الآن وفي هذا المساء، تعودون للاستمتاع بتألق قرطبة، هذه المدينة التي قال عنها الشاعر «لها نفس روح الرياحين»، أتمنى أن تتحول رغبتكم في الحوار إلى حقيقة، وأن يساهم صوتكم في جمع أرواح الشعوب في طريق واحد للبحث عن السلام في هذه الأيام التي يسيطر فيها الألم والتعصب والعذاب والتصادم على أجزاء كثيرة من العالم، فنحن جميعًا رجالاً ونساء أبناء البشرية التي تنشد السلام والتفاهم، تنشد عالمًا لنا جميعًا، عالمًا أفضل يمد الناس فيه أيديهم للوفاق، تنشد قلوبًا مفتوحة للسلام مغلقة أمام البغض والحروب والتعصب.

قرطبة اليوم تسعى معكم على أن تجعلوا من الشعر أداة حوار، قرطبة الميراث البشري، قرطبة التي كانت تحتض الأديان والثقافات المختلفة، تسعى معكم أن تكون مثالاً للتعايش حيث الكلمة تكون كالهواء النقي في مدينتنا، الهواء الذي يقربنا ويجمعنا.

أؤمن بلغة الإنسانية المشتركة، لغة الجمال والرقة، اللغة التي تكسر الحواجز وتحطم جدران الكراهية، هذه اللغة هي الشعر، الشعر الذي يجول في عروق التاريخ.

وإنني أناشد مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري أن تواصل مسيرتها في العمل من أجل الشعر ومن أجل التفاهم والتعاون بين الشعوب، واعلموا أنّ هناك من الرجال والنساء من سيمد يده إليكم ويشارككم أحلامكم وتطلعاتكم، وقرطبة ستبحث معكم عن السلام والحوار.

أستأذنكم في أن أختتم كلمتي ببعض الأبيات الشعرية التي كتبها ابن زيدون تغزلاً بولادة وإيصالها إليكم باسم قرطبة، وفي ذكرى الأشخاص الذين مهما طواهم البعد، سيكونون لقرطبة، سيكونون من هذه المدينة:

لا تحسبوا نأيكُمْ عَنَّا يغَيِّرُنَا
إنْ طالما غيَّر النَّأْيُ المحُبّينا
والله ما طلبتْ أهواؤنا بدلاً
عنكمْ، ولا انصرفتْ عنكمْ أمانينا

أقدّم أحر التهاني إلى الأشخاص الذين حصلوا على الجائزة التي تتشرف بها قرطبة... تهانينا.

واعملوا على أن تكون الكلمة أداة سلام... سلام.

كلمة رئيس جامعة قرطبة:

ثم ألقى رئيس جامعة قرطبة الدكتور أوخينيو دومينغث فيلتشيس كلمةً جاء فيها:(*)

«سمو الأميرة، سيادة دوق لوغو، معالي وزيرة الثقافة، السيدة عمدة قرطبة، السيد رئيس مؤسسة جائزة البابطين، السيد الأمين العام، السيدات والسادة:

باسم جامعة قرطبة أعبر للفائزين عن تهانينا الخالصة، والشكر للمؤسسة على الثقة الغالية بأن جعلت من قرطبة مقصدها واختيارها كإطار لهذه المناسبة. إنّ

(*) ترجمة الأستاذ ظاهر الشمري.

الندوات التي ستبدأ خلال الأيام المقبلة ترمز لما تعنيه مدينتنا وكل الأندلس والثقافة الأندلسية بالنسبة لأوروبا والعالم العربي على مدار التاريخ.

إنّ الثقافة والمعايشة بين الحضارات قد شكلت هوية قرطبة وخصوصيتها، وجامعة قرطبة تفتخر بأنّ هذين الأميرين هما من الرموز التي تميز هذه المدينة، وقد كانت مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري من الحكمة بحيث أنها قررت إقامة الاحتفال بتسليم جوائزها في بلد غربي، وفي مبادرة كريمة تساهم مع اللقاءات التي ستعقد ابتداء من غدٍ في إثراء الثقافة والشعر العربي، هذه اللقاءات التي سوف تزداد أهميتها بين أوروبا والوطن العربي، وفي كل مجالات النشاط الإنساني لتتجاوز العنف والعنصرية لتقوية روابط التعايش بحيث يعود التواصل مثريًا وخصبًا كما كان في الماضي.

إن الحرية والتعددية والتحليل النقدي والدعوة إلى العالمية والتعاون والتسامح والتضامن وغيرها من القيم الأخرى، هي التي تجعل من الجامعات إحدى البيئات الأكثر ملاءمة لهذه المناسبات، ويجب علينا كجامعيين قبول هذا التحدي وتحمل المسؤولية.

وفي هذا الاتجاه أعلن هنا أن جامعة قرطبة ستفتح المجال للتعاون في مجال التعليم والبحث ومختلف النشاطات العلمية والثقافية مع العديد من البلدان العربية والذي سيزداد اتساعًا مع مرور الوقت.

هناك الكثير من المبادرات التي تقترح الحوار والتقارب بين الأشخاص والشعوب من أجل السلام والتقدم في إطار من العدل والقيم والديمقراطية.

أود أن أشكر أمراء لوغو على تشريفهم لنا وعلى حضورهم وترؤسهم للملتقى، وعلى مساعدتهم الكبيرة التي وجدناها من كل أفراد الأسرة الملكية كلما توجهنا إليهم من جامعة قرطبة.

أشكر أيضًا وزيرة الثقافة السيدة كارمن كالفو، والمستشارة الثقافية روساريو توررريس والسيدة روصا اغيلار محافظ قرطبة.. فجميعهن عملن على دعم هذا الملتقى وهن يرافقننا هذا المساء.

الشكر لكم على حضوركم، وأتمنى لكم إقامة طيبة ومثمرة، ونتمنى أن تتكرر هذه المساهمات في العام ٢٠١٦ وهو الذي تطمح فيه مدينة قرطبة أن تكون عاصمة للثقافة الأوروبية.

منذ أيام قليلة وفي افتتاح العام الدراسي الجديد قلت إنّ البشرية تواجه في هذه اللحظات حربها على الإرهاب والعنف والفقر.

ومن منظور جامعي بل وعالمي يتحتم علينا المساهمة في بناء الفكر البشري وندعم السلام والحوار والتسامح من خلال الثقافة والتعليم.

قرطبة هي مزيج من الحضارات والشعوب والأديان، وتحتفظ منذ أزمنة بعيدة بالكثير من عوامل التسامح وبناء الحوار والتعايش، ومن أهم هذه العوامل الثقافة حيث إنّ مدينتنا تواجه تنافسًا قويًا للحصول على لقب «عاصمة الثقافة الأوروبية والدولية».

إن الطريق طويل، ومن المهم جدًا أن نسير بحماسة وبطريقة منظمة بحيث يكون الهدف هو خدمة قرطبة لخدمة الجميع وتحقيق ذلك من خلال العمل المتواصل من قبل المؤسسات العامة والخاصة، والعمل على المحافظة على المدينة بأن تكون أكثر نظافة وجاذبية.

ما هي الورقة التي يجب على مدينة قرطبة أن تقوم بها لمواجهة هذا التحدي؟

هناك الكثير من المدن التي طلبت أن تكون عاصمة أوروبا الثقافية، وبات مؤكدًا أنّه في إسبانيا تم ترشيح عدة مدن مثل: مدريد، سلمنكا، وسانتساغوريه، كومبوستيلا، علمًا بأنّ هذه المدن تعتبر ذات تقاليد جامعية معتمدة في هذا المجال، قرطبة يجب أن تتقدم وتضم مساهماتها الخاصة كجامعة تحظى بتقاليد ثقافية منذ المدرسة القديمة في قرطبة المسلمة .. على أن تكون المدينة الجامعية ذات طابع معتمد وموثوق.

ومما لا شك فيه فإنّ جامعتنا هي من أفضل المؤسسات من حيث التجهيزات وتقديم المعرفة والأماكن.. ومن هنا أكرر وعد جامعة قرطبة الثابت في العمل على الفوز بلقب الثقافة الأوروبية.

شكرًا جزيلاً.

بعد ذلك ألقى راعي المؤسسة رئيس مجلس الأمناء الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين كلمة المؤسسة ، شكر في بدايتها جلالة ملك إسبانيا خوان كارلوس على رعايته الكريمة دورة «ابن زيدون» ولسمو الأميرة «إيلينا» على تفضلها وحضورها وإشرافها على الحفل نيابة عن والدها، كما شكر الشعب الإسباني العظيم وحكومته على مساندة الأمة العربية في قضاياها العادلة.. وفيما يلي نصّ الكلمة.

كلمة رئيس المؤسسة

بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله رب العالمين. الرحمن الرحيم. مالك يوم الدين. إياك نعبد وإياك نستعين. إهدنا الصراط المستقيم. صراط الذين أنعمت عليهم. غير المغضوب عليهم. ولا الضالين. آمين

- صاحبة السمو الملكي الأميرة إيلينا
- صاحب السمو الملكي الأمير خالد الفيصل بن عبدالعزيز
- فضيلة الشيخ علي جمعة مفتي جمهورية مصر العربية
- السيد محمد أبطحي مساعد رئيس الجمهورية الإسلامية الإيرانية
- دولة الرئيس أحمد حاجيباشيتش رئيس وزراء البوسنة
- معالي الدكتور رشيد الحمد وزير التربية والتعليم العالي بدولة الكويت
- سعادة الدكتور يوسف مؤنس ممثل غبطة البطرك صفير

سعادة الدكتور الشيخ إبراهيم الدعيج الصباح الذي آخى منذ ثلاث سنوات مع زميله بقرطبة بين قرطبة ومحافظة الفروانية.

- أصحاب السعادة الوزراء والسفراء

- أيها السادة المدعوون

- أيها الحضور الكرام

يشرفني في افتتاح هذا المهرجان الثقافي أن أشكر جلالة ملك إسبانيا المعظم خوان كارلوس على رعايته الكريمة لدورة «ابن زيدون» ولسمو الأميرة على تفضلها وحضورها الحفل نيابة عن والدها، كما أتوجه بالشكر الجزيل للشعب الإسباني العظيم وحكومته الرشيدة الذي أظهر خلال العديد من المناسبات معاضدته للأمة العربية في قضاياها العادلة.

ومن هذا الحرم العلمي الرصين حرم جامعة قرطبة أوجه التحية لهذه الجامعة العريقة التي بادرت بأريحية رائعة فشاطرتنا أعباء هذه الدورة ومنحتنا كل أشكال المؤازرة لكي تنعم هذه الدورة ببهجة النجاح، وهي بذلك تؤكد التقاليد الرفيعة التي نظمت مسيرتها وهي أن ثقافة أي بلد هي إرث إنساني عام.

ولا أخفيكم ما أشعر به من سعادة غامرة كعربي وكمسلم وأنا وسط حشد كبير تعددت قومياته، وتنوعت أديانه ومذاهبه، وتغايرت لغاته، ومع هذا التنوع الكبير فقد التقينا كأصدقاء في صعيد واحد، صعيد هذه المدينة التاريخية الخالدة قرطبة عاصمة الأندلس، يجمعنا في إضمامة واحدة هدفان:

الأول الاحتفاء بشاعر كبير أنجبته هذه المدينة منذ عشرة قرون، ومازالت قصائده تبعث في نفس قارئها النشوة والغبطة، والآخر هو التأكيد على أن البشرية على تنوع منطلقاتها جسد واحد يرقى بعافية أعضائه، ويشقى باعتلال أي عضو فيه.

وقد اخترنا هذه المدينة لتكون مسرحًا لهذا اللقاء لأنها كانت خلال ستة قرون بوتقة للتعايش الإنساني، فرغم أن الطابع العام للأندلس كان عربيًا مسلمًا، ولكن تحت هذه العباءة الفضفاضة تساكنت شعوب من ثلاث قارات، وتجاورت الديانات السماوية الثلاث، وتراصفت ثلاث لغات متباينة، وقد شارك هذا الطيف بكل ألوانه في بناء حضارة باهرة ظلت خلال قرون محور جذب وتنوير في عموم أوروبا، واستطاع هذا الطيف أن يرتقي بقرطبة من مدينة صغيرة متوارية إلى أن أصبحت أعظم وأزهى مدينة في أوروبا في العصر الوسيط.

هذا التعايش بين المختلفين جنسًا وديانة ولغة والذي جسدته الأندلس ولقرون عديدة كان ظاهرة فريدة في العصور الوسطى وكان وراء استمرار هذا التعايش خصلة سامية هي خصلة التسامح، التسامح الذي ينبع من الاعتراف بالآخر المختلف والانفتاح عليه والتفاعل معه.

ولعلّ الذي منح الأندلس هذه الحيوية الفائقة، والرقي الحضاري الفريد، والازدهار في جميع المجالات هو وجود هذا التنوع المتآلف بين مكونات هذا البلد؛ البشرية والثقافية.

وإذ نقف أمام صفحات هذا الماضي الرائع فليس القصد اجترار الماضي، إنما الغاية أن نقبس من مزاياه ما نضيء به حاضرنا ونحن بأمس الحاجة أن نستعير من الأندلس فضيلة «التسامح» في هذا العصر الحافل بالاضطراب.

إن الخطيئة الكبرى – لا الخطأ – الذي ترتكبه أي مجموعة بشرية هو اعتقادها أنها تملك الحقيقة المطلقة، ومن هذه العقيدة المدمرة التي تؤسس للانغلاق والاستعلاء توالدت كل الشرور التي عرفها العصر البشري من الرق والتمييز العنصري والإبادة الجماعية والحروب العمياء والاستعمار.

وإذا كانت هناك فئات في مختلف الأديان ما تزال تتبنى هذه العقيدة فإن هدف اجتماعنا الأساسي – ونحن نمثل كل مكونات المجتمع البشري – نفي هذه العقيدة المنحرفة، والتحذير من السقوط في فخاخها.

إن إيماننا المشترك هو الاعتراف بأن التنوع والاختلاف ضرورة لا غنى عنها لازدهار البشرية وسعادتها، فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة، الحقيقة المطلقة الوحيدة أن البشر سواء، ولدوا أحرارًا ومن حقهم أن يختاروا بإرادتهم مسيرة حياتهم، وأن يتنافسوا في ميدان العمل، ويتحاوروا في ميدان الرأي، وأن يبقى هذا التنافس وهذا الحوار في دائرة التفاعل لا التناقض والصراع.

ونحن في مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري وهي من مؤسسات المجتمع المدني، كان مطمحنا – ونحن نخطو أولى خطواتنا منذ عقد ونصف من الزمن – أن نتحرر من التحيزات السياسية والمذهبية التي تمزق النسيج الاجتماعي، وأن نجعل من المؤسسة ساحة يتجاذب فيها المثقفون العرب على اختلاف اتجاهاتهم أطراف الحوار للنهوض بالشعر العربي وبالثقافة العربية، وقد استطعنا أن نتجاوز الجدران العازلة لنقيم لحمة ثقافية تؤسس للحمة سياسية مستقبلاً.

ولم نقتنع بالعمل داخل الإطار العربي، بل تطلعنا إلى أن نمدّ الجسور مع ثقافات نسجت معنا خيوط الماضي، فأقمنا ملتقى سعدي الشيرازي في طهران عام ٢٠٠٠ لنجدد الصلة بالثقافة الفارسية، وها نحن نختار قرطبة عاصمة الأندلس مقرًا لدورة ابن زيدون لكي نعيد التلاحم مع الثقافة الإسبانية.

ونحن نؤمن بأن الثقافة المنعزلة هي ثقافة متكلسة وأن الانفتاح على تجليات الموهبة لدى الآخر هو الذي يجدد دماء الثقافة ويرتقي بها في مدارج الإبداع.

ولا بدّ لي في ختام كلمتي أنا القادم من بلدي دولة الكويت أقصى بلاد العرب شرقًا أن أقدم شكرًا مضاعفًا لرئيسة بلدية قرطبة التي أتاحت لنا فرصة عقد هذا اللقاء في هذه المدينة الأثيرة إلى نفوسنا ولم تبخل علينا بكل ما يساعد على إنجاح مهمتنا، والشكر الجزيل للمدعوين الذين تحملوا عناء السفر وآثرونا بوقتهم وغمرونا بأنسهم لكي يؤكدوا معنا على وحدة مصير البشرية.

وإذا كان ابن زيدون مَعْلمًا للحبّ الخالص، وقرطبة الأندلسية معلمًا للتسامح والانفتاح فإنني أستئذنكم من موقعي هذا بأن أنهى كلمتي ببيت من الشعر للصوفي الأندلسي ابن عربي:

أدين بدين الحبّ أنّى توجهتْ
ركائبُه فالحبُّ ديني وإيماني

وأن أختمها بآيات من القرآن الكريم هي صوت الحق إلى البشر كافة: ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا﴾ وقوله تعالى﴿ادعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن﴾.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

الأستاذ عبدالعزيز السريع (الأمين العام للمؤسسة):

- صاحبة السمو الملكي.

- سيداتي سادتي..

لكي أختصر، سأبادر للإعلان فورًا عن أسماء الفائزين بالجائزة، فقد عقد مجلس الأمناء جلسته في ٢٠ من شهر أبريل ٢٠٠٤ بدولة الكويت واتخذ قراره بالإجماع باختيار الفائزين لهذه الدورة على النحو التالي:

- **جائزة أفضل قصيدة**، مناصفة للشاعرين:

- سيد يوسف أحمد (من مصر)

- الدكتور عبدالرحمن بوعلي (من المغرب)

- **جائزة أفضل ديوان** فاز بها الشاعر المرحوم رابح لطفي جمعة، وكان قد تقدم للجائزة بنفسه، ووافق عليها وقبلها، ثم رحل إلى رحمة الله تعالى ويتسلمها نيابة عنه ابنه محمد.

- **الجائزة التكريمية الكبرى للإبداع في مجال الشعر**، للشاعر العربي الكبير محيي الدين فارس (من السودان)، ويتسلمها ابنه عادل نيابة عنه، والشاعر موجود بيننا ولكن يتعذر عليه الصعود إلى المنصة.

- **جائزة الإبداع في مجال النقد** كانت من نصيب الدكتور أحمد درويش من مصر.

وبهذا ينتهي توزيع الجوائز، وأشكركم. والآن نستمع إلى كلمة الفائزين يلقيها بالنيابة عنهم د. أحمد درويش فليتفضل.

الدكتور أحمد درويش(*) (مصر):

بسم الله الرحمن الرحيم

صاحبة السمو الملكي الأميرة إيلينا راعية هذا الملتقى الأدبي الجليل

سعادة الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين - رئيس مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

الحضور الكرام..

السلام عليكم والتحية لكم ولمحبي الشعر في كل مكان، التحية العطرة من قرطبة مدينة الشعر والفن والجمال وحديقة العشاق وملتقى الحضارات التي تمازجت على أرضها تمازج قلبَيْ عاشقَيْها العظيمين الشاعرين «ابن زيدون» وولادة بنت المستكفي في ضاحية الزهراء بقرطبة، التي خلدت ذكرى الشاعرين كما خلداها، وسجلت الحنين في أذرعهما الممتدة دائمًا للقاء والمحبة والصفاء، ومن وراء امتدادها صوت ابن زيدون يردد مدى الدهر، مؤكدًا عذوبة المحبة وروعة الشعر وجمال قرطبة والزهراء:

إني ذكـــرتك بالزهراء مـــشـــتـــاقـــا

والأفقُ طلقٌ ومـــرأى الأرضِ قـــد راقـــا

(*) دكتوراه الدولة في الآداب والعلوم الإنسانية من جامعة السوربون - باريس ١٩٨٢.

- حصل على جائزة الإبداع في مجال النقد من مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري في دورتها التاسعة.

وللنسيم اعتلالٌ في أصائلهِ
كأنه رقّ لي فاعتلّ إشفاقا
نلهو بما يستميل العينَ من زَهَرٍ
جال الندى فيه حتى مال أعناقا
كأن أعينَه إذ عاينتْ أرقي
بكت لما بي فجال الدمعُ رقراقا

صاحبة السمو الملكي .. أيها الحفل الكريم

إن العالم اليوم، أكثر ما يكون حاجة إلى روح الشعر والسلام والوئام وإلى أن يستعيد نماذج المحبة والتآخي الحضاري التي ازدهرت في قرطبة وفي كل أرجاء إسبانيا في فترة الحضارة الإسلامية العظيمة المزدهرة والتي غدت الأندلس في ظلالها نموذجًا مجسدًا لجنة الخلد على الأرض، وسجَّل الشعراء هذه اللحظة الحضارية الرائعة في عمر البشرية كما يقول ابن خفاجة:

يا أهلَ أندلسٍ لله دَرُّكمُ
ماءٌ وظلٌّ وأنهارٌ وأشجارُ
ما جنّةُ الخلدِ إلا في دياركمُ
ولو تخيّرتُ، هذا كنتُ أختارُ

وكما سجل مئات غيره من الشعراء الأندلسيين دقائق الحضارة العظيمة التي احتضنتها إسبانيا ورعاها أهلها في محبة وتسامح، وانطلقت منها قوافل شعراء التروبادور وغيرهم من المبدعين في شكل جماعات تختلط فيها العمائم والقبعات، وتتجاور فيها المذاهب والديانات، وتتمازج فيها اللغات واللهجات، ولكن يجمعها أيادٍ تحمل أعواد الغناء وأدوات البناء، وقلوب تفيض بالمحبة للبشر أجمعين، وألسنة تعبر بالشعر عن أرقّ المشاعر.

إن العالم اليوم – يا صاحبة السمو الملكي – ليبدو في أشد الحاجة كذلك إلى التمسك بالروح العظيمة في حوار الحضارات التي أطلقها علماء الأندلس العربية الإسبانية قديمًا وجددها علماء إسبانيا العظام الذين قادوا منذ القرن الثامن عشر موجة التآخي والتكامل، على مستوى المكان بين الشرق والغرب، وعلى مستوى الزمان، بين الحاضر والماضي، وأزالوا عن ذاكرة الأمتين العربية والإسبانية كثيرًا من التشوهات التي افتعلتها أقلام مغرضة أوالتصرفات الفردية التي ليس أصحابها مؤهلين لكي يكونوا معبرين عن روح الأمم العظيمة التي ينتمون إليها.

ونحن من رحاب قرطبة نحيّي هؤلاء الرواد من علماء إسبانيا الكبار من أمثال «خوان أندروس» الذي أطلق منذ القرن الثامن عشر شعار «إسبانيا الإسلامية» ومن أمثال العالم الكبير «فرانسيسكو كوديرا» الذي قاد منذ القرن التاسع عشر فريقًا من تلاميذه النابهين فأضاءوا كثيرًا من الجوانب المشرفة في الذاكرة العربية – الإسبانية المشتركة، ونبهوا إلى الدور العظيم الذي لعبته هذه الذاكرة في نهضة أوروبا من قبل وما تزال مرشحة للقيام به في ظل أزمة حوار الحضارات المعاصرة.

إننا نحيي في هذا الملتقى هذه الروح العظيمة التي امتدت لدى علماء الإسبان جيلاً بعد جيل من أمثال «خوليان ريبيرا» عاشق الشعر والموسيقى، والتاريخ الأندلسي، و«آسين بلاثيوس» الذي ركز الضوء على الأصول العربية الإسلامية للكوميديا الإلهية «لدانتي» أعظم عمل عكس الروح الأوربية في القرون الوسطى، و«أنجل جونثالث بالنثيا» صاحب المؤلفات العظيمة عن أدب الأندلس وحضارتها، و«إميليو جارثيا جومث» صديق ابن حزم القرطبي فقيه العشاق ومترجم ابن زيدون عاشق الشعراء، و«فرناندو دي لاجرانخا» عاشق القصص العربي وغيرهم من تلاميذهم الذين رفعوا ألوية البحث العلمي الجاد والتآخي الحضاري المثمر وامتدوا حتى الجيل المعاصر من أمثال «بدرو مونتابث» و«كارمن برافر» و«ماريا خوسيس

ديجييرا» و«مرسيدس دل آمو» وغيرهم ممن يواصلون حمل الشعلة الحضارية العظيمة التي تساعد في إهداء العالم أشعة تعينه على الخروج من مأزق الظلام الذي يحاصره.

والتحية أولاً وأخيرًا باسم الفائزين بجوائز مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين في الإبداع الشعري والنقدي في دورة ابن زيدون لصاحبة السمو الملكي راعية ملتقانا الأدبي والفكري، ولقرطبة الجميلة، ولإسبانيا العظيمة التي رعت حوار الحضارات والفنون فأضاءت بها الزمن القديم وهي ترعاه اليوم من جديد لتفتح صفحة مشرقة في الزمن الحديث.

والتحية لمؤسسة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري لما تقدمه من خدمات جليلة للشعر العربي ونقده تراثًا وحاضرًا، وانطلاقها من حديقة الشعر العربي إلى أدباء ومفكري الثقافات الأخرى، تمد إليهم يد المحبة والتعاون الحضاري لبناء حاضر ومستقبل أفضل للإنسان في كل مكان. وشكرًا.

كلمة وزيرة الثقافة الإسبانية:

وألقت ممثل رئيس الحكومة الإسبانية معالي وزيرة الثقافة كارمن كالفو بوياتو الكلمة التالية:

- سمو الأميرة..
- السيد دوق لوغو
- السيدة المحافظة...
- السيد رئيس الجامعة
- السيدة المستشارة الثقافية..
- السيد عبدالعزيز سعود البابطين

- السيدات والسادة

تقوم مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، التي تأسست عام ١٩٨٩ بدور ذي أهمية بالغة في تشجيع الثقافة العربية ونشرها، مما يؤدي إلى الحفاظ على ميراثها الأدبي، ودورها هذا جعلها جديرة بالعديد من الجوائز التي حصلت عليها من عدة دول عربية.

بهذه المناسبة يشرفنا أن نحظى بكم في قرطبة بعد اختيارها كأول مدينة في الغرب تحتضن الاحتفالية الرائعة لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، هذه المؤسسة التي تقوم بتوزيع جوائزها كل عامين، وهذه الدورة هي التاسعة لها وهي بمثابة تكريم للشاعر ابن زيدون وإحياء لذكراه، وإنني متأكد من أن طابع المدينة المنفتح والمضياف بالإضافة للتعايش الذي كان بين الشرق والغرب في هذه المدينة، كانت أسبابًا مهمة ساعدت في اختيارها كمقر لاحتفالية المؤسسة هذه السنة.

إنه لشرف لقرطبة أن تكون النافذة التي من خلالها يطل الغرب على الشرق، وأيضًا شرف لنا مرافقة سمو الأميرة إيلينا وزوجها دوق لوغو، فاهتمامها واطلاعها على جميع الحضارات وخاصة الحضارة العربية واضح من خلال حضورها ودعمها لهذا الملتقى.

مع هذه الاحتفالية ستبدأ أعمال الندوة الأدبية «ابن زيدون والأندلس» والندوة الفكرية التي جاءت تحت عنوان الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلافة إلى الشراكة التي ستعمل بكل تأكيد على إثراء هذا الحوار المهم بين الشرق والغرب والعمل على زيادة التفاهم فيما بيننا.

ومن خلال هذا الندوات ستكون لدينا الفرصة لتأكيد التأثير الكبير للأدب العربي على الأدب الإسباني، وبالنسبة لي كقرطبية فليس من الصعب أن أتعمق في جذور

التاريخ، لكي ألتقي مع شخصيات فذة من هذه المنطقة خاصة إذا كان اللقاء مع ابن زيدون هذا الشاعر الذي ولد وعاش وأبدع في القرن الحادي عشر الميلادي، والذي كان رمزًا لتعايش الشعوب والثقافات.

لقد كانت قرطبة مدينة جامعة ومنفتحة يتحدث أهلها بالعربية والرومانثية، وكانت قرطبة مدينة شرقية ولكنها مغلفة بنسيم عطرٍ غربي يهب عليها من «سييرا مورينا»، كانت مدينة ذات أبواب مفتوحة ومضيافة تستوعب كل من يدخلها وتعطيه طابعها الخاص، إنه وشم تاريخها تعبر عنه متاحفها وأبهاؤها ومبانيها ومسجدها ومدينة الزهراء.. جميعها دلائل لا تمحى ووشم حقيقي في تاريخنا..

وإذا تركنا جانبًا بعض الأسماء اللامعة مثل سعيد البغدادي وابن حزم القرطبي صاحب «طوق الحمامة»، فإنه يبرز من قرطبة اسمان ألا وهما ابن زيدون وولادة بنت الخليفة المستكفي، اللذان صهرهما الحب بطريقة أدبية عاصفة، لقد كان هذان الشاعران بمثابة قاعدة أدبية للكثير من شعراء العصر الذهبي الإسباني من أمثال: كيبيدو، لوبية ويبغا غوتغورا.

من خلال هذا التذكير المختصر أردت من شفافية التاريخ أن يظهر باستمرار الأشخاص أو الأحداث التي بقيت في زوايا الماضي أو طي النسيان. القصيدة العربية الأندلسية القادمة من الشرق أو ذات الجذور الشرقية عاشت هنا وطبعت بطابع هذه الثقافة، ولكن الموروث الشعري وصل بصورة غير كاملة، ولم يكن مدروسًا بشكل جيد، لقد وصل بصورة جزئية، ولكن على كل الأحوال فإنه نتج عن الامتزاج بالهواء واللون الأندلسي، ولقد كان تأثيره مؤكدًا على الشعر الإسباني، يظهر ذلك في دراسات عن الشعر الغنائي القشتالي لـ (منيندث بيدال).

أود هنا أن أردد بعض الكلمات التي قالها الفيلسوف الإسباني خوسيه انتونيو في مدريد في المؤتمر الصحفي الذي سبق هذا الملتقى: «نحن أيضًا ثقافة شرقية ولدينا

مهمة أساسية في إسبانيا، بل في أوروبا كلها ألا وهي البحث عن ذاتنا وجزء منها مهم جدًا هو عربي مسلم».

الانغلاق والخوف من التحدي الثقافي يكون بمثابة مراهنة على نماذج مغلقة وغير مجدية تقود إلى ضياع الطريق وإيقاع التاريخ.

وختامًا أتمنى النجاح الكبير لهذا الملتقى وأقدم للفائزين أحرّ التهاني، كما أقدّم التهاني لمؤسسة جائزة البابطين الثقافية على كرمها وعملها من أجل إثراء الإبداع الشعري، وأشكركم على مجيئكم إلى إسبانيا. شكرًا.

وقد أنهت سمو الأميرة (إيلينا) حفل الافتتاح بالكلمة التالية:

كلمة سمو الأميرة «إيلينا»:

«قبل أن ننهي حفل الافتتاح أود أن أهنئ الفائزين والمنظمين وإبلاغكم باسم والدي ملك إسبانيا واسم هذه المدينة الجميلة أفضل أمنياته لكم. شكرًا جزيلاً..

وفي نهاية الحفل التقطت الصور التذكارية للفائزين بالجوائز مع سمو الأميرة..

بعد ذلك دعي الحضور إلى حفل الشاي الذي أقامته المؤسسة تكريمًا لهم.

رسالة سمو الأمير تشارلز:

وكان سمو الأمير تشارلز ولي عهد بريطانيا قد وجه الرسالة التالية إلى المشاركين في الدورة:

«إنه لمن دواعي سروري واغتباطي أن أقدم التهاني لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، وذلك لحسن اختياركم مدينة قرطبة الرائعة لعقد أول دورة شعرية تقام في الغرب. كما إنه يسعدني أن أتقدم بتمنياتي وتقديري لاختياركم الشاعر الأندلسي ابن زيدون عنوانًا للدورة لما لأعماله الأدبية من تأثير كبير وواضح على مدينة قرطبة التي كانت المدينة الأكثر ثقافة في العصور الوسطى، ليس فقط في

الحوار بين الأديان بل أيضًا توجت بعبقرية الشعر والنثر الذي فاق كثيرًا فترة الشعر الذهبية في مدينة بغداد.

كان ابن زيدون من أعظم شعراء عصره لما تميز به من أسلوب شعري مغاير للشعراء العباسيين في بغداد حيث استطاع ابن زيدون أن يعكس في قصائده، ومطولاته حياة المجتمع الأندلسي بكل ما تحتويه من تعدد الأديان والأجناس.

بشكل عام يمكن القول إن أعمال ابن زيدون الأدبية تمثل الجسرالأدبي والثقافي الذي كان يربط المسيحيين والمسلمين.

مرة أخرى، اسمحوا لي أن أتقدم بجزيل الشكر والتبريكات للأستاذ عبدالعزيز البابطين، الشاعر المتميز، الذي كان له الفضل في تأسيس هذه المؤسسة التي تحمل اسمه، كما أود في هذه المناسبة أن أبدي تقديري واحترامي للجائزة التي تحمل اسم المؤسسة. إن الاحتفال بأعمال الشاعر الكبير ابن زيدون وتقديم جائزة باسمه لهو عرفان منكم ليس فقط بعبقرية هذا الشاعر بل أيضًا هو تقدير واحترام للمدينة التي شهدت مولده واحتضنته.

في النهاية أتمنى لكم كل توفيق في ندوتكم هذه.

✱✱✱✱

أولاً: ندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب:
من الخـــلاف إلى الشراكـــة

الجلســـة الأولـــى

رئيس الجلسة: د.عصام البشير(*):

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد الله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى سائر أنبيائه ورسله أجمعين. أحييكم إخوتي وأخواتي في هذا الصباح الضاحي، الذي تضيء به هذه الكواكب سماء هذه المدينة التي تمازجت فيها الحضارات، وحققت التعايش في أرقى صورة، نزجي من خلالها تحية خاصة للأديب المثقف ورجل الخير والبر والإحسان الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين، ونقول له:

سأشكر عمْرًا إنْ تراخت منيَّتي
أياديَ لم تُمنَنْ وإنْ هيَ جلَّتِ
فتًى غيرُ محجوبِ الغنى عن صديقهِ
ولا مُظْهرُ الشّكوى إذا النَّعلُ زلَّت
رأى خُلَّتي من حيثُ يخْفَى مكانُها
فكانت قَذى عَيْنَيهِ حتّى تجلَّت

وهذه المجموعة النيّرة التي تضمها هذه القاعة في رحابها، ليس لها إلا أن نقول بأنها أهلَّة تضيء لنا، كما قال الشاعر:

رأيت الهلالَ ووجهَ الحبيبِ
فكانا هلالينِ عند النَّظرْ
فلم أدرِ من حيرتي فيهما
هلالَ الدجى من هلال البشر
ولولا التَّوردُ في الوجنتينِ
وما راعني من سوادِ الشَّعَر
لكنتُ أظنُّ الهلالَ الحبيبَ
وكنتُ أظنُّ الحبيبَ القمر

في هذه الاستهلالة لهذه الجلسة المباركة يسعدني أن يُبتدر الحديث بمعالي الدكتور الشيخ إبراهيم الدعيج الصباح محافظ الفروانية فليتفضل..

---

* وزير الأوقاف والشؤون الإسلامية سابقًا في السودان.

الشيخ إبراهيم الدعيج الصباح(*):

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، الحقيقة أيها الإخوة أنا لست مشاركًا .وددت فقط أن أحيي هذا الجمع الطيب، وهذا اللقاء، بكلمة بسيطة تعبر عمّا يدور في أذهاننا جميعًا، وما نتوخاه من هذا اللقاء.

نلتقي وإيجابيات التاريخ في محرابه، وكأننا أمام استجماع لانبعاثاته ليعطي من جديد ما سما وتميز..

قرطبة التاريخ والحاضر، وهي في الزمان ما بقي الزمان صهرت ما قدمته الأديان للإنسان فانطلق الانطلاق أخذًا من كلٍ للكل ليثري الحضارة من خلال وحدة تنوعها.

قرطبة وبلادها تستلهم تاريخها لتصنع تاريخ المستقبل، مستقبل العدالة والتسامح والمحبة، المحبة تلخص قيم المسيحية، كما تلخص العدالة قيم الإسلام، بالرغم مما تحاوله جحافل الشر والإرهاب، من خداع المؤمن بإلباس إيمانه ثوبًا مستعارًا غريبًا عنه يذهب بإيمانه فكريًا وفقهيًا، معظمنا في هذه القاعة ومثيلاتها مسؤولون عن التصدي لشرور يدفع الإسلام ثمنها غاليًا بالدرجة الأولى قبل بقية الإنسانية.

بهذه الروح أفهم وأشكر دعوة الأخ عبدالعزيز البابطين الذي له الفضل في جمع هذه النخبة التي أفخر بتواجدي معها، مرحبًا بها في قرطبة التي يسعدني أن أعبر عن مشاعرها لكونها توأم الفروانية في الكويت بصفتي محافظها، ومنذ ما يزيد عن السنة أقيمت الاحتفالات في قرطبة تيمنًا بهذا التآخي الذي يعود الفضل في إنجاحه لسعادة عمدة قرطبة السيدة روصا أجويلار ريفيرو.

وما دعوة الأخ البابطين وتآخي المناطق في بلدينا إلا إشارات بسيطة على ما يربط الكويت بإسبانيا من وشائج متينة، وبكل اعتزاز يعتبر عالمنا العربي إسبانيا رسولنا لعالم الغرب.

❖ محافظ الفروانية بدولة الكويت.

- حاصل على درجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية (دراسات سياسية دستورية شرعية) من جامعة بيرمنجهام - بريطانيا.

رسالة الشرق إلى الغرب، والغرب إلى الشرق، تتلاقى بثقة هنا، حيث لا بد لمفكري المسيحية والإسلام من أن يتجاوزوا ما وقعت فيه مئات الحوارات التي عقدت بين الفريقين في بلدان عدة وهو: اجتزاء الوقائع والنصوص تحاشيًا لإحراج الذات أو الآخر.

لذا أملي ورجائي، كما يأمل كل من آمن بالله إيمانًا سليمًا أن تصل بنا أبحاث هذا اللقاء الميمون للاقتناع بأن الخلق كلهم عيال الله، وأحبهم إليه أنفعهم لعياله، والله سبحانه وتعالى لا يفرق بين من خلق، لذا فكل تكفير أو إلغاء للآخر وكل استعلاء، يخرج عن إرادة الخالق، حوارنا حوار أحرار..

«**والحر من دان إنصافاً كما دينا**»

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

رئيس الجلسة:

شكرًا لمعالي الشيخ الدكتور إبراهيم الدعيج الصباح على هذه الكلمة الجامعة.. ويسعدني أن نبتدئ محور هذه الندوة التي تدور حول (صورة الآخر)، إذ إن الله سبحانه وتعالى جعل من السنن التي أودعها الكون الطبيعي والبشري، التنوع والتعددية، فالتنوع بين بني البشر في أديانهم ولغاتهم وأجناسهم وأعراقهم وأنسابهم من الآيات الدالة على كمال قدرة الله «ومن آياتهِ خلقُ السمواتِ والأرض واختلافُ ألسنتِكُمْ وألوانِكُمْ إنّ في ذلك لآياتٍ للعالمين» (الروم -٢٢)، فهي آية، وثمرة هذا التنوع هو أن يكون التعارف الذي يشكل عامل إثراء وخصوبة وحوار في دنيا البشر نفعًا لهم وتحقيقًا لمصالحهم، ودَرْءًا لمفاسدهم، مما يمكّن كل إنسان من حرية الاختيار، وحرية التفكير، وحرية التعبير، دون مساس بحقّ الآخر أو محوه من الوجود، لتقوم شراكة إنسانية صحيحة نتبادل من خلالها المنافع ونرعى المصالح.

يسعدني أن أدعو كلاً من السادة الأستاذ الدكتور محمد الرميحي، والعلامة الشيخ محمد علي التسخيري، والبرفسور فرد هالدي إلى المنصة لبدء الحديث في هذا المحور.

المتحدث الأول هو الأستاذ الدكتور محمد غانم الرميحي الكاتب والأديب والمفكر المعروف، ورئيس تحرير مجلة العربي سابقًا من الكويت، والحديث في خمس عشرة دقيقة لكل متحدث، ثم يفتح باب النقاش. الكلمة للدكتور محمد الرميحي، فيلتفضل مشكورًا..

****

صـــورة الآخـــر

أ.د محمد غانم الرميحي

لقـــد كنت قـــبل اليـــوم أنكرُ صـــاحـــبي
إذا لـــم يـــكـــنْ ديـــنـــي إلـــى ديـــنـــهِ دانـــي
وقـــد صـــــار قلبي قـــابلاً كلَّ صـــورةٍ
فـــمـــــرعى لغـــزلانٍ ودَيرٌ لرهبـــانِ
وبـيتٌ لأوثـانٍ وكَـــــعـــــبَـــــةُ طائـفٍ
وألـواحُ توراةٍ ومُـــــصـــــحَفُ قُـــــرآنِ
أديـنُ بـديـنِ الحـبّ أنّـى تـوجَّـــــــــهتْ
رَكـــــائبُـــــهُ، فـــــالحُبُّ ديـني وإيمـاني

ابن عربي

(كاتب التاريخ مثل صياد السمك، إن اصطاد سمكة لا تعجبه، رماها في البحر)

وورلد ديورانت: قصة الحضارة

نحن والآخر: [1]

من نحن ؟ ومن الآخر؟

السؤال الذي أرقني وأنا أعدّ هذه الورقة في ضوء عنوان الندوة الأوسع (الحضارة العربية الإسلامية و الغرب)، هل نحن هنا هم (المسلمون) وهم حوالي مليار ومائتي مليون نسمة (يشكل العرب ١٥٪ منهم فقط) وهم موزعون على القارات الخمس في هذا العالم

المترامي الأطراف، ويشكلون أغلبية في خمسين بلدًا، وأقلية مهمة في عدد آخر من البلدان، هم مسلمون من إندونيسيا و باكستان وحتى الهند، إيرانيون وعرب وأتراك، هل هذا هو المقصود بنحن؟ ثم السؤال الذي يأتي بعده، وفي أي عصر نتحدث عن المسلمين؟ هل هم المعاصرون اليوم، أم هم الأجداد، في التاريخ الغابر؟ وأية حقبة من التاريخ نعني؟

والحال أن المسلمين، ليسوا جسمًا واحدًا بل هم كيان تعددي مختلف ومتصارع وينظر إليهم الغربي بتعدديتهم وصراعهم ذاك، فيقول هنري كيسنجر «في العقود الثلاثة الأخيرة اندلعت حروب بين الدول الإسلامية أكثر عددًا ودموية من تلك التي اندلعت مع إسرائيل والعالم الإسلامي، وتتميز كل من هذه الصراعات بتطورات وتوترات داخلية»[٢] وإذا كان يصعب على الغرب عمومًا أن تكون له نظرة أُحادية الى الإسلام والمسلمين، كذلك يصعب على المسلمين أن تكون لهم نظرة أحادية الى الغرب[٣]. ولكن (الإسلام) هو الدين الأكثر توسعًا في العصر الحديث،ونسبة معتنقيه تزيد بسرعة أكبر من زيادة السكان في العالم[٤].

والآخر الغرب، أيضًا ليس واحدًا، لا في المكان ولا في الزمان، فهو متعدد في كلا البُعدين، هناك الغرب، بمعنى الدولة العظمى الولايات المتحدة، وهناك أوروبا، وهما اثنتان في التقسيم الأحدث، (القديمة) و (الجديدة). وهناك غرب يقع في الشرق، وربما اليابان هي من أهم دول (الغرب) الحضاري الواقعة في شرق بلاد المسلمين، ونادرًا ما يستعمل المثقفون العرب مصطلح «شرق غرب». فالشرق اسم قديم في تاريخ المسيحية، إلا أنه بالنسبة للمسلمين ليس سوى تسمية الغربي لكل ما يقع خارجه، الغرب يقع بالنسبة للعرب قبل أي شرق آخر. لن نجد بالطبع بين الهند وبلاد العرب اليوم ما بينها وما بين الغرب الفرنسي أو الإنجليزي أو حتى الإسباني في التسميات الجغرافية، وأظن أن هذه حال الهند تجاه غربها الآسيوي. فالغرب هو البلد الثاني أو الوطن الثاني لكل من بلدان هذا العالم الآخر غير المنسجم والذي لا يجمعه إلا ذلك الاسم الغربي «الشرق»[٥] ويذهب دارس عربي في هذا الموضوع للقول:

«إن نظرة متأنية الى الغرب عمومًا تؤكد حقيقة ساطعة هي أنه ليس جسمًا واحدًا موحدًا بل هو متعدد ومتنوع . قد يبدو متكاملاً في بعض وجوهه ومظاهره، لكنه ينطوي أيضًا على تفارق وتغاير في وجوه عدة . وفوق ذلك، فإن أميركا، بحجمها وتفوقها ووزنها ونفوذها وتأثيرها، تبدو أكبر وأفعل من بقية أجزاء الغرب مجتمعة، الأمر الذي يسمح بدراستها على حدة»[٦].

هذه الإشكالية توصلنا إلى القول إن (الغرب) هو الغرب السياسي، وهو أساسًا هنا الولايات المتحدة، وبعض دول أوروبا الغربية، والغرب ليس كدول، ولكن أيضا كثقافة.

هدف الورقة:

لذا وتحديدًا فإني أعني في هذه الورقة (بنحن) العرب المعاصرين، و(الآخر) بالغرب الأوروبي والأمريكي المعاصر. المتشابه ثقافيًا، من مجتمعات صناعية حديثة، والهدف هو محاولة سبر الموضوع من زاوية: كيف ينظر الغرب إلى العرب المعاصرين، وكيف ينظر العرب إلى الغرب المعاصر، وهل هناك طريق للتلاقي؟ أم أن الفراق دائم وحتمي؟

لماذا العرب؟:

لأنه إذا تجاوزنا النظرة (القروسطية) للإسلام والمسلمين، فإن أكبر وأوسع نقد يوجه من الغرب اليوم هو للعرب أولاً، وإن جاءت كلمة (الإسلام)، فهي تستخدم في المنظومة النقدية المعاصرة، لتعني العرب أكثر مما تعني الأتراك أو الإندونيسيين، بقدر ما تعني العرب المسلمين، أي ممارسة العرب للإسلام، وهي نظرة تضع الجميع في خانة واحدة، إلا أن بها بعض الصحة في التعميم، لأن الكثير من الغربيين ينظرون إلى (العرب) و(الإسلام) نظرة متطابقة، حيث يرون أن العرب والبلاد العربية هي (مهد الإسلام) وتنظر بقية الدول والمجتمعات الإسلامية إلى أي تغيير في الموقف الثقافي العربي، على أنه تغيير في الموقف الثقافي الإسلامي، لأن الثقافة العربية مغموسة في وعاء إسلامي، بمعنى أن تأثير العرب على مسيرة التغييرات في الثقافة الإسلامية أكبر وأقوى من أية تأثيرات (من دول إسلامية أخرى).

والشواهد العلمية على ذلك كثيرة، فحركة (الإخوان المسلمون) ينظر إليها الدارسون أنها أقدم حركة سياسية إسلامية في العصر الحديث، وهي التي غذت بأفكارها الكثير من الحركات، بما فيها بعض تيارات الثورة الإيرانية، والدعوة لحرب (الكفار) تأتي من قيادات وكوادر عربية فهي المؤثر في (المتشددين) الإندونيسيين أو الباكستانيين أو الشيشانيين.

العرب هم حاضنو المقدسات الإسلامية، وهم قبلة المسلمين، وحتى أطراف عربية أخرى تؤكد هذه النظرة، فحتى فترة تاريخية متأخرة، لم يكن الجزائري أو المغربي يعتقد أن لا يكون المسلم إلا (عربيًا)، فلم يكن الإنسان العادي هناك يتصور أن يكون هناك عربي ومسيحي في نفس الوقت، وهي نظرة كثير من الغربيين.

لقد أضيف إلى توحد العربي والمسلم في الذهن الغربي عاملان، الأول أن العرب يملكون معظم مخزون (النفط) في العالم، وهو عصب الصناعة وربما الحضارة المعاصرة، وحوله يدور الصراع الدولي، وأن العرب هم من دخلت معهم الصهيونية في إسرائيل في صراعهم، وأصبح (الذنب الغربي) ضد اليهود لا يغادر عناوين الأخبار، لأن العرب في صراعهم مع اليهود، يذكّرون الغرب كل يوم بما اقترفوه ضدهم، وهم (الغربيون) يريدون أن ينسوا أو يكفّروا عن هذا الذنب.

كل تلك العوامل ساعدت في أن يصبح (العرب) هدف الضغط، وبلادهم مسرح التحولات جراء عدم الفهم المتبادل.إذا أضفت لذلك موقع البلاد العربية جغرافيًا وأنها موطن الديانات الثلاث، فاليهودي في نيويورك والمسلم في إندونيسيا والمسيحي في روما يهمهم ما يحدث في هذه المنطقة.

ولّد كل ذلك الإشكالية التي نشتكي منها اليوم نحن العرب وهي عدم فهم عميق منا لذلك الغرب، وعدم فهم الغرب لنا أيضًا. والأسئلة المنهجية لا تنتهي هنا، فالغرب لديه (مشترك وجوهري) تجاهنا نحن العرب، وفي بعض الأوقات (المسلمين) وبيننا تجاهه

كعرب، وفي بعض الأوقات (المسلمين) أيضًا (مشترك وجوهري) على الأقل من حيث (النمذجة) stereotype للشخصية (العربية) أو (الغربية)، وللثقافة والموقف من شؤون الحياة المعاصرة لدى الطرفين.

ولا يغيب عن الصف العربي المعاصر أن مجموعات عربية تكنُّ إعجابًا مُفرطًا بالغرب، وبكل ما يعنيه هذا الغرب، خصوصًا مؤسساته السياسية والعلمية، ولا يغيب عن الصف الغربي أيضًا ذاك النفر ذوو الإعجاب المفرط بكل ما هو عربي، إسلامي، إلى درجة الرومانسية، وأن نجد بين الطرفين أناساً نذروا أنفسهم مدافعين عن قضايا تخص الآخر، بعضها عاقل ومتوازن، وبعضها خارج عن المعقول، إلى درجة الذوبان في الآخر، إنما حتى هذا المنحى هو شكل من أشكال (النمذجة) بطريقة ما.

وما هدف لقائنا هنا لنتجادل أو نسجل مواقف حول هذه (النمذجة) أو تلك، صحيحة هي أم خاطئة، إنما التقينا هنا لنبدأ حوارًا من أجل أن يفهم أحدنا الآخر بما هو عليه !، أو قريبًا من حقيقته على الأقل. ونقرأ الواقع كما هو، ونصحح رؤية بعضنا عن بعضنا الآخر، ونتلمس المساعدة في مواجهة مشكلاتنا الكبرى على قاعدة المصالح، معترفين بما يفرقنا، جاهدين لتجسيره، محبذين ما يجمعنا من أجل إقامة تعاون بناء يحقق مصالح مشتركة وإيجابية.

ولعل الظاهرة العامة التي نراها اليوم أمامنا، وتفرض علينا قراءتها تتمثل في ثلاثة محاور:

١- كثرة الجنود الغربيين في منطقتنا لأسباب كثيرة. وعمق الرفض العربي للمساعدات التي يقدمها الغرب لإسرائيل، لتحويل الصراع الفلسطيني إلى معادلة صفرية ضد العرب، ولصالح إسرائيل، وهو أمر يقدم الوقود لكل أشكال سوء التفاهم (النمذجة السلبية).

٢- كثرة الانتحاريين في منطقتنا، وحجم الكره للآخر الغربي والأمريكي بالذات.

٣- كثرة الحكومات التي تمارس حكمًا غير صالح (إكراهي)في منطقتنا، مع تزايد مبادرات الإصلاح السياسي والثقافي المطلوب منا كعرب القيام بها.

أمام هذه المحاور الثلاثة نجد الكثير منا (نحن العرب) وأيضًا من (الغربيين) في موقع المشدوه لتراكم السلبيات وازديادها، وقلة المحاولات التي تبذل بجد لفهم وجهة النظر الأخرى، والمساعدة على تذليل الصعوبات التي تواجه التعاون وبناء المصالح المشتركة بطرق عقلانية وسلمية بين الطرفين، بل وبمعضلة وضع أولويات لأجندة الاختلاف/الاتفاق وتفاصيلها.

وإذا كان التاريخ مليئًا بشواهد الصراع، فانه لا يخلو أيضًا من شواهد التعاون، إلا أن المرحلة الحالية تشهد صراعًا متجددًا من حيث الكم والكيف، يختلف عما تم في الماضي، إنه صراع يتمحور حول شكوك غير مؤكدة، وأماني غير متفق عليها، إنه باختصار صراع بسبب عدم الفهم أكثر منه بسبب تضارب المصالح، إن (عنف اللحظة) التاريخية هو الذي يأخذ بخناق الجميع.

العقل العربي - صور قديمة:

منقطع في التاريخ، النموذج السلبي للعرب والمسلمين في التراث الغربي القادم من القرون الوسطى، وهو كثير، يذكر لنا (ديفيد بلانكس)، أنه في أواخر القرن السادس عشر الميلادي، ألقت محاكم التفتيش القبض على طحان من منطقة جبلية شمال غرب البندقية، حُرق على الخازوق، وكانت التهمة الموجهة للطحان أنه قرأ كتاب رحلات السير (جون ماندیفل)، **John Mandeville** الذي زعم أنه قام برحلات إلى الشرق! إن مجرد النظر خلف الأسوار (للشرق البعيد) هو هرطقة يستحق فاعلها أن يعدم بأبشع الطرق.

وكان الأوروبيون في حينها يعيشون في جو مليء بسوء الفهم والكراهية للآخر، وكان كثير منهم يدينون أصحاب العقائد المختلفة على ما يعتقدونه، على اعتبار أن الاختلاف أمر سيئ، وأن كل إنسان لا يفكر ولا يعمل ولا يلبس، كما يفكرون ويعملون ويلبسون، فهو زنديق أو بلا أخلاق أو الاثنين معًا. كان العرب والأتراك يصورون في معظم الكتابات الأوروبية على أنهم شخصيات مضحكة وشريرة في وقت واحد.

إدوارد سعيد يضيف إلى ذلك بقوله «التحامل على الإسلام بدأ في نفس وقت ظهور الإسلام، وقتها كان الإسلام تهديدًا اقتصاديًا وسياسيًا لأوروبا، وليس مصادفة أن يضع دانتي النبي محمد (صلّى الله عليه وسلم) في آخر حلقة من حلقات جهنم مع الشيطان في الكوميديا الإلهية، وفي عصر النهضة لدينا شخصية شارلوك (اليهودي) ولكن أيضًا لدينا شخصية عطيل (العربي)»[٧]

تلك الخلفية الثقافية ربما تكون السبب في أن البعض يبحثون الآن، وبعد قرون، عن ما هو مختلف عند هذا الآخر ويعظمونه في نوع من التعويض عن تلك الصور السلبية العتيقة.

ربما هي التي جعلت من البعض بعد قرون يبحثون عن المختلف ويعظمونه، كما فعل المؤلف رافائيل بتاي (**Raphael Patio**) الذي نشر كتابًا في بداية سبعينيات القرن الماضي، وذاع صيته وكان بعنوان(العقل العربي) **The Arab Mind** والذي صدر في أكثر من طبعة، وحتى قبل هذا الكتاب، كان موضوع (العقل العربي) موضع تساؤل، ولقد تمت إعادة قراءة الكتاب ذاك والعودة إلى مقولاته، بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ التي ضربت الولايات المتحدة، بشكل واسع، لتأكيد بعض ما ذهب إليه في أن العقل العربي يتصرف بشكل غير منطقي ومختلف عن العقل الغربي السوي، وخاصة في التعامل مع الجنس، والخوف من السلطة (الباطشة)، واستمراء الكذب. يذهب (جون لافين)[٨] **John Laffin** في كتابه بنفس الاسم إلى ما ذهب إليه (رافائيل)، إلى آخر تلك

المقولات التي يرى البعض أن بعض قطاعات متخذي القرار الأمريكي في السنوات الأخيرة قد اعتمدوا على ما جاء في الكتابين في النظر للعرب والتعامل على أساسه .!

قبل (رافائيل بتاي) و(جون لافين) لدينا الكثير من الشواهد مما كتبه الغربيون عن العرب، وكثير منه يثير التساؤل حول رأي هؤلاء السلبي جدًا في أيوب في كثير من الأوقات، والإيجابي جدًا في بعض الأوقات. وأن ما يمكن ملاحظته أن الموقف الفكري (متناقض) في رؤيتهم للعربي، الأمر الذي يؤدي إلى استدعاء الاختلاف بسرعة عند الضرورة.

لقد خلف لنا تراث الاستعمار البريطاني الطويل سلسلة من الكتابات التي ضمت قراءات عديدة للعرب كتبها رجال الإمبراطورية البريطانية، تلك الكتب حملت الصورة القديمة للعربي، وخاصة تلك التي تتحدث عن (العربي، البدوي)، و في كتاب عن حياة وأعمال غلوب باشا (أبو حنيك) العديد من الإشارات للفهم الأوروبي للشخصية العربية، وأبو حنيك (غلوب) (البريطاني) أمضى بين العرب ردحًا طويلاً من الزمن، فهو ليس بالملاحظ من بعيد، بل المعايش المباشر لفترة طويلة من الزمن.

كتب أبو حنيك في عام ١٩٤٥: «وهُم قوم يدركون بألم مدى تخلفهم وضعفهم، وتظهر عليهم جميعًا النزاعات الباطنية، وصفات عدم الاستقرار، التي تظهر على المراهقين، كما أنهم يتميزون بحساسيتهم، واستعدادهم للهجوم لدى أي تنازل يقدمه كبارهم، وتتفجر فيهم نوبات من الغضب والتحدي العنيف، إذا ما عاملتهم بازدراء، ومثلهم مثل الأطفال يمكن أن يصبحوا أحيانا قساة، وأحيانًا يغرقون في اليأس والاستخفاف بالذات»[٩]، ثم يكتب: «من الخطأ الظن أن العرب أقل ذكاء منّا أو أنهم ليسوا قادرين على القيام بشؤون الإدارة أو قيادة الجيش... ربما يكونون أسرع منا بديهة وذكاء... أما لماذا لا يستطيعون إدارة الأمور بكفاءة، فذلك عائد إلى قلة إحساسهم بالواجب و بالخدمة العامة، فهم ينزلقون بسهولة في نزوات محاباة الأقارب والخدع والمحسوبية، وهم يدركون ذلك ولا يعترفون به»[١٠].

في عام ١٩٢٦ كتب ستيوارت بيرمن، وكان يعمل أستاذًا في كلية التدريب العربية في القدس: «السكان هنا ليسوا عربًا، بل مشرقيون يتكلمون العربية، ومنهم من يتكلم اليونانية أو التركية، أو العربية، وهم أكثر ميلاً للغرب منهم إلى الشرق، وتعلمهم الإنجليزية لا يعني تحطيم قوميتهم لأنهم وبشكل رئيسي لا يملكون أدنى فكرة عما تعنيه قوميتهم، ويوجد ثلاث خصائص لدى سكان المدن الفلسطينية، ولدى موظفي الحكومة (حكومة الانتداب): الكراهية للأجانب وخاصة الغربيين، الفساد والاستعداد لنيل الرشوة، التآمر على بعضهم البعض».

الجزء الأول من رؤية (ستيوارت) التي كانت في الثلث الأول من القرن العشرين، نراها تتكرر لدى كاتب عربي في بداية القرن الحادي والعشرين فكتب يقول:

«لا يجد العربي نفسه في الشرق ولا يجد نفسه كليًا في الإسلام، وهو على الأقل لا يُصدق أن هناك عالمين على الأرض، وأن الشرق يتوازن حقًا مع الغرب. لا يُصدق المثقف العربي أن هناك عالمين، ولا يعرف لنفسه عالمًا. لقد فقد عالمه من اللحظة التي بدأ فيها الغزو الغربي العسكري والاقتصادي والثقافي، أو هو منذ تلك اللحظة اكتشف أنه لا يملك عالمًا»[١١] لعل هذا الموقف الأخير يبين الحيرة العربية في معرفة «من نحن» إلى جانب الشكوك لدى بعض الغرب في من هؤلاء؟ إلا أن الملاحظات الغربية، خاصة القديمة لا تتوقف، عند الشكوك في من هم العرب، بل وتميل إلى التقسيم الحاد بين العرب أنفسهم، بين المصريين، وأهل الشام، وأهل المغرب، وأخيرًا أهل الخليج، فيكتب غلوب باشا قائلاً في المصريين:

«الميزة الحقيقية لدى المصري هي التبجح و التباهي، فهو يسعى بنهم إلى أن يبدو مهمًا وحائزًا على الاستحسان، وبشكل عام هو غير فعال في العمل، كلامه الكبير لا ينتج عنه شيئًا، أما العسكرية المصرية فهي قادرة على الصبر والتحمل، ومع ذلك لا يجب الإنقاص من قدرة المصريين على التحدث (الحديث) فهو سلاح رائع في أيديهم»[١٢]

لا بد من الإشارة إلى التقريظ الذي حصل عليه العربي في بعض كتابات الغرب المتقدمة، يقول أحد الرحالة الإنجليز عام ١٨٢٦ عن إمام مسقط وقت ذاك: «إنه الآسيوي الوحيد الذي رأيته، والذي أوحى لي بأفكار يقوم عليها معنى السيد الإنجليزي النبيل». العربي وعقله وتصرفاته، في الصورة الغربية القديمة، التي انطوت على مفردات سلبية مثل منازع باطني، مراهق، أطفال، سريعي الغضب، كُسالى ذلك من بين صفات أخرى سلبية. وفي نفس الصورة القديمة نرى أن البعض يتحدث عن العرب، أنهم شجعان، كرماء، بل في بعض الكتابات نبلاء، حساسون، قادرون على العمل ومحاربون أشداء.

أما لورنس العرب صاحب كتاب الأعمدة السبعة، فهو يتحدث عن العرب بقوله: «إنهم متحركون كالماء، ومثل الماء في النهاية ربما يتسرب ويفوز، منذ بزوغ الحياة وبموجات متعاقبة، كانوا مندفعين ضد الأجساد الإنسانية، وكل موجة تتكسر على أخرى، ولكنهم كالبحر، يأكلون على مر الزمن حتى المكان الجرانيتي الصلد، وفي يوم ما في العصور القادمة، ربما يسودون دون انتباه على ما يعرف اليوم بالعالم المادي، إن الله سوف يظهر على وجه هذه المياه، واحدة من هذه الموجات قد سادت سابقًا بسبب نسمة الفكرة، حتى بلغت القمة، ثم تداعت للسقوط، وعندما يبلغ الزمن رشده فإن البحر سوف يرتفع مرة أخرى»[١٣].

هذا التناقض في تصور العربي، وهل هو عربي (واحد) أم أن هناك (مجموعات مختلفة نسبيًا أو كليًا من العرب) كان سببها إما الجهل، أو أسباب سياسية، أو ربما رغبات خاصة، إلا أنها بالتأكيد بعيدة نسبيًا عن القراءة المعمقة للجنس والشعب العربي، الذي هو لا يشكل (ملائكة) ولكن بالطبع لا يشتمل فقط على (شياطين)، كما أن العرب لا يشكلون (دولة) واحدة بالمعنى الحديث للدولة، وإن كانوا يشكلون ثقافة، تلك في الغالب قراءة ثنائية، قد يكون لها أغراض غير العلم الذي تتصف نتائجه بالثبات النسبي والقرب من الموضوعية.

العقل العربي - صورة حديثة:

بعد مجموعة من الأحداث، على رأسها أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ أصبح للعربي في الغرب، صورة ونموذج وشكل آخر، أكثر عمقًا في الدرجة، إنما لا يختلف في النوع، وهو القادم والمتصل بين الصورة القروسطية للإسلام والمسلمين والمتشابك مع ما تبثه وسائل الإعلام الحديثة والسريعة اليوم.

إن المتابع يرى أن الرأي العام الغربي اتَّخذ مواقف (متناقضة) تجاه الحروب الحديثة الدائرة في المنطقة العربية، ففي الوقت الذي أيدت فيه الكثرة الغربية إسرائيل في حروبها المختلفة ضد العرب منذ حرب ١٩٤٨ إلى حرب ١٩٧٣، وقفت هذه الكثرة ضد التدخل العسكري الغربي في حربين طرفاهما عربيان، أو عربي غربي، كما حدث في عام ١٩٩١ وعام ٢٠٠٣ (حرب تحرير الكويت، وحرب تحرير العراق) ووقف دون اهتمام عام وبلا مبالاة في حرب إيران و العراق ١٩٨٠-١٩٨٨ ولعل الموقف من (العربي) يظهر جليًا عند اشتعال حرب/ صغيرة أو كبيرة بين العرب وإسرائيل، لنجد أن أغلبية من الجمهور الغربي تناصر إسرائيل، إلا أن (النمذجة) السلبية التي تظهر في الإعلانات ورسوم الكاريكاتير في الدول الغربية حول العرب، وخاصة خلال الأزمات حيث يظهر العربي شكلاً وموضوعاً جاهلاً ومتخلفًا، يثير الرثاء.

نجد في فرنسا أن ملصقات دعاية انتشرت في محطات القطار السفلي (المترو) للعاصمة باريس لقاموس لاروس المعروف، تظهر عربيًّا بثياب رثة جالسًا على الأرض محتضنًا (قاموس لاروس)، كناية عن أنه حتى العرب المتخلفين يقدرون هذا القاموس![١٤].

صورة أخرى تظهر احتقار العربي للمرأة، مثل إعلان (الآيسكريم) حيث يظهر بدوي، يمتطي جملاً، في صحراء تقوده فتاة يغطي وجهها حجاب سميك، وتسير حافية القدمين، وفجأة يخرج البدوي قطعة (الآيسكريم) من إبطه ويلتهمها بشغف. أما الخوف

المرضي من العرب على (العرض) فنراه في صورة كاريكاتيرية أخرى، عبارة عن رجل بدوي آخر، ومعه ثلاث نساء مغطاة أجسامهن بالسواد إلا أعينهن، وخلفهن متفجرات ونار، وهو يقول: الحمد لله لم تمس ثياب زوجاتي!

سبعة من كل عشرة من الفرنسيين مثلاً، يعتمدون في معلوماتهم على التلفزيون، وبرامج التلفزيون في الغرب لا تتأخر في اتباع سيرة وسائل الإعلام المطبوعة، في عام ١٩٩١ إبان حرب تحرير الكويت، صرح الرئيس اللبناني تصريحًا لم يكن مقبولاً، فأشار إليه مقدم الأخبار في القناة الثانية، بأنه (إلياس هراوي)، رئيس لبنان المسلم![١٥]. ولعل الأكثر إثارة ما كتبته الكاتبة الإيطالية (أورنيلا فلاتشي)، التي لم تتورع في استخدام لغة السباب الفاضح ضد العرب، في كتابها الذي ذاع صيته وكان بعنوان (الكلب والكبرياء)، كما أعادت مؤخرًا سابق سبابها في كتاب آخر هو (قوة الحكمة) التي ادّعت فيه أن البابا وتوني بلير والفرنسيين الجبناء والألمان الانتهازيين والمعارضة اليسارية الإيطالية تريد (بيع أوروبا للإسلام). وقد خلط ذاك الكتاب كسابقه، في المفاهيم وأوغل في الاختزال والتبسيط وعمم نموذج الأصولية المتطرفة على الإسلام والمسلمين كافة، وجنح لإثارة المخاوف الأمنية وبالذات للمواطنين الأوروبيين، إلى درجة أن سادت في بعض الأوساط المسلمة في أوروبا مقولة (نكاد نخفي إسلامنا)[١٦] بل إن بعض الكتاب الاوروبيين قارنوا، وهو اللافت للنظر، بين ما سموه بالهجمة الإسلامية على الغرب، وبين الإيديولوجية البروتستنتية المتطهرة القادمة من أمريكا، وكلاهما يهددان أوروبا على أساس أنهما يسعيان لتقويضها[١٧]! ولنشر الفوضى فيها بسبب تعصبهما!!.

فروق الثقافات (الحضارات):

منذ مقالة (صامويل هنتنجتون) في مجلة السياسة الخارجية (Foreign Affairs) صيف عام ١٩٩٣ (عدد رقم ٧٢) ولم ينقطع الحديث والاستشهاد بها في مجمل العالم العربي. لقد كان أحد الدوافع الرئيسية لتلك النظرية ما حدث في إيران في أعقاب ثورة

السيد (الخميني)، واستيلاء رجال الدين على السلطة، وما تلاه من صراع خاصة باحتجاز الرهائن الأمريكيين في مطلع الثمانينيات من القرن الماضي، وزاد الاستشهاد بتلك الأفكار بالطبع بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة.

ماذا يقول (صامويل هنتنجتون)؟ لقد تأثر هنتنجتون في بداية التسعينيات من القرن الماضي بالسقوط غير المتوقع (بالتوقيت والسرعة) لإمبراطورية (الشر) الاتحاد السوفيتي، ومن ذلك المنطلق وخلافًا لما ذهب إليه فاكو ياما من نهاية التاريخ، حيث أكد بما لا يرقى إلى الشك انتصار الديمقراطية، توقع هنتنجتون، بعد أن استعرض أشكال ودورات التغيير الصراعي في التاريخ (وخاصة الأوروبي) أن (الصراع) على المستوى العالمي لم ينته بعد. وأن الصراع القادم بين أمم العالم وشعوبه، والذي سيحتل مركز المسرح في الصراعات المتوقعة والقادمة في العالم، هو الصراع الثقافي، فهو ليس اقتصاديًا ولا إيديولوجيًا كما كان في السابق.

صراع الحضارات (الثقافات) سيكون الشغل الشاغل بين القوى المختلفة، وسيندلع في مواقع الاحتكاك والتصدع بين الدوائر الحضارية القائمة، وسيكون ذاك الصراع آخر حلقة في سلسلة الصراعات الإنسانية.

انتقد (هنتنجتون) كثيرًا، ورد على منتقديه، ولكن علينا أن نتذكر أن الفكرة راجت بسبب انتهاء الحرب الباردة، وتصور صعود الصين والخوف منها، وجاءت الإشارة إلى (الإسلام) أو الحضارة الإسلامية ليس بشكل مركزي، ولكن بشكل سطحي في أطروحة هنتنجتون الشهيرة. إلا أن التعليقات العربية والإسلامية لاحقًا ضخمت من تلك الآراء الخاصة بالإسلام.

قبل (هنتنجتون) أدلى المؤرخ البريطاني، الأمريكي، (برنارد لويس) بدلوه في مسألة الصدام الحتمي بين الاسلام والغرب مفسرًا ذلك بأسباب سياسية وحضارية

وديموغرافية، ففي مقالته الشهيرة «جذور الغضب الإسلامي» (اعتبر لويس المسلمين كيانًا واحداً موحداً أمكنه في إطاره تحديد علاقتهم بالغرب بلغة السخط والعنف والحقد واللاعقلانية!).

وكان البروفسور الاميركي (أرون ويلدافسكي) قد أرسى – قبل (لويس وهنتنجتون) – قواعد نظرية ثقافية تفسر لقاء الأضداد ضد الغرب . فبحسب نظريته، ثمة ثلاثة أصناف من الحضارة : الفردانية **Individualistic** والهرمية **Hierarchic** والمساواتية، في الحضارة الفردانية يكون المجتمع بخير، عندما يدير الأفراد شؤونهم**Egalitarian** بأنفسهم، والقرارات تأتي نتيجة عرض ومساومة على نحوٍ تكون الحاجة فيه الى سلطة مركزية محدودة، كما هي الحال غالبًا في المجتمع الأميركي .

في الحضارة الهرمية يكون المجتمع بخير، عندما يحتل كل فرد محله المقرر، على أن تقوم فئات معينة بالتضحية من أجل خير الكل، كما هو الحال في المجتمع الإسلامي الأصولي «حيث تستقيم الأمور عندما تصبح الشريعة الإسلامية هي القانون الأوحد الذي بموجبه يحكم المؤمنون الكفار، ويحكم الرجالُ النساء، ويحكم اللهُ الرجال».

في الحضارة المساواتية يكون المجتمع بخير عندما تكون مرتبة كل شخص مساوية للآخرين، كما في الدعوة الماركسية قبل انهيار الاتحاد السوفيتي.

يدعي (ويلدافسكي) أن تهافت الماركسية حمل فلول يساريي ما بعد الحداثة المشتعلين بالحماسة المساواتية والرافضين فساد الرأسمالية والمادية، على التلاحم مع الأصوليين لتدمير المجتمعات الغربية[١٨] وشواهده أن الكثير من الماركسيين العرب القدماء أصبحوا (إسلاميين) جددًا، في الثمانينيات وما بعدها[١٩].

النقد ومعارضته:

ما لفت الأنظار إلى مثل هذه النظريات مجددًا، هو ما حدث في الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، ولو أن الشروط العديدة التي وضعها (هنتنجتون) وغيره في أطروحاتهم

لصراع الحضارات لا تنطبق كليًا على الطرف (الإسلامي) بتفاصيلها، إلا أن الفكر العام الغربي والعربي قد أخذ الفكرة وأشاعها، ربما حتى خارج إطارها الذي أريد لها أصلاً.

ولقد جادت قريحة كثير من العرب والمسلمين للوقوف ضد ما اعتقدوه (هجمة) على الإسلام والمسلمين، فيما بعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ وما بعد أحداث حربي أفغانستان والعراق، بتوجه مضاد، له نفس القوة لكن بالطريقة المعاكسة، فكتب أحد المواقع الالكترونية رابطًا ما يحدث من حروب بهجوم على الإسلام فقال:[٢٠]

« في واقع الأمر يمثل موقف الرئيس (بوش) في اعتذاره للمؤسسات الإسلامية إشارة عابرة، في معرض اعتذاره خلال زيارته إلى إحدى المؤسسات الإسلامية في العاصمة (واشنطن) و هي تمثل انعكاسًا لطبيعة التناقض في المواقف بين المثقف الغربي والمثقف المسلم المتغرب، إزاء التاريخ. ففي الوقت الذي يكرس الأول طبيعة التفاعل والتلاصق مع النصوص الدينية والتاريخية معتبرًا المفاهيم المنطوية عليها هي الأرضية المؤهلة للانطلاق من الماضي إلى الحاضر ومن خلالها إلى المستقبل، نجد أن الثاني يصر بدافع من سوء النية أو حسنها على تجاوز العديد من العناوين الأساسية بما في ذلك الدين والتاريخ داعيًا إلى استبدال الجدية في إقامة العلاقة معها بصيغ هشة تتيح الفرصة للقفز على سلسلة الضوابط والحقائق والالتقاء مع الغرب بغض النظر عن الشروط المكلفة التي يضعها الأخير لتحقيق مثل ذلك الالتقاء».[٢١]

مثل هذا الموقف، وهو ربط بين ما يحدث على ساحة الصراع بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة، وبين الإرهاب الدولي الذي فسره البعض على أنه صراع (ضد الإسلام والمسلمين والعرب) هو الأكثر بروزًا وقبولاً لدى فئات عربية وإسلامية واسعة.

كثير من هذه الفئات العربية والمسلمة، تنظر إلى معارضة سياسات الولايات المتحدة الخارجية على أنها ردة فعل طبيعية، لسياساتها تجاه الفلسطينيين الذين يقتلون وتُهدم بيوتهم وتستباح أراضيهم بدعم (كما يؤمن العرب) من الدولة الكبرى، كما يحملون الغرب الذي ساهمت دوله في وقت ما، مثل بريطانيا أثناء وبُعيد الانتداب على فلسطين، وفرنسا إبان الحكم القومي وهجوم السويس ١٩٥٦ (قبل فترة شارل ديجول) وإلى حد ما بلاد مثل ألمانيا التي دفعت أموالاً طائلة (كتعويض) استخدم هذه المواقف لتأكيد قوة الدولة الجديدة (إسرائيل). إن هذه السياسات المنحازة تدفع العربي إلى مقاومتها والوقوف أمام مصالحها.

إلا أن هذا الرأي يقابل من بعض الدارسين والمعلقين الغربيين بالقول إن هناك العديد من الدول في العالم التي تناهض السياسات الخارجية الأمريكية لعدد من الأسباب، ولكن القليل منها يفرز(أسامة بن لادن) كردة فعل، وتضيف هذه النظرية أن الأسباب التي تجعل من ظاهرة بن لادن عربية، هي أسباب أخرى، ودون التقليل من السبب الفلسطيني، كما يجادل هذا البعض بأنها أسباب اقتصادية وركود سياسي والأهم تجمد ثقافي، ينظر إلى الماضي أكثر مما ينظر إلى المستقبل.

ومن الشرق أيضًا، فقد جاء ياباني بقلم عربي فصيح، ليقول عكس ما يظن البعض، أن لأهل الشرق رأيًا في العرب يخالف أهل الغرب، هذا ما سرده (نوبواكي نوتوهارا) في كتابه، وشهادة (نوبواكي) الياباني الذي قضى قرابة أربعين عامًا وهو يعيش مع العرب، ويلاحظ الثقافة العربية في البوادي والمدن العربية من الداخل، وقد أجاد العربية كأحد أبنائها، واطَّلع على الإنتاج الأدبي العربي وترجم منه إلى اليابانية، وهي أول شهادة يابانية – حسب علمي – تكتب عن العرب بلغتهم.

يلاحظ الكاتب من بعض ما يلاحظ، هذا التوتر غير الخفي في المدن العربية المكتظة بالسكان، وهو توتر في الشارع العربي يعتقد الكاتب أنه ناتج عن اضطهاد، فالناس

يمشون في الشوارع وكأنّ عينًا تطاردهم ووجوههم جامدة وصامتة في طوابير طويلة. حتى في التاكسي يواجه الإنسان الاضطهاد، فالسائق يختار الراكب حسب المكان الذي يريد الذهاب إليه، ويرفض أن ينقل الشخص الذي لا يعجبه شكله، أو المكان الذي يقصده. وينتهي الكاتب بالملاحظة أن «الناس في المدن العربية ليسوا سعداء وليسوا مرتاحين، الناس صامتون لا يتحدثون، ولكننا نسمع صرخة من خلال ذلك الصمت الخانق»!.

يكتشف الناقد الياباني أن هذا الجو من التوتر هو بسبب غياب العدالة الاجتماعية، ويضيف أن من حقه بعد كل هذه السنوات التي قضاها مع العرب أن يقول شيئًا لهم.

غياب العدالة يعني غياب المبدأ الأساسي الذي يعتمد عليه الناس في علاقتهم ببعضهم، لذلك «يبرر الناس في البلاد العربية أن كل شيء ممكن لأن القوانين السائدة غير مطبقة وغير محترمة»، القانون لا يحمي الناس من الظلم لأنه مخترق، ويأتي (نوتوهارا) على الكثير من الأحداث والوقائع. فالقمع «الشيء الوحيد الذي لا يحتاج إلى برهان في البلاد العربية» والذي يستغرب له الياباني المعاصر أن (الحاكم) يحكم مدى الحياة في الوقت الذي لا يتجاوز عمر رئيس الوزراء الياباني في الوظيفة بضع سنين، وأن الصحف تمنع من بلد إلى بلد، وأن الكتب والمجلات تعرض على الرقابة، مثل هذه المظاهر لا يتوقع الياباني أن يراها في حياته المعاصرة في بلده، ثم يستطرد بالقول: «إن من زار اليابان لا شك يعرف أن هناك سيارات بمكبرات صوت على نواصي الشوارع تهاجم رئيس الوزراء والحزب الحاكم دون أن يتعرض لها أحد»، ولكن السلطة والشخص في البلاد العربية شيء واحد وفي معظم البلاد العربية يقول الكاتب: «إن المعيار الوحيد لكرامة المواطن ووطنيته هو مقدار ولائه للحاكم» وهذا كله غريب علينا نحن اليابانيين في الوقت الحاضر.

في تاريخ اليابان الحديث فإن السيد (تاناكا) واحد من أقوى الشخصيات التي شغلت منصب رئيس وزراء، اعتقلته الشرطة، اعتقلته من بيته وذهب إلى السجن بالقبقاب الياباني بعد أن اكتشفت الصحافة قضية (لوكهيد) المتورط فيها. يعترف الكاتب أن اليابان في وقت ما كانت خاضعة لنوع من القمع، ولكنهم تخلصوا منه وأصبح تاريخًا، يقول

«أعتقد أن القمع هو داء عضال في المجتمع العربي لذا فإن أي كاتب أو باحث يتحدث عن المجتمع العربي دون وعي هذه الحقيقة البسيطة الواضحة فإني لا أعتبر حديثه مفيدًا وجديّاً. نتيجة القمع يحاول الناس أن يوحدوا آراءهم وملابسهم وبيوتهم، وتحت هذه الظروف تذوب استقلالية الفرد، ويغيب أيضًا الوعي بالمسؤولية العامة. فالقمع يولد الخوف وينتج الاحترام الكاذب.

بسبب غياب العدالة، تغيب المسؤولية العامة، فالحدائق والشوارع ومناهل المياه ووسائل النقل العامة يدمرها الناس اعتقادًا منهم أنهم يدمرون ممتلكات الحكومة لا ممتلكاتهم. وكذلك تغيب المسؤولية تجاه أفراد المجتمع، فالسجناء السياسيون ضحوا من أجل المجتمع، و لكن المجتمع نفسه يضحي بأولئك الرجال الشجعان. الناس في البلاد العربية تتعامل مع قضية السجين السياسي على أنها قضية فردية على أسرة السجين أن تواجه أعباءها! يتساءل الياباني باستغراب (أفهم أن تضحي السلطة (العربية) بأفراد متميزين ومفكرين وأدباء وسياسيين وعلماء وفنانين، ولكن لماذا يضحي الشعب نفسه بأولئك الأفراد)!.

العربي – يقول الكاتب – يتناول أفكاره من (خارجه)، في الوقت الذي فيه الياباني يستنتج أفكاره من الوقائع الملموسة التي يحياها كل يوم «في اليابان تضاف حقائق جديدة كلّ يوم، بينما العربي يكتفي باستعادة الحقائق التي اكتشفها في الماضي البعيد»، الأفكار الجاهزة تخرب فهمنا للواقع.

يقارن الكاتب بين اليابان والعرب فيقول: «واجه اليابانيون تجربة صعبة ومريرة، فلقد سيطر العسكريون على الامبراطور والسلطة والشعب وقادوا البلاد إلى حروب.. ولكننا وعينا خطأنا وقررنا أن نصححه، فأبعدنا العسكر، وقررنا أن نبني ما دمره القمع العسكري..».

لقد تعلمنا أن «القمع يؤدي إلى تدمير الثروة الوطنية، وقتل الأبرياء ويؤدي إلى انحراف السلطة والدخول في ممارسات خاطئة» ثم يضيف، أن «النقد الذاتي له قيمة كبرى في حياة الشعوب، والشعوب بحاجة إلى نقد من الداخل ومن الخارج».

يقول الكاتب كثيرًا ما يواجه بسؤال من أصدقائه العرب، لقد دمرتكم الولايات المتحدة بإلقاء قنبلتين نوويتين على مدنكم، فلماذا لا تكرهون أمريكا؟ يجيب: إنّ علينا أن نعترف بأخطائنا، لقد استعمرنا شعوبًا ودمرنا بلادًا كبيرة، في الصين وكوريا وأوكيناوا، علينا أن ننقد أنفسنا ثم نصحح أخطاءنا ونزيل الانحراف «أما المشاعر فإنها مسألة شخصية محدودة لا تصنع مستقبلاً»، يصر (نوتوهارا) أن الوعي بالمشاكل هو المدخل الصحيح لإصلاحها، لذا يعطف على نظام القيم لدى العربي، ويضرب أمثلة كثيرة على خللها من وجهة نظر اليابانيين.

فالياباني لا يتوقع أن يذهب إلى البنك ليصرف مبلغًا من المال، ثم يعطيه الصراف أقل مما يستحق ! أو أن يذهب إلى متحف فيعرض عليه مسؤول المتحف بيعه بعض القطع الأثرية، يصف (نوتوهارا) الكثير من مثل هذه القصص في كتابه، وقد شاهد مرة باستغراب راهبة (عربية) بثيابها الدينية تدفع رشوة! حيث لا يمكن أن تنهي معاملتها لدى تلك الدائرة بدونها، فنظام القيم العربي، يرى فيه الكاتب خللاً كبيرًا لا تستقيم معه التنمية المنشودة.

تضاف هنا شهادة من الشرق (الياباني) إلى شهادات من الغرب عن حال العرب وخروجهم عن المتوقع في الحياة العصرية، ليتأكد افتراضنا أن الغرب، هو غرب حضاري أكثر مما هو جغرافي.

النقد من الداخل - (العرب ينقدون أنفسهم ويعترفون بالقصور):

النخب العربية لم يفتها توجيه مثل هذا النقد، ولقد نعته البعض بالتخلف السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي، ولعل أبرز دليل هو تقرير التنمية الإنسانية الصادر من الأمم المتحدة لعام ٢٠٠٢-٢٠٠٣ وهو مجموعة من الدراسات قام بها أكاديميون عرب فتحت الباب مشرعًا للكثير من النقد الحازم والواضح للأوضاع العربية. وهي وإن كانت قد وضعت في مؤلف شامل، إلا أن مثل هذه الدراسات لم تكن غائبة عن المهتمين العرب الذين عالجوا بعض هذه المشكلات بتوسع، سواء الفكرية منها أو السياسية أو الثقافية في أوقات سابقة.

من أوائل المفكرين العرب في القرن العشرين رجال أمثال (رفاعة الطهطاوي، وطه حسين، وعلي عبد الرازق وقبلهم خير الدين التونسي)، ويمكن التوقف أمام أعمال (مالك بن نبي) المفكر الجزائري الذي اقتحم النقد الموضوعي للفكر العربي المعاش في القرن العشرين وشرح الكثير من معوقاته. وهو مفكر إسلامي عربي بارز، من مواليد (قسنطينة) بالجزائر ١٩٠٥- ١٩٧٣، درس القضاء بالمعهد الإسلامي المختلط فيها، نال شهادة الهندسة الكهربائية من باريس، وفيها أصدر عدداً من كتبه الهامة، التي ناقش فيها أبرز مشكلات العالم العربي وسبل نهضته. لجأ إلى القاهرة عام ١٩٥٦ وأصدر بعض كتبه بالفرنسية، ثم عاد إلى الجزائر بعد الاستقلال، مديراً عاماً للتعليم العالي ثم تفرغ للعمل الفكري الذي أنتج فيه سبعة عشر كتابًا في سلسلة سماها (مشكلات الحضارة)، وعددًا آخر من الكتب منها أربعة ذات أهمية وهي (ابن باديس حياته وآثاره) وهو كتاب يدور حول حياة المفكر الجزائري ابن باديس، وكتاب (مشكلات الأفكار في العالم العربي والإسلامي)، و(الظاهرة القرآنية)، و(مشكلات الثقافة).

وهي كتب اشتملت على مجمل أفكار (مالك بن نبي) النقدية والفكرية، ولقد جاء تعليمه في فرنسا تعليمًا عمليًا وعلميًا تعرف من خلاله على المنهج العلمي في التفكير. كما جاءت تنشئته الأولى في الجزائر لتقدم له تراثًا عربيًا إسلاميًا عميقًا. أما حياته في القاهرة فلقد أطلعته على قضايا الشرق العربي، في وقت كانت الجزائر تناضل من أجل

نيل استقلالها. وأتاحت له تلك الفترة الاطلاع على الفكر الشرقي، خاصة فكر (محمد إقبال) الذي أخذ منه (مالك بن نبي) منهجه في فهم الوسطية الإسلامية.

لقد قال (بن نبي) بقابلية الشعوب للاستعمار بسبب تخلفها العلمي والثقافي. فهو يرى أن فكرة قابلية الشعوب للاستعمار أو الاستعباد لا تخص شعبًا أو عرقًا بعينه، كتب عليه الشقاء إلى يوم الدين. فتاريخ البشرية لا سيما التاريخ الإسلامي وغيره من تاريخ شعوب الأرض، يظهر أن الشعوب تمر بمرحلة العزة والتمكين والرفاهية، ثم تخلفها أجيال أخرى تعيش تحت الذل والمهانة، وتذوق مرارة الاستعباد ثم تأتي بعدها أجيال تعيد للأمة عزتها وكرامتها فتحررها من الاستعباد والاستبداد. وهي فكرة دائرية حركة التاريخ، التي قال بها المفكر البريطاني (أرنولد توينبي) قبل ذلك. ولكن (مالك بن نبي) حور الفكرة ليقول إن بعض الشعوب في بعض تاريخها تكون قابلة للاستعمار، وهي في حالة من الضعف وعدم الوعي. وهذه الأفكار هي التي تتسق مع القول أن الثورات العلمية تأتي في ذيولها حركة استعمارية من نوع ما. وبيت القصيد هنا، إن صح التعبير، هو أن الشعوب ذات القابلية للاستعمار، هي تلك التي تتعطل أو تتأخر عن الفكر والبحث العلمي واعتماد النقد لما هو قائم، فتتخلف وتزداد ضعفًا وتصبح طيعة بأن تستعمر.

ما قاله (مالك بن نبي) كرر في الكثير من الكتابات العربية النقدية اللاحقة، فقد كتب (نصر حامد أبوزيد) أن تردد بعض العرب في قبول النقد التاريخي للتراث يرتبط بغياب قيمة ممارسة النقد من أفق الحياة العامة بوصفة شرطًا أوليًا للمعرفة الحقيقية، أي المعرفة التي تنبثق من معطيات المعلوم إلى آفاق المجهول. وغياب النقد كقيمة إيجابية يمكن أن يفسر هذا التوجس من الديمقراطية باسم الإسلام، ويجعل من الصعب على المواطن، في الغرب، تصور إمكانية التعايش بين الإسلام والديمقراطية[٢٢].

أما الدكتور (نبيل علي) فيسرد وجهة نظره في الفكر العربي المعاصر بقوله: «في رأيي أن فكرنا العربي قد غلب عليه في معظم مراحله وإنجازاته وانحيازاته النزوع إلى

الموجب والقاطع والمحدد والمحكم، وهو لهذا يفزع من مواجهة الزائغ والمحتمل والمتداخل والمتشابه، ينحاز إلى الثابت على حساب المتغير، والسائد على حساب المتجدد، يلح على الإجماع وينفر من الاختلاف والتعدد والغموض حتى كاد أن يحرم معجمه رفاهية المجاز ومجامعه من حقوق السك والنحت، ونصوصه من حرية التأويل».[٢٣]

وتسير قافلة النقد للتعمق لدى العرب باتجاه أنهم (الغربيين) يفهموننا أكثر مما نفهمهم. ويرد هذا البعض أن هناك الكثير من التراث العربي المكتوب لولا انشغال العلماء الغربيين به لما استطعنا أن نتعرف عليه، فقد فهم (أرنولد توينبي) ابن خلدون بشكل معمق. ومما لفت نظري بشكل خاص إلى هذه الحقيقة ما يقرره واحد من أهم الباحثين الإسلاميين المدققين في النصف الثاني من القرن العشرين، هو الأستاذ الدكتور (حسين مؤنس) صاحب العديد من الأعمال الموسوعية في حقلي التاريخ والجغرافيا، إذ يقول، في مقدمة الطبعة الأولى من مؤلفه الضخم «تاريخ الجغرافيا والجغرافيين في الأندلس»: «لقد وجدنا أن معظم ما نفخر به في هذا المجال إنما هو من كشوف غيرنا، من أمثال (جورج روشكا، وهانز فون مجيك، وجورج سارتون، وكارلو نللينو، وبول كراوس، وألدو ميلي، وهاينريش سوتر، وماكس مايرهوف، وكونراد ميللر، وخوان بيرنيت)، وغيرهم كثيرين جدًا، ممن أنفقوا – وينفقون – العمر في دراسة المخطوطات العربية في العلوم، وحل رموزها وإثبات فضل العرب وأهل الإسلام على هذا العلم أو ذاك بالحجة والبرهان الساطع».

ويذهب كاتب آخر للقول «بأن الغرب الذي نشتبك معه ونكرهه هو الغرب السياسي...إننا نحترم الغرب ونقدر التقدم الكبير الذي حققه على شتى الأصعدة، إلا أننا نرفض أن نكون نسخة منه»[٢٤]

نظرية المؤامرة

قائمة كتابات المدرسة الفكرية (لابن نبي)، و(نصر حامد أبوزيد)، وغيرهم من المفكرين العرب والمسلمين المحدثين أو المعاصرين التي تتفهم المعضلات الفكرية التي

تواجه العربي اليوم، وتحاول جاهدة الإجابة على بعض الأسئلة الصعبة، هذه المدرسة ليست صغيرة أو محدودة، ولكنها في نفس الوقت ليست شعبية أو عامة أو مؤثرة، وقصورها يبرره البعض من جهة بأن (الهجمة) الغربية قاسية وقوية وشاملة، لا تترك فسحة للتنفس، ومن جهة أخرى فإن حجم التحديات الفكرية المتراكمة تاريخيًا في العقل العربي ضخمة، والتعامل معها شاق لأنها بنيت على مر زمن طويل على الخرافة، ولم يتسع القبول بالفكر النقدي العقلاني لدى النخبة العربية، فما بالك بالعامة، لذا فإن هذه المدرسة نخبوية.

من ضمن تلك الهجمة الغربية غير العقلانية تلك الأفكار التي تنتشر بين الكثيرين في الغرب عن المسلمين، فيكتب مدير تحرير موقع الجهاد (روبرت سبنسر) في الموقع المذكور أن: «أحد العوامل الرئيسة للثقافة الإسلامية الإيمان غير المنازع، أنها (متفوقة) هذه الفكرة مغروسة في القرآن والإسلام، إنهم يعتقدون أن دعوة محمد للأتقياء المسلمين هي الدعوة (الخاتم) والنهائية والتامة للبشرية من الله الحقيقي. إنها تصحح وتبطل الدعوات السابقة، من بينها التوراة والإنجيل، اليهود والمسيحيين الذين بقوا على معتقداتهم بعد الدعوة المحمدية. الذين رفضوا هذه الدعوة الخاتمة مرتدين بسبب خبثهم وفسادهم. في وقت ما من العصور الوسطى فإن تشابك فهم المسلمين لأنفسهم بشكل كامل مع الواقع الذي يعيشه العالم آنذاك، إمبراطورية إسلامية واحدة تنتهك بتصلب وعناد حقوق المسيحيين المنافسين لها من خلال حربهم وهزيمتهم بسبب تفوق المسلمين بالقوة العسكرية والتقنية»[٢٥]

ولقد أشار كثير من الكتاب الغربيين إلى ترسخ ذهنية المؤامرة لدى العربي. وتمت الاستفادة الغربية من الكتابات العربية التي تناولت أحداث الحادي عشر من سبتمبر على أن هذه الأعمال المدمرة تمت بفعل (الموساد) أو أجهزة المخابرات الأمريكية، أو أن من قام بهذه الأفعال ليسوا عربًا، بل أناس على الأكثر (مأجورون) من أحد أجهزة المخابرات الغربية. وثمة كتابات أخرى تدعي كون (صدام حسين) عميلاً أمريكيًا قام بما قام به

تنفيذًا لأوامر من سادته الغربيين، وتزخر المكتبة العربية بمثل هذا التوجهات الفكرية في الكتب والمقالات والمقابلات الصحفية والمتلفزة، ما يجعلها مرجعية وسندًا لمن يريد أن يؤكد نظرية المؤامرة في العقل العربي. فقد روج فكرًا غربيًا لنظرية المؤامرة، التي وجدت صدًى إيجابيًا لدى العرب. ولعل أفضل كتاب بيع في المكتبات العربية في غضون ٢٠٠١-٢٠٠٢ هو كتاب الفرنسي (تييري ميسان) الذي أكد أن بعض أحداث الحادي عشر من سبتمبر لم تقع أصلاً[٢٦] واستقبل هذا التوجه بترحاب كبير على أنه شهادة غربية ببراءة العرب المسلمين من أحداث الحادي عشر من سبتمبر، ودليل قاطع على التجني عليهم!

مثل هذه الكتابات والتصريحات، استفاد منها الكثير من المعلقين الغربيين لبيان سمة العقل العربي الوله كثيرًا بفكرة المؤامرة.

نظرة العربي للغرب - (ماما أمريكا):

شاعت بين العرب، نظرة سلبية للغرب في العصر الحديث، وظهرت كتابات عديدة ترسم بالتفصيل هذه الصورة وتلونها بكتابات غربية للاستشهاد والتأكيد على ما يذهبون إليه. ولم تقتصر هذه الصورة على الكتابة، بل وتزاوجت مع الفن أيضًا. ولعل أشهر مسرحية تم عرضها في (بغداد) أيام (صدام حسين)، وقابلتها وهي منتشية، مسرحية للفنان (محمد صبحي) بعنوان: ماما أمريكا! بل إن نقد الغرب أو إظهار «سلبياته» كان واحدًا من موضوعات الرواية المحببة للروائيين العرب، (الطيب صالح وصنع الله إبراهيم) وغيرهم من الأمثلة البارزة[٢٧].

إلا أن الأكثر جدية من ذلك، أن الكثير من النُخب العربية تجهر بالنقد لموقف الغرب السياسي، وبعضها يشير إلى بعض الممارسات الاجتماعية والأخلاقية المغايرة لما يعرفونه في ثقافتهم على أنه خروج كامل عن ما يقبله الإنسان العاقل وتفسخ يقود إلى تفكك المجتمع.ويشتكي كاتب عربي (وهي شكوى عامة) من عدم فهم العرب للغرب فيقول كاتب

عربي مهاجر: «إننا لا نعرف إلا بعض الكليات والبديهيات عن الآخر الغربي. والإشكال البارز الذي يتبادر إلى الذهن، ونحن نناقش مسألة الحوار بين الثقافة الغربية والثقافة العربية، هو: ما هي الثقافة التي يجب أن نقدمها للآخر الغربي؟، فلحدّ الآن لم نوفّق في صياغة أطروحة ثقافية تكون قادرة على مجابهة تحديات العولمة وإفرازات عصر الإنترنت. وعندما هاجر العقل العربي والإسلامي إلى الغرب فإنه حاور العقل الغربي بمنطق مذهبي وطائفي وإيديولوجي وعشائري ومناطقي وجهوي وإثني. ولذلك يصعب على العقل الغربي تفهم هذا العقل الوافد لأنّه يخلط بين الكليّات والجزئيات وبين النص والاجتهاد، وبين العقل والنقل، والماضي والراهن، وما إلى ذلك من الثنائيات».

ويذهب الكاتب البريطاني المتعاطف مع العرب ليقول: «لم يتردد غارث إيفانس رئيس الحكومة الأسترالية السابق، والذي يرأس اليوم مركز أبحاث مهمّاً يدعى «فريق الأزمات الدولية» بالقول إن كل التهديدات الإرهابية القائمة اليوم مصدرها العالم العربي. وقد أجمع كبار السياسيين ورجال الأعمال الذين حضروا المنتدى الاقتصادي العالمي في (دافوس) هذه السنة (سنة ٢٠٠٤) على اعتبار التخلف الاقتصادي أحد الأسباب الأساسية، الذي يدفع العرب والمسلمين نحو الأصولية الإسلامية التي يمكن في بعض الأحيان أن تلجأ إلى الإرهاب»[٢٨].

ويرى نصر حامد أبوزيد أن الغربي (أمريكا) يبحث عن عدو فوجده في الإسلام لأنها ترى أن (التماسك) الاجتماعي الحقيقي يحدث في وجود خطر خارجي، كوجود إسرائيل![٢٩]، وهناك الكثير من الكتابات العربية التي تأخذ اتجاهًا يقول إن «الهجمة» على الثقافة العربية الإسلامية من الغرب غير مبررة، تأخذ الكثرة بجرم القلة، وتميل إلى التعميم بدل التخصيص، وتفارق المنهج العلمي الرصين في تحليل الأحداث.

تسمي الكاتبة التونسية خيرية الشيباني هذا النهج الغربي في اللوم الأحادي للعرب بـ «النهج التصادمي»[٣٠] بل يذهب بعض الكتاب العرب إلى استرجاع نظرية (أرنولد

توينبي) والاحتفاء بها وهي أن تسلط الغرب يشي بِـ(موت الغرب)[٣١]، فيقول (جورج قُرم) «إن الخطاب النرجسي للغرب عن نفسه الذي لا يعرف حدودًا منذ انهيار الاتحاد السوفيتي، يهمش أكثر فأكثر الخطاب النقدي الذي صنع قوة الغرب»[٣٢] وبالتالي فإن الحرب على الإرهاب دون بصيرة أو فهم لبعض أسبابه هو من مظاهر أفول الحضارة الغربية ذاتها! إلا أن المدقق يرى أن هناك (علاقة حب /كره) بادية، فقد كشف استطلاع نشرته هيئة الإذاعة البريطانية BBC، وأجراه المجلس الثقافي البريطاني في خمسة بلدان عربية وإسلامية (بعد أحداث سبتمبر ٢٠٠١) أن «الولايات المتحدة هي أكثر الدول المفضلة لدى الشباب العربي المسلم» والرقم ضعف لثاني أكبر دولة مفضلة لديهم وهي اليابان[٣٣] يرى بعض العرب أن فكرهم المعاصر تجاه الحياة والتطور، يأخذ موقفين الأول موقف (سلفي) والثاني (تغريبي)؛ الأول يرى أن التحصن بالذات وبالتاريخ وبالخصوصية قد يكون أكثر فائدة في مواجهة التأخر التاريخي. والثاني يرى أن الاندماج في أفق معطيات الحضارة الغربية قد يكون أجدى، فهذا زمن الصعود الغربي[٣٤].

من الاستثناء و(الخصوصية) الثقافية إلى تحالف التسامح:

في غمرة انشغالنا جميعًا بمفهوم الإرهاب وحوار أو صراع الحضارات، نسينا أو كدنا ننسى مفهومًا استخدمناه بكثرة منذ سنوات قليلة وهو (العولمة)، وإن أعدنا التفكير في العولمة فإن أحد معانيها أنها تحمل فكرًا نقيضًا للصراع بل تأكيدًا على المشترك، فهي تتجه إلى تقارب المشارب، وتبادل المصالح وقبول الآخر.

ما نواجهه في حقيقة الأمر أن هناك رغبة سياسية وأخلاقية لدى قطاعات في الغرب ولدى بعض العرب بتأكيد «الاستثناء الثقافي» أو الوعي بوحدانية وتفرد وتفوق الثقافة الخاصة بذلك الشعب أو البلد أو الحضارة على غيرها من الثقافات. وهي ظاهرة نجدها لدى العديد من الشعوب، لعل فرنسا في الغرب، مثال أوضح في محاولتها للتفرد الثقافي، وإذا تطرف الشعور «بالاستثناء الثقافي » أو التفوق لدى مجتمع ما، يخلق بالضرورة ميلاً طبيعيًا إلى «العنصرية» الواعية أو المستترة سيان.

وليس أمام المثقفين في كلا الطرفين العربي، المسلم والغربي المسيحي، إلا الدعوة والعمل على إشاعة ليس مفهوم التسامح فقط، بل والقبول للآخر، الذي يقلل من غلواء الاستثناء الثقافي، ويحرص على المشترك. ولحسن الحظ أن هناك في المعسكرين الغربي والعربي المسلم، من العقلاء من يدعو إلى هذا التوجه.

لقد ظهر تقليد جديد في الفكر الغربي يعاكس الرفض المطلق للآخر، كما يعاكس التزلف المطلق للآخر، ويؤمن بتعدد الثقافات والعقليات والحضارات، ويدعو هذا الفكر، الذي جاء انقلابًا على مركزية الرجل الأبيض، يدعو إلى التخلص من داء التمركز العرقي حول الذات الذي رافق تكوين الوعي الغربي. كما يدعو إلى التحرر من رغبة السيطرة والهيمنة. يرى الروائي الإيطالي (امبرتو ايكو) أن «المصالح بين الشرق والغرب هي من التداخل والتعانق بحيث أنها أشبه ما تكون ببكرة لا يمكن فك خيوطها دون تدميرها»[٣٥] ويضيف إلى فكرة الروائي الإيطالي، سياسي بريطاني هو رئيس الوزراء (توني بلير) حيث قال: «هناك مشكلة حقيقية في العلاقات بين العالمين العربي المسلم، والغرب المسيحي، وأن جانبًا كبيرًا من المشكلة يرجع إلى سوء الفهم، وعلينا أن نبحث عن سبل لرأب هذا الصدع»[٣٦]

هناك من الغربيين من يهجو «نظرية الطبائع الثابتة» وينقدها نقدًا مرًا، لأنها غير علمية وتحمل نَفَسًا عنصريًا، دون أن تتجاوز مثل هذا الكتابات، وهو المهم، النظرة النقدية الموضوعية للآخر العربي المسلم، إلا أن هذه المدرسة ما تزال محدودة. كما يحذرنا من جهة أخرى كاتب عربي، أن من الخطأ النظر إلى الغرب وكأن لديه هو أيضًا «طبيعة ثابتة» فذاك يوقعنا في ما سماه «بالاستشراق المعكوس» وهو الخطأ الذي وقع فيه الكثير من المثقفين الغربيين، أي «مصيدة الطبيعة الثابتة» للشعوب والثقافات.

ونرى أن مفكرًا وسياسيًا إيرانيًا يدعو إلى التسامح ويطالب بأن «يضع القارئ نصب عينيه أن الإسلام دين حياة وشريعة العيش، وهذه الشريعة ليست تعليمات وأوامر

عسكرية صارمة، كي يشعر الشباب لدينا بالقلق والحيرة بشأن الدين والتدين، بل إنها مرشد عملي يتصل بقلبه ويفيد منها في عيشة سهلة وحياة سمحة، كالسمك في الماء لا كالطير في القفص»[٣٧]. ويذهب كاتب عربي إلى القول «إن المشكلة التي نواجهها ليست مع الإسلام، بل إن أصل الداء يكمن في ما فعله المسلمون بالإسلام»[٣٨] حيث تم إنطاق النص وفقًا لآفاقه الضيقة، وهي مدرسة متوسعة تدعو إلى «الاجتهاد» الفكري، بدلاً من «الجهاد» العنفي.

ويرى البعض من الكتاب العرب أنه إذا كان الإرهاب «مدانًا» – من الغرب، وهو موقف صحيح، فعلى الغرب (وأمريكا بالذات) أن تتحمل جزءًا من هذا اللوم، فقد كان يناسب سياستها عندما قررت الاستعانة « بالتشدد» في محاربة الوجود السوفيتي في أفغانستان في الثمانينيات من القرن الماضي. ويشهد على ذاك التحالف كُتَّاب أمريكيون وعرب، فمثلاً (ريتشارد كلارك) في كتابه المسمى «ضد كل الأعداء» يقول إن «المخابرات الباكستانية الممولة من الولايات المتحدة، ولجان الخير وبعض الحكومات العربية، حولوا مجموعات من رجال القبائل الأفغان المنتمين إلى القرن التاسع عشر، وبعض آلاف من المتطوعين العرب، إلى قوة شلت القوة الكبرى للجيش الأحمر»[٣٩] ويخصص كاتب آخر كل كتابه لتأكيد «التسامح الأمريكي» مع المتشددين الإسلاميين في داخل الولايات المتحدة، عندما كانت تحتضنهم، ويحصي نشاطهم في الثمانينيات من القرن الماضي بل ويضع اللوم كله في كتابه «الجهاد الأمريكي» على المؤسسات الرسمية الأمريكية التي منعته من متابعة سبر غور تلك النشاطات وحذرته من مغبة عمله وقتها إلى درجة اقتراح بإعطائه هوية مختلفة حتى يختفي عن ملاحقة المتشددين وتهديدهم له.

ويقدم شاهد عربي من (الأفغان العرب) شهادته عن ذلك الزمن ليؤكد ما استقر عليه الكثيرون فيقول: «ساهمت عوامل كثيرة في تحقيق النصر على الاتحاد السوفيتي (في أفغانستان) على رأسها دور باكستان، ودور الدول العربية والإسلامية، ودول الغرب وعلى

رأسها الولايات المتحدة، التي قدمت دعمًا سياسيًا وعسكريًا». ولقد ثبت – يذهب هذا التوجه للقول – أن كل الأعمال الإرهابية التي حدثت وتحدث، إما نفذها «أفغان عرب» أو كان خلفها قيادات منهم أو من تلاميذهم. وذاك دليل على أن البعض «خلق شيطان الإرهاب وأراد أن يتخلى عن أعماله»، وأن تقسيم العالم إلى دار حرب ودار سلام أو إسلام «فسطاطين» لا يرجع إلى أصول الثوابت الإسلامية، وإنما إلى اجتهادات مختلفة (إنسانية) جاءت في ظل ظروف تاريخية محددة.

ويجد الرأي القائل أن أسباب الإرهاب الذي يواجه العالم، وليس الغرب وحده فقط، متعدد المدخلات، معقد الأسباب، فلا يجب أن ترمى كل الأسباب والدوافع أمام باب ثقافة ما، أو مجتمع بعينه، كما يفعل الغرب اليوم مع العرب المسلمين. مثل هذا الرأي له صدى واسع لدى كتاب ومثقفين عرب.

أما الغرب فيضع اللوم في الغالب على «فشل التنمية» في الأوطان العربية التي خلفت الفقر والهجرة إلى الخارج، واستساغت القمع، فدولة « الإكراه» العربية، هي السبب في نظر هؤلاء لكل أشكال الإرهاب المشاهد. لذا فإن الضغوط يجب أن تشدد تجاه هذه الدول لتعديل سياستها تجاه التنمية، ومن هنا بدأت صيحات الإصلاح تظهر مضطردة من الغرب، وتطالب أول ما تطالب بالإصلاح السياسي والاقتصادي في الدول العربية، كجزء من محاربة الإرهاب.

في الوقت الذي يشارك بعض العرب في الدعوة للإصلاح، ويرون أن الإصلاح لا يمكن أن يجتث « الإرهاب» دون أن يكون هناك حل شامل ومشرف للقضية الفلسطينية على قاعدة « القرارات الدولية» وأن انحياز الولايات المتحدة لصالح إسرائيل انحيازًا (أعمى) يؤجج الرأي العام العربي، ويجعل من إمكانية حضانة (الإرهاب) في المجتمع العربي الأوسع، أمرًا مبررًا ومقبولاً أخلاقيًا.

تناقش بعض الكتابات العربية أن «مفهوم الإرهاب في الشرق الأوسط» تحدده الموسوعة البريطانية بأنه بدأ مع إرهاب «العصابات الصهيونية» قُبيل ومباشرة بعد إنشاء دولة إسرائيل، فلم يكن قبل ذلك معروفًا في المنطقة.

وترد بعض الكتابات الغربية، بأن نوع الإرهاب الجديد وطريقته هي المختلفة فهو يختلف عن «الإرهاب صاحب المطالب» الذي يمكن التفاوض معه، بل هو سراب لديه قوة «مدمرة» هي قتل النفس، فيقول أحد المعلقين الفرنسيين «الفارق الجذري يكمن في أن الإرهابيين (الجدد) يملكون أسلحة السيستم (أسلحة العولمة) علاوة على ذلك سلاحًا مميتًا هو موتهم الشخصي»[٤٠].

قتل النفس أو التضحية بالنفس بهذا الشكل، هي الاختلاف الجديد في «الإرهاب» وتذهب النظرية لتقول إن الدافع للإرهاب المشاهد ليس (بسبب مطالب حياتية)، فهو يختلف تمامًا عن كل الأشكال الأخرى من الإرهاب. لذا ظهر تفكير قوي لدى عدد من المحللين أن الدوافع لهذا الإرهاب هي دوافع فكرية متأصلة في الثقافة العامة للمواطن العربي.

من هنا جاءت المطالبات الغربية بضرورة التغيير الثقافي، واستئصال العوامل الفكرية المؤدية لمثل هذا الإرهاب.

نجد أن «الثقافة» أصبحت حجر زاوية في الكثير من التوجهات الغربية، إشارة إلى أهمية التغيير الثقافي، فرئيس الجمهورية الفرنسي يؤكد في افتتاح اليونسكو بعد أقل من شهر من أحداث الحادي عشر من سبتمبر بقوله:«بتنا نسمع على نحو متعاظم الحديث عن تصادم الحضارات باعتباره السمة التي ستميز القرن الحادي والعشرين، تمامًا كما شهد القرن التاسع عشر تنازع القوميات، والقرن العشرون تصارع الإيديولوجيات»، إلا أن الكثيرين لا يرون أن «الوعاء» الثقافي العربي، وإن كان مؤطرًا بالإسلام، إلا أنه لا يتماثل ويتطابق مع ثقافات إسلامية أخرى معاصرة إلا في الأطر العامة فقط، وفيه اختلافات تظهر للمدقق الحصيف.

الخلاصة

أمامنا – حقيقة – حالة من الفهم الخاطئ بين طرفين، العرب المسلمين و الغرب، على مرونة المفهومين واتساعهما. فالغرب، أو هكذا تتشارك أدبياته، يضع أمام العرب والمسلمين قضيتين:

١- أن الغرب (الأمريكي والأوربي والياباني) أي الغرب الصناعي، يريد أن يحصل على النفط (المادة الخام التي تنعش شرايين الحياة في الدول الصناعية) بأسعار السوق الدولي.

٢- أن الغرب يريد أن يحافظ على أمنه وهو المهدد من العرب/ المسلمين بسبب الإرهاب والهجرة.

ولتحقيق ذلك ترى معظم التعليقات أن الشرطين لا يمكن أن يتحققا(خاصة الثاني)، لأن (الإرهاب يهدد الغرب) إلا بإصلاحات تنموية جذرية، لأنه إرهاب ناتج من فشل في التنمية الشاملة للعرب، لذا عليهم أن يصلحوا شأنهم.

ويرد العرب، المسلمون بالقول:

١- إن الإرهاب هو شأن عالمي، وليس عربيًا أو إسلاميًا وهو يهدد الجميع، وقد حدث في التاريخ الأوروبي، وما زال بعضه ماثلاً للعيان، كما يعاني العرب من بعضه.

٢- إن إحدى المشكلات العالقة والمزمنة هي القضية الفلسطينية التي يعاني شعبها الويلات من إسرائيل، التي يقدم الغرب لها الدعم الاقتصادي والسياسي غير المحدود مما يحفز الحقد والمقاومة لدى العرب، وهم ينظرون إلى إخوانهم يذبحون يوميًا بدم بارد وتغتصب حقوقهم.

تلك الإشكالية الرباعية التي يقف أمامها الجميع اليوم، ولا يبدو أن لها حلاً قد أزف في الأفق.

ينقل لنا كيسنجر مرة أخرى نظرته للطريق المسدود فيقول «العقبة الأساسية أمام بلوغ دبلوماسية السلام ذروتها هي المفاهيم المتباينة للفرقاء المعنيين تجاه قضية السلام، فالإسرائيليون والأمريكيون يعرفون السلام بأنه تسوية تنهي الدعاوى وتحدد وضعية شرعية دائمة، والفلسطينيون يعتبرون إسرائيل دولة دخيلة في المنطقة»[٤١]، ولكن النظرة الفلسطينية ليست كذلك فمحمود عباس (رئيس الوزراء الفلسطيني السابق، والمناضل التاريخي) يقول بأنه «طالب بوقف العمليات العسكرية من الجانب الفلسطيني، ووقف تعددية الأجهزة الأمنية، وبناء سلطة القانون، وأن عقل الدولة غير عقل الثورة»[٤٢] ولكن مثل هذه الأصوات تذهب أدراج الرياح، لأن الطرف الأقوى لا يريد أن يسمع.

☆☆☆☆☆

سيبقى إذاً الخلاف الغربي العربي تارة ساخنًا وخشنًا وتارة لينًا، إلا أن الطرفين يحتاجان إلى وضع أجندة اقتصادية سياسية وثقافية مشتركة يشارك فيها الجميع لتحقيق المصالح المشتركة، وهي كثيرة. والطرفان يحتاجان أول ما يحتاجان له هو فهم الآخر كما هو دون تضخيم أو تهوين.

لقد شُوهت الثقافة العربية في الغرب نتيجة الجهل، وأيضا بسبب الصراع العربي الإسرائيلي المتجدد والنازف، وقع الطرفان العربي والغربي، بسبب عنف اللحظة التاريخية، في تخندق عميق أمام تمجيد تطهري أو استئصالي عنصري. والاثنان سجناء لقيم لا بد من النظر إليها اليوم نظرة نسبية.

✱✱✱✱

هوامش

١- دراسة أعدها الأستاذ الدكتور محمد الرميحي، لندوة (الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة) التي تعقدها مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري ضمن دورة ابن زيدون في قرطبة، من ٤-٨ أكتوبر ٢٠٠٤، لا يجوز النقل أو استنساخ الورقة إلا بإذن مكتوب من المنظمين.

٢ - هنري كيسنجر، هل تحتاج الولايات المتحدة لسياسة خارجية، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثانية ٢٠٠٣ ص ١٦٨.

٣ - عصام نعمان، وردت في بحث قدمه لندوة العمل الوطني، بيروت ١٧فبراير ٢٠٠٢.

٤ - Islam: a mosaic, not a monolith, Carnegie Corporation of N.W البحث موجود على موقع مؤسسة كارينجي بنيويورك

٥- عباس بيضون: شرق غرب، عنف الإسلام الكولوني، السفير ٢٩ ديسمبر ٢٠٠١.

٦ -عصام نعمان، مصدر سبق ذكره.

٧- مقابلة مع إدوارد سعيد، جريدة هيرالد تربيون الدولية ٢٩ مارس١٩٩٩ أجرى المقابلة كن شولمان.

٨- مستعرب بريطاني. يذهب لافين ورافائيل إلى اقتباس مشوه من أعمال الغزالي وابن خلدون وأبي العلاء المعري لتأكيد ما ذهبا إليه.

٩ - ني مرس، ترجمة فؤاد سروجي، آخر الباشاوات:غلوب باشا وفلسطين، الأهلية للنشر، عمان ٢٠٠٣.

١٠ - المرجع السابق ص ٢٧.

١١- عباس بيضون، مرجع سابق.

١٢- غلوب باشا، سبق ذكره، ص ٣٤.

١٣- لورانس:الأعمدة السبعة، النص بالإنجليزية.

١٤- انظر مجموعة من تلك الشواهد في كتاب جمال شلبي:العرب وأوروبا، رؤية سياسية معاصرة، المؤسسة العربية للنشر، عمان، ٢٠٠٠ ص٥٠ وما بعدها.

١٥- المصدر نفسه، ص ٥٢.

١٦- استخدم الكاتب العنوان هذا في مقال نشر في الصحف الخليجية في ٢٠ أبريل ٢٠٠٤ (الرأي العام الكويتية، البيان الإماراتية وعدد من الصحف الصادرة في الخليج)

١٧- ألكسندر دي فال: تحالف الإسلام والولايات المتحدة ضد أوروبا، بالفرنسية.

١٨- عصام نعمان، مرجع تمت الإشارة إليه سابقًا.

١٩- من أشهرهم منير شفيق وغيره من الكتاب.

٢٠- موقع الشهيد الإلكتروني، مجلة الشهيد، الكويت.

٢١- الرؤية الدينية الغربية في تصفية الحسابات مع الإسلام، موقع إلكتروني.

٢٢- نصر حامد أبوزيد: الإسلام و الغرب، حرب الكراهية لماذا؟ مجلة وجهات نظر، العدد ٣٦ يناير ٢٠٠٠، ص٢٤ وما بعدها.

٢٣- نبيل علي: عملية إطلاق العقل العربي، مجلة وجهات نظر، العدد ٨، السنة الأولى، سبتمبر ١٩٩٩، ص ٢٦.

٢٤- فهمي هويدي، نقلاً عن مفكرة الإسلام، ملخصات لندوة. موقع مفكرة الإسلام على الانترنت.

٢٥- روبرت سبنسر مدير مركز مراقبة الجهاد Jihad Wach ومؤلف كتاب (تقدم جنود المسلمين)، كيف يهدد الجهاد أمريكا والغرب.

٢٦- الخديعة الرهيبة، ترجمة رندة بعث، طبع في سوريا عام ٢٠٠٢.

٢٧- انظر ملخصات أبحاث الملتقى الثاني للإبداع الروائي العربي (الرواية والمدينة) دورة إدوارد سعيد، ١٨-٢٢ أكتوبر ٢٠٠٣ المجلس الأعلى للثقافة/مصر.

٢٨- باتريك سيل: لماذا يخاف الغرب من العرب، جريدة الحياة ٣٠ يناير ٢٠٠٤

٢٩- نصر حامد أبوزيد، مرجع سبق ذكره.

٣٠- خيرية الشيباني، بحث مقدم لندوة في اليونسكو (الصورة الراهنة للحضارة العربية الإسلامية في وسائل الإعلام الغربية) باريس ١٧-١٨ مارس ٢٠٠٤.

٣١- جورج قرم: شرق وغرب، الشرخ الأسطوري، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٣، ص٢٢.

٣٢- المرجع نفسه، ص٢٣.

٣٣- نشرت النتائج على موقع البي بي سي، في ١٧ يونيو ٢٠٠٢ في صدى الحوار. الموقع الإلكتروني.

٣٤- انظر المناقشة المستفيضة للدكتور كمال عبداللطيف (الإسلام والغرب) ألقاها في ليبيا ونشرت على موقع المركز العالمي لدراسات الكتاب الأخضر.

٣٥- في ورقة خيرية الشيباني.

٣٦- توني بلير، رئيس الوزراء البريطاني، أثناء فصل الأسئلة والأجوبة في البرلمان البريطاني، بتاريخ ٢٧ مايو ٢٠٠٤ (يوم الأربعاء).

٣٧- سيد عطاء الله مهاجراني: التسامح والعنف في الإسلام، ترجمة سالم كريم، دار الريس للنشر، بيروت أبريل ٢٠٠١ وهو كتاب يسرد فكر التسامح في الإسلام.

٣٨- عبد الوهاب المؤدب: أوهام الإسلام السياسي، ترجمة محمد بنيس، دار النهار، بيروت، ٢٠٠٢

٣٩- **Richard A Clarke, Against All Enemies, free press2004,P.50**

٤٠- جون بوديار وآخرون (مجموعة من الكتّاب الفرنسيين) ذهنية الإرهاب: لماذا يقاتلون بموتهم، ترجمة بسام حجار، المركز الثقافي العربي، لبنان، ٢٠٠٣ ص٢٨.

٤١- هنري كيسنجر، مصدر سبق ذكره.

٤٢- ورقة محمود عباس (أبو مازن) في ندوة مستقبل المنطقة التي عقدت في الكويت بتنظيم من مجلس الأمة الكويتي، مايو ٢٠٠٤.

✱✱✱✱

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

نحن والآخر
الصراع العربي - الغربي

أ. د. محمد الرميحي

تحاول الورقة سبر غور موضوع الصراع العربي – الغربي من زاوية نظرة الغرب إلى العرب المعاصرين مقابل نظرة العرب إلى الغرب المعاصر وهل هناك طريق للتلاقي أم أن الفراق دائم وحتمي.

وكلمة (نحن) تعني العرب المعاصرين و(الآخر) تعني الغرب الأروبي والأمريكي المعاصر، والمعاصرين من مجتمعات صناعية حديثة.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو: هل (نحن) – هنا – هم المسلمون الذين يشكلون ما مجموعه مليار ومائتي مليون نسمة حيث يشكل العرب ١٥٪ منهم فقط وهم موزعون على القارات الخمس في هذا العالم المترامي الأطراف؟ وهل (نحن) هم من يهدد الغرب بحضارته القائمة في الوقت الذي نشاركه ثمار تلك الحضارة؟ ومن هو (الآخر)؟ هل هو الغرب الذي تمثله الولايات المتحدة وأوروبا ودول الغرب الحضاري الواقعة في شرق بلاد الإسلام كاليابان مثلاً؟ وهل هذا الغرب هو (العدو) في كل وقت؟ أو أنه يمكن أن يكون عدواً في وقت ما ولسبب ما ومن ثم يصبح صديقًا لسبب آخر وفي وقت آخر، لماذا العداء الدائم!.

إن عدم فهم الطرف الآخر (الغرب) لنا وفي المقابل عدم فهمنا (نحن) للغرب يتمثل في المحاور التالية:

١ – كثرة الجنود الغربيين في منطقتنا لأسباب كثيرة، وعمق الرفض العربي للمساعدات التي يقدمها الغرب لإسرائيل لتحويل الصراع الفلسطيني الى معادلة صفرية ضد العرب ولصالح إسرائيل.

٢ – كثرة الانتحاريين في منطقتنا وحجم الكره لدى كثير منا للآخر الغربي وللأمريكي بالذات.

٣ – كثرة الحكومات التي تمارس حكمًا غير صالح (إكراهي) مع تزايد مبادرات الإصلاح السياسي والثقافي المطلوب منا كعرب القيام بها.

٤ – الظلم الواقع علي الشعب الفلسطيني، وكما يتأثر اليهودي في نيويورك بما يحدث في إسرائيل، يتأثر العرب وإلى حد كبير المسلم بما يحدث للفلسطينيين.

لهذه الأسباب مجتمعة نجد الكثير منا (نحن العرب) وأيضًا منهم (الغربيين) مشدوهين لتراكم السلبيات وازديادها، وأمام معضلة وضع أولويات لأجندة الاختلاف/ الاتفاق وتفاصيلها.

ولعل تراكم الفهم الخاطئ بين الطرفين قد أدى إلى اتساع الفجوة – فجوة العداء – بينهما، فالغرب بأدبياته المختلفة يضع أمام المسلمين قضيتين:

١ – أن الغرب وخاصة الصناعي يريد الحصول على النفط الذي يعتبر شريان الحياة للغرب.

٢ – أن الغرب يسعى إلى المحافظة على أمنه واستقراره ويرى في الإرهاب العربي/ الإسلامي تهديدًا له.

من جهة أخرى يرد العرب والمسلمون بالقول:

١ – إن الارهاب هو شأن عالمي ويهدد الجميع، والتاريخ خير شاهد على ذلك.

٢ – الدعم الغربي غير المحدود – بشقيه السياسي والاقتصادي – لإسرائيل وما يثيره هذا الدعم من حقد ومقاومة لدى العرب وهم يشاهدون إخوانهم يذبحون يوميّاً بدم بارد وتغتصب حقوقهم.

تلك الإشكالية التي يقف أمامها الجميع اليوم لا يبدو أن حلاً لها في الأفق قد أزف، وسيبقى الخلاف العربي – الغربي تارة ساخنًا وخشنًا، وتارة لينًا، وليس أمام الطرفين المتنازعين سوى وضع أجندة اقتصادية وسياسية وثقافية مشتركة لتحقيق المصالح المشتركة وفهم الآخر كما هو دون تضخيم أو تهوين.

✱✱✱✱

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership
The Image of the Other
The Arabic-Western Conflict

Dr. Muhammed Al-Rumaihi

"Summary"

The purpose of the paper is to examine the subject from a different angle: How do Westerners consider contemporary Arabs, and how do Arabs look upon contemporary Westerners? Will they meet up at a certain point? Or is the gap too deep, permanent and inevitable?

The question is: Who are "us"? Are they the Muslims, who count for approximately one billion and two hundred million (Arabs representing no more than 15% of them) who are scattered on all five continents of this infinite world? Moreover, are "us" who are threatening the West and its current civilization while we are sharing with them the fruits of this civilization?

On the other hand, who is the "other"? Is it the West represented by the United States, Europe and the civilized West located at the east of the Islamic countries? Is that west the enemy of all times? Or can this aversion be, at one time, for a particular reason, and then turns into an alliance at another? What are the reasons behind aversion?

Lack of awareness between the two parties "us" and "others" is represented in four axes:

1. **The large number of foreign troops in our region, due to a number of reasons; alternatively, there is the total repudiation from the Arabs against the West's assistance to Israel, which renders the Palestinian struggle into an unfair equation for the Arabs, and to the benefit of Israel.**

2. **The large number of suicide bombers in our area, and the immense hatred that many of us have to the Westerners, and the Americans in particular.**

3. **The excess of unfit governments in the region, with a growing interest in the political and cultural initiatives of reform, that we Arabs are requested to undertake.**

4. **The injustice bestowed upon the Arabs in Palestine, which belongs to the Arabs, and as the Jews in New York are affected by what is happening in Israel, in the same way, the Arabs, especially the Muslims, are affected by the fate of the Palestinians.**

The accumulation of misunderstanding between the two parties, namely the Muslim Arabs and the Westerners, has led the West to place two concerns before the Arabs and the Muslims:

1. **The West, namely the industrial west, wants to acquire the Arab oil, which is considered the invigorating raw material for these countries.**

2. **The West endeavors to preserve the peace and security, both of which are threatened by the Arabs (Muslims because of terrorism and immigration).**

On the other hand, the Arabs and Muslims answer those concerns with the following:

1. **Terrorism is an international issue, and not simply Arab or Islamic, and it threatens everyone, Muslims and non-Muslims, Arabs and non-Arabs, and history is a good witness.**

2. **The unlimited Western political and economic support to Israel, which creates the Arabs hatred and resistance by seeing their brothers cold, bloodily slaughtered and their rights violated.**

This is the quadrilateral intricacy rising before everyone, and there seem to be near solution waving in horizon. Therefore, the Arab-Western conflict will remain hot and harsh at times, and will soften at others. Nevertheless, both parties need to establish economic, political, and cultural joint agenda in order to achieve common interests and to better understanding the "other" as they are, without any under/over estimation.

✷✷✷✷

Nosotros y el otro

Por/ Dr. Muhammad al-Rumaihy

Resumen

En este papel intentamos profundizarnos en el asunto de la lucha arabo-occidental, basándonos en el punto de vista europeo hacia los árabes contemporáneos y viceversa, y aclarando si los dos pueden encontrarse, o la lucha entre ambos es irrevocable y perenne.

Cabe señalar que, en el trabajo la palabra nosotros indica a los árabes, y el otro se refiere al occidente europeo y americano, refiriéndonos siempre a las sociedades industriales contemporáneas.

Una preguntas que se plantean ante nosotros son: "؟ A quién se refiere al decir "nosotros" y "el otro"? ؟ A los musulmanes que superan actualmente los mil doscientos millones, repartidos en los cinco continentes, de los cuales los árabe forman sólo el 15 %? ؟ Somos "nosotros" quienes amenazamos al Occidente, dueño de una civilización en la cual todos vivimos, ellos y nosotros? Y ؟ quién es el "otro"? ؟ Podría ser el Occidente representado por los Estados Unidos, Europa y los países avanzados del extremo oriental del planeta? ؟ Es duradera la enemistad de este "Occidente" hacia "nosotros" o puede, por un motivo u otro cambiarse en amistad?

La falta de comprensión entre "el otro" -el Occidente- y "nosotros" se debe, según creo, a varios factores:

1 - Por una parte, la existencia exagerada, por varias razones, de soldados occidentales en nuestra zona y, por otra, el rechazo insistente de los árabes a las ayudas occidentales a Israel y los intentos interminables de que la lucha palestino-israelí termine a favor de los israelíes.

2- La abundancia de los suicidas en nuestra zona y el odio infinito de algunos de "nosotros" hacia el Occidente en general y a los americanos en especial.

3- Los regímenes totalitarios, o coercitivos, que siguen varios gobiernos en nuestra zona y la creciente reclamación de reforma política a aplicar en nuestros países.

4- La fuerte opresión a que está sometido el pueblo palestino. Hay que tener en cuenta, al respecto, que si el judío de Nueva York se conmueve con lo que sucede en Israel, lo mismo sienten los árabes ~y los musulmanes en general - hacia lo que padecen los palestinos.

Debido a todo ello, estamos sorprendidos los árabes, y también muchos occidentales, ante los crecientes aspectos negativos y ante la difícil elección de las prioridades de la agenda de acuerdo / desacuerdo entre ambas partes. Es posible que la mala comprensión de cada uno hacia el otro profundizó la enemistad entre los dos, debido a lo cual el "Occidente" pone ante los musulmanes dos cuestiones:

1- Que el Occidente, especialmente el industrial, no puede prescindir del petróleo, arteria de la vida occidental.

2 - El "Occidente" intenta garantizar su seguridad y estabilidad, y opina que el "terrorismo" árabe-islámico es una amenaza para sus intereses.

Por otra parte, los árabes y musulmanes contestan con lo siguiente:

1- Que el terrorismo es una cuestión internacional que amenaza a todos, algo que prueba la historia.

2- Que el ilimitado apoyo occidental -político y económico a Israel motiva el odio y provoca el espíritu de resistencia en los árabes, viendo diariamente la matanza, a sangre fría, y la usurpación de los derechos de sus hermanos.

No creo que esta problemática, objeto de la atención de todos en la actualidad, tenga una solución en el futuro cercano; y el desacuerdo árabe-occidental seguirá por un tiempo, unas veces fuerte y otras leve. Parece ser que las dos partes no tendrán más remedio que poner una agenda común de intereses económicos, políticos y culturales que garantice el bien común y la comprensión de cada uno al otro, tal como es sin exageración ni depreciación.

✷✷✷✷

Nous et l'Autre.
Le conflit arabo-occidental

Dr. Mohamed Al Rumaihi

Cette feuille essaye de pénétrer le conflit arabo-occidental sous l'angle de la vision que l'Occident a des arabes modernes face à la vision que les arabes ont de l'Occident moderne pour voir s'il y a une possibilité de rencontre ou si la séparation est définitive et inéluctable.

Le mot " Nous " concerne les arabes contemporains et le mot " autre " désigne l'Occident Européen et américain contemporain et les sociétés industrielles modernes.

La question qui se pose est: Est-ce que "nous", ici , sommes les musulmans qui forment un Ensemble d'un milliard deux cents millions d'individus répartis sur les cinq continents où les Arabes représentent seulement 15%? Est-ce que "nous" sommes ce qui menace l'Occident et sa civilisation actuelle tout en partageant avec lui les fruits de cette civilisation. Et qui est L'"autre"? Est-ce que c'est l'Occident que représentent les Etats-Unis , l'Europe et les pays de civilisation occidentale situés à l'Est du monde musulman comme le Japon? Est-ce que cet Occident est "l'ennemi" de tout temps? Ou si à un moment donné et pour une raison donnée, il peut être un ennémi et après devenir un ami pour une autre raison et à un autre moment.

Pourquoi l'éternelle animosité?

L'absence de compréhension mutuelle entre nous et l'Occident réside dans les points Suivants:

1 - La présence de nombreux militaries occidentaux dans notre region pour plusieurs raisons Et le profond refus arabe de l'aide occidentale à Israël qui fait de la lutte palestinienne une équation nulle,contre les arabes et dans l'intérêt de l'Etat juif.

2-La multitude de suicidaires dans notre région et la grande haine qu'éprouve notre majorité Pour l"autre" occidental et américain en particulier.

3-Le grand nombre de gouvernements qui dirigent d'une façon malsaine et contreignante Avec l'augmentation des initiatives de réformes politiques et culturelles qu'on demande à nous, Arabes d'entreprendre.

4-L'opression subie par le peuple palestinien : comme le juif de Newyork est sensible à ce qui se passe en Israël , l'arabe ou le musulman dans une grande mesure est touché par ce qui se Passe en Palestine.

Pour ces raisons reunies, on trouve beaucoup d'entre nous (les arabes) et beaucoup d'entre Eux (les occidentaux) ébahis par l'accumulation et l'augmentation des négativismes et devant la Difficulté de définir les priorités et les détails de l'agenda désaccord / accord.

L'accumulation de l'incompréhension entre les deux parties a élargi le fossé , fossé Conflictuel , entre elles. Ainsi,l'Occident,avec sa déontologie variée met les musulmans devant Deux exigences:

1- L'Occident et surtout l'Occident industriel veut avoir le pétrole qui est considéré comme Vital pour lui.

2- L'Occident cherche à préserver sa sécurité et sa stabilité et voit que le terrorisme arabo-musulman représente une menace sérieuse pour cette stabilité.

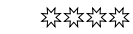
De l'autre côté, les arabes et les musulmans rétorquent:

1- Le terrorisme est une affaire internationale qui menace tout le monde,et l'histoire en est témoin.

2- Le soutien sans limites aussi bien politique qu'économique de l'Occident à Israël et ce Qu'il entraine comme haine et résistance chez les arabes qui voient quotidiennement leurs Frères tués et dépossédés de leurs droits.

Cette problématique qui se dresse devant tout le monde n'a pas de solution visible à l'horizon Et le conflit arabo-occidental restera tantôt chaud et brutal,tantôt souple.

Les deux protagonistes n'ont d'autres choix que de mettre sur pied un agenda politique Culturel et économique commun pour servir les intérêts mutuels et pour favoriser la compréhension de l'autre tel qu'il est sans exagération ni négligence.



رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور محمد الرميحي الذي كان مُبينا معربًا عن فكرة بما لا يحتاج أن يلخص.. والفرصة الآن لسماحة العلامة آية الله الشيخ محمد علي التسخيري، في خمس عشرة دقيقة أيضًا في ذات المحور.

الشيخ محمد علي التسخيري:

شكرًا السيد الرئيس .. أشعر بكثير من الغبطة والسرور وأنا أتحدث أمام هذه الثلة المنتخبة من السيدات والسادة، وفي هذا الجمع الكريم الذي كان للأستاذ الشاعر عبدالعزيز سعود البابطين الفضل في بسط محفله، وتحت ولاية سيدي الرئيس د.البشير، وهو العالم المفكر والداعية الكبير. ولا أمدحه طمعًا في دقائق يضيفها إلى وقتي، وإنما أريد أن يُعمل ولايته، فمتى انتهى الوقت يأمر، ونحن نطيع.

صــورة الآخـــر(*)

الشيخ محمد علي التسخيري

المقدمة

﴿الرحمن علّم القرآن خلق الإنسان علمه البيان﴾(١). وهكذا كانت نعمة البيان من أروع نعمه تعالى على الإنسان ليشكل الجسر الطبيعي الذي تعبر من خلاله الأفكار من إنسان لآخر ومن جيل لآخر ويتحقق بذلك هدف خلق الإنسان وهو تكامله من جهةٍ وإعمار الأرض من جهة أخرى.

فاللغة إذًا تكميل لنعمة الخلق، ووصل للحلقات الإنسانية المتتابعة، وتنظيم لمسيرة الفكر الإنساني نفسه، حتى أن البعض تصور أنّ أداة الفكر هي اللغة وبدونها ينعدم الفكر. ونحن وإن أنكرنا ذلك لأنه منتج اللغة وصانعها ولكننا نؤمن أنّ وضوح الرموز اللغوية للجوانب الفكرية وغناها يوفر مساحات نمو الفكر ونضجه ومنطقيته بلا ريب. فاللغة وسلية إغناءٍ للفكر، والفكر نفسه جسر يعبره الإنسان للخلاص من سجنه الذاتي عبر الاستعانة بمكنوناته الفطرية التي أودعها الباري في طينته يوم خلقه إنساناً سوياً يسعى لهدف سام.

إنَّ هذه المكنونات الفطرية تخرجه الى عالم أرحب من ذاته وتربطه بواقع خارجها لينتقل عبر إيمانه به إلى حقيقة كبرى هي التي أوجدت كل هذا العالم وبدونها يبقى العالم بلا تفسير.. إنَّ الإنسان يجادل ويشكك وحق له أن يفعل ذلك ﴿وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً﴾(٢)، حتى يستقر على الحقيقة المطلقة ويتوصل إليها عن طريق قناعة عقلية ثم ليعبر بها العقل الى كل وجوده فيطمئن بها قلبه ﴿قال أوَلم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾(٣).

(*) اختار الباحث اسمًا آخر لبحثه هو (تصحيح صورة الآخر بين العالم الإسلامي والغرب).

إنّ النصوص الإسلامية التي علمتنا هذه الحقائق هي التي شجعت فينا منطق الحوار للوقوع على صخرة الحقيقة وهي التي جعلت التفهيم والتفاهم والاقتناع الوسيلة الإنسانية الحضارية للتواصل والتأثير والتأثر والتفاعل الإيجابي: لتتبين الحقيقة و﴿ليهلِك من هَلَكَ عن بينة ويحْيَا من حَيَّ عن بينة﴾[٤].

و﴿لئلا يكون للناس عليكم حُجَّةٌ﴾[٥]. و﴿لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل﴾[٦].

إنها الدعوة الواضحة البينة والتعامل الإنساني بالفكرة والمنطق والحوار، أما الإكراه وخلق الأجواء الموهمة والإعلام المضلل وشراء الأفكار وغير ذلك فهو منطق الطاغوت ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾[٧]. إنه المنهج النيّر اللاحب الذي لو سلكته البشرية لوصلت إلى الصواب.

وإنه ليخطئ من يتصور أنّ الحوار منطق الضعفاء!! كلا بل هو منطق الأقوياء حقاً، فالمحاور الحق إما أنه يعلم أنه يعرض جوهرة ثمينة لا يخشى عليها من الصقل والامتحان، أو أنه يمتلك الشجاعة النفسية التي يتخطى بها قناعاته إذا تبينت له قوة الرأي الآخر.

الإسلام والاجتهاد

وقد سمح الإسلام منذ انطلاقه لعملية الاجتهاد أن تؤتي ثمارها ولكن في إطارها الطبيعي وهو السعي لفهم الموقف الإسلامي تجاه السلوك الفردي والاجتماعي من خلال سبر المصادر التي جعلها الإسلام مرجعاً لآرائه.

شروط الحوار في القرآن الكريم

وإذا كان الإسلام قد سمح بالاجتهاد واعتمد العقل والبرهان سبيلاً منطقياً للإقناع فمن الطبيعي أن يحبذ الحوار ويدعو إليه على كل الأصعدة، وهي من قبيل:

أ - الحوار بين المسلمين المختلفين في الشؤون الشخصية.

ب - الحوار بين المختلفين في القضايا الاجتماعية.

ج - الحوار بين الفقهاء.

د - الحوار العقائدي.

ه- - الحوار بين الأديان.

و - الحوار بين الحضارات.

وفي كل هذه الأنماط نجد النصوص الإسلامية تركز على بعض الشروط الضرورية، وقد تحدث علماؤنا القدامى عن آداب الحوار والجدال، ولكننا ندخل ما ذكروه جميعاً في منطقة الشروط الضرورية لأنها جميعاً إن لم تتوافر عرّضت النتائج لخطر التمويه. وما نريد التحدث عنه من الشروط المهمة هو ما يلي:

أولاً: تحرير محل الحوار

وهو أول شرط وأهمه فإن الحوار قد يكون مضيعةً إذ يتبين للمتحاوريْن بعد فترة طويلة أنهما كانا يركزان حديثهما على محورين مختلفين، أو وجهتين متفاوتتين، ولذا كان ديدن علمائنا البدء بتحرير محل النزاع وتشخيص أبعاده ليكون الاستدلال منتجاً، وهذا شرط منطقي لا نحتاج للاستدلال عليه[٨]. وهو ضروري ليكون المتحاوران على بصيرة . يقول تعالى: ﴿قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرةٍ أنا ومَنِ اتبعني﴾.[٩]

ثانياً: الموضوعية

ونعني بها الدخول الى مرحلة الحوار بعد التخلي مؤقتاً عن كل القناعات السابقة والسعي لطلب الحق أينما كان.

وهذا هو القرآن الكريم يخاطب الرسول الكريم وهو القمة في الإيمان واليقين بأن يدخل في الحوار بروح موضوعية هادفة ليقول ﴿وإنّا أو إيّاكم لعلى هدًى أو في ضلالٍ مبين﴾.[١٠]

ويقول تعالى: ﴿قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتَّبِعْهُ إنْ كنتم صادقين﴾.[11] وهو أمر أكده السابقون من علماء الأخلاق وغيرهم.

يقول صاحب ﴿المحجة البيضاء في إحياء الأحياء﴾ عند التحدث عن شروط المناظرة: الأول: «أن يقصد بها إصابة الحق وطلب ظهوره كيف اتفق، لا ظهور صوابه وغزارة علمه وصحة نظره، فإن ذلك مراء منهي عنه بالنهي الأكيد» ويضيف: «أن يكون في طلب الحق كمنشد ضالة يكون شاكراً متى وجدها ولا يفرق بين أن يظهر على يده أو يد غيره فيرى رفيقه معيناً لا خصماً ويشكره إذا عرفه الخطأ وأظهر له الحق».[12] ﴿الذين يستمعون القول فيتّبعون أحسنه﴾.[13]

ثالثاً: الانسجام بين مؤهلات أطراف الحوار والموضوع نفسه

فلا معنى للحوار حول موضوع لا تعلمه الأطراف أو لا يعلمه أحدهم أو لا يتخصص فيه إن كان مما يحتاج للتخصص. يقول تعالى: ﴿ها أنتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجّون فيما ليس لكم به علم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾.[14]

ويقول سبحانه: ﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلاّ كِبْرٌ ما هم ببالغيه فاستعذ بالله إنه هو السميع البصير﴾.[15]

وهنا يقول أحد العلماء: ﴿الثامن أن يناظر مع من هو مستقل بالعلم ليستفيد منه إن كان يطلب الحق﴾.[16]

ومن هنا فنحن نعتقد أنّ طرح الاستدلالات العلمية الدقيقة في المجامع العامة مع اختلاف مستويات الحاضرين أمر يجانب شروط الحوار.

رابعاً: الانطلاق من المبادئ المتفق عليها

إنَّ الحوار لن ينتج مطلقاً إذا لم تكن هناك مبادئ متفق عليها مسبقاً، وفرضيات مسلّمة يرجع إليها المتحاوران. ومن هنا رد الجميع عنصر المصادرة على المطلوب

واعتبروه أسلوباً مخاتلاً ... ولا سبيل هنا إلا التنبيه على بعض القضايا الوجدانية، ومن هنا نجد القرآن الكريم يرد على أولئك المنكرين للبديهيات بتنبيههم لخطأ ما يعتقدون وإيقافهم أمام تساؤلات فطرية إذ يقول تعالى لأولئك المقلدين لآبائهم (دونما منطق): ﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتّبع ما ألفينا عليه آباءنا أَوَ لَوْ كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون﴾[١٧]. ويقول تعالى: ﴿وكذلك ما أرسلنا من قبلك في قرية من نذير إلا قال مترفوها إنا وجدنا آباءنا على أُمّةٍ وإنا على آثارهم مقتدون. قل أَوَلَوْ جئتكم بأهدى ممّا وجدتم عليه آباءكم قالوا إنّا بما أرسلتم به كافرون﴾.[١٨]

فإن هؤلاء قوم لا يؤمنون بشيء مشترك مع المحاور المسلم، وما عليه إلا أن ينبههم على بعض المشتركات الفكرية من قبيل: (إن المجانين لا يتبعون فإذا افترضنا أنّ آباءهم مجانين فهم لا يتبعون، إذًا فعليهم التحقيق).

خامساً: المنطقية

بحيث يسير البحث بشكل منطقي وتؤدي المقدمات إلى النتائج بشكل طبيعي وذلك دونما تحايل أو مماطلة أو جدال عقيم، والنصوص التي تنهى عن الجدال والمراء كثيرة. منها قوله تعالى: ﴿ما ضربوه لك إلا جدلاً بل هم قومٌ خصمون﴾.[١٩] وقوله تعالى: (وكان الإنسانُ اكثرَ جدلاً﴾[٢٠]. في حين تدعو للبرهنة المنطقية ﴿قل هاتوا برهانكم﴾.[٢١]

وقد رأينا العلماء يردون التحايل على الطرف الآخر ويذكرون لذلك أمثلة من قبيل:

أ – إبهام العبارة حتى لا يفهمها الطرف.

ب – الاحتيال عليه حتى يخرجه من محل تساؤله.

ج – توجيه كلام السائل الى وجوه محتملة.[٢٢] بل تحدثوا عن الصفات التي قد يبتلى بها المتحاوران نتيجة عدم القدرة على امتلاك الموقف من قبيل الحقد والحسد وتزكية النفس والفرح بمساءة الآخرين، والاستكبار عن الحق، وكل ذلك لكي تعود الى المحاور شخصيته الطبيعية التي تحقق منطقيته في الحوار.

سادساً: الابتعاد عن جو التهويل أو ما يسمى بتأثير العقل الجمعي

ففي مثل هذا الجو يفقد الحوار جوه المطلوب، ولا معنى فيه للاستدلال المنطقي الهادئ الحكيم. ومن خير الأمثلة على ذلك ما ذكره القرآن الكريم من جو انفعالي واجه المشركون به النبي ﷺواتهموه بالجنون، ولذلك طلب من الرسول ﷺ أن يدعوهم الى نبذ هذا التهويل والعودة الى الهدوء المطلوب ثم التفكير بما يتهمونه به، يقول تعالى: ﴿قل إنما أعظكم بواحدةٍ أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكَّروا ما بصاحبكم من جِنَّةٍ إن هُوَ إلا نذير لكم بين يَدَيْ عذابٍ شديد﴾.[٢٣]

سابعاً: أن يكون الحوار مما يترك أثراً علمياً أو فكرياً

فلا معنى للحوار حول افتراضات تجانب الواقع. ولا معنى للتساؤلات غير المفيدة أو التي لا يمكن الإجابة عليها ﴿ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي﴾[٢٤]. ﴿يسألونك عن الساعة ايان مُرساها. فيم أنت من ذكراها. إلى ربك منتهاها﴾[٢٥]. فينبغي أن يتم الاهتمام بالقضايا العملية ﴿فأما الزبد فيذهب جُفاءً وأما ما ينفع الناسَ فيمكث في الأرض﴾[٢٦].

يقول الغزالي: (الرابع أن يناظر في واقعة مهمة أو في مسألة قريبة من الوقوع و أن يهتم بمثل ذلك)[٢٧].

ثامناً: الاتجاه في الحوار للوصول الى المساحات المشتركة وتوسيع هذه المساحات

يقول تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ألاَّ نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئاً ولا يتخذ بعضنا بعضاً أرباباً من دون الله﴾.[٢٨]

تاسعاً: احترام الرأي والطرف الآخر والدقة في التعبير

يقول تعالى: ﴿قل لا تُسألون عمّا أجرمنا ولا نُسأل عمّا تعملون﴾[٢٩].

عاشراً: اتباع الأسلوب الأحسن بعيداً عن العنف

يقول تعالى: ﴿ادْعُ الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾.[٣٠] ﴿وقل لعبادي يقولوا

التي هي أحسن﴾.[٣١] ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾.[٣٢]

القيم والمصالح أساس العلاقات بين العالم الإسلامي والغرب

لا شك أن هناك في العالم الإسلامي صحوة إسلامية شاملة وقد تجلّت بشكل أكثر وضوحاً في منتصف القرن الماضي، وقد رأينا بعض مظاهرها والتي قد تكون أيضاً عناصر مساعدة على اتساعها وتعميق جذورها، متمثلة في قيام المؤسسات الشمولية في أواخر الستينيات كرابطة العالم الإسلامي ومنظمة المؤتمر الإسلامي، ونجاح الثورة الإسلامية في إيران، وهزيمة الاتحاد السوفيتي في أفغانستان، وانتشار المطالبة بتطبيق الإسلام في شتى أنحاء العالم الإسلامي، وتنامي الشكوك في نوايا الغرب تجاه العالم الإسلامي، وانتشار العادات والظواهر الإسلامية خصوصاً بين الشباب وأمثال ذلك.

وقد دفع هذا التحول الكبير بعض الدول العظمى كأمريكا لتغيير استراتيجياتها، وبعض المفكرين ليعيدوا النظر في تحليلاتهم الحضارية وأسلوب التعامل بين الحضارات، كما دفع بعض ذوي النظريات المتطرفة الى العودة إلى نظريات تقسيم العالم إلى متحضر ومتوحش، وبالتالي تطبيق مبدأ قانون الغابة مع سكانها، وأنه لا معنى للتعامل معهم وفق المبادئ الإنسانية. وقد أنجزت أعمال تحقيقية لها قيمتها الدراسية في هذا المجال.[٣٣]

وقد كانت محاولات المحللين الغربيين تنصب على عناصر ثلاثة في مجال تبيين سبب الظاهرة، وهي:

١ - **مسألة انقسام المجتمعات الإسلامية إلى خطوط ثقافية ثورية أو رجعية وصراع هذه الخطوط.**

٢ - مسألة سعي الغرب أو الحكومات الموالية له إلى تهميش العنصر الإسلامي والمظاهر الإسلامية.

٣ - عمل المفكرين الإسلاميين على الاستفادة الجيدة من ظروف الانفتاح الإنساني وحقوق الإنسان لغرض إثارة الحماس في العالم الإسلامي.

والمحللون الغربيون بذلك ينقسمون في مجال التعامل الإسلامي الغربي الى فريقين:

الأول: من يرون أنّ مجال التصالح بين الغرب والإسلام مغلق ونفقه مظلم، لأن السرّ يكمن في أن الإسلام نفسه يرفض الغرب قيميّاً ولا يسمح مطلقًا بالتعايش أو ما يسمونه بالانسجام مع الحداثة أو التغريب. وتسميهم الكاتبة شيرين هانتر بالمستشرقين الجدد[٣٤]، أما نحن فيمكن أن نسميهم بفلاسفة (اليأس الحضاري). ومن هؤلاء مثلاً (مارتن كرامر) الذي ينعى على مخالفيه تساهلهم في الأمر ويسميهم (الاعتذاريين) ويرى أن عملية الإحياء الإسلامي ستقضي على نفسها في نهاية القرن كما يرى (أموس برلوتر) في مجال العلاقة بين الإسلام والديمقراطية (إن المسألة ليست الديمقراطية بل الطبيعة الأصلية للإسلام)[٣٥].

ولا نعدم في عالمنا الإسلامي من يصور العلاقة في ثنائية متنافرة تنافر الإسلام والجاهلية.

الثاني: يرى إمكان التعايش نتيجة حيوية الإسلام وقدرة التجربة الإسلامية على التغير والتكيف، كما يرى أنّ الانبعاث الإسلامي ناتج لا من قدرات الإسلام الذاتية بل من الحرمان الاقتصادي والاستلاب الاجتماعي والحرمان السياسي أيضاً وهذا ما يؤكد عليه (فرانسوا بورغات) كما يرى أيضًا بعدًا ثقافيًا لهذه الحركة كجهد للاستقلال الثقافي ويقول: «نحن نشهد الوجه الثالث لعملية إزالة الاستعمار. فالوجه الأول كان سياسياً - حركات الاستقلال - والثاني اقتصادياً - تأميم قناة السويس في مصر والنفط في الجزائر - أما الوجه الأخير فهو ثقافي»[٣٦]. ويدعو هؤلاء الى سياسة التعامل بإيجابية، وتسميهم الكاتبة (شيرين هانتر) بالعالم ثالثيين[٣٧]، وأسميهم بـ (مفكري التوافق)، وهناك كثيرون من المفكرين الإسلاميين ينحون هذا المنحى.

وإذا كنت أنعى على الأولين بعدهم عن فهم طبيعة الإسلام المرنة، وفهم حقيقة الصراع الطويل بين العالم الإسلامي والعالم الغربي بكل ما فيه من مد وجزر، فإني أنكر على اتباع الاتجاه التوافقي الغربي اعتبارهم قيم الحضارة الغربية هي الأصل، ومدى قدرة الإسلام على الانسجام معها هو المعيار في حيوية الإسلام.

فهذا (برايان) في سلسلة مقالاته عن الموضوع في (الايكونوميست) اللندنية عام ١٩٩٤ يبدو توافقياً داعياً الغرب الى شيء من الانحياز إلى المعنويات وداعياً العالم الإسلامي إلى الإيمان بكل القيم الغربية معتبراً أنّ العالم الإسلامي يمر اليوم في قرنه الخامس عشر الهجري بنفس الحالة التي كان الغرب يمر بها في قرنه الخامس عشر الميلادي، وكما كان الإسلام العامل الخارجي المؤثر آنذاك لحدوث النهضة فيجب أن يكون الغرب هو العامل الخارجي المؤثر في نهضة العالم الإسلامي اليوم.

وكذا نجد (شيرين هانتر) فهي تدعو الغرب إلى شيء من التدين وتدعو العالم الإسلامي إلى العلمانية ليتم حل المشكلة[٣٨].

وكأن الأمر يدور بين حالتين فإما أن يتنازل الإسلام عن قيمه ليرضى الطرفان: اليائسون والتوافقيون، أو يوصف بأنه العدو الحضاري على طول المدى للغرب. ولنصور هذه الثنائية الحدية بشكل آخر، فإما أن يكون معيار الصراع القيم فلا تلاقي في البين، أو يكونا لمصلحة فهناك آفاق للتعاون والتعايش.

ولكي نربط بين التعامل الإسلامي الغربي والتعامل الإسلامي المسيحي في حركة الواقع اليوم – وهناك من سحب الواقع الغربي على كل الساحة المسيحية – نبدي الملاحظتين التاليتين:

الملاحظة الأولى:

إنّ هناك خلطاً واضحاً أحياناً بين الإسلام كمنظومة قيم، والمسلمين كأمة تعتنق الإسلام، فالواقع التطبيقي للإسلام ولمسيرة الأمة لا يعكس في ظروف ليست قليلة، حقيقة القيم الإسلامية في حركتها العملية، فلا يمكن مثلاً اعتبار تصرف حاكم معين منطلقاً من

الثقافة الإسلامية حتماً، خصوصاً وأنَّ الحكم الإسلامي ابتلي بفترات استبداد وبعد عن القيم يتبرأ منها المسلمون أنفسهم، كما أن القيم الغربية والسلوك الغربي لا يعني بالضرورة رضاً مسيحياً عنه، بل إنّ محاولات التخلص حتى من النَفَس المسيحي معروفة.

إلا أننا لا نجانب الحقيقة إذا قلنا إنّ روح القيم الإسلامية هي التي تحرك التيار العام في العالم الإسلامي حتى لو افترضناه علمانياً، كما أنّ الروح المسيحية تفعل فعلها وتترك تأثيرها الجذري على مجمل الحياة الغربية. ولكنهما (الإسلام والمسيحية) يبقيان مصونين عن أي انحراف في العالم (الإسلامي والغربي) لا يمت الى قيمهما بصلة.

ومن هنا نجد الفرق واضحاً في مجال النظرة أو في مجال التعايش في الغرب عنهما في العالم الإسلامي حتى أنّ المرء لا يحسّ بكثير من الفوارق بين المسلم والأرمني الإيرانيين أو القبطي والمسلم المصريين في الموقف من القضايا العامة.

ومن هنا نقول إن الحوار الإسلامي المسيحي له تأثيره القوي على العلاقة بين الحضارتين الإسلامية والغربية.

الملاحظة الثانية:

إننا لا نجد أنفسنا محصورين في الزاوية الضيقة، فإما أن نترك الساحة للقيم المتناقضة فالصدام والصراع أو نلجأ الى المصلحة فتُسحق القيم ويتم التعايش – والمفروض أن التنازل عن القيم يعني الاغتراب عن الذات – إنّ هذه المعادلة باطلة على صعيد العلاقة الإسلامية الغربية وأكثر بطلاناً على صعيد العلاقة الإسلامية المسيحية.

فهناك الكثير الكثير من نقاط الاشتراك بين الإسلام والغرب يمكنهما أن يتفاهما عليها دون التنازل عن القيم. من أمثال (حقوق الإنسان، والديمقراطية، والسلام، والحرب ضد الإرهاب، ومقاومة العنصرية والنازية والفاشية وغير ذلك). وهناك المصالح المشتركة التي تزيد العلاقة قوة.

أما المساحات المشتركة بين الإسلام والمسيحية ففيها اتساع ملحوظ. فهناك تراث قيمي مشترك لا يقدر بثمن فإنّ الملاحظ للنصوص الإسلامية يجد كماً كبيراً من النقل عن عيسى (ع) وأمه الطاهرة نقلاً يوجه الحياة وينقيها. وكمثال على ذلك نجد الشيخ (الكليني) وقد توفي في أوائل القرن العاشر الميلادي في كتابه المعروف (الكافي) [٣٩] ينقل نص مناجاة الله (عز وجل) لعيسى كأروع ما يكون حيث يبدو كما يعبر محمود أيوب (عبداً متواضعاً لله، لكنه في الوقت عينه ولي مقرب عند الله) ثم يعقب فيقول: (من خلال مفهوم التجلي الإلهي هذا تلتقي صورتا المسيح الإسلامية والمسيحية حول نقاط عدة: فالإسلام يؤكد أنّ في مقدور الإنسان، بل من واجبه أن يتقرب الى الله، والتقرب الى الله يتضح جلياً في معراج النبي محمد (ص) حيث وقف أمام الله مباشرة، وصعود المسيح ليجلس عن يمين الله) ورغم وجود بعض النقاش في هذا النص إلا أنه يكشف عن تلاحم بين التراثين. على أن هناك تلاقياً في مجالات كثيرة منها:

- **التركيز على عبادة الله ومحاربة الظلم والطغيان.**
- **الإيمان بالفطرة الإنسانية المبدعة.**
- **الإيمان بمنظومة أخلاقية تكاد تكون واحدة.**
- **الإيمان بحقوق الإنسان.**
- **الإيمان بقيمة التشكيل العائلي.**
- **الإيمان بضرورة التكافل الاجتماعي.**
- **الإيمان بضرورة إحياء الذكريات المصيرية.**
- **الإيمان بقيمة الحياء والعفة الاجتماعية.**
- **الإيمان بالحياة الإلهية المسجدية أو الكنسية.**
- **الإيمان بضرورة خدمة الحضارة الإنسانية.**
- **الإيمان بمنظومة من العبادات والصلوات المزكية للنفس.** وغيرها كثير كثير.

وهناك مساهمات حضارية مشتركة. على أنّ المصلحة وهي في نفسها قيمة دينية تقتضي هذا التعايش؛ إنّ التعاون في الحرب ضد الفقر والمرض والجهل، والعمل لنفي التعصب، والانهيار الأخلاقي، وإشباع الحاجات المعنوية ومقاومة المخططات الشيطانية

لتقويض الكيان العائلي والتشكيك في القيم الدينية، ومقاومة الإرهاب بشتى أنواعه ومنه الإرهاب الرسمي، ورفض أدعياء الدين الذين يخلقون الحروب لمصالحهم الشخصية والفئوية والحزبية ويتسترون بالدين، وغيرها كلها مصالح تدعو الطرفين للتعاون البناء.

العلاقة بين الإسلام والغرب وواجب المسلمين.

الحديث حول العلاقة بين الحضارات اليوم يجد مصداقه الأكمل في العلاقة بين الإسلام والغرب كمفهوم حضاري، وكذلك العلاقة بين المسلمين والغرب كرابطة تعاملية تاريخية، وهو حديث متشعب الجوانب، إلا أنه يبقى حديثاً شائقاً متطلباً للبحث العلمي والاستعراض الموضوعي دائماً. إنه حديث العلاقة بين مجموعتين فكريتين أثرتا أكبر الأثر في المسيرة الحضارية الإنسانية، بغض النظر عن الجوانب الإيجابية أو السلبية لذلك ...

كما إنه حديث العلاقة بين أمتين كبيرتين وحدتهما ظروف ورؤى، وقفتا في وجه بعضهما البعض حيناً وتعاونتا حيناً آخر .. تشابهتا في المسير والمصير، واختلفتا في تبادل الأدوار القيادية عبر التاريخ.

ومن هنا، فإنّ العلاقة الحاضرة لا يمكن فصلها عن التاريخ الماضي .. بل لا يمكن فهمها إلا في إطار المسيرة ككل .. وهل فصل مكونات النظرة الغربية للمسلمين أو الأتراك (كما يسميهم الأوربيون لما للدور التركي من أثر في نشر الإسلام) وكذلك فصل النظرة الإسلامية للغرب عن تاريخ التعامل المتبادل أمر ممكن؟ إلا أن الذي يقف عقبة أمام الباحثين الموضوعيين، هو الإبهام الذي يواجههم، وهم يحاولون تفهم حقيقة التعامل بل وحقيقة المصطلحات التاريخية ومدى عمقها وعموميتها ومصداقيتها وخلفياتها الحضارية! فهل كانت العصور الوسطى عصوراً مظلمة حقاً لكل أوروبا أم كانت كذلك فقط لأوروبا الجنوبية، أما أوروبا المركزية والشمالية فلم تكن تعيش ظلام القرون الوسطى؟ وهل كانت المسيحية سبباً لهذا الظلام أم كانت عنصر قوة، وقف بوجه هذا الظلام؟ وهل جاءت المصائب بعد سيطرة الجرمان على حواضر اليونان والروم بعد أن ذوت وخوت هاتان

الحضارتان ولم تزدهما السيطرة الجرمانية إلا خواء واضمحلالاً؟ وما هي تأثيرات تلك الثورة الكبرى التي أحدثها الإسلام، تلك المسيرة الفتية التي انطلقت من الجزيرة العربية.. هذا المكان النائي والقابع تحت هدوء موحٍ خلال قرون طويلة؟ وهل صحيح ما يقال من أنّ الحركة الإسلامية الفتية بعد أن ترعرعت ونشرت أضواءها على أرجاء العالم المعروف آنذاك ومدت الجسور الفكرية والحضارية مع أوروبا، خلقت ردة فعل ضخمة في الجو العالمي، ومنه الجو الأوروبي الذي كان مبتلى بالتحجر والظلام وجلبت إليها كل أولئك المتنورين أو المثقفين الذين راحوا يقاومون ذلك التحجر الحضاري بشكل قوي دون أن يتحولوا إلى مسلمين، ولكنهم لم يبقوا مسيحيين تقليديين الأمر الذي جرهم خلال عملية صراع مريرة إلى الأومانية والتي سارت بهم إلى مرحلة علمية فريدة شكلت مقدمات لعصر النهضة، وهكذا قامت أسس أوروبا المتمدنة اليوم؟ كل هذه تساؤلات وغيرها أخرى، تشكل مجموعة ضخمة لابد أن يلحظها الباحث حتى يصل إلى الحقيقة.

إلا أنه يصطدم بشتى النظريات، منها المتعصب المتعصب، ومنها الحاقد الحاقد، ومنها الذي يقرب الى الموضوعية منهجاً ويعتمد العمق فهماً، ولذلك فهو يقرب من الواقع المطلوب وهو قليل جدًا حسبما نفهم من مقاييس الموضوعية والفهم.

والذي يبدو من المسلَّمات أنّ الحضارتين تبادلتا الأدوار في المسيرة والتأثير بلا ريب، فبعد سقوط معظم شبه الجزيرة الأيبيرية في أيدي المسلمين عام ٧١١م وسقوط صقلية ومالطا وسويسرا بعد نحو قرنين من الزمان تحت السيطرة الإسلامية على مناطق أوروبية مهمة، تمت عملية تلاقٍ كبرى على الصعيد الحضاري تركت أثرها الكبير في إيجاد التحولات الغربية الكبرى، بعد ذلك، وفي عام ١٠٦٠م بدأت حرب استرجاع صقلية ثم إسبانيا ١٠٨٥م ثم الحروب الصليبية، مما يعني انحسار السيطرة الإسلامية.

ثم عاد المسلمون وانكفأ الصليبيون عن الشرق عام ١٢٩١م واحتل محمد الفاتح (القسطنطينية) عام ١٤٥٣م، وتم حصار (فينا) عام ١٥١٩م، ثم ١٦٨٢م وشاع في أوربا الخوف والحقد، فهي فترة امتداد إسلامي.

ثم اتجهت أوربا إلى إفريقيا وشرق آسيا وكان هناك صراع أوروبي إسلامي على أرض إفريقيا وجنوب شرق آسيا وانتصر الإسلام هناك.

ثم بدأ الهجوم الغربي بنزول نابليون في الاسكندرية عام ١٧٨٩م، وسيطر الهولنديون على إندونيسيا عام ١٨٠٠م، واحتل الفرنسيون الجزائر عام ١٨٣٠م، واحتلت القوات الروسية القوقاز وتركستان في أواسط القرن التاسع عشر، واحتل الانجليز الهند في الفترة نفسها ١٨٥٧م، ونجح الغرب في السيطرة على المحيطين الأطلسي والهندي والبحر المتوسط ومداخل البحر الأحمر، واحتل الإنجليز مصر ١٨٨٢م والسودان، وفي ١٩١٧م دخل الحلفاء بيت المقدس، وفي عام ١٩٤٨م أنشئت آخر قلعة غربية في قلب العالم الإسلامي بقيام دولة (اسرائيل) على يد الإنجليز، وإن كان الحضور الغربي انحسر عن معظم المناطق الشرقية والإفريقية في الظاهر على الأقل.

وهكذا كانت الأيام تتداول ولا ريب في أنّ في هذا التداول الخير والشر والتلاقح الفكري، والظلم والنهب والسلب ومن ثم الحقد والعداء المستمر حتى يومنا هذا.

وحينئذٍ فإذا شئنا أن ندرس العلاقة بين الغربيين والمسلمين المعايشين لهم، أو الغرب والإسلام عموماً، كان علينا أن نلاحظ هذه الإسقاطات التاريخية على النظرة التقييمية للآخر عند كل من الفريقين.

نظرة الغرب للإسلام والمسلمين

وعندما ننسب هذه النظرة الى الغرب، فإن ذلك لا يعني أننا لا نستثني أحداً وإنما نتحدث عن الظواهر العامة التي تجد مستثنياتها أحياناً. وهذه النظرة موروثة ومستحدثة أيضاً. وهي تتم على عدة صُعُد:

١- الصعيد العقائدي:

فعلى الصعيد العقائدي نجد الهجوم الصاعق على النظرة الإسلامية للصفات الإلهية باعتبار أنّ الإسلام يركز على صفات الجبروت والانتقام والعقاب، وقد سمعنا عن

المدعي العام الأمريكي قوله إن الله في المسيحية يقدم ولده قرباناً وفداء للبشرية في حين يطلب من البشرية في الإسلام أن تقدم أبناءها قرابين له!! وكذلك الهجوم على القدسية التي يملكها الوحي لدى المسلمين، ومن هنا تأتي الدعوة الى عقلنة الوحي، أو مزج الوحي السماوي بعنصر إنساني وهي دعوة تأثر بها حتى بعض مفكري المسلمين، ثم نجد الهجوم على الرسول الكريم (ص) ونعته بشتى النعوت من قبيل الشاعرية الرومانطيقية، والغريزية، مع تغيير لكثير من الحقائق واستفادة من بعض الأحاديث الموهومة، كحديث الغرانيق العلى، فإذا شاؤوا الموضوعية في رأيهم جعلوا الإسلام حصيلة الروح العربية.

وعندما تحرك المرتد (رشدي) ليطلق سبابه وهذره ضد الرسول الكريم وجد مع الأسف في ذهن الغربيين الاستقبال الحسن والدفاع الأعمى عن شخصه الحقير. ناهيك عن الصفات الأخرى التي اتهم بها الإسلام، كالقول بالجبرية والقول بالجمود الفكري وأمثال ذلك من الافتراءات.

٢- الصعيد الحضاري:

وعلى الصعيد الحضاري نجد التصوير الاستشراقي يتحدث عن الخواء الإسلامي ويعتبر التراث الإسلامي حصيلة للتراث اليوناني والمسيحي واليهودي وحتى العلوم الإسلامية جعلوها مستمدة من الرومان والساسانيين وغاية ما فعله المسلمون هو نقل التراث اليوناني إلى الغرب، ولذلك فضل أحد كبار السياسيين الإيطاليين الحضارة الغربية على الحضارة الإسلامية.

أما تخلف المسلمين فهو نقطة الضعف التي ينبزهم الغربيون بها كلما شاءوا ناسبين إياها الى العقيدة الجبرية، وعناصر التوكل والقناعة والنظام الدكتاتوري الحاكم ونقض حقوق الإنسان بما فيها حقوق المرأة الى آخر ذلك من القائمة الطويلة من التهم والافتراءات الصادرة عن حقد دفين.[٤٠]

٣- الصعيد السياسي:

ونجد على الصعيد السياسي التهم تتوالى ضد المسلمين بل ضد الإسلام بأنه بؤرة الإرهاب، والصحوة الإسلامية هي في الواقع - كما يقولون - الأرضية المساعدة للإرهاب، ومن هنا فإن من الواجب الوقوف بوجه هذه الصحوة بكل امتداداتها.

نظرة المسلمين للغرب

ولا نقصد هنا أولئك الذين فقدوا هويتهم الإسلامية وانبهروا بالأضواء وتغربوا بالتالي، فإن هؤلاء لا يمثلون الهوية الإسلامية كما لا يمثلون الظواهر الإسلامية العامة، وإنما نريد أولئك الذين يمثلون التيار العام الملتزم عموماً بالإسلام.

وهنا أيضاً نجد التقييم يتم على عدة صُعُد.

١- الصعيد العقائدي:

يتصور المسلمون أنّ الغربيين بعيدون عن الاعتقاد بعالم الغيب، وحتى الإيمان بالمسيحية كدين فردي، ويرون أن الأومانية القديمة نسبياً جعلت الفرد ومصالحه بدلاً من الإله وصفاته بل وحتى الإله نزل به الإنسان الغربي إلى الأرض.[٤١]

٢- الصعيد الحضاري:

يتم تصور الغرب بأنه رغم تقدمه المادي يستغل إمكاناته للقضاء علىّ كل صفة إنسانية، والاستيلاء على المكاسب الحضارية للآخرين وفرض القيمومة على كل الثقافات عبر إمكاناته الواسعة في مختلف الحقول.

ولا أدلّ على ذلك من استغلاله تصوراته هو عن حقوق الإنسان لفرض قيمومته التصورية على كل شؤون بلدان العالم الثالث، ومنها شؤون العلاقة العائلية بل وحتى العمل على تغيير تعريفها وهي تعني - في تصور المسلمين تفتيت البناء العائلي - ولما كانت العائلة أساساً للبناء الاجتماعي، فإن ذلك يؤدي لتفتيت كل العلاقات الاجتماعية.

وهذا بالضبط ما حدث خلال طرح وثيقة مؤتمر السكان والتنمية عام ١٩٩٥م في القاهرة ووثيقة بكين عام ١٩٩٦م، حيث كان الغرب يصرّ على نشر ما أسماه بالحقوق الجنسية واعتبارها وثيقة دولية يتم بموجبها ملاحقة الدول النامية في تقنينها وعلاقاتها.[٤٢]

كما يتصور المسلمون أن الغرب بتركيزه على النزعة الفردية أكد الجشع ورفض الأخلاق الإنسانية، وأدى ذلك للويلات الاستعمارية المعروفة.[٤٣]

٣- الصعيد السياسي:

يتذكر المسلمون الويلات التي لاقوها من الاستعمار الغربي ويرون أن السياسات الغربية مازالت مستمرة رغم التبجح بالصداقة والتعاون.

ويزيد هذه النظرة عمقاً سياسة الكيل بمكيالين تجاه قضايا العالم الإسلامي، وهي سياسة معروفة المصاديق.

ويدرك المسلمون أن الغرب اليوم يعمل على صياغة عدو موهوم له هو الإسلام ويحاول أن يغذي في نفوس أتباعه هذا الحقد والاستعداد لمواجهة هذا العدو بعد سقوط العدو السابق الشيوعية. الأمر الذي دعا المنظرين لجعل محاربة الإسلام السياسي من أهم أهداف الاستراتيجية الأميركية التي صيغت في التسعينيات.

نظريات غربية

ولابد أن نشير هنا إلى نظريات غربية عنيت بهذا الأمر:

النظرية الأولى:

نظرية (هانتنغتون) القائلة بضرورة الصراع بين الحضارتين، وقد أكدت نظريته التي نشرها في صيف ١٩٩٣ في مجلة (فورين أفيرز) الأميركية أنّ النزاع ضروري بين الحضارات، ورغم أنه عدّ ثماني حضارات إلا أن التأمل في تحليله يحصر النزاع في أطراف ثلاثة في الواقع هي:

الطرف الغربي الأميركي:

والذي هو نتيجة الرنيسانس والإصلاح الذي أنتج الرأسمالية والديمقراطية الحديثة.

الطرف الكنفوشيوسي:

وأفكاره مجموعة رؤى اجتماعية تسود الصين.

الطرف الثالث الإسلام:

وهو الطرف الأصيل في النزاع في تصوره، ورغم تراجع (هانتنغتون) في بعض أحاديثه عن هذه الرؤية العدائية القاتمة، فإن السياسات الغربية مازالت تؤكد هذا المنحى العدواني.

النظرية الثانية:

نظرية (برايان) التي نشرها في (الإكونوميست) في الشهر الثامن من عام ١٩٩٤ ويؤكد فيها أنّ الديمقراطية، هي وليدة الإصلاح في المسيحية في أوائل القرن السادس عشر والذي ركز على مسؤولية الفرد أمام الله، مستبعداً دور الكنيسة، وتحول هذا بعد ثلاثة قرون إلى الفكرة الديمقراطية على الصعيد السياسي والتي سادت جزءاً كبيراً من العالم، ثم عادت بلا منازع بعد انهيار الماركسية، ويرى أنّ القرآن أيضاً يؤكد المسؤولية الفردية ولكن في إطار جبري!!

ولكي يوقع صلحاً بين العالمين الإسلامي والغربي، يركز على ضرورة نفي دور العلماء الذين - يحتكرون - في رأيه الفهم الإسلامي بعد طرحهم مبدأ (الاجتهاد) وهو عملية تخصصية يهاجمها (برايان) بشدة.

ولكي يصل الى مصالحةٍ مطلوبة، يعقد مقارنةً بين القرنين الخامس عشر الميلادي والخامس عشر الهجري، قائلاً بأن كل ظروف الإصلاح في العالم الغربي آنذاك متوافرة في العالم الإسلامي اليوم وعناصر هذه الظروف هي:

١- اليأس من النظام السياسي العسكري الحاكم.

٢- اليأس العالمي العام.

٣- الشوق نحو الإصلاح.

٤- التحريك الخارجي.

وكما وجدت حركة الإصلاح آنذاك، فإنها ستوجد اليوم في العالم الإسلامي. ويرى أنّ القادة المعتدلين في الحركة الإسلامية يمكنهم بطرد عنصر الاجتهاد من الساحة واعتماد الحوار الصحيح، أن يوجدوا الجو الديمقراطي المطلوب. وهنا يدعو الغرب للتعامل معهم، شريطة أن ينبذ النظرة الفردية في السلوك والعمل.

النظرية الثالثة:

نظرية (نهاية التاريخ) وقد حاول فيها المفكر الأميركي ذي العِرق الياباني التأكيد على أنّ الحضارة الغربية هي غاية التاريخ تماماً كما تصور ماركس أنّ الشيوعية هي نهاية التاريخ، ودعا (ياما) الحضارات كلها للسير نحو الرأسمالية.

والحقيقة أنّ هذه النظريات مهدت لظهور فكرة العولمة في مجالاتها الشاملة والتي لا نستطيع إلا أنْ نفسرها بالأمركة في أحسن الأحوال.

التصحيح المطلوب

ومهما قيل عن الصراع، فإن الحوار سيبقى هو السبيل الأقوم والحل الأنجح، ولن يتحقق التفاهم إلا بتحقق التفهم والوعي للآخر وهذا هو الذي يقتضيه المنطق الإنساني وجاءت به الشرائع السماوية وأكده الإسلام ورسم له القرآن الكريم أروع صورة في العديد من آياته الكريمة.

ومن هنا ينبثق واجب التصحيح، فعلى كل من الفريقين أن يصحح صورته لدى الآخر، فيؤكد على عناصر الصحة وينفي عناصر التزييف من الصورة أو من الواقع القائم، ومن الطبيعي أن لا ينتظر منا – نحن المسلمين – أن ندافع عن الغرب وصورته في أذهاننا، ذلك أننا نعتقد صحة ما نتصور، والوقائع يوماً بعد يوم تزيدنا وضوحاً وتأكداً، بل وكلما تعمقنا في كتابات المنظّرين والمؤرخين الغربيين اليوم لتاريخ الصراع، نجد الأمر يتأزم أكثر مما نحن عليه من تصور.

وإلا فماذا يؤدي التأمل في نظرية (هانتنغون) غير الإلحاح في تعميق الصراع ضد (الآخر)، وهل يؤدي التأمل في مقارنة (برايان) بين القرنين الخامس عشر الميلادي والهجري إلا الى السخرية من هذا الهذر التحليلي، بعد أن نلاحظ الفارق الكبير بين التصورين المسيحي والإسلامي عموماً، ونوع الارتباط الاجتماعي بهذين التصورين ونمط الشعارات التي تطرحها الحركة الإصلاحية هنا والحركة الإصلاحية هناك وأساليب التحلل التي طرحت هناك والإصلاح الذي يطرح هنا، ومن هنا نؤكد أن الصورة المكونة في ذهن الغرب عن الإسلام والمسلمين صورة مغلوطة، سواء على صعيد الواقع القائم، أو على المستوى التاريخي، فالصورة الإسلامية لله تعالى هي أكمل الصور وإليها تنتهي رغبة الراغبين، ذلك أنه تعالى هو الكمال المطلق بصفاته الثبوتية والسلبية، وأن الإسلام لم يطرح هذه الصفات ليكرّس الذات الالهية (فالذات الالهية غنية عن كل شيء) وإنما طرحها للانسجام مع مقتضيات البرهان العقلي والفطري، والعمل على الارتفاع بالمستوى الإنساني إلى عالم الكمال، وتحقيق التوازن المطلوب في مجال موقف الإنسان من الواقع بعد أن يتركز في الذهنية الإسلامية التعادل بين كونه تعالى الغفور الرحيم وكونه شديد العقاب.

ويبقى الوحي المقدس أقدس رابطة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، ولذلك لا يتحمله إلا الأنبياء (ع)، وما قيل عن عقلنة الوحي، إنما هو محاولة يائسة لمحو الوحي نفسه وجعل النتيجة تابعة لأخس المقدمات.

أما قصة الفداء فهي واضحة البطلان ولا يضحي الإنسان المسلم بنفسه لتكريس رغبات الإله وإنما يعمل لهداية البشرية نحو صلاحها، وأما قصة الفداء على الرواية المسيحية فهي ما لا يمكن أن يصدقه عقل سليم.

ويبقى الرسول الأكرم (ص) أقدس إنسان وأكمله، وتبقى سيرته الرائعة أروع نموذج للإنسان المتكامل بما حوته من صفات لو تجرد الإنسان عن عصبيته ولاحظها، لغرق في بحر جمالها.

أما مقولة الجبرية فهي المقولة التي يتنزه عنها الإسلام تماماً، ولا نعلم مسلماً تخلى عن مسؤوليته بهذه الذريعة[٤٤]، ولا تستطيع المادية المغرقة في العلل المادية أن تنجو منها، وهكذا مقولة الجمود الفكري لا مجال لها في دين يعتمد العقل أساساً للتقييم في شتى المجالات ويفتح الباب للعلم على مصراعيه، السبب الذي نجّى الغرب نفسه في مطلع تعامله مع الإسلام من جموده الفكري على العهد الجرماني وبعده.

وعلى الصعيد الحضاري نجد الإسلام والمسلمين قد قاموا بنقلة حضارية ضخمة لا يمكن أن تقاس بمن سبقوهم، وعندما أخذوا من سابقيهم احتفظوا بالفضل لهم وذكروهم، ولكنهم طرحوا الأمور بشكل جوهري فلا يمكننا مطلقاً أن نقول أنّ المسلمين كانوا مجرد حملة لعلوم اليونان الى الغرب وعندهم أمثال (ابن سينا) و(الفارابي) و(البيروني) والملا (صدرا الشيرازي) وغيرهم.

والحديث عن تخلف المسلمين ذو شجون، وحقيقة الأمر أنّ سيطرة العقليات البعيدة عن الإسلام، سواء على مستوى الدول الوسطى كالمغولية والعثمانية والصفوية، أو على الصعيد الفردي لبعض المتحجرين أو بعض المتميعين هي السبب المهم في التخلف.

على أنه يجب أن لا ننسى أنّ الكثير من التقدم الغربي كان نتيجة النهب الاستعماري لثروات الشعوب، لا الكد الحلال من خلال العمل العلمي والإنساني.

تهمة الإرهاب:

أما تهمة الإرهاب فهي أمر غريب، إنها التهمة التي اخترعت غربياً لمحاربة كل عملية صحوة ضد المصالح الغربية، فإذا قام بها الغرب تحولت إلى عملية مشروعة ويتحقق بذلك مصداق الكيل بمكيالين.

وهكذا تحولت عمليات جهاد الفلسطينيين ضد الغزاة الصهاينة الى عمليات إرهابية، في حين بقيت عمليات الإبادة الجماعية في فلسطين جهاداً مشروعاً في سبيل عودة الشعب المشرد إلى وطنه الأم.

وها هي مذبحة قانا في لبنان، حيث قصفت إسرائيل الشعب الآمن، واللاجئ إلى مقر دولي معترف به، ولكن أميركا بلغت إلى حد طرد الأمين العام لمنظمة الأمم المتحدة، لأنه أصر على نشر تقرير الأمم المتحدة عن هذه المذبحة الفظيعة، هذه إذًا هي العقلية التي تتعامل بها أميركا مع الإرهاب.

وها هي (جنين) المهدمة والمذبوحة وقد منعت هيئة الأمم المتحدة من التحقيق فيها دونما وازع أو رادع.

إنّ تهمة الإرهاب تصدق أكثر من أي مكان على الإرهاب الدولي الذي يقوده الغرب مع الأسف الشديد، ثم يلصقه بالصحوة الإسلامية التي ما نشأت إلا لتدعو إلى تعميم حقوق الإنسان المسلم وإنصافه.

وتقف إلى جانب الإرهاب تهمة الأصولية، كل ذلك للعمل على تفكك الشخصية الإسلامية المقاومة في كل مكان.

أحداث ١١ سبتمبر والهجمة ضد الأمة الإسلامية

لا يتردد عاقل أو متدين في أن أحداث ١١ سبتمبر هي عمل إرهابي مدان، وأنه عاد على البشرية بالفساد الكبير، وأنه دفع بقوة عظمى نحو خطة جهنمية تسلطية تستهين بكل القيم وتتجاوز كل الأعراف الإنسانية والمعاهدات الدولية لتفرض هيمنتها على الشعوب، بل وتفلسف هذا الاعتداء وتعتبره أخلاقياً[٤٥].

وهكذا شهدنا الاستراتيجية الأميركية التي تم وضعها في التسعينيات بعد تعاظم أمر الإسلام الشمولي من جهة وانهيار الاتحاد السوفيتي من جهة أخرى والتي وضعت مسألة محاربة ما أسمته بِـ – (الإسلام المسلح) أو (الإسلام السياسي) أحد أهدافها الكبرى بالاضافة لهدف التفرد في قيادة النظام العالمي الجديد؛ نعم شهدنا التأكيد على هذه الاستراتيجية والإسراع في وتيرتها وخصوصاً ضد الأمة الإسلامية وكان التأكيد على خطة واسعة الأبعاد نشير فيما يلي إلى بعض جوانبها:

أولاً: التشكيك في قيم الحضارة الإسلامية ومفاهيمها، وهناك الكثير من الأمثلة التي طالعنا الغرب بها، كتفضيل الحضارة الغربية على الحضارة الإسلامية من قبل مسؤول إيطالي، وتفضيل العقيدة المسيحية في الصفات الإلهية على العقيدة الإسلامية. والحملة ضد مفاهيم الجهاد وتصورات الإسلام لحقوق المرأة وغيرها.

ثانياً: تعميق الحقد الغربي والعداء للإسلام وكل ما هو إسلامي ومهاجمة المساجد والمراكز الإسلامية والتضييق ضد الأقليات المسلمة وتوجيه أصابع الاتهام حتى للدول التي كانت تعتبرها صديقة لها، وبالتالي العمل على منع الهجرة حتى القانونية رغم حاجة أوربا للهجرة.

ثالثاً: مهاجمة بعض الشعوب الإسلامية بشراسة بتهمة إيوائها للإرهابيين وهذا ما حدث لأفغانستان الجريحة، ومازالت بعض الشعوب الإسلامية مهددة.

رابعاً: الحكم على بعض الدول الإسلامية بأنها محور الشر وما زال الخطر يتهددها كل آن، كما أن بعض الجهات شبه الرسمية هددت باستخدام القنابل الذرية ضد بعض الدول.

خامساً: تم التخطيط لحملة إعلامية وبوليسية ضخمة لضرب المؤسسات المالية الإسلامية والمؤسسات الخيرية الدعوية وتم الضغط على الدول لتغلق هذه المؤسسات.

سادساً: كما تم التخطيط لضرب المؤسسات التعليمية الإسلامية وإفقادها استقلالها، كما تدخل الغرب بوقاحة لدى الدول الإسلامية لتقوم بتغيير مناهجها التعليمية وفق ما يرتئيه الغرب من تصور.

سابعاً: وهناك خطوات نلحظها لتهميش دور المؤسسات الإسلامية الدولية.

ثامناً: تصعيد الحملة التي بدأها الغرب بنفسه أو من خلال عملائه قبل الأحداث في مجال نشر المفاسد الأخلاقية والخلاعة والتحلل والاستهانة بالمقدسات وإضعاف اللغة العربية وترويج العامية ومحاربة الحرف العربي (كما في آسيا الوسطى) وإشاعة العلمانية

وتعميق الخلافات بين الدول الإسلامية وتداخلها ومحاربة عنصر (الاجتهاد) والتشكيك في صلاحية الإسلام لهذا العصر وضرورة الاتجاه نحو تطبيق قيم الحضارة الغربية وغير ذلك كثير.

تاسعاً: وأهم الجوانب محاولة إغلاق الملفات المزعجة وفي طليعتها قضية فلسطين، فقد أعطت أميركا الضوء الأخضر (لشارون) ليقوم بتصفيتها، واستفاد هذا من ظروف الرعب وجعل عمليته ضد الفلسطينيين جزءاً من المرحلة الثانية للحرب ضد الإرهاب، وقام بما يندى له جبين الإنسانية وساعدته أميركا بكل وقاحة وصراحة، ونسي الغرب كل تاريخه في تمجيد المقاومة وكل شعاراته في الحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان والشرعية الدولية، وحتى جنايات العدو الصهيوني في (مخيم جنين) لم تستطع الأمم المتحدة رغم صدور قرار بذلك أن تحقق فيها وهي في الأصل واضحة للعيان وموثقة ومشهود لها من قبل شخصيات دولية.

الموقف الصحيح على المستوى الدولي

وكخطوة استراتيجية من أجل ردع الإرهاب بكل أشكاله ومضامينه ومصادره، نرى ضرورة قيام منظمة الأمم المتحدة بالتصدي لهذا المشروع وتبنيه، شريطة إحداث آليات جديدة تحول دون قيام الدول الكبرى بحرف المشروع باتجاه مصالحها الخاصة وممارسة الضغوطات على المنظمة لتسير طوع أهدافها الاستكبارية. ومن هنا يمكن لمنظمة الأمم المتحدة أن تكون مرجعاً عالمياً للحملة الشاملة ضد الإرهاب وفرض السلام العادل في الأرض. ونرى أن مقدمات هذه الحملة تتمثل في:

١- المساواة في الحقوق والواجبات بين الدول الأعضاء في منظمة الأمم المتحدة، ومنع هيمنة دولة أو أكثر على قراراتها، ولا سيما ما يرتبط بالآلية غير العادلة التي يضع مجلس الأمن الدولي قراراته من خلالها. فهذه الآلية تسببت مثلاً في استمرار الإرهاب في أكثر من بقعة من بقاع العالم، ولا سيما في فلسطين، إذ استخدمت الولايات المتحدة الأميركية حق الفيتو عشرات المرات لمنع إصدار قرار من مجلس الأمن الدولي يكبح جماح الإرهاب الصهيوني.

٢- رفع الظلم عن الشعب الفلسطيني والشعوب المجاورة لفلسطين، والتي تتعرض للانتهاكات والإرهاب من قبل الكيان الصهيوني.

٣- إحداث آلية دولية تمنع استمرار دعم الدول الكبرى للأنظمة والكيانات الدكتاتورية والعنصرية، وكذلك المنظمات والجماعات الإرهابية.

٤- محاربة الفقر والجهل والتعصب الأعمى والمرض وكل مظاهر التخلف وكذلك أمراض المدنية الحديثة، ووسائل الإعلام والفن التي تشجع على العنف والعنصرية، وتضعف المعنويات والقيم الأخلاقية على مستوى العالم أجمع؛ لأنها تمثل الأرضية الطبيعية التي تترعرع فيها النزعات الإرهابية.

ويتم العمل بدلاً من ذلك على:

أ - تعميم منطق الحوار بين الحضارات والأديان.

ب - تشجيع الديمقراطية المنسجمة مع القيم.

ج - المساعدة على تنفيذ برامج التنمية في العالم.

د - تقوية المنظمات الدولية وحذف عناصر الهيمنة فيها.

هـ - الارتفاع بالمستوى المعنوي والقيم الأخلاقية وتعميق دور الدين في ذلك واحترام الأدوار العائلية في عملية البناء الاجتماعي.

و - توجيه الحالة المعلوماتية لخدمة البشرية.

ز - أنسنة الفن واستخدامه لصالح الأهداف العليا وغير ذلك.

٥- الحيلولة - بكل الوسائل - دون استغلال الدول الغربية الكبرى للأحداث وتحويلها الى صراع حضارات وحرب بين الأديان وتصفية حسابات مع بعض الأنظمة، على حساب الشعوب.

٦- تخفيف معاناة شعب أفغانستان، ودعمه بالغذاء والكساء والملجأ والدواء وغيرها من وسائل العيش الابتدائية.

٧- العمل الجاد على إعادة السلطة الكاملة للشعب العراقي ليختار مصيره بنفسه، وعدم التحايل على هذا الشعب الجريح.

٨- استمرار الحوار بين عقلاء البشرية من أتباع الأديان والحضارات والمذاهب، وتكثيفه وتعميقه، بهدف خلق رأي عام عالمي يمارس دوره في نشر العدالة والسلام والمحبة بين جميع شعوب العالم.

ولا شك أن السلام الذي ننشده وتنشده البشرية هو السلام العادل الذي تتكافأ فيه الفرص، ويعطي كل ذي حق حقه، وينصف فيه المظلوم، ويعاقب المعتدي، إذ إن السلام العادل هو الكفيل فقط باقتلاع جذور العنف والإرهاب، أما السلام المفروض وغير العادل فهو تسطيح للمشكلة والإبقاء عليها ناراً تحت الرماد؛ لأن المجرم يتساوى فيه مع الضحية، وتضيع جراءه الحقوق، وتكون سياسة الأمر الواقع هي الحكم. وبالتالي ستعود أعمال العنف كما كانت وربما بكثافة أكبر. وهذا ما يجعل السلام غير العادل سبباً في استمرار المشاكل وبؤر التوتر، وهو ما نشهده في أكثر من بقعة من بقاع العالم.

الحل على مستوى الأمة

إن الحل على مستوى يكاد يكون من الواضحات ويتركز على ما يلي:

أولاً: رفع مستوى الوعي لدى جماهير أمتنا في مختلف المجالات (فهم الإسلام وأهدافه، فهم الواقع القائم، فهم الموقف).

ثانياً: العمل على تعميم تطبيق الشريعة الإسلامية في كل الشؤون الحياتية.

ثالثاً: تطبيق عملية تربية شاملة لمختلف قطاعات الأمة وفق تعاليم الإسلام.

رابعاً: العمل بكل ما من شأنه توحيد موقف الأمة عملياً ولا نريد لهذا العمل أن يكون خياليًا كما لا نريده أن يكون استسلامياً بل يجب أن يتبع المنهج الوسطي الواقعي على ضوء الأهداف المرسومة.

خامساً: العمل على تقوية المؤسسات الشمولية الإسلامية وإيجاد ما يلزم إيجاده ومنحها حرية أكبر في التحرك عبر آليات جديدة وفاعلة وواعدة.

سادساً: وضع خطة شاملة للاستفادة الأفضل من الإمكانات السياسية والاقتصادية والإعلامية والجغرافية والمادية والطاقات الجماهيرية والعلمية والثقافية وتعبئتها في عملية المواجهة.

سابعاً: التغافل أو تأجيل بعض النزاعات الجانبية أو الثانوية خدمة للهدف الأهم واستجابة لقضية التزاحم في الأولويات.

ثامناً: الشد من أزر الأقليات المسلمة – وتبلغ حوالي ثلث مجموع المسلمين في العالم – بالتأكيد على وجودها أولاً ووحدتها ثانياً وهويتها ثالثاً، وتقوية مجالات التلاحم بينها وبين الأمة الأم.

تاسعاً: التركيز على دعم مؤسساتنا الخيرية ومؤسسات الإغاثة والدعوة وعدم تركها في مهب الريح وعدم انزلاقها في مداخل الخلافات الجانبية والمذهبية والسياسية.

عاشراً: الاحتفاظ بأصالة التعليم واستقلالية المؤسسات التعليمية وعدم الخضوع للضغوط الخارجية لتؤدي دورها المطلوب على وجه أتم.

حادي عشر: الاستفادة الأفضل من المؤسسات والمنظمات الدولية الأخرى غير الحكومية لصالح قضايانا العادلة.

ثاني عشر: الوقوف بحزم وتخطيط في قضايانا المصيرية وأهمها قضية فلسطين.

وفي هذا المجال نقترح:

١- تضافر كل الجهود الإسلامية لإفشال خطط شارون لتركيع الشعب الفلسطيني وإنهاء الانتفاضة الباسلة.

٢ - القيام بحملة لدعم المنكوبين وترميم الخراب وتكليف كل دولة غنية بسد جانب منه.

٣- ضرورة التأكيد على كون القضية الفلسطينية إسلامية وتعبئة كل الطاقات الإسلامية لذلك.

٤- ضرورة اتخاذ كل الخطوات والاستفادة من كل الإمكانات القانونية والمحافل الدولية لفضح جرائم الصهيونية.

٥- عدم السماح لأميركا للاستفراد بالقضية وأمثالها وعدم الاعتماد على الحلول الأميركية.

٦- لزوم التفكير الجدي للعودة لنظام المقاطعة الشاملة بل وتنفيذ المقاطعة الشعبية فوراً.

٧- لزوم تفعيل الدور السياسي لمنظمة المؤتمر الإسلامي في هذا المجال خصوصاً في مجال المطالبة بتنفيذ القرارات الدولية.

٨- لزوم العمل دولياً على وضع تعريف شامل للإرهاب والتفريق بينه وبين المقاومة المشروعة.

٩- لزوم الاستفادة الفعالة من إمكانات المنظمات غير الحكومية على غرار ما جرى في مؤتمر (دوربان) في جنوب إفريقيا.

****

للتوسع في البحث تراجع المصادر التالية

١ - ارنولد، توماس، الدعوة إلى الإسلام.

٢ - الإسلام وعصر التمدن، مجلة اشبيغل ١٩٩٢/١/٢٠م.

٣ - برايان، السيد بيدهام، الإكونوميست اللندنية بتاريخ ١٩٩٤/٨/٦م.

٤ - بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، بيروت، دار العلم للملايين.

٥ - بن نبي، مالك، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة.

٦ - توينبي، أرنولد، الإسلام والغرب.

٧ - (جريدة فرانكفورت الجمانتيه)، بتاريخ ١٦ أكتوبر/ ١٩٩٥م.

٨ - الحرب الباردة لأوربا ضد الإسلام، جريدة (يولند بوستن - بلجيكا)، بتاريخ ١٣٧٣/٨/٢٠هـ ش.

٩ - الخربوطلي، علي حسن، المستشرقون والتاريخ الإسلامي.

١٠ - رومان، رئيس الجمهورية الألمانية، خطاب بمناسبة إهداء جائزة نوبل للسيدة ماري شميل.

١١ - سلمان، الأستاذ سمير، الإسلام والغرب - إشكالية التعايش والصراع، كتاب التوحيد الثاني، س١، ط١، سنة ١٩٩٥م.

١٢ - سوذرن، ريتشارد، صورة الإسلام في أوربا في العصور الوسطى.

١٣ - غارودي، روجيه، (من أجل حوار بين الحضارات)، ترجمة ونشر: الدكتور ذوقان قرقوط، دار النفائس بيروت، ط١، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠م.

١٤ - كاهن، كلود، تاريخ العرب والشعوب الإسلامية.

١٥ - ماريا بيا، العالم الإسلامي وقضاياه التاريخية.

١٦ - وات، مونتغمري، فضل الإسلام على الحضارة الأوروبية. وغيرها.

١٧ - هونكه، السيدة زيغريد، شمس الإسلام تشرق على الغرب.

****

الهوامش

١ - الرحمن/ ١ - ٣ .

٢ - الكهف/ ٥٤ .

٣ - البقرة/ ٢٦٠ .

٤ - الأنفال/ ٤٢ .

٥ - البقرة/ ١٥٠ .

٦ - النساء/ ١٦٥ .

٧ - البقرة/ ٢٥٧ .

٨ - راجع (الكافية) للجويني ص ٥٤٠، و(قاموس الشريعة) للسعدي ج٣، ص٦ .

٩ - سورة يوسف، ١٠٨ .

١٠ - سبأ، ٢٤ .

١١ - القصص، ٤٩ .

١٢ - المحجة البيضاء في شرح الإحياء، للغزالي، ج١، ص ٩٩ - ١٠٠، والغزالي في إحياء العلوم، ج١، ص ٤٣ .

١٣ - الزمر، ١٨ .

١٤ - آل عمران، ٦٦ .

١٥ - غافر، ٥٦ .

١٦ - المحجة، ج١، ص ١٠١ .

١٧ - البقرة، ١٧٠ .

١٨ - الزخرف، ٢٣ - ٢٤ .

١٩ - الزخرف، ٥٨ .

٢٠ - الكهف، ٥٤ .

٢١ - النمل، ٦٤ .

٢٢ - راجع الجويني في الكافية ٥٤٢ - ٥٤٩ .

٢٣ - سبأ، ٤٦ .

٢٤ - الإسراء، ٨٥ .

٢٥ - النازعات ٤٢، ٤٣، ٤٤.

٢٦ - الرعد، ١٧ .

٢٧ - المحجة البيضاء، ج١، ص ١٠٠ .

٢٨ - آل عمران، ٦٤ .

٢٩ - سبأ، ٢٥ .

٣٠ - النحل، ١٢٥ .

٣١ - الإسراء، ٥٣ .

٣٢ - العنكبوت، ٤٦ .

٣٣ - من قبيل ما كتبه الكثير من الكتاب الإسلاميين كمحمد محمد حسين، والعقاد، ومحمد حسنين هيكل، والمطهري، والسيد الصدر، والندوي، وكتاب غربيون مثل جون اسبيزيتو وب . بيسكاتوري، وفرانسوا بورجا، وجيل كبيل ور. ديكميجيان، وشيرين هنتر، وابراهام برايان وغيرهم.

٣٤ - مستقبل الإسلام والغرب صدام حضارات أم تعايش سلمي: ص ٩٦.

٣٥ - الواشنطن بوست، ١٩ يناير ١٩٩٢.

٣٦ - Paris: Editions La Decouverte 1995/ 107.

٣٧ - من الترجمة العربية لكتاب (الإسلام والغرب) لشيرين هانتر، ص ٩٨.

٣٨ - (الإسلام والغرب)، شيرين هانتر.

٣٩ - روضة الكافي، الجزء الثامن، ونقله عنه ابن شعبه الحراني في آخر كتاب (تحف العقول) وتحدث عنه بالتفصيل البروفسور محمود أيوب في كتابه (دراسات في العلاقات المسيحية الإسلامية) ج١، ص٦٤ .

٤٠ - راجع علل الاتجاه نحو المادية للشهيد المطهري (ترجمة الكاتب).

٤١ - يقول الشهيد الإمام الصدر: إن الإنسان الأروبي ينظر إلى الأرض دائماً لا إلى السماء. وحتى المسيحية - بوصفها الدين الذي آمن به هذا الإنسان مئات السنين - لم تستطع أن تتغلب على النزعة الأرضية في الإنسان الأروبي، بل بدلاً عن أن ترفع نظره إلى السماء استطاع هو أن يستنزل إله المسيحية من السماء إلى الأرض ويجسده في كائن أرضي (اقتصادنا ص ٣٥).

٤٢ - راجع كتاب (مؤتمر السكان والتنمية في القاهرة وتضارب الآراء حوله) للكاتب.

٤٣ - يقول الشهيد الصدر (إن الاستعمار ليس تعبيراً اقتصادياً عن المرحلة المتأخرة من الرأسمالية، وإنما هو التعبير العملي بصورة أعمق عن العقلية المادية بمقاييسها الخلقية، ومفاهيمها عن الحياة وأهدافها وغاياتها)، اقتصادنا ص ٢١٣ طبعة مشهد.

٤٤ - راجع (الإنسان والقدر) للشهيد المطهري، ترجمة الكاتب.

٤٥ - راجع نص الوثيقة التي أصدرها ٦٠ من المنظرين الأميركيين وقد قام بعض المفكرين الإسلاميين من شتى الدول بالرد عليها.

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

صورة الآخر

الشيخ محمد علي التسخيري

تتعرض الورقة الى مسألة غاية في الأهمية متمثلة في الحوار والاجتهاد، حيث من حق الإنسان أن يجادل ويناقش ويشكك حتى يستقر على الحقيقة المطلقة، ويتوصل إليها عن طريق قناعة عقلية، ويعبر بها العقل إلى كل وجوده ليطمئن بها قلبه. وقد شجعت النصوص الإسلامية كافة، منطق الحوار للوقوع على صخرة الحقيقة، وهي التي جعلت التفهيم والتفاهم والإقناع الوسيلة الإنسانية الحضارية للتواصل والتأثير والتأثر والتفاعل الإيجابي لتبيان الحقيقة. إنها الدعوة الإسلامية الواضحة البينة، والتعامل الإنساني بالفكرة والمنطق والحوار، أما الإكراه وخلق الأجواء الموهمة والإعلام المضلل وشراء الأفكار فهو منطق الطاغوت. وإنه ليخطئ من يتصور أن الحوار منطق الضعفاء! كلا بل هو منطق الأقوياء. إن الإسلام ومنذ انطلاقته المباركة سمح لعملية الاجتهاد أن تؤتي ثمارها ولكن في إطارها الطبيعي وهو فهم الموقف الإسلامي تجاه السلوك الفردي والاجتماعي من خلال سبر المصادر التي جعلها الإسلام مرجعًا لآرائه.

يحدد الكاتب شروط الحوار في الإسلام بما يلي:

١ - الحوار بين المسلمين المختلفين في الشؤون الشخصية.

٢ - الحوار بين المسلمين المختلفين في القضايا الاجتماعية.

٣ - الحوار بين الفقهاء.

٤ - الحوار العقائدي.

٥ - الحوار بين الأديان.

٦ - الحوار بين الحضارات.

ولتحقيق هذه الشروط مجتمعة لا بد من تحرير محل الحوار، والموضوعية والواقعية والمنطقية وتكافؤ المتحاورين، والابتعاد عن تأثير العقل الجمعي، واحترام الرأي والطرف الآخر، والدقة في التعبير واختيار الألفاظ.

إضافة إلى ذلك، هنالك بعض المصالح والقيم الإسلامية – الغربية. مثال ذلك:

١ – مسألة سعي الغرب أو الحكومات الموالية له إلى تهميش العالم الإسلامي والمظاهر الإسلامية.

٢ – عمل المفكرين الإسلاميين على الاستفادة من ظروف الانفتاح الإنساني وحقوق الإنسان بغرض إثارة الحماس في العالم الإسلامي.

٣ – مسألة انقسام المجتمعات الإسلامية إلى خطوط ثقافية تقدمية أو رجعية وصراع هذه الخطوط.

نتيجة لذلك انقسم المحللون الغربيون إلى فريقين: الأول يرى أن مجال التصالح بين الغرب والإسلام مغلق ونفقه مظلم، لأن الإسلام يرفض الغرب جملة وتفصيلاً ولا يسمح بالتعايش أو الانسجام مع الحداثة أو التغريب.

أما الفريق الثاني فيرى إمكانية التعايش نتيجة حيوية الإسلام وقدرة التجربة الإسلامية على التغير والتكيف. وإذا كان الكاتب ينعى على الفريق الأول بعده عن فهم طبيعة الإسلام المرنة، وفهم حقيقة الصراع الطويل بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، فإنه في الوقت ذاته ينكر على أتباع الاتجاه التوافقي الغربي اعتبارهم قيم الحضارة الغربية هي الأصل، ومدى قدرة الإسلام على الانسجام معها هو المعيار في حيوية ومرونة الإسلام. ويتساءل الباحث: هل يريدون أن يتنازل الإسلام عن قيمه ليرضى اليائسون والتوافقيون الغربيون؟ ولماذا هذا التنازل والامتهان وهناك الكثير من نقاط الالتقاء بين الإسلام والغرب دون التنازل عن القيم مثل حقوق الإنسان، والديمقراطية، والسلام العادل، والحرب ضد الإرهاب ومقاومة العنصرية والنازية والفاشية، وغيرها كثير.

هناك مجموعة من الإسقاطات التاريخية التي كان لها كبير الأثر على النظرة السلبية للآخر على عدة أصعدة، منها العقائدي والحضاري والسياسي. وعلى الرغم من الصراع القائم سيبقى الحوار هو السبيل الأقوم والحل الأنجع، ولن يتحقق التفاهم إلا بتحقق التفهم والوعي للآخر، وهذا هو الذي يقتضيه المنطق الإنساني وجاءت به الشرائع السماوية وأكده الإسلام ورسم له القرآن الكريم أروع صورة.

فعلى كل من المسلمين والغرب أن يصحح صورته لدى الآخر، ولمنظمة الأمم المتحدة دور هام من حيث المساواة في الحقوق والواجبات بين الدول الأعضاء، ومنع هيمنة دولة أو أكثر على قراراتها، وعدم الكيل بمكيالين وتطبيق العدالة وفرض السلام العادل.

تخلص الورقة إلى الاقتراحات التالية:

١ - تضاف كافة الجهود الإسلامية لإفشال خطط الصهيونية التي تهدف إلى تركيع الشعب الفلسطيني، وفضح جرائم شارون.

٢ - العمل دولياً على وضع تعريف شامل للإرهاب والتفريق بينه وبين المقاومة المشروعة.

٣ - عدم السماح لأميركا الاستفراد بالقضية الفلسطينية وأمثالها، وعدم الاعتماد على الحلول الأميركية التي تتخذ من شريعة الغاب مبدأ لها.

****

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership

Correcting the Image of the "Other" Between Islam and the West.

Sheikh Muhammed Ali Al-Taskheri

"Summary"

The paper demonstrates a very crucial matter represented in interlocution and discretion because it is man's right to argue, expostulate, and express skepticism to recognize the absolute truth and reach it through full satisfaction and understanding. The Islamic scripts have encouraged logic of dialogue to discover truth, which make understanding, mutual agreement and persuasion the human and cultural means of communication, influence and positive interaction to reveal the truth. It is the apparent Islamic mission and human interaction by thought, logic and dialogue, rather than coercion, creation of illusive atmosphere, misleading media, which are considered the idol's logic. It is wrong to believe that interlocution is the logic of the powerless or helpless, rather it is the logic of the powerful.

Islam has admitted the discretion process to flourish but within its natural framework, which is embodied clearly in understanding the Islamic attitude towards the social and individual behavior by probing the resources, which are considered references for Islamic thinking.

The conditions of dialogue in Islam are:

1. **Dialogue among Muslims who disagree in personal affairs.**
2. **Dialogue among Muslims who disagree in social matters.**
3. **Dialogue among Muslim scholars.**
4. **Ideological interlocution.**

5. **Interlocution among religions.**
6. **Interlocution among civilizations.**

To achieve these conditions, we must liberate the object of dialogue, objectivity, truth and logic. In addition, there should be competence among interlocutors, avoidance of collective mind, respect other's opinion and accuracy in expression and best choice of terms and words.

The paper talks about the Islamic-Western values and interests and other important issues, such as:

1. **Endeavor of the West or supporting governments to marginate the Islamic world and characteristics.**
2. **Endeavor of Muslim intellectuals to benefit from the circumstances of human openness and rights and evoke enthusiasm of the Islamic world.**
3. **The division of Islamic societies into cultural trends whether revolutionary or reactionary, and the conflict among these trends.**

Thus, Western analysts are divided into two parties. The first suggests that reconciliation between the West and Islam is completely closed with darkness because, as they claim, Islam rejects the West morally and does not allow coexistence or conformity with modernity or Westernization. On the other hand, the second party is very optimistic about coexistence because of Islam's vitality and the ability of Islamic experiment to change and adjust.

The writer blames the first party for misunderstanding the flexible nature of Islam. At the same time he rejects the ideas of the second party who claims that the values of Western civilization are the origin and the ability of Islam to conform to these values is the standard of Islam's vitality. The writer raises the question: Do they want Islam to give up its values so as to satisfy the Western desperates

and those who are in agreement with Islam? Why all this concession and contempt although there are many positive issues where both Islam and the West can agree upon such as: human rights, democracy, peace, war against terrorism; resistance of racism, Nazism, Fascism, and other issues mentioned in Islamic texts.

The paper talks about a group of historical repercussions, which had a great impact on the gloomy image of the "other"; namely Islamic image of the West and vice-versa from the political, cultural and ideological point of view. Despite the existing conflict, the writer suggests that interlocution will be the best means and most successful solution. To achieve everlasting understanding and agreement, each side should correct his image of the "other".

The United Nations has a great role in imposing equality in rights and duties among the member countries, and prevent the dominance of one country or more on its resolutions, implement justice, impose fair peace and stop the policy of double measure.

Finally, the paper recommends the following:

1. **Collaboration of Islamic efforts to thwart Zionism plans aiming at humiliating the Palestinian people and to disclose Zionism crimes in Palestine.**

2. **Co-operation of the international community to draw a comprehensive definition of terrorism and separate between terrorism and legal resistance.**

3. **Stop America from practicing dominance single-handedly over the Palestinian issue and other similar issues, and ignore the American solutions that take from the law of the jungle a principle for her actions.**

✷✷✷✷

Mejorar la imagen del otro
Entre el Islam y el Occidente

Por/ Muhammad Ali al-Taskhiri

Resumen

Este trabajo discute una cuestión de capital importancia: el diálogo y el iytihadíu (1)en el Islam que garantiza el derecho del de cada individuo en polemizar, discutir y sospechar hasta llegar a la Realidad absoluta mediante la convención racional a través de la cual consigue el sosiego espiritual. Los textos islámicos invocan a seguir todas las formas de diálogo y todos los medios civilizados de convención, comprensión, confluencia positiva que conducen a la Realidad. Esta es el verdadero mensaje del Islam, mensaje de diálogo y comprensión. Mas la coerción, los climas fantásticos, la información engañosa y la compra de ideologías son todos propios de los tiranos. La idea de que el diálogo es el camino de los débiles es realmente errónea, porque la verdad es el de los fuertes. Desde sus comienzos el Islam ha abierto el camino para el iytihad en su marco natural basado en las conocidas fuentes de la religión.

El autor califica el diálogo en su trabajo de la manera siguiente:

1 - El diálogo entre los musulmanes sobre las discrepancias en los asuntos personales.

2- El dialogo también entre los musulmanes sobre las discrepancias sociales.

3- El diálogo entre los alfaquíes o jurisconsultos islámicos.

4- El diálogo sobre cuestiones dogmáticas.

5- El diálogo de las religiones.

6- El diálogo de las civilizaciones.

(1) liste termino islámico signiCica esforzarse en elaborar un dictamen independiente basado en las cuatro Fuentes de la jurisprudencia islámica: el Corán, la sunna (tradición del Profeta), la unanimidad de los ulemas y la analogía.

Para garantizar el éxito de cualquier diálogo, éste debe basarse en; concretar las cuestiones objetos del diálogo, la objetividad, el realismo, la lógica, la igualdad de los dialogantes, respetar al otro y precisar las palabras y expresiones.

Además, hay que destacar estas cuestiones y valores de interés islámico-occidental:

1- **Los intentos continuos del Occidente y sus aliados para marginar al mundo y los valores islámicos.**
2- **Los intentos de los intelectuales islámicos de aprovechar la abertura humana y la cuestión de los derechos humanos para convocar el entusiasmo en el mundo islámico.**
3- **La existencia en el mundo islámico de dos tendencias culturales contrarias: la progresiva y la reaccionaria.**

Debido a ello los analistas occidentales se encuentran divididos en dos bandas: algunos opinan que la conciliación entre el occidente y el Islam es imposible e inalcanzable porque el Islam rechaza al Occidente en suma y en detalle y no permite convivir con el modernismo o el occidentalismo; los otros opinanm lo contrario y perciben la posibilidad de convivir con el Islamdebido a la vitalidad de éste y su capacidad de cambio y adaptación.

Aunque el autor lamenta en el primer grupo la incapacidad de comprender el carácter flexible del Islam y -la realidad de la lucha larga entre él y el Occidente, niega, sin embargo, la tendencia conformista de los otros que consideran a los valores occidentales como el único criterio con que valorizan la vitalidad y la flexibilidad del islam. El autor, por consiguiente se pregunta: ?Qué es lo que quieren unos y otros del Islam? ?Quieren que se prescinda de sus valores para coincidir con lo occidental? Y ?Porqué insistir en ello, existiendo múltiples punto de encuentro entre el Islam y el Occidente, tal como los derechos humanos, la democracia, la paz, la guerra contra el terrorismo, el rechazo al racismo, el nazismo y el fascismo y muchos aspectos más?

No hay duda en que la visión negativa occidental hacia el Islam se debe a varias falsificaciones históricas en los aspectos culturales y políticos. A pesar de la lucha permanente entre ambas partes, se queda el diálogo como la única salida que, sin una mutua comprensión, sería inalcanzable Esta es la solución que impone la lógica, confirma el Islam y determina el Sagrado Corán y las otras legislaciones divinas.

Urge, entonces, que cada uno mejore su imagen ante el otro, y que la ONU asuma su importante papel en defender los derechos de todos sus miembros sin distinción; evitar que un país, o varios, dominen las soluciones; aplicar la justicia sin diferencia de criterios.

Finalmente, el autor llega a las conclusiones siguientes:

1 - Dirigir todos los esfuerzos islámicos frustrar los planes del sionismo destinados a someter al pueblo palestino y revelar al mundo los crímenes de Sharon.

2- Ponerse el mundo de acuerdo sobre una definición precisa del terrorismo y distinguir entre éste y la resistencia legal.

3- Rechazar la decisión unilateral de los Estados Unidos sobre la cuestión palestina y no dar crédito a las soluciones americanas basadas en la lógica de la fuerza absoluta.

✷✷✷✷

Rectification de l'image de l'"autre" entre le monde musulman et l'Occident

Cheikh Mohamed Ali Al Taskhiri

Cette feuille s'intéresse à un problème très important qui réside dans le dialogue et L'interprétation personnelle. Ainsi chaque personne a le droit d'interpréter, de discuter et de mettre en cause jusqu'à la découverte de la vérité absolue qu'elle atteindra par une conviction profonde avec laquelle, la raison traverse son existence pour rassurer son cœur.

Tous les textes musulmans ont encouragé la logique du dialogue pour atteindre le rocher de La vérité et ont fait de l'entente, de la conviction et du fait de faire comprendre, le moyen humain et civilisé de l'établissement des contacts, de l'influence et de l'interaction positive Pour faire apparaître la vérité. C'est l'appel clair et explicite de l'Islam et c'est le comportement humain basé sur l'idée, la logique et le dialogue. Quant à la contrainte, à la création de climats de confusion et d'informations trompeuses, à l'achat des consciences, c'est la logique du démon.

Celui qui croit que le dialogue est la logique des faibles a tort, non, il est la logique des forts.

L'Islam a, dès ses débuts bénits, permis à l'interprétation de donner ses fruits, mais dans son cadre naturel qui est l'appréhension de la position de l'Islam vis à vis des comportements Individuels et sociaux à travers la pénétration des références que l'Islam a choisi pour ses opinions.

L'auteur définit les conditions du dialogue dans l'Islam comme suit:

1. **Dialogue entre les musulmans en désaccord sur les affaires personnelles**
2. **Dialogue entre les musulmans en désaccord sur les problèmes sociaux.**
3. **Dialogue entre les théologiens**
4. **Dialogue idéologique**
5. **Dialogue entre les religions**
6. **Dialogue entre les civilisations.**

Pour réunir ces conditions, il faut liberaliser le dialogue, cela demande aussi l'objectivité, le réalisme, la logique, l'égalité des parties. Il faut aussi s'éloigner de l'influence de la raison additive, il faut respecter le point de vue de l'autre, être précis et bien choisir ses mots .

En plus de cela, il y a certains intérêts et valeurs partagés par l'Islam et l'Occident:

1- **L'effort entrepris par l'Occident et les Etats qui lui sont affiliés pour marginaliser l'Islam et ses apparences.**
2- **Le travail des penseurs musulmans pour exploiter les conditions d'ouverture humaines et les droits de l'homme afin de susciter l'anthousiasme dans le monde musulman.**
3- **Le partage des sociétés musulmanes entre des courants culturels, progressistes ou réactionnaires et la lutte entre ces divers courants.**

Suite à cela, les analystes occidentaux se sont divisés en deux groupes:

1- **Le premier voit que l'espace de la reconciliation entre l'Occident et l'Islam est fermé et son tunnel est obscure, parce que l'Islam rejette l'Occident dans sa totalité et ne permet ni la cohabitation ni l'harmonie avec la modernité et l'occidentalisation.**

2- Le deuxième groupe voit la possibilité de la cohabitation grâce à la vivacité de l'Islam et à la capacité de l'expérience islamique à changer et à s'adapter.

Si l'auteur, blâme le premier groupe, pour sa distance de la compréhension de la nature souple de l'Islam et de la réalité de la longue lutte entre le monde musulman et le monde occidental, il reproche en même temps à la tendance reconciliatrice occidentale le fait qu'elle considère les valeurs de la civilisation occidentale comme étant l'origine et que donc,la capacité de l'Islam à s'harmoniser avec elle, est le critère de sa vivacité et de sa souplesse.

Le chercheur se demande: Est-ce qu'ils veulent que l'Islam fasse des concessions sur ses valeurs pour plaire aux désespérés et aux conciliateurs occidentaux?

Pourquoi ces concessions et ce mépris alors qu'il y a beaucoup de points de rencontre entre l'Islam et l'Occident comme les droits de l'homme, la démocratie, la paix juste, la guerre contre le terrorisme, la lutte contre le racisme et le nazisme fashiste et autres…

Il y a des fuites historiques qui ont influencé la vision négative de l"autre" sur plusieurs plans: idéologique, politique et de la civilisation.

Malgré la lutte actuelle, le dialogue reste la voie la plus appropriée et la solution idéale. L'entente n'aura lieu que si on prend conscience de l'"autre" et qu'on le comprenne. C'est ce qu'impose la logique humaine et c'est ce que les législations divines ont apporté. L'Islam l'a confirmé et le Saint Coran en a donné des illustrations merveilleuses.

Les musulmans et l'Occident doivent réhabiliter, chacun, son image chez l'autre. Là, l'ONU joue un rôle important à travers l'égalité des droits et des devoirs entre les Etats members et le refus de l'hégémonie d'un pays ou de plusieurs sur ses decisions, l'application de la justice, l'exigence de la paix juste, loin de la politique de " deux poids, deux mesures .

La feuille about it aux propositions suivantes:

- **Rassembler tous les efforts islamiques pour faire échouer les plans sionistes qui visent la génuflexion du peuple palestinien et dévoiler les crimes de Sharon.**
- **Trouver une définition internationale globale du terrorisme et faire la différence entre le terrorisme et la résistance légitime.**
- **Empêcher l'Amérique de s'isoler avec le problème palestintien et d'autres semblables. Ne pas se plier aux solutions américaines dont le principe est la loi de la jungle.**

✷✷✷✷

رئيس الجلسة:

والآن مع بحث الدكتور فرد هاليدي الذي نسعد بحديثة في هذا اللحظات فليتفضل مشكورًا.

✷✷✷✷

Sense and Nonsense in Opposing Anti-Arab Prejudice: the Case of the BBC and the Kilroy-Silk Dispute

Fred Halliday

The issue of stereotyping and prejudice is one that invites generalisation and broad claims of historical continuity. Much of the discussion of this subject with regard to Muslims and Arabs has, in recent years, involved broad claims about 'the West' and 'Islam', treating this as unitary entities, as well as claims about the current forms of such prejudice and earlier historical periods, such as the Crusades, the Iberian Reconquista or the Ottoman invasion of Europe. In regard to the latter, much is made of such general categories as identity, folk memory, faultlines, the popular unconscious ands, of course, our dear friends the clashing civilisations. IK have argued elsewhere that, valid in some cases as such generalisations may be, they more than often than not mislead, in understanding either the Islamic or western worlds. I have argued instead, in my book 'Islam and the Myth of Confrontation', for disaggregation in regard to both western and Muslim countries, and for an approach to history that begins by questioning the apparent inheritance of the past by the present: the past may, if evidence is produced to this effect, be seen as determining the present, but, more often, the present, in particular political and religious leaders reformulate, select and, on many occasions, invent the past to meet present purposes. Claims about the historical continuity of prejudice over centuries, of about some deep European, Islamic or western collective unconscious, are

methodologically as well as historically questionable. To make the most elementary sociological point: values and ideas, including prejudices, can only be transmitted from one generation to another, let alone across centuries, if there is a practice of socialisation of the each new age group. This has to be done through the agencies of this socialisation – the family, education, society, the state, the media. There is nothing automatic, or eternal, about it. People are not born with prejudices, about Muslims, Arabs or Europeans, in their blood or in their brains: these have to be consciously instilled. This entails that if claims about continuity are made, these claims have to be demonstrated to be valid, and evidence produced. Talk of ideas that are deep in 'the Arab mind', or 'the soul of Islam', or 'the European psyche' are baseless and misleading. This is true in sociological terms, but it has an important contemporary, and political, consequence: the formulation of ideas about other peoples in the world of today is not the result of some inherited history, or of deep and uncontrollable cultural substructures. It is the result of actions taken consciously, and for reasons of social, ideological and political power, by agents in the contemporary world: it is these agents, whom we can identify and contest, who are the bearers of images of the 'Other', and of defining how other peoples are represented and seen.

Against this background, this paper will take the path not of generalisation across countries and centuries, but of a particular, but revealing, case of stereotyping and of the reactions to this. The argument involves detail, but the intention is to show, through examining this one case, how some of the more general trends in contemporary prejudice formation have developed. In January 2004 a major public dispute broke out in Britain in response to a newspaper article written by the writer and broadcaster Robert Kilroy-Silk. Kilroy-Silk, a former Member of Parliament and now a popular presenter of a morning television discussion programme, had written,

as part of a regular column in the press, an article critical of Arabs and Muslims, denouncing them for being ruled by corrupt and dictatorial elites, and for having made no broader contribution to world culture.

This episode is interesting at several levels, none of them encouraging for the broader cause of relations between the Muslim world and the west: first of all it demonstrated how, whatever progress had been made in recent years in identifying and countering anti-Arab stereotypes, these ideological perceptions continued to live on and be reproduced; the second significant fact was that, despite the clearly racist and prejudicial nature of what Kilroy-Silk had said, the BBC waited several days before disciplining him, and, when they did cancel his show, they gave him compensation worth over $900,000; thirdly, and most worryingly, political leaders of left and right, and the overwhelming majority of public opinion supported Kilroy-Silk and backed his right to what was termed 'free speech'. The late Albert Hourani, a British professor of Lebanese origin born in the Arab community in Manchester, once said that being brought up as an Arab in early twentieth century Britain was like living in an Ottoman millet: a forma separation of communities, based on some respect, prevailed, but at any moment the natives could 'turn nasty'. On the occasion of the Kilroy-Silk episode, the natives most certainly did turn nasty and, what was worse, were indulged in so doing by BBC and politicians alike. For these reasons this episode, although sparked by a man with no intellectual weight at all, and who it would appear knew nothing and cared nothing for Islam or the Arabs, merits closer attention.

Prejudice against Muslims and Arabs has been rife in recent years, here, in Europe and the USA (contrast the indulgence of Irish republican terrorism by US politicians and Hollywood alike, with the hostility to Arabs and Muslims). Such prejudice has, in general , escaped the conventions of decency and accuracy now extended to

other, previously abused, communities – Jews, blacks and among them, not to mention women, gays and the handicapped. This alone makes Kilroy-Silk's outburst of January 2004 even more grotesque, if one substitutes 'Jew' or 'black' for Arab, and it should be part of our job, in the media or universities, to work against this kind of stereotyping. The man may an alumnus of the London School of Economics, where I teach, but, given my Irish origins and his odious attacks on the Irish some years ago, I have always taken pleasure in refusing the, several, invitations I have received to appear on TV with him.

1. Arab Political Discussion.

One impression given by the Kilroy-Silk argument may be that his remarks about dictatorship in the Arab world need to be said in the UK because they are not being said in the Middle East. This is a ridiculous and ignorant claim. We do not need Kilroy-Silk's flat-footed generalisations about Arabs to make this point, and he should not be allowed to get away, as he tries to do in the press, with proclaiming himself as a champion of human rights in that region. Anyone who has worked over recent years, as have many BBC journalists, with Amnesty International and Human Rights Watch will know that these heroic and independent organisations have published many, detailed, iterative and denunciatory reports on Middle East states, the violations of human rights, gender conventions and the rules of war. These are all in the public realm. So are many, measured, and precise, studies by Middle Eastern writers themselves, published of course outside their own rulers, on repression by their own states: just for the record, one could mention, as examples of two countries, Kanan Makiya and Falah Abd al-Jabbar on Iraq, and Ervand Ebrahamian and Reza Afshari on Iran. There is a large literature, some of it in translation, be it by feminists (including the excellent NGO 'Women Living Under Muslim Laws' and women short story writers

from the Arabian Peninsula), intellectuals, and members of ethnic minorities like the Kurds, on their experiences of oppression, on political and social grounds, within the Middle East.

There are real problems about freedom of expression and publication in the Middle East and in most cases it is getting worse: the degradation of the intellectual climate in Egypt over the past decade and a half is a striking example of this, as the cases of Nasir Abu Zaid, Saad al-Din Ibrahim and others demonstrate. Most Middle East states are authoritarian, despite cosmetic tolerance of NGOs and 'civil society', their media are often of a formality that outdoes Brezhnev on a bad day, and there is in particular far too much collusion by western journalists, especially those working for English-language papers in the region, all of which are a disgrace from one side of the Middle East to the other, with the fancies of power. Too many pictures are of men sitting exchanging views' on a Louis XV sofa with some minister or dean. On one occasion, I read in the paper a report of the deep discussions I had had with the chairman of the local university, and the historic co-operation agreement I had signed between our two higher education systems: the only thing was that, the previous day, my visit had been cancelled and never took place. As someone who writes on Middle Eastern societies and has to supervise students who need documentation and source material from them, I am also all too aware of the limits of much that is available in the public domain from these countries. There is also a dreadful practice of quoting selectively from what other people say, removing all criticisms of the Arab world or of Muslims. Recently I gave an interview to a Gulf paper on Muslim-western relations, and made my conventional point that the process of stereotyping is two-way: there are idiots in the west who try to exploit this, but also idiots in the

Middle East who do the same thing the other way around. Next day the headline ran: 'British Professor Says West Still Prejudiced Against Islam'. My criticisms of much of the press in the Arab world were omitted.

The growth in recent years of book censorship is also ominous: until recently books were relatively freely circulated in the Arab Gulf states and shown at annual book fairs, but this has changed recently, under the influence of conservative Muslim groups operating from below. Books by non-Muslims like myself, but also by liberal Muslims, like the Moroccan Mohammad Arkoun, or Nasir Abu Zaid, are now banned as well. I think local states have too easily run for cover on this, but the pressure to silence is not coming just from above. The BBC had, of course, no need to be reminded of this, with the two notorious examples of the Arab reaction to the film 'Death of a Princess' in 1981, and the sudden pulling of the plug on the BBC Arabic TV service, after it rebroadcast a Panorama programme on Saudi Arabia, in 1996 – the latter episode being one in which, if I may say so, the BBC did not acquit itself in what one might call the Falklands Spirit.

The anti-Arab prejudice consists not in pointing to authoritarian rule and censorship in the Middle East: it consists in suggesting that it is only westerners, or people outside the region, who are aware of this. It lies in denying the depth of criticism that comes from within these societies themselves. The idea that people in the Middle East do not know this, do not express it and that there is not a lively critical, and sardonic, culture about those in power is the opposite of the truth. Indeed Arabs often complain that the British do not have a culture of political humour (when did one last hear a joke about Blair, or the Royal Family?), but at any party or private gathering you go to, in the Arab world, Iran or Turkey you will find people retailing these jokes,

many of which are of an unbroadcastable kind, involving mollahs, donkeys, lecherous tigers, the more outrageous orthodox views on personal conduct (Jews and Muslims, whose clerics are obsessed about these things, always 'get', i.e. understand, each other's jokes on this matter), the sons of incumbent presidents, and the private practices of their rulers. I do not want to romanticise these things, and I have sat through my fair share of official speeches in the region, but I have had over the years far more lively conversations, and hilarious and indiscrete discussions, with Middle Eastern friends and colleagues than I have had in the often uneasy, bien-pensant, salons of the western world.

Two examples of this popular scepticism. A few months after the revolution in Iran, in the summer of 1979, I was in Tehran. On the roads out of town in the evening rush hour little boys would try to sell food or string or whatever, but also something known as Kitab-iShukhi-yi Ayatollah Khomeini – 'The Ayatollah Khomeini Joke Book', which turned out to be a selection of the most preposterous sections of his writings on personal hygiene, married life, and, with the imagination of a failed novelist, quite a lot else. In another case, a wonderful Iraqi writer Khalid Kishtainy, who lives in London, has published a book Arab Political Humour which goes into this and is a fair match for the book on European and communist political humour by Stephen Lukes, No Laughing Matter. All my Middle Eastern students love it, but sadly the European and American students cannot understand it. Kishtainy has also published in English two works of political satire, Tales From Old Baghdad. Granma and I, and Tomorrow is Another Day. A Tale of Saddam's Baghdad, in which a man, released from prison and unable to find a job, learns that if he marries a 'war widow' from the 1980-1988 Iran-Iraq war, he will get a grant and a Chevrolet. He decides to marry four at the same time, and this is the start of his troubles. Israel is a bit different, and I am not

alone in having heard Israelis and diaspora Jews worry whether the Yiddish sense of humour has been lost in translation as it were, but the humour of both Israelis and Palestinians has, to date, survived the most difficult of political conflicts.

Arabs and Iranians are also very aware, and in private very voluble, about the conduct of their rulers. They do not need Kilroy-Silk to champion their cause: indeed I have not noticed his name among those who have written, spoken, demonstrated or protested against the denial of human rights in those countries in recent decades. One Arab army officer, who I had known for about twenty minutes, once cheerfully told me: 'All our rulers are thieves'. Most people in Iran detest the ruling mollahs, something which accounts for the fact, one that few in the UK realise, that Salman Rushdie is very popular there, even when they do not know what he said; one Professor of Literature at a noted Arab university told me a while back that The Satanic Verses was the greatest Muslim novel of the twentieth century, a judgement with which I do not actually agree. Some of the Arabic press printed in London, notably Al-Hayat, does publish in its opinion pages articles of a critical and open kind about states, religion and so forth. Sometimes, all too rarely I know, people are licensed to say this in public. One example of the latter is the former Saudi Arabian ambassador here, Ghazi al-Ghosaibi, in his 1982 Arabian Essays, where he gives an incisive general critique of Arab politics and governments, including a chapter simply entitled 'The Bribeocrat'.

These things are not measurable, but my sense of travelling in different places, including Latin America and East Asia, is that Middle Eastern people are less thin-skinned, much more able to laugh about themselves, their neighbours and their rulers, than elsewhere in the world. The gold medallists in this regard are for my money the

Egyptians, whose jokes about their leaders, from Nasser onwards, are outstanding. The Iranians come second, though their conspiracy theories are by a long chalk world champions, beating even the Serbs and the Chinese (75% of whom, so a recent poll tells, believe the SARS epidemic was invented by the CIA to undermine their economic success). When I went to Iran after the revolution, many people told me that if you lifted Khomeini's beard, you would see the words 'Made in England' on his chin. Of course, in the Tehran street, when people stopped and asked me where I came from and I told them London, they immediately blamed it all on the BBC. The fact that, throughout that revolution, the BBC Persian Service only once broadcast a recording of Khomeini's voice seemed to escape them, as it did the right-wing politician Lord Chalfont, an admirer of the former Shah, and others, who were carping back here. Some of these latter people had, as I have reason to know from a friend who worked in the hospitality section of the Shah's court, been recipients of lavish hospitality, and of a fine carpet delivered on the night before they left (guests being ranked into List A, for carpets over $10,000, and List B, for those under this figure – I have list but doubt if I could handle the consequences of publishing it, though I can reveal that most US visitors were in List A, and most British in List B).

2. Getting Prejudice in Proportion: Between Complacency and Alarmism.

The analysis and critique of prejudice has to be based not just on sound sociological principles, about how such ideas are reproduced and diffused, but also on realism. Prejudice is like crime – we can contain, reduce and punish it, but we cannot hope to abolish it. We cannot aim to prevent, or eliminate, all racism stereotyping in the media, and public life, and it is self-defeating to try to do so. In talking to Muslim and Jewish colleagues about their respective concerns, I do

argue that, while we must remain firm on these questions, they have to accept that some degree of this rubbish will last for decades. But the continuation of prejudice, of which we can see evidence in the press and statements of politicians every week, does not justify broad claims about clashes of civilisations or generic western ´plots´ against the Muslim world. The 'west' as a whole, whatever this catchall phrase means (in my view not much) is not embarked on some global 'anti-Islamic' campaign. The Irish writer Dr. Conor Cruise O'Brien, one of my intellectual heroes, because of his rejection of the nationalist prejudices of his own people, has said that 'Anti-semitism is a light sleeper', to which some might reply that it never went to sleep in the first place. But there is change, up and down, in this regard, and not every prejudicial remark by a politician or clergymen, many of which are given double use against Jews and Irish alike (e.g. not 'fitting in', 'not being on side', not being 'entirely rooted in this country' etc.), is the last stop before genocide. It is important, given that, to identify whether and how far the trends are getting worse, or better. As a number of members of the UK British community have recently argued, there are certainly more cases of anti-Jewish racism by Muslim immigrants in Europe. We saw this in the last British general election where people like Mike Gapes MP were targeted, in a way that went beyond legitimate criticism, by pro-Palestinian groups in his constituency in Essex; yet the overall trend may be much more mixed, and certainly does not give support to the idea of some underlying European anti-semitic regression, a point talked up to excess in the USA. Without being complacent about the UK, the press and public response to the appointment of Michael Howard to be head of the Conservative Party, i.e. the lack of any significant response or

concern to the fact that he is Jewish, may be significant in this regard. I was surprised at, but registered, what some Israeli students at LSE, concerned about a long-term conflict in Israel, have told me, namely that the only country in Europe they would consider settling in is the UK. One explained it to me this way: 'When we see how other European countries treat their Muslims, we know that they will, one day, treat us the same way'.

Beneath public and polemical debate about anti-Arab prejudice, there is also what I sense is the false claim of historical continuity. This is of more than academic interest. To repeat what was said in the introduction to this paper: I am opposed, unless these can be proven, to claims that somehow these things go back centuries, and are products of deep civilisational structures: this is what I have termed 'Fault-line Babble'. It sounds wise and great to talk about these things as ancient trends, but this is often inaccurate. Prejudice of any kind has to be reproduced across the generations, and if there is such contemporary racism it is for contemporary, not atavistic, reasons. A good example is the changing European uses of the term ´Muslim´: Prejudices also change: in Auschwitz, as the Italian writer Primo Levi wrote, the term 'Muslim' was used to denote those who had lost the will to live and become completely passive, the complete opposite of to-days jihadi youth; ditto, changing stereotypes of Jews as being passive being replaced by ones of Israelis as ferocious soldiers. Everyone now writers about how important the Crusades are in modern resentment among Muslims against the west, but my impression is that until a few years ago, and until Saddam and Osama began going on about them, no-one and no-one away from the Mediterranean area, such as Iranians or Pakistanis, cared about the

issue at all. To specify: if the Crusades mean something to Muslims or Christians today it is not because of some deep unconscious continuity of affect going back to late eleventh century, but because writers, politicians, religious leaders in the world of today chose to make an issue of this conflict.

This change in political culture is also pertinent to the question that is central to the Kilroy-Silk argument, namely the attitudes of the British public as a whole to Arabs and Muslims. Far from this being some deep colonial residue, my research, and sense, suggest that the very categories of 'Arab' and 'Muslim' were never until the last ten years particularly common in the UK political culture, in contrast to, say, France where, because of the North African connection, they held the place which for us is held by South Asians. A simple historical test on this concerns two events in Indian history, the Black Hole of Calcutta, and the 1857 'Mutiny' or 'Uprising'. Everyone who knows British history knows about these, but I wonder whether one in a hundred, or a thousand, could tell you (a) whether the perpetrator of the Black Hole was Hindu, Muslim or Sikh and (b) what the religion of the 1857 rebels was. In post-1945 British colonial history, there have been many enemies, objects of stereotypical hostility (the Zionist Stern Gang and Lehi in Palestine, the Kenyan Mau Mau, the Greek Cypriot EOKA, Malayan communists, the IRA to name but some) but not one of these was Muslim or Arab, or categorised as such. One cannot be sure of this but I have no recollection of any work of British colonial history, or its aftermath, that propagates negative stereotypes of Arabs. This is not true elsewhere, as a quick look at the Tintin comic books, published in Belgium, and full of now dated images of Arabs and Berbers among others, will show: in parentheses, on the occasion last week of the 75th anniversary of the first episode, Tintin in Russia, these were re-issued last week in DVD but with the

volumes on the USSR and the Congo removed, one can only assume for different reasons – and that the portrayal of Arabs was still deemed acceptable.

The entry into UK political discourse of categories of Arab and Muslim may owe something to the presence of British forces in Egypt in World War II, but it is mainly a result of the Rushdie affair, of 1989, an own goal by self-apppointed spokesmen of the Muslim community in the UK which some, at least, have come to reconsider. When Muslim representatives say to me that Rushdie's novel should be banned because it offends them, I refer them to the verses of the Koran concerning Jesus Christ, a prophet for Muslims, but who, according to the holy text, was not the Son of God, was not Crucified, and did not rise from the dead, all claims that are, by normal Christian standards, blasphemous. My suggestion is, therefore, to leave the issue of blasphemy alone.

In this vein, and against the natural tendency to see such attitudes as endemic in non-Muslim/gentile culture, and talking with Jews and Arabs, and others, it can be argued that this issue, of unstated historical premise, is vital. It is vital to identify historical discontinuity as much as continuity, to persuade writers not to think in terms of some timeless 'Anti-whatever' prejudice lodged in the subconscious of the western, or Christian or modern psyche, and to focus on the most egregious examples of prejudice, of which the anti-Arab Kilroy-Silk case or the anti-Jewish promotion of the 'Protocols of the Elders of |Zion' are certainly examples. This means that racist prejudice, of all colours and beliefs, is a fact of to-day's multi-ethnic, and transnationally globalised, world: like crime, or like the rain, or earthquakes, it is a fact we have to live with, but can, and should, take reasonable precautions against, to contain.

The issue of prejudice is also, unfortunately, far wider than that of Muslim-European relations. We live in a world which is awash, normally just below the surface of public utterance, of prejudice against other peoples and religions: within the last year have heard, from foreign residents in London, quite a number of outrageous things about other peoples, often equally disadvantaged. These are put a small sampling of what is out there, most of it completely unselfconsciously declaimed. This inter-ethnic tension, at times jostling but often much worse than that, is one of the less attractive, and unstudied, dimensions of globalisation. This is evident in the west but, as I can attest from working in the Middle East, is also found there, against other peoples, by Arabs and Persians of each other, but Turks and Arabs, by Jews and Kurds and so forth. There is no way, especially with a kind of globalised rancour that affects many diaspora communities, that this can be legislated out of existence, but we can all do what we can to contain and shame it.

Another premise concerns singularity, the belief of those who protest that the prejudices against them are, somehow, unique. Certainly, they are felt as such, but, as with say, unemployment or crime, these evils may, without denying some uniqueness, be set in an aggregated context. One of my first, academic but also political, instincts is to take any one instance of prejudice and challenge its singularity, to put it in comparative perspective – in other words complaints about anti-semitism and Islamaphobia (a term I do not like and think is inaccurate, preferring anti-Muslimism) should be matched by what we know about other prejudicial views. Everyone tries to claim that they, and implicitly they alone, or especially, are victims of some external, global, conspiracy against them. All view any attempt people like I, or the BBC, make to say things are not so bad, or are changing for the better as blindness and collusion, yet this too needs to be said: one has only too look at the changing coverage by The Sun of

black and gay issues over the past three decades to see how things do get better. I liked very much what I heard a Catholic bishop on the BBC some days ago saying, in response to a question about what realistically we could do about anti-semitism. His reply was: 'Vigilance and Solidarity', to which I would only add, to cover both education and the media, including the BBC, 'Information and Education', an ongoing, never completed, task.

3. Robust Secularism: Against 'Islam-Lite'.

My last thought may appear contrary, but is one that I have come to on the basis of quite a number of years broadcasting on, and in, Middle Eastern countries, and that is that, in an attempt not to offend 'communities' and 'faiths', in some ways the BBC and media can be too soft on 'Islam'. I do not mean this in regard to religion as belief in the supernatural, and the rituals attached to this, but in regard to accepting without comeback or criticism claims, many of them claims which any Muslim would know to be preposterous, which supposed 'representatives' of the Muslim world and Muslim community in the UK make. I do not want to light on John Humphreys personally, although I have on occasions chafed under his insistent interrogation, as I think the issue pertains also to media producers, editors, those who brief interviewers and so on. But it is evident that representatives of such groups are not subjected to the kind of civil, but informed and insistent, questioning which is given to politicians or people from mainstream public life.

I have been live, on the World Service, and in the immediate aftermath of September 11, and to my considerable embarrassment, with representatives of violent and bigoted Muslim groups, whose identity has not been vouchsafed to the listeners, and who have propounded a wholly inaccurate and sectarian view of what 'Islam' is supposed to be. Here the presenter made no attempt to cross-question

or challenge what this particular fanatic, all dressed up in reasonable-sounding phrases, had to say. As I wrote to the World Service at the time, if I had been asked if I agreed to appear with this man, or had been warned he would be brought in during a one-hour studio discussion, I would have refused. Another striking example of this indulgence of bigots, was to be heard on the Today programme 12 January 1999, in connection with Muslim attitudes to the kidnapping of British tourists in Yemen, four of whom were, if I recall correctly, shot later that morning. The person being interviewed told John Humphreys that the BBC audience should know that military training was a duty for all Muslims, and that in every mosque in Britain, young Muslim men were receiving military training. Now both these claims are false, in dogma and empirical fact respectively: but the interviewer did not come back at him, because he was not briefed on how to come back, or/and because he/his editor/the BBC were worried about appearing to contradict a self-proclaimed, if utterly mendacious, 'representative' of something we have come to call 'the Muslim community'.

I have often heard interviewers asking Muslim representatives about the 'Islamic' view on this or that, assuming which is quite false that there is one, single, reading of the issue in question – the status of women, the environment, globalisation or whatever. As an observer of politics, sociology and money, I would have to say that there is no such thing as a single 'Muslim' community in the UK, even more than there is a single 'Jewish' or 'Christian' one, and that we are already well down a slippery slope of communitarian and relativist indulgence when we allow supposedly 'holy' or 'devout' men to represent all those who come from their own countries. This is what my late and doughty former colleague Ernest Gellner called 'Cannibalism for the Cannibals'. They are free to say what their personal view is, or what one particular interpretation of the holy text is, but not to claim that

their opinion is representative or indicative of a unitary sacred message (which on all questions, other than the unity of God, does not exist.)

Some courageous voices within the UK, such as independent and openminded Muslim foundations and intellectuals, and the resolute and much abused Yasmin Alibhai-Brown, have sought to represent the variations of Muslim society, not least those of nation, class and gender, but they are very much the minority in the media. Such diversity among Muslims in the UK was present, but largely unseen and unreported, during the Rushdie affair, 1989-1991. We recall that this only became an issue months after the book was published and when political groups in India and Pakistan began to make a fuss about it.

The attitude of the Yemeni community, the oldest Muslim group in the UK, was to say, and do, absolutely nothing. Their argument was very simple: if the man has committed blasphemy (which, incidentally, he did not, because in English this means insulting God and Muhammad is not, like Christ, supposed to be half divine, and to claim divinity for the Prophet in Islam is itself blasphemous), then Allah will punish him; the main problems facing the Yemenis in Sheffield and Rotherham were unemployment, integration of newly arrived Yemenis, racist attacks on pensioners on the upper deck of buses and funding, supported not least by the community's best friend in Sheffield, David Blunkett, for community projects. The Yemenis were not alone, but had more reason than most to suspect, in thinking that the hullabaloo about Rushdie had involved some transfer of funds from fundamentalist donors, keen to appear more militant than their Shiite rivals in Iran, to South Asian 'community' groups here.

In this context, I would make a plea for what many of my colleagues and most politicians seem to regard as a lost cause, a

starting point of secularism in the analysis of public and political life. Some effort has been made in recent years to broadcast more programmes about 'understanding' Islam and the Muslim world but most of this, be it on BBC or the independent channels, is usually 'Islam-Lite', apologetic and inaccurate PR which leaves the viewer no sense of the power structures, oppression of women and ethnic minorities, the manipulation of texts and the very variety of opinion within these countries. No one watching such programmes would be prepared for the variety of inter-ethnic tensions within the Muslim world, the possibilities for various interpretations of the Koran (a process known as naskh), or the very lively debate about the implications of Islam for economic and social life that have taken place in Iran, Pakistan and Egypt over many decades. To take an obvious example of such simplification: our pious clergymen here all tell us that Islam is against alcohol, whereas the Koran itself, in its earlier chapters, enjoins the believer to take wine (khamr) for good health and, among other sensual delights (for men only, I hasten to add) promises 'rivers' of it in paradise; moreover the culture, cuisine and social life of most Muslim societies has given a central role to alcohol and its delights over many centuries. The great mediaeval Arab medical textbook by al-Razi contained a whole chapter on the benefits of alcohol, but this was removed from the latest edition printed in Beirut.

These sympathetic documentary films about Islam often do a disservice, not a service, to the peoples and cultures of these countries. They can, therefore, tell us a bit about architecture and culture in these countries but are wholly misleading about people's lives and attitudes. This contrast is immediately evident if, instead of bland commentaries on the greatness of some single Islamic civilisation, one reads novel by contemporary Turkish, Iranian and Arab writers, such as the Egyptian Neguib Mahfouz, or the cinema of Muslim countries – such

as the recent flowering of Iranian cinema, the films of the Egyptian Yusuf Shahin, or the very moving, but not widely distributed in the Arab world, Lebanese film West Beirut, which describes the breakdown of social cohesion and the rise of violence at the beginning of the Lebanese civil war in 1975. The films of the Lebanese woman director, Randa Chahal Sabbaq, such as A Civilised People, also made these points. Similarly I tell students that if they want to get behind the official views of Israel they should Israeli novels, by David Grossman or Amos Oz.

The stick has been bent rather to far in favour of the supposedly 'devout' and 'sage' in recent years. It is, more generally, misleading in broadcasting to run to holy writ or supposed 'tradition', the latter too often treated in indulgent fashion, i.e. to analyse modern inter-ethnic and political issues in terms of religion and the interpretation of holy texts. People do not consult holy texts when they buy a car, go to work, brush their teeth or go to a football match. This is quite apart from the fact that the texts, depending on which bit you chose, give contradictory answers. Recently, British commentators have rather sold the pass on this question. In the UK we do not, except in a rhetorical and inaccurate sense, live in a 'multi-faith society' at all, we live in one where there are, internally pluralistic and ever-shifting, religious groups, most of whose efforts go to spiritual causes, like faith, prayer, death and the afterlife, with very little relevance to public economic and social life. Most British people, most of the time, do not involve or recruit religion for the things they do in the course of their daily life, and this goes for Muslims too. Even when the British public do religious things, like Christmas and Easter, the sacred has been largely evacuated. We have all, if I may so, yielded too much to the patriarchs in beards, muttering on about holy texts. It might be good to bend the stick the other way, even at the risk of annoying our Prime Minister and the man, amiable but ill-informed, who is known in the Arab world by the engaging title of Amir Wales.

Conclusion

Anti-Muslim and anti-Arab prejudice are a significant and too infrequently challenged part of the political culture of Western Europe and the USA. While this draws on certain elements in history, such as the Crusades, or the Ottoman siege of Vienna in 1683, and while it uses elements of religious and national tradition, this prejudice is above all a product of the contemporary international situation and of the uses to which such stereotyping is put by demagogic writers and politicians within the western world. Such prejudice will never be discussed or legislated out of existence, but it can be contained, reduced and, on occasion, sanctioned by law. This involves, however, avoiding the trap of countering one set of myths about the Arab and Muslim worlds with another, in critiquing prejudice and biased writing in the west and in the Middle East, and in basing such a critique on sound methodological principles, not empty claims about historical continuity and generic ´Western´ ideas. The case of Kilroy-Silk in the UK in 2004 raises, in a specific way, many of these questions and may serve better to elucidate the underlying questions and appropriate response than broad generalisations about the clash of western and Islamic civilisations.

✷✷✷✷

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

صورة الآخر

أ. د. فرد هاليدي

إن مسألة «النمطية» والانحياز والتحامل تعتبر من المسائل الشائكة التي تستدعي موقفًا جماعيًا وأصواتًا مدوية لوضع حد لما يجري على الساحة العالمية وتعطي مساحة أكبر للتاريخ للاستمرار.

يستهل الباحث دراسته بتركيز الضوء على التحامل الغربي على العرب والمسلمين وتلك الحملات التي تشن في الغرب، ضد كل ما هو عربي/ مسلم معللاً ذلك بأهمية الثقافة السياسية ودورها في تشكيل العقل الغربي وخاصة في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية. وفي الوقت الذي تستدعي هذه الأحداث شجونًا تاريخية مؤلمة وموجعة مثل الحملات الصليبية وحصار العثمانيين لمدينة (فيينا) عام ١٦٨٣، وفي الوقت الذي تستغل فيه تلك الحملات المغرضة لعناصر دينية وتقاليد وأعراف قومية، فإن هذا التحامل، وحسب ما جاء في ورقة الباحث، ما هو إلا نتاج الموقف العالمي المعاصر واستغلال مفهوم «النمطية»، من قبل بعض الكتاب والساسة الغوغائيين في عالم الغرب.

في هذا الصدد يعلق الباحث قائلاً: إن هذا التحامل المتحيز لا يمكن إخضاعه الى حلقات النقاش والحوار بل لابد من احتوائه والتخفيف من حدته، بل فرض عقوبات قانونية، في بعض الأحيان، على أولئك الذين يمارسون هذا النوع من الفكر المناهض للبشرية. ولتحقيق ذلك، لابد من تجنب الوقوع في شرك أولئك الذين يتخذون من بعض الأساطير والخرافات حجة لشن هجمات شرسة على العرب والمسلمين من خلال كتاباتهم المسمومة والمشحونة بالبغض والكراهية والتي تنشر في الصحف التي تصدر في الغرب والشرق الأوسط. وعلى سبيل التمثيل يعرض الباحث المسألة المثيرة للجدل التي روج لها الكاتب الصحفي (كيلوري سيلك) في يناير من عام ٢٠٠٤ من خلال مقالة شنّ فيها

❖ اختار الباحث عنواناً آخر لبحثه هو «التحامل الغربي على العرب بين الخطأ والصواب».

هجومًا محمومًا، شاجبًا وساخطًا ومتهمًا الحكام العرب بممارسة كافة أنواع الفساد والديكتاتورية ضد شعوبهم التي لم يكن لها أي مساهمات في صنع الحضارة والثقافة العالمية.

لقد أثار الباحث العديد من الأسئلة والاستفسارات التي قد يكون لها دور كبير في الرد على هؤلاء مطالبًا الكتاب والمفكرين في العالم أجمع اللجوء الى أسلوب الحوار البناء «وتجسير الفجوة» بين الغرب والمسلمين، ووضع حد للخلافات والنزاعات وعدم إشعال نار الفتنة بين الحضارات المختلفة.

✱✱✱✱

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership
The Image of the Other
"Sense and Nonsense in Opposing Anti-Arab Prejudice: The Case of the BBC and the Kilroy Silk Dispute"

Dr. Fred Halliday

"Summary"

The issue of stereotyping and prejudice is one that invites generalization and broad claims of historical continuity. The thesis of the paper is that anti-Muslims and the anti-Arab prejudice are a significant and too frequently challenged part of the political culture of Western Europe and the USA. While this draws on certain elements in history, such as the Crusades, or the Ottoman siege of Vienna in 1683, and while it uses elements of religious and national tradition; this prejudice, according to the writer, is above all product of the contemporary international situation and of the uses to which such stereotyping is put be demagogic writers and politicians within the Western World. The writer argues that such prejudice will never be discussed or legislated out of existence, but it can be contained, reduced, and on occasion, sanctioned by law. This involves, however, avoiding the trap of countering one set of myths about the Arab and Muslim worlds with another, critiquing biased writings in the West and the Middle East.

The writer demonstrates the controversial issue raised in January 2004 by Kilroy-Silk, a former member of parliament and now a popular presenter of a morning television program, who had written

an article critical or Arabs and Muslims, denouncing them for being ruled by corrupt and dictatorial elites, and for having made no broader contribution to world culture. Kilroy-Silk's prejudice, and other writers and politicians against Muslims and Arabs has been rife in recent years in Europe and the USA.

The questions and queries raised by the writer may serve better to elucidate the underlying issues and appropriate response than broad generalizations about everlasting conflict between Western and Islamic Civilization.

✷✷✷✷

La intolerancia occidental del Occidente hacia los árabes
Entre la realidad y la irrealidad

Por/ Fred Halliday

Resumen de la ponencia

La cuestión de la "Conformidad", la alineación y la intolerancia es una de las más polémicas que requieren una actitud colectiva para poner fin a las injusticias que se extienden en el mundo y dar oportunidad a la historia humana para que continúe.

El investigador empieza su trabajo enfocando la luz sobre la intolerancia occidental hacia los pueblos árabes y musulmanes y las violentas campañas ofensivas contra todo lo árabe / musulmán. Ello se debe, según el escritor a la cultura política y el papel que desempeña en formar la mente occidental, sobre todo en Europa y los Estados Unidos.

Al mismo tiempo que la realidad actual y los acontecimientos que acaecen nos traen a la memoria los dolorosos recuerdos de las Cruzadas y el asedio otomano de Viena en el año 1683, y al mismo tiempo en que estas campanas ofensivas se dirigen a principios religiosos y tradiciones nacionales, no tenemos que olvidar que estas campañas no son más que un resultado de la actitud hostil de algunos escritores y políticos occidentales hacia el Islam.

Añade el autor que la intolerancia occidental no puede someterse al diálogo o a las discusiones, sino deben acabarse o, por lo menos aliviarse, utilizándose para ello los medios necesarios, incluso imponer castigos sobre aquellos que injustamente adoptan esta actitud inhumana. Por otra parte, no se debe engañar por las opiniones infundadas de aquellos que, basándose en falsedades y supersticiones dirigen violentos

ataques contra los árabes y los musulmanes en sus escritos publicados en los medios de información de países occidentales y, a veces de países árabes. A modo de ejemplo, el autor cita el artículo problemático de Kilori Silk, publicado en enero de 2004, en el que ataca severamente a los países islámicos y acusa a los gobiernos árabes de practicar todo tipo de corrupción y dictadura contra unos pueblos que tienen ninguna aportación a la cultura ni a la civilización humana.

El investigador concluye su trabajo citando algunas preguntas e interpretaciones que, tal vez, responden a aquellos escritores tan acérrimos, e insta a los escritores y los intelectuales que recurran al diálogo con el fin de acortar distancias entre el Occidente y el mundo islámico y poner fin a las discordias y enfrentamientos entre las distintas civilizaciones.

✷✷✷✷

Parti pris occidental contre les arabes entre l'erreur et la vérité.

Fred Halliday

La standardisation et le parti pris sont un problème épineux qui demande une prise de position collective et des voix bien audibles pour mettre une limite à ce qui se passe dans le monde et pour donner plus d'espace à l'histoire pour qu'elle continue.

L'auteur commence par jeter les lumières sur l'acharnement de l'Occident sur les arabes et les musulmans et les campagnes qui sont menées en Occident contre tout ce qui est arabe ou musulman justifiant cela par l'importance de la culture politique et son rôle dans la formation de l'esprit occidental sutout en Europe et aux Etats-Unis d'Amérique.

Au moment où ces faits rappellent un chagrin hitorique douloureux comme les croisades ou le siège de Vienne en 1683 par les Othomans, au moment où ces campagnes perfides exploitent des éléments religieux, des usages et coutumes nationaux , cet acharnement ,selon l'auteur, n'est autre que le résultat de la position universelle moderne et l'exploitation du sens de la "standardisation" par certains écrivains et politiciens bavards dans le monde occidental.

Dans cet ordre d'idée, l'auteur commente:

Cet acharnement complice ne peut pas être soumis aux séances de discussion et de dialogue, mais il doit être contenu et son intensité dimuniée et même, on doit prendre des sanctions contre ceux qui adoptent ce genre de pensées anti-humaines. Pour réaliser cela, il faut éviter de tomber dans le piège tendu par ceux qui utilisent certaines légendes et mythes pour mener des attaques féroces contre les arabes et les musulmans à travrs leurs écrits empoisonnés et chargés de haine

publiés dans les journaux qui paraissent en Occident et au Moyen Orient.

Le chercheur prend pour exemple le problème controversé, orchestré par l'écrivain Kelori Silk en janvier 2004 à travers un article où il attaque avec férocité et mépris les gouvernants arabes, les accusant de pratiquer toutes sortes de gabégie et de dictature contre leurs peuples qui n'ont aucune contribution dans la construction de la civilisation et de la culture universelles.

Le chercherue a soulevé beaucoup de questions qui peuvent jouer un grand rôle dans la réponse à donner à ces gens, demandant aux écrivains et penseurs du monde d'avoir recours au dialogue constructif et d'établir un pont entre les musulmans et l'Occident pour mettre fin aux divergences et aux conflits et pour ne pas attiser le feu de la zizanie entre les différentes civilisations.

☆☆☆☆☆

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور فرد هاليدي على بحثه وعلى إشاراته للعوائق وطرحه لبعض المحاور والتي يراها ناجعة في إصلاح العلاقات..

✷✷✷✷

المناقشات

رئيس الجلسة:

والآن مع التعقيبات، والمعقب الأول هو سعادة الأستاذ الدكتور حارث سيلادجيتش، وهو متخصص في الشؤون السياسية الدولية، وفي الآداب، وأول وزير خارجية للبوسنة والهرسك، وأول رئيس وزراء لها، ومن الشخصيات الثقافية والسياسية البارزة على المستوى الدولي، أديب وشاعر، ومن المنادين بالتسامح الديني، أستاذ محاضر في العديد من الجامعات، نتيح له الفرصة الآن لابتدار التعليق والنقاش فليتفضل مشكورًا.

الدكتور حارث سيلادجيتش(*) (البوسنة والهرسك):

السلام عليكم، أشكر مؤسسة البابطين والسيد عبدالعزيز البابطين وهذا الحضور، وأشكر رئيس الجلسة...

الإنسان يتحمل الفقر، ولا يتحمل الإهانة المقصودة الدائمة، أعتقد أنه في هذا الإطار يمكنني أن أتكلم:

أي جسم حي منغلق على نفسه بدون حوار مع الحضارات والمجتمعات المتقدمة وما إلى ذلك يموت. هل خسر العرب والمسلمون من معاملتهم مع الإغريق؟ لا، هل خسر الغرب من خلال معاملته مع المسلمين أو الفلسفة الإغريقية؟ لا.

لا مجال للتشاؤم الكبير، بالرغم من أن هناك أزمة... أزمة بمعنى أن هناك مرحلة تحديد وتشخيص الأزمة، ونحن كما أعتقد نمر بأزمة النموذج في العلاقات الدولية في ظروف متغيرة، لا يوجد عندنا نموذج ومفهوم، النموذج يمر بالمشكلة والأزمة، المشكلة كذلك في التغيير السريع، ولذلك أعتقد أن كل هذه الحضارات، (الأجسام الحية الموجودة الآن)، تحاول أن تجد مكانتها وطريقة التواصل في ظروف هذا التغيير السريع.

فمشكلة العالم الإسلامي مثلاً وهو الجسم الحي، كيف يعالج هذه الأزمة في ظروف التغيير السريع؟ لأن كل جسم حي (والمجتمع جسم حي) كل له آليات مثل كل

---

* أول وزير خارجية للبوسنة والهرسك، وأول رئيس وزراء لها.
- متخصص في الشؤون السياسية الدولية، ويجيد العديد من اللغات.
- أديب وشاعر، ومن المنادين بالتسامح الديني وقبول الآخر.

خلية، آليات للدفاع عن النفس، ومنها الانتظار حتى تمر العاصفة، فالعالم الإسلامي انتظر، فهناك سرعة التغيير، من معالم التغير اليوم سرعة التغيير، فلا مجال للانتظار، فأنا أرى هناك برامج نشاطات وفعاليات ومنها هذا المؤتمر، فالعالم الإسلامي أيضًا أصبح لا ينتظر، بل إنه بدأ يتحرك، وأنا متفائل بتواضع، هناك تفاؤل متواضع، ولست متشائمًا.

هناك أزمة فعلاً في العلاقات، لكن هذه الأزمة تمر، ونستطيع أيضًا أن نقول لنأخذ من الحضارات، هناك حضارات، أي نلقي نظرة الطير الآن على العالم وتاريخه – إذا سمحتم لي – كل حضارة لها ميزات معينة، ومع هذه الميزات فإن لها أزمة مع نفسها وفي داخلها.

الولايات المتحدة الأمريكية بما يسمى (Sivil Society) و (Sivil Rights) لها أزمة مع نفسها.

أوروبا لها أزمة مع نفسها. ماهي ميزة أوروبا.. الحضارة الأوروبية؟ بالتبسيط الشديد يعني القدرة الأوروبية على أن ترى نفسها في المرآة، وتخلق من نفس النمط الحضاري والثقافي، المضاد والعلاج للمرض يعني الإمبريالية، المضاد لها الشيوعية، أي تخلق مضادًا لها من نفس الصلب الثقافي، هذه الثنائية (Decotmy) في الثقافة الأوروبية التي تستطيع أن تعمل مصححة (corrector) هذه القوة بل هذه الميزة الآن في أزمة، ولا أريد أن أتكلم عن البوسنة، نحن جربناها، لقد أظهرت أزمة الثقافة الأوروبية الأزمات الأخلاقية ولا أريد أن أتعمق في هذا الموضوع.

ماهي ميزة الإسلام أو الحضارة الإسلامية؟ كنظرة تاريخية عامة نجد التسامح، ومن لا يعترف بهذا فهو يريد محو السجل التاريخي لها نحن نعرف هذا الشيء .. المؤرخون والسجل التاريخي يقولان إن المسلمين أكثر تسامحًا ممن قبلهم، فهناك تسامح، فإذًا الحضارة الإسلامية تستطيع – ليس فقط أن تتحاور – بل أن تتوسط، لأن لها خبرة تاريخية طويلة للتوسط ما بين الحضارات، فيمكن استخدام كل هذه المميزات

في كل مكان من أمريكا إلى أوروبا.. وأذكر شيئًا فقط قبل أن أنهي كلامي وهو أننا عادة نتكلم عن الحضارات التوحيدية، وننسى أن أكثرية المسلمين لا يعيشون في الشرق الأوسط، بل في آسيا. وننسى أن هناك دائرة ثقافية اسمها الدائرة (الكنفوشية) أو الدائرة اليابانية، والدائرة البوذية، وما إلى ذلك، وكأننا نحتكر الحضارة.

هناك الغرور الحضاري ما بين هؤلاء الذين ينتمون إلى هذه الأديان أو هذه الحضارات، ولكن كما قال الفيلسوف الألماني «هيجل» (روح العالم انتقل إلى آسيا)، فلا بد أن نأخذ هذا الشيء في الاعتبار... وشكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور حارث.. الآن نبدأ المناقشات، فمن يرغب من الإخوة بالمداخلة يمكن أن يسجل اسمه من خلال الإخوة الذين يطوفون بينكم.

ونبدأ الآن بالدكتور ميلاد حنا، وأود أن أشير إلى أنّ مدة المداخلة يجب أن لا تزيد عن ثلاث دقائق حتى نمكن أكبر عدد من الإخوة من الإدلاء بآرائهم.

الدكتور ميلاد حنا:

صباح الخير جميعًا... هذه الجلسة الأولى.. وأنا سأتحدث عن الأديان في الجلسة الثانية، ولكنني رغبت في هذه الجلسة أن أوضح عدة أمور:

أولاً: تصادف أن كان لي مؤلفان.. المؤلف الأول هو (قبول الآخر)، وانتشر هذا المؤلف في أوروبا، فهو موجود بالإنجليزية والبولندية والسويدية وغيرها.. والفكرة المحورية الفلسفية لا تعتمد على الأديان ولا على النصوص الدينية، ولا على اختيارات لبعض النصوص التي تبرز عدم التسامح، ولكنني ألجأ إلى الفطرة، فأقول:

– من منكم قد قرر أن يولد؟

- لقد ولدنا لأننا ولدنا.

- من منكم قد قرر لون بشرته التي تعبر عن سلالته؟

- من منكم قد قرر أن يكون ذكرًا أو أنثى؟

- من منكم قد اختار دينه؟ أو مذهبه؟ أو وطنه؟

- من منكم قد قرر أن يختار اسمه ليكون ظريفًا جميلاً، أم اسمًا (مكعبرًا) يسبب الغضب والتساؤل عندما يسمعه الإنسان لأول مرة.

إذًا حقائق الحياة الأساسية تدل على أن الإنسان قد خلق على تنوع معين، وعلى شكل معين، ودين معين، ومذهب معين، وذكاء معين، ووضع اجتماعي معين، ودرجة ثراء معينة، ومن طبقة معينة، ومن ظهر رجل وامرأة معينة.

إذًا ينبغي أن نقبل الآخر. لأن هذا الآخر مفترى عليه. أنا أكره الغربي لأنه يكرهني، ولكن هذا الغربي قد ولد لأنه ولد، ولا بد بأن أقنع الغربي بأني إنسان قد وجدت في الحياة مسلمًا شيعيًا أو سنيًا، أو..... وعليه أن يقبلني لأنني كذلك.

ثانيًا: الصراع العالمي الآن صراع غبي ومحكوم عليه بالفشل، فليكرس (بوش) وأوروبا وكل الغرب كل طاقتهم العسكرية.. هل تستطيع هذه القوة أن تمحو الإسلام من العالم؟

هذا الأمر غير ممكن. إذًا هذا نوع من الغباء الاستراتيجي في الحياة. هل يستطيع الإسلام بكل ما أوتي من قوة تاريخية وحضارية أن يقضي على الغرب؟ الجواب: لا. إذًا هذا الصراع صراع غبي، وعلينا كأذكياء ومفكرين أن ندرك أنه لا بد لنا من التعايش.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور ميلاد والمداخلة الثانية للدكتور أحمد عمر هاشم... فليتفضل

الدكتور أحمد عمر هاشم(*) (مصر):

بسم الله الرحمن الرحيم. من الخطأ والخطر أن يُعْلَن ترشيح الإسلام عدوًا بعد سقوط الشيوعية، ومن الخطأ والخطر أن يعلن أيضًا هذا الذي يتحدثون عنه وهو الإرهاب وإلصاق الإرهاب بالإسلام، أو ما يقال أيضًا من صراع الحضارات.

حقيقة، إن هذه الندوة بالكلمات القيمة التي استمتعنا بها الآن ألقت ضوءًا كاشفًا وهاديًا يرشد إلى ضرورة بيان أن مواجهة الإسلام للتحديات الحالية بعد الحادي عشر من سبتمبر، هذا ناتج عن فهم خاطئ عن الإسلام، واتهام الإسلام بالإرهاب الذي لا وطن له، مع أن الإسلام قاوم الإرهاب والعدوان في كل أوكاره، وعمل على تصفية جيوبه في كل مكان.

الإسلام هو السلام، ونادى «ادخلوا في السِّلم كافة» ودعا إلى صيانة حقوق الإنسان وحقوق الآخر وقال: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين».

بل إن رسول الإسلام ﷺ تبرأ ممن يعادي غير المسلمين من أهل العهد الذين لا يحاربون «من آذى ذميًا فأنا خصمه». بل يقول: «ألا من ظلمَ معاهدًا أو انتقصه أو أخذ منه شيئًا بغير طيب نفس أو كلفه ما لا طاقة له به، فأنا حجيجه يوم القيامة»، يعلن أنه خصم له يوم القيامة. كل ذلك من أجل قيام حياة متفاهمة يظللها السلام والأمن، لذا كان واجب العالم اليوم – شرقًا وغربًا – وواجب أتباع كل الأديان وكل الرسل أن يكونوا متبعين لسننهم، كما كان الرسل في بيت المقدس في المسجد الأقصى، اجتمعوا جميعًا، وحشرهم رب العزة أحياءً أيقاظًا، وصلوا جميعًا خلف رسول الله (ﷺ) إعلانًا

(*) دكتوراه في الحديث وعلومه من كلية أصول الدين - جامعة الأزهر.

- عضو مجمع البحوث الإسلامية.

- رئيس جامعة الأزهر في عام ١٩٩٥.

- حاصل على جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية ١٩٩٢، ووسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى.

للتوافق والتناسق، وأنهم جميعًا يحملون رسالة واحدة لإلهٍ واحد، وهذا يشير إلى أن أتباعهم يجب أن يتبعوا رسلهم في التفاهم، في السلام العالمي، في التعايش السلمي، كما تشير هذه الواقعة الثابتة كتابًا وسنة بأن واجب هذا العالم أن يصون المسجد الأقصى، وأن التقارب والتعاون واجب لانتشار الأمن في هذا العالم، لأن ضياع حقوق إنسان أو دولة في موقع سيغري بضياعها في مواقع أخرى.وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا، والمداخلة الآن للأستاذ مدين الموسوي فليتفضل..

الأستاذ مدين الموسوي(*):

بسم الله الرحمن الرحيم. السلام عليكم سادتي وإخوتي وأخواتي جميعًا ورحمة الله وبركاته.

فيما تعرض له الدكتور محمد الرميحي في استعراضه الجميل وتحليله للوقائع التي أوصلتنا إلى واقعنا الحالي، استعرض الثلث الأول من القرن الماضي، ونزول الإسلام السياسي إلى ساحتنا الإسلامية.. وأنا أعتقد – باعتباري مواطنًا عراقيًا – يعيش اليوم كل هذه التداعيات، وكل هذا المخاض الدموي اليومي، أعتقد أن الإسلام السياسي لو جاء بمشروع متكامل لما وصلنا إلى حمام الدم الذي ندخله يوميًا.

التطرف الإسلامي والفكر التكفيري، هو الذي أوصل الواقع الإسلامي بكل أطيافه وأعراقه إلى ما نحن عليه الآن.

هذا الفكر الذي لا يتعامل مع الآخر إلا بالدم والقتل والإبادة والذبح، هذا الفكر الذي تتبناه منظمات وأنظمة وأجهزه كبيرة، هذا الفكر الذي يشمل مساحة كبيرة ويتسع يومًا بعد آخر، ليزحف على كل الشارع المسلم.

هذا الفكر لم تواجهه قوة إسلامية حقيقية، لا على مستوى المرجعية الدينية ولا على مستوى المراكز والجمعيات الكبرى التي لها تأثيرها ووجودها وفعلها، فنحن الآن

(*) كاتب عراقي وهو وكيل وزارة الثقافة في الحكومة المؤقتة.

في العراق، الذي نستقبل فيه يوميًا طوابير الانتحاريين والسيارات المفخخة، ماهذا إلا نتيجة الفكر المضاد للإسلام قبل أن يكون فكرًا إسلاميًا، وقبل أن يكون فكرًا حضاريًا ومدنيًا، هذه نقطة.

والنقطة الثانية التي أريد أن أتعرض لها وذكرها الدكتور الرميحي وهي موضوع (أبوغريب)، هذا السجن الذي صار له أكثر من خمس وثلاثين سنة، نحن لا يسرنا أن نرى عراقيًا واحدًا في سجن، ولا يؤنسنا أن يكون أمريكيًا أو بريطانيًا أو أوروبيًا أو شرقيًا يضرب جلدًا عراقيًا واحدًا، هذا الشيء لا يسرنا، ولكن هذا السجن الذي دخله الأمريكيون، بناه وأسسه النظام السابق الذي دعمه العرب جميعًا، ووقفوا إلى جانبه، ولما كنا نصرخ من هذا السجن بوقف الإبادة الجماعية، وتطهير السجون.. في عام ١٩٩٨ ألف ومئتا شابٍ وشابة كانوا يقتلون، لم يكن هناك أحد يرفع صوته ويقول هذا سجن جائر، ما كان أحد ينتصر لهذا الظلم، لأن الفكر التكفيري كان يعم الساحة الإسلامية والعربية بشكل عام، وكنا وحدنا نواجه هذه الجريمة، أليست الأقلية الأمريكية التي تعذب الأغلبية العراقية في العراق الآن قد تجرأت، والذي جرأها الأغلبية الصامتة على ذلك النظام، الساحة العربية الصامتة التي كانت تتواطأ على الأحرار وعلى الشرفاء في العراق، وهي التي جرأت هؤلاء الذين يضربون ويعتقلون ويعذبون الآن بعض العراقيين.

الفكر التكفيري يا إخوان هو الذي فعل بنا ما فعل اليوم ويوميًا، تسمعون عن السيارات المفخخة، والانتحاريين الذي صنعهم هذا الفكر الذي يجب أن نقف أمامه جميعًا.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا. والمشاركة الآن للدكتور الأب يوسف مؤنس.

الدكتور يوسف مونّس:

أولاً: شكرنا العميق لجميع المحاضرين، لكنني (بقيت على جوعي). الموضوع هو صورة الآخر، وأنا سمعت خطابًا سياسيًا، ولم أسمع خطابًا أكاديميًا حقيقيًا، يقترب من صورة الآخر.. من هو الآخر؟

هل هو المفترِق عني دينيًا وحضاريًا وثقافيًا واجتماعيًا وسياسيًا؟ أم هو العدو الكافر أل.. أل.. أل.. من هو الآخر؟ كنت أتمنى في المعالجة الأولى أن أعرف من هو الآخر. لم أعرف من هو الآخر؟

هذه الصورة التي أنا أتمناها، بالنسبة لي: الآخر هو الصورة التي يجب أن تكون، كي أكون أنا.

ثانيًا: كنت أتمنى أيضًا في المعالجة.. أن يتم توضيح ماهي الصورة المشوهة التي بنيناها للآخر من ديننا وثقافتنا وحضارتنا ونفسيتنا.. ما هي الصورة المشوهة؟

ثالثًا: كيف نرمم هذه الصورة في عقلنا.. في مجتمعنا.. في ثقافتنا.. في إعلامنا؟

باللقاء.. بالحوار.. بالتربية. على أن الآخر هو القسم الذي أنا أكون فيه. وتكتمل إنسانيتي بحبه وفقره وغناه.. لا وجود لي إلا إذا كان هو المرآة التي أعرف ذاتي فيها.

هذا الترويع الفكري العربي الذي لايسمح لنا بنقد النص والاقتراب منه عقليًا وفكريًا، هو إحدى الصور التي صارت صورًا نمطية لفكرنا العربي ولفكرنا الثقافي الحر. من يجرؤ اليوم في العالم العربي أن يكسر هذه الصورة.

في النهاية.. هناك إرهاب فكري.. (كماشة) فكرية دينية تقع على العقل العربي.. هل من الممكن أن يخرج هذا العقل كما خرج في قرطبة بتلاقحٍ إنساني حضاري تمثله بعض القيادات الفكرية العربية الإسلامية والمسيحية لحضارةٍ جديدة لا تقرأ النص المقدس، بل تقرأ الفعل الثقافي الحضاري الذي نلتقي به مع جميع الشعوب، وصور الآخرين عندها تلتقي بصورنا، فنصبح في إنسانية واحدة.

وكما قال الدكتور ميلاد حنا – وأنا أشكره – ليس انطلاقًا من النص المقدس، ولكن انطلاقًا من طبيعتنا الإنسانية الحضارية المنفتحة على العالم. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا. والآن نستمع إلى مداخلة من الدكتور علي عقلة عرسان..

الدكتور علي عقلة عرسان[*] (سورية):

بسم الله. شكرًا جزيلاً لكل الإخوة المحاضرين، أريد أن أتوقف وقفة سريعة عند بعض النقاط.

النقطة الأولى.. هناك تساؤل: لماذا ينسب فعل المسلم إلى الإسلام، ويحسب على الإسلام؟ في حين أن الآخر من أي اتجاه ينسب إلى فرد أو حزب أو تنظيم، ولا ينسب لثقافة ولا لعقيدة ولا لحضارة.

هذا السؤال هو جزء جوهري في تكوين صورة الآخر لدى كل منا.

النقطة الثانية التي أريد أن أؤكد على التفريق فيها جوهريًا، هي التفريق بين الإرهاب المدان والمقاومة المشروعة. في تاريخ الحضارات والشعوب، في تاريخ حركات التحرر، في تاريخ استقلال الدول والأمم، هناك تفريق بين المقاومة المشروعة للاحتلال والإرهاب المدان.. لماذا لا يجري هذا التفريق في فلسطين؟ لماذا يكون الإرهاب الذي يقصد البيت الفلسطيني ويقتله في بيته مدافعًا عن نفسه؟ والفلسطيني في بيته عندما يدافع عن نفسه يعد إرهابيًا؟

وأنا أشكر الدكتور (هالدي) الذي أشار إلى القضية الفلسطينية وثقلها على الضمير الإنساني.

النقطة الأخرى التي أود أن تجمعنا أو أن نركز عليها في المشترك فيما بيننا، هي دعوة الإخوة في الغرب، أو المجتمع المسيحي الأوسع، إلى مشاركتنا في بعض ما ننظر

- دكتوراه في الآداب ١٩٩٣.
- معاون وزير الثقافة ١٩٧٦.
- شغل منصب الأمين العام للاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب سابقاً.
- له عدة دواوين شعرية وعدد من المسرحيات.
- عضو مجلس أمناء مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري.

إليه ضمن اعتقادنا المؤكد.. أن ينظروا إلى عقيدتنا كما ننظر إلى المسيح ومريم بتجلةٍ واعتقاد واحترام للقيم والرسالة.

لماذا هذا التفريق. ثم إنني أود أن أعبر عن كرهي الشديد لقاعدة سائدة في العالم من شعبتين:

قاعدة الرئيس بوش (من ليس معنا فهو ضدنا)، هذا إلغاء للآخر، وتجريم له، وعدوان عليه، ونقض لكل المعتقد والقانون والثقافة والقيم.

أنا لا ينبغي أن أكون مع الأمريكي حتى لا أكون ضده، قد لا أكون ضده، لكن لماذا أكون ضده إذا لم أكن معه.

النقطة الثانية: في هذه السياسة القتَّالة، التي يبنيها هو بطريقة ما، واليمين الأمريكي المتطرف أيضًا يبنيها بطريقة ما، هي الحرب الاستباقية على الآخرين، عندما يظن أنه بعد سنوات أو عقود قد يفكر في شيء ما، فهو يغلبه على الظن، قبل أن تنشأ عنده الفكرة، هذه مصادرة للحرية والفكر والرأي، ولا تستند على شيء إنساني أو قانوني أو أخلاقي. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً. والمداخلة الآن للمشير عبدالرحمن سوار الذهب، رئيس جمهورية السودان الأسبق.

المشير عبدالرحمن سوار الذهب:

بسم الله الرحمن الرحيم. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته. أولاً: أحيي الذين أسعدونا بهذه المحاضرات الطيبة، وأسأل البرفسور (فرد هالدي) الذي أتفق معه تمامًا فيما قاله بأن الغرب يبحث عن أسواق لا عن عدو، لكني أريد أن أسأله: إذا كان الأمر كذلك لماذا قالت رئيسة وزراء بريطانيا آنذاك وكان ذلك في مطلع التسعينيات، عندما

انعقد حلف شمال الأطلسي في اسكندنافية، وحين سُئلت رئيسة الوزراء (تاتشر) عن جدوى بقاء حلف شمال الأطلسي بعد زوال الاتحاد السوفيتي الذي خُلق من أجله؟ قالت: نحن الدول المتقدمة في الغرب لابد لنا أن نجد عدوًا وإلا انكفأنا على ذواتنا، وكان العدو من بيننا.. فلا بد لنا أن نجد عدوًا. كيف نفسر ذلك؟ وهذا القول لواحدة من قادة الدول الغربية التي تصنع السياسة العالمية.

تقول إنه لا بد من إيجاد عدو. والعدو المنتظر هو الإسلام، أو العالم الإسلامي.

إذًا هكذا، بدلاً من أن تقول زال الخطر الذي يتهدد الغرب وهو الاتحاد السوفيتي... والآن يعيش العالم.. بسلام أو نستقبل حياة طيبة.. قالت لابد من إيجاد عدو.. وهذا العدو حددته وهو الإسلام.. هذا أمر.

والأمر الثاني: والسؤال أيضًا موجه إلى البروفسور (فرد هالدي) ألا تتفق معي أن الغرب – حقيقة – والمشكلة الأساسية أنه لا يفهم الإسلام.

القضية الأساسية.. نعم.. هذا الإسلام، الذي كما تحدث عنه المتحدثون قبلي.. ومنهم الدكتور أحمد عمر هاشم.. لوفهموه بالمستوى الذي هو عليه، لما كان هناك معاداة نهائيًا، بل كان هناك تسامح كما هو الحال بالنسبة للدين الإسلامي. شكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

معاشر السادة.. أمامي عشرون طلبًا للتحدث.. ونظرًا لضيق الوقت، فإن هناك جلسة أخرى يتاح فيها للإخوة الذين لم يتمكنوا من التحدث أن يشاركوا بمداخلاتهم في جلسات أخرى.. والآن سأتيح الفرصة للإخوة المتحدثين إن كان لديهم تعقيب، ثم أختم، وأستميحكم بمداخلة قصيرة... والآن مع الدكتور محمد الرميحي فليتفضل:

الدكتور محمد الرميحي:

سيدي الرئيس أريد أن أتحدث بمجموعة من النقاط السريعة في دقيقتين، ولكن النقطة الأولى والمهمة والرئيسية التي أريد أن أؤكد عليها أن ما قدمته هو ملخص شديد

للورقة، والورقة موجودة ومتاحة للإخوان جميعًا لينظروا فيها، وسأتقبل أنا وجهات النظر المختلفة.

النقطة الأخرى، الأخ الكريم وكيل وزارة الثقافة العراقية تحدث عن سجن (أبوغريب)، والحمدلله أن في القاعة من الإخوة العراقيين من يعرفون موقفي، أنا تحدثت عن نقطة أساسية ومهمة هي العلاقة بين الكل والجزء، هذه النقطة التي ذكرها سمو الأمير عبدالله.. جزء خطأ لا يعمم على الكل.. أنتم أيضًا هناك جزئية خطأ، نحن نعترف بها.. لا تعمم على الكل هذه نقطتي الرئيسية، ولم أدخل أنا في إيجابيات أو سلبيات هذا الموضوع.

الموضوع الآخر.. للدكتور يوسف مؤنس حول الآخر.. في الورقة دراسة مطولة عن نظرة الآخر الغربي ونظرة العربي.. أذكر بسرعة مثلاً في نقاش طويل في الورقة عن كتاب (رافائيل بتاي) (Raphael Patio) الذي هو (العقل العربي) حيث أعيد من جديد استذكاره كثيرًا.. وفيه حديث عن (الأعمدة السبعة) لـ (لورنس العرب)، أريد أن أنتهي.. هناك درجات ينظر الغرب لنا فيها: درجة السياسيين، ودرجة المفكرين، ودرجة الإعلام.

وأريد أن أنتهي بالإعلام، وذكرت في الورقة عندما تحدث المذيع الفرنسي أثناء الاحتلال العراقي للكويت والأزمة محتدمة، وكنت أراقب هذا الأمر بدقة، فقال عندما لم يعجبه تصريح للرئيس إلياس الهراوي الرئيس اللبناني، فقال: «وتحدث الرئيس اللبناني المسلم كذا.. كذا.. كذا!.» وشكرًا.

رئيس الجلسة

والآن مع الشيخ محمد علي التسخيري فليتفضل مشكورًا...

الشيخ محمد علي التسخيري:

بسم الله الرحمن الرحيم. أنا أردت أن أشير إلى نقطتين: النقطة الأولى: أنطلق فيها من حديث الأستاذ الكبير الدكتور علي عقلة عرسان.. أقول إنني استمعت بإمعان إلى الحوار الذي جرى بين الرئيس (بوش) والسناتور (كيري) .

حيث أوقفتني نقطتان اتفقا معًا عليهما، النقطة الأولى أن أمن أمريكا هو الأصل، كان الرئيس بوش يقول: لا أسلم أمن أمريكا ليد الآخرين، وكان (كيري) يؤيده في ذلك.

والنقطة الثانية، الحرب الاستباقية: كلاهما آمن بها، ولكن (كيري) كان يقول: يجب أن تكون منضبطة.

وأنا أقول: هاتان النقطتان تعني تخريب كل العلاقات الدولية، وتعني شطب لكل المؤسسات الدولية، إذا كان كل واحد يقول.. المهم عندي أمن العراق، وذاك يقول المهم عندي أمن إيران.. إذًا ما معنى العلاقات الدولية والتصميمات الدولية والقرارات الدولية؟ هذا والحرب الاستباقية كما قال الدكتور، تعني شطب كل العلاقات، بمجرد أن أشعر بأن جاري دولة تخطط.. أو أدعي بأنها تخطط فيكون لي الحق أن أضربها.

ورأينا أن أمريكا ادّعت أنها تريد أن تتأكد، ورأينا أنها ضربت شعبنا، والله هزتني صورة الطفل الذي يسحبه والده من تحت الركام في (الفلوجة) وتمنيت الموت آنذاك. هل هذه هي الحرية والديمقراطية؟ هل هذه الحرب ضد الإرهاب؟ إذًا هذه نقطة.

النقطة الثانية، سيادة الرئيس.. أشار الأستاذ الدكتور يوسف مؤنس أنكم لم تعطونا أنتم صورة الآخر.. مع الأسف نحن نمثل بمقالاتنا في ربع ساعة.. هذا المقال أمامكم. أنا شرحت صورة الآخر، ثم بينت ما يحمله الغربي على المسلم، ثم ما يحمله المسلم على الغربي، ثم حاولت أن أدافع – بصفتي مسلمًا – عن هذه الصورة التي يحملها الغربي، وطلبت من الغربي أن يدافع عن صورته أيضًا لكي نعيش حالة أخرى من التفاهم.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

أيها الإخوة، في ختام هذه الجلسة أريد أن أقول بعض الكلمات.. أشارك بها، لأني أغادر هذا الملتقى بعد قليل، الأمر الأول: لعل الإخوة أكدوا تأكيدًا قاطعًا أن الأسس التي ينهض عليها الحوار، هي الإيمان بأن التنوع والتعددية من آيات الله في الخلق وفي الكون، وأن ثمرة هذه التعددية هي التعارف والتعاون والتسامح والسلام.

الأمر الثاني: الإيمان بوحدة الأصل الإنساني «كلكم لآدم وآدم من تراب».

الأمر الثالث: الإيمان بالكرامة الإنسانية «ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثيرٍ ممن خلقنا تفضيلا» التكريم لبني آدم من حيث هو إنسان بصرف النظر عن دينه ومعتقده.

التأكيد على نفي الإكراه «لا إكراه في الدين» مما يستلزم حرية الاعتقاد، وحرية العبادة، وحرية التفكير، وحرية التعبير.

المجادلة بالتي هي أحسن، كأساس لهذا الحوار، والتعامل بالبر والقسط «أن تبروهم وتقسطوا إليهم» وهذه القيم النظرية الأساسية، جسدتها أيضًا الحضارة العربية والإسلامية في هذه البقعة الكريمة من خلال التعايش، بيد أن الواقع الذي طرحه الإخوة، يفرض جملة من الحقائق:

الحقيقة الأولى: إن الحوار مع الذات بشروطه وضماناته يمثل مقدمة ضرورية لنجاح الحوار مع الآخر، فهل نحن أقمنا هذا الحوار مع الذات؟ الحوار على مستوى التيار الإسلامي، والتيار الوطني، والتيار العلماني، وبين الأنظمة والشعوب في عالمنا العربي والإسلامي، إلى أي مدى هذا الحوار يتحقق له المناخ المعافى؟ وأساسه الحرية التي تكفل كرامة الإنسان، وأمن الإنسان، وعدل الإنسان، وأمنه في عرضه وماله ونفسه، وحريته في اعتقاده وتفكيره وتعبيره.

هذه الفجوة التي طال أمدها بين ما هو رسمي وبين ما هو شعبي، حق الشعوب في أن تكون مشاركة أصيلة في رسم مستقبلها، وحكم نفسها بنفسها.

معادلة الحرية والديمقراطية، والعدل الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بكل أبعاده، يمثل المناخ الصحي بإقامة الحوار الوطني والإسلامي، الحوار مع الذات.

أحسب أن هذه القضية ينبغي أن تنال من الاهتمام لأنها تشكل خطوة ضرورية، وأقول إننا إذا فشلنا في الحوار مع الذات، فإننا سنكون أكثر فشلاً في الحوار مع الآخر، لأن فاقد الشيء لا يعطيه.

أحد الإخوة تحدث عن اتجاه التكفير الذي تحول إلى التفجير، ونحن في مجتمعنا اليوم نعاني إفراطًا وتفريطًا بين التيار التكفيري والتفجيري، وبين تيار التخدير والتبعية.

نحن لا نريد تكفيرًا ولا تفجيرًا ولا ابتداعًا ولا تضليلاً ولا تفسيقًا، ولا نريد تبعية أو ذيلية أو استلابًا أو تعريبًا.. نريد أن نرتبط بالأصل، وأن نتصل بالعصر، لا نريد الترهل ولا التعجل، وإنما نريد التعقل لا نريد التخدير ولا التفجير إنما نريد التدبير.

إذًا أساس منطقي للحوار مع الذات يقوم على ساقَيْ الحرية والديمقراطية، وحق الشعوب في مشاركة نفسها بنفسها على أساس من العدالة والتنمية بمفهومها الشامل.. في العلاقة مع الآخر، لا بد من الاعتراف المتبادل.

السؤال: من يعترف بمن؟ نحن نعترف بالغرب حضارة وعلمًا وثقافة.. ولها الفاعلية في هذا الوجود فهل يعترف الغرب بنا؟

إن لم يكن هناك اعتراف متبادل واحترام متبادل فليس هنالك من معنى لمثل هذا الحوار.

ولذلك إذا كان الغرب يؤمن بالتعددية الثقافية والحضارية والتشريعية، فليس هنالك من معنى من أن تنهض حضارة مركزية كونية لا تعترف لأحد بخصوصية ثقافية ولا بهوية حضارية.

لا بد من التأكيد أن التعددية الحضارية والمرجعية الحضارية كل لا يتجزأ، وإلا قمنا على أحادية قطبية تؤمن بمنطق حق القوة، وليس بمنطق قوة الحق.

الأمر الثاني والذي أراه ضروريًا ليأخذ هذا الحوار مداه لسلامٍ في منتدى بشري مسالم معاش، هو إزالة الاختلال في المعايير الدولية تجاه قضايا المظلومين والمضطهدين في الأرض.

إن وجود معيارين: معيار مع النفس، ومعيار مع الغير هو كما نرى:

أرى الدول الكبرى لها الغُنْمُ وحدها
وقد عادت الصُّغْرى على رأسِها الغُرْمُ
متى عَفَّت الذئبانُ عن لحمِ صيدِها
وقد أمْكَنَتْها من مَقَاتِلِها البُهمُ؟
ألا كلُّ أمّةٍ ضائعٌ حقُّها سُدًى
إذا لم يؤيّدْ حقَّها المدفعُ الضَّخمُ

مقياس العدل ينبغي أن يكون مع النفس ومع الأغيار وكما قال ابن خلدون: (الظلم مؤذن بخراب العمران) هذه قضية لابد في المعادلة الدولية أن نشير إليها إشارة كبرى في مثل هذا الاختلاف.

الأمر الآخر والذي أشار إليه إخوةٌ كرام، هو ضرورة التفريق بين الإرهاب المدان الذي لايرتبط بدين ولا وطن ولا جنس ولا لغة ولا عرق، وبين حق المقاومة المشروعة في مقاومة الظلم الواقع على أرضها ومقدساتها، فهذا حق كفلته الشرائع السماوية كما كفلته المواثيق الدولية، وهذه قضية ينبغي أن تراعى في مثل هذا السياق الذي نحن نحتاج إليه.

وأخيرًا نحن نرفض داء التعميم كما قال الدكتور الرميحي، إذا كانت هنالك ثلةٌ من المنتسبين إلى الإسلام شوهوا صورة الإسلام بتصرفات ومفاهيم وانحرافات، فهذا لا يعطي الحق لتعميم الحكم على الإسلام والمسلمين، كذلك إذا أساءت بعض القوى الغربية التصرف نحو الإسلام والمسلمين وديار العروبة، فذلك لا يعطينا الحق أن نعمم، فالغرب ليس كتلة واحدة، فيها المنصف والمتحامل، والمسلمون كذلك ليسوا وعاءً واحدًا، وواجبنا أن نستخرج العدل والقسطاس المستقيم، وقوى الإنصاف المحبة للخير

والكرامة والعدل للإنسانية كلها ليكون هذا الصوت الذي نحتاج إليه في أمتنا العربية والإسلامية، لا بد من التأكيد على منهج الوسطية والاعتدال خيارًا فكريًا أساسيًا يتأسس عليه بناء المجتمع.

وأحسب أن ذلك يشكل لنا مخرجًا من هذا المنعطف الذي تعيش فيه أمتنا، وأقول إذا كانت الخطوب قد كثرت والظلام قد ادلهم، فإن الصبح سيسفر عن قريب.

رئيس الجلسة:

شكرًا، والآن مع الأستاذ عبدالعزيز السريع.. وشكرًا للجميع.

الأستاذ عبدالعزيز السريع:

باسمكم جميعًا أشكر جميع المتحدثين، وأشكر معالي رئيس الجلسة الذي أحسن الإدارة، وأحسن في الكلام، نشكره شكرًا جزيلاً باسم المؤسسة ، وأرجو أن أنبه إلى أن الاستراحة ستكون قصيرة، وسنعود إلى القاعة لاستئناف الجلسة التي ستكون برئاسة الأستاذ الدكتور عدنان عمران وزير الإعلام السوري الأسبق وسيتحدث فيها ثلاثة محاضرين، وأدعوكم الآن لاستراحة (شاي) لمدة ربع ساعة ثم نعود لأعمال الجلسة الثانية.

****

الجلسة الثانية

الأستاذ عبدالعزيز السريع:

بسم الله. بدأنا هذا الصباح أعمال ندوتنا، «الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة»، ونستأنف الآن الجلسة الثانية من فعاليات هذه الندوة.

أدعو رئيس الجلسة الأستاذ الدكتور عدنان عمران وزير الإعلام السوري الأسبق ليتفضل إلى المنصة، كما أدعو السادة المشاركين في الحوار إلى المنصة أيضًا وهم الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا، والأستاذ الدكتور جل أنيدجار والأستاذ الدكتور ميلاد حنا.. فليتفضلوا.

رئيس الجلسة الدكتور عدنان عمران(*) (سورية):

السيدات والسادة.. أستطيع أن أقول إننا نتفق جميعًا بأن الشكر مستحق، بل واجب لمؤسسة عبدالعزيز سعود البابطين، لهذا الدور الثقافي الرائد الذي تقوم به، فلهذه المؤسسة ولرئيسها شكرنا وتقديرنا.

الجلسة الثانية عنوانها الأديان السماوية الثلاثة، وقبل أن نبدأ، أريد أن أتوقف معلقًا تعليقًا عابرًا، وهو أن أكثر الندوات، إن لم أقل جميعها.. بالنسبة لي ومنذ يومين حضرت ندوة في (اسطنبول) وقبلها كانت في أوروبا، وكذلك في المنطقة العربية، وكلها كانت تركز على الأديان السماوية الثلاثة، هذا شيء مفيد وهام بالتأكيد، ولكن أرجو أن لا نتواصل بإلغاء النصف الآخر من الكرة الأرضية، هذا الإلغاء له مخاطره الكبيرة، وتزداد هذه المخاطر مع ازدياد أهمية النصف الآخر في المسرح الدولي، لذلك أرجو مستقبلاً أن يقوم أيضًا حوار لا يكون عنوانه الأديان السماوية الثلاثة. طبعًا أنا لا أدخل بتصنيفات، فهناك من هو أقدر مني، سماوي أو غير سماوي.. هذا له فلسفة خاصة، ولكن الأهم أن يكون هناك شمولية في المستقبل، في معالجة هذه الموضوعات.

الجلسة اليوم محورها الأديان السماوية الثلاثة.. كلها كما نعرف هبة الله للإنسان، علمته الأخلاق، غرست فيه القيم ومبادئ التسامح، وحب الحق والحقيقة،

(*) وزير الإعلام السوري سابقًا.

علمته أن الإنسان هو أخٌ للإنسان، أحبّ أم كرِهَ، علمته أن الناس سواسية كأسنان المشط، علمته أن الإنسان يمتلك حق الحرية بالولادة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا»، علمته أن حب الوطن من الإيمان، وبالتالي حملته مسؤولية الدفاع عن هذا الوطن وعن كرامته ومقاومة أي احتلال لأراضيه.. علمته معنى المحبة والتسامح، وبالمفهوم المطلق الذي لا حدود له..

أديـنُ بـديـن الحـبّ أنـى تـوجـــــــــهـتْ
ركـــــائـبـــــهُ، فـــــالحبُّ ديـني وإيمـاني

أي ما نقوله هنا لا أستطيع أن أقول مبادئ اليمين المتطرف في الولايات المتحدة الأمريكية، فهي ليست مبادئ، هي أقرب إلى الهلوسات، والشكل هوس إلى حد الجنون، وشعاراته (Arrogance of pawer) هذا التعبير مستعمل وهو (صلف القوة)، حق القوي بأن يقتحم ويدوس مبادئ حقوق الإنسان، مبادئ القانون الدولي، ميثاق الأمم المتحدة، وكما تفضل أحد المتحدثين وهو الدكتور علي عقلة عرسان.. «الضربة الاستباقية».. «من ليس معنا فهو ضدنا».. «نريد فلانًا حيّاً أو ميتًا...»، هذا إسقاط لنظام القضاء الدولي، لايمكن لسلطة شرعية أن تقول أريد فلانًا ميتًا، حكمت عليه مسبقًا، لنفترض أنه بريء..

إذًا هذا هو الموضوع اليوم، والجلسة غنية جدًا، وتزداد غنًى وأهمية بنوعية الإخوة المشاركين، وأول المتحدثين هو الأستاذ الدكتور محمد سليم العوا فليتفضل..

****

الأديان السماوية الثلاثة

دكتور محمد سليم العوا*

١- تمهيد:

يقوم بناء هذه الورقة على أصل مقبول لدى المؤمنين بالإسلام كافة هو أن النص القرآني يمثل المرجع الأساسي والمصدر الأول للأحكام والقيم والأخلاق الإسلامية جميعًا. وأنه، لذلك، لا يسع مسلمًا أن يقف في مواجهة النص القرآني معارضًا له أو معترضًا عليه أو منكرًا لحكمه.

١/١- وفي خضم الخلط - الذي ربما يكون غير مسبوق - بين أفكار وآراء ومقولات، قليلها صحيح، وأكثرها فاسد، عن علاقات المسلمين بغير المسلمين، لم أجد مخرجًا يرد الناس إلى جادة الصواب، ويعيدهم إلى أصل المفاهيم الإسلامية في هذا الشأن إلا النظر في ما قرره القرآن الكريم من أحكام، وما وَجَّهَ إليه من وسائل التعامل بين المسلمين والكتابيين.

٢/١- ولست بحاجة إلى أن أقرر إلى أن مفهوم الكتابيين، أو أهل الكتاب، يشمل اليهود والمسيحيين (الذين تسميهم نصوص القرآن والسنة النصارى نسبة إلى الناصرة - البلدة الفلسطينية المعروفة - أو إلى نصرتهم للسيد المسيح عليه الصلاة والسلام)، وأنا أستعمل كلمة المسيحيين لأنها اليوم أحب إلى بني أوطاننا منهم، ونحن مأمورون بالبر بهم واستعمال أحسن الأساليب في مجادلتهم، فضلاً عن مخاطبتهم أو الحديث عنهم، فإذا ارتضوا اسمًا وكرهوا آخر فلا يليق بنا أن نستعمل الذي كرهوه ونترك الذي ارتضوه .

٣/١- واستعمال القرآن الكريم لتعبير «أهل الكتاب» استعمال تكريم وتحبيب وتقريب، إذ إنه تعبير يميز بينهم وبين غيرهم ممن لم يؤمنوا بالإسلام، من الوثنيين

* اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «المسلمون وأهل الكتاب.. مفاهيم أساسية».

والمشركين، من العرب وغيرهم، ومن الملحدين والدهريين الذين كانوا ـ ولا يزالون ـ يقولون: ﴿إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ (الجاثية:٢٤) ﴿وإن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين﴾ (المؤمنون:٣٧)، فهؤلاء الدهريون والوثنيون كفروا كفرًا صريحًا بإنكار الألوهية والبعث، أو باتخاذ آلهة من دون الله ﴿واتخذوا من دون الله آلهة ليكونوا لهم عزًا. كلا سيكفرون بعبادتهم ويكونون عليهم ضدا﴾ (مريم: ٨١-٨٢) وأولئك الكتابيون آمنوا في الأصل بالله الواحد، وبرسوله الذي أرسله إليهم، موسى عليه السلام لليهود وعيسى عليه السلام للمسيحيين، وبالكتاب الذي أوتيه كل رسول: التوراة والإنجيل... وهذا الإيمان بالله وبرسول من رسله، وبكتابه المنزَّلِ عليه يجعل ثمة فرقًا ظاهرًا بين أهله وبين غيرهم ممن لم يؤمنوا أصلاً، أو ممن يؤمنون وهم مشركون، كما قال الله تعالى: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ (يوسف:١٠٦). وهذا الفرق يظهر أثره في القواعد الحاكمة للتعامل بين المسلمين وأهل الكتاب سواء أكانوا جزءًا من المواطنين في الدولة المسلمة (من أهل دار الإسلام) أم كانوا غالبية أو أقلية في دولة غير مسلمة.

٢- ماذا نريد؟

المقصود ـ بداهة ـ ماذا نريد بهذا البحث وأمثاله من البحوث التي تنحو نحو تبيين حقيقة النظرة الإسلامية، وإن شئت قلت الأحكام الإسلامية، الخاصة بأهل الكتاب. ذلك أن النظرة الإسلامية ليست رأيًا مجردًا من السبب والدليل، ولا هي هوىً يقع في نفس صاحبه فيقرره ويكرره حتى يظنه الناس رأيًا جديرًا بالمناقشة موافقةً ومخالفةً؛ بل النظرة الإسلامية هي موقف يتخذه الفرد المسلم، والعالم المسلم، والمفكر المسلم، ثم المجتمع المسلم تبعًا لما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة.

والهدف الذي ترنو إليه هذه الدراسة هو محاولة تأصيل النظرة الإسلامية إلى العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب تأصيلاً يمكّن، في ديار الإسلام، من العيش الواحد بين المسلمين وغيرهم. ويمكّن، في غير ديار الإسلام، من العيش المشترك بين أولئك وهؤلاء.

ففي الحالة الأولى يستهدف ذلك التأصيل تيسير «العيش الواحد» الذي يعني

المشاركة في الحياة داخل الوطن، وحمل همومه والسعي في تخليصه منها، والإسهام في تقدمه ونمائه والرضا بما يحققه أبناؤه له من نجاحات في أي مجال، والعمل يدًا واحدة على تخليصه من نقائصه وزيادة كمالاته.

وهذا العيش الواحد يعني ـ في ما يعنيه ـ أن الصديق صديق لأهل الوطن كافة المسلمين وغير المسلمين، وأن العدو عدوّ لهم أجمعين. وأن الخيرات في الوطن حق للجميع، بقدر ما تشمل المعاناة أهله بلا استثناء.

وفي الحالة الثانية، حالة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين، وهم ينتمون إلى حضارات شتى وبلاد تعيش ثقافات متنوعة، فإن ذلك التأصيل يكون متجهًا إلى إنشاء مفهوم «العيش المشترك» وترسيخه. والعيش المشترك يعني قبول الطرفين بفكرة اتساع الدنيا وفضل الله ونعمه فيها لخلق الله كافة. وأن التعاون على استثمار خيراتها وإعمارها هو الغاية الجامعة للناس أجمعين دون تمييز بينهم في ذلك بسبب الدين أو المذهب أو الطائفة داخل الدين.

١/٢- ولأن السياسيين، في العالم كله، يستغلون الشعارات الدينية في تحقيق المآرب السياسية، يستوي في ذلك المسلمون وغير المسلمين، والحاكمون والذين يتوقون إلى الحكم، فهم إذا لم يكونوا يتحركون حقًا بدوافع دينية فإنهم لا يتورعون عن استخدام شعارات الدين لتحقيق ما يتطلعون إليه من رضاء الشعوب وتأييد الجماهير. لذلك فإن دور أهل الإيمان بالأديان هو تأكيد البعد بين الدين الحق ـ في نظر أهله ـ وبين المآرب السياسية التي تستخدم شعارات دينية لتحقيقها، ونفي الصلة بين التدين وبين ما يُشَنُّ تحت شعارات دينية من حروب أو أعمال عنف عدوانية. «وهذا ما حاولت أن تصنعه ـ فنجحت إلى حد كبير - القمة الإسلامية / المسيحية التي انعقدت في رحاب الفاتيكان عقيب أحداث سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة الأمريكية لتطلق كلمة الدينين الكبيرين: إدانة لوصف الحرب الأمريكية على أفغانستان بأنها صليبية، وإدانة لوصف الأعمال العدوانية الإرهابية بأنها إسلامية، وهو ما تحاول أن تصنعه القمة الإسلامية المسيحية المنعقدة الآن في برشلونة (٥-٢٠٠٤/١٠/٧).

وإذا كانت كلمة المجتمعين في القمة الأولى لم تستطع الاتفاق على إدانة الإرهاب الصهيوني، وعلى تأييد المقاومة الفلسطينية ونفي صفة العنف الممنوع عنها، فإن الصمت عن هذا الموضوع لم يَعْنِ أبدًا قبول أي من الطرفين لإرهاب الدولة الذي تمارسه الصهيونية في فلسطين، ولا إدانة المقاومة المشروعة التي يقوم بها الأبطال المسلمون والمسيحيون بالقول والفعل في فلسطين. ولكن حال القمة الإسلامية / المسيحية في هذا الشأن كان كما قال الشاعر:

في فمي ماء وهل ينطق من في فيه ماء؟![1]

٣- وأقصر الطرق، وأكثرها أمنًا، لتحقيق ما نريد من هذا التأصيل هو النظر في نصوص القرآن الكريم ورؤية ما تقرره في شأن العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين. وهو ما يدور حوله البحث في هذه الدراسة، فإذا استعانت بغير القرآن الكريم، من السنة الصحيحة أو الفقه الإسلامي، فإنما يكون ذلك على سبيل التبيين والتأكيد فحسب.

٤- الأخوة الإنسانية:

من سنن الله في الاجتماع البشري أن يتجاور فيه أهل مختلف الملل والنحل كما يتجاور أهل مختلف الألسنة والألوان؛ وهم جميعًا أخوة لأب وأم، وإن تباعد بمعاني الأخوة الإنسانية طول الأمد بين الأصول والفروع[2]

١/٤- وهذه الأخوَّة الإنسانية هي الأساس الذي تقوم عليه علاقات الناس إذا اختلفت بهم أو باعدت بينهم روابط الحياة الأخرى من قرابة أو مواطنة أو دين. وليس كل الناس سواءً في أثر هذه الأخوَّة الإنسانية على علاقاتهم: فلا شكّ أن القريب نسبًا أو مصاهرة، مع المخالفة في الدين، يلقى من أقربائه أهل الأديان الأخرى معاملةً وصلةً تختلف عن الذي يلقاه الجار. والمواطن المخالف في الدين يلقى معاملةً من مواطنيه تختلف عن تلك التي يجدها من غيرهم؛ وهكذا تضيف بعض العوامل عند وجودها إلى علاقة الأخوَّة الإنسانية فتقوي أثرها وتزيد رابطتها، أو تنتفي تلك العوامل الإضافية فتبقى

الأخوَّة الإنسانية وحدها، وهي كافية لتحقق الحد الأدنى من العلاقة الطيبة بين ذوي الأديان المختلفة. هذا الحد الذي سمَّاه القرآن الكريم «التعارف» فقال ربُّنا في (سورة الحجرات:١٣) ﴿يا أيها النَّاس إنَّا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾.

٢/٤ – وليس المقصود «بالتعارف» ذلك المعنى الساذج المتمثل في أن يعرف الواحد اسم الآخر ونسبه، أو يعرف أن هناك أممًا وشعوبًا غير أمته وشعبه، ولكن المقصود به يتسع ـ والله أعلم ـ ليشمل معنى العيش الواحد في الوطن الواحد بين المختلفين دينًا، وليشمل معنى العيش المشترك في الأرض كلها ـ وإن اختلفت البلدان والأوطان ـ بين أهل مختلف الأديان.

ولو كان الناس لا يتعايشون ولا يتعاملون إلا إذا توافقوا في الدين لما استطاعوا أن يعمِّروا الأرض ولا أن يمشوا في مناكبها، ولا أن يتبادلوا المنافع والمعارف بين بعضهم بعضًا، ولاختلّ بذلك ميزان الاجتماع البشري والعمران الكوني.

ولأن الناس لا يستغني بعضهم عن بعض مهما تباينت عقائدهم، واختلفت شعائر عبادتهم، فقد أباحت الأديان السماوية كلها التعامل بين المؤمنين بها وبين غيرهم من الناس، مع وضع النظم التفصيلية التي تكفل المحافظة على الدين وحمايته وتكفل ما تقتضيه الحاجة البشرية من صور التعامل المختلفة وأنواع العلاقات المتنوعة.

٣/٤– وأهل كل دين يرون غير المؤمنين بدينهم كفارًا. بل إن بعض أهل المذاهب والطوائف في الدين الواحد لا يقرُّون بالإيمان لبعض أهل الطوائف والمذاهب الأخرى داخل الدين نفسه. وهذه خصيصة من خصائص العقائد الدينية، تَمِيعُ الحدود بين الأديان إذا فقدتها، ويغدو الإيمان بالعقيدة لا معنى له إذا اعتقد صاحبها أن أهل العقائد المغايرة لها على الحق كله، أو على نوعٍ منه، على الرغم مما بينها وبين عقيدته هو من تناقضٍ أو تضاد.

ولا بأس بهذه الخصيصة إذا لم يكن لها أثر سالب على العلاقات الإنسانية بين الناس لاسيما بين أهل الأديان المختلفة من أبناء الوطن الواحد. بل إننا ندعو أبناء كل دين

إلى التمسك بعروته والثبات عليه لئلا تجتالهم شياطين الإلحاد العالمي الذي لا تقرّ عينه إلا إذا كفر الناس جميعًا بأديانهم ومعتقداتهم، وانساقوا وراء ما يزينه لهم من متع زائلة وشهوات رخيصة ليتمكن سدنته وقادته من السيطرة على مقدرات الكون وثرواته وتوجيهها حيث يشاؤون لنفع أنفسهم أفرادًا وجماعات.

٤/٤- والأصل أن أمر الكفر والإيمان موكول إلى الله تعالى وحده. وأن الحساب على الكفر عقابًا، وعلى الإيمان ثوابًا مؤجل كله إلى يوم القيامة. وأن الحكم بين أهل مختلف الأديان لا يكون في هذه الدنيا ولا هو من اختصاص سلطاتها دينية كانت أم مدنية. وليس لعقيدة الإنسان، وإيمانه أنها وحدها الحق وأن ما سواها باطل، أثرٌ إلاّ في نفسه وفي جماعة المؤمنين معه بهذه العقيدة، وفي حق الفرد والجماعة ألاَّ يفتن في دينه وألاَّ يكره على تغييره، وحقه ألاَّ يمنع من التعبد وفق شعائر هذا الدين.

وليس لأهل عقيدة دينية أن يجاوزوا هذه الحدود مع أهل العقائد الأخرى ولو على سبيل الدعوة الدينية، فإن الدعوة الدينية لا تكون إلا كما قال القرآن الكريم: ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين﴾ (النحل :١٢٥). ولذلك قال الله تبارك اسمه: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد﴾ (الحج :١٧) وقال الله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (البقرة:٦٢) وقال سبحانه: ﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون﴾ (المائدة:٦٩)، فالفصل - وهو الحكم القطعي النهائي - بين أهل الأديان، بل وبينهم وبين المشركين، يكون يوم القيامة، ويقوم به الله عز وجلّ وحده؛ ومن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحًا - من أهل الأديان - على مقتضى رسالات أنبيائهم فلا خوف عليهم في الآخرة ولا هم يحزنون. وقول العلماء: إن شرط ذلك هو الإيمان آخرًا بمحمد صلى الله عليه وسلم ورسالته[٣] محل نظر. فإن من آمن بمحمد

ورسالته يسمى مسلمًا ولا يسمى يهوديًا ولا نصرانيًا ولا صابئًا. ويؤكد ذلك النص القرآني نفسه في الآيات (١١٣-١١٥) من سورة آل عمران التي سيأتي ذكرها.

٥- بين الكفر والإيمان:

والإسلام الذي يتضمن كتابه عشرات الآيات التي تتحدث عن كفر غير المسلمين يجعل الحكم بينهم دائمًا مؤجلاً إلى يوم القيامة: ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب، كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون﴾ (البقرة :١١٣) وفي سياق أكثر من ثلاثين آية من سورة آل عمران تتحدث عن المسلمين وأهل الكتاب نقرأ قول الله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ (آل عمران : ٨٥) فمردّ الحساب والجزاء في شأن الدين ـ كفرًا أو إيمانًا ـ وميقاته وموضعه هو الآخرة وحدها.

١/٥- والقرآن الكريم الذي يقرر كفر من يبتغ غير الإسلام دينًا، كما في الآية السابقة، ويقرر كُفْرَ اليهود من أهل الكتاب بمثل قوله تعالى: ﴿وإذا جاءوكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به والله أعلم بما كانوا يكتمون﴾ (المائدة: ٦١) وقوله سبحانه: ﴿لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داوود وعيسى بن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون. كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾ (المائدة: ٧٨-٧٩).

والقرآن الكريم الذي يقرر كفر أهل الكتاب الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم، وكفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة في قوله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح عيسى بن مريم قل فمن يملك من الله شيئًا إن أراد أن يهلك المسيح عيسى بن مريم وأمه ومن في الأرض جميعًا، ولله ملك السموات والأرض وما بينهما يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير﴾ (المائدة :١٧) وفي قوله: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بن مريم، وقال المسيح يا بني إسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله

فقد حرَّم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار. لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالثُ ثلاثة وما من إلهٍ إلا إلهٌ واحد وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسَّنَّ الذين كفروا منهم عذابٌ أليم﴾ (المائدة : ٧٢-٧٣).

٢/٥- هذا القرآن نفسه هو الذي يجعل الكفر وصفًا لبعض أهل الكتاب دون بعض؛ فالآيات السابقة تقرر كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح أو إن الله ثالثُ ثلاثة ، مما يعني أن هناك من لم يجعل المسيح إلهًا ولم يقل إن الله ثالث ثلاثة.

ومعظم الآيات الأخرى تتحدث عن الذين كفروا «من أهل الكتاب» أو عن «كثير من أهل الكتاب» (مثلاً: البقرة: ١٠٥و١٠٩) وبعض الآيات تذكر صراحةً أن «منهم من آمن ومنهم من كفر» (مثلاً البقرة ٢٥٣، آل عمران ٢١٩) وبعض الآيات تتحدث عن «طائفة من أهل الكتاب» (آل عمران: ٦٩ و٧٢) أو عن «فريق من الذين أوتوا الكتاب» (آل عمران:١٠٠).

وهؤلاء الكثير أو البعض أو الفريق أو الطائفة إما قوم من أهل الكتاب غير معروفين على وجه التحديد لنا، وإما قوم معينون ذكرهم علماء التفسير في أسباب نزول تلك الآيات. ولسنا مطالبين بالتحري عمن ينطبق عليه هذا الوصف، ومن لا ينطبق عليه، من أهل الكتاب المعاصرين لنا، لأن هذا البحث لا ثمرة له، إذ أمر الكفر والإيمان والحساب عليهما متروك ليوم القيامة كما قدمنا. وكل الذي نحن مطالبون به في الدنيا أن نجري في تعاملنا مع الذين يُقرُّون بأنهم أهل كتاب على وفق أحكام القرآن والسنَّة؛ وهما واضحان في أن العلاقة بيننا وبينهم تقوم على اعتبار أصل الإيمان بالله وبرسولٍ من رسله وبكتابٍ أنزل على ذاك الرسول، لا على اعتبارٍ آخر.

٣/٥- ولذلك يقول ربنا سبحانه: ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ (العنكبوت:٤٦) فالمسلمون يؤمنون بأن أديان أهل الكتاب صحيحة الأصل، وإن إلههم وإله أهل الكتاب ـ بل قل: إله الكون كله ـ واحد لا شريك له. والقرآن يأمرنا بالجهر بهذا الإيمان، والاحتجاج به في المجادلة بالتي هي أحسن. ولذلك لم أوافق العلماء الأجلاء

الذين اعترضوا على تعبير أشاع استعماله رأس الكنيسة المصرية القبطية الأرثوذكسية «البابا شنودة الثالث» هو قوله، في مفتتح كل كلام بينه وبين المسلمين: «باسم الإله الواحد الذي نعبده جميعًا». وعندما ذكرت هذه الآية القرآنية (العنكبوت ٤٦) لأحد أجلاء المعترضين ـ رحمه الله ـ رجع عن اعتراضه وقال: «بهذا المعنى: نعم، نحن وهم إلهنا واحد».

٤/٥- فقضية الكفر والإيمان ـ هي قضية أخروية ـ لا يترتب عليها عداوة ولا إباحة دم ولا مال ولا عرض. نعم لو حارَبَنا قوم على الدين ـ أو على غيره ـ حاربناهم، ولو غزونا قاومناهم، لا بسبب اختلاف الدين بل بسبب العدوان. وشتان ما بين الأمرين أو الحالين.

٥/٥- والقرآن الكريم الذي قال إن بعضهم يذهب إلى أن عزيرًا ابن الله، وبعضهم يذهب إلى أن عيسى ابن الله، وإن بعضهم يقول بألوهية عيسى عليه السلام، وإن بعضهم يجعل الله ثالث ثلاثة، هذا القرآن الكريم نفسه هو الذي أباح لنا أكل طعامهم وأن ندعوهم إلى طعامنا، وأن نتزوج من نسائهم فيكون بيننا وبينهم من ذلك أنساب ومصاهرة، دون أن يطلب منا الاستفصال عن حقيقة عقيدة من نعاملهم بشيء من ذلك، أو بغيره من المعاملات التي تقتضيها المشاركة في الدار، أو تبادل المصالح والمنافع، ولو من غير هذه المشاركة.

والطعام والشراب لا يطيب مع البغضاء والشحناء. والمصاهرة والنسب يولِّدان مودة ومحبة فطرية مَنْ حُرِمَها حُرِمَ الكثير من الخير. فكيف يبيح القرآن ذلك كله ويمنع مقتضاه؟ وكيف يبيح ما يؤدي إلى المودة والمحبة الفطرية ويأمر ببغض من هم أهلها في وقت واحد، كما يقول بعض أهل التعصب المذموم؟

٦- دستور العلاقة بين المسلمين وغيرهم:

وهذا القرآن نفسه هو الذي وضع دستور العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين ـ أيًا كانت ديانتهم ـ في قوله تعالى: ﴿لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولَّوْهُم ومن يتولهم منكم فأولئك هم الظالمون﴾ (الممتحنة: ٨-٩).

والبرّ هو فعل الخير وإيتاء الفضل، والقسط هو العدل. وهاتان الآيتان تستفاد منهما الأحكام الأساسية المنظمة للعلائق بين المسلمين وغير المسلمين أيًا كان دينهم.

١/٦- فالمسلم مطالب بالبرّ والقسط وليس مسموحًا له بهما فقط، بدليل قوله تعالى ﴿إن الله يحب المقسطين﴾.

٢/٦- والمسلم مطلوب منه ألا يتخذ أولئك الذين يحاربونه بسبب الدين ويخرجونه من داره (= وطنه) أو يساعدون على ذلك أولياء. والولاية هي النصرة[٤].

٣/٦- والنهي عن اتخاذهم أولياء ليس بوصفهم شركاء وطن أو جيران سكن أو زملاء عمل أو رفاق دراسة أو أصدقاء حياة، ولكنه عن تولّيهم، أي مناصرتهم، بوصفهم جماعة معادية لجماعة المسلمين تحاربها بنفسها أو تمالئ عليها أعداءها المحاربين لها. وبوصفهم جماعة تتخذ من تميزها الديني لواء تستجمع به قوى المناوأة للمسلمين والمحادَّة لله ورسوله.

٤/٦- والمثال الذي تتضح به صورة هذا النهي هو العلاقة التي يجب أن تكون بين المسلم اليوم - أيًا كان موطنه - وبين اليهود الصهاينة الذين يحتلون الأرض العربية في فلسطين ويقتلون أهلها ويشردونهم بإخراجهم من ديارهم بغير حق. فهؤلاء - بالرغم من الضرورات التي تحيط بتصرف بعض الحكومات - تجب معاداتهم، وإعلان بغضهم والوقوف موقف الإنكار لكل ما يفعلون. ولا يجوز أن نعقد معهم الصلات التجارية والاقتصادية والثقافية التي تعرف في المصطلح السياسي المعاصر باسم (التطبيع) فإن ذلك كله - مهما صغر حجمه - من الموالاة المحرمة بنصوص القرآن الكريم. أما اليهود الذين لا يعيشون بين هؤلاء المحتلين، من يهود العرب أو غيرهم، والذين لا يؤيدون صنيعهم - وهم موجودون ونشطون في كثير من بلاد الدنيا سوى فلسطين المحتلة - فنحن لا نعاديهم ولا نحاربهم ولا نمتنع عن التعامل المعتاد معهم إذا دعت إليه ظروف الحياة.

٥/٦- ويؤكد ذلك أن نهي القرآن في مواضع عديدة عن موالاة غير المسلمين جاء نهيًا مرتبطًا بالمحادَّة لله ولرسوله كما في سورة المجادلة (الآية:٢) أو مرتبطًا بإخراج

الرسول والمؤمنين من ديارهم بغير حق كما في سورة الممتحنة (الآية: ١). والنهي عن الموالاة في حال الحرب والعدوان من جانب غير المسلمين مقترن دائمًا بكون هذه الموالاة «من دون المؤمنين» (آل عمران: ٥) و(النساء: ١٤٤). أو بوقوع هذه الموالاة للذين يتخذون دين الإسلام مادة للعبث والاستهزاء: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوًا ولعبًا من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين﴾ (المائدة :٥٧) والقرآن ينهى المسلمين عن مجرد القعود مع الذين يخوضون بغير علم في القرآن الكريم استهزاءً به، ولو كانوا من المظهرين للإسلام في قول الله تعالى: ﴿وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين. وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون. وذر الذين اتخذوا دينهم لعبًا ولهوًا وغرتهم الحياة الدنيا وذكّر به أن تُبسَل نفس بما كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع....﴾ (الأنعام: ٦٨-٧٠).

فلا يجوز للمسلم أن يقعد - مجرد قعود - مع المستهزئ بدينه ولو كان منتسبًا إليه، ولا يجوز له، من باب أولى، اتخاذ المخالفين في الدين أولياء - والكلمة هنا تعني أصدقاء أو ندماء - إذا أتوا الخطيئة نفسها.

٦/٦- وهذا كله ليس له علاقة بالصلة اليومية المعتادة بين شركاء الوطن من أهل الإسلام وأهل غيره من الأديان. فإن العقلاء جميعًا لا يحاربون بني وطنهم تحت لواء قوة أجنبية معادية لاسيما إن كانت الحرب حربًا للدين فيها شأن ملحوظ.

والعقلاء لا يسلكون مسلك السفهاء فيهزؤون بدين الآخرين ويلعبون برموزه وشعائره.

ومن يسلك أيًا من هذين السبيلين فإن المسلم الذي يتخذه وليًا من دون المؤمنين - سواء بمعنى النصرة أو بمعنى الصداقة - يكون آثمًا باختياره جانب عدوّه، أو جانب المستهزئ بدينه، على جانب عقيدته وشريعته. وهذا قَدْرٌ لا ينكره، ولا يسمح بخلافه، أيُّ دينٍ كان للمؤمنين به، أو لمن يقيم في ديارهم من المؤمنين بغيره من الأديان.

والإسلام يمنع أتباعه من سبّ آلهة المشركين: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوًا بغير علم؛ كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون﴾ (الأنعام: ١٠٨). فكيف بأديان أهل الكتاب.؟

وحقيقٌ بدين يصنع ذلك ـ أعني دين الإسلام ـ أن يحاسب معتنقيه إذا قبلوا الهُزْءَ به أو اللعب برموزه وشعائره.

٧- الصلة مع المسالمين:

وغير المسلم الذي لا يحارب المسلمين، ولاينحاز إلى محاربيهم، ولا يسلك مسلك السفهاء فيهزأ من دينهم ويتخذه لعبًا، مودته مندوب إليها بنص آيتي سورة الممتحنة سالفتي الذكر. وقد تكون هذه المودة واجبة شرعًا، وتكون الصلة الطيبة المستمرة المتكررة مظاهرها، بينه وبين المسلم، فريضة دينية على المسلم. وهذا هو شأن الزوجة الكتابية وأهلها الذين هم أخوال أبناء المسلم وجدته وجده... وهكذا، وكلهم من ذوي الأرحام الذين صلتهم فريضة، وقطيعتهم معصية، ومودتهم قربة يراد بها وجه الله، وهجرانهم إثم يوجب سخطه وغضبه، فالحديث القدسي فيه: «الرحم مني من وصلها وصلته ومن قطعها قطعته»[٥].

وهذا هو شأن الجار الذي تكررت وصية جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم به حتى قال: «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورِّثه»[٦] وهي وصية بالجار مطلقة لا يقيدها كونه مسلمًا أو غير مسلم، فهذا الحق ثابت بمجرد الجوار دون نظر إلى عقيدة الجار أو دينه. وقد تتدرج الحقوق فيكون الجار المسلم ذو القربى أولى من الجار الذي لا قربى له، أو يكون الجار المسلم أولى من الجار غير المسلم، لكن أصل الوصية بالجار ثابت للكافة، مسلمين وغير مسلمين، بلا خلاف في ذلك بين أحد من أهل العلم قاطبة.

١/٧- وهكذا يتبين أن الأصل في العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين هو البرّ والمودة وحسن الصلة. والاستثناء حين تقوم دواعيه من عداوة حربية أو هُزْءٍ بالدين أن لا يتخذهم المسلم أولياء ـ أي أنصارًا وأصدقاء ـ من دون المؤمنين، انتصارًا لدينه وإعلاءً لشأن عقيدته.

وهذا الأصل يشمل غير المسلمين من الكتابيين وغير الكتابيين. ولكن أهل الكتاب من غير المسلمين لهم أحكام أكثر تفصيلاً تدل على أن التعامل بين المسلمين وغيرهم في شؤون الحياة اليومية، والعلاقات المعتادة بين الشركاء في وطن واحد لا يقوم ـ أيهما ـ على قاعدة اتفاق الدين واختلافه.

ولو كان الأمر كذلك لما أبيح للمسلمين التعامل مع غيرهم أصلاً فضلاً عن أن يوجههم القرآن الكريم إلى البرّ والقسط والمودة.

٢/٧- فالقرآن الكريم، في أواخر ما نزل من آياته، يذكر ـ في سياق بيان الحلال والحرام بعد أن ذكر إكمال الدين وإتمام النعمة ـ أنه: ﴿اليوم أُحِلَّ لكم الطيبات، وطعام الذين أوتوا الكتاب حلٌ لكم وطعامكم حلٌ لهم، والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم إذا آتيتموهنّ أجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي أخدان؛ ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ (المائدة:٥) وهذه الآية تسوِّي بين الطعامين فتجعل لكل فريق من الفريقين أن يأكل من طعام الآخر. وتقرر حِلَّ نكاح المؤمنات (المسلمات) للمسلمين كما تقرر حلّ نكاح العفيفات من نساء أهل الكتاب. وهي إباحة تؤدي إلى نشوء «صلة رحم» بين الفريقين يجب في شريعة الإسلام وصلها ويحرم قطعها. فهل بعد ذلك سبيل إلى توثيق عرى العلاقة بينهما؟

٣/٧- والإجماع منعقد على أن المسلمة لا يجوز لها أن تتزوج غير المسلم كتابيًا كان أم غيره. والنص صريح في تحريم زواج المسلمة بغير الكتابي: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجراتٍ فامتحنوهنَّ الله أعلم بإيمانهنّ، فإن علمتموهنّ مؤمنات فلا ترجعوهنّ إلى الكفَّار لا هنّ حلٌ لهم ولا هم يحلون لهن﴾ (الممتحنة :١٠) وهذه الآية نزلت في كفار قريش بمناسبة صلح الحديبية الذي عقده معهم الرسول صلى الله عليه وسلم.

أما منع زواج المسلمة من الكتابيّ فإنه فرع لأصل خاص مقرر في نصوص القرآن الكريم والسنَّة النبوية في شأن تنظيم الحياة الزوجية: أن الرئاسة والقوامة فيها للرجل. فإذا كان الرجل لا يؤمن بالإسلام وله القوامة والرئاسة في أسرته فإن ذلك يؤدي إلى

الإخلال بكثير من أحكام التشريع الواجبة وجوبًا عينيّاً على كل مسلم ومسلمة. إذ المرأة مكلفة أن تقيم شعائر دينها، وتطيع أوامره وتنتهي عن نواهيه، وبعض ذلك متصل أوثق اتصال بالحياة الزوجية، وبعضه متعلق بأخصّ خصائص العلاقة الخاصة بين الزوجين فكيف تستقيم ولاية الرجل وقوامته وهو لا يملك من ذلك شيئًا؟؟.

أما المسلم حين يتزوج الكتابية فهو مؤمن بدينها، مصدَّق بنبيها، لا يتم إيمانه إلا بذلك، وهو مكلف بتمكينها من إقامة شعائرها ومن أداء عبادتها، فلا يسبب زواجه منها أي حرج ـ فما فوقه ـ لها أو له.

٧/٤- والقول بأن منع الرجل غير المسلم من أهل الكتاب من الزواج من المرأة المسلمة مرده إلى كفر الرجل الكتابي غفلة عن هذا الأصل الخاص بالعلاقة الزوجية والحياة الأسرية. والمقرر في الأصول أن الخاص إذا وجد وجب تقديمه على العام في استنباط الحكم أو في تعليله. يؤكد ذلك أن القرآن الكريم كما أمر بالبرّ والقسط لغير المسلمين عامة، وبأنواع خاصة منهما لأهل الكتاب، فرَّق بين مسلك الصالحين ومسلك الطالحين من هؤلاء، ورغَّب في معاملة الأولين وكرَّه في معاملة الآخرين. فقال: ﴿ومن أهل الكتاب من إن تأمنْهُ بقنطارٍ يؤدِّهِ إليك ومنهم من إن تأمنْهُ بدينارٍ لا يؤده إليك إلا ما دمت عليه قائمًا؛ ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون. بلى من أوفى بعهده واتقى فإن الله يحب المتقين﴾ (آل عمران:٧٥-٧٦).

ويفرِّق بينهم في صدق تدينهم فيقول: ﴿ليسوا سواءً؛ من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين. وما يفعلوا من خير فلن يكفروه؛ والله عليم بالمتقين﴾ (آل عمران: ـ ١١٣-١١٥).

٧/٥- فلو كانت العلاقات الدنيوية منوطة بالكفر والإيمان وحدهما لما أباح القرآن التعامل مع غير المسلمين أصلاً، فضلاً عمَّا فوق ذلك من وجوب البرّ وصلة الرحم والعدل، وجواز أكل طعامهم، ونكاح نسائهم، وسائر أحكام العلاقة بينهم وبين المسلمين في المجتمع الذي يضمهم معًا[٧].

٦/٧ – ويجب التنبيه في هذا الخصوص ـ خصوص العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين من أهل الكتاب في الزواج ـ إلى القرار الذي أصدره المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في دورته العادية الثامنة المنعقدة في مدينة بلنسية بإسبانيا (٢٦ ربيع الآخر ـ ١ جمادى الأولى ١٤٢٢ هـ = ١٨-٢٢/٧/٢٠٠١) برقم ٨/٣ في شأن الآثار المترتبة على إسلام الزوجة دون زوجها الكتابي، فقد نص هذا القرار في فقرته (ثالثًا/ج) على أنه إذا كان إسلام المرأة بعد الدخول، وانقضت العدة، فلها أن تنتظر إسلامه ولو طالت المدة، فإن أسلم فهما على نكاحهما الأول دون حاجة إلى تجديد له.

ونص في فقرته (رابعًا) على أنه يجوز عند بعض العلماء للمرأة «أن تمكث مع زوجها بكامل الحقوق والواجبات الزوجية إذا كان لا يضيرها في دينها وتطمع في إسلامه، وذلك لعدم تنفير النساء من الدخول في الإسلام إذا علمن أنهن سيفارقن أزواجهن ويتركن أسرهن. ويستندون في ذلك إلى قضاء أمير المؤمنين عمر بن الخطاب في تخيير المرأة في الحيرة التي أسلمت ولم يسلم زوجها: «إن شاءت فارقته وإن شاءت قرت عنده»، وهي رواية ثابتة عن يزيد بن عبد الله الخطمي. كما يستندون إلى رأي أمير المؤمنين علي بن أبي طالب إذا أسلمت امرأة اليهودي أو النصراني كان أحق ببضعها لأن له عهدًا، وهي أيضًا رواية ثابتة. وثبت مثل هذا القول عن إبراهيم النخعي والشعبي وحماد بن أبي سليمان.»[٨].

ولا شك أن هذا الرأي متفق مع القاعدة الفقهية التي تقرر أنه «يغتفر في البقاء ما لا يغتفر في الابتداء»[٩] ومؤدى هذه القاعدة هنا أنه إذا كان لا يجوز إبتداءً زواج الكتابي بالمسلمة فإنه يجوز بقاءً إذا طرأ عليها الإسلام بعد الزواج.

وعلاقة المسلم بالكتابي الذي أمر ببره وبالقسط في معاملته، وأجيز له نكاح نسائه، لا يجوز ـ عندي ـ أن تكون إلا مع المؤمنين بكتابهم ونبيهم. أما أولئك الذين يكفرون بالأديان كلها، وبالنبوات جميعًا، وبالله ـ تبارك اسمه ـ ممن يسمّون بأسماء اليهود والنصارى ـ كما نراه في كثير من الأوربيين والأمريكيين وفي قليل من بني أوطاننا ـ فإنهم شر من مشركي العرب ولا يجوز التعامل معهم إلا بقدر الضرورات التي تبيح المحظورات، ولا يحل الزواج من امرأة منهم بزعم أنها كتابية، فإن المباح هو نكاح الكتابية الباقية على الإيمان بنبيها

والكتاب السماوي الذي أنزل عليه دون غيرها من الكافرات بذلك كله أو بعضه. مع ملاحظة ما سبق أن ذكرناه من أننا نكتفي بمجرد إعلان الإيمان بدين من الأديان دون أن نستفصل ممن أعلن ذلك عن حقيقة إيمانه ومضمونه وأثره في حياته.

٨- الجدال بالتي هي أحسن:

والحياة المشتركة في وطن واحد - وقد أصبحت الدنيا من حيث الاتصالات وطنًا واحدًا - لا تخلو من مسائل مثيرة للجدل وداعية إلى المناقشة. فإذا كان هذا الجدل بين المسلم والكتابي فإن القرآن يأمر المسلمين بقوله : ﴿ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن، إلا الذين ظلموا منهم، وقولوا آمنّا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ (العنكبوت:٤٦). وهذا النص وإن كان عامًا في كل جدال يتصور وقوعه بين المسلم وبين الكتابي، فإنه أولى بالاتباع حين يكون الجدال في أمر من أمور الدين - وهو غير جائز أصلاً إلا للعلماء المؤهلين لذلك - فإن الجدال في أمور الدين مظنَّة إيغار الصدور وجلب العدواة وصنع الفتن، وذلك كله مما ينهى الإسلام عنه ويأمر بسدّ الذرائع إليه.

١/٨- وأصح مذهبي الفقهاء في تحديد «أهل الكتاب» هو المذهب الذي يجعل هذا المصطلح شاملاً لليهود والنصارى ومن آمن بصحف إبراهيم وشيت وزبور داود والصابئة. كما أن أصح القولين في شأن المجوس أنهم يعاملون معاملة أهل الكتاب في أحكامهم كلها.

والحق أن الذي يجمع هؤلاء في ذلك كله هو أصل الإيمان بالله، وأن لهم كتابًا سماويًا في أصله، وأنهم يؤمنون بنبي مرسل من الله تعالى. وهذا كافٍ لاختصاصهم بمعاملة وأحكام لا تجوز لغيرهم من غير أهل الإسلام.

٢/٨- والقول بأن الجامع بين هؤلاء هو الشرك بالله والإنكار لنبوة محمَّد صلى الله عليه وسلم غير صحيح. فإن هذا الجامع - لو صح - لاقتضى تأثيرًا سلبيًا على علاقتهم بالمسلمين بينما كونهم أهل كتاب، في تعبير القرآن، قد رتب لهم حقوقًا وخصهم بأحكامٍ

ميّزت علاقتهم بالمسلمين وأدَّت إلى توثيقها لا إلى إضعافها وتوهينها. والتعليل بما يناسب الحكم هو الصحيح، لا التعليل بما ينافيه أو يناقضه. فأية مناسبة بين الكفر برسولنا والشرك بالله وبين حل طعامهم، وإباحة الزواج من نسائهم، وحرمة دمائهم وأموالهم والوصية المتكررة بهم في الأحاديث النبوية الصحيحة وفي وصايا الخلفاء الراشدين؟ وأية علاقة بين الكفر والشرك وبين إقرارهم على أديانهم وعلى دور عبادتهم وعلى نظمهم في ترسيم كهنتهم كما جاء في كتاب رسول الله إلى أهل نجران؟[١٠].

٩- مسألة دار الإسلام ودار الحرب:

من أهم المسائل التي واجهت الباحثين في ـ موضوع العلاقة بين الدول الإسلامية وغيرها من دول العالم ـ مسألة تقسيم العالم إلى دارين: دار الإسلام ودار الحرب، أو إلى ثلاثة دور ـ عند بعض الفقهاء ـ بإضافة دار العهد إلى داري الإسلام والحرب.

وقد استثار هذا التقسيم الفقهي حميَّة بعض الباحثين الغيورين حتى كتب يقول : «إن الرؤية الفقهية القديمة للعالم قاصرة عن الإحاطة بتعدديته وغناه. أما الإحيائية المعاصرة (أي الصحوة الإسلامية) فإنها معادية له، ولذلك تعجز عن فهمه والتعامل معه على أساس ذلك الفهم»[١١].

والواقع أن بعض الدعاة يرددون ـ بلا تبصر ـ المفاهيم الفقهية التي تصادفهم في كتب أسلافنا العظماء دون أن يتبينوا أن لهذه المفاهيم أصولا تاريخية تعود إليها، وظروفًا موضوعية سببت نشأتها، وسوّغت وجودها، وأدت في ظلها وظيفتها.

وهؤلاء يغفلون غالبًا عن حقيقة علمية مؤادها أن الاجتهاد النظري في مثل هذه المسائل يتبع الحاجة العملية أكثر مما يتبع الدليل النقلي. وأنه لذلك متغير بتغير الظروف والأوضاع. ولا يؤدي التمسك بقول قديم فيه ـ لم يعد مناسبًا للظرف الجديد ـ إلا إلى إهدار المصالح وتضييعها. خلافًا لما هو واجب على المجتهد وعلى الأمة من جلبها والمحافظة عليها.

١/٩- ومن هذه المفاهيم مفهوم تقسيم العالم إلى دارين: دار الإسلام ودار الحرب. وهو مفهوم يقوم على تميز المسلمين وتحيزهم في أراضيهم، الذي يقابله تميز غير المسلمين وتحيزهم - هم الآخرين - في أراضيهم. وعلى أن العلاقة بين الموضعين ليست إلا علاقة عداء مستحكم وحرب مستمرة حتى سميت دار غير المسلمين بدار الحرب.

وقد نشأ هذا المفهوم في الفقه الإسلامي لمقابلة مفهوم آخر لتقسيم العالم هو المفهوم الروماني الذي كان يقسم العالم إلى ثلاثة أقسام: العالم الروماني، والعالم اللاتيني، وعالم الآخرين. فأما الرومان فهم سادة الدنيا، وأما اللاتين فأبناء عمومتهم، وأما الآخرون فعبيد الرومان واللاتين، تستباح في سبيل السيطرة عليهم حرمات الإنسان والمال والزمان والمكان جميعًا. وهو تقسيم عرقي عنصري يقوم على وهم التميز الجنسي ويؤدي إلى ارتكاب أشد الأعمال إجرامًا ووحشية ضد غير الرومان واللاتين.

فصاغ الفقهاء المسلمون في مقابلته مفهوم دار الإسلام ودار الحرب، وهو مفهوم يستمد من حقيقتين: العقيدة والظرف الواقعي. وتترتب عليه أحكام فقهية ليس من بينها حكم واحد يجيز العدوان أو يبيح ما حرمته نصوص الشريعة.

وهو تقسيم لا يعلي من شأن عنصر أو جنس على حساب سائر العناصر والأجناس، لأن الذين صاغوه وطوروه كان نصب أعينهم قول الله تعالى: ﴿يا أيها الناس إنَّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله اتقاكم﴾ (الحجرات:١٤). وكان حاديهم قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا أيها الناس كلكم لآدم وآدم من تراب، ألا لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»[١٢].

٢/٩- وقد أدى المفهوم الإسلامي دوره في العصر الذي تكوّن فيه، وفي مراحل تاريخية لاحقة، أداء يدركه المطلعون على مدونات الفقه الإسلامي وكتب القانون الدولي والعلاقات الدولية في الإسلام، وهي الكتب التي تعرف باسم «كتب السِيَر». ولكنه في بدايته واستمرار تطوره كان مفهومًا فقهيًا اجتهاديًا، ولم يكن مفهومًا مستمدًا من نص قرآني أو نبوي، أو مبنيًا عليهما.

فهل يجب على الفقه الإسلامي ـ في كل العصور ـ الاحتفاظ بهذا التقسيم والعودة إليه كلما طرأت مسألة أو مشكلة من مسائل العلاقات الدولية أو مشكلاتها؟ أم الواجب على فقهاء كل عصر أن يصوغوا لمواجهة تلك العلاقات الحلول الفقهية المناسبة لعصرهم والتي تحقق فيه المصلحة وتدفع المفسدة؟.

وإذا كان التقدم المذهل في وسائل الاتصال والانتقال قد حوّل العالم المسكون كله إلى قرية صغيرة فهل يسوغ أن تظل نظرة المسلمين إلى العالم محكومة بذلك المفهوم الذي كان مناسبًا للظروف التي نشأ فيها ولم يعد كذلك بعد زوالها؟.

وإذا كان التنظيم الدولي الحديث قد أحال العالم كله إلى مثل ما كان يسميه بعض الفقهاء «دار العهد» فهل يجوز للفقيه أن يستبقي التقسيم الثنائي أو الثلاثي وما يترتب عليه عند الفقهاء من أحكام؟.

٣/٩- إن الرأي الذي يرجحه الفقه المعاصر أن الاجتهاد القديم القائل بمثل ذلك التقسيم قد انقضى زمنه. وأن الفقه المعاصر يجب أن يتوجه صوب واقع العلاقات الدولية المعاصرة ويجتهد في بيان الجائز فيها والممنوع، مما يحقق المصلحة أو يهدرها، على نحو ما فعل الفقهاء في عصور المواجهة الأولى بين الإسلام وبين العالم القديم.

وليس لهذا الرأي أثر في مسألة استمرار الجهاد ووجوب إقامته إلى يوم القيامة. فإن موضع الجهاد وموضوعه غير موضع العلاقات السلمية وموضوعها. ولكل منهما أحكامه الشرعية، ونصوصه الحاكمة لأصوله، في القرآن الكريم والسنة النبوية. ولم يكن شيء من ذلك سندًا للاجتهاد في مسألة تقسيم العالم إلى دارين أو ثلاثة، وإنما كان مبنى ذلك الاجتهاد هو المصلحة وحدها.

٤/٩- ولذلك نقول إن واجب فقه العصر أن يمم وجهه شطر تلك العلة نفسها: المصلحة الراجحة للمسلمين ويقيم بناء اجتهاده في العلاقات الدولية على أساسها. ولا يجوز أن يبقى الفقه المعاصر أسيرًا لاجتهاد قديم لم يعد محققًا للغاية التي استهدفها أصحابه، ولم تعد الأسباب التي سوّغته قائمة.

وفي تقديرنا أن العالم كله الآن دار واحدة هي دار عهد وموادعة. وأن أحكام الإسلام تنطبق على المسلمين أينما كانوا، سواء أكانوا في دار يغلب الإسلام على أهلها أم كانوا أقلية أو أفرادًا في دار غالبية أهلها غير مسلمين.

ولا يجوز لأحد أن يقبل، أو يعمل، بالفتوى التي تذهب إلى انحسار بعض أحكام الإسلام العملية عن الأفراد، ما داموا يعيشون في دار لا يغلب عليها الإسلام. لأن هذا القول هدم للدين كله بتسويغ إهمال بعضه. وقد عاب الله تعالى في محكم كتابه على اليهود أنهم يؤمنون ببعض الكتاب ويكفرون ببعض. ولا يجوز لأحد أن يستحل أموال غير المسلمين في دارهم بزعم أنها دار حرب. ومن كان هذا رأيه فلا يحل له العيش فيها لأن ما أدّى إلى الحرام حرام. والمسلم مسؤول عن الوفاء بعهده، وقد دخل تلك الدار مشترطًا عليه أن لا يخالف قوانينها ونظمها فإما أن يعمل بعهده، ويفي به وإما أن يغادرها. وليس له أن يحل فيها الحرام أو يحرم الحلال.

٥/٩- وقد رأيت في بعض بلاد الغرب شبابًا من المسلمين يستبيحون أن يحتالوا لاستخدام وسائل المواصلات العامة، ووسائل الاتصال من هواتف وغيرها، ومواقف السيارات ذات الأجر، وأمثالها من الخدمات، دون أن يدفعوا مقابلاً لذلك كله.

بل علمت أن بعض اللاجئين إلى بعض تلك البلاد، بزعم أنهم مضطهدون سياسيًا في بلاد الإسلام التي جاؤوا منها، يتخذون عناوين عدة ويسجلون أنفسهم لدى السلطات المحلية التي يتبع كلا منها عنوان من تلك العناوين. ويحصلون على المعونات المخصصة للاجئين مرات عدة، مستغلين في ذلك تصديق تلك السلطات لكل من يتقدم إليها باعتباره لاجئًا سياسيًا. وهذا كله ـ وأضرابه ـ من أكل المال بالباطل المنهي عنه شرعًا. ولا يحله شيء. وفاعله آثم إثمًا صريحًا لا تأويل له.

والزعم بأن هذا ـ وأمثاله ـ مما يبيحه كون الدار التي يقيمون فيها دار حرب زعم ظاهر الفساد لا تقوم به حجة عند الله ولا عند الناس.

وإذا كان العدول عن تقسيم العالم إلى دار الإسلام ودار الحرب هو مقتضى اجتهاد جديد، فإن تحريم هذه الأفعال الشنيعة إعمال مباشر للنصوص الصريحة الناهية عن كسب المال من حرام والآمرة بأن يكون الكسب من حلال طيب والإنفاق كذلك؛ ولا يغير ذلك قول قائل أو فتوى مفتٍ مقلد بلا بصيرة، فإن الإجماع منعقد على أنه لا شيء من ذلك يحل الحرام(١٣).

١٠- **وخلاصة القول:** أن العلاقة بين غير المسلمين وبين الله تبارك وتعالى هي العلاقة التي يتصل بها كونهم كفارًا أو غير كفارٍ؛ أما العلاقة بينهم وبين المسلمين حين يشتركون في وطن واحد، أو حين يتعاملون ولو لم يكن يجمع بينهم انتساب إلى وطن واحد، فإنها تحكمها قواعد الأخوّة الإنسانية حين لا يكون في القرآن أو صحيح السنة حكم خاص. وتحكمها نصوص القرآن والسنة حين يوجد مثل ذلك الحكم. والفقه الصحيح يستصحب مع ذلك كله سوابق الحياة المستمرة بين المسلمين وغير المسلمين بما عرفته، وسجله التاريخ، من مشاركتهما في صنع حضارة واحدة وفي الدفاع عنها كلما دهمتها داهمة من عدوها.

ولا يجوز أن تنسب أحكام الإسلام الخاصة بالعلاقة بين المسلمين والكتابيين إلى الحكم بكفر هؤلاء أو تعلَّل به. فإن هذا ليس من شأن الناس، والقرآن ناطق في آية سورة الحجّ (رقم :١٧) بأن مردّ الحكم بين الناس في شأن الدين، هو إلى الله تبارك وتعالى وحده.

ولا يعكّر على هذا الأصل، وما رتبناه عليه من نتائج قول القرآن الكريم في التفريق بين اليهود والمشركين من جهة، وبين النصارى من جهة أخرى: ﴿لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا، ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانًا وأنهم لا يستكبرون﴾ (المائدة:٨٢) فإن هذا النص القرآني الكريم إذا أوجب مزيد رعاية لأتباع عيسى عليه السلام لا يوجب – ولا يجيز – الانتقاص من حقوق غيرهم من أهل الكتاب مما قرره القرآن الكريم أو أمرت به أو أشارت إليه السنَّة النبوية.

وحريٌّ بالعلماء والدعاة والعاملين في صفوف الحركة الإسلامية المعاصرة أن يتذكروا حين يكون الحديث مع أهل دارنا من أهل الكتاب، بوجه خاص، ومع أهل الكتاب

بوجه عام، قول الله تعالى: ﴿وقولوا للناس حسنًا﴾ (البقرة :٨٣). وقول الله تعالى: ﴿...وقولوا آمنا بالذي أنزل إلينا وأنزل إليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون﴾ (العنكبوت:٤٦).

وبامتثال هذه النصوص والقول بمثل ما نطقت به مما يطيب القلوب ويوثِّق العلاقات بين المختلفين دينًا مع بقاء هذا الاختلاف ـ أو برغم بقائه ـ تسود روح الأخوَّة الإنسانية ويتعاون الخلق في عمارة الأرض ويصبح العيش الواحد حقيقة واقعة.

✱✱✱✱

الهوامش

١ – محمد سليم العوّا، الحوار الإسلامي المسيحي، موقع الجزيرة.نت، ٢٠٠٤/٦/٥ .

٢ – محمد سليم العوّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، طبعة دار الشروق، ص ٢٤٦ .

٣ – العلامة الدكتور أحمد علي الإمام، مفاتح فهم القرآن، دار المنى بدمشق، ٢٠٠٣ في تفسير الآية ٦٢ من سورة البقرة، وقارن ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، بيروت ٢٠٠٢ في تفسير الآية نفسها.

٤ – الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، بتحقيق عدنان الداودي، ط دار القلم بدمشق ٢٠٠٢ ص ٨٨٥، ومعاني القرآن للفرّاء، بتحقيق محمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، ط دار الكتب المصرية، ج ١ ص ١٨٠.

٥ – متفق على معناه: راجع اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان لمحمد فؤاد عبدالباقي، ج ٣، ح ١٦٥٥.

٦ – متفق عليه من حديث عائشة وعبدالله بن عمر، المصدر السابق ح ١٦٨٤ و١٦٨٥.

٧ – محمد سليم العوّا، المصدر السابق، ص ٢٦٠ – ٢٦٢، وله: الفقه الإسلامي في طريق التجديد، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي في بيروت ١٩٩٨، ص ٧٣ وما بعدها.

٨ – المجلة العلمية للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، العدد الثاني، ذو القعدة ١٤٢٣هـ = يناير ٢٠٠٣ ص ٤٤٥ – ٤٤٦.

٩ – القاعدة رقم (٥٤) من قواعد مجلة الأحكام العدلية، وانظر في شرحها: شيخنا العلامة الشيخ مصطفى أحمد الزرقا في تحقيقه لكتاب والده العلامة الشيخ أحمد الزرقا: شرح القواعد الفقهية، الطبعة الثانية، دار القلم بدمشق، ١٩٨٩، ص ٢٩٣.

١٠ – محمد سليم العوَّا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية، ص ٢٥٤.

١١ – دكتور رضوان السيد، ظهور دار الإسلام وزوالها، دراسة في الاجتهاد السياسي والفقهي، قدمها إلى مؤتمر العلاقات الدولية في الإسلام، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة في ١٩٩٧/١١/٣٠، ص ١٢ – ١٣.

١٢ – حديث صحيح، رواه الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة وعن عقبة بن عامر، المسند ج ٣٨ ص ٤٧٤ الحديث رقم ٢٣٤٨٩. طبعة الشيخ شعيب الأرناؤوط.

١٣ – محمد سليم العوَّا، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، المصدر السابق، ص ١٩٦.

✱✱✱✱

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الأديان السماوية الثلاثة

أ. د. محمد سليم العوا

يقوم بناء هذه الورقة على أصل مقبول لدى المؤمنين بالإسلام كافة، هو أن النص القرآني يمثل المرجع الأساسي والمصدر الأول للأحكام والقيم والأخلاق الإسلامية جميعها. وأنه لذلك لا يسع مسلمًا أن يقف في معالجة النص القرآني معارضًا له أو معترضًا عليه أو منكرًا لحكمه.

تحاول هذه الدراسة تأصيل النظرة الإسلامية الى العلاقة بين المسلمين وأهل الكتاب من حيث تيسير «العيش الواحد» الذي يعني المشاركة في الحياة داخل الوطن. وحمل همومه والسعي في تخليصه منها، والإسهام في تقدمه ونمائه والرضا بما يحققه أبناؤه له من نجاحات على كافة الأصعدة، والعمل يدًا واحدة على تخليصه من نقائصه وزيادة كمالاته. وهذا التعايش يعني أن الصديق صديق لأهل الوطن كافة مسلمين وغير المسلمين، وأن العدو عدو لهم أجمعين وأن الخيرات في الوطن حق للجميع.

من جانب آخر، تهدف الدراسة إلى تأصيل إنشاء مفهوم «العيش المشترك» وترسيخه . والعيش المشترك يعني قبول الطرفين بفكرة اتساع الدنيا وفضل الله ونعمه فيها لخلق الله كافة، وأن التعاون على استثمار خيراتها وإعمارها هو الغاية الجامعة للناس أجمعين دون تمييز بينهم في ذلك بسبب الدين أو المذهب أو الطائفة داخل الدين الواحد. ولأن السياسيين، في العالم كله، يستغلون الشعارات الدينية في تحقيق المآرب السياسية يستوي في ذلك المسلمون وغير المسلمين، والحاكمون الذين يتوقون الى الحكم. فهم إذا لم يكونوا يتحركون حقًا بدوافع دينية فإنهم لا يتورعون عن استخدام شعارات الدين لتحقيق ما يتطلعون إليه من رضاء الشعوب وتأييد الجماهير. في هذا الصدد يقول الباحث إن دور أهل الإيمان بالأديان هو تأكيد البعد بين الدين الحق – في نظر أهله –

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «المسلمون وأهل الكتاب.. مفاهيم أساسية».

وبين المآرب السياسية التي تستخدم شعارات دينية لتحقيقها، ونفي الصلة بين التدين وبين ما يشن تحت شعارات دينية من حروب أو أعمال عنف عدوانية، وهذا ما حاولت أن تصنعه - فنجحت إلى حد كبير - القمة الإسلامية - المسيحية التي انعقدت في رحاب الفاتيكان عقب أحداث ١١ سبتمبر في الولايات المتحدة الأميركية لتطلق كلمة الدينين الكبيرين: إدانه لوصف الحرب الأميركية على أفغانستان بأنها صليبية وإدانه لوصف الأعمال العدوانية الإرهابية بأنها إسلامية. وإذا كانت كلمة المجتمعين في القمة الأولى لم تستطع الاتفاق على إدانة الإرهاب الصهيوني وعلى تأييد المقاومة الفلسطينية ونفي صفة العنف الممنوع عنها، فإن الصمت عن هذا الموضوع لم يَعْنِ أبدًا قبول أي من الطرفين لإرهاب الدولة الذي تمارسة الصهيونية في فلسطين، ولا إدانة المقاومة المشروعة التي يقوم بها الأبطال المسلمون والمسيحيون بالقول والفعل في فلسطين، هذا ما نرجو أن تصنعه القمة الإسلامية - المسيحية المنعقدة الآن في برشلونة.

في الختام يدعو الباحث العلماء والدعاة والعاملين في الحركة الإسلامية المعاصرة أن يتذكروا، حين يكون الحديث عن أهل الكتاب، قول الله تعالى: «وقولوا للناس حُسْنًا» «البقرة : ٨٣» حيث إن هذا القول يطيب القلوب ويوثق العلاقات بين المختلفين دينًا مع بقاء هذا الاختلاف - أو برغم بقائه - تسود روح الأخوة الإنسانية ويتعاون الخلق في عمارة الأرض ويصبح العيش المعاصر حقيقة واقعة.

✱✱✱✱

Arabic-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership
The Three Devine Religions
Muslims and the People of the Book

Dr. Muhammed Salim Al-Awwa

"Summary"

The structure of the paper is built on an accepted understanding and faith at all believers of Islam, i.e. the Holy Quran is the main reference and first source of all Islamic regulations, values and morals. Therefore, no Muslim can oppose, confront or deny what occurs in the Holy Quranic Text.

The attempts to establish the Islamic vision of the relation between the Muslims and the people of the Book, with regard to facilitating what is called the one "existence", which means participation in all aspects of life within the country, carrying the burden of its concerns, endeavor to get rid of those concerns, contribute in its progress and development, be satisfied with the citizen's achievements and success in various fields, and work together to relieve it from contradictions and enhance its accomplishments.

This "co-existence" means that the friend is a friend for all people in the country, Muslims and non-Muslims, and the enemy is an enemy for all, and the fortunes at home is shared by all and the right for all.

On the other hand, this paper tries to inveterate the establishment of what the writer calls "mutual co-existence" concept, which means that the two parties shall accept the idea of the vast world, grace and blessing of Allah for all creation and cooperation to invest in the world's fortunes should be the target of all people without any discrimination because of religion, doctrine or sect within the one-religion.

In view of the fact that politicians, Muslims and non-Muslims worldwide, exploit religious slogans to achieve political goals, they will not abstain from exploiting religious slogans to achieve people's satisfaction and support.

In this regard, the writer argues that the role of the true believers is great in emphasizing the distance between the true religion and the political goals that utilize religious slogans to achieve those targets, and refute the relationship between true belief in a religion and what is waged of wars or aggressive and violent actions disguised behind the mask of religion. This is what the Islamic/Christian Summit, held in the Vatican, tried to achieve, and succeeded to some extent, after the September 11th events in USA announcing the word of the two great religions, i.e. condemnation of describing the aggressive and terrorist actions as Islamic. If the first summit's participants' address could not reach an agreement on condemning the Zionist terrorism and supporting the Palestinian resistance; therefore, silence, in this regard, does not mean that any of the participating parties approve of the state terrorism practiced by the Zionism in Palestine, and at the same time condemn the legal resistance, verbally or practically, carried out by the Muslim and Christian heroes in Palestine.

The writer hopes that the Islamic-Christian Summit, held now in Brisbane, will achieve these expectations.

In conclusion, the writer calls all scholars in the contemporary Islamic movement to remember the saying of All Mighty Allah "… and speak good to people" (Surat Al-Baqarah "Cow": 83), for this saying refreshes and pleases the hearts, strengthens relations among those who are religiously in disagreement, so that the spirit of human brotherhood prevails and all creation co-operate in building the earth, and co-existence becomes a reality.

✷✷✷✷

Los musulmanes y los adeptos del Libro
Conceptos básicos

Por/ Prf. Dr. Muhammad Salim al-lAwwa

Resumen

Este trabajo se basa en un principio reconocido entre todos los musulmanes del mundo, y es que el Texto Coránico es la primera fuente de las sentencias religiosas y de los valores, por lo que ningún musulmán puede protestar ni negar ninguna de sus sentencias.

intentamos, pues, dar origen a la opinión del Islam sobre la relación con los adeptos del libro, basada en el principio de facilitar la "vida común" que significa la participación en las actividades diarias del país, sentir los problemas e intentar resolverlos, tomar parte en el progreso y cooperarse para evitar los defectos y realizar las perfecciones. Según este principio, se entiende que el amigo de la patria sería amigo de todos sus ciudadanos, musulmanes y no musulmanes; y el enemigo, lo sería también de todos; y que las riquezas de la patria es de propiedad común.

Este principio de "Vida Común" también significa que ambas partes acepten la idea de la vastedad del mundo, en el cual las gracias y dones de Dios se conceden a toda la gente. Por ello, la responsabilidad de poblarlo y hacer provecho de sus riquezas recae a todos sin ninguna distinción religiosa o sectaria.

El investigador intenta en su trabajo la idea de que algunos políticos en todo el mundo abusan de la religión para lograr intereses políticos particulares. En este caso los creyentes en las religiones divinas deben afirmar la idea de que la religión, sea cual sea, no permite el abuso de los principios religiosos para objetivos particulares y de que no hay ninguna relación entre la

religiosidad verdadera y usar la religión para estallar guerras o practicar violencias.

Estos son los principios que se acordaron en la cumbre islámico-cristiana celebrada en el Vaticano después de los atentados del 11 de septiembre en los Estados Unidos, donde la declaración fínal de las dos religiones más grandes incluyó: Condenar la calificación de la guerra de Estados Unidos contra Afganistán como una "Cruzada" y condenar la calificación de "islámicos" a los ataques agresivos. Si lo participantes en la cumbre no pudieron acordarse sobre la condena del terrorismo sionista y el apoyo a la resistencia palestina, negando de ella la calificación de "actos violentos", esto no significa de ningún modo aceptar el terrorismo de estado que practica Israel en las tierras palestinas ni condenar a la resistencia justa y legal del pueblo palestino. Esto es lo que se espera de la cumbre islámicocristiana de Barcelona.

Finalmente el autor recuerda a todos los responsables del movimiento islámico moderno del principio islámico relacionado con los Adeptos del Libro (los cristianos y los judíos) y que cita en el Noble Corán, Sura 2, versículo 83 donde dice Dios: "... y hablad bien con la gente".

✷✷✷✷

L'Islam et les Monothéistes : Notions Fondamentales

Dr. Selim Al Awa

Cette feuille est basée sur une règle acceptée par les croyants musulmans dans leur globalité, qui est que le texte coranique est la référence essentielle et la première source de législation, de valeurs et de morale islamiques et ainsi, le musulman ne peut en aucun cas s'opposer, refuter ou nier le verdict d'un texte coranique auquel il a affaire.

Cette étude essaye d'enraciner la vision islamique de la relation entre les musulmans et les monothéistes du point de vue de la facilitation de la " vie Commune " , c'est à dire la participation dans la vie à l'intérieur d'une même patrie , le partage des problèmes et la recherche de leurs solutions , la contribution à son dévéloppement et l'acceptation de ce que les fils de cette patrie réalisent comme succés sur tous les plans et le travail, main dans la main pour la débarrasser de ce qui la dimunie et pour augmenter ce qui peut la renforcer.

Cette coexistence implique que l'ami est l'ami de tous et que l'ennemi est l'ennemi de tous les patriotes musulmans et non musulmans et enfin que les ressources de la patrie sont un droit pour tous.

D'autre part , le but de ce travail est le renforcement du concept de la " vie commune" et son enracinement.

Cette "vie commune" veut dire l'acceptation mutuelle avec l'idée de l'immensité du monde, de la bonté de Dieu et de sa grâce qui s'y trouve pour tout ce que Allah a créé sans discrimination en rapport avec la religion ni avec les différentes voies et sectes dans la même religion. Et comme les polititiciens du monde entier, musulman et non musulman exploitent les slogans religieux pour atteindre leurs objectifs politiques : le pouvoir pour ceux qui y aspirent et son maitien pour ceux qui y sont. Si en réalité , ce n'est pas pour des raisons religieuses qu'il bougent, ils

n'hésiteront pas à utiliser la religion pour arriver à ce à quoi ils aspirent: satisfaire les peuples et être soutenus par les masses.

Dans cet ordre d'idée , le chercheur dit que le rôle de ceux qui croient aux religions est de confirmer la distance qui sépare la religion réelle (pour les adeptes) et les visées politiques pour la réalisation desquelles on utilise les slogans religieux. Il nie la relation entre la religiosité et ce qui est mené comme guerres et violences au nom de la religion . C'est ce que le sommet tenu entre les musulmans et les chrétiens le 11 septembre au Vatican a essayé de réaliser , il a réussi en grande partie.

Les deux grandes religions ont dit leur mot:

Condamnation de la qualification de la guerre américaine en Afghanistan de croisade et condamnation de la qualification des aggressions et actes terroristes d'actions islamiques. Si les participants à ce premier sommet n'ont pas pu se mettre d'accord sur la condamnation du terrorisme sioniste et sur le soutien à la résistance palestinienne et le refus de la qualifier de violence interdite, leur silence est loin d'être l'acceptation ni du terrorisme d'état sioniste en Palestine ni la condamnation de la résistance légitime menée par les héros musulmans et chrétiens par la parole et l'acte en Palestine. C'est ce que nous souhaitons que le sommet islamo-chrétien réuni actuellement à Barcelone réalise.

En conclusion, le chercheur appelle les savants, les apôtre et les militants du mouvement islamique moderne à se rappeler, quand ils discutent à propos des monothéistes, ce qu' Allah a dit " Dites, aux gens, du bien" la vache 83, car dire du bien , assainit le cœur et renforce les relations entre les gens de religions différentes.

Malgré ces différences, un esprit de fraternité humaine régnera et les gens coopéreront pour peupler la terre, et la vie moderne deviendra une réalité.

✲✲✲✲✲

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور محمد سليم العوا، والكلمة الآن للدكتور جل أنيدجار.. فليتفضل.

✷✷✷✷

Futures of al-Andalus

Gil Anidjar

Department of Middle East and Asian Languages and Cultures

Columbia University

New York

Paper to be presented at:

"Arab Islamic Civilization and the West:

From Disagreement to Partnership"

Cordoba, Spane

October 4-8, 2004

Futures of al-Andalus

To transcend the past . . . one need not always museumize, whitewash, objectify or exorcise it; one can live with it and yet exercise principled forgetfulness.

Ashis Nandy[1]

In endeavoring to explore the "futures of al-Andalus," I mean to evoke both futures past and present. What, if any, were the futures of al-Andalus after it took place? And more precisely, perhaps, what was the image of al-Andalus such as it was shaped by ensuing generations of historians? How have past and present historians construed, how do they continue to construe, the future of al-Andalus? And prior to these questions, what futures did al-Andalus construe for itself? What projections did it make for itself? A second set of questions appears, however, more urgent, having to do with present futures. Does al-Andalus still have a future, or even many? And if so, what do these possible futures teach us about al-Andalus? How do they reshape our understanding of al-Andalus? Is there, in other words, an "unfinished project" for al-Andalus, for al-Andalus as a figure if not of modernity, at least of in-completion, even perhaps of in-finity? What, finally, does it mean to speak of the futures of al-Andalus?

This paper is therefore an "exploration of the future." For numerous reasons, some of which no doubt presumptuous, the paper is meant as a contribution to what the political psychologist Ashis Nandy has called "a game of dissenting visions," namely, futures studies. In

1 -Ashis Nandy, An Ambiguous Journey to the City: The Village and Other Odd Ruins of the Self in the Indian Imagination (New Delhi: Oxford University Press, 2001) 119, 137.

specifically calling for "explorations of the future as dissent," Nandy appeared to me as the most trustworthy and, I hope to show, relevant guide to address the futures of al-Andalus. I begin with a quote from Nandy in order to account for some of the reasons that motivated me in choosing him as a guide.

We live in an age of testimony, some have claimed. Perhaps we do, but that testimony should encompass not merely the experience of organized mass violence based on self-other differences in our times. It should also pay homage to the often unheroic, everyday ability to negotiate these differences and the resistance that ability offers to mass violence. To pay that homage, we are obliged to stand witness to the many lost worlds of culture and culturally-based systems of knowledge that have been proclaimed obsolete and, along with the millions of their living practictioners, exported to the past with a remarkable intellectual sleight of hand. So much so that references to these living cultures and to the suffering and indignities of the millions who live with these cultures are seen as romantic time travel to the past.(2)

With these words, Nandy summarizes the complex attitude required to bear witness to the future, as he calls it. An exploration of al-Andalus and of its futures must give room to the past in its catastrophic dimensions, as well as in the achievements of living cultures. In Nandy's description, as with al-Andalus, it is indeed to a catastrophic past that we are told we must bear witness. The massive violence that brought al-Andalus to its conclusion, the even more massive one that followed al-Andalus and the exiles provoked in both cases, culminated in what has become one of the best remembered and striking date in history, namely 1492. Like al-Andalus, to which they are intimately connected, the centuries that followed 1492 themselves

2 - Nandy, Journey, x.

bear witness to the "everyday ability to negotiate differences," to the perhaps "unheroic resistance" of individuals who remained under Catholic rule, maintaining and preserving their customs and rituals against all odds, but also continuing to live among neighbors and opponents, adapting and transforming cultural practices all the way to the secrecy that will mark conversos and moriscos of post-1492 Spain, a secrecy that will govern their existence for many centuries, and does still in some parts of the world. Such unheroic resistance could itself be seen as constituting one of the lost world of millions of living practitioners, many of whom remained in the Iberian peninsula, many of whom left into exile, fleeing North into Christian countries or, more often, East and South, toward North Africa and later toward the Ottoman Empire.

Nandy is not writing about these exiles, of course (although this might be open to some contention), nor is he writing about the late Middle Ages, but he is writing about "lost worlds of culture and culturally based systems of knowledge," an endeavor which should therefore bring him closer to our seemingly remote object, to al-Andalus. And yet, it is crucial not to lose sight of the discrete but clear warning that articulates itself in Nandy's lines. Paradoxically, this warning is more relevant when addressing an object that appears historically distant, an object like al-Andalus, about which expert discourses and other tools and strategies of containment have been sharpened and honed by generations of historians. Indeed, the obligation to stand witness which Nandy voices, is qualified by the need to remain vigilant not so much to effectively lost worlds, such as there were, but also to worlds and the claims that are made about them, including that which "some have claimed" is our world, our age of testimony. These are worlds like our "own," then, which "have been proclaimed" lost and obsolete. In this manner, they, "along with the millions of their living practitioners," have been "exported to the

past with a remarkable sleight of hand. So much so that references to these living cultures and to the suffering and indignities of the millions who live with these cultures are seen as a romantic time travel to the past." The nature of testimony is such that it is intricately connected with a set of rhetorical assertions concerning the temporality, concerning and indeed performing the historical distancing of events. Intellectual or academic testimony would perhaps be most vulnerable to this risk, which consist in exporting to the past that which is still living, even if under impossible conditions. Today, historians are quick to righteously bear witness to that which has happened, to raise the flags of catastrophic events. Doing so, they no doubt play an important role in bringing those events to public consciousness. However, it is also the case that they thereby inscribe and even seal these events as past. In recent years, and to this day, Israeli historians have thus contributed to an essential reconsideration of the events of 1948 as the "original sin" upon which the Zionist state was founded. And yet, in the spirit of Nandy's warning, one could wonder not only about the past dimension of these events, but also about their lingering effects, the consequences of the Nakbah and its implications for the Palestinian people. One could also wonder about the significance and even the strategic use of such an intense focus on distant past events, at a time when the devastating and murderous actions of the same state, guided by the same segregationist and racist goals, are conducted today at the increasing rhythm we know, and with the effects we know. Be that as it may, and with some irony (if one can call it that), there is something of an aura of "romantic time travel" attached to the continuous interest in long lost worlds, and specifically to that lost world named al-Andalus. But again: what if the so-called past has not ended? what if al-Andalus had a future? What if bearing witness to al-Andalus meant to reconsider its being-past? Along with assertions about the end – and the historical

meaning of that word, "end," is in the way all that will concern us here – the evocation of futures may erase the following truth, namely, that "what looks like a possibility in the future . . . may lie scattered or hidden at the margins today, making the futurist search a disguised self-exploration in the present."[3]

The End of Exile

Al-Andalus was, from the beginning, exile. Exile has no end.

Zionist discourse, Amnon Raz-Krakotzkin tells us, has articulated itself on the notion of the "negation of exile." The logic of this negation follows a gesture whereby a universal condition (exile) becomes the attribute of a particular community (the Jews). This was originally a Christian, theological gesture, which was appropriated by modern Zionist thinkers, and according to which the community can escape an exile that was only its exile, and put an end to it. It can be saved and "return to history." It is perhaps noteworthy, then, that in its essential associations with a conception of catastrophic ends, Zionist discourse refrained from speaking of the "end of exile, ketz ha-galut." One can of course imagine, or even read, narratives whereby exile has ended. Or, more precisely, one can speak of exile as a past condition. And yet, exile belies the possibility of a conclusive end. An illustration: It would be difficult to think of the siege of Troy, for example, as exile, whereas the Aeneid does depict Aeneas' exile. Earlier, and obviously paradigmatic, the Babylonian exile, which followed the destruction of the first temple of Jerusalem, was limited in time while depicting a more radical condition, one in which what was prior to exile cannot be recovered. It is this new condition that testifies to exile, that grounds the story of Babylonian Jews as its origin (the Babylonian diaspora is thus said to originate at that point, never to disappear even after the creation of Israel: exile within exile).

3 - Nandy, Journey, xi.

The Babylonian exile also seals the biblical shift whereby the Children of Israel are themselves transformed and renamed "Jews," inscribing and confirming a radical change in political conditions, a transformation of sovereignty and of identity. In contrast, Ulysses and Oedipus are figures that lead us to trust the stability of the past as well as the continuity of identity, even if it is to fear them. Equal to himself, Ulysses will go home again to his restored, former glory, while Oedipus will not escape his past. Those who are exiled do not simply leave, later perhaps to come back. They are exiled not so much because they have left, exited or escaped, but rather because that which they leave is no more. Whatever solution might be found to exile has, therefore, little to do with any "end" or "return." With the transformation of place and of world – for exile is a condition that cannot be contained to the local; it is always already global – and along with everything else, exiles are themselves tranformed, symbolically or literally inscribed with a new name. This is something else than the effect of time's irreversibility, something else than what travelers or migrants experience upon return. Figuring Palestine (and al-Andalus) as exile, apprehending the entire world, therefore, as being in a state of exile, the thirteenth century Zohar, the founding and only canonical text of Kabbalah, describes the peripatetic wanderings of its rabbis, as a becoming-irrelevant of place. Paradoxically, the Zohar also offers the making of place: "even if it is a place other persons walk upon, now that the righteous walk on it, it is a new place. Now it is a new place, as if no one had ever walked on it before."[4]

4 - I discuss this passage of the Zohar and its singular relation to place in my 'Our Place in al-Andalus': Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters (Stanford: Stanford University Press, 2002), esp. 175-177.

As Amnon Raz-Krakotzkin has explained, exile affects time itself, and marks rather its unraveling.[5] Exile is a universal condition which entails an ontological transformation, it produces a new place, and the old places are no longer. Exile is a change in the condition of the world that encompasses more than the individuals or the community who seemingly undergo it. This is why, although exile is not necessarily linked to destruction, its beginnings are often figured as loss and destruction. As a site of mourning, exile is thus topological. It evokes a loss of world and is related to place but in a paradoxical way. Exile can be negated but it cannot be ended. Here too, the Zohar is instructive, which figures the highest sphere of the divine, and the furthest site of theological longings as "ein-sof," a phrase that, parallel to the Greek apeiron literally means "no end" or "infinite," but was felicitously translated into French as "il n'y a pas de position de la fin": there is no position of and at the end. Exile is thus about the vanishing of world and the absence of place. Hence, exile is always also temporal. And in both of its dimensions, exile equally lacks borders. Exile is a marker of, an encounter with, finitude, but exile is not itself bounded. There is no end, then, to exile.

The curious in-finity of al-Andalus functions as a privileged figure of exile, but it also constitutes an additional paradox toward an understanding of exile. Clearly, al-Andalus is an ubiquitous site of exile. Al-Andalus bears as one or more of its futures the sense that it is no more, that it has vanished in a series of destructive events and occurrences. To be more precise, it was even before its destruction, that al-Andalus had begun to manifest itself as a loss of place, a displacement and an unsettling translation from which one could not but feel exiled. This is the meaning of Moses Maimonides' use of the

5 - Amnon Raz-Krakotzkin, "Exile Within Sovereignty: Toward a Critique of the 'Negation of Exile' in Israeli Culture" (in Hebrew). Theory and Criticism 4-5 (1993): 23-56, 113-32.

phrase "our place in al-Andalus," a phrase found in his writings only after his departure from the Iberian peninsula. As a place, al-Andalus emerges belatedly, and precisely as a figure of exile, as the condition of exile rather than as its origin. Al-Andalus is not so much that from which one is exiled because it has ended. Rather, insofar as the place is no more, al-Andalus is that place. It is the condition of exile precisely because it is still, because it lingers, it comes to existence as exile.

There is no need to list the enormous amount of commemorative volumes that were dedicated to 1492 as the marker of lost worlds (al-Andalus vanished, the Americas devastated by conquest) in order to consider not only the lingering force of the date and of the loss, but also to consider that its modern historiographic inscription not only contains but re-enacts the loss in numerous and, one would almost want to say, increasingly imaginative ways. Al-Andalus is the name of a lost world, the absence of place and the loss of context. The nature and content of the loss is, however, what changes. A recent and wonderfully rich volume, hardly participating in the mournful tone to which the literature of previous years had habituated interested readers, nonetheless provides a small but curious illustration for the exilic loss I am trying to address. Describing the wide range of subjects covered by the volume (entitled The Literature of al-Andalus), the editors note that "some subjects and focuses are missing, for a range of different pragmatic reasons, even though they were originally planned: 'The Shapes of Culture' section, for example, was to have had an essay on religion."(6) Among the subjets and focusing said to be missing, religion is then found, or rather, it is loss. But what is "religion"? How would the historian be able to isolate it from the different subjects ultimately included in the volume (language, music, spaces, knowledge and love are the subjects and

6 -The Literature of al-Andalus, M.R. Menocal, R.P. Scheindlin & M. Sells, eds. (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 21

focuses that were so included)? Clearly, the Literature of al-Andalus volume did not ignore the religion it claims to be missing. Still, when reference is made to the lost worlds of the Iberian peninsula, to its living cultures and their living practitioners, to the millions of Muslims, Jews and Christians that resided there, I would venture to suggest that, if religion is in fact missing, well, perhaps the very context of al-Andalus, if not everything, is missing as well.

In this context, or rather in this very loss of context, the persistent inscription of al-Andalus as finite within historiographical discourse becomes remarkable. What I am referring is to the repetitive assertion that al-Andalus, Muslim Spain, and indeed Spain as a whole are fundamentally characterized by their end. Since Gershom Scholem asserted, when witnessing the advent of Nazy Germany in 1933, that he could finally understand the meaning of 1492, discussions of al-Andalus in Western scholarship have repeatedly underscored this apparent evidence: al-Andalus has ended – it had no future. More precisely, perhaps, the Arabs (or Islam) have been incapable of maintaining the shining, and exceptional, achievement which al-Andalus was. Beneath these assertions, the in-finity, the endlessness of exile can be recognized in the image of negotiated borders to which al-Andalus gives rise. The distinctive forms of religious and cultural separateness, the "intricate structures of interpenetrating, layered lifestyles, cultures and self-definitions" would indeed seem to resist, rather than encourage "the delineation of clear borders and well-defined selves."[7] On the other hand, it is precisely in response to the event that al-Andalus constitutes, that such a delineation, such an inscription of clear borders nonetheless takes place in historiography. It is indeed difficult to think of comparable cases in which literary, ethnic and religious, but even national (!) and disciplinary boundaries, have been erected to such an extent and with

7 - Nandy, Journey, 131.

such efficiency (in her Ornament of the World, for example, Menocal writes that she has "focused on cultural rather than political events,"[8] while The Literature of al-Andalus, scrupulously true to its title, has hardly a word to say about philosophy). This is not something that can be said of just any historical event. The urge seems lacking, for example, to assert that the Roman or the Ottoman Empires have ended, that they are no more, or that their authors or actors are no longer able to produce a historical encore. Harder still, would be the claim, explicit or not, that phenomena belonging to these events should be studied in complete isolation, and according to a single, limited disciplinary focus, managed by an exclusive coterie of experts. Clearly, the consequences of such mammoth events are still with us today. One may therefore debate the significance of particular dates toward their understanding. More generally, one could even argue, historical understanding is predicated on the definition of historical periods. And yet, the specificity of exile – and in this case, of al-Andalus – appears here to generate and multiply in quite extreme a fashion the assertion of its end, the affirmation of its limits, and ultimately, its transformation into an exception.

Equally puzzling, then, is the lament not only that al-Andalus has had no tomorrow, but also that no such future is in sight. A recent illustration will perhaps suffice. Maria Rosa Menocal's The Ornament of the World could not have offered a more positive image of al-Andalus, nor could she have insisted more on the importance of its consequences and lingering effects. Menocal points out that "within the Muslim world . . . al-Andalus is reckoned more a nostalgic curiosity than anything else—and mostly, in the end, a failure, because Islam did not survive as one of the religions of Europe" (10).

---

8 - María Rosa Menocal, The Ornament of the World: How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain (Boston: Little, Brown and Company, 2002), 13.

Underscoring her intent to locate the subsequent effects of al-Andalus on European history, Menocal appears to disagree with such assertions and yet, one cannot help but wonder whether this is in fact the case. Al-Andalus, she writes, was a past and finite, if extraordinary, chapter. It "was the chapter of Europe's culture when Jews, Christians, and Muslims lived side by side" (11). It is – one feels the overwhelming urge to say: it was – something that happened long ago and made its mark "before it disappeared altogether" (13). "What happened?" asks Menocal in her strangely doubled conclusion to the book (she writes an epilogue to al-Andalus and a postface to September 11). There is the end again. And again. The puzzle of a catastrophic even and of an abrupt end reflects back onto everything that proceeds, spreading a dark and enigmatic light over it. Nothing is understood any longer and from this other catastrophe, we will then have to "read and hear everything somewhat differently – most of all, of course, of anything having to do with Islam, and with its relationship to other religions and cultures." After this end, then, "it seems impossible to understand the history of what was once, indeed, an ornament of the world" (283). After September 11, al-Andalus culminates as absolute mystery, as absolute exception. In his preface to Menocal's book, Harold Bloom writes more sharply about this definite and regretful sense of a world lost: "There are no Muslim Andalusians visible anywhere in the world today" (xv).

One may wonder today about the meaning of the burden repeatedly placed on Islam when describing the exceptional and ephemeral dimensions of "a culture of tolerance" in what is admittedly a long European history of extreme intolerance, one that, far from remaining within its "own" borders, proceeded in 1492 to unleash itself upon the entire globe, all the way to Empire and to colonialism. One may also wonder about the meaning of one, singular catastrophe depending on its empirical location – for September 11, it is

increasingly apparent, was a catastrophe, although hardly final and completed, and the effects of which have now affected entire countries and populations, altering as well individual and collective liberties, the legitimacy of discrimination, international law, and more. One may therefore wonder further on the possibilities of determining the spatial and temporal limits of any event, catastrophic or not, and regardless of its magnitude at the time of occurrence. Ashis Nandy puts this matter clearly when he accounts for the kind of recoil and boundary setting, the inscription of strict and definite limits such as occur in certain kinds of collective mournings. When a collective – community or culture – fails to transform their suffering into a "shareable tragedy," Nandy writes, when suffering is marked with exceptionality and fails to transcend "the specificity of a case and [to stand] witness for all other victims of similar suffering;" when a collective "cannot admit that a victim's experience acquires moral grandeur and a higher level of authenticity" only if it is made "to represent the victimization of others caught in similar hinges of fate," it is a sign that there has occurred a "narcissistic failure." It is as if one "sought to establish a narcissistic monopoly over [one's] experience of victimization and to turn it into a source of grudge against the world." (9)

Exile is about the loss of world, then, which all too easily becomes the world of the other, as well as an other world. But exile has no end. It is the ruin of boundaries. Without diminishing the empirical validity of the events, indeed, of the devastation that was brought over Muslim Spain or that of the 1492 exiles, the markers of loss – the sense of exile – should make us reflect on the response, the mechanisms and the secondary benefits, as Freud called them, which motivate a persistent inscription of "the End," the inscription of borders and limits that is also "a source of grudge against the world." I do not mean to ask, therefore, whether al-Andalus did or did not end.

9 - Nandy, Journey, 40.

Instead, I want to interrogate the meaning and consequences of the repeated affirmation that it did. For what does it mean: to end? And what is it, finally, that ends? What kind of mastery, what kind of narcissistic recovery is at work that claims to measure and know what was lost and to whom? What is eradicated, that lives still, when a world, when the world, is said thus to have ended? If al-Andalus is indeed a figure of exile, we may still be attending to its effects on history, on ourselves, to the lingering attitudes of mind to which it still testifies. Such is precisely the consequence, the in-finity, that Mahmoud Darwish sought to convey in one of his striking poems "on" al-Andalus.

On the last evening on this earth, we cut off our days
From our shrubs, and we count the ribs that we will carry with us
And the ribs that we will leave behind, there . . . on the last evening
We bid farewell to nothing, and we do not find the time for our end
Everything remains as it is, the place changes our dreams
And changes its visitors. Suddenly, we are no longer capable of irony
And the place is ready to host our nothingness . . . here on the last evening
We fill ourselves with the mountains surrounded by the clouds: conquest and reconquest
An ancient time grants to this new time the keys of our doors
Come on in, O conquerors, enter our homes, and drink the wine
Of our complacent muwashshaha. For we are the night when it splits in two,
No horse rider arriving from the last prayer call to deliver the dawn . . .

Our green hot tea—drink it! Our fresh pistachio nuts—eat them!
These beds are green made of cedar wood—surrender to drowsiness!
After this lengthy siege, sleep on the feathers of our dreams
The sheets are ready, the scents are at the door, and the mirrors are many
Enter them so that we can come out! Soon we will seek what
Has been our history around your history in the distant lands
And we will ask ourselves in the end: was al-Andalus
Here or there? On the earth . . . on in the poem?(10)

It is of course impossible to do justice to this intricate and complex poem which inscribes at once al-Andalus and Palestine, documenting at once the dates and times of 1492, 1948, 1967, 1992 and beyond. Yet, the poem can hardly be said to erase historical and political distinctions even as it carries in the devastation of its poetic breath all certainties of past and future settlements, all past and future distinctions. Exile has no end, the poem tells us, and I can only hope that in the context of an exploration of futures of al-Andalus, my barely broached reading will perhaps be sufficient to signal toward the ways in which the poem itself constitutes a future, articulating as well the opening of futures that is also a reading of the past. Beyond an end which it cannot find, the poem bears witness to catastrophe, articulating "the survivors' way of relocating their journey through violence in a universe of memory that is less hate-filled, less buffeted by rage and dreams of revenge" than the universe of their conquerors(11) Conquest and reconquest. "Survivors remember their victimhood," Ashis Nandy tells us, "they live with the trauma; they even re-do in their mind the journey across the border,

10 - Mahmoud Darwish, Ahada 'ashara kawkaban (Beirut: Dar al-Jadid, 1992). My translation.

11 - Nandy, Journey, 133.

marking the end of innocence; even the ill-treatment and brutalization at the end of the journey in strange cities, refugee camps, in new vocational situations" (ibid.). It is this generalized yet singular experience of the survivor as witness to a state of emergency that has become the rule that Darwish's poem writes.

The last evening on this earth produces the past as well as the future as it performs the uncertainty of exile, the impending possibility of apocalypse. The last evening hovers as looming threat and as past event, having already affected a community, a "we," that is about to leave the earth. The last evening of the earth is the time of a world on the brink of an apocalypse which, unique and singular, has nonetheless always already happened everywhere. Exile, we have seen, affects space and time, occurring at once to the place – which is already no longer a place, having been placed under the threat of devastation – as well as to those who cannot own but undergo the passing of the world. Exile is the generalization of the last evening, the universal promise of a tomorrow without tomorrow, which will affect, which has already affected everything and nothing, made everything into nothing. Thus, "we bid farewell to nothing," and "everything remains the same." Have we not said that exile changes everything? From the moment of exile – and the threat of exile, like the threat of castration, belongs to a temporality which abolishes the distinction between potential and actual (if it can be lost, then it is always already lost) – everything will in fact remain the same, and history itself, moving and displaced into an infinite space where there is no position of the end, history will be there where "we do not find the time of our end." Exile is less about the impossibility of return than it is a change in the rapport to place and world, a transformation by the place which henceforth affects us. The place has now produced a different world, as well as the uncertainty of a vanishing subject which inscribes itself as a "we." It is this "we" who, its days cut off,

distanced from its own ribs, leaves itself behind and hardens, "no longer capable of irony." No subject could own or claim exile for itself, but it could seek "to establish a narcissistic monopoly on its experience of victimization," and "to turn it into a source of grudge against the world." It could fail to show awareness that its suffering is a "shareable tragedy," and not stand witness.[12] The "we" that speaks here is undergoing a series of transformations, at times hermetically sealing for safekeeping the memories of the disaster, building defensive shields that protect him from the ghosts of the past ("we fill ourselves with the mountains surrounded by the clouds"), at times opening itself to the cataclysmic change ("for we are the nights when it splits in two"), the change that the place as become as everything in it remains the same. "The place changes our dreams" and "its visitors." It is "ready to host nothingness."

The hospitality of the place toward nothingness, affirmation and denial at once of the impending devastation, is also the hospitality of time, which grants "the keys of our doors." Ultimately, it becomes the hospitality of the witness, that of the "we," who opens itself to and welcomes the newcomers – they are the tomorrow without tomorrow of the last day of the earth, riders of the apocalypse, the ever renewed wave of conquerors, subjects of a history which, though lost to them and to us, must be sought in both, "our history around your history" – a hospitality without end and without conditions. Nothing enables or even justifies this hospitality which is rigorously impossible. There is nothing to receive, and no time to receive. There is only for time to receive time, time taking charge of the space, of the houses and of their doors and keys. One can only partake of this surrender to time, give sustenance toward the end of sustenance, and offer the conquerors sleep and "surrender to drowsiness." One can only offer hospitality – offer perhaps, and to invoke Derrida's pointed

12 - I am quoting again from Nandy, Journey, 40.

neologism, "hostipitality"—and loss. For the conquerors will get lost, they are already lost, entering the space of mirrors where they too will become,where they have already become, like the speaking "we," witnesses. Exile is that whereby history is lost to them no matter how much they return to it. Exile is the generalization of an experience whereby "the mirrors are many," and whoever enters can only come out when others enters. This is not history as equivalence, nor history as return. It is rather history as the generalization of exile. History, like exile, without end. "Soon we will seek what has been our history around your history in the distant lands." Are we going to the distant lands or is your history in distant lands the site of the other's history? Exile is the loss of place as that which can be owned. Exile is without end even if the end is coming. And the end is coming. The end is near—that is the future—and this future is a space of interrogation without end, in the end, on the end and the place of the end. Exile is al-Andalus without end. "And we will ask ourselves in the end: was al-Andalus here or there? On the earth . . . or in the poem?"

Our Place in al-Andalus

What would it mean to respond to exile without seeking to establish a narcissistic monopoly on one's experience of victimization, without seeking to master it with the power of the colonizing state (colonizing land, peoples and minds, and history), without turning it into a source of grudge against the world? What would it mean to show awareness that one's suffering can become a shareable tragedy, to be able to transcend the specificity of a case and stand witness for other victims of similar suffering? What would it mean to acknowledge that a victim's experience acquires moral grandeur and a higher level of authenticity only when one is willing to represent the victimization of others caught in similar hinges of fate?[13] We know that one response consists not only in the hardening of selves but in the erection of walls and boundaries. Another response consists in a

13 - I borrow these formulations, once again, from Nandy, Journeys, 40.

kind of emotional distancing, the assertion that the events were geographically or temporally remote, that they belong to other lives and other worlds. As it has hardened into an historiographical object, al-Andalus has been increasingly located within temporal and thematic, even disciplinary boundaries, that, I would argue, are constitutive of the responses evoked by Nandy. As an event which signals as well as exceeds loss, al-Andalus also demands another kind of response, one akin to the exploration of futures (and of pasts) that is at work in the poetic rendering of Mahmoud Darwish's words.

But al-Andalus was already an event of words, a linguistic event that was already, that is still, an encountering with exile. Al-Andalus articulates a finite response to the in-finity of the end. As an event of language, it is not a mournful rhetoric of sadness that speaks al-Andalus, but a different approach to its own language, one that distinguishes otherwise, and conceives otherwise, of mysticism, philosophy, and literature. This has everything to do with Jews and Arabs, and with Arab Jews, as the twelfth century Arab Jewish philosopher, Moses Maimonides demonstrates.

Know that if one does not understand the language of a human being whom one hears speaking, one indubitably knows that he speaks but without knowing what he intends to say. Something of even graver import may occur: sometimes one may hear in someone else's speech words that in the language of the speaker indicate a certain meaning (tadullu 'alâ ma'nâ), and by accident that word indicates (tadullu) in the language of the hearer the contrary of what the speaker intended. Thus the hearer will think that the signification (dalâla) that the word has for the speaker is the same as its signification (dalâla) for him. For instance, if an Arab hears a Hebrew man saying 'aba, the Arab will think that he speaks of an individual who was reluctant with regard to some matter and refused (abâ) it . . . This is similar to what happens with the multitude with regard to the speech of the prophets, excepting certain portions that they do not understand at all.[14]

14 - Moses Maimonides, Guide of the Perplexed II: 29.

Having attempted a reading of this passage elsewhere,[15] I want to restrict myself here to a few comments. First, the passage articulates a notion of communication, basis of the social bond across and within communities and cultures, that is based on misunderstanding, and even mishearing. It is unclear whether "the Arab" is spoken to or addressed, yet, like his allegorical counterpart, "the multitude," he is nonetheless a recipient of speech. Second, the passage reveals that the only monolingualism is "the monolingualism of the other."[16] It is only by assuming that the other speaks to me in one language, which is to say, in my language, that misunderstanding occurs. Finally, the linguistic and political condition which Maimonides describes is one in which signification itself is defined as perplexity. This is why I have suggested that the title of Maimonides' book might be better translated (if not necessarily better understood) as "signification according to those in a state of perplexity." But Maimonides also offers a different kind of allegory, one that reminds us that communication is a constant process of translation. This general, indeed, universal condition, however, cannot be adequately addressed abstractly since it has as much to do with content than it has to do with form, that is to say, translation is a specific encounter between specific languages which gives rises to distinct effects and alterations. Like exile, then, translation has no end. It changes everything and requires less a solution than a provisional description of the new conditions which prevail. It is, of course, a relative commonplace to recall that translation, such as it was practiced in the Iberian peninsula and in the South of France (between Arabic, Hebrew and Latin), was an essential moment in the constitution of Europe, from the "renaissance of the twelfth century" to the Renaissance. Here again, historicization leads us to forget that translation has no end. The

15 - See my "Our Place in al-Andalus," ch. 1.

16 - See Jacques Derrida, Monolingualism of the Other (Paris: Galilée, 1995).

philosopher Martin Heidegger makes a similar point when he writes somewhere than an error in reading, an error in translation, may have consequences that will last for hundreds of years. Beyond the linguistic predicament hereby acknowledged, we are also returned to the question of historical containment. The mechanisms which operate to sediment the past as past serve, beyond all intentions, to adjudicate on the question of ends (whether historical, political, cultural or other). They erect boundaries that inscribe the memory of the past at the same time that they produce and perform a no less active forgetting. Let me be more specific regarding the memory of al-Andalus as a culture of tolerance.

Much like Maimonides' allegory, al-Andalus is now increasingly conceived as a model of tolerance and coexistence, the success of which can only be compared to its singular and exception character. No doubt, the notion of tolerance (or convivencia) is no longer used to evoke an idyllic or peaceful image, which is why it seems to me more important to concentrate on the alleged exceptionality of the image that is hereby offered. Indeed, the change introduced by 1492, and increasingly confirmed by the modern commemorations of that event, establish a strict dichotomy between violence and coexistence, between violence and tolerance. The gradation of interactions between communities whose boundaries are otherwise articulated, a situation whereby an Arab could feel addressed by a Jew (who may or may not have called upon him), thinking that the Jew was speaking to him in his language (a fair assumption in that particular context in which Jews and Arabs were, of course, speaking Arabic), locate themselves on a continuum that reaches from misunderstanding to understanding, and from desire to outright refusal. Such a community, indeed, such a complex social arrangement of communities thrives "on the checks and counter-checks provided by its low-key communal loves and hates." In such an arrangement, social tensions and antagonisms are

negotiated otherwise. “Having stereotypes and disliking other communities, yet granting them a place in the sun and even the right to dislike and keep a distance from one’s own community” is an essential moment in this distinct kind of negotiations.(17)

Where are such communities to be found? Were one to listen to the mournful, if also joyous, celebration of al-Andalus, it would be easy to conclude not only that their historical number was highly restricted, but also that once they ended, they have not maintained, let alone repeated themselves in ensuing centuries (Speaking of such communities in their relation to freedom, to a form of coexistence that defines free peoples, Jean-Jacques Rousseau warned that freedom can be acquired, but that once lost, it cannot be recovered. The logic of the end is absolute). Such is the end of al-Andalus. Muslims, Jews, and Christians longing for an image of coexistence would only have to look to that exceptional and long gone period, a golden age of tolerance called al-Andalus. If one suspends, however, the largely fantasmatic character of such peaceful coexistence and considers not only social practices and exchanges but the rich political and theological, social and cultural, imaginary of Europe, it will be difficult to ignore the persistence of one measure or other of interaction through a much longer history. Jews and Muslims have remained present in Europe even after they were expelled (which happened numerous times, of course, among which 1492 is perhaps only the most massive, but not necessarily the more typical, since conversion was offered as an alternative choice, whereas no such choice was offered to the Jews of England and of France, even if it

17 - Ashis Nandy, Time Warps: The Insistent Politics of Silent and Evasive Pasts (New Brunswick: Rutgers University Press, 2003) 160.

was there implicitly). One would hardly dare interrogate the significance of Jews in and for European history under the pretext that they were expelled from England in 1290 (not to return officially until the seventeenth century), or repeatedly expelled from France over the course of the thirteenth and fourteenth century, and finally from Spain in 1492. And one would hardly measure the significance of the Jews within Western Christendom based exclusively on their physical presence thoughout the realm. Similarly, the physical existence of Muslims in Europe – which can of course be historically measured in terms of the history of populations by considering Sicily and Spain, as well as Southern France, but also Italy and the Balkans, the Austro-Hungarian Empire, European colonialism all the way to the current status of "immigrants" throughout Europe – is hardly the only criterion by which to assess the European investment in Islam, Europe's coexistence with Muslims, at one level or other of culture, theology and politics, and more. How, then, to measure the ubiquitous presence and visualization of Muslims on the walls of so-called Roman churches of twelfth century France? Or the adoption of numerous and essential building techniques from Islamic architects in these same churches?[(18)] Beyond well recognized contributions to medieval science, philosophy and theology, beyond the Crusades and the "Reconquista," what to make of Cervantes's Spain and of its Arabic and Moorish present? How to think the mutual accusations of Turkish affinities between Luther and the Pope? How to explain Shakespeare's Venice or to account for the constant obsession with

18 - See Claudio Lange, Der nackte Feind: Anti-Islam in der romanischen Kunst (Berlin: Parthas Verlag, 2004) and, for a different pictorial perspective, Debra Higgs Strickland, Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art (Princeton: Princeton University Press, 2003).

the Turk – his armies or his coffee – all over Europe beginning in the sixteenth century? What role to give the invention of despotism – figure of the East and key element of Western, internal critique – and to the subsequent invention of the Semites as an essential moment of identification and political constitution of modern Europe? How to measure, in other words, the importance of what Edward Said called "Orientalism" all the way to its current operations? What to make of the establishment of military units peopled with Muslim Turks who soon necessitated prayer rooms in eighteenth century Prussia? And even the strange management of Muslim populations under the National-Socialist regime? What to make of the haphazard arrival of numerous individuals – soldiers or administrators – from the colonies to the European metropoles? Or the later import of colonial, administrative categories and practices to the metropole? How to think the historical co-existence, in other words, of Jews, Muslims and Christians in Europe?[19] Beyond European boundaries, moreover, from North Africa to Iraq, from Turkey to India, there is nothing exceptional to the historical coexistence of Muslims, Jews and Christians, and many others, in a series of social arrangements that can be (and indeed have been) represented in countless narratives. "In

19 - These examples are gathered from the growing literature on Islam in Europe, including Norman Daniel, Islam and the West: The Making of an Image (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1960), Hichem Djait, L'Europe et l'Islam (Paris: Seuil, 1978), Jorgen Nielsen, Muslims in Western Europe (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992), Syed Z. Abedin & Ziauddin Sardar (eds.) Muslim Minorities in the West (London: Grey Seal, 1995), W.A.R. Shadid & P.S. Van Koningsveld (eds.), Muslims in the Margin: Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe (The Hague: Kok Pharos Publishing House, 1996), Jacques Waardenburg (ed.), Islam and Christianity: Mutual Perceptions Since the Mid-20th Century (Leuven: Peeters, 1998). A more recent, post-September 11 collection of articles can be found in Emran Qureshi & Michael Sells (eds.), The New Crusades: Constructing the Muslim Enemy (New York: Columbia University Press, 2003).

these narratives other communities, and even parts of one's own community, emerge as scheming villains, conquerors, victims, traitors, friends, enemies and protectors."[20] It is precisely such narrative imagination, as well as a highly concrete and historical, social reality, that Maimonides allegorizes and that Mahmoud Darwish depicts and reinvents in his poem. It is hardly unique or exceptional, even if each instance remains highly singular and worthy of recognition as such.[21] Yet, the countless evidence to the coexistence of numerous communities under different historical conditions provides a rich and varied historical background, one against which the very assertion that al-Andalus was an exceptional occurrence, the unique and unrepeated event of an enigmatic "golden age" (testimony moreover to the fossilized nature of Islam, its otherwise general inability to grow or coexist with other cultures) becomes rather highly puzzling. It is the endlessness, rather than the exceptionality of al-Andalus that one should rather wonder over, as one should question the attachment of historians and scholars to repeated assertions that cultures and communities are, as a general rule, in a permanent state of war, in endless clashes of civilizations that could be in any way comparable to the devastation brought about by modern warfare or by the sheer transformation of collective identities and of social relations in the modern state. The banalization of this specific modern change, which brought about unprecedented means to the service of the always highly inventive capacity of most human societies for violence and

20 - Nandy, Time Warps, 178.

21 - The rich evidence to coexistence includes the Mediterranean described by S.D. Goiten is his monumental work, A Mediterranean Society, but could equally include Egypt or Bosnia, the Ottoman Empire or India throughout the centuries and up to modern times.

cruelty, can only be reinforced by the raising of historical periods and geographical locations to the level of isolated exceptions – no matter how praiseworthy. It is rather in the repeated encounter with a different kind of finitude, the denial of exile and its refiguration as past and bounded history, that the lessons – and the futures – of al-Andalus lie.

Gil Anidjar is Assistant Professor of Comparative Literature in the Department of Middle East and Asian Languages and Cultures at Columbia University in New York. He is the author of "Our Place in al-Andalus: Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters" (Stanford: Stanford University Press, 2002) and of The Jew, the Arab: A History of the Enemy (Stanford: Stanford University Press, 2003). He has also edited a collection of texts by Jacques Derrida entitled Acts of Religion (New York and London: Routledge, 2002).

✷✷✷✷

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الأديان السماوية الثلاثة

أ. د. جل أنيدجار

في محاولة لسبر غور مستقبل الأندلس، يسعى الباحث إلى إثارة الماضي بما يحمله من شجون وذكريات، ويتطرق إلى المستقبل الواعد بطرح مجموعة من الأسئلة والاستفسارات تساعد بطريقة أو بأخرى في الوقوف على قلب الحقيقة وتملأ فراغًا نتوق لمعرفته.

كيف كان مستقبل الأندلس بعد الفتح الإسلامي؟ كيف استطاعت أجيال متعاقبة من المؤرخين تشكيل تاريخ الأندلس؟ وكيف استطاعوا تفسير ماضي الأندلس وحاضرها والاستمرار في حياكة مستقبلها؟

بالإضافة إلى ذلك، هناك مجموعة أخرى من الأسئلة التي تطرح نفسها بصورة ملحة خاصة تلك المتعلقة بمستقبل الأندلس، ما هي الدروس والعبر التي يمكن الاستفادة منها عند الحديث عن مستقبل الأندلس؟ وهل يمكن اعتبار الأندلس مشروعًا بلا نهاية.

يسعى الباحث لإعطاء صورة واضحة عن الأندلس ماضيها وحاضرها ومستقبلها، مستشهدًا بما كتبه عالم النفس السياسي «آشيس ناندي» الذي فسر مستقبل الأندلس بأنه (لعبة لرؤى مختلفة ومتعارضة)، ملخصًا بذلك الموقف المعقد للأندلس ماضيها وحاضرها.

إن سبر الأندلس ومستقبلها لابد أن يرتكز على ماضيها بأبعاده الحزينة والمفجعة وما احتواه من عنف شديد أدى إلى تلك النهاية الدراماتيكية، وبلغ ذروته بالاغتراب أو النفي بحيث أصبحت الأندلس وبالتحديد عام ١٤٩٢ من أهم الأحداث المثيرة في التاريخ.

يضيف الباحث: إن مسألة الأندلس، ومنذ بداياتها كانت عملية منفى بلا نهاية مستشهدًا بالتاريخ وما عانته بعض الدول والشعوب والطوائف قديمها وحديثها من نفي

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «مستقبل الأندلس بين الماضي والحاضر».

واغتراب. مثال ذلك دولة البابليين وخلق دولة إسرائيل التي أطلق عليها «منفى داخل منفى». يستطرد قائلاً إن المنفى يعني زوال العالم من حيث إنه متعلق بالزمان ويفتقر إلى الحدود المكانية.

إن ما حدث عام ١٤٩٢ من تغيرات وأحداث مثيرة ما زالت راسخة في أذهاننا، خير دليل للفصل بين العنف والتعايش السلمي، وبين ممارسة العنف والتسامح الذي تدعو إليه الأديان السماوية، مطالبًا المسلمين واليهود والمسيحيين الذين يتطلعون وبشغف إلى التعايش السلمي نبذ خلافاتهم، آخذين من الأندلس بعصرها الذهبي الذي اتسم بالتسامح عبرة لهم.

✱✱✱✱

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership
The Three Divine Religions
Futures of Al-Andalus

Dr. Gil Anidjar

"Summary"

"Futures of al-Andalus" is a critical reflection on al-Andalus as a site of memory and as an object of historical inquiry in the West. The paper is meant to interrogate the status of exception that is now the hallmark of any scholarly treatment of al-Andalus. How did al-Andalus become the allegedly unique model for a shared life of Muslims, Christians and Jews? We know that these three communities have lived together, under a wide range of conditions, in very different times and geographical areas. Al-Andalus was, no doubt, the site of high cultural achievements, but as a historical event defined by coexistence, it was far from unique. The end of the paper is dedicated to a critical discussion of examples of coexistence.

By considering the crucial notion of exile, as well as the meaning of loss and displacement, in historiographical accounts of al-Andalus, I argue that mourning al-Andalus has and continues to serve political purposes in the West. Al-Andalus is, therefore, an essential moment in strategies of containment that seek to distance and isolate it in the remote past. By claiming that al-Andalus was unique and never repeated, it is the ability of Islamic and Arabic culture to coexist with Christians and Jews at other times that is put into question. Al-Andalus thus serves to reinforce the notion that religions cannot coexist (except in exceptional instances), and more importantly that Islam cannot do so. As an alternative to such historical bias and obfuscation, I suggest we follow Mahmud Darwish's activation of the figure of al-Andalus as a point of departure for a different notion of

history. For Darwish, al-Andalus functions rather like one among a number of other figures, figures that represent the infinity of exile. In this understanding, al-Andalus is the resistance to an inscription of historical and cultural boundaries as definite, boundaries that divide and separate rather than reflect and negotiate.

✷✷✷✷

El futuro de AL-Andalus entre el pasado y el presente

por/ Dr. Gil Anidjar

Resumen de la ponencia

En un intento de examinar a fondo el futuro de Al-Andalus, el escritor pretende percibir el pasado con sus recuerdos tristes, y aspira a un futuro resplandeciente, planteando algunas preguntas que ayuda, de una manera u otra, a revelar la verdad y llenar un vacío cultural al que aspiramos todos los intelectuales, tal como: ⁎Cómo era el destino de Al-Andalus después de la conquista islámica?, ⁎Cómo pudieron unas generaciones consecutivas de historiadores formar la historia de Al-Andalus, cómo pudieron interpretar su presente y su pasado y cómo siguen formando su futuro?

Además de estas, preguntas siguen otras en la actualidad que se plantean insistentemente, y en especial aquéllas que se refieren al futuro de Al-Andalus: ⁎Cuáles son las lecciones que se aprenden al hablar del futuro Al-Andalus? ⁎Sería posible considerar a Al-Andalus como un proyecto duradero?

El autor da en su trabajo una imagen clara sobre Al- Andalus -pasado, presente y futuro-, basándose en lo que escribió el psicólogo-político Nandi, quien interpretó el futuro de Al-Andalus como "un juego de visiones diferentes y contrarias", y resumiendo la compleja situación de aquella zona con su pasado y su futuro.

Un estudio profundo de Al-Andalus tiene que concentrarse en el pasado con sus dimensiones tristes y dolorosas que atrae a la memoria las crueles violencias que condujeron a un fin dramático cuyo punto culminante era una expulsión masiva en 1492, con la cual Al-Andalus se convirtió en escenario de uno de los sucesos históricos más polémicos.

Sigue el autor su trabajo aclarando que la cuestión de Al-Andalus puede ser un exilio sin fin, comparado históricamente con Babilonia e Israel al que llama "Exilio dentro del Exilio", y añade que el exilio puede significar el fin del mundo.

Finalmente opina el autor que lo que sucedió en 1492, con sus aspectos inolvidables, conduce necesariamente a distinguir entre la violencia y la convivencia pacífica y, entre el fanatismo y la tolerancia a la cual llaman todas las religiones divinas; e insta a los musulmanes, cristianos y judíos que aspiran a convivir pacíficamente, a dejar las discrepancias, tomando una lección de Al-Andalus en su época de oro que era un ejemplo de la tolerancia.

✷✷✷✷

L' avenir de l'Andalousie entre le passé et le présent.

Dr Gil Anidjar

Dans une tentative d'imaginer l'avenir de l'Andalousie, l'auteur cherche à évoquer le passé avec tout ce qu'il engendre comme chagrins et souvenirs et à aborder l'avenir prometteur en posant un ensemble d'interrogations qui aident d'une manière ou d'une autre à atteindre la vérité et à remplir un vide qui nous préoccupe:

-Comment était l'avenir de l'Andalousie après la conquête musulmane?

- Comment des générations successives d'historiens ont pu construire l'histoire de l'Andalousie? Et comment ils ont pu expliquer le passé de l'Andalousie, son présent et continuer à confectioner son avenir?

En plus de cela il y a un autre groupe de questions qui se posent de façon pressante surtout celles qui concernent l'avenir de l'Andalousie. Quelles sont les leçons et les enseignements qui peuvent être utiles quand on évoque l'avenir de l'Andalousie? Et est-ce qu'on peut considérer l'Andalousie comme étant un projet sans fin?

L'auteur tente de donner une image claire de l'Andalousie: son passé, son présent et son avenir , témoignant par ce qu'avait écrit le philosophe-psychologue Achiss Nandy qui expliquait l'avenir de l'Andalousie comme étant " un jeu de visions différentes et contradictoires " , résumant ainsi la position complexe de l'Andalousie, son passé et son présent.

L'appréhension de l'Andalousie et de son avenir doit obligatoirement se baser sur son passé avec ses dimensions tristes et affligeantes et ce qu'il a engender de violences menant à cette fin

dramatique pour atteindre son paroxisme avec le dépaysement et l'exil. Ainsi l'Andalousie était devenue précisément en 1492 parmi les événements les plus révoltants de l'histoire. Le chercheur ajoute que le problème andalous était dès ses début un exil sans fin, prenant à témoin l'histoire et ce que certains états, certains peuples et certaines communautés ont enduré dans le temps et actuellement comme dépaysement et exil. Les exemples ici sont l'état des babyloniens et la création de l'état d'Israël qu'on appelle "exil dans l'exil".Il continue en disant que l'exil veut dire la disparution du monde et que l'exile s'accroche au temps tout en manquant de limites d'espace.

Ce qui s'est passé en 1492 comme changements et événements provoquants, encore ancrés dans nos esprits, représente la meilleure preuve pour dissocier la violence de la coexistence pacifique et la pratique de la violence de la tolérance à laquelle appellent les religions divines. Il lance un appel aux musulmans, aux juifs et aux chrétiens qui aspirent à la coexistence pacifique pour juguler leurs divergeances et pour prendre comme exemple l'Andalousie avec son âge d'or caractérisé par la tolérance.

✡✡✡✡✡

رئيس الجلسة:

أشكر المحاضر على هذه الأفكار القيمة، وأريد أن أؤكد له، وأظن أنني أتكلم باسم هذه الندوة عندما أقول أن قدومه من أمريكا لا يعني أننا لا نرحب به بحرارة، وأريد أن أضيف، إن مشاعر شعوبنا العربية والإسلامية هي احترام للشعب الأمريكي بأمل أن يتم تصحيح السياسات الخاطئة للإدارة الأمريكية، فأهلاً وسهلاً بك وبكل وافد من الولايات المتحدة الأمريكية.

الكلمة الآن للدكتور ميلاد حنّا.. فليتفضل مشكورًا.

✱✱✱✱

الأديان السماوية الثلاثة[1]

د. ميلاد حنا

أولا: الأوضاع الثقافية و السياسية منذ تفكك الاتحاد السوفيتي

مقدمة:

في العالم عشرات الأديان الكبرى ومئات المذاهب والفرق الأصغر، ولكن تظل الأديان الإبراهيمية الثلاثة هي الأكثر تأثيرًا على الساحة الدينية والثقافية والسياسية في العالم وكانت كذلك عبر التاريخ.

ولا أود أن أغوص في أحداث تاريخية معروفة ومنشورة، قد تجاوزها الزمن ومضت بما لها أو عليها ، وهذه الأحداث – في مجملها – يمكن تصنيفها إلى مجموعتين من الحروب أو الصراعات على النحو التالي:

المجموعة الأولى:

صراعات بين اليهودية والمسيحية عبر التاريخ كله، ثم صراعات بين المسيحية والإسلام – منذ ظهر الإسلام مع الدولة البيزنطية –، ثم مجمل الحروب المسماة بالصليبية والتي بدأت عام ١١٩١ واستمرت لنحو خمسة قرون، إلى أن وصل الصراع الحالي والمسمى «صراع الحضارات» وهو يغطي بغلالة رقيقة – لا تخفى على أحد – صراعًا بين اليمين الديني البروتستانتي بقيادة مذهب «نهضة القداسة Methodist Church » بالتحالف مع جماعات يهودية – مسيحية من جانب، والإسلام من جانب آخر تحت مسمى «الإرهاب» وهو الأمر الأهم الذي سنتناوله بالتفصيل فيما بعد.

---

(١) اختار الباحث عنوانًا لبحثه هو: (الأديان الإبراهيمية الثلاثة تتجه لمجتمع إنساني قابل للآخر).

المجموعة الثانية:

صراعات داخل كل دين، وأشهرها الصراعات بين المذاهب المسيحية إلى أن انتهت بالانشقاق في المؤتمر المسكوني الذي انعقد في مدينة (خلقيريونيه) عام ٤٥١ م فخرجت من الإجماع والتوحد، هذه المجموعة المسماة «المذاهب الأرثوذكسية»، أما المجموعة الأخرى والتي انحازت إلى مذهب الإمبراطور أو «الملك»، فصاروا يعرفون بـ «الملكانيين» وهى قضايا لاهوتية معقدة حول طبيعة ومشيئة السيد المسيح. وفي القرن العاشر ظهر وتأكد نفوذ المذهب الكاثوليكي والذي يرأسه البابا في الفاتيكان.

وفى القرن الرابع عشر حدث انشقاق أكبر كثيرًا إذ خرج الراهب الكاثوليكي الألماني «مارتن لوثر» عام ١٥١٧م واحتج Protest على بابا روما في عريضة مشهورة شملت (٩٥) بندًا، وأعلن باب الانضمام إليه، فكان البداية لعشرات من المذاهب الجديدة والمعروفة بأسماء كثيرة يقال عنها «المذاهب البروتستانتية» نسبة إلى كلمة Protest كما سبق الذكر، أو المذاهب اللوثريه نسبة إلى مارتن لوثر، أو المذاهب الإنجيلية لأنها قالت إننا لا نؤمن إلاّ بمرجعية الإنجيل، وفى أمريكا ترعرعت واستقلت كل منها عن الأخرى بأسماء مختلفة وهي دراسة طويلة تخصصية ربما تخرج عن سياق هذه الدراسة.

وفى الإسلام كان الشقاق الأول الكبير حول أحقية علي بن أبي طالب بالخلافة، وفاز معاوية بن أبي سفيان في الصراع لأنه كان أكثر دهاء وحيلة. ونشأ عن ذلك التياران أو المذهبان الرئيسيان في الإسلام وهما : السنة والشيعة، وهناك عشرات التفريعات الأخرى لكل من المذهبين، وهذه أيضًا تخرج عن نطاق هذه الدراسة، فالهدف من البحث كله هو لمُّ الشمل والبحث عن الأرض المشتركة ونزع أسباب الفرقة، وهو – على أية حال – أمر بالغ الصعوبة لوجود خلافات عقائدية واضحة ومعروفة.

ولأن هذه الدراسة تهدف لدراسة المستقبل لإيجاد حلول لهذه الحالة «المستعصية» وتخفيف حالة الاحتقان من الصراع الفقهي أو اللاهوتي، لذلك سوف يكون توجهي

«مستقبلي» وليس لفتح جروح «قديمة» معظمها موثق، ونود تجاوزه لبناء «تقارب ثقافي» وبالذات بين المسيحية والإسلام، حيث هما أكبر الديانات انتشارًا ونفوذًا ولديهما طموحات وآليات للانتشار كما سوف يأتي عرضه.

للأديان توجهات متباينة بعضها يسعى للانتشار العالمي والبعض للانغلاق التاريخي والبعض للحياد أي الاكتفاء بما لديه من أتباع:

هناك أديان تعتقد أن دعوتها لابد أن تصل إلى كل إنسان على ظهر البسيطة، ديانتان فقط هما اللتان تحملان هذا التوجه منذ نشأتا، ألا وهما المسيحية والإسلام وهو أمر سوف نبحر في تفصيلاته فيما بعد.

أما الديانة الوحيدة المغلقة في الديانات الإبراهيمية (أو السماوية) الثلاث، فهي الديانة اليهودية، فاليهودية قاصرة على كل من هو يهودي ولا تود أن تنشر رسالتها لغير اليهود، وإذا رغب غير اليهودي في أن يكون يهوديًا، فإنه يجد صعوبات وإجراءات معقدة، فاليهود يشعرون أنهم «شعب الله المختار» ولا يودون أن يتمتع غير اليهودي بهذا الشرف، وليس معنى هذا أنّ كلّ الشعب اليهودي متدين أو يهتم بشؤون دينه، فهناك عدد غير قليل «ملحد» أو على الأقل غير مكترث بقضية الدين أصلاً بما فيها الديانة اليهودية، ولكنه معتز بالانتماء إلى الديانة اليهودية، فصارت وكأنها «جنسية» أو «قومية» أي تجمع لقوم وليست دينًا. وهكذا صار عدد اليهود في العالم قليلاً نسبيًا ولكنهم مؤثرون في الحياة الثقافية والسياسية والاقتصادية والإعلامية على مستوى العالم كله، وفي أمريكا ثم أوروبا على وجه الخصوص.

وخلال القرن العشرين (دون أن نغوص في تاريخ الأندلس أو ما قبل الأندلس) في ما يتعلق بحريات اليهود النسبية عبر التاريخ، قام النظام الهتلري في ألمانيا خلال فترة الثلاثينيات باضطهاد اليهود (كما هو معروف وثابت) ولم يكن أمامهم إلا الفرار من ألمانيا ودول أوروبا الشرقية إلى أوروبا الغربية، وعبر كثير منهم الأطلسي إلى «العالم الجديد»،

في أمريكا وبذكاء وتخطيط وتنظيم، أمكنهم كسب مواقع متقدمة في مجالات الاقتصاد ثم البحوث العلمية، واقتحموا الإعلام، بل وشكلوا وصاغوا «صناعة» الإعلام واقتحموا صناعة السينما في هوليود وما إليها .

عرف اليهود أن النظام السياسي الأمريكي يعمل من خلال «لوبي» في مدينة واشنطن فكانوا أول من نظموا «لوبي يهودي صهيوني»، وأتقنوا لعبة الانتخابات وتمويلها وصار لكل ذلك أثره في إنشاء دولة إسرائيل وفي ما نلمسه من تأثير كبير لليهود على أنشطة متعددة في أمريكا. ترى هل يدفع ذلك الجاليات الإسلامية والمسيحية المشرقية لتكوين «لوبي عربي» في أمريكا. .!

بل وأكثر من ذلك، ولأن اليهودية ديانة «مغلقة» أدى ذلك إلى «ضمور» عدد اليهود عالميًا، ولأنهم يفكرون جماعيّاً بنظرة مستقبلية، قرروا أن يخترقوا بعض المذاهب المسيحية التي تؤمن بمبدأ عودة المسيح «الثانية» وحكمه العالم لمدة ألف عام، كما جاء في سفر الرؤيا (وهو آخر سفر في العهد الجديد) واخترقوا بعض المذاهب المسيحية المتعاطفة مع بعض الأفكار الواردة في العهد الجديد (وأحيانًا القديم) وتدريجيّاً تكونت بالفعل مذاهب مثل «شهود يهوه» وغيرها وأطلقوا عليها مسميات انتشرت في أمريكا وهي «اليهودية المتعاطفة مع المسيحية «Christian Judaism» أو «المسيحية المهودة» (أي اليهودية) Judo-Christianity... وهذا التحالف هو الذي يسمونه حاليًا «المحافظون الجدد» في أمريكا، وهو الذي قاد فكرة «مكافحة الإرهاب» بغزو أفغانستان في أكتوبر عام ٢٠٠١ ثم غزو العراق في أوائل عام ٢٠٠٣، ويعلم الله من سيتم غزوه في القريب إذا نجح الرئيس بوش في الانتخابات في نوفمبر عام ٢٠٠٤ هل هي إيران أم سوريا . . . ! !

من صراع الحضارات إلى الكراهية بين الغرب والإسلام:

تبدأ القصة بانهيار حائط برلين عام ١٩٨٩، وما أعقبه من تفكك الاتحاد السوفيتي بعدما قرر ريجان خطة «حرب النجوم»، فدخل السوفيت في سباق دون تخطيط، وصاحب

ذلك أن جندت أمريكا كلاً من (طالبان) و(بن لادن) في حربهم ضد السوفيت وأمدتهم بالمال والسلاح الأمريكي كما هو معروف وموثق، و تغير توازن القوى العالمي وانتهى عصر القطبين دون أن تطلق أمريكا طلقة واحدة، ودون أن يحدث عدوان أو حرب على أراضيها قاطبة، وأعدت أمريكا نفسها لأن تكون القطب «الأول» أو «الوحيد» الذي يحكم العالم، وظهر تبعًا لذلك مفكرون أمريكيون تباروا لتقديم مفهوم «نظري» يكرس هذا التوجه، فكان أولاً المفكر الأمريكي (فرانسيس فوكوياما) وله جذور يابانية، وطرح رؤيته وثيقة في كتابه المشهور «نهاية التاريخ» ليؤكد أن النظام الرأسمالي قد أثبت أنه الرؤية الصحيحة لحكم العالم فصار للتاريخ «نهاية» ولكنها لم تكن رؤية مقنعة، وثبت أن التاريخ يتحرك وليس له نهاية، وبعدها كتب (صموئيل هانتنجتون) (الأستاذ في جامعة هارفرد) بحثًا أو ورقة في مجلة فورن أفيرز عام ١٩٩٣ بعنوان «صدام الحضارات . . .؟» وعلامة الاستفهام تدل على أنه لم يكن على «يقين» من صحة نظريته والتي تقول: إنه «لو تمت حرب عالمية جديدة فستكون بسبب الخلاف بين الحضارات والثقافات»، ووجدت هذه الورقة قبولاً ضخمًا في كافة أنحاء العالم ثم داخل أمريكا ذاتها ، فكان أن سجل (هانتنجتون) رؤية «كاملة» في مؤلفه الذي صار عنوانه أكثر يقينًا «صدام الحضارات – إعادة صنع النظام العالمي» فصار هذا المؤلف «المانفستو» الذي اتخذته الخارجية الأمريكية هاديًا لها، وقد نشر هذا المؤلف عام ١٩٩٦، حيث أحصى سبع أو (ثماني) حضارات رئيسية في العالم، وقدر عدد المنتمين إليها عام ١٩٩٣ على النحو التالي:

حضارات العام عام ١٩٩٣ وفق رؤية (هانتنجتون):

- الصينية	١٣٤٠ نسمة	الوحدة هي ألف نسمة
- الإسلامية	٩٢٨ نسمة	
- الهندوس	٩١٦ نسمة	
- العربية	٨٠٦ نسمة	

- أمريكا ٥٠٧ نسمة

- أفريقية ٣٩٢ نسمة

- الأرثوذكسية ٢٦١ نسمة

- اليابانية ١٢٤ نسمة

المصدر : ص١٤٠ من الترجمة العربية للكتاب والصادر عن دار «سطور» عام ١٩٩٨.

وواضح أن (هانتنجتون) قد خلط بين الأديان والحضارات والثقافات، ولكن نهجه قد جعل للتحرك السياسي الأمريكي نكهة منهجية، ولخص رؤية للصراع القادم بأنه سيكون بين الغرب وما عداه The West and the Rest وركز (هانتنجتون) على« الصحوة الإسلامية» وحذر من خطورة وجود تحالف بين الإسلام وحضارات أو (أديان) الشرق الأقصى.

وخلال الحقبة الحرجة من عام ١٩٩٦ (عندما نشر كتاب هانتنجتون) وعام ٢٠٠١ عندما جاء هذا الحدث الجلل في ١١ سبتمبر ٢٠٠١ كانت الأمور قد تبلورت، وكانت أمريكا قد تربعت على عرش العالم، واستطاعت أن تغير مقولة (هانتنجتون) أن الصراع سيكون بين الغرب وما عداه، فاستطاعت أن تستقطع كلاً من دول أوروبا الغربية والتي صارت جزءًا متممًا للغرب عام ٢٠٠١.

مع إعلان الحرب على أفغانستان في أكتوبر ٢٠٠١ سافر (كولن باول) «بسرعة» إلى الهند وباكستان ثم سافر الرئيس (بوش) بنفسه إلى الصين، وعندما أعلنت أمريكا الحرب على أفغانستان ضد (طالبان) و(ابن لادن)، وكانت عبارة «صدام الحضارات» قد اختفت تدريجيًا من الساحة «الإعلامية»، واستبدلتها أمريكا بعبارة أن حربها «مقدسة» لأنها ضد «الإرهاب» وانضمت إلى أمريكا «كل» الحضارات حسب توجيهها وأمكن إلصاق تهمة «الإرهاب» بشريحة محدودة من الإسلام المتشدد والمسمى أحيانًا «الأصولي» وكسبت أمريكا حربها بسهولة ضد أفغانستان. فقد صارت كل دول العالم «حلفاء» لأمريكا في حربها «المقدسة ضد الإرهاب»، بما فيها دول عربية وإسلامية متعددة. . .!

غزو العراق يضعف التحالف الأمريكي العالمي:

عندما قرر الرئيس (بوش) وبدعم من إنجلترا (أساسًا) غزو العراق في ربيع عام ٢٠٠٣ بدعوى أن العراق يملك أسلحة دمار شامل (وهو أمر لم تثبت صحته). وأنه متعاون مع «القاعدة» ، (وهو أيضًا أمر لم تثبت صحته) تولد أول «شرخ» في التحالف العالمي ضد الإرهاب، فاعترض الاتحاد الأوروبي ممثلاً في أقوى دولتين فيه، هما: فرنسا وألمانيا، واعترضتا على هذا الغزو لأنه غير مبرر، وما هي إلا أشهر قليلة حتى اتضحت مستجدات ممثلة في الآتي:

١- أنّ غزو العراق لم يكن «بالنزهة» السهلة بل هناك «مقاومة» عاتية داخلية، اضطرت أمريكا أن تعلن معها انسحابها وتسليم السلطة إلى جهة عراقية اختارها لها الدبلوماسي الجزائري البارع (الأخضر الإبراهيمي) وانتقلت السلطة في آخر يوم من شهر يونيو ٢٠٠٤.

٢- اشتدّ عود الدول التي قاومت الغزو الأمريكي للعراق وثبتت صحة رؤيتها، واضطرت أمريكا أن تلجأ إلى مجلس الأمن حفاظًا على ماء وجهها.

٣- اتضح أن قيادة (بوش وبلير) لم تكن على أسس موثقة مؤكدة، واهتزت صورتاهما في بلديهما، وصار مستقبلهما السياسي محفوفًا باحتمالات التغيير في انتخابات مقبلة.

٤- لم تعد عبارة صدام الحضارات والحرب ضد الإرهاب وحدها مقنعة للرأي العام العالمي.

ومن الناحية الإيديولوجية والثقافية، عادت للظهور فكرة «صدام الحضارات» وقدمت إيران اقتراحًا بأن يكون عام ٢٠٠١ هو عام «حوار الحضارات» ، وظهرت في أوروبا بالذات أفكار جديدة تدعو لفهم الإسلام «الصحيح» ، وهكذا فتح العالم الإسلامي حوارًا واسعًا داخليًا وخارجيًا، فداخل المؤسسات الدينية المختلفة ظهرت اجتهادات تناقش «المستجدات» والتعامل معها وفق قواعد الفقه بل ظهر اتجاه للحوار بين فقه «النقل» وفقه «العقل»، كما ظهر توجه جديد لفتح حوارات بين الغرب والإسلام وكان آخرها في القاهرة عند حضور (لورد جورج كيري) رئيس أساقفة كنتربيري السابق في إنجلترا وأجرى

حـواراً رائعًا حضـــره فـي الجانب المقابل د. محمد سيد طنطاوي شيخ الجامع الأزهر ود. علي جمعة مفتي الديار المصرية، وكان لي شرف المشاركة في هذا الحوار، وفي إطارها ما سوف أطرحه فيما بعد.

نموذج لحوارات الغرب مع الإسلام قدمه لورد كيري:

أقتبس من المحاضرة التي ألقاها (لورد جورج كيري) في كنيسة جميع القديسين بحي الزمالك بالقاهرة، العبارات الآتية حسبما جاء في النص المترجم إلى العربية:

«دعوني أعرض بعض الأفكار حول العصر الذي نعيش فيه، فإنني أعتقد، أولاً وقبل كل شيء، أن هذا العصر الذي نرى فيه العلمانية أو المدنية على أنها إفلاس حيث لا تقدم سوى القليل أو لا شيء بالمرة للروح الإنسانية.

فأنا شخصيّاً لا أعتبر الفترة المعروفة في التاريخ الغربي بفترة التنوير أنها إيجابية أو جيدة تمامًا، أو أنها كانت فترة غير مسبوقة من «التوهج الفكري» والذي وصف بأنه صحوة الوعي الأوروبي، فقد أدخل التنوير الثقة للعقل الأوروبي في المستقبل وخلق ثقافة قبلت حتمية التقدم.

وكما أعلن (جي أم روبرتس) قائلاً: (لقد خلق التنوير فكرة «الفكر المستقبلي»). وكان (فرانسوا فولتير) أحد أمثلته، إلا أنه من المؤسف حقّاً أن تتويج وإعلاء الإنسان كنتيجة للتنوير سارت جنبًا إلى جنب مع إخلاء الله عن مكانته وعرشه في حياتنا. وهذه الفكرة أدت أيضًا إلى ثمار أخرى مريرة توالت بعد الثورة الفرنسية في عام ١٧٨٩، ومن المحتمل أن أوروبا الغربية لم تشف تمامًا من هذه الأزمة الحادثة في قلب ثقافتها، لأنه عندما يتم إعلاء شأن الإنسان وسلطان فكره واعتبارهما السلطة العليا يبدأ الإفلاس والخواء داخل روح الإنسان.

وفى الحقيقة فإن المسيحيين والمسلمين يتفقون في رأيهم بأن البشر لا يمكن أن يعيشوا إنسانيتهم دون أن يحققوا مشيئة الله في حياتهم، إن أوروبا اليوم تعيش في

عصر الشك في وجود الله لكننا عندما ننظر في أي اتجاه في العالم فإننا نجد أن هذا هو العصر الذي يزدهر فيه الإيمان.

والسؤال الذي يواجه كل الأديان الآن هو كيفية استخدام قيمنا الدينية في علاج حالة الفراغ الديني للأمم وخلق عالم أكثر سلامًا؟ فهل يوجد المزيد الذي يمكننا عمله معًا؟ إن المبادرة التي اشترك فيها فضيلة الإمام الأكبر معي والتي قادت إلى ما يسمى باتفاقية إعلان الإسكندرية في يناير ٢٠٠٢ حيث حضر قادة للأديان من المسلمين واليهود والمسيحيين من إسرائيل وفلسطين لتوقيع اتفاقية تاريخية تؤيد السلام القائم على العدل وحق الشعب الفلسطيني في العيش الكريم في دولة مستقلة كما تدين العنف بكل صوره التي تؤدي إلى قتل الأبرياء باسم الله، فكانت هذه الاتفاقية نموذجًا للعمل معًا بطريقة بناءة تمامًا.

إننا، يجب أن نكون واعين تمامًا لحقيقة العصر الذي نعيش فيه، إنه يقدم لنا تحديّاً واضحًا في يد وفرصة للعمل في اليد الأخرى، التحدي هو أنه بينما نتشارك في العديد من الرؤى الأخلاقية الأساسية فإن كل دين يمنح أتباعه بعض الرؤى الأخلاقية المعينة الخاصة به والتي تختلف عن الدين الآخر، ومن هنا فإن التوتر الحادث بين المبادئ التي نشترك فيها والتي نختلف، تدعونا للمراجعة بأدوارنا الأخلاقية في مجتمعاتنا العلمانية.

نحن نعلم أنه مع كل هذه الاختلافات والصعوبات، فإن رؤيتنا الدينية كمسيحيين ومسلمين تتشارك في نقد كل أشكال العلمانية والمدنية التي تؤدي إلى افتقار الحياة الإنسانية. إننا إذ نشترك في الإيمان بالتراث الإبراهيمي فإننا نقف صفّاً واحدًا مؤكدين أننا جميعًا أولاد لله وأن كل البشر قادرون على تأسيس علاقة مع الله عز وجل. هذه العلاقة التي تمنحنا الكرامة والقيمة وتدعونا لنخدمه.

بالرغم من الاختلافات التي نخطئ إذا تجاهلناها، فإننا كأهل إيمان يجب أن نقف معًا بثبات مؤكدين على الأهمية المركزية للدين وعلى أهمية الحياة الروحية لنمو البشرية وازدهارها. وفى الحقيقة فإنني متأكد من أننا جميعًا نوافق على أن حقوق الإنسان لم يختلقها المشرعون أو واضعو القوانين لأنها هبات وعطايا من الله.

لكن ماذا عن الاختلافات التي أشرت إليها منذ لحظة مضت؟ فأنا مسيحي مخلص ليسوع المسيح الذي أعتبره ربّاً ومخلّصاً. وأنتم مسلمون مخلصون مثلي تمامًا لله ورسوله، وفي عالم صغير مثل عالمنا لا يمكننا كدينين عظيمين أن نستغل المساحة المتاحة لنا لنرتقي بأنفسنا وكأن الآخرين غير موجودين، ولا يجب أن ندعي – من أجل من نخدم أو من أجل السلام العالمي – أن لنا حقوقًا مطلقة وقاصرة علينا في عالم الله و كأنه لا توجد نعمة أو صلاح أو فضائل في الآخرين.

إن اختلافاتنا مهمة بالطبع، ويجب أن تمثل جدول أعمال للحوار المشترك بيننا، لكن يجب تكوين الصداقات أو حيث تتقابل القلوب والعقول وتمضي قدمًا بطريقة بناءة.

يجب علينا كأصحاب ديانات إيمانية أن نقف معًا وراء حق البشرية في الازدهار وتحقيق الاحتياجات الطبيعية وأن نجعل منها هدفنا العام، وهذا يعنى أنه يمكننا العمل في العديد من المجالات بطرق عملية لتحسين وضع المحتاجين في كل مكان، وتعتبر المبادرة المشتركة الجديدة لأبرشية مصر بالتعاون مع الأزهر في إنشاء مركز صحة المجتمع بمدينة السادات، ومدرسة لذوي الاحتياجات الخاصة مثالاً لما يمكن أن نقوم به في مجالات متنوعة ومتعددة وبصور أكثر اتساعًا في أماكن أخرى.

دعوني هنا أشجع التعاون بين الديانتين والفهم المتبادل والمتعاطف، فهذا يعطي نموذجًا مناسبًا للمجتمعات العلمانية ويساعد على الخروج من الاهتمام بالذات إلى احتياجات أتباع الأديان الأخرى؟ فهل يعضد كل منا حقوق أتباع الأديان لما يحتاجونه من حرية حقيقية لإيمانهم ولممارسة عبادتهم؟ إننا إذا لم يعضد أحدنا الآخر بطريقة متبادلة، فأي دروس يمكن أن نقدمها لمن يسعون لفرض مستقبل علماني على البشرية؟ وكيف يمكننا أن نتوقع من هذا العالم العلماني أن يمنح مساحة للأديان لو فشلنا نحن كأهل إيمان في تقديم هذا لأهل الديانات الأخرى الموجودين فيما بيننا؟ هل نحن بحق نعضد الحرية الكاملة للآخرين في معتقداتهم الدينية وممارستهم لها على أساس تبادلي، في مجتمعاتنا، أم أحيانًا نضع عائقًا وقيودًا في الطرق؟ أنا أعتقد أن هذا ينطبق على المجتمع الغربي الذي أعيش فيه مثلما ينطبق على مجتمعكم. وبالتأكيد حين نفشل في الرعاية والاهتمام بأتباع الأديان الأخرى في مجتمعاتنا، فنحن نضعف مصداقية ديننا نفسه في

عيون الراغبين في التوجه العلماني لمستقبل البشرية، وحتى في عيون من يرغبون في إقصاء الدين ككل من «الساحة العامة».

الحوار بين الإسلام والكنائس المشرقية:

يوجد بروتوكول للحوار بين الأزهر من جانب وبين كل من الفاتيكان والكنيسة الإنجليكانية (كل على حدة) من جانب آخر، وهو حوار لا يدخل إلى الأعماق، ولكنه مرحب به من أطرافه، ولا بأس به، ولكن فاعليته محدودة للغاية وكان طبيعيّاً في البلدان العربية (أو الإسلامية) التي توجد بها جماعات مسيحية وطنية «مشرقية»، كما في حالة مصر ولبنان والأردن كأمثلة بارزة أن تنشأ الرغبة في حوار مماثل وذلك أن هذه الأقليات المسيحية المشرقية قد عاشت تحت مظلة الحضارة العربية الإسلامية لقرون طويلة، ومن ثم فهي متفهمة للثقافة والممارسات المجتمعية بل معايشة العبادات الإسلامية بشكل طبيعي وهادئ.

ومن أمثلة معايشة الأوضاع بين المسلمين والأقباط في مصر، ورغم وجود مشاكل حياتية تطفو على السطح بين الحين والآخر، فإن الإطار العام لقبول الآخر يتم بشكل سهل وسلس وذلك من خلال آليات متعارف عليها ويتم تغذيتها عبر القرون والسنوات نذكر منها على سبيل المثال:

١- مشاركة الآخر في السرّاء والضرّاء، فما من حفل زفاف - في القرى أو المدن - أو حالة وفاة - بصرف النظر عن الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي، إلا ويكون هناك مشاركة طبيعية بين المسلمين والمسيحيين، وهو الأمر الذي أوجد هذا التداخل بين الأسرة وكان الانصهار الوطني عام ١٩١٩ الذي أدى لأن تحصل مصر على استقلالها في تصريح ٢٨ فبراير عام ١٩٢٢ قبل الهند بنحو ٤٤ عامًا.

وعلى سبيل التندر، ففي كثير من القرى المصرية وحيث توجد كنيسة قبطية، فإنه إذا توفي مواطن في القرية فإنهم يلجأون إلى الكنيسة التي تدق أجراسها دقات رتيبة متقطعة، فيعرف أهل القرى أن مواطنًا ما قد توفي (سواء أكان المتوفى قبطيّاً أم مسلمًا) فيعرف سكان القرية ويتناقلون خبر الوفاة ومكان تقبل العزاء وهذه الممارسة ما زالت موجودة في كثير من قرى مصر حتى الآن وكانت مفيدة ونافعة في عصور مضت.

٢ - يدرك كل طرف أن هناك خلافاً في العقائد، ولذلك لا يحاولون ذكر مواضيع قد تغضب الطرف الآخر أو تمس مشاعرهم الدينية فعلى سبيل المثال لا يكون هناك مكان لحديث عن التثليث والتوحيد عند وجود مسيحيين جالسين ومتابعين للدردشة، وعلى الجانب الآخر، يتحاشى الأقباط مناقشة قضية تنزيل القرآن بالعربية عند وجود مسلمين حاضرين الحوار، محافظة على مشاعرهم ولسلاسة الحوار.

٣- ابتكر الأقباط منذ نحو (١٥) عامًا ممارسة «إفطارات رمضان المشتركة»، وأنا شخصياً أقيم في منزلي ومنذ سنوات عدة إفطارات رمضانية يحضرها الأصدقاء من أهل الفكر والفن وفى مقدمتهم الأستاذ محمد حسنين هيكل والفنان عادل إمام وهذه الإفطارات - الرسمية والأهلية - صار يشار إليها بأنها «موائد الوحدة الوطنية».

٤- عند وجود مشكلة في قرية أو مدينة، يجتمع كبار القوم من الجانبين ويُصفّون المشكلة بالمودة دون جدل أو مشادة.

والرأي عندي هو أن يتم أسلوب الحوار المحلي بين المسلمين المعتدلين وبين المسيحيين المستنيرين المشرقيين ففي ذلك ما يقدم البديل للحوار الساخن المعادي للإسلام والذي يتم في الغرب.

ولا بأس من التفكير في إنشاء رابطة بين الجمعيات الأهلية الموجودة في أمريكا بالذات من المهاجرين من الأديان والطوائف المختلفة، لتقديم نموذج حيٍّ للمعايشة.

ثانيًا: ماذا يفعل المثقفون العرب

الجوانب النظرية والفكرية - ثقافة قبول الآخر:

في الجزء الأول حاولت أن أسرد ماذا يجرى في العالم منذ تفكك الاتحاد السوفيتي إلى الآن، وكيف أن العالم وقع في فخ فكرة (هانتنجتون) وناقش « صدام الحضارات»، وحاولت إيران - بمؤازرة من الأمم المتحدة - تحويل «الصدام» إلى «حوار» فكانت بداية «موفقة»، إلا أن حدود تأثيرها كان بسيطًا في محاولة امتصاص حالة

«الصدام»، ولكن أمريكا بما تملك من وسائل عسكرية واقتصادية وإعلامية، قد غزت أفغانستان ونجحت إلى حد ما في تحويل المناخ الثقافي داخل أفغانستان، وتوهمت أمريكا أن العراق سوف يسير في ذات المسار، وفي ذات الوقت القصير، ولكنها فوجئت بمقاومة لم تكن في الحسبان ويعتقد كثيرون – أنه حتى لو تغير (بوش) سوف تستمر أمريكا في مخططها لتحويل العراق إلى ما تسميه «نموذجًا ديمقراطيًا» يحتذى بواسطة الدول العربية الأخرى تباعًا . . ! !

ولأن المعركة – في الأساس – ثقافية وفكرية – بين «الحضارات» وكذلك «الأديان» – لذا فإن للمثقفين العرب دورًا أساسيّاً. في فتح حوارات ثقافية مع الغرب، ولكن بأسلوب يتفق مع مفاهيم الغرب، وهو يختلف كثيرًا عن الخطاب الثقافي الذي توجهه للداخل.

وفى هذا الإطار – قام كاتب هذه الدراسة – منذ أن نشر (هانتنجتون) دراسته الأولى عام ١٩٩٣– واعتقد أن العالم سيدخل مرحلة جديدة أسوأ مما كانت عليه في السابق –، ولذا عكفت على استخلاص أفكار مبتكرة تصلح لأن تقدم « لكل» البشر «ولكل» الثقافات والحضارات، فكانت الطبعة الأولى بالعربية عام ١٩٩٧ والطبعة الثانية (وقد نشرتها مكتبة الأسرة بمصر عام ١٩٩٩ وطبع منها ٥٠ ألف نسخة)، وطبعة ثالثة عام ٢٠٠١ ورابعة ٢٠٠٣) وقد تمّت ترجمة هذا المؤلف المتواضع إلى عدة لغات أجنبية.

تتلخص فكرة أو نهج فكر قبول الآخر في طرح مقولات أو أسئلة فلسفية منها:

- من منا قد قرر أن يولد، لقد ولدنا لأننا ولدنا . . .

- من منا قد اختار نوعه: ذكرًا كان أو أنثى، ففيم التعالي للذكر. . ! !

- من منا قد اختار وطنه، من حق كل منا أن يعتز بوطنه، ولكن دون تعالٍ.

- من منا قد اختار لون بشرته: بيضاء أو سوداء أو ما تسمى صفراء، والبشرة قد تعبر عن السلالة أو العرق.

- من منا قد اختار دينه، ومن حق أي منا أن يعتز بدينه، ولكن دون تفاخر بذلك .

- من منا قد اختار وضعه الاجتماعي، ففيم التعالي للأقوياء على الضعفاء.

- وحتى من منا قد اختار اسمه . . . ! ! وهكذا تتداعى الأسئلة دون إجابة شافية.

من كل هذه الاستفسارات يتضح أن التعالي والتفاخر وصولاً إلى «الكراهية» وربما الاقتتال لا تستند إلى حقائق وقناعات ولكنها «تصورات» تغرسها التربية في المنزل من خلال الأسرة ثم المدرسة ثم المجتمع ككل بما فيه وسائل الإعلام، وفى هذا الأمر لا تختلف أمريكا عن أي من دول وشعوب أفريقيا وآسيا، فكل مقتنع ويحرص على أن يكون لشعبه خصوصيته الثقافية وهو أمر سوف يستمر طويلاً، ومن هنا ظهرت المقولة أن: «الشرق شرق والغرب غرب ولن يلتقيا»، ومن ثم أهمية «قبول الآخر» فالشعوب التي تولد في تشريعاتها وثقافتها آليات «قبول الآخر» يتحول التنوع الثقافي فيها ليكون مصدر قوة، ولعل أبرز مثال على ذلك هو ثراء الولايات المتحدة الأمريكية ففيها كل الأعراق وألوان البشرة وكل الديانات والمذاهب والملل، وتحاول أن يكون هناك تكافؤ في الفرص – بقدر الإمكان – بينهم جميعًا.

وعلى الجانب المقابل يحضرني نموذج «السودان « وحروبه لمدة نصف قرن تقريبًا بسبب ثقافة «الكراهية للآخر» بسبب إحساس طرف بالتعالي والآخر بالدونية، فتدمر السودان وتخلف وأصبح فقيرًا رغم ثرائه بالموارد الطبيعية الهائلة، ورغم توقيع السلام بين الشمال والجنوب، ظهرت مشكلة «دارفور» في الغرب، لأن السودان لم يعش بعد ثقافة «قبول الآخر» وعندما يتقبلها وتنتشر – في جيل قادم – سوف يصبح «ولايات متحدة سودانية» لتكون من أغنى دول العالم العربي والعالم الأفريقي . . . إما ذلك أو التفكك والدمار . . ! !

وثقافة «قبول الآخر» ليست من إبداعي، فقد نشأت وعملت في مجال تدريس الهندسة في الجامعات المصرية لمدة نصف قرن، ولكن نشأتي الأولى في طفولتي وشبابي كانت في حي شبرا في شمال القاهرة حيث عشت وتأثرت بالعلاقات الطبيعية الطيبة بين

الأقباط والمسلمين، فوجدت في هذا النموذج ما دفعني لصياغة نظرية «قبول الآخر» ثم وجدت أن الفكرة قد وجدت «قبولاً عامّاً» في مصر ثم في بعض أجزاء منَ العالم العربي، وها هي تنتشر تدريجيًا في بعض بلدان أوروبا، لعلها – مع الزمن – تعبر الأطلسي..!!

وهى ليست الفكرة أو الفلسفة «الوحيدة» التي ظهرت، فهناك عشرات الأفكار والممارسات التي تحاول إيجاد تقارب بين الأديان والأعراق، وهناك أيضًا الحوارات بين الإسلام والمسيحية في مواقع متعددة من العالم، وما هذه «الندوة» إلا محاولة أخرى في ذات الاتجاه، وكان طبيعيّاً أن يؤثر كل ذلك على صناعة القرار في «الاتحاد الأوروبي»، ثم كان حكم محكمة العدل الدولية الأخير في أن الجدار الفاصل داخل إسرائيل هو تكريس «للفصل العنصري» ومن ثم فهو إجراء غير قانوني، وحصل قرار المحكمة على تأييد واسع وأغلبية من أعضاء الجمعية العامة للأمم المتحدة.

وحتى المعركة الانتخابية داخل أمريكا قد تأثرت ويتقدم الحزب الديمقراطي بأسلوب عمل أكثر قربًا في اتجاه «قبول الآخر» من تعالي و«عنجهية» الرئيس (بوش) وحزبه الجمهوري.

الجوانب التطبيقية:

واضح من الجزء الأول من البحث أن للأديان الإبراهيمية الثلاثة ثقلها السياسي في العالم، ولكن الفارق هو أن اليهودية ديانة «مغلقة» وصارت «مؤثرة» تأثيرًا يفوق كثيرًا عدد المنتمين إليها، وليس فقط لأنها نجحت في إنشاء دولة دينية لها فاعليتها، وإنما لأنها من أكثر الأقليات تأثيرًا، لأنهم منتشرون في أقطار كثيرة ويتمتعون بالوجود في مواقع مؤثرة في هذه المجتمعات. ولذا فإن رأيي هو أن تتحول الديانة اليهودية إلى ديانة فقط دون الخلط مع الإيديولوجية «الصهيونية» لأن ذلك قد جعل لها أعداءً كثيرين في الأديان الإبراهيمية الأخرى، ومن ثم فهي تنشر«الكراهية» من خلال «إيديولوجية» الصهيونية، فمن الملاحظ أن إسرائيل قد اعتمدت على تفوقها العسكري وعلى تأييد أمريكا لها، وقد أكد ذلك لإسرائيل بالوجود ولكنه «وجود دون قبول». . . قد يستمر حقبة ولكن ليس له

الدوام أو الاستمرار، لأن عدد من ينادون بالمعايشة مع قبول الآخر أي المسلمين أو (المسيحيين) الفلسطينيين هم نسبة قليلة جدًا من شعب إسرائيل، غير أنني أشك – من الناحية العملية – على أن إسرائيل، كدولة وكيان، سوف تغير توجهها الحالي وكذلك أشك في أن الشعب الفلسطيني وقيادته سوف يغيرون فلسفة « الجهاد» والعنف المقابل . .

المسيحية تتحول من التبشير الخارجي إلى الاكتفاء بتعميق التبشير للمؤمنين به فقط:

لقد انتشرت المسيحية إلى أركان الأرض الأربعة ، فهي موجودة بكثافة واضحة في أوروبا الغربية (بها كاثوليك وبروتستانت) وأوروبا الشرقية (وبها كاثوليك وبروتستانت وأرثوذكس في روسيا) ، ثم في أمريكا الشمالية (وبها كاثوليك وبروتستانت بمذاهب متعددة) ، ثم في أمريكا الجنوبية (ومعظمها كاثوليك)، وفى العالم العربي (وهم أرثوذكس وأشوريون وموارنة وغيرها) وصولاً إلى الفلبين وإندونسيا والصين وأستراليا وغيرها..

ويبلغ تعداد المسيحيين (دون التصنيف إلى مذاهب) نحو ١٨٠٠ مليون نسمة، وأظن أنهم أكبر تكتل ديني في العالم (رغم الصراعات المذهبية المحدودة هنا وهناك)، وهذا العدد الهائل جاء عبر التبشير المكثف أحياناً والهادئ أحيانًا أخرى عبر أقل من عشرين قرنًا.

غير أن المشاهد هو أن حركة التبشير، هذه لم تتوقف، فالكنائس الأمريكية على تنوعها تجمع التبرعات من المؤمنين لحساب التبشير، وللفاتيكان (رغم أنه وقع بروتوكول حوار مع الأزهر)، لديه رهبانيته للتبشير، وأحسب أن هناك بعض الدراسات والإحصاءات التي تحدد أماكن نشاط انتشار المذاهب والفرق المسيحية في آسيا وأفريقيا وغيرها.

وأظن أن حكومات تلك الدول التي يجري بها التبشير المسيحي تراقب بشكل مباشر أو غير مباشر أعمال هذه الفرق من المبشرين (وقد يكونون أمريكيين من جذور غربية أو أمريكيين لهم جذور في تلك البلاد التي يبشرون فيها، من منطلق أنهم يعرفون اللغات واللهجات المحلية) وكثيرًا ما نسمع بأن احتكاكًا ما قد تفجر بين هؤلاء «المبشرين» وبين «المتشددين» للديانات المحلية، مما يعني أنه أمر قد يكون مقبولاً ولكن على مضض، فالحكمة إذًا تقتضي أن نوقف تدريجيّاً أعمال التبشير، ولكنني أدرك أنه أمر بالغ

الصعوبة، وذلك لأن قناعة هذه الفرق المسيحية التي «نذرت» حياتها لنشر رسالة «المسيح الذي خلصنا من الخطيئة» إلى كل إنسان لا يؤمن بالمسيح. ولذا فإنني أدرك أنني «أغامر» بطرح ما لا يستطيع «السياسي» أن يطرح، لأن السياسي له حسابات في مدى شعبية القرار وعبر التاريخ يحسن أن تكون رؤية «الفكر» سابقة ومتقدمة على رؤية «السياسة» بما فيها المؤسسات الدينية القائمة.

ودعني هنا أحيي أديانًا مثل البوذية والكنفوشية والشنتو وغيرها بالرغم من أنها ليست أديانًا «مغلقة» ولكن لم تنشئ مؤسسات أو آليات للتبشير بها، ولكن من يعتقد في صحة الانضمام إليها، فلا يوجد ما يمنع من انضمامه بعد التأكد أنه لا يوجد لديه «أجندة خفية».

الدعوة إلى الإسلام تكون قاصرة على المسلمين ليكونوا أكثر تدينًا وفي اتجاه قبول الآخر:

وبذات النهج والأسس، نقول إنه قد مضى على ظهور الإسلام ما يزيد على ١٥ قرنًا، وانتشر الإسلام بالفعل في عشرات الدول شرقًا وغربًا... ووصل الإسلام إلى الصين حيث توجد مجموعة مسلمة تصل إلى عشرات الملايين، والأغلبية في إندونيسيا وماليزيا، وباكستان وبنجلاديش وإيران، والدول الإسلامية في الاتحاد السوفيتي سابقًا كلها مسلمة. ثم هو دين الأغلبية في كل الدول العربية، وينتشر الإسلام في أفريقيا جنوب الصحراء وتوجد في معظم دول أوروبا وفي الأمريكتين أقليات مسلمة كبيرة وصارت كيانات يعمل لها حسابات ملموسة في كل الانتخابات.

والرقم المتواتر أن عدد المسلمين في العالم يصل إلى ما يزيد على ١٣٠٠ مليون نسمة، لكافة المذاهب والانتماءات إلى الفقهاء الأربعة الأكثر شهرة، وإذا كنا نطالب بأن توقف الجماعات المسيحية آلية التبشير، فإننا وبذات النهج نقترح أن تفكر الجهات المسؤولة عن نشر «الدعوة الإسلامية» لأن ذلك سوف يوقف التنافس الخفي بين الإسلام والمسيحية، فهما أكبر الديانات كلها عددًا ونفوذًا وانتشارًا، ولن يعنى ذلك أن الدعوة سوف تتوقف، ولكن ستكون موجهة أساسًا إلى دعم إيمان المسلمين الحاليين بصحيح

الإسلام ليزداد التقارب بين القيادات الدينية هنا وهناك ، لأن أحدًا منا لم يختر ديانته كما جاء في ما يتعلق بفكر وفلسفة «قبول الآخر» .

ثالثًا -التكفير في الإسلام له قيود

انتشرت مؤخرًا عبارة أن «فلانًا يُكفّر فلانًا»، وذلك عندما يحتدم النقاش الديني ويصل إلى طريق مسدود ويتمسك كل طرف بصحة رأيه أو فتواه أو حججه.

وبعد هذا التاريخ الطويل، ووصول علم الكلام والفقه إلى مستويات رفيعة من الحكمة، ينبغي أن يطرح أن «حق التكفير» لا يترك لفقيه بمفرده مهما ارتفع موقعه، بل يكون الحق لهيئة لها حجيَّتها وترجيح مفاهيمها أي يكون التكفير في أضيق الحدود ولهيئة وليس لفرد.

كلمة ختام:

إنني أدرك أهمية الندوة التي تعقدونها وأن أهدافها هي إيجاد تقارب بين الأديان الإبراهيمية الثلاثة، ولكن حقائق التاريخ تؤكد أن العلاقات بينها كانت مشحونة – بالخلافات والصراعات كما ذكرنا في المقدمة وهناك كتابات منشورة تؤكد هذه الخلافات.

أما وقد صار العالم قرية واحدة من خلال ثورة الاتصالات، فقد صار واضحًا أن طرح الخلافات العقائدية أمر غير مستحب، لأنه يعمق الخلاف ويحوله إلى تناحر، لذا فإن ما طرح من أفكار في هذه الورقة ليس هدفه زيادة الفُرقة بل البعد عن الآليات والممارسات التي سادت لقرون طويلة بالبعد عن تبشير غير المسيحيين، كما وأن نبتعد عن نشر «الدعوة» لغير المسلمين، إلا لمن يود أن يغير دينه طواعية وبرغبته الذاتية ومن خلال التأكد من ذلك وأن لا يكون هناك عقوبة لمن يرتد، وذلك وفق القواعد الموجودة في قوانين حقوق الإنسان وحرية الأديان.

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الأديان السماوية الثلاثة

أ.د. ميلاد حنا

يشير الباحث في مقدمة بحثه إلى أن هناك عشرات الأديان الكبرى ومئات المذاهب والفرق، ولكن تظل الأديان السماوية الثلاثة هي الأكثر تأثيرًا وانتشارًا على الساحة الدينية والثقافية والسياسية في العالم.

كما يؤكد الباحث أن هناك أديانًا تعتقد أن دعوتها لابد أن تصل إلى كل إنسان على ظهر البسيطة، ديانتان فقط هما اللتان تحملان هذا التوجه منذ نشأتا، ألا وهما المسيحية والإسلام، أما الديانة الوحيدة المغلقة في الديانات الإبراهيمية الثلاث فهي الديانة اليهودية، فاليهودية قاصرة على كل من هو يهودي ولا تود أن تنشر رسالتها لغير اليهود، وإذا رغب غير اليهودي في أن يكون يهودياً، فإنه يجد صعوبة وإجراءات معقدة، فاليهود يشعرون أنهم «شعب الله المختار» ولا يودون أن يتمتع غير اليهود بهذا الشرف.

ينتقل الباحث بعد ذلك للحديث عن صراع الحضارات والانعكاسات السلبية التي أدت الى زرع بذور الفتنة والكراهية بين الغرب والإسلام، يقول الباحث إن القصة بدأت بانهيار حائط برلين عام ١٩٨٩، وما أعقبه من تفكك الاتحاد السوفيتي بعدما أقرت الولايات المتحدة «حرب النجوم» وأعدت نفسها لأن تكون القطب «الأول» أو «الوحيد» الذي يحكم العالم، فأفل نجم الشيوعية وبزغ نور الرأسمالية، وظهر تبعًا لذلك مفكرون أمريكيون تباروا لتقديم مفهوم «نظري» يكرس هذا التوجه، فكان أولاً المفكر الأمريكي «فرانسيس فوكوياما» وله جذور يابانية، وطرح رؤيته في كتابه المشهور «نهاية التاريخ»، ليؤكد أن النظام الرأسمالي قد أثبت أنه الرؤيه الصحيحة لحكم العالم فصار للتاريخ «نهاية» ولكنها لم تكن رؤية مقنعة، وثبت أن التاريخ يتحرك وليس له نهاية، بعدها كتب (صموئيل

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «الأديان الإبراهيمية الثلاثة تتجه لمجتمع إنساني قابل للآخر».

هنتنجتون) الأستاذ في جامعة هارفرد، بحثًا بعنوان «صدام الحضارات» يقول فيه: «لو حدثت حرب عالمية جديدة فستكون بسبب الحضارات والثقافات» ووجدت هذه الورقة قبولاً كبيرًا وأصبحت «المانفستو» الذي اتخذته الخارجية الأميركية هاديًا لها.

وللتغلب على مشكلة صراع الحضارات يشجع الباحث على التعاون بين الديانتين (الإسلامية والمسيحية) والفهم المتبادل والمتعاطف، فهذا يعطي نموذجًا مناسبًا للمجتمعات العلمانية ويساعد على الخروج من الاهتمام بالذات الى احتياجات أتباع الأديان الأخرى، كما يطالب الباحث بتشجيع الحوار بين المسلمين المعتدلين وبين المسيحيين المستنيرين المشرقيين ففي ذلك ما يقدم البديل للحوار الساخن المعادي للإسلام والذي يتم في الغرب، ولا بأس من التفكير جديّاً في إنشاء رابطة بين الجمعيات الأهلية الموجودة في أمريكا بالذات بين المهاجرين من الأديان والطوائف المختلفة، لتقديم نموذج حي للمعايشة السلمية بين الأطراف المتنازعة.

ختامًا، يعرض الكاتب صورة مستقبلية تعتمد على بناء جسور المحبة والسلام بين شعوب الأرض كافة ووضع حد للصراعات والنزاعات التي ستؤدي، دون أدنى شك الى دمار البشرية.

✱✱✱✱

Arab-Islamic Civilizations and the West: From Disagreement to Partnership
The Three Devine Religions
Towards a Human Society Accepted for the "Other"

Dr. Milad Hanna

The purpose of the paper is to study the future and find solutions for the intricate conflicts among religions, reduce the juristic (Figeh) or theological struggle, and condone the old deep wounds and build a cultural convergence, specially between Islam and Christianity, which are considered the most popular, disseminated and influential religions, in addition to their aspirations and mechanisms for dissemination.

The writer argues that there are religions whose objectives is the convey their mission to every human being on earth; i.e. Islam and Christianity. Whereas the only closed and exceptional religion among all divine religion is the Jewish, which is limited to Jews only with no intention, whatsoever, to convey it to any non-Jewish people, based on their claim that they are the "sacred nation" and they do not want any non-Jews to enjoy this "honor".

The writer demonstrates the story of civilization conflicts, which has turned out to become animosity between Islam and the West. The story starts with the collapse of the Berlin Wall in 1989, then the breaking up of the Soviet Union and the Star War plan, which has put a tragic end to communism and the emergence of capitalism, which has become the only matchless and dominant super power to impose control over the whole world.

Accordingly, many American intellectuals and politicians competed to enhance this theoretical concept. One of the most popular among these is the American scholar (Japanese origin) Francis

Fokoyama, who embodied his vision in his well-known book "End of History" to assert that capitalism is the right system to control the world, but his vision turned out to be non-convincing. After that, Samuel Huntignton, professor at Harvard University, wrote a long article in 1993 under the title "Civilization Conflicts". He argues that; if the Third World War breaks up, surely it will be as a consequence of disagreement between civilizations and cultures. Huntignton embodied his theory in a book called "Civilization's Struggle: Re-creating the World's System", which the American Administration adopted as a guide for its policy worldwide.

To overcome the Civilization's struggle, the writer encourages cooperation between the two religions; namely Islam and Christianity, mutual and sympathetic understanding to be a good model for secular communities and help in abandoning selfishness and subjectivity and observe the needs of following other religions.

Moreover, the writer invites the conflicting parties to resort to constructive dialogue between the moderate Muslims and enlightened Christians to be an alternative to the anti-Islamic Western stormy dialogue.

In this regard, the writer calls for the establishment of an association between the private societies in America, especially from immigrants of different religions and factions, to give a good example of co-existence and renounced contention and disagreement among them.

In conclusion, the writer demonstrates the future vision by suggesting that people of the world should denounce all practices and mechanisms that widened the gap and prevailed for a long time, and resort to other means that call for dialogue, co-existence, tolerance, agreement and build bridges of peace among all peoples of different religions.

✷✷✷✷

Las tres religiones divinas
Hacia una sociedad de tolerancia

Por/ Dr. Milad Hanna

Resumen

Al principio de su trabajo el investigador aclara que en el mundo se conocen decenas de religiones y centenares de sectas, doctrinas y escuelas, pero entre todas se destacan las tres religiones divinas como las más influyentes y de más seguidores.

Afirma también que existen muchas religiones que se interesan en publicar sus mensajes en todo el mundo, pero entre todas se destacan el Cristianismo y el Islam que se basan desde el momento de su revelación en la necesidad de difundirse entre toda la humanidad. La única religión "cerrada" entre las divinas es la judía que se limita a los que efectivamente son judíos. En el caso de que una persona quiera convertirse al judaismo, se encontraría con varias dificultades y complicadas medidas. Además de que los judíos creen ser "El pueblo selecto de Dios" y no quieren que se extienda este honor fuera de los judíos.

El investigador pasa a hablar de la "lucha de civilizaciones" y sus repercusiones negativas que tuvieron como resultado el odio y el rencor entre el Occidente y el Islam. Esta idea empezó en 1989 al derribarse el Muro de Berlín y la división de la Unión Soviética, marcando el fin del Comunismo y el triunfo del Capitalismo. Desde entonces los Estados Unidos se preparan para representarse como la única fuerza que gobierna el mundo, anunciando su proyecto de "La guerra del Espacio".

Debido a ello los intelectuales americanos presentaron varias tesis a nivel teórico para realizar el proyecto norteamericano. El primero de

ellos fue el pensador Francis Fokoyama, de origen japonés, quien afirmo que el Capitalismo pudo demostrar que es el único sistema digno de dominar al mundo. Después, Samuel Huntington, profesor de la Universidad de Harfard, presentó una investigación con el título "Enfrentamiento de las civilizaciones" en la que afirma que en el caso de estallarse una nueva guerra mundial, sería por motivo de la lucha de las civilizaciones y culturas, lo que encontró un buen eco en los EE.UU. hasta el punto de considerar a dicha investigación como una constitución para la administración americana.

Para enfrentarse con el problema del "enfrentamiento de las civilizaciones" el investigador llama a que haya una colaboración y una comprensión ente el Islam y el Cristianismo, lo que presentaría un ejemplo a las sociedades laicas y ayudaría a superar el egoísmo. Llama también a que haya un diálogo entre los musulmanes moderados y los cristianos de Oriente, para sustituir al ferviente y agresivo diálogo occidental contra el Islam.

Finalmente el investigador presenta una imagen personal del futuro que ayuda a evitar los conflictos y enfrentamientos que conducirán necesariamente a la destrucción del mundo.

✷✷✷✷

Les trois religions Abrahamiques s'orientent vers une société humaine acceptant "l'autre "

Dr. Milad Hanna

Le chercheur note qu'il y a des dizaines de grandes religions, des centaines de sectes et de groupes mais que les trois religions monothéistes sont les plus répandues et ont la plus grande influence dans le champ religieux, culturel et politique à travers le monde. Il affirme qu'il y a des religions qui croient en l'universalité de leur appel qui doit atteindre chaque humain sur terre. L'Islam et le Christianisme s'orientent ainsi depuis leur apparurtion. La seule religion abrahamique renfermée sur elle-même est le Judaïsme. Cette religion est spécifique aux juifs et refuse de s'étendre aux non-juifs, et si un non-juif veut l'embrasser, il affrontera des difficultés et des procédures trop compliquées. Les juifs croient qu'ils sont "le peuple préfére de Dieu"et veulent que personne ne jouisse de cet honneur.

Le chercheur parle du conflit des civilisations et des repercussions négatives qui ont sémé les grains de la haine et de la dissention entre l'Occident et l'Islam.Le chercheur dit que le problème a commencé avec la chute du mur de Berlin en 1989 et le démentellement de l'Union Soviétique après que les Etats-Unis aient décrété la guerre des étoiles et se sont préparés à devenir le "premier pôle" ou le "seul"qui dirige le monde d'où la disparution du communisme et le scintillement du capitalisme. Par la suite, des penseurs américains se sont précipités pour présenter une conception théorique pour asseoir cette orientation. Il y a eu le penseur americain d'origine japonaise Francis Focoyama qui a exprimé sa vision dans son célébre livre "La fin de l'histoire" ou il affirme que le capitalisme a montré qu'il est le vrai système qui peut diriger le monde et ainsi, l'histoire a eu une fin. Mais, c'est une vision qui n'est pas convaincante et l'histoire continue de bouger et n'a pas de

fin. Juste après , Samuel Huntington, professeur à Harvard a publié un travail de recherche intitulé: "Le choc des civilisations "ou il dit:"Si une nouvelle guerre mondiale aura lieu, ce sera à cause des civilisations et des cultures". Ce travail a été bien accueilli et est devenu le manifeste que les affaires étragères américaines ont pris pour guide.

Pour résoudre le problème du conflit des civilisations, le chercheur encourage la coopération entre l'Islam et le Christianisme et leur compréhension mutuelle, ce qui donnera un modèle convenable pour les sociétés laïques et aidera à sortir de l'égoïsme vers les besoin des disciples d'autres religions. Il demande à encourager le dialogue entre les musulmans modérés et les chrétiens orientaux illuminés, ce qui représentera un substitut au dialogue enflammé en Occident contre l'Islam. Il n'y a pas de mal à créer une association regroupant des organisations privées qui se trouvent en Amérique particulièrement entre les immigrés de différentes religions et communautés pour servir de modèle vivant de coexistence pacifique entre les parties en conflit.

En conclusion, l'auteur présente une projection dans l'avenir basée sur l'établissement de ponts d'amour et de paix entre tous les peuples de la terre et la mise d'un terme aux luttes et conflits qui mènent inéluctablement à la destruction de l'humanité.

✡✡✡✡✡

رئيس الجلسة:

شكرًا للمحاضر وأطال الله عمره. والآن جاء دور المناقشات والمداخلات حول ما قيل في هذه الجلسة الفكرية.

✷✷✷✷

المناقشات

رئيس الجلسة:

الحقيقة معنا عدد كبير من المتحدثين.. وسوف نستمع لكلمة قصيرة لفضيلة الشيخ الدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية.. أنا كنت قد اجتهدت وتركتها لنهاية الجلسة لنختم الجلسة بشيء طيب.. فالخيار لكم دكتور..

الدكتور علي جمعة:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله، والصلاة والسلام على سيدنا رسول الله وآله وصحبه ومن والاه.

في هذا الجمع المبارك، عسى أن يكون منطلقًا جديدًا للتعاون، وعسى أن تكون هذه الأفكار التي طرحت تصاغ بصياغات مقبولة، يستطيع بها الجميع أن يعبدوا الله الواحد، وأن يعمروا الأرض، وأن يزكوا أنفسهم، وهذه هي الأسس التي تعلمناها ونشأنا بها، حتى قال رسول الله (ﷺ): «إن سورة الإخلاص تعدل ثلث القرآن»، وسورة الإخلاص تدعو إلى عبادة الله الواحد الأحد.

ولي ملحوظة حول الأديان غير السماوية، والأديان السماوية، وأنا قد ذهبت إلى الشرق، وكانت لي فرصة للاتصال بكثير من هذه الأديان، الشنتو والكونفوشية، والبوذية، والمجوسية، وجميع معتنقيها لا يدعون أنهم من الأديان السماوية، فتسمية هذه الأديان، بالأديان غير السماوية ليس ناشئاً من أتباع الديانات السماوية، الأديان السماوية تدعي أن هذا الكتاب سواء كان التوراة أو الإنجيل أو القرآن، قد نزل من عند الله ذلك الرب المفارق، فالرب رب، والعبد عبد، وهناك فارق بين المخلوق والخالق، لكن هذه الأديان الأخرى أقامت نفسها بنفسها، سعيًا للوصول إلى شعور أو سعيًا لاستقرار أحكام، أو سعيًا لرؤية معينة للحياة، ما قبلها وما بعدها، ولكنها لم تدع إطلاقًا في نفسها أن هذا من عند ذلك الإله المفارق للأكوان.

ومن أجل ذلك نرى (موسوعة الأديان والمذاهب الأخلاقية)، عندما نشأت وطبعت سنة ١٩١١، وشملت أكثر من ثلاثة آلاف وخمسمائة دين ومذهب يدين بها أهل الأرض،

نراها قالت هذه أديان سماوية، وهذه أديان غير سماوية بدعوى أهل هذه الديانات، فكأن هذه التسمية ليس فيها حرج، وإنما القضية في التعامل مع هؤلاء الناس، ونحن من الواقع التاريخي، وليس من النص المقدس، وإن كنت أقدسه، ولا أسير في حياتي إلا به، نجد من هذا الواقع التاريخي أن محور طنجا - جاكرتا، وغانا - فرغانة.. قد اشتمل على الهندوس والكنفوشيوس وعلى البوذيين، بالرغم من حكم المسلمين الأمد الطويل لهذه الأماكن، مما يدل على أن تعددًا سمح به، فهم ما زالوا يعيشون بيننا إلى اليوم، وأن هذا هو أصل تصرف أولئك البشر عبر التاريخ.

إننا في هذا العصر الحديث نحتاج إلى هذه الثلاث المباركات: عبادة الله، عمارة الأرض، تزكية النفس، وهيا بنا ننطلق.. وليعذر كل منا أخاه فيما اختلف معه فيه.. وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً لفضيلة الدكتور علي جمعة مفتي الديار المصرية على هذه الكلمة القيمة جدًا، وأرجو الانتباه، لدينا تعقيبان.. لكل منهما خمس دقائق، ولدينا خمس مداخلات، وأعطي الكلمة الآن للمعقب الدكتور خالد المذكور، فليتفضل وليسمح لي من التقديم لأنه أشهر من أن يعرف..

الدكتور خالد المذكور(*) (الكويت):

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. أظن أن هذه الدورة التاسعة في هذا البلد الطيب قرطبة وهي تتحدث عن شاعر قرطبة ابن زيدون وعلى هامش هذه الدورة، جاءت هذه الندوات، لكي تؤكد وترسخ ما يتعلق بالحوار بين الأديان وبين العقائد جميعًا، أخذًا مما حدث في تاريخ الأندلس من وجود المسلمين والمسيحيين واليهود وغيرهم.

وأظن أن ما يتعلق بالنتائج والثمار المرجوة من هذه الندوة هي التوفيق بين الأديان الثلاثة وهي العيش المشترك كما هو الشعار «من الخلاف إلى الشراكة»، ونحن نأمل إن شاء الله أن تكون هذه هي الثمرة المرجوة من خلال ندوات الدورة التاسعة

(*) أستاذ في قسم الفقه المقارن والسياسة الشرعية في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية في جامعة الكويت.
- رئيس اللجنة الاستشارية العليا للعمل على استكمال تطبيق الشريعة الإسلامية، والخبير في مجمع الفقه الإسلامي الدولي.

(دورة ابن زيدون). لا شك إخواني وأخواتي، أن كل دين له عقيدة وله شريعة وله رسالة، فالعقيدة تمثل المرتكزات وثوابت ومنطلقات خصوصية الهوية الدينية الصحيحة سواء للمسلمين أو للمسيحيين أو اليهود أو غيرهم.

وشريعة كل دين تمثل مرتكزات ومنطلقات تسيير وأداء يتمثل فيها كل دين، وإنما نحترمها ونقدرها ولكل دين رسالة، وأنطلق كذلك من النصوص المقدسة التي أؤمن بها وأعتقد بها، وأجعلها منهجي وشريعتي في الحياة وهي رسالة الإسلام، فرسالة الإسلام تمثل قيمًا وثوابت عالمية للمنهج الرباني المحكم لعمارة الأرض وإقامة العدل ونشر الأمن والاطمئنان وتحقيق المصالح المشتركة في العالم، على اختلاف انتماءاتهم القومية والعرقية والجنسية واللونية والدينية، وعلى أساس ذلك فإن الإسلام يقرر أنّ الناس جميعًا شركاء في مهمة الاستخلاف الرباني للإنسان في عمارة الأرض «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة»، وأنّ الناس جميعًا مهيؤون خلقةً ومهيؤون فطرةً لأداء هذه المهمة، «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم».

و«علَّم آدم الأسماء كلها» «ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» وأن الناس جميعًا مكلفون بالتعاون لتحقيق عمارة آمنة للأرض التي يعيشون عليها «وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» وأنهم مدعوون جميعًا للتكامل والتعارف من أجل إنجاز شامل وعادل لمهمة الاستخلاف الرباني «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم».

وأنهم جميعًا شركاء في الانتفاع العام بنتائج سيرهم وكفاحهم لعمارة الأرض، وشركاء في الانتفاع بثمرات العطاء الحضاري التكنولوجي والصناعي والزراعي وكما قال الله سبحانه تعالى: «وسخر لكم ما في السماوات وما في الأرض جميعًا منه ...» «... فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه وإليه النشور».

وذلك وفق قواعد ومعايير احترام حقّ التملك والتزام ضوابط ومعايير وآليات الانتفاع المتبادل بالعدل والقسطاس. ولا شك أيها الإخوة أننا نعيش هذه الأيام في عصر تقاربت فيه العلاقات، وأصبح الناس كما يقولون في قرية واحدة، بل أقول إنهم

في بيت واحد، بين حجر متعددة. وأصبح الذي يكون في الشرق يُسمع كلمح البرق في الغرب، وهكذا فأقول إن التآلف والتكافل والعمل المشترك لهو إن شاء الله الذي نرجوه، مع التسليم بكل عقيدة والتسليم بكل شريعة، لكن هناك قواعد مشتركة، ينبغي أن توضع حتى يكون التعاون العالمي بين جميع الناس.

والشرائع الربانية الإلهية السماوية الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام فإن ثوابتها التي جاء بها موسى وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين هي متكافلة ولا تصادم بينها ولا تناقض من حيث الأصل وفقًا لعقد الإيمان، والتي أكدت جميعًا على إقامة العدل وكرامة الإنسان وحريته وعلى الحبّ في مرضاة الله والتعايش الأمين بين الناس وعلى سلامة البيئة وعدم إفسادها، وحثت على استثمار ما في السماوت والأرض لصالح الإنسان وكرامته، وصون حياته، وهذه القواعد مأخوذة من خطبة حجة الوداع للرسول ﷺ وأرجو إن شاء الله أن يكون هذا التعقيب شاملاً لجميع ما تقدم وأستودعكم الله. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته...

رئيس الجلسة:

والآن التعقيب للبروفسور جورج طربية.

البروفسور جورج طربية(*) (لبنان):

في إطار العنوان العام: الحضارة العربية الإسلامية والغرب، من الخلاف إلى الشراكة تناولت ندوتنا وهي الثانية في السلسلة الثلاثية، موضوع: «الأديان السماوية الثلاثة»، وقد انبرت لها كوكبة ثلاثية من العلماء: الدكتور محمد سليم العوّا، الدكتور جيل أنيدجار، والدكتور ميلاد حنا. وقد شرفني مجلس أمناء مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري المنظمة لهذه الدورة، بأن أتولى مهمة التعقيب على أبحاث هؤلاء العلماء الثلاثة، فإلى أي مدى حققت الندوة أهدافها.

(*) دكتوراه في اللغة العربية وآدابها - جامعة القديس يوسف ١٩٨٠.

- دكتوراه الدولة في الآداب العالمية - جامعة القديس يوسف ١٩٨٤.

- عضو مجلس أمناء مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري.

للإجابة عن هذا السؤال ليسمح لي بإعادة ترتيب الأبحاث بالشكل الذي ييسر بلوغ الغاية المتوخاة من دون أن يعني إعادة الترتيب أي انتقاص من قيمة أي من الأبحاث الثلاثة موضع الدراسة.

أبدأ بالباحث الدكتور جل أنيدجار الأستاذ المساعد للأدب المقارن في قسم الشرق الأوسط واللغات الآسيوية والثقافات في جامعة كولومبيا في نيويورك.

لقد استرعى انتباهنا طرحه للسؤال الكبير: «كيف نعيد صياغة فهمنا للأندلس» وقد تتبعنا سلسلة ملاحظاته واستنتاجاته ومنها قوله: «أن العنف الجماعي الذي أدى بالأندلس إلى النهاية وحتى العنف الأكثر جماعية الذي تبع الأندلس والمنفى الذي تسبب به في الحالتين، أدى إلى ما أصبح اليوم التاريخ الأبرز عبر العصور، أي السنة ١٤٩٢».

وحديثه عن الرحلات الرومانسية إلى العوالم الضائعة كالأندلس، في السياق نفسه الذي تحدث عنه (أشيس ناندي) صاحب كتاب: رحلة غامضة إلى المدينة القرية وغيرها من الآثار الغربية في الخيال الهندي (نيودلهي: جامعة أوكسفورد ٢٠٠١، ص ١١٩ – ١٣٧ بخاصة).

وإشارته إلى أن «ما يبدو احتمالاً في المستقبل يمكن أن يكون مخبأ في الهوامش اليوم مما يجعل البحث المستقبلي استكشافًا مقنعًا في الحاضر» فعنده «يمكن أن ننفي المنفي، لكن لا يمكن انهاؤه» و«من الواضح أن الأندلس هو مكان للمنفي يتضمن في مستقبله معنى اللاوجود وأنه اختفى في مجموعة من الأحداث المدمرة. ولكي نكون أكثر وضوحًا، حصل ذلك قبل التدمير حيث بدأت الأندلس تكون فقدانًا للمكان وتغييرًا له وترجمة لا يسع المرء من خلالها إلا أن يشعر أنه منفي».

ويضيف: «أتجرأ وأقول أنه إذا فقد الدين يكون إطار الأندلس مفقودًا أيضًا» ويشير أيضًا إلى أن الأندلس تتميز بنهايتها.

ويتطرق من ثم إلى كتاب ماريا روزا مينوكل: «زينة العالم» وكيف أقام المسلمون واليهود والمسيحيون ثقافة من التسامح في إسبانيا القرون الوسطى، وكيف أن

الأندلس برأي مينوكل، تعتبر ضمن العالم الإسلامي «حنينًا أكثر من أي أمر آخر، وفشلاً لأن الإسلام لم يدم كإحدى الديانات في أوروبا».

ثم يعرج على قصيدة لمحمود درويش واللانهاية التي تمثلها الأندلس وفلسطين ويخلص إلى أنه «يوجد فقط زمن لتلقي الزمن. فالوقت يغير المكان والمنازل وأبوابها ومفاتيحها».

ويذكر بتحذير جان جاك روسو بأنه «يمكن اكتساب الحرية لكنها إذا ضاعت لا يمكن استعادتها فمنطق النهاية مطلق».

ويستنتج أن «على اليهود والمسلمين والمسيحيين الذين يتوقون إلى نوع من التعايش أن ينظروا إلى تلك الحقبة الماضية، إلى ذلك الزمن الذهبي الذي يدعى الأندلس».

هذا الاستنتاج الأخير برأينا هو أهم ما يمكننا ادخاره وتوظيفه في خدمة الموضوع الأساسي. هنا تخبو الأدبية الإنشائية، والميلونكولية الرومانسية لمصلحة التقويم الحضاري المضيء. لم نعد أمام ماضٍ ضائع، أمسى مبتورًا أسود الغد، ضالع في التيه والتعمية والإبهام. لم تعد الديانات السماوية الثلاث محكومة بالمستقبل الصادم، مما يذكرنا (بالفين توفلر) في كتابه «صدمة المستقبل» (Le choc du futur) بل أمام رافد من روافد نهر هرقليط حيث تتداخل أبعاد الزمن الثلاثة وننظر إلى الماضي نظرة مستقبلية، تمامًا كما يُشَدُّ السهم إلى الوراء قبل أن يسدد إلى الهدف المحدد.

بعده في السياق التكاملي الذي اعتمدناه يندرج بحث الدكتور ميلاد حنا، الكاتب بجريدة الأهرام القاهرية، وعضو المجلس الأعلى للثقافة في مصر، والحائز على جائزة سيمون بوليفر من اليونسكو.

يتحدث الدكتور حنا عن نوعين من الطروحات: الأول بين الديانات الإبراهيمية الثلاث في نظرة تاريخية، والثاني داخل كل منها.

وإذا كان الماضي هو الغالب على مداخلة الدكتور أنيدجار، فالغالب عند الدكتور حنا هو المستقبل يقول: «سيكون توجهي مستقبليًا وليس لفتح جروح قديمة» ويتابع بالقول أن الديانة اليهودية مغلقة لكن اليهود يفكرون جماعيًا بنظرة مستقبلية. «أما الديانتان الإبراهيميتان الأخريان فتسعيان إلى الانتشار العالمي». اليهود اخترقوا بعض المذاهب المسيحية مما أدى إلى تكوين المحافظين الجدد في أميركا مما قاد إلى فكرة محاربة الإرهاب، وما شكله كتاب «صراع الحضارات» لصموئيل هينتنغتون من عمق إستراتيجي لتلك الحرب.

ثم يتحدث عن حرب العراق واهتزاز صورة بوش وبلير ويتحدث عن إيران التي قدمت بديلاً حوار الحضارات. ثم يذكّر بحوار بين الغرب والإسلام تم مؤخرًا في القاهرة حيث اعتبر عصر التنوير في أوروبا بأنه كان إعلاء للعقل والمادة على حساب الروح. ويتطرق إلى إعلان الاسكندرية في يناير ٢٠٠٢ «حيث حضر قادة للأديان من المسلمين واليهود والمسيحيين من إسرائيل وفلسطين لتوقيع اتفاقية تاريخية تؤيد السلام القائم على العدل، وحق الشعب الفلسطيني في العيش الكريم في دولة مستقلة، كما تدين العنف بكل صوره التي تؤدي إلى قتل الأبرياء باسم الله، فكانت هذه الاتفاقية نموذجًا للعمل معًا بطريقة بناءة تمامًا».

وهو يدعو إلى تأكيد الأهمية المركزية للدين والحياة الروحية لنمو البشرية وازدهارها ويعتبر أننا رغم الاختلافات العقائدية، يمكننا العمل معًا تحقيقًا لازدهار البشرية «وتعتبر المبادرة المشتركة الجديدة لأبرشية مصر بالتعاون مع الأزهر في إنشاء مركز صحة المجتمع بمدينة السادات، ومدرسة لذوي الاحتياجات الخاصة مثالين لما يمكن أن نقوم به في مجالات متنوعة ومتعددة، وبصور أكثر اتساعًا في أماكن أخرى».

يقول: «حين نفشل في الرعاية والاهتمام باتباع الأديان الأخرى في مجتمعاتنا، فنحن نضعف مصداقية ديننا نفسه» ويتطرق إلى معايشة الأوضاع بين المسلمين والأقباط في مصر في السراء والضراء، وتحاشي ذكر ما يمسّ مشاعر الفريق الآخر،

ويشير إلى ابتكار الأقباط إفطارات رمضان المشتركة وإقامته شخصيًا موائد الوحدة الوطنية، ويطالب بتحصين الجبهة الداخلية بالحوار والموقف الموحد في مواجهة معاداة الغرب للإسلام، وهو فضلاً عن ذلك، يدعو المثقفين إلى فتح حوارات مع الغرب بلغة يفهمها الغرب، ويطرح فكرة قبول الآخر «فالشعوب التي تولد في تشريعاتها وثقافاتها آليات «قبول الآخر» يتحول التنوع الثقافي بها ليكون مصدر قوة».

ويستنتج أن الحكمة تقضي بأن «نوقف تدريجيًا» «أعمال التبشير»، وإن كان يدرك أنه «أمر بالغ الصعوبة» وهو في هذا الإطار يحيي أديانًا مثل (البوذية والكنفوشية والشنتو) وغيرها في أنها عدا كونها ليست أديانًا مغلقة «لم تنشئ مؤسسات أو آليات للتبشير بها»، فوقف التبشير برأيه «يوقف التنافس الخفي بين الإسلام والمسيحية»، وعندها ستكون الدعوة موجهة أساسًا إلى دعم المؤمنين ليزداد التقارب، لأن أحدًا منا لم يختر دينه، ويختم بأن حق التكفير لا يترك لفقيه بمفرده، بل يجعله منوطًا بهيئة وليس بفرد.

في الواقع تكمن أهمية مقاربة الدكتور حنا في أنها تنبع من ثقافة أحادية الجوهر ثنائية القطب (Bi - polaire) نظرية وعملية في آن، وقد أصابت في اعتبار المجتمعات القائمة على التعددية Etherogeneite أكثر حيوية من تلك القائمة على الأحادية homogeneite فالأولى يثريها التفاعل والثانية يخشى أن تأسن كالمستنقعات.

كذلك نؤيدها في أنها شهادة حياة وسلسلة من الممارسات يقدمها النموذج المصري تحديدًا وما من شك أنها بروحها السامية السمحة ترفد بناء الندوة بمدماك حواري إضافي ولكننا نطرح السؤال: هل يمكن طي الماضي والكف عن دراسة الأسباب وما أدت إليه من نتائج، متجاوزين حوار الأديان، مكتفين بما تقوله شرعة حقوق الإنسان؟ ثانيًا: هل المطلوب وقف التبشير وكأنه شر ووباء، أم المطلوب وضع ضوابط لهذا التبشير ليكون صحيحًا بعيدًا عن الحقد والتعصب؟ إنهما سؤالان نطرحهما برسم النقاش مع الدكتور حنا مع تقديرنا للخلفية النقية الإنسانية العملية التي ينطلق منها.

نصل مقاربة الدكتور محمد سليم العوّا رئيس جمعية مصر للثقافة والحوار وأمين عام الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وعنوانها: «المسلمون وأهل الكتاب مفاهيم أساسية».

إذا كان الدكتور حنا قد رفض العودة إلى الماضي تحاشيًا لنكء الجروح القديمة، وآثر من ثم أن تكون مقاربته ذات توجه مستقبلي خالص، فإن الدكتور (العوّا)، سار عكسه تمامًا تحقيقًا للغاية المتوخاة، لقد اختلفت سبلهما وإن تكن أهدافهما واحدة.

الدكتور (عوّا) لم يجد طريقًا إلى المستقبل إلا عبر العودة إلى الماضي لقد حدد منهجيته في المقدمة بالعودة إلى نصوص القرآن وكأنه يقول مع صديقنا الدكتور ناصر الدين الأسد بالتقدم نحو القرآن وليس بالعودة إليه، فالعودة إليه مستقبلية.

لقد سعى الدكتور (عوّا) إلى التأصيل تيسيرًا «للعيش الواحد» بين أبناء الوطن الواحد و«العيش المشترك» «تنظيمًا للعلاقة بين المسلمين وغير المسلمين» وهم ينتمون إلى حضارات شتى وبلاد تعيش ثقافات متنوعة.. والعيش المشترك يعني قبول الطرفين بفكرة اتساع الدنيا وفضل الله ونعمه فيها لخلق الله كافة «وإن التعاون على استثمار خيراتها وإعمارها هو الغاية الجامعة للناس أجمعين دون تمييز بينهم في ذلك بسبب الدين أو المذهب أو الطائفة داخل الدين» ثم يتحدث عن السياسيين في العالم كله «الذين يستغلون الشعارات الدينية في تحقيق المآرب السياسية» ويوضح أن ما عناه القرآن بالتعاون «يشمل معنى العيش الواحد في الوطن الواحد بين المختلفين دينًا» ويدعو «أبناء كل دين إلى التمسك بعروته والثبات عليه لئلا تجتابهم شياطين الإلحاد العالمي» ويرى الدكتور (عوّا)، استنادًا إلى النص القرآني، وهو أمر بالغ الأهمية «أن أمر الكفر والإيمان موكول إلى الله تعالى وحده وأن الحساب على الكفر عقابًا وعلى الإيمان ثوابًا مؤجل كله إلى يوم القيامة، وإن الحكم بين أهل مختلف الأديان لا يكون في هذه الدنيا ولا هو من اختصاص سلطاتها دينية كانت أم مدنية، وليس لعقيدة الإنسان وإيمانه أنها وحدها الحق وأن ما سواها باطل.. وليس لأهل عقيدة دينية أن يجاوزوا هذه الحدود مع أهل العقائد الأخرى ولو على سبيل الدعوة الدينية، فإن

الدعـوة الدينيـة لا تكون إلا كـمـا قـال القـرآن الكريم: «ادع إلـى سـبـيل ربك بالحكمـة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هـي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضلّ عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين» (سورة النحل آية ١٢٥).

ثم يشـيـر الدكتور (عوّا) إلى عشـرات الآيات التي تجعل الحكم مـؤجـلاً إلى يوم القيـامة ويدعو إلى نبذ التعصب استنادًا إلى القرآن، ويذهب بعيدًا في انفتاحه حتى على اليـهود يقول: «أمـا اليهود الذين لا يعيشون ما بـين هؤلاء المحتلين، من يهود العرب أو غيرهم، والذين لا يؤيدون صنيعهم، وهم موجودون ونشطون في كثير من بلاد الدنيا سوى فلسطين المحتلة، فنحن لا نعاديهم ولا نحاربهم ولا نمتنع عن التعامل معهم إذا دعت إليه ظروف الحياة» «ويرى أن الرسول قد أوصى بالجار وصية مطلقة لا يقيدها كونه مسلمًا أو غير مسلم».

أمـا المسلم حين يتزوج كتابية فـهـو مؤمن بدينها مصدق بنبيـها، لايتم إيمانه إلا بذلك وهو مكلف بتمكينها من إقامة شعائرها ومن أداء عبادتها، فلا يسبب زواجه منها أي حـرج، وهو يخطِّئ المفـهـوم القـائل أن دار غـيـر المسلمين هي دار الحـرب، ويعـيـد التقسـيم إلى ظروفه التاريخية، فهذا التقسيم يهدر المصالح ويضيعها في العالم اليوم، والمطلوب المحـافظة عليـهـا، والنظر إلـى التقـسـيم القـديم من خـلال ظروف مـوضـوعـيـة أنشأته وسـوغت وجوده يقول: «إذا كان التقدم المذهل في وسائل الاتصال والانتقال قد حوَّل العالم المسكون كله إلى قرية صغيرة فهل يسوغ أن تظل نظرة المسلمين إلى العالم محكومة بذلك المفهوم الذي كان مناسبًا للظروف التي نشـأ فيـها ولم يعد كذلك بعد زوالها؟».

ويخلص إلى القول: «إن واجب فقه العصر أن يمم وجهه شطر تلك العلة نفسها: المصلحة الراجحة للمسلمين ويقيِّم بناء اجتهاده في العلاقات الدولية على أساسها، ولا يجوز أن يبقى الفقه المعاصر أسيرًا لاجتهاد قديم لم يعد محققًا للغاية التي استهدفها أصحـابه، ولم تعد الأسبـاب التي سـوغـتـه قـائمـة، وفـي تقديرنا أن العـالم كله الآن دار واحدة هي دار عـهـد وموادعة... ولا يجـوز لأحد أن يستـحل أموال غـير المسلمين في

دارهم بزعم أنها دار حرب، ومن كان هذا رأيه فلا يحل له العيش فيها لأن ما أدى إلى الحرام حرام، والمسلم مسؤول عن الوفاء بعهده وقد دخل تلك الدار مشترطًا عليه أن لا يخالف قوانينها ونظمها، فإما أن يعمل بعهده ويفي به، وإما أن يغادرها، وليس له أن يحلّ فيها الحرام أو يحرم الحلال».

ويختم: «العلاقة بين المسلمين وغيرهم تحكمها قواعد الأخوة الإنسانية حين لا يكون في القرآن أو صحيح السنة حكم خاص، وتحكمها نصوص القرآن والسنة حين يوجد مثل ذلك الحكم» «بذا يصبح العيش الواحد حقيقة واقعة».

مقاربة الدكتور (عوّا)، كما نلاحظ تجد في النص القرآني والسنة النبوية الكريمة، حلولاً للكثير من القضايا التي تبدو صدامية حينًا، كمسألة الحجاب.

تبقى ختامًا لهذا التعقيب ملاحظات عامة أساسية لا بد من تسجيلها:

أ – لم تؤت الكوكبة الثلاثية من باحثي هذه الندوة فرصة التوقف عند التجربة الروحية الأندلسية التي عاشها أجدادنا على هذه الأرض، فاكتفوا إما بتجاوز الماضي تلافيًا لنكء الجراح كما فعل الدكتور حنا، أو بالاستذكار الرمزي النفسي الرومانسي كما فعل الدكتور أنيدجار، أو بشمولية طرح العلاقة الإسلامية – المسيحية انطلاقًا من الأسس الدينية والواقعية كما فعل الدكتور عوّا، وفي الواقع نحن هنا في الأندلس، لسنا نقف فقط على أرض صلده زاخرة بالمعادن الثمينة الصلبة، وإنما هي أيضًا صلبة بالحجج الدامغة التي يمكننا استثمارها في مواجهة الكثير من الطروحات المعاصرة الصدامية التي تنبع إما من جهل أو من ذكاء خبيث كالقول مثلاً باستحالة التعايش بين الديانات الإبراهيمية الثلاث، وحتمية صدام الحضارات، واختزال الإسلام بالإرهاب إلى ما هنالك.

لقد شكلت الأندس على امتداد ثمانمائة عام (٧١٠ – ١٤٩٢م) واحة حضارية حوارية مميزة بين الديانات الثلاث، وشهدت مساحات من التسامح والانفتاح والامتزاج الجميل المتناسق بين الأجناس والأديان خاصة في عهد الخليفة عبدالرحمن الثالث

الناصر لدين الله، حيث شهد الحكم العربي في الأندلس عصره الذهبي على امتداد خمسين عامًا، ومن يعد إلى المراجع العلمية ككتاب (شارل امانويل دي فورك Charls Emmanuel du Fourg الحياة اليومية في إسبانيا القرون الوسطى في ظل الحكم العربي (La vie quotidienne en Espagne medievale sous domination arabe) يتبين أية درجة من الانفتاح والتسامح والتكامل بلغها هذا التعايش، لكن أسبابًا عدة حالت دون نجاح هذه التجربة، ذكرتها مفصلة في عدد من مؤلفاتي أذكر منها:

- الوجدية وأثرها في الأندلس (بحث في الأساطير والأوهام والخرافات والغيبيات).

- التعصب العنصري والديني في الأندلس وانعكاساته على الأدب والأساطير.

- وجوه الشبه بين الأندلس ولبنان والعبر من الأمس لإضاءة المستقبل اللبناني.

حسبي أن أشير في هذه المداخلة إلى بعض منها.

١ - بعد تمييزنا بين العصبية (Esprit de corp) والتعصب (Fanatisme) نجد أن العصبية أفادت علاقات الأجناس والأديان في الأندلس وساهمت في تماسكها الداخلي، فكانت بناءة، أما التعصب فكان هدامًا على الصعد كافة الداخلية والخارجية.

٢ - نميز أيضًا في مسألة التعصب بين النوع والدرجة، صحيح أن الديانات الثلاث في التجربة الأندلسية عرفت التعصب ومارسته نوعًا، لكن الكاثوليك تفوقوا فيه درجة وخصوصًا بعدما نالوا بركة الكرسي البابوي ورجالاته ومنهم (تركيمادا) و(خمينس)، فعرفت هذه البلاد الرائعة، ظلامية الفكر العقائدي المقنع بالنظرية الأوغسطينية (Compelle Intrare) بما معناه «اجبروهم على اعتناق دينكم» إذ لا خلاص إلا بالمسيح والعقيدة الكاثوليكية هذه النظرية التي فهمت وطبقت خطأ جعلت إسبانيا تشهد من المظالم في عهد محاكم التحقيق أو التفتيش ما ذكَّر بنيرون الطاغية مما أدى في النهاية إلى التخيير بين التنصير والتهجير، ولم تنفع (إوزة) الموريسكيين التي

تبيض ذهبًا، ولا فتاوى (الونشريسي) حفاظًا على العرض والحياة والمال والأرض في إطفاء محارق ساحات (السانتافي)، أو تلافي الطرد النهائي سنة ١٤٩٢م، مما يؤدي بنا إلى الاستنتاج في هذا المجال، أن ما يلصق بالإسلام المعاصر من صفات ليست له في الأصل، والانطلاق من بعض الممارسات الشاذة التي تمارسها حفنة من المسلمين باسم الدين وهو منها ومن ممارساتها براء، لا يمكن أن يختزل بها الدين الحنيف الرحيم، تمامًا كما لا تختزل كنيسة المسيح السمحة المحبة بممارسات محاكم التحقيق في إسبانيا، أو ممارسات (هتلر) المسيحي الذي تسبب بموت أربعين مليون إنسان. هل نصف الدين المسيحي بالإرهابي لمجرد أن فيه مسوخًا كهتلر وطغاة محاكم التفتيش، والحق أنه يندر وجود دين أو عقيدة في التاريخ خلت مسيرتهما من مسوخ دموية، وثعابين بوجوه آدمية، تنفث سموم الحقد والتعصب الهدام، مقنعة بالدين وهو منها براء، مسوخ تضطهد مناوئيها بالقسوة المستترة بالتقوى، فتارةً باسم القانون تتهمهم بالخيانة، وطورًا باسم الدين تتهمهم بالإلحاد.

٣ – إن الممارسات الظلامية التي شهدتها هذه الأرض الساحرة شكلت لطخة سوداء في تاريخ صانعيها الدينيين والمدنيين، ومرت خمسة قرون لتحدث إثرهما الصحوة التاريخية المسؤولة دينيًا مع قداسة البابا يوحنا بولس الثاني الذي اعتذر عما حفل به تاريخ الكنيسة الكاثوليكية من إساءات إلى الديانتين الأخريين الإبراهيميتين وقبّل القرآن، واعترف بالإسلام دينًا سماويًا، ودعا رجالاته إلى الحوارات المسكونية في الفاتيكان وسواه، ومدنيًا بمبادرة جلالة الملك خوان كارلوس وحكومته في استضافة «مؤتمر مدريد» بابًا للحوار والسلام بين الأديان الثلاثة بعد قرون من الحقد والقطيعة والذكريات المريرة السوداء، فما مؤتمر مدريد للسلام، وما تلاه من مؤتمرات حوارية، بالأمس في برشلونة وسواها، واليوم في قرطبة، بمبادرة جريئة من مؤسسة البابطين، ورعاية ملكية كريمة من صاحب الجلالة، إلا سعي حثيث متكامل جاد، في سبيل التلاقي بعد قرون من الطلاق.

وفي هذا الإطار أفهم أنّ إطلاق قداسة البابا يوحنا بولس الثاني دعوته (السينودوسية) من أجل لبنان، مكملة لاتفاق الوفاق الوطني، بالتوازي والتكامل مع

روح مؤتمر مدريد، فكأنما أريد لإسبانيا التي كانت قفل القطيعة بالأمس بين الأديان سنة ١٤٩٢ أن تتحول إلى مفتاح السلام والتعايش المستقبلي سنة ١٩٩٢، وكأنما شيء للبنان أن يكون المختبر التاريخي الناجح لصيغة العيش المشترك بين المسيحيين والمسلمين بعدما فشلت تلك الصيغة بالأمس في الأندلس وتحاول إسرائيل اليوم تفشيلها بإقامة جدار من الاسمنت بينها وبين العرب في فلسطين.

٤ – إذا كان الإطار العام لندوات هذا اليوم هو: (الحضارة العربية الإسلامية والغرب، من الخلاف إلى الشراكة) فهذا يتطلب منا نحن العرب والشرقيين الرد حضاريًا على سلاح صراع الحضارات الذي يشهره الغرب الأميركي في وجهنا فنسجل في سبيل ذلك الملاحظات الآتية:

١ – إن نظريات العولمة، وصراع الحضارات، وحوار الحضارات، ليست جديدة فنجد لها جذورًا وآيات في تاريخ الفتوحات العسكرية بين الشرقيين والغربيين، وهذا ما أسماه المؤرخ (جواد بولس) رد الزيارات بين الفاتحين. والعرب عوربوا العالم وعولموا مساحة كبيرة منه حين كانوا أقوياء، أسوة بمن سبقهم ولحقهم من الفاتحين الكبار وليست لنا أية عقد دونية في هذه المسألة و(سان سيمون) في نظريته حول «جبل الحضارات» تحدث عن مسيرة الحضارات في طريقها إلى القمة، فهي لا تسير وفق خط مستقيم، وإنما تتحاذى وتتوازى وتتعرج وتتراجع وقد تتصادم أحيانًا لكن التصادم هو جزء من كل، ومرحلة من مراحل، وليست قدرًا حتميًا ونهائيًا كما شاءتها مؤخرًا الأيديولوجيا الأميركية مع كل من (فرنسيس فوكوياما) و(صموئيل هينتيغتون) ووظفتها في خدمة الاستراتيجية السياسية والاقتصادية مستعينة بالأداة العسكرية الضاربة لتحقيق الاستعمار الجديد مقنعًا بالعولمة والحرية والديمقراطية.

٢ – كما تخلصت الأنظمة الإرهابية من مناوئيها تارة باسم الدين فاتهمتهم كما – ذكرنا – بالهرطقة والمروق والإلحاد، وتارة باسم القانون فاتهمتهم بالخيانة، هكذا يحاول النظام العالمي الجديد التخلص من مناوئيه، وأدواته في ذلك النزاعات الإثنية في خدمة مصالحه، وغايته من ذلك كله مركزية الاستقطاب الدولي وأحادية الحكم، «فمن

ليس معنا فهو ضدنا» وردنا في حوارنا مع الغرب أن نظرية «مركزية الحضارة» ليست جديدة فقد حاولتها حضارات وديانات عدة على امتداد التاريخ، وأوروبا إثر عصر التنوير حاولتها وفشلت في تحقيقها، وقد تطرق إليها (شبينغلر) الألماني بما أسماه «النظرية البطليموسية» التي تجعل الحضارات غير الغربية تدور حول الحضارة الأوروبية كما كانت النظرية البطليموسية الفلكية تتصور الكواكب تدور حول الأرض وقد رد عليها بالنظرية الكوبرنيكية التي لا تقر بمركز خاص للحضارة الأوروبية أو لأية حضارة أخرى[١].

٣- الحضارات روح وجسد وبديل الصراع الدامي والاستقطاب القسري، حوار وتفاعل متنام بين الحضارات بعامة والديانات بخاصة باعتبار أن الدين هو أهم المنتظمات الحضارية كما يقول العالم الروسي (بيتروم شيروكين) موافقًا في ذلك شبنغلر وتوينبي وأمثالهما في استعراضه لأهم الوحدات الأساسية في الوجود البشري[٢].

وهكذا يتكامل الشرق والغرب تكامل الروح والجسد في الكائن البشري الحي. وختامًا، أرجو أن تكون مداخلتي التعقيبية قد سدت ثغرة في هذا البناء الحواري الحضاري العميق، شكرًا للسادة الزملاء المنتدين على مساهماتهم القيمة، ولمؤسسة البابطين على قرارها الجريء باعتماد ثقافة المواجهة المسؤولة الحوارية التكاملية بين الشرق والغرب، واختيارها هذه الأرض الكريمة التاريخية الرائعة ساحة للحوار. شكرًا لكم جميعًا على إصغائكم أيها الأصدقاء والسلام عليكم ورحمة الله.

رئيس الجلسة:

لدينا الآن ستة متدخلين، وأريد أن أذكّر بأن الحد الأعلى للتدخل سيكون ثلاث دقائق، أرجو التقيد بذلك. المتدخل الأول هو معالي وزير الثقافة السوداني الدكتور الصديق المجتبى، فليتفضل:

---

(١) تراجع مقالة الدكتور قسطنطين زريق في صحيفة النهار العدد ١٣٨٦٨ ص ١٣.

(٢) المرجع نفسه.

الدكتور الصديق المجتبى[*] (السودان):

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله الأمين وعلى آله وأصحابه أجمعين، في الحقيقة أريد أن أدخل مدخلاً لطيفًا لهذا الحوار، أدخل من الأندلس حيث نجعل من حبّ ابن زيدون لولادة حوارًا بين حضارتين:

أضـــــحى التنائي بديلاً من تدانينا
وناب عن طيب لقـــيانا تجـــافـــينا

هذا البيت يصور حالنا الآن.

وكذلك قال أهل الأندلس:

جـــادك الغـــيث إذا الغـــيث همى
يـا زمـــــــان الوصل بالأندلس
لم يكن وصلك إلا حلمًـــــــا
في الكرى أو خلســـة المختـــلس

هذه اللحظات التي مضت.. أين هي الآن؟ وأين تلك اللحظات التي ذابت وراحت في الكرى حلمًا ولم نجدها؟ أنا أريد أولاً – مع الإشادة بما قدم من أوراق وباختصار.. أريد أن أعطي إشارات سريعة في مسألة هذا الحوار بين الإسلام والغرب.

أريد أن أفكك هاتين الكتلتين، أنا لست ميالاً لأن يكون الإسلام في الشرق أو الإسلام جهة جغرافية، والغرب جهة جغرافية، الإسلام موجود في الغرب، والإسلام موجود في الشرق، ولا أريد أن أردد مقولة West is west, and east is east, and the never meat يعني نحن نريد أن نفكك هذه الكتل في الداخل، ونقول إن هناك عقائد داخل الغرب وعقائد داخل الشرق، سواء كانت ديانات سماوية أو عقائد مصنوعة.

حقيقة الماسونية والصهيونية العالمية وغيرها من المحافظين الجدد، التي صنعت في ظروف عالمية معقدة جدًا تتدخل في هذا الحوار، لا بد من النظر فيها، ولا بد من إدخالها كعنصر مهم جدًا، وتفكيكها داخل هذا الحوار... لا بد من تحليلها ومقايستها

(*) وزير دولة للثقافة في السودان.

مع الواقع الثقافي، الدين في الغرب يختلف عن الدين في الشرق. المسيحية في الغرب تختلف عن المسيحية في الشرق. وهنالك عقائد غربية نشأت في ظروف ثقافية مختلفة من ALLegiance للأديان التي هي للمنطقة الشرقية. كم كنيسة أغلقت في الغرب، وكم مسجد أغلق في الغرب؟ وكم من الديانات؟ ومتى يزور (جورج بوش) الكنيسة، ومتى يزور ذلك المسجد؟ في هذه الظروف لابد من البحث عن هذا التفكيك.

أعتقد أيضًا أن الاهتمام بالمحاور الحقيقية في هذا العالم محور العولمة والدين ومحور الحديث عن معادلات في العصر الحديث، لابد من النظر إليها في إدخال عناصر جديدة في هذا الحوار بين الأطراف المختلفة، وفرضيات كثيرة جدًا، نحن أصبحنا أمة غير مبادرة، يتحدث الغرب عن الحداثة، فنتحدث عن الحداثة، يتحدثون عمّا بعد الحداثة، فنتحدث عمّا بعد الحداثة، هنالك جزء مبادر وجزء غير مبادر في الحوار.

أنا أعتقد أن هنالك البعد الآخر الذي هو من صناعة الإعلام وصناعة الأوهام في العالم، وهذه الأوهام التي تدور في رؤوسنا كلها من صناعة الإعلام، وأن فرضية العالم قرية واحدة .. هذه ليست صحيحة، من الذي يحكم القرية ومن هو شيخ القرية، ومن هو عمدتها ومن الذي يملك تكنولوجيا هذه القرية، نريد أن نغوص في هذه الأبعاد ونجدد المفاهيم ونتحدث بلغة جديدة، والسلام عليكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً على هذا التدخل الجيد .. والتدخل الثاني للبروفسور الأب يوسف مؤنس فليتفضل:

الأب يوسف مؤنس(*) (لبنان):

أولاً: لي هذه الملاحظات: الملاحظة الأولى (الفرق بين الدين والوحي) (Lereligion) و(Revalation).

الدين: صـاعـد من قلب الإنسـان، والوحي هـابط من لدن الله. لذلك لا يمكن أن نحرم البشرية الصاعدة نحو الله، ولا يمكن أن نحرم – كما قال سعادة المفتي – هذا الوحي الذي هو موجود في الإسلام والمسيحية واليهودية.

الدين ينبع من الخوف ينبع من الانطلاق، من عبادة الأموات، من التساؤل عن معنى الحياة، بينما الوحي يأتي من بعد إلهي نحو الإنسان، وإلا أعطينا حقًا لـ (ماركس) ولـ (هيجل) ولـ (فرويد) ولمئة ألف واحد آخر، هنا يتكلمون عن الدين وليس عن الوحي.

الملاحظة الثانية: لاشعب مختار في البشرية، لا أرض لأناس في البشرية، لا سماء لشعب في البشرية. الناس كلهم عباد الله وعياله وهم إخوة في الحياة وما بعد الحياة.

الملاحظة الثالثة: ليس ممكنًا أن نقول إننا وحدنا أبناء السماء، الذي خلق ملايين الناس قبل ملايين السنين لم يتركهم للعبث لقد تساءلوا عن مصيرهم، عن حياتهم، عن أمواتهم، وهم في رحمة الله وفي حبه مدعوون لكي يلاقوا وجهه البهي، وأقول ليس بمقدورنا أن نلقي خلف ظهورنا ملايين السنين، ونأتي ونقول إن المسيحيين صاعدون إلى السماء وحدهم ومعهم عددٌ من المسلمين وعدد آخر من اليهود، والباقي أين سيذهبون؟ حب الله دعا البشرية جميعًا إليه، فاتركوا لله رحمته، ولا تقرروا عنه.

رابعًا: دكتور محمد سليم عوا.. أنا أعجبت بمحاضرتك، أنا لا أدعو إلى ترك النص المقدس لا.. لكن أدعو إلى قراءة جديدة للنص المقدس، وليس لثرثرة جديدة في العقل العربي في القرن العشرين، يكفي.. وأنا قارئ كبير لما يصدر في مصر وفي تونس وفي المغرب.. وأنا أستاذ جامعي مدة (٤٦) سنة، لذلك مدرسة (شليرمخر) أي استناد النص المقدس .. مدرسة ما يسمى (قدمير) irmenteak علم الدلالات علم الاستناد الجديد في العالم المعاصر، لقراءة النص المقدس وإبعاده عن الفكر الخرافي الاسطوري (الميثي) الذي تلوث به.

(*) أستاذ جامعي ورجل دين لبناني.

- رئيس جامعة الكسليك سابقًا.

علينا من الجرأة أن نأتي بالعقل وبالنقد وبالإيمان، لذلك أقول في النهاية ما دعا إليه الدكتور طربيه، أريد أن أشير إلى ذلك، هناك نقد للذات أولاً، وكما دعا قداسة البابا إلى تنقية الذاكرة، أي التوبة إلى الآخرين، أن أستغفر منك لأنني أخطأت إليك، وفي النهاية أقول إنه لا خلاص لنا إلا بالقاسم المشترك الجماعي الموجود في اليهودية وهو انتظار المسيح، وبهاء وجه المسيح في القرآن الكريم، وبهاء الخلاص للوجه (المسيحاني والمريمي) في الإنجيل المقدس كقاسم مشترك للإطلالة على الحب والعدالة والجمال، أو كما يقول (تولستوي) لا شيء سينقذ العالم الآتي إلا الحب والجمال. ونهاية يقول (تيردو شردان) وهو من أكبر العلماء في نظري في هذا العصر (اصعد.. اصعد نحو التلة في طريقك الخاص، فإنك في النهاية ستلتقي مع الذين صعدوا مثلك من جوانب أخرى، لكنهم وصلوا معك إلى قمة الحب والجمال والعقل والنقد بجرأة كي نغير عالمنا العربي وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للبروفسور الأب يوسف على هذه الأفكار القيمة. أعطي الكلمة الآن للدكتور جمعة شيخة وبعده د. محمد خاقاني، ثم يليهما الدكتور عبدالله حمادي.

الدكتور جمعة شيخة[*] (تونس):

سيدي الرئيس، إذا طرحنا مسألة الآخر بدون مجاملة وبدون عواطف، فإننا نهاب الآخر لعلمه ولتقنياته ونخافه لقوته وغطرسته، وهو يحتقرنا لغفلتنا، وغفلتنا آتية من جهلنا، ويكرهنا لقوة إيماننا. وإيماننا من عدالة قضيتنا، ويحقد علينا لأن ما عرف (بالمنتحرين) والتي لا أستعملها إلا لغير من له قضية يدافع عنها.. الشهداء الذين يطلبون الشهادة.. يحقد علينا.. ولكن عندنا مثل في تونس يقول: «لا نحبك، لا نصبر عليك» لماذا لا يحبنا ولا يصبر علينا؟ لأننا سوق له، لهذا الآخر، ولأن نفطنا كذلك يغريه. وهذا الآخر هو الغرب بما فيه من مسيحية وبما فيه من يهودية.

كيف نغير هذا الوضع؟ أغفأت إغفاءة بسيطة، فزارني في منزلي (حسداي بن شبروت) في قضية عبدالرحمن الناصر، هو (كسينجر) القرن العاشر في محاولاته الدبلوماسية بين عبدالرحمن الناصر والدول المسيحية في الشمال، وزارني رجل أحبه عالم وقديس وحكيم وسياسي، كذلك هو الملك (ألفونسو العاشر) الحكيم.. هم الذين أتوا.. كيف نغير هذا الوضع بيننا وبين الآخر؟

أتوني بقولة لرجل من هذه المدينة العظيمة، مؤرخ كبير، هو ابن حيان القرطبي، ثلاثة أسطر أقرأها عليكم من هذه المجلة: «ولم تزل آفة الناس منذ خلقوا في صنفين منهم، هم كالملح فيهم؛ الحكام والعلماء، بصلاحهم يصلحون، وبفسادهم يفسدون، فقد خص الله تعالى هذا القرن من اعوجاج هذين الصنفين، لدينا بما لا كفاية له ولا مخلص منه، فما القول في أرض فسد ملحها؟ الذي هو المصلح لجميع أغذيتها.. هل هي إلا مشفية على بواريها واستئصالها؟».

أقول هذا في هذه الجلسة، وأمامي من الصنفين، لكن التحليل كبير في هذه المجلة...

القضية ليست هذه.. القضية شيء آخر.. ولا يعرف الشوق إلا من يكابده.. ومعي رئيس الحكومة الأسبق السيد (مزالي) يعرف مكابدة أن تصدر مجلة علمية ومختصة في هذا الزمن وفي العالم العربي وخاصة في البلدان الصغيرة.. (يقاطعه رئيس الجلسة): هذا ليس موضوعنا.. ليس الموضوع موضوع مجلة هنا.

الدكتور شيخة:

أنا أقول بين قوسين..

رئيس الجلسة:

لا للقوسين.. .رجاء.

(*) أستاذ متخصص في الأندلسيات.

- مدير مجلة «دراسات أندلسية» التي تصدر في تونس.

الدكتور شيخة:

إذًا أدعوكم لقراءة التحليل.. وأتوقف الآن احترامًا للوقت.

رئيس الجلسة:

أشكركم على تقيدكم بالنظام، والآن الكلمة للدكتور محمد خاقاني فليتفضل..

الدكتور محمد خاقاني(*) (إيران):

بسم الله الرحمن الرحيم، قبل عشرين سنة أتى إلينا سعادة الدكتور محمد سليم العوا، قادمًا إلى إيران ليلقي كلمة من كلماته الطيبة، في قاعة كبيرة مليئة بالناس وبالحضور الكرام.. أتعرفون ماذا حصل؟ سبب لنا نفس المشكلة التي سببها اليوم للإخوة المترجمين.. وفي ذلك الحدث لم يكن ذلك المترجم المسكين إلا أنا! كنت في عنفوان شبابي ودراستي للغة العربية، فبدأت بترجمة كلمته الطيبة من العربية إلى الفارسية، كانت كلمة طيبة هادئة، فواصلت ترجمتي، ولكنه لم يلبث إلا أن ازداد تسارع كلمته، ثم دخل في لهجة مصرية لم أكن أفهمها تمامًا، فوقفت متحيرًا بين الفرار والقرار، فماذا حصل.. أوحى لي شيطاني بأن أتحدث عن نفسي لأني لم أكن أفهم كلمته، ورأيت أن الكلمة التي تأتي من وراء السماعة تعذبني ولا أستطيع أن أركز على كلمتي، لقد أغلقت السماعة، وبدأت بإلقاء خطبة غراء طالت لمدة نصف ساعة والحمدلله.

أتعرفون ماذا جرى في اليوم التالي؟ تصفحت الصحف الفارسية ورأيتها نشرت كلمتي باسم الدكتور محمد سليم العوا!

- دكتوراه من جامعة طهران ١٩٩٣.

- مدير قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة أصفهان.

- شاعر وباحث معروف في إيران، دعي لحضور الدورتين الأخيرتين لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري (البحرين ٢٠٠٢) و(إسبانيا) ٢٠٠٤.

للأسف بعد عشرين سنة.. صدقوني كنت أبحث عن الدكتور محمد سليم العوا لكي أعتذر منه، واليوم لا أتمالك نفسي من أن أعذبكم في هذه الدقيقة الملخصة، ولكن أقول لكم بأني الحمدلله مستعد أن أترجم كلمته وإذاعتها في إيران بالعربية، لأن اللغة العربية عندي قويت، وللأسف لأن الإخوة المسؤولين عن الأمسية الشعرية حرموني من المشاركة فيها. ولكن أكتفي بهذه الأبيات التي كنت أود أن أقدمها إلى ندوة الحوار:

صـــاحـــبي قلَّ الوفـــا هيّـــا نحـــاور
ضـــاق صـــدري واشـــتكى هيّـــا نحـــاور
صـــام قلبي صـــامـــتًـــا ردحًـــا طويلاً
فـــاض قـــولي وانجلى هيّـــا نحـــاور
أنت بوذيٌّ، يـهـــوديٌّ، مـــســـيـــحي
أنت إنســـان ســـمـــا، هيـــا نحـــاور
أيـهـــا الـنـاس انتـــهـــوا من لجـــة الحـــر
بِ الـتـي عـــجَّتْ بـنـا، هيـــا نحـــاور

والقصيدة طويلة.. وأكتفي بهذا وشكرًا.

رئيس الجلسة:

هيا نحاور.. شكرًا للدكتور محمد خاقاني وأهنئه على ذكائه وحسن تصرفه منذ عشرين عامًا.. والآن نستمع إلى د. عبدالله حمادي فليتفضل.

د. عبدالله حمادي (*) (الجزائر):

السلام عليكم، أنا من الجزائر هذا البلد الذي عانى الأمرَّين – مرارة الاستعمار ومرارة الأصولية. ولكنه تغلب على الاثنين، مرارة الاستعمار الذي ألغى هويتنا، حتى حرمنا من تسمية جزائريين، وأطلق علينا في بلدنا اسم الأهالي، كما أطلق الأمريكيون

على السكان الأصليين الهنود الحمر في أمريكا الشمالية (Asabatesh) الأوباش، علمًا بأنهم سكان الأرض الأصليين، وقد استولوا على أراضيهم.

كذلك تغلبنا على الأصولية التي أنجبت فكرة التكفير، وأعتقد أنني أريد أن أقول كلمة في حق التكفير، لأننا أصبحنا في الجزائر نعرف هذه المصطلحات معايشة فكرية وتاريخية، وممارسة ميدانية.

أعتقد بأن فكرة التكفير هي فكرة إسلامية قديمة جدًا، أول من ابتدعها هم الخوارج، وكانوا على حق لما ابتدعوها، لأنهم وجدوا أنفسهم قد أُقصوا من حق المشاركة في الحياة، وخاصة في الحياة السياسية التي تقرر مصير الأمة، لأنهم وجدوا أنفسهم، لا من المهاجرين ولا من الأنصار، وبالتالي جاز لهم أن يقرأوا النص القرآني قراءة تأويلية جديدة تبيح لهم في آخر الأمر – عندما وجدوا أنفسهم مضطهدين – الدفاع عن حقهم في الوجود.

وأقول إن فكرة الانتحاريين ونحن والحمدلله نقف في أرض أزعم أنني أعرف الكثير عن تاريخها، دخلناها في سنة (٧١٠) بحد السيف، ولم يكن لنا خيار آخر، وخرجنا منها سنة (١٤٩٢) بالسلم، ولو كنا انتحاريين في طباعنا الدينية، لجعلنا صفوفًا من الانتحاريين أمام (الحمراء) وأسوارها، ومنعنا (إيزابيلا) و(فرناندو) من الدخول إليها.

النقطة الثالثة: سألني أحد الأمريكيين الأصدقاء جدًا، قال لي ما رأيك لو نعاملكم مثلما عاملتم أنتم في بداية الدعوة بقية البشرية؟ قلت: وماذا فعلنا نحن في البشرية؟ قال كنتم تخيرونهم بين ثلاثة أشياء: إما أن تسلم، وإما أن تدفع الجزية، وإما حد السيف.

❖ دكتوراه الدولة من جامعة مدريد.

- شغل منصب أستاذ كرسي بجامعة قسنطينة ورئيس دائرة اللغة الإسبانية، ورئيس وحدة بحث في الجامعة ذاتها.

- نال جائزة مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري عن ديوانه (البرزخ والسكين) عام ٢٠٠٢.

قلت له: والله نحن في القرن الحادي والعشرين، وأرانا ندفع الجزية، وصاغرين أيضًا، لأن كل ريعنا النفطي تقبضونه، وزدتم على ذلك تحكمون في رقابنا السيف، فهم يحكمون الآن في رقاب الأمة الإسلامية السيف، وبالتالي أقول كلمة أخيرة ونحن نعيش ونقف في هذا الأرض التي كما قلت دخلناها سنة (٧١٠) وخرجنا منها سنة (١٤٩٢)، لم نلغ فيها دينًا، ولم نلغ فيها لغةً، ولم ننتهك فيها حرمة امرأة، ولم نغتصب فيها حقًا، حتى هذا المسجد الكبير الجامع بناه عبدالرحمن بعد أن اشترى أرضه واسترضى المسيحيين ودفع لهم الحق كي يبنى في المكان الذي كان ملكًا للمسيحيين.

فلو كنا انتحاريين عدائيين للبشرية، لكان في وسعنا ونحن الأقوى في هذه الأرض، أن نقوم بإلغاء الدين مثلما ألغاه الإسبان، في أمريكا اللاتينية كاملة، حتى أن أمريكا أصبح يطلق عليها أمريكا اللاتينية، وألحقت باللاتينية رغم بقاء الإسبان فيها نصف الوقت الذي بقيناه، ورغم أنهم لم يمتلكوا القوة المعرفية والفكرية التي كنا نمتلكها.

وفي هذه الأرض التي استطاع فيها (ابن النغريلة) اليهودي، في إمارة غرناطة أن يتحكم في ذمم المسلمين، ويتجاوز الحد، لكي يكتب كتابًا ضد محمد (ﷺ) ولم يُقتل، بل رد عليه ابن حزم بالقول اللين – الرد على (ابن النغريلة) في كتاب مشهور له.

كذلك استطاع فيها (مجاهد العامري) الصقلبي الأصل الذي هو ليس من العروبة في شيء، وليس من المسيحيين سكان هذه الأرض، أن يبني إمارة في عصر الطوائف، وهي إمارة مجاهد العامري. وأشكركم شكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا على هذه المداخلة، وبذلك نصل إلى نهاية هذه الجلسة الصعبة والهامة التي ذلل صعوباتها المستوى الرفيع للمتحدثين والمعقبين والمتدخلين وأيضًا أنتم المساهمون في هذا العمل الكبير.

والآن كلمة أخيرة تنظيمية للأستاذ عبدالعزيز السريع الأمين العام للمؤسسة... تفضل:

الأستاذ عبدالعزيز السريع:

أردت أن أنبه إلى أن الجلسة المسائية كما هو في الجدول ستبدأ في الساعة السادسة والنصف، أما الآن فلتتفضلوا جميعًا إلى الغداء، وبعد ذلك ستتحرك الحافلات، راجيًا أن لا يؤخرنا أحد من الإخوان، حيث سننطلق من الفنادق إلى هنا الساعة السادسة مساء.. وأهلاً وسهلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا للجميع.

****

الجلسة الثالثة

الأستاذ عبدالعزيز السريع:

في بداية الجلسة، يسعدنا أن نستأنف أعمال ندوتنا، ونرجو من جميع الإخوان أن يأخذوا مقاعدهم، وسنسعد جميعًا بأن يكون رئيس هذه الجلسة سيادة المشير عبدالرحمن سوار الذهب، الرئيس الأسبق للسودان، وأمامكم الإخوة المشاركون في هذه الجلسة، وأرجو أن تنشط مداخلاتكم، وسوف نسعد بآرائكم وأفكاركم.. تفضل السيد الرئيس.

رئيس الجلسة:

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمدلله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى إخوانه الأنبياء والمرسلين.

أصحاب السماحة والسعادة... السلام عليكم ورحمة الله وبركاته، يطيب لي أن أشكر الإخوة المنظمين على تكليفي بهذا الواجب الصعب، وكما تعلمون فقد تركت الرئاسات، ولكن فيما يبدو أنى يكون لي مهرب.. أشكركم على هذا التكليف.

محور اللقاء في هذه الجلسة هو (العلاقات الاقتصادية)، وقبل ذلك أستأذنكم في تقديم شكري لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين، فلابد أن نثني على جهودها العظيمة في أنها أحيت لنا الشعر العربي، وجعلت منه مهرجانًا من وقت إلى آخر. كل ذلك يدعونا للإشادة بها، وكما أشكر رئيسها لتفكيره في جعل هذه الدورة في الأندلس إحياء لذلك التراث العظيم، وتأكيدًا لدور الحضارة الإسلامية في نهضة أوروبا، تلك الحضارة العربية التي أنكرها البعض، ولكن في هذا المقام لا بد لي من أن أشيد بولي عهد بريطانيا الأمير تشارلز الذي وكما تعلمون ألقى محاضرة قيمة في جامعة أكسفورد قبل حوالي (١٥) سنة تقريبًا، والتي سببت له نقدًا حادًا من بعض الكتّاب المغرضين من بني جلدته، لكن أحمد الله كثيرًا أن تصدى لذلك بعض من إخوتنا وأساتذتنا الأجلاء حين أنصفوه، ومن ضمنهم كاتبنا الإسلامي الأستاذ فهمي هويدي.

حقيقة هذا اللقاء الطيب في أوروبا، أتصور أنه سيفتح بابًا طيبًا للعلاقات الجديدة التي تبنى على العلم وعلى التقدم وعلى الحضارة إن شاء الله.

محور هذا اللقاء هو المحور الاقتصادي أو العلاقات الاقتصادية، وكنت أتمنى مادام المحور اقتصاديًا أن يتصدى للأمر أحد رجالاتنا الاقتصاديين. وكما هو معلوم فإن الاقتصاد يكاد يكون العمود الفقري في تقدم أي دولة، ونحن في الأمة العربية رغم أننا نملك من وسائل وآليات الاقتصاد المتميز، إلا أننا لم نستثمره كما يجب.

كما وددت لو أن الجامعة العربية قد بدأت أو ركزت على التكامل الاقتصادي، لكننا الآن في وضع إن لم يكن مماثلاً لما جرى في أوروبا لكان قريبًا منها، وحتى الآن الباب مفتوح تمامًا لأن دولنا العربية والإسلامية تملك من مقومات الاقتصاد ما يجعلها في وضع متميز تمامًا، وعلى سبيل المثال فإن السودان وكما تعلمون مساحته أكثر من مليون ميل مربع، وفيه من الخيرات والثروات ما لا حصر له، وكما أظن المشكلة الأخيرة... مشكلة دارفور، والتي هي مشكلة تافهة تمامًا وتتكرر عبر السنين، وهي طبعًا مشادة بين قبيلتين تنازعتا في المرعى والزرع وما إلى ذلك. ويحدث ذلك مرارًا وتكرارًا، لكن هذه المرة هناك أجندة مبيتة وسياسة مدبرة التقطوها هكذا وصعدوها بصورة لا مثيل لها، والحمد لله زارنا في السودان عدد بمن فيهم الأمين العام للأمم المتحدة، وهو الذي رأى بنفسه.. حيث لم ير شيئًا مما قيل له.. وقال للحكومة هذا.. ولكنه عندما عاد إلى أمريكا، قال كلامًا مختلفًا تمامًا.. كذلك وزير خارجية أمريكا (باول) جاء هو أيضًا، ورأى بنفسه أن الأمر ليس كما تقول وسائل الإعلام وأن الأمر مبالغ فيه.. لكنه حين عاد قال كلامًا آخر.

هذا يعني أن هناك شيئًا مبيتًا للسودان.. لماذا؟ لأن السودان وخاصة إقليم دارفور الذي هو بحجم فرنسا، وثرواته تكاد لا تحصى سواء أكانت الثروات المعدنية أو الزراعية، والبترول فيه بكميات كبيرة جدًا.. كل ذلك كان من ضمن الأهداف التي كما قال أحد الكتاب البريطانيين، أن الذي جرى وذلك التصعيد هو لإيجاد مبرر للنزول في دارفور.. المهم في الموضوع أن الأمور في دارفور وكما نتمنى تسير إلى الأفضل.

وسيزور السودان رئيس وزراء بريطانيا (توني بلير) لأول مرة لبحث هذه المشكلة، وفي الوقت الذي تسيل فيه الدماء في فلسطين وفي العراق، ولا أحد يسأل عنها، إنما يسألون عن هذه المشكلة التي هي مشكلة محلية، والسودان قادر على حلها، بل إن أهل دارفور أنفسهم قادرون على حلها، دعك من السودان..

على كل أشكركم ولا أريد أن أطيل عليكم .. نبدأ الآن في محور العلاقات الاقتصادية.

المتحدث الأول هو الأستاذ الدكتور حازم الببلاوي.. وهو مستشار صندوق النقد العربي.. الأمين العام المساعد للأمم المتحدة سابقًا، ورئيس البنك المصري لتنمية الصادرات سابقًا، أستاذ الاقتصاد بجامعة الاسكندرية، وله مؤلفات عدة في هذا المجال فليتفضل مشكورًا.

****

العلاقات الاقتصادية

أ .د. حازم الببلاوي(*)

تمهيد : محاولة لتحديد إطار البحث:

تلقيت دعوة من مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري للمشاركة في دورتها التاسعة – «دورة ابن زيدون» – تضم حوارًا حضاريًا مشتركًا بعنوان «الحضارة العربية الإسلامية والغرب : من الخلاف إلى الشراكة»، ودعيت إلى إعداد بحث أو ورقة في محور «العلاقات الاقتصادية».

ويتضح من ذلك أن هناك حاجة للبدء بتحديد إطار البحث ضمن السياق العام للدورة، وهو سياق متعدد الأطراف واسع الحدود. فالداعي إلى الاجتماع مؤسسة تحتفي بالدرجة الأولى «بالإبداع الشعري»، وموضوع الندوة هو «الحضارة العربية الإسلامية والغرب»، ومحور الورقة أو البحث هو عن «العلاقات الاقتصادية». وهنا تكمن الصعوبة في تحديد إطار مقبول ومناسب للبحث. فالإبداع الشعري ينطلق أو يزدهر، عادة، بالقدر الذي يتحرر فيه الخيال بآفاقه غير المتناهية من ربقة «الواقع» الضيق والمحدود وحيث يمرح شيطان الشعر في كل صوب ليخرج مكنون النفس ويتحرر من قيود الحاضر. أما الاقتصاد، وقد عرف في القرن التاسع عشر، باسم العلم الكئيب Dismal Science لارتباطه الشديد بأرض الواقع وقيوده وأغلاله. فعلى حين ينفتح الشعر، بالدرجة الأولى، على الطاقات غير المحدودة للعواطف والآمال والأحلام، فإن الاقتصاد ينحصر، عادة، في حسابات العقل وأرقام الكسب والخسارة في عالم محدود تقيده الموارد المتاحة وفي منافسة، أحيانًا شرسة، على الأرزاق والفرص. هذا من حيث الموضوع.

(*) الآراء الواردة في هذا البحث تعبر عن وجهة نظر المؤلف الخاصة ولا تعكس بالضرورة مواقف المؤسسة أو المؤسسات التي انتمى إليها.

أما من حيث الإطار الزمني فنحن نتحدث عما يقرب من أربعة عشر قرنًا تداخلت فيها العلاقات بين الحضارة العربية الإسلامية والغرب حينما بدأ انتشار الإسلام منذ القرن السابع في الشام ومصر وشمال أفريقيا وجنوب أوروبا في أسبانيا واقتطع بذلك أجزاء هامة من دولة الروم، لتعود المواجهة من جديد بعد حوالي أربعة قرون في حروب صليبية لما يقرب من ثلاثة قرون. وهي قرون اختلطت فيها الحرب بالاقتصاد، وقامت بين الطرفين علاقات تراوحت بين السجال في ساحات الحروب وبين التبادل التجاري ولم ينقطع فيها التفاعل الحضاري للأفكار والعادات. وبعد انتهاء الحروب الصليبية بدأت فترة من التعايش الحذر دون مواجهات مباشرة. وإن كان الغرب قد بدأ مرحلة للمخاض لإنتاج «ثورة اقتصادية جديدة» هي الثورة الصناعية، والتي ظل العالم العربي الإسلامي غريبًا عنها، حتى تحقق التفوق الاقتصادي والتكنولوجي والصناعي للغرب، فعاد في القرن التاسع عشر لاستعمار معظم بلدان الشرق العربي والإسلامي، ولم يتحرر منها إلا في منتصف القرن العشرين. وفي خلال نصف القرن الأخير حاول فيها العالم العربي الإسلامي اللحاق بما فاتها من المشاركة في «الثورة الصناعية». وفي هذا السياق الأخير ولدت فكرة المشاركة بين أوروبا ودول الجوار العربية الإسلامية حول البحر المتوسط.

وأخيرًا من حيث اللاعبين فإن الأمر لا يبدو أكثر سهولة أو يسرًا. فالحضارة العربية الإسلامية تمتد على بقعة من أفريقيا إلى آسيا. والغرب ليس أكثر تحديدًا. فإذا كانت أوروبا هي قطعًا من الغرب فإن أمريكا وخاصة الولايات المتحدة، وهي لاعب حديث، تمثّل الآن رأس الغرب وقائده، وحتى بالنسبة لأوروبا، فإن تعريف أوروبا ليس بالأمر الواضح أو السهل. ففي كتاب حديث عن تاريخ أوروبا حدد الكاتب أكثر من عشرة تعريفات لأوروبا[1]. ولكن الغرب قد يفهم أيضًا بأنه مفهوم اقتصادي حضاري لا يقتصر على أوروبا وأمريكا بل قد تدخل فيه أيضًا اليابان، وربما الصين. فهذا العملاق أو هذان العملاقان الاقتصاديان لا يختلفان في الواقع، وخاصة اليابان، عن أوروبا أو أمريكا في التأثير في العلاقات الاقتصادية الدولية. وفي عصر العولمة وعندما تقلصت الحدود وانكمشت المسافات لم تعد العلاقة بين الحضارة العربية الإسلامية والغرب هي فقط علاقات دولية خارجية بل أصبحت في كثير من الأحوال من الأمور الداخلية وخاصة في

المجتمعات الغربية. فالجاليات العربية الإسلامية أصبحت تعيش، وبأعداد متزايدة، في قلب الدول الأوروبية حين أصبح الإسلام في العديد من الدول «الغربية» هو ثاني أكبر الديانات في هذه الدول.

وإزاء كل ما تقدم فإن الحديث عن محور «العلاقات الاقتصادية» لابد وأن يأخذ – على ما سنشير إليه – بمفهوم متطور ومتغير لكل من الحضارة العربية الإسلامية والغرب. فكلما أوغلنا في الحديث التاريخي عن الماضي كلما انصب الكلام عن الدولة الإسلامية وأوروبا في عمومهما في مفاهيم أقرب إلى «الجغرافيا» بين شرق وغرب، وكلما اقتربنا من الحاضر ونظرنا إلى العلاقات المعاصرة كلما تركز الكلام على «الوطن العربي» بشكل خاص و«العالم المتقدم الصناعي» بشكل عام في مفاهيم أقرب إلى «الاقتصاد» بين دول متقدمة وأخرى نامية. وهكذا فإن مفهوم «العلاقات الاقتصادية» بين «الحضارة العربية الإسلامية» من ناحية و«الغرب» من ناحية أخرى، يخضع لاتجاهين مختلفين في هذه الورقة. فمفهوم «الحضارة العربية الإسلامية» يتجه للتضييق كلما اقتربنا من التاريخ المعاصر حتى يكاد ينحصر – الآن – في الوطن العربي، في حين أن مفهوم «الغرب» يتجه على العكس إلى التوسع من مجرد أوروبا حتى يكاد يتسع «للعالم الصناعي المتقدم» في الوقت الحاضر. والسبب في الأخذ بهذه المفاهيم المتحركة، هو أن العالم الإسلامي كان أقرب إلى الوحدة والتجانس في القرون الأولى لهذه العلاقات، في حين عرف العالم الإسلامي تمايزًا كبيرًا خلال القرن الأخير، وبالكاد نستطيع ، وبصعوبة، الحديث الآن عن «الوطن العربي». وعلى العكس فإن أوروبا المسيحية وقد كانت وحدها في مواجهة مع العالم الإسلامي، فإن الثورة الصناعية وعصر العولمة قد أزالا الفوارق الاقتصادية، إلى حد بعيد، فيما بين الدول الصناعية المتقدمة، وأصبحت علاقات الوطن العربي بالعالم الصناعي المتقدم هي جوهر العلاقات الاقتصادية فيما بينهما، لا فرق كبير بين أوروبا وأمريكا أو اليابان في هذا الصدد. وسوف نتناول هذه النقطة بمزيد من التفصيل فيما بعد.

وإذا كانت «المفاهيم» المستخدمة في هذه الورقة لكل من «الحضارة العربية الإسلامية» و«الغرب» سوف تتغير خلال المعالجة التاريخية، فإن درجة التفصيل

ونوع البيانات لا بد وأن يكونا هما الآخران مختلفين من فترة لأخرى. فالحديث عن العلاقات المعاصرة يستند إلى بيانات وإحصاءات متاحة وأحيانًا تفصيلية، أما العلاقات الاقتصادية الماضية فلا يمكن إلا أن تكون عامة وإجمالية وتعبر عن اتجاهات بأكثر مما تعطي تفصيلات كمية. ومع ذلك تظل هذه المعرفة الإجمالية لشكل التطور ضرورية وأساسية لفهم الحاضر ومحاولة استشراف المستقبل.

ونظرًا لأن الحديث عن العلاقات الاقتصادية لكل من الحضارة العربية الإسلامية والغرب وثيق الصلة بتطورات التكنولوجيا والثورات الاقتصادية الكبرى، فقد يكون من المناسب أن نلقي نظرة على هذه الثورات وتلك التطورات.

تطور التكنولوجيا والثورات الاقتصادية العالمية الكبرى:

عرف الإنسان في تاريخه الطويل عددًا من «الثورات الاقتصادية» الكبرى والتي قلبت أوضاعه رأسًا على عقب، وكانت مظهرًا لتطور حضاري نوعي انتقلت فيه البشرية من حقبة إلى ما يمكن أن يمثل حقبة حضارية مختلفة. فيمكن القول بأن الإنسان المعاصر Homo sapiens هو سليل حواء الأفريقية – والتي يطلق عليه – Mitochondrial Eve والتي يبدو أنها عاشت في فترة تتراوح منذ ما بين مائة وخمسين ألف وربع مليون سنة. وبطبيعة الأحوال، فإن التاريخ البشري قد بدأ قبل ذلك في شكل سلالات بشرية سابقة مثل Homo Erectus, Homo Habilisلعدة ملايين من السنين، ولكن هذه السلالات اختفت ولم تترك سلالات قائمة حتى الآن، فتلك السلالات السابقة هي أجداد أجدادنا.

وإذا كان هذا صحيحًا، على ما يخبرنا به العلماء المختصون، فقد أمضى الإنسان الشطر الأكبر من تاريخه في حياة «طبيعية» أقرب إلى حياة الحيوانات، حيث يقتات على ما تجود به الطبيعة. فهو يعيش على الجمع واللقط من النبات والثمار وأحيانًا صيد صغار الحيوانات والحشرات. وكان هذا الإنسان قد طور عددًا محدودًا من الأدوات الحجرية لتساعده في الدفاع عن نفسه وفي انتزاع مصادر العيش.

ومنذ حوالي عشرة آلاف سنة فقط قامت أول «ثورة اقتصادية» كبرى غيرت من طبيعة الحياة البشرية، عندما اكتشف الإنسان الزراعة في مكان ما من الشرق الأوسط، ربما في منطقة ما بين النهرين، أو على ضفاف بحر قزوين أو جنوب تركيا أو على ضفاف النيل. ومع اكتشاف الزراعة لم يعد الإنسان مجرد متطفل على الطبيعة يقتات بما تجود به من خيرات، بل أصبح شريكًا لها في الإنتاج. فهو يستأنس النبات والحيوان ويبدأ في تسخيرها لاحتياجاته. فهو يختار الحاصلات، ويقوم بالبذر والحرث وتسوية الأرض كما يقوم بالحصاد وتخزين المحصول وتوزيعه. كما أخضع الكثير من الحيوانات لأغراضه في الغذاء والنقل. ومن هنا بدأت الحضارة، كما بدأ الاستقرار وظهرت المدن. وصاحب ذلك ظهور الكتابة أيضًا في مكان ما في شرقنا العربي، ربما في سومر جنوب العراق ومنها إلى مصر، ولم تلبث أن ظهرت الأبجدية في فينيقيا في ربوع الشام. ومع هذا التطور الحضاري ظهرت الأديان الكبرى وبداية التوحيد. وفي هذه الثورة الاقتصادية الأولى كان دور الشرق – الذي سيصبح عربيًا – رائدًا. وليس الأمر كذلك مع الثورة الاقتصادية الثانية على ما سنرى.

وبعد عشرة آلاف سنة من قيام الثورة الاقتصادية الأولى، قامت في أوروبا منذ حوالي ثلاثمائة عام، ثورة اقتصادية جديدة هي «الثورة الصناعية»، وما ارتبط بها من توسعات جغرافية وحيث بدأ الإنسان في تسخير مصادر الطاقة وخاصة من مصادرها الحفرية – الفحم بشكل خاص – مع اكتشاف ثورة البخار واختراع الآلة البخارية. ومع هذه الثورة الصناعية لم يعد الإنسان مجرد شريك للطبيعة في الإنتاج، بل كاد أن يصبح سيدًا لها – فهو يشكل المواد والمعادن وينقلها بين مختلف القارات في أشكال جديدة ومتطورة. ومع هذه الثورة الاقتصادية الجديدة أعيد تشكيل الحياة الاجتماعية، فانفصل العمل عن مراكز السكن، وظهر المصنع باعتباره مكانًا للعمل، وظهرت التجمعات العمالية وتكدست المدن، ولم تلبث أن انفصلت الملكية عن الإدارة بعدما تميزت الملكية عن العمل وانفصلت عنه. وكانت هذه الثورة الاقتصادية الجديدة هي بالدرجة الأولى ثورة علمية، حيث أصبح التقدم التكنولوجي للإنتاج قائمًا على العلوم التطبيقية وليس مجرد التجريب أو الصدفة. وعلى حين قامت الثورة الاقتصادية الأولى – الزراعة – على أكتاف دول

الشرق وخاصة في شرقنا العربي، فقد كانت بداية الثورة الاقتصادية الثانية – الصناعة – هي بداية تراجع الدولة العثمانية – ممثل الدولة الإسلامية في ذلك الوقت، ثم تفتتها وخضوعها للاستعمار الأوروبي منذ القرن التاسع عشر. وفي منتصف القرن العشرين، بدأت حركات التحرر الوطني والاستقلال في معظم بقايا الدولة العثمانية، وبدأت الدعوة للقومية العربية ترفع أصواتها.

وإذا كانت الحياة البشرية قد احتاجت إلى مئات الآلاف من السنين قبل أن تقوم الثورة الاقتصادية الأولى مع الزراعة، فقد تطلب الأمر حوالي عشرة آلاف سنة حتى تقوم الثورة الاقتصادية الثانية مع الصناعة. وها نحن، وبعد أقل من ثلاثمائة عام على قيام هذه الثورة الصناعية نعاصر منذ عدة عقود بدايات «لثورة اقتصادية ثالثة» فيما عرف باسم ثورة المعلومات والاتصالات.

فمنذ نهاية الستينيات وخاصة في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي أخذت الثورة التكنولوجية منحنى جديدًا بالاهتمام بالإلكترونيات والاتصالات ولم تعد الآلة قاصرة على التعامل مع المواد تشكيلاً وتبديلاً، وإنما أصبحت تهتم بمعالجة المعلومات والبيانات. وكان الكمبيوتر أو الحاسوب هو مظهر الثورة التكنولوجية الجديدة. وارتبط ذلك بثورة في الاتصالات بنقل المعلومات من مكان لآخر في لمح البصر ودون عقبات. وقد أدى هذا التطور في مجال التكنولوجيا أن عرفت الصناعة، ومن بعدها المجتمعات تطورًا نوعيًا فلم يعد الأمر متعلقًا بإنتاج «أكبر» أو «أكثر» ولكنه أصبح يشير إلى شيء «آخر»؛ إلى أمر «مختلف». فالاستمرار القديم بدأ ينقطع وبدأنا ندخل مرحلة جديدة تمامًا، مما حدا ببعضهم إلى إطلاق اسم «عصر الانقطاع»[٢] على هذه الفترة. وهي فترة تتميز بتزايد أهمية المعلومات والاتصالات. ورغم أن وجود الجماعة الإنسانية لا يمكن تصوره من دون «تنسيق» لنشاطها؛ مما يفترض تبادل المعلومات.

وكما تجري المقابلة كثيرًا في الفلسفة والأخلاق بين الروح والمادة، فإننا نستطيع أن نجد مقابلة أخرى في عالم التكنولوجيا والإنتاج تساعد على إلقاء بعض الأضواء، وهي المقابلة بين الطاقة والمعلومات (بين العضلات والعقل) أو كما جاء في عنوان أحد الكتب

«بين الأداة والكلمة»[٣]. وعندما نتحدث هنا عن الطاقة، فإننا نشير إلى المادة بكل صورها، فالطاقة لا تعدو أن تكون إحدى صور أو حالات المادة.

في كل صور الإنتاج نجد أن هناك تكاتفًا بين الطاقة (بما فيها المادة) والمعلومات. فالصورة الأساسية للإنتاج هي تحويل لبعض أشكال المادة إلى أشكال جديدة أكثر نفعًا لحاجات الإنسان. كذلك قد يأخذ الإنتاج نقل الشيء من مكان إلى مكان آخر أكثر فائدة. وفي هذا كله نحن بصدد المادة سواء في ما يتعلق بالمواد المستخدمة والمحولة من شكل إلى آخر أو بالطاقة اللازمة لإجراء هذا التحويل والنقل. ولكن الإنتاج يتطلب فوق ذلك «معلومات»؛ فالإنتاج يتطلب معرفة بخصائص المادة، وهذه معلومات، وهو يتطلب تصميمًا وتصويرًا للآلة ومراحل الإنتاج، وهذه معلومات. وفضلاً عن كل ذلك فإن عملية الإنتاج ذاتها تتضمن إصدار قرارات متعددة التنسيق بين مختلف عمليات الإنتاج والإشراف على النتائج ومراقبتها وعلاج الخلل، وهو ما يتضمن سلسلة من القرارات والأوامر وتوجيهها لغرض محدد. وهذا كله معلومات: الأذواق، الأسعار الأخرى، التطورات التكنولوجية وهكذا. ولذلك فإن عملية الإنتاج تتضمن بطبيعتها دائمًا عنصري الطاقة (المادة) والمعلومات. ولا فرق في هذا بين صور الإنتاج القديم وصور الإنتاج الحديث.

ولعل الخلاف الأساسي بين المراحل المختلفة للتطور التكنولوجي إنما هو في تحديد مركز الصدارة والأهمية. فالجديد هو في بروز أهمية المعلومات في صور الإنتاج الحديث وتراجع أهمية الطاقة بعض الشيء. فقديمًا كانت الغلبة للطاقة وكانت المعلومات تابعة لاحتياجات تحويل المادة. والجديد هو أننا بدأنا ندخل عصر معالجة المعلومات ذاتها، بحيث تتدخل الطاقة بالقدر اللازم لهذه المعالجة. ويقابل هذا التطور في الانتقال من التركيز على المعلومات تطور مقابل في نوع الآلات ووظائفها. فالآلة في نهاية الأمر محاولة من الإنسان لمحاكاة الطبيعة. وهي هنا إنتاج آلات تؤدي بعض الوظائف الصناعية المقابلة للوظائف الطبيعية. وقد اتجهت الآلية في أول الأمر إلى تقليد قوى الطبيعة العضلية، والآلة تمثّل قوة أكبر وسرعة أكثر. وفي المرحلة التالية اتجهت الآلة إلى تقليد قوى الذكاء. فالآلة لم تعد تقوم بالأعمال الميكانيكية فقط وإنما بالعمليات الذهنية أيضًا. وهذا ما يتطلب ليس

حفظ المعلومات ونقلها وتوزيعها وترتيبها فقط بل معالجتها أيضًا باستخراج بعض النتائج وحل العديد من المشكلات باستخدام هذه المعلومات. وقد ارتبط هذا التطور بما حدث في ميادين الإلكترونيات من ناحية وعلم بحوث العمليات والبرمجة ونظرية القرارات والإحصاء من ناحية أخرى. ومن المهم أن نؤكد هنا أن التكنولوجيا الحديثة المستخدمة في هذه الصناعات الجديدة تتميز بأنها في ذاتها قليلة الاستخدام للطاقة. فحجم الطاقة اللازم لآلات التكنولوجيا القديمة اللازمة لإعادة تشكيل المادة كان كبيرًا، بعكس حجم الطاقة اللازمة لحفظ المعلومات ومعالجتها. وفي هذا الصدد فقد كان تطور التكنولوجيات المواد الصلبة والإلكترونيات حاسمًا.

ومن أهم هذه التطورات هنا التلاقي بين تكنولوجيات الحاسبات الإلكترونية من ناحية والاتصالات من ناحية أخرى نتيجة للتطبيقات المتزايدة لرقاقة السيليكون (Silicon Chip) وبشكل عام فإن صناعة أو تكنولوجيا المعلومات (Information Technology) تقوم على تضافر ثلاثة ميادين صناعية وهي: الإلكترونيات الصفرية (Micro- Electronics)والاتصالات (Communications) والحاسبات الإلكترونية (Computers) على أن الأمر لم يتوقف عند ثورة المعلومات والاتصالات فقد صاحبها، أو لحقها، ثورة أخرى في البيولوجيا والهندسة الوراثية، وهي ثورة لن تتوقف آثارها على التغيير في صحة الإنسان وربما خصائصه (البحث في الجينوم الإنساني وعلوم الاستنساخ) بل إن لها آثارًا بعيدة في تهجين فصائل جديدة للإنتاج الزراعي والحيواني. ومن أشهر نتائجها بالنسبة إلى دول العالم الثالث ما عرف باسم الثورة الخضراء في إنتاج أنواع غنية من القمح والأرز فضلاً عن أهميتها في صناعة الدواء وتطويرها.

على أن ثورة المعلومات والاتصالات لم تقتصر على التغيير في أشكال التكنولوجيات المستخدمة في مجال تطبيقاتها، وإنما ارتبط ذلك في نفس الوقت بتغييرات عميقة إذ أدت إلى انكماش الزمن والمسافات، بحيث أصبح العالم أشبه «بقرية كونية». وإذا كانت الثورة التكنولوجية قد ساعدت على التقريب بين أجزاء المعمورة، فقد صاحب ذلك تغيير في المؤسسات حيث تغيرت النظرة الأيديولوجية لتنظيم الاقتصاد بمزيد من الاعتماد على

الأسواق مع تحريرها من القيود. فقد أدى انهيار النظام الشيوعي في بداية التسعينات من القرن الماضي، إلى غلبة إيديولوجية الحرية الاقتصادية. وأنشئت منظمة التجارة العالمية لإزالة القيود والحواجز الجمركية للتجارة، وفي نفس الوقت بدأت حرية واسعة لانتقالات الأموال فضلاً عن سرعة انتقال المعلومات. وعلى العكس فإنه بالنسبة لانتقال العمالة والبشر فقد زادت الحواجز والقيود على انتقالاتهم. وهكذا نرى أن التطور التكنولوجي الجديد في ثورة المعلومات قد ساعد على ظهور اتجاه نحو «العولمة»، وفي هذه العولمة نجد أن السلع والخدمات والأموال والمعلومات تتمتع بحرية حركة كبيرة، في حين أن العقبات أمام حركة الأفراد وخاصة من دول العالم الثالث قد أصبحت أكثر صعوبة وتقييدًا.

وتظهر العولمة في تحويل الصناعة إلى صناعة عالمية أو عابرة للجنسيات. فالصناعة الحديثة لا تتميز بإمكانياتها التكنولوجية والتسويقية العالمية فقط، وإنما فقط باتجاهها العالمي في مراحلها كافة. فالصناعة الحديثة عالمية بطبيعتها سواء في توجهها نحو السوق العالمية في نشاطها الإنتاجي أو اعتمادها المتزايد على مستخدمات الإنتاج من مختلف أجزاء العالم.

وغني عن البيان أن هذا التطور لم يبلغ نهايته وأننا ما زلنا في نهاية الطريق، فما زال للحدود السياسية أهميتها، ومازالت السياسات الوطنية تلعب دورًا ليس بالهين، كما أن حركة السلع ورؤوس الأموال مازالت تجابه عقبات ليست بالقليلة فضلاً عما يظهر من عقبات من آن إلى آخر أمام هذا التطور مثل ظهور الضغوط لوضع أنواع من الحماية والقيود الجمركية أو الحصص أمام تجارة بعض أنواع السلع. ومع ذلك وعلى الرغم من هذه الانتفاضات والنكسات فإن اتجاه التطور يبدو واضحًا، إن الاقتصاد العالمي، وإن لم يكن بعد حقيقة كاملة، فهو على الأقل حقيقة كامنة تمثل مستقبل العلاقات الاقتصادية.

وقد صاحب هذا التطور في طبيعة الصناعة الحديثة واتجاهها إلى العالمية أن ظهر دور متميز لعدد من الوحدات الإنتاجية العملاقة – ما يطلق عليه عادة اسم الشركات المتعددة الجنسيات – والتي تتحكم في تكنولوجيات مختلف الصناعات وتباشر سياسات واستراتيجيات صناعية عالمية تجاوز الحدود السياسية. وتقوم هذه الشركات بوضع

استراتيجيات عالمية، تتضمن توزيع عمليات الإنتاج على مستوى العالم بحثًا عن المزايا المالية أو الفنية، وتضع خطوطها التسويقية على هذا المستوى، كما تحصل على التمويل اللازم لها على مستوى عالمي أيضًا.

ولا يقتصر الاتجاه إلى العالمية على هذه النواحي التكنولوجية وما ارتبط به دور متزايد تلعبه هذه الوحدات الإنتاجية العالمية، بل إن اتجاهات العالمية تفرض نفسها على مختلف نواحي الصناعة الحديثة سواء من حيث الاتجاه المتعاظم نحو توحيد وتنميط المواصفات العالمية أو المقاييس الفنية. ونلحظ الاتجاه ذاته فيما يتعلق باتجاهات الأذواق بحيث إننا نكاد نلمح مولد المواطن العالمي. فأشكال ووسائل الإعلام العالمية أصبحت في كل بيت عن طريق صحون الأقمار الصناعية والإنترنت، وساعدت بالتالي على توحيد أو تنميط الاهتمامات. كذلك فإن النظم القانونية للمعاملات لم تعد دائمًا نظمًا وطنية، فقد ظهر نوع من القواعد العالمية لتنظيم العديد من المجالات في البيوع الدولية، الاستشارات، العقود الدولية، كما ازداد الالتجاء إلى قواعد التحكيم الدولي في العديد من المعاملات، وهكذا بدأ يظهر نوع من قانون المعاملات الدولي لتنظيم العديد من الأنشطة.

وفي الوقت نفسه الذي يتجه فيه العالم إلى نوع من الاقتصاد العالمي فإننا نعايش تطورات مماثلة على مستوى النظام المؤسسي الدولي، فالدولة كإطار مؤسسي للنشاطين الاقتصادي والسياسي أصبحت تتعايش مع مؤسسات ومنظمات منافسة أو مكملة. وقد أشرنا إلى الأهمية المتزايدة للدور الذي بدأت تلعبه «الشركات المتعددة الجنسيات» في مجالات الإنتاج الصناعي وحيث تتحدد استراتيجيتها الإنتاجية والتسويقية على مستوى يجاوز حدود الدولة السياسية ليتعامل مع معظم مناطق العالم. كذلك فإننا نجد أن التعاون الدولي بين بعض الدول الصناعية الكبرى يلعب دورًا أكبر أهمية في أوضاع الاقتصاد العالمي. فهناك إلى جانب المؤسسات الدولية مثل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية، دول مجموعة العشر أو مجموعة الخمس (الولايات المتحدة الأمريكية، إنجلترا، فرنسا، ألمانيا، اليابان) أو مؤتمرات القمة الاقتصادية للدول الصناعية (وتضم كندا وإيطاليا إلى جانب الدول الخمس المشار إليها، وأخيرًا انضمت روسيا

كعضو مشارك)، وقد أصبحت هذه التنظيمات أكثر أهمية في تحديد العديد من المؤثرات على الحياة الاقتصادية الدولية (تحديد أسعار العملات، أسعار الفائدة، ديون الدول النامية). ولم يقتصر الأمر على هذه التنظيمات المتعددة بين بعض الدول المؤثرة بل بدأت تظهر في الوقت نفسه تنظيمات مستقلة إلى حد بعيد عن التأثير السياسي للدول؛ مثل أسواق اليوروماركت التي أصبحت تلعب من خلال عدد من المراكز المالية دورًا مستقلاً ومتعاظمًا في توزيع الاستثمارات العالمية، وأصبحت البورصات العالمية في نيويورك ولندن وطوكيو مراكز مالية عالمية أكثر منها وطنية.

وهكذا نجد أننا نعيش في عالم أكثر تداخلاً في علاقاته الاقتصادية، بحيث لم يعد من الممكن لدولة تريد المشاركة في العصر والأخذ بأسبابه أن تنعزل عما يجري فيه. وإذا كانت الصناعة الحديثة بطبيعتها واتجاهاتها تأخذ بالعالمية، فإن الأمر لا يكاد يختلف عن ذلك في مختلف مناحي الحياة الاقتصادية سواء من حيث اتجاهات حركات رؤوس الأموال الدولية أو أسعار الفائدة أو أسعار الصرف للعملات.

«الغرب»، نحو مفهوم اقتصادي معاصر «للغرب»:

ليس هنا مجال استقصاء مولد اصطلاح «الغرب». ولكن يبدو أن هذا الاصطلاح جاء اشتقاقًا من الاصطلاح المقابل «الشرق». فكما أن الأشياء تعرف بأضدادها ونقائضها، فإن اصطلاح «الغرب» – فيما يبدو – قد جاء بالمقابلة «للشرق» الذي رأت فيه أوروبا – في أوقات متعددة – معنى الآخر والغريب. والحقيقة أنه بالنسبة لكوكبنا الذي نسكنه – الأرض – لا يوجد شرق أو غرب إلا إذا اتفقنا على نقطة مركزية تقاس بالنسبة لها المسافات والاتجاهات. وهذا بالضبط ما حدث، فالمركزية الأوروبية Euro-centrism، التي غلبت على العقل الأوروبي، وجدت في أوروبا مركز الحضارة، وكان أول احتكاكهم بالغير – حربًا وتجارة – هو بهؤلاء الساكنين في الشرق، سواء في دولة الفرس ومن بعدها دولة الإسلام أو الدولة العثمانية (المسألة الشرقية) في القرون من السابع عشر حتى بداية القرن العشرين، وأخيرًا الكتلة الشرقية للاتحاد السوفييتي والدول الاشتراكية خلال الشطر الأعظم من القرن العشرين. وهكذا ظهر مفهوم «الغرب» باعتباره المركز أو

المرجعية بالنسبة لهذا «الغير» أو ذاك «الآخر». فقد كان «الشرق» هو أول من عرفته أوروبا من هذا «الغير» أو «الآخر». فالغرب، على هذا الأساس، هو المعيار في حين أن الشرق هو الآخر أو هو الانحراف عن هذا المعيار. ولذلك فإن المسألة ليست جغرافية أو مكانية بقدر ما هي معيارية أو قل حضارية. وطالما أن الخلاف بين «الشرق» و«الغرب» هو خلاف في الطبيعة والنوع وليس في المكان أو الاتجاه، فالأصل أنهما مختلفان لا يلتقيان، كما جاء في قصيدة كيبلنج بأن «الشرق شرق، والغرب غرب، وأنهما لن يلتقيا».

Oh, East is East, and West is West, and never the twain meet.

Till Earth and Sky stand presently at God's great judgment seat.

ولذلك فإن ظهور مفهوم «الغرب» ليس فقط لتأكيد التمايز والاختلاف بين هذا «الغرب» والآخرين «الشرق»، بل أيضًا لتأكيد هذا الغرب هو «الأصل»، وهو «المعيار»، وهو «الطبيعي»، وأن الغير هو انحراف عن ذلك.

سبق أن أشرنا، في مكان آخر[٤]، إلى أن هذا الإحساس بمركزية الغرب، أو ما اصطلح عليه باسم المركزية الأوروبية يتناقض مع الذاكرة التاريخية للأوروبيين، حيث إن التاريخ الأوروبي قد خرج في الواقع من حضن الشرق وأحشائه، بل إن اسم «أوروبا» نفسه دليل على مولد هذا الغرب (أوروبا) في الشرق، حيث تذهب الأسطورة إلى أن زيوس أو (جوبيتر) قد وقع في غرام «أوروبا» ابنة ملك صور في الشام، وظهر لها في شكل ثور وحملها إلى جزيرة كريت، ومنها بدأت الحضارة الأوروبية. وإذا تركنا الأساطير جانبًا، فإن الوعي التاريخي لأوروبا يشكله – بشكل عام – تاريخان، تاريخ مدني وتاريخ ديني، وكلاهما بدأ من الشرق. فالغرب هو وريث الحضارة الإغريقية الرومانية، وهذا هو تاريخه المدني. ولكن تاريخ الغرب هو أيضًا تاريخ المسيحية الغربية، وهذا هو تاريخه الديني. وفي كلا الحالتين يبدأ الغرب من الشرق. فإذا كان الغرب هو وريث الحضارة الإغريقية، فإن هذه الحضارة تلقت تعليمها الأول على يد الفراعنة في مصر. وها هو هيرودوت – شيخ المؤرخين – ينهل من حضارة المصريين ويرى فيها المعلم الأول للإغريق. ويخصص الكتاب الثاني من مؤلفه Enquête لها ويعترف بأن أثينا تدين إلى المصريين بمختلف المعارف بل

أنها قد أخذت عنها أسماء جميع الآلهة[٥]. ويذهب Martin Bernal في كتابه «أثينا السوداء» إلى حد اعتبار الإغريق أنفسهم من أصل أفريقي. وقد كانت مكتبة الإسكندرية مدرسة لعلماء الإغريق وفلاسفتهم، جاء إليها فيثاغورس، ودرس فيها إقليدس ووضع فيها كتابه عن الهندسة، وقل أن عُرف عالم أو فيلسوف إغريقي لم يمر على الإسكندرية ومكتبتها. وعندما هُزمت كليوباترة أمام قيصر روما، اعتبرها الرومان مصرية، في حين أنها كانت في نظر المصريين إغريقية. وإذا كان التاريخ لم يخبرنا بأن بلدان الشرق قد عبدت الإله زيوس أو جوبيتر، فإن عبادة إيزيس وأوزيريس كانت شائعة في روما. وإذا كانت مصر أم حضارة الإغريق، فقد كان تأثير الشرق أرحب من ذلك. فالزراعة قد بدأت في مكان ما في وادي ما بين النهرين قبل حوالي عشرة آلاف سنة ثم انتقلت إلى مصر وإلى الجزر الإغريقية. ومن الشرق – في فينيقيا – عرفت الأبجدية ومنها انتقلت – ربما عبر كريت – إلى اليونان. وكان الفرس واليونان فرسي رهان تنازعا زعامة العالم القديم، وكثيرًا ما تحالفت مدن اليونان مع الفرس في صراعها مع بعضها بعضًا، حتى جاء الإسكندر فأكّد هزيمة الفرس وغلبة الإغريق. وعندما بنى الإسكندر مدينة الإسكندرية بعد أن تمّ تتويجه في معبد سيوه باسم الإله آمون، فهل كان يمثل الغرب أم الشرق؟ ويستمر تاريخ الغرب المدني انطلاقًا من الشرق في مصر وفي وادي ما بين النهرين مع الإغريق ثم الرومان فالعصور الوسطى وأخيرًا العصر الحديث.

وإذا نظرنا إلى أوروبا في انتمائها الديني المسيحي، فإننا نجد جذورها هنا أيضًا شرقية. فالمسيحية ولدت في فلسطين في الجليل والناصرة. وفي القرن الرابع اعترف الإمبراطور قسطنطين بالمسيحية دينًا للدولة الرومانية. ونجحت كنيسة روما في تبني قيادة المسيحية وبحيث لم يعد من الواضح ما إذا كانت روما قد تمسحت، أم أن المسيحية قد لبست رداء رومانيا. وإذا كان الوعي الديني المسيحي لأوروبا يتكون مع قراءة الكتاب المقدس، فقد كان وجود الشرق طاغيًا على العهدين القديم والجديد. ففيهما يتضح أن المسيحية تبدأ من الشرق وبلدانها. فمصر – ربما من دون شعوب العالم – ذكرت أكثر من مائتي مرة في التوراة. وبطبيعة الأحوال لم يرد أي ذكر عن الولايات المتحدة أو إنجلترا أو اليابان. فعقل الطفل الغربي – في روما أو بوسطن أو بيونس أيرس وغيرها – يتفتح في سماعه لتراتيل العهد القديم والعهد الجديد على بلدان الشرق في مصر وفلسطين وبابل.

وبصرف النظر عن هذه الجذور التاريخية والعقائدية، فهل يظل مفهوم «الشرق» حبيس هذه المفاهيم التاريخية الموروثة، أم أن هناك محلاً لإعادة النظر في ضوء ظروف الواقع المعاصر وطبيعة البحث أو المشكلة المثارة؟ لقد كانت العلاقة خلال العصور الوسطى بين الحضارة العربية والإسلامية من ناحية وبين الغرب من ناحية أخرى، علاقة يحكمها، في الدرجة الأولى الاختلاف في النظرة بين «دار الإسلام» والمسيحية .Christendom لقد كانت مواجهة بالدرجة الأولى بين عقيدتين لكل منهما مسحة عالمية universal ومستبعدة للآخر exclusive .

وإذا كانت هذه الورقة هي عن العلاقات الاقتصادية بين الشرق العربي والغرب، فهل تستمر مفاهيم الاقتصاد أسيرة العقائد الدينية والثأر التاريخي للصراعات والحروب والتمايز الثقافي، أم أن الاقتصاد وهو بطبيعته مستقبلي النظرة، يتطلب اعتماد مفهوم آخر، يتفق مع طبيعته عندما يتخذ قراراته بحساب الكسب والخسارة في علاقات يغلب عليها ترجيح المصالح على العواطف. أليست المصالح الاقتصادية هي التي قربت فرنسا وألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية رغم الثأر التاريخي بين الشعبين منذ حروب نابليون وقبلها، وبحيث بات الحليفان مركز الثقل في أوروبا الجديدة – أو القديمة حسب قول (رامسفيلد). واليابان والتي لم تتوان الولايات المتحدة الأمريكية عن إلقاء القنابل الذرية عليها في وقت كان مسار الحرب محتومًا وهزيمة اليابان واستسلامها مسألة أيام أو أسابيع، ألم تعد الحليف الاستراتيجي للولايات المتحدة الأمريكية وبالتالي جزءًا من الغرب؟. ومن ناحية أخرى، ألم تؤد الثورة الاقتصادية، مع العولمة، إلى إبراز نمط متشابه، وإن لم يكن متطابقًا في شكل الإنتاج والعلاقات والسلوك الاقتصادي بشكل عام. ألم تختف الجغرافيا، إلى حد كبير، مع بزوغ الاقتصاد العالمي الجديد؟. أليست اليابان، وهي على بعد آلاف الأميال من الولايات المتحدة الأمريكية، أقرب إلى نمط الحياة الأمريكي وفي الاقتصاد وفي التقارب وفي حجم العلاقات والمواصلات والاتصالات، من جزيرة هاييتي، مثلاً، وهي على بعد عدة مئات من الأميال من السواحل الأمريكية. الأولى أقرب لأنها تشترك مع الولايات المتحدة في اقتصاد متقارب، وهو اقتصادي صناعي متقدم، والثانية بعيدة بقدر ما هي بعيدة عن التقدم الاقتصادي. فالتقارب أو التباعد بين الدول لم يعد

جغرافيًا يقاس بالأميال في المسافات والبحار والمحيطات، بقدر ما أصبح اقتصاديًا يقاس بحجم الناتج القومي وطبيعة العلاقات الاقتصادية من تجارة أو حركة أموال. ولذلك فإنه قد يكون من المفيد – في إطار العلاقات الاقتصادية – أن يعاد النظر في مفهوم «الغرب»، وذلك بالأخذ في الاعتبار التفرقة بين مستويات التقدم والتخلف الاقتصادي، أو ما اصطلح على التعبير عنه «بالشمال والجنوب». كذلك لا يمكن مناقشة قضية العلاقة مع «الغرب» بعيدًا عما يحدث في العالم من تقارب نتيجة لما أطلق عليه عصر «العولمة».

فإذا كان الحديث السائد عن الشرق والغرب هو حديث عن المشارب والقيم والسلوك والمزاج العام، فإن حقائق الحياة تشير إلى تفرقة أخرى مادية وملموسة غير الجغرافيا والتاريخ وهي التفرقة بين من يملكون مصادر الثروة والمعرفة والإمكانيات، وبين ما لا يملكون. أو بعبارة أخرى بين ما استقر عليه التفرقة بين «شمال» و«جنوب»، شمال متقدم اقتصاديًا وجنوب متخلف اقتصاديًا. وفي كثير من الأحيان – وإن لم يكن كلها – يصاحب هذا التقدم الاقتصادي مؤسسات سياسية ديمقراطية توفر احترام حقوق الأفراد وحرياتهم ويتحقق فيها مظاهر العيش الكريم لعدد أكبر من الأفراد. وبالمثل فإن التخلف الاقتصادي كثيرًا ما يواكبه ويسانده تخلف سياسي يغلب عليه الاستبداد والفساد والظلم.

وحتى وقت ليس بعيدًا كان هناك تقابل بين الشرق والغرب من ناحية، وبين الجنوب والشمال من ناحية أخرى. «فالغرب» كان «شمالاً» أيضًا كما كان «الجنوب» «شرقًا». وقد رجع ذلك إلى صدفة تاريخية، وهي أن الثورة الصناعية قامت في الغرب، في حين فشل الشرق في مجاراة هذه الثورة الصناعية في وقتها. ومن الضروري التذكر هنا أن الثورة الصناعية لم تكن مجرد تغيير تكنولوجي في أساليب الإنتاج، بقدر ما كانت تغييرًا مجتمعيًا أصاب كلاً من التكنولوجيا والفكر والمؤسسات السياسية. وأيًا كان الأمر فقد خرجت اليابان – منذ نهاية القرن التاسع عشر – على هذا النموذج، وها هي الآن – رغم أزمتها الاقتصادية الحالية – تمثل ثاني قوة اقتصادية في العالم فهي «شرق» و«شمال» في نفس الوقت. وإذا استبعدنا البعد الجغرافي، فإن اليابان أقرب إلى الغرب وخاصة الولايات المتحدة، ليس فقط في مستوى المعيشة وفي أساليب الإنتاج، وإنما أيضًا في

التوجهات السياسية والاستراتيجية. ولم يمنعها ذلك من الاحتفاظ بهويتها وأصالتها الثقافية والروحية، بل ومن الاختلاف مع الولايات المتحدة في السياسات الاقتصادية والتجارية. وقد ظل مثال اليابان فريدًا حتى وقت قريب حينما بدأت دول جنوب شرق آسيا، في كوريا، وسنغافورة، وهونج كونج، وتايوان، ثم ماليزيا وإندونيسيا في السير في ركابها. حقًا تعاني بعض هذه الدول من مشاكل مالية وسياسية أيضًا، ولكنها قطعت شوطًا كبيرًا للانضمام إلى الشمال، وتسير الصين بخطى سريعة في هذا الاتجاه. وهي جميعًا تتجه للالتحاق بمجموعة الدول الصناعية المتقدمة، وتكاد تتقارب في المشارب والسلوك. فهل هؤلاء من الشرق أم من الغرب؟.

هذا، وقد كثر استخدام تعبير «العولمة» هذه الأيام حتى أصبح مبتذلاً أو كاد. والعولمة هو ذلك الاصطلاح الذي هب على العالم إثر انتهاء الحرب العالمية الباردة واختفاء الاتحاد السوفييتي ومعه معظم دول الكتلة الشرقية، كما لو كانت العولمة هي الوريث للحرب الباردة والصراع الأيديولوجي بين الغرب والشرق. والحقيقة أن ما نشاهده الآن من توسيع في الأسواق وانكماش في الزمان والمكان هو وليد عمل حثيث مستمر تحت السطح من التغيير التكنولوجي والمؤسسي، يزيل، أو في القليل، يخفف من حدة الحدود السياسية والحواجز الجغرافية. فالتاريخ الاقتصادي للعالم هو تاريخ توسيع الأسواق ودفع الحدود والحواجز.

وقد سبق أن أشرنا إلى أن الثورة الصناعية بدأت تدخل مرحلة جديدة اعتبارًا من الستينات من هذا القرن، وخاصة في السبعينات والثمانينات وذلك بانتقال مركز الثقل في التطورات التكنولوجية من معالجة المادة والطاقة إلى معالجة المعلومات. والانتقال من اقتصاد المعلومات ليس مجرد مزيد من التعامل مع المعلومات بدلاً من التعامل مع الأشياء، وإنما هو تغيير في طبيعة الاقتصاد نفسه. وهو تغيير من شأنه التراجع المستمر في دور الطبيعة من ناحية وغلبة دور الإنسان من ناحية أخرى. كذلك فقد أدت غلبة المعلومات على الاقتصاد إلى تحول الاقتصاد العيني إلى اقتصاد رمزي يتم التعامل فيه مع الأشياء من خلال رموز ومؤشرات في شكل أسهم وسندات وحقوق وخيارات مالية. وهكذا ظهرت ثورة

مالية جديدة تنتقل فيها الثورات من نقود أو أشكال للثروة عبر الأثير على اتساع المعمورة على نحو غير ملموس.

هناك اتجاه للنظر إلى العولمة كما لو كانت ظاهرة اقتصادية متعلقة بعولمة الأسواق. وهي نظرة جزئية ذلك أن العولمة تجاوز مفهوم الاقتصاد. هناك مشاكل عديدة عالمية بطبيعتها؛ فالأمن والسلام ومنع أسلحة الدمار الشامل أصبحت في الأوضاع المعاصرة قضية عالمية، وبالمثل فإن حماية البيئة واستغلال البحار والفضاء أصبحت هي الأخرى قضايا عالمية، كما أصبح منع الجريمة والإرهاب من القضايا التي تفرض نفسها على المجتمع العالمي. وأخيرًا فإن هناك أنشطة ينبغي أن تفيد العالم في مجموعة مثل العلوم والفنون.

وعندما نتكلم عن العولمة فإننا نتحدث عن اتجاه أكثر منه حقيقة. فالعالم ما زال يعيش في أغلبه في عصر الصناعة التقليدية أو ما قبلها؛ ومازالت الدولة القطرية هي الأساس في المعاملات والحدود السياسية. وليس الغرض من مناقشة قضية العولمة هنا سوى الإشارة إلى أن التمييز بين شرق وغرب أو غير ذلك من التقسيمات قد أصبح أكبر صعوبة في عصر العولمة أو الاتجاه نحو العولمة. وليس الأمر متعلقًا فقط بسرعة انتقال الأفكار والمعلومات والأموال قفزًا على الحدود، بل إن آثار العولمة قد انصرفت أيضًا إلى التكوين السكاني لدول الغرب. فهذه الدول والتي كانت بالكاد تعرف تواجد الأجانب بها خلال العصور الوسطى أصبحت تضم جاليات كبيرة من الشرق. فرنسا تضم حوالي أربعة ملايين يحملون الجنسية الفرنسية، وأصبح الإسلام هو ثاني ديانة في فرنسا بعد الكاثوليكية وقبل البروتستانتية واليهودية. وليس أمر ألمانيا أو إنجلترا بشيء مختلف. حقًا؛ لقد بدأت تظهر في هذه الدول نزعات عنصرية، ولكن ذلك لا يعدو أن يكون ردة فعل نتيجة لزيادة أهمية هذه العناصر الوافدة والتي استقرت في هذه الدول الغربية. وتضم الولايات المتحدة ما يقرب من خمسة ملايين من أصل عربي وأكثر منهم من أصول شرقية هندية وباكستانية وصينية، فضلاً عن الأمريكيين الأفارقة. فكيف ننظر إلى هذه العناصر؟ هل أصبحوا «غربًا» بالمعنى القديم وفقدوا كل صلة بأصولهم وجذورهم وعلينا أن نتجاهلهم؟ أم هم عناصر دخيلة على مجتمعاتهم الجديدة لا يندمجون فيها فهم أشبه بالطابور

الخامس، مما يدعم النزعة العنصرية ضدهم؟ لابد من تغيير المفاهيم. فالمجتمعات لا تبقى جامدة.

ولكل ذلك فإننا عندما نتحدث عن العلاقات المعاصرة مع «الغرب»، فإننا نشير إلى علاقات الاقتصاد العربي مع العالم المتقدم. وقد يحتاج الأمر إلى أن نبدأ بإلقاء نظرة عامة على الاقتصاد العربي كما تظهره البيانات المعاصرة.

نظرة عامة على الاقتصاد العربي:

تقع المنطقة العربية في مجموعها في الحزام الصحراوي الممتد من شمال أفريقيا حتى غرب آسيا، ويحدها من الشمال والشمال الشرقي شريط من منطقة البحر المتوسط وتقع البقية ضمن الصحراء الكبرى في شمال أفريقيا وشبه الجزيرة العربية. وتبلغ المساحة الكلية لهذه المنطقة حوالي ١,٤ مليار هكتار (١٤,٢١ مليون كيلومتر مربع)، وهو ما يمثّل حوالي ١٠٪ من مساحة العالم المسكونة. وتعاني المنطقة في مجموعها ندرة شديدة في المياه، باستثناء الدول التي تجري فيها أنهار كبرى مثل النيل ودجلة والفرات – وربما تتعرض المنطقة لأكبر كمية من أشعة الشمس. ومنذ بداية القرن العشرين – وخاصة بعد الحرب العالمية الثانية – اكتشفت في هذه المنطقة كميات ضخمة من البترول والغاز الطبيعي. وهكذا فإن المنطقة – من بين مناطق العالم – تواجه ظروفًا طبيعية بالغة الشذوذ؛ ندرة شديدة في المياه مقابل وفرة كبيرة في مصادر الطاقة سواء المستخدم منها (البترول والغاز) أو غير المستغل حاليًا (الطاقة الشمسية). وهكذا فإن الثنائي المياه/الطاقة، بما يتضمن من فقر وثراء معًا يمثل دراما هذه المنطقة على رقعة العالم، كما يعبر عن أزمات وتحديات المنطقة وآمالها في الوقت نفسه. ففقر المياه يهدد وجودها وحياتها، ووفرة الطاقة تعطيها أهمية استراتيجية كبرى. وأما التوزيع السكاني فإنه يتبع – إلى حد كبير – نمط توزيع هذه الموارد الطبيعية. فحيث تتوافر المياه أو الطاقة (النفط) تتجمع المراكز السكانية. ونظرًا إلى قدم مراكز المياه وحداثة مراكز الطاقة، فإن التجمعات السكانية الكبيرة والقديمة تتركز حول مراكز المياه في وادي النيل والهلال الخصيب وشمال أفريقيا (المغرب)، أما مراكز النفط فإنها تعرف مراكز سكانية خفيفة وحديثة أغلبها من الوافدين.

وبلغ عدد سكان الوطن العربي حوالي ٢٨٠ مليون نسمة عام ٢٠٠٠ يمثلون حوالي ٤,٥ – ٥٪ من سكان العالم. وبشكل عام، فإن المنطقة لا تتمتع بوفرة كبيرة من الموارد الطبيعية الأخرى.

وعندما نتحدث عن «الاقتصاد العربي» فإن الأمر لا يخلو من إيحاءات ضمنية. فهذا الحديث يبدأ بافتراض أن هناك «اقتصادًا عربيًا»، وقد يفهم من ذلك أن هناك «حقيقة اقتصادية عربية» وليس مجرد تلاصق أو تراص juxtaposition دول عربية متجاورة تتشابه أحيانًا وتختلف أحيانًا، وتقوم بينها علاقات اقتصادية ما تزال محدودة بالقياس إلى ما يمكن أن نشير إليه من تجمعات اقتصادية إقليمية أخرى مثل «الاتحاد الأوروبي» أو غيره من الترتيبات الإقليمية في أمريكا الشمالية، أو أمريكا اللاتينية، أو جنوب شرق آسيا.

وبالإضافة إلى كل ما تقدم، فإذا لم يكن من السهل الحديث عن «اقتصاد عربي» باعتباره حقيقة اقتصادية متداخلة ومترابطة ومتفاعلة عضويًا ككيان اقتصادي، فإن ذلك لا يحول دون وجود اقتصادات للدول العربية، وهناك ترابط بين بعض القطاعات فضلاً عن بعض العلاقات هنا وهناك، ولذلك فإن الحديث عن «اقتصاد عربي» قد يفهم منه المعنى الأول بوصفه كيانًا يتفاعل بعضه مع بعض، كما قد يفهم منه المعنى الثاني كاقتصادات متراصة لها مواردها وعلاقاتها فيما بينها. كذلك فإن القول بأنه لا يوجد اقتصاد عربي ككيان «قائم» لا يمنع من الاعتقاد في إمكان تحقق ذلك في المستقبل. فالاقتصاد العربي من هذه الناحية ككيان «كامن».

بقي أن نشير إلى أن أي عرض للأوضاع الاقتصادية العربية إنما يعتمد على البيانات المتاحة ومدى صحتها وسلامتها. وتعاني المنطقة العربية في مجموعها من قصور شديد في هذا الميدان. ولا تقتصر المشكلة على نقص البيانات أو عدم دقتها، بل إن هناك، في كثير من الأحوال، تضاربًا وتعارضًا في البيانات وأحيانًا في تلك الصادرة عن نفس الدولة من مختلف المصادر. وسوف نعتمد – بشكل خاص – فيما نقدمه من صورة للأوضاع الاقتصادية العربية على البيانات الواردة في التقرير الاقتصادي العربي الموحد، الصادر عن الأمانة العامة لجامعة الدول العربية والصندوق العربي للإنماء

الاقتصادي والاجتماعي وصندوق النقد العربي ومنظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول[٦].

ولعل نقطة البداية في هذا الوصف للاقتصاد العربي هو معرفة حجم هذا الاقتصاد مقارنة مع الاقتصاد العالمي. وسبق أن أشرنا إلى أن الوطن العربي يشغل تقريبًا عشرة في المائة من المساحة المسكونة في العالم، وأن عدد السكان فيه يمثلون حوالي ٤-٥ في المائة من عدد سكان العالم، فماذا عن حجمهم الاقتصادي؟

جرت العادة على قياس الحجم الاقتصادي للدول بمؤشر أو رقم قياسي يعبر عن الناتج القومي/المحلي أو الدخل القومي/المحلي. فهذا رقم يعبر عن الناتج (القيمة المضافة) لكل ما أنتج من سلع وخدمات من إقليم معين خلال فترة معينة (سنة). وعلى الرغم مما يقدمه هذا المؤشر من خدمة للقارئ لكي يعرف من رقم واحد أوضاع الاقتصاد في بلد معين، فإنه لا يخلو من تحفظات عديدة لا محل لإعادة ترديدها هنا.

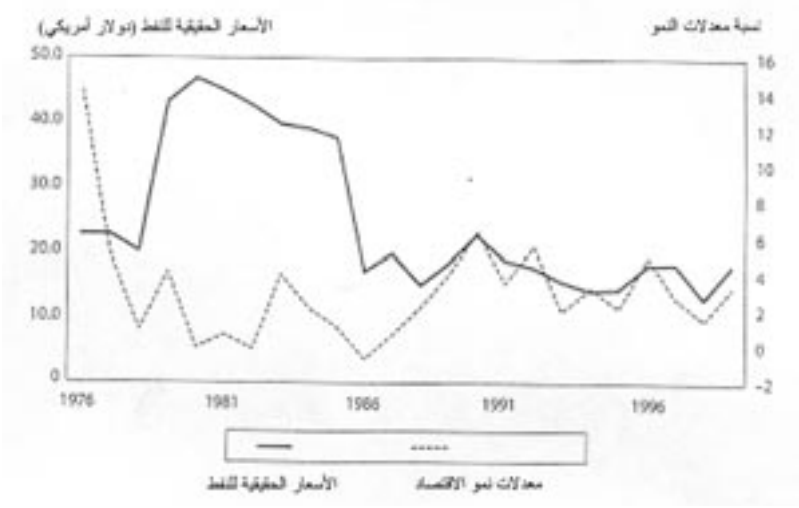
وأيًا ما كان الأمر فقد قدر الناتج المحلي الإجمالي للدول العربية في عام ٢٠٠٢ في التقرير الاقتصادي العربي الموحد (٢٠٠٣) بحوالي ٧١٦ مليار دولار. وهكذا يقدر متوسط دخل الفرد في الوطن العربي بحوالي ٢٤٣٠ دولارًا في السنة. ولا ينبغي أخذ هذه المتوسطات على ظاهرها، ومن الضروري ملاحظة أمرين في شأنها. الأمر الأول هو أن رقم الناتج المحلي الإجمالي، أيًا كانت المشاكل في تقدير قيمته، فإنه يتوقف إلى حد بعيد على سعر سلعة واحدة (النفط) والتي يتحدد ثمنها في الأسواق الدولية. وهذه الأسعار تتذبذب من سنة لأخرى، ويؤدي تغيرها إلى التأثير في حجم الناتج المحلي العربي. ولا يقتصر هذا الأمر على الدول العربية النفطية في الخليج بل أنه يشمل دولاً أخرى أصبحت تصدر كميات متزايدة من النفط مثل سوريا ومصر واليمن وتونس بالإضافة إلى ليبيا والعراق. وقد تراوحت أسعار النفط خلال العقد الماضي بين ما يزيد قليلاً على عشرة دولارات، وما يقرب من ثلاثين دولار للبرميل. والأمر الثاني الذي ينبغي مراعاته عند قراءة هذه الأرقام، هو ضرورة التنبه إلى التفاوت الكبير في مستوى الدخول بين مختلف الأقطار العربية (٢٠٠٢)، فقد يصل متوسط هذا الدخل في بعض الدول (قطر) إلى حوالي ٣٠٠٠٠ دولار

في حين يتدنى في دول أخرى (موريتانيا) إلى ٣٣٤ دولارًا (السودان) إلى ٤٤٣ دولارًا في السنة.

وربما الدلالة الأكثر أهمية من هذه الأرقام هو أن العالم العربي الذي يشغل حوالي عشرة في المائة من المساحة المسكونة من العالم، ويمثل ما يقرب من خمسة في المائة من عدد السكان فإن حجم إنتاجه يتراوح حول ٢,٥ – ٣,٥٪ من الناتج الإجمالي العالمي. فإذا أضفنا إلى هذه الملاحظة الدور الهام الذي يلعبه إنتاج النفط والغاز في الناتج الإجمالي العربي، وتذكرنا أن هذا الإنتاج وهو في حقيقته أقرب إلى استنزاف الموارد الطبيعية النافدة منه إلى الإنتاج الدوري المتجدد، لأدركنا حقيقة تخلف الإنتاج العربي، فهو ما زال اقتصادًا ريعيًا يعتمد على ثروة طبيعية ناضبة.

وهناك ارتباط كبير بين تطورات أسعار النفط ومعدلات نمو الاقتصاد العربي في مجموعه. ويبين الجدول التالي العلاقة بين الأسعار الحقيقية للنفط وبين معدلات النمو في المنطقة العربية.

الأسعار الحقيقية للنفط ومعدلات النمو ١٩٧٦-١٩٩٩



Source: Trade Investment, and Development in the Middle East and North Africa. World Bank 2003

وإذا كان اعتماد المنطقة في مجموعها على سلعة النفط – والغاز – لتحقيق معدلات نمو معقولة بها يؤكد الطبيعة الريعية للمنطقة، فإن بعض الدول في هذه المنطقة – مصر اليمن الأردن ولبنان وبدرجة أقل سوريا ودول المغرب – تعتمد على أشكال قريبة من «شبه الريع» المتمثل في تحويلات العاملين في الخارج (عادة العاملين في دول الخليج بالنسبة لدول المشرق وأوروبا بالنسبة لدول المغرب). ومع الطبيعة النافدة للنفط فإنه لا يمكن الاعتماد بشكل مستمر على هذه التحويلات أو المساعدات الخارجية. فالعالم يعتمد بحوالي ٥٠٪ من احتياجاته من الطاقة المستوردة من دول المنطقة وتنتج المنطقة حوالي ٣٥٪ من الإنتاج العالمي لها. كذلك فإن المنطقة تحصل على ثاني أعلى معدل للمعونات بالنسبة للفرد – بعد الدول الأفريقية جنوب الصحراء – وأغلب هذه المعونات مرتبطة بأوضاع سياسية وعسكرية أكثر منها اقتصادية وتنموية. ومن الطبيعي أن نتوقع أن مثل هذه المصادر للدخل الريعي لا يمكن التعويل عليها باستمرار، وهي مرشحة – آجلاً أو عاجلاً – للتآكل.

وفيما يتعلق باستخدامات الناتج الإجمالي، فإنه يوزع بين الاستهلاك والاستثمار المحليين ويسوي العجز أو الفائض في شكل تدفقات مالية بين العالم العربي والعالم الخارجي (استثمارات مالية). ويقدر حجم الاستهلاك المحلي بشكل عام بين ٧٠–٧٥٪ من الناتج الإجمالي، وهو بدوره موزع إلى استهلاك خاص حوالي ٥٠٪ واستهلاك حكومي ٢٠–٢٥٪. أما الاستثمار المحلي فيشكل حوالي ٢٠٪ من الناتج المحلي، وبذلك فإن القدرة الاستيعابية للوطن العربي تتراوح بين ٩٠–٩٥٪ من حجم الناتج الإجمالي، وبالتالي هناك فائض يوظف خارج المنطقة العربية في حدود ٥–١٠٪ (الفوائض المالية النفطية). وبطبيعة الأحوال، فإن هذه النسب تتوقف على أسعار النفط السائدة.

وقد لوحظ أنه خلال التسعينات عرفت المنطقة تناقضًا في معدلات الاستثمار المحلي، مما أدى إلى انخفاض معدل رأس المال إلى العمالة في المنطقة. وكان معدل زيادة رأس المال بالنسبة للعمل قد عرف توسعًا خلال السبعينات لم يلبث أن انخفض ثم تدهور تدهورًا كاملاً خلال التسعينات حيث انقلب إلى معدل سالب. وقد انعكس ذلك بالضرورة

على الإنتاجية للعمالة في المنطقة خلال التسعينات. ولم يكن غريبًا والحال كذلك أن تعرف المنطقة واحدًا من أعلى معدلات البطالة في العالم حيث تقدر حوالي ١٥٪ وترتفع في بعض الدول – الجزائر مثلاً – إلى ما يقرب من ٣٠٪. وهي بطالة تصيب، بشكل خاص، الشباب والداخلين في سوق العمل لأول مرة، فضلاً عن أنها تصيب عددًا هامًا من المتعلمين.

وأيًا ما كان الأمر حول أوضاع الاستثمار والإنتاج المحلي بالنسبة للمنطقة العربية في مجموعها، فإن الأمر يحتاج مع ذلك إلى قدر من التمييز بين أوضاع مختلف الدول العربية. فالصورة المتقدمة عن أوضاع الاستثمار (المحلي والخارجي) والاستهلاك في الوطن العربي تعطي صورة قاصرة عن الأوضاع الحقيقية في عدد كبير من الدول العربية. فهناك اختلاف كبير في أوضاع هذه الدول خاصة فيما بين مجموعة الدول العربية النفطية والدول العربية غير النفطية. فالمجموعة الأولى، وهي تتميز بارتفاع معدلات الدخل الفردي بما يزيد (أحيانًا) على عشرة أضعاف متوسط الدخل الفردي لدول المجموعة الثانية، ويتراوح فيها حجم الاستهلاك المحلي فيها بين ٥٠–٦٠٪ من حجم الناتج ولا يقل الادخار عن ٤٠٪ في المتوسط، في حين يدور الاستثمار المحلي حول ٢٠٪ مما يوفر لها فوائض للاستثمار الخارجي في حدود ٢٠٪ من الناتج المحلي (قد تنخفض في بعض السنوات نتيجة لانخفاض أسعار النفط). أما الدول الأخرى فإنها تواجه أوضاعًا متناقضة تمامًا. فهي منخفضة الدخل، وبالتالي فإن نسبة الاستهلاك المحلي ترتفع إلى ما يقرب من ٨٥٪ وأحيانًا أكثر (الأردن يستهلك في بعض السنوات أكثر من ١٠٠٪ من الناتج الإجمالي، وليس بعيدًا عن ذلك السودان، والصومال، وموريتانيا، ولبنان)، وهي تستثمر في حدود ١٥–٢٠٪ من هذا الناتج مما يعني أنها تعاني بشكل مستمر من عجز في مواردها المالية يتراوح بين ٥–٢٠٪ من الناتج، وبالتالي اعتمادها على المديونية الخارجية. وتعتبر المنطقة العربية من أقل مناطق العالم قدرة على اجتذاب الاستثمارات الأجنبية المباشرة.

وتعكس هذه الأرقام العديد من التناقضات في الاقتصادات العربية. فالقدرة الاستيعابية للوطن العربي في مجموعة أقل من أن تستوعب كامل الناتج الإجمالي العربي ولذا فإنها تضطر إلى استمرار التوظيف المالي (الفوائض المالية النفطية) خارج الوطن

العربي. ولكن هذه الصورة الإجمالية تخفي تناقضًا صارخًا بين مجموعة الدول النفطية ومجموعة الدول غير النفطية، الأولى تتمتع بفوائض كبيرة، والثانية تعاني من عجز شديد. ويرتبط بهذه الاختلالات الهيكلية ضعف شديد في التكامل والاندماج الاقتصادي. فدول العجز العربي غير قادرة على جذب استثمارات دول الفائض، ودول الفائض لا تجد حوافز كافية للاستثمار في دول العجز العربي. وكل هذا يشير إلى عدم كفاية وعجز المؤسسات والسياسات الاقتصادية القائمة على الإفادة من الموارد المالية العربية المتاحة. ويجرنا هذا الحديث إلى التعرض للعلاقات الاقتصادية العربية البينية.

وهكذا فقد يكون من السهل الحديث عن «العالم العربي» ككيان ثقافي، ولكن الحديث عن «اقتصاد عربي، هو من قبيل المجاز أو التمني. فالاقتصادات العربية مجزأة، وهي قليلة الترابط الاقتصادي فيما بينها، حيث ترتبط كل دولة في المنطقة بالعالم الخارجي بأكثر مما ترتبط بالمنطقة. وحتى في الأحوال التي تزيد فيها العلاقات الاقتصادية البينية، فإنها كثيرًا ما ترتبط بأوضاع عارضة أو غير مستقرة. فالواقع العربي قد يمثل حقيقة تاريخية أو جغرافية أو لغوية أو حضارية أو غير ذلك، ولكنه بالقطع لا يرتقي إلى مستوى «الحقيقة الاقتصادية».

رغم كثرة الحديث عن التعاون الاقتصادي العربي، أو التكامل أو حتى الاندماج، فلا تزال العلاقات الاقتصادية العربية – العربية محدودة. فمنذ إنشاء جامعة الدول العربية في عام ١٩٤٥ ثم المجلس الاقتصادي والاجتماعي في عام ١٩٥٣ ومجلس الوحدة الاقتصادية العربية عام ١٩٥٧، ورغم العديد من الاتفاقات الاقتصادية العربية، فلا تزال التجارة البينية العربية أقل من ١٠٪ من حجم التجارة الخارجية للدول العربية في حين أنها تبلغ حوالي ٤٠٪ في مجموعة الدول الآسيوية وأكثر من ٢٠٪ في دول أمريكا اللاتينية، فضلاً عن السوق الأوروبية التي تزيد فيها التجارة البينية عن ٦٠٪. ولا يقتصر الأمر على ضآلة حجم التجارة العربية البينية، بل إن معدل نموها شهد في التسعينيات تناقصًا وليس تزايدًا. فقد انخفض معدل نمو الصادرات البينية من حوالي ١٣٪ سنويًا في الفترة ١٩٨٦–١٩٨٩ إلى ما يقرب من الصفر في الفترة ١٩٩٠–١٩٩٦، وانخفض معدل الواردات

البينية من ١٤٪ إلى ٧٪ بين الفترتين المشار إليهما. ونأمل أن يكون في توقيع اتفاقية منطقة التجارة العربية الحرة في ١٩٩٨ والبدء في تنفيذها ما يغير من هذه الأوضاع والتوجهات.

وإذا كانت التجارة العربية البينية ما تزال محدودة، مما يعكس ضعفًا في الترابط الاقتصادي العربي، فإن الحقيقة أن هذه الصورة إنما ترجع لدخول تجارة النفط في المعاملات، والمعروف أن صادرات النفط تتجه في الغالب إلى العالم الخارجي. ولذلك فإنه إذا استبعدنا النفط من الحساب، فإن الصورة تصبح أكثر إشراقًا، وخاصة بالنسبة لبعض دول المنطقة؛ فصادرات الأردن مثلاً للمنطقة – بدون نفط – تمثل ٤٧٪، ولبنان ٤٥٪، وسوريا ٢٠٪، وهكذا فإن دخول النفط في التجارة الخارجية للدول العربية ساعد على مزيد من الاندماج في السوق العالمية على حساب الارتباط بالسوق العربية. ورغم كل ذلك فما تزال التجارة العربية البينية محدودة ولا تبرر الحديث عن منطقة اقتصادية أو حقيقة اقتصادية مؤثرة.

وإذا كان هذا هو حال التجارة فإن الأمر يختلف بالنسبة لانتقالات عناصر الإنتاج؛ العمل ورأس المال، إذ عرفت المنطقة انتقالات هامة لعناصر الإنتاج، وخاصة العمل خلال الحقبة النفطية. فكما هو معروف تعاني دول الخليج النفطية من هشاشة سكانية، ثم مع ثورة النفط وما تطلبه من حركة بناء وتوسع، فقد كان من الضروري استقدام أيد عاملة من الدول المجاورة. وهكذا عرفت الحقبة النفطية وخاصة منذ السبعينات انتقالات هامة للأيدي العاملة – وخاصة من الدول العربية المجاورة – إلى الدول الخليجية. وقد صاحب هذه الانتقالات للعمالة حركة تحويلات هامة من العاملين في هذه الدول إلى بلدانهم الأصلية، حتى أصبحت تحويلات العاملين – في بعض الأحيان – أهم مصدر للعملة الأجنبية لعدد من الدول العربية غير النفطية (مصر، اليمن، الأردن، السودان، بالإضافة إلى دول المغرب العربي). ومع ذلك فينبغي أن نشير إلى أن اتجاه انتقال العمالة إلى الدول النفطية قد بدأ في الانخفاض فيما بين الدول العربية.

وإلى جانب انتقالات العمالة – وما ترتب عليها من تحويلات للعاملين – فقد ساعدت

الحقبة النفطية على قيام تيار من المعونات والمساعدات العربية من الدول النفطية إلى الدول الأخرى. وقد نشأت لهذا الغرض عدة مؤسسات مالية عربية – وطنية أو جماعية – لتشجيع تمويل المشروعات العربية؛ مثل الصندوق الكويتي للتنمية، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، صندوق النقد العربي، صندوق أبو ظبي للتنمية، الصندوق السعودي للتنمية فضلاً عن إنشاء عدد من المؤسسات التي تسهم في تحسين أجواء ومناخ الاستثمار؛ مثل المؤسسة العربية لضمان الاستثمار والعديد من المصارف العربية.

يتضح مما تقدم أنه على حين أن التجارة العربية البينية ما تزال ضئيلة، فإن انتقالات عناصر الإنتاج – وخاصة العمل – فيما بين الدول العربية يمثل أهمية كبيرة في الاقتصادات العربية. ويثور التساؤل هنا: ألا تعتبر انتقالات عناصر الإنتاج – العمل بوجه خاص – مظهرًا للتكامل مما يبرر الحديث عن اقتصاد عربي؟ الحقيقة أن انتقالات عناصر الإنتاج فيما بين الدول العربية كان لها آثار بعيدة على الهياكل الاقتصادية، فضلاً عن الآثار الاجتماعية الناشئة عن المعايشة بين أفراد الأمة العربية. ومع ذلك فإن انتقالات عناصر الإنتاج، وعلى خلاف التجارة تخضع لاعتبارات خاصة قد لا تجعلها كافية لإنشاء كيان اقتصادي متكامل، فانتقالات عناصر الإنتاج لا تصلح لأن تكون أساسًا دائمًا للتعاون الاقتصادي الإقليمي. فمن ناحية يمكن أن تتأثر هذه الانتقالات بالاعتبارات السياسية، كما حدث في معظم دول الخليج العربي، إثر حرب الخليج الثانية، أو الاعتبارات الاقتصادية، كما حدث في معظم هذه الدول مع انخفاض أسعار النفط وظهور الركود الاقتصادي بها. ويرجع ذلك إلى أن وجود عمالة وافدة كثيرًا ما يثير حساسيات سياسية واجتماعية يصعب السيطرة عليها مما يساعد على ظهور مشاكل بين الحين والآخر. وكذلك لا ينبغي أن ننسى أن حاجة الدول الخليجية للعمالة الوافدة تتجه إلى الانخفاض التدريجي، نتيجة انتهاء فترة البناء والتشييد الواسعة من ناحية ومع ظهور أيد عاملة مدربة وطنية من ناحية أخرى. أما قيام التجارة البينية بين الأطراف المتعاملة في منطقة معينة فإنه يعني أن يتشكل الاقتصاد المحلي في كل منها على نحو أكثر استقرارًا ومع مراعاة الاحتياجات المتبادلة في هذه الأسواق. فالتجارة البينية تؤثر في تشكيل هياكل

الإنتاج في الدول المعنية بشكل متكامل فيما بينها بحيث تخلق أنواعًا من الترابط الإنتاجي مع ما يترتب عليه من آثار على تخصيص الموارد بين الصناعات المختلفة وإنشاء شبكات من العلاقات التجارية المستمرة، وبالتالي التأثير في شكل المعيشة على نحو يومي ومستقر. أما انتقالات عناصر الإنتاج فإنها لا تعدو أن تكون تحويلات مالية متقطعة وغير منتظمة مع بقاء الهياكل الإنتاجية في كل دولة منفصلة عن الدول المتجاورة.

وإذا انتقلنا الآن إلى علاقة الوطن العربي بالعالم الخارجي فسنجد أيضًا نفس الظاهرة السابقة، وهي أن هذه العلاقة تظهر بشكل خاص في نفس الإطار الريعي لظاهرة النفط. فأهم علاقات المنطقة بالعالم الخارجي ترجع إلى تجارة النفط – والغاز – أما المظاهر الأخرى للعلاقات الاقتصادية فإنها تتراجع إلى مستويات متواضعة. وهكذا يظهر الاقتصاد العربي في إطار العلاقات الدولية كوضع متناقض، فهو اقتصاد بالغ الاندماج في الاقتصاد العالمي من حيث تزويده بمصادر الطاقة، ولكنه بالغ الانزواء والانغلاق فيما يتعلق بالترابط الإنتاجي والتكنولوجي للاقتصاد العالمي. فالاقتصاد العربي جزء أساسي من الاقتصاد العالمي في ما يتعلق بتزويد العالم بالطاقة، ولكنه مجرد ملحق هامشي في ما يتعلق بالعلاقات الإنتاجية الأخرى. وحتى بالنسبة للارتباط الريعي للطاقة في الاقتصاد العالمي، فإن هذا الارتباط يتآكل بشكل مستمر. ففي تقرير حديث للبنك الدولي[٧] تؤكد الدراسات أن متوسط الربح أو الدخل النفطي للفرد العربي قد تآكل بين عامي ١٩٨٠ – ٢٠٠٠ ويرجع ذلك إلى الانخفاض المستمر في الأسعار الحقيقية للنفط بعد الثمانينيات. وفضلاً عن ذلك فإن الطبيعة النافدة للنفط تؤكد هذا الاتجاه. فمصادر النفط في مصر والجزائر واليمن سوف تتآكل في غضون عقود وبعضها بدأ ذلك بالفعل.

وإذا نظرنا إلى الصادرات الصناعية من دول المنطقة نجد أنها تواجه منافسة حادة من دول أخرى نامية (خاصة في شرق ووسط أوروبا فضلاً عن الصين ودول جنوب شرق آسيا). ويظهر ذلك بوجه خاص بالنسبة لصادرات المنسوجات والملابس والتي تمثّل أهم صناعات دول المنطقة من حيث التوظيف (ما بين ١٠٪، ٥٠٪ من العمالة الصناعية) أو من حيث حجم الصادرات (ما بين ٥٪ و٢٣٪ من حصيلة الصادرات). فتكلفة إنتاج هذه الصناعة تبدو مرتفعة بالنسبة للدول المنافسة الأخرى.

الحصة من أسواق المنسوجات والملابس ١٩٨٠-١٩٩٩ (٪)

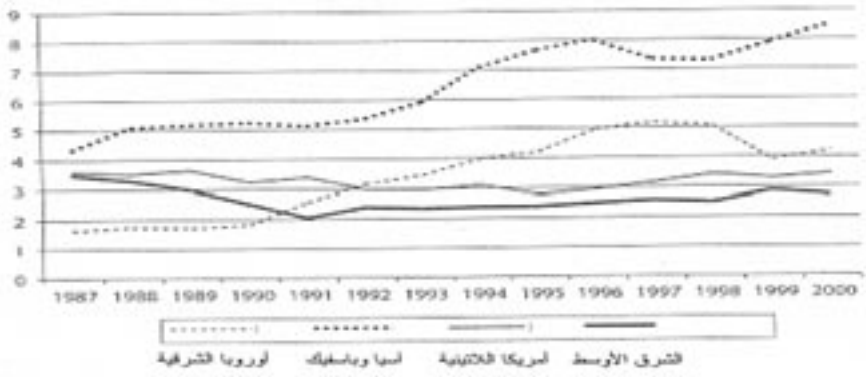
المصدر: تقديرات الانكتاد والمشار إليها في:

Trade Investment, and Development in the Middle East and North Africa. World Bank 2003.

وأما بالنسبة لقدرة دول المنطقة على جذب الاستثمارات المباشرة فإنها تقع في أدنى مناطق العالم – ربما باستثناء الدول الأفريقية جنوب الصحراء. فيقدر ما حصلت عليه هذه الدول – باستثناء دول الخليج – بحوالي ٢,٢ بليون دولار في عام ٢٠٠٠ أي أكثر قليلاً من ١٪ من حجم الاستثمارات المباشرة في ذلك العام، وهو ما يمثّل سدس ما تحصل عليه الدول النامية. ويكفي أن نشير إلى أن ثلاثة دول من جنوب شرق آسيا (ماليزيا، الفلبين، تايلاند) حصلت على حوالي ٨ بلايين أو أكثر من أربعة أضعاف حصيلة المنطقة في هذه السنة. وقد تلزم الإشارة إلى أن مصر وحدها قد حصلت على ما يقرب ١,٢ مليار دولار من هذه التحويلات.

وفي ما يتعلق بحصيلة دول المنطقة من إيرادات السياحة، فإنها تظل متواضعة بالرغم مما تتمتع به – بعض أقطارها – من مزايا سياحية متميزة تاريخية ومناخية. ويبين الشكل التالي مقارنة بين ما تحصل عليه أهم دول المنطقة (١٢ دولة) مقارنة مع ما تحصل عليه مناطق أخرى من إيرادات السياحة.

الحصة من الايرادات في سوق السياحة العالمية



وفي هذه المجموعات، فإن الشكل يأخذ بالتعريفات الآتية:

EC وهي مجموعة من أربع دول في شرق أوروبا (التشيك، المجر، بولندا، تركيا).

EAP وهي مجموعة من خمس دول في آسيا والباسيفيك (الصين، إندونيسيا، كوريا، ماليزيا، تايلاند).

LAC وهي مجموعة من أربع دول من أمريكا اللاتينية (الأرجنتين، البرازيل، شيلي، المكسيك).

MENA وهي من ١٢ دولة من الشرق الأوسط وشمال إفريقيا (البحرين، مصر، إيران، الأردن، الكويت، ليبيا، عُمان، السعودية، تونس).

المصدر : المرجع سابق الإشارة إليه.

ولا يختلف وضع صادرات الخدمات الأخرى عن وضع السياحة، فتأتي المنطقة في موضع متخلف جدًا حتى بالنسبة لمجموعات الدول النامية التي تعرضنا لها بصدد إيرادات السياحة.

وهكذا يتضح أنه باستثناء صادرات الطاقة من النفط الغاز، فإن المنطقة العربية في تعاملها مع الخارج، لا تشارك في النشاط الإنتاجي العالمي أو في تيارات وتدفقات السلع والخدمات والأموال إلا بقدر ضئيل. فالصادرات الصناعية بالغة الضآلة، وليست الخدمات (السياحة) بأفضل حال. وقدرة المنطقة على اجتذاب الاستثمارات الخاصة متواضعة. ويظل المحرك الأساسي لعلاقة المنطقة العربية مع العالم الخارجي هو صادرات النفط والغاز. وتوفر هذه الصادرات المصدر الأساسي لتمويل معظم واردات المنطقة من العالم

الخارجي. فالمنطقة كسوق للصادرات العالمية، إنما تتوقف – إلى حد بعيد – على حجم الصادرات النفطية. وبالتالي يمكن أن تتأثر بما يلحق هذه الصادرات من تآكل في حصيلتها. كذلك فإن الاستثمارات المالية لدول المنطقة (ما يعرف باسم الفوائض المالية النفطية) فهي الأخرى نتيجة للصادرات النفطية وحيث تمثل فائض المدخرات لدول النفط فيما جاوز قدرتها الاستيعابية محليًا. وهكذا يتأكد أن اندماج المنطقة في الاقتصاد العالمي – من صادرات وواردات واستثمارات مالية – إنما هي نتيجة مباشرة لصادرات النفط والغاز، وأن العلاقات الاقتصادية الأخرى مع العالم الخارجي ما زالت بالغة التواضع والمحدودية (للضعف الشديد في الصادرات الصناعية وصادرات الخدمات وندرة الاستثمارات الأجنبية المباشرة)، الأمر المرتبط بالضعف الشديد لقدراتها الإنتاجية المحلية فيما جاوز الاعتماد على استخراج الثروات الطبيعية (النفط). فالمنطقة العربية ما تزال في مجموعها تعيش في عصر ما قبل الصناعة، وهي اقتصادات تعتمد على القطاع الأولي في الزراعة والصناعات الاستخراجية وهي أيضًا ذات كفاءة إنتاجية متدنية. والسبيل الوحيد للخروج من هذه الأزمة ليس مواجهة للغرب ولكنه انتقال إلى الشمال أي عن طريق التنمية الاقتصادية المستدامة.

عن تطور الاقتصاد العربي، لمحة تاريخية:

تناولنا في الصفحات السابقة عرضًا موجزًا لأوضاع الاقتصاد العربي كما تبدو في بداية القرن الحادي والعشرين. وهو رصد أقرب إلى الصورة الفوتوغرافية التي تبدو للمشاهد عن هذه الأوضاع في لحظة معينة. ولكن هذه الصورة لا تكفي لفهم ما يحدث في هذا الاقتصاد ولابد من استكمالها برحلة إلى الماضي لنرى كيف وصلنا إلى هذه الحال، وما هو شكل التطور وطبيعة المسار الذي مر به هذا الاقتصاد. فنحن بحاجة إلى نوع من الفيلم السينمائي لاستكمال فهم الصورة الفوتوغرافية التي انتهينا إليها. ولذلك فلابد من استكمال هذه الصورة بعرض – ولو موجز – عن تطور أوضاع الاقتصادات العربية.

ومع الاعتراف بأهمية وضرورة التعرض للتطور الاقتصادي للمنطقة العربية لاستخلاص مظاهر الحركة الديناميكية في هذا التطور وأسباب الجمود والتقييد فيه، فإنه

لا مناص من الإقرار بصعوبة القيام بهذا البحث على نحو واف وكامل. فهناك من ناحية الأفق الزمني الذي نتوقف عنده، فإذا كان من الضروري لفهم الحاضر أن نسترجع الماضي، فإن السؤال يطرح نفسه : أي ماض نتوقف عنده؟ عشر سنوات، نصف قرن، أكثر أم أقل، وهكذا فإن محاولة التعرض لشكل التطور ومراحله، لابد من أن تصطدم بقرار تحكمي، وهو تحديد نقطة البداية. وهكذا يصبح فهمنا للتطور نسبيًا وجزئيًا بالضرورة لتحديد مدى زمني نقف عنده. ولكن صعوبة متابعة التطور التاريخي لا ترجع فقط إلى العنصر التحكمي في اختبار المدى الزمني لهذه المرحلة، وإنما أيضًا في مدى شمول هذا الاستعراض. فمتابعة التطور الاقتصادي ومحاولة فهم القوى الكامنة وراءه، لا تقتصر على ما هو متعارف عليه من كميات اقتصادية، في الإنتاج والاستثمار والادخار، والأثمان والعلاقات الدولية، بل لابد من أن تأخذ في الاعتبار التطورات الديمجرافية، وتطور الأوضاع السياسية، وأشكال التكنولوجيا والفن الإنتاجي السائد، والقيم الثقافية السائدة، وأوضاع العلاقات الدولية. وهكذا نجد أنفسنا في بحر واسع من القضايا المترابطة التي لا يمكن مناقشتها – جميعًا – مناقشة وافية كافية. وبذلك فلابد – هنا أيضًا – من اتخاذ قرار تحكمي بالاختصار والتركيز على جوانب وترك جوانب أخرى؛ مما يجعل الصورة النهائية نسبية وجزئية.

رغم هذه المحاذير، فإننا نعتقد أن الوقوف على وصف اللحظة الحاضرة، مهما بلغ من دقة، فإنه لا يكفي لفهم الأوضاع الاقتصادية للعالم العربي، ولابد بالتالي من إلقاء نظرة سريعة على شكل التطور الذي عرفه العالم العربي. وإذ نحاول في الصفحات التالية التعرض باختصار لهذه الأمور، فإننا ننبه إلى ما يشوبها من قصور سواء في مداها الزمني أو في مدى شمولها. ولكننا نعتقد أن قدرًا من تجاوز الواقع والنظر في شكل التطور التاريخي – البعيد والقريب – أمر لا مناص منه لإلقاء الضوء على هذا الواقع المعاصر.

سبق أن أشرنا إلى أن أهم «ثورة اقتصادية» في تاريخ البشرية كانت في اكتشاف الزراعة قبل حوالي عشرة آلاف سنة. ومن المتفق عليه بين العلماء هو أن هذه الثورة

الاقتصادية الأولى قد تحققت في مكان ما في الشرق الأوسط، وكان أن ظهرت أول حضارات للبشرية في بلاد ما بين النهرين وفي وادي النيل. وهكذا أعطت هذه المنطقة للعالم الدفعة الأولى لمولد الحضارات.

وإذا كانت المنطقة قد عرفت تاريخًا حافلاً خلال ثلاثة أو أربعة آلاف سنة قبل الميلاد، فقد تراجعت نسبيًا مع ظهور الحضارة الإغريقية ثم الرومانية لمدة حوالي ألف عام منذ فتوحات الاسكندر الأكبر في القرن الرابع قبل الميلاد وحتى القرن السابع الميلادي عند ظهور الإسلام. ومع ظهور الإسلام عرفت المنطقة نهضة جديدة في ثوب إسلامي لما يقرب من ألف عام حتى نهاية القرن السابع عشر. ففي أقل من مائة عام على ظهور الإسلام في الجزيرة العربية، امتدت الدولة الإسلامية من المحيط الأطلسي في الغرب وإسبانيا حتى شمال الهند شرقًا، وأصبحت الدولة الأموية وخصوصًا الدولة العباسية – ثم الفاطمية لفترة – مركز الحضارة والثروة في العالم. وسيطرت هذه الدولة الجديدة على أهم طرق التجارة العالمية وأصبحت مركزًا للعلوم والفنون والفكر بصفة عامة. وإذا كانت هذه الحضارة الجديدة قد استمرت لما يقرب من ألف عام، فقد بدأت عناصر الوهن تظهر فيها بعد ما يقرب من خمسمائة عام على قيامها. فسقطت بغداد – عاصمة العباسيين – في أيدي المغول في القرن الثالث عشر. وفي نفس الوقت أو بعد ذلك بقليل بدأت بواكير النهضة الأوروبية في الظهور. وانغلقت الحضارة الإسلامية عن قبول مقتنيات هذه النهضة الجديدة.

وبطبيعة الأحوال، فإنه لا يمكن في هذه العجالة استعراض أوضاع الحضارة العربية الإسلامية وعلاقتها بالغرب بأي نوع من التفصيل. ولكن ربما يكون من المناسب ونحن نبدأ الألفية الثالثة، أن نلقي نظرة عامة على أوضاع الأمة العربية الإسلامية وأوضاع الغرب المقابلة عند بداية الألفية الثانية.

عندما احتفل العالم بدخول الألفية الثانية عام ١٠٠٠، كان العرب والمسلمون منغمسين في بناء الحضارة والعلوم ومشاركين فاعلين في أسبابها بمختلف مظاهرها، بينما كانت أوروبا ما تزال ترفل في سبات العصور الوسطى. فازدهرت دولة الإسلام في بغداد والقاهرة وغرناطة. وبدءًا من القرن التاسع، كان للعلم لغة هي العربية، وبات من المستقر أن تقرأ في

لغة واحدة منتجات العلم القديم والحديث على السواء، وسواء تمت هذه القراءة في سمرقند أو غرناطة مرورًا ببغداد والقاهرة ودمشق وباليرمو. والقائمة طويلة، ويكفي أن نشير إلى بعض الأسماء التي ما زال التاريخ يحتفظ ببعض آثارها. ففي بداية القرن التاسع، وضع الخوارزمي أسس علم الجبر، لكي تتبعه سلسلة طويلة من خلفائه الذين أكملوا أبحاثه في القرن العاشر، ونذكر منهم ابن ترك، وسند بن علي، والصيداني، وسنان بن الفتح. وإذا انتقلنا إلى علم الفلك، فقد سجلت المراصد العربية اعتبارًا من القرن العاشر، نشاطات العلماء العرب، ولعلنا نذكر مرصد بغداد الذي بُني في حدائق القصر الملكي في عهد شرف الدولة، وحيث أجريت أبحاث القوهي وأبو الوفاء البوزجاني، وفي القاهرة ظهر ابن يونس في بداية القرن الحادي عشر، وفي أصفهان أبحاث عبد الرحمن الصوفي الذي رصد الكواكب الثابتة بشكل نظامي. وهل يمكن ذكر تاريخ الطب دون التوقف عند عبد الرحمن الرازي، الذي ترجم كتابه «الحاوي في الطب» إلى اللاتينية في نهاية القرن الثالث عشر وأعيدت طباعته أكثر من خمس مرات في القرن السادس عشر. وجاء ابن سينا في القرن الحادي عشر، ومع مؤلفه «كتاب القانون»، استقر الطب العربي وأصبح عمدة الطب عند العرب واللاتين الذين أطلقوا عليه اسم «جالينوس الإسلام». وفي الكيمياء، كانت أسماء جابر بن حيان وذو النون المصري، فضلاً عن الرازي وابن سينا، من أول الدعائم التي ساعدت على إرساء هذا العلم، وخاصة لدى اللاتين، حتى قال أحدهم – جيوليوس روسكا – «نستطيع القول بأن الكيمياء في الغرب اللاتيني لا تدين بشيء إلى اليونانية، وتدين بكل شيء تقريبًا إلى العرب». ولم يقتصر الأمر على هذا النشاط العلمي والفلسفي، بل كانت هذه الفترة فترة بناء وإعمار. ويكفي أن نتذكر أن القاهرة قد بناها المعز لدين الله الفاطمي في أواخر القرن العاشر لكي تصبح – فيما بعد – حاضرة الشرق.وبعدها بقليل أُنشيء جامع الأزهر ليكون أول جامعة علمية في العالم. هذه بعض الأمثلة، ويطول الحديث عن منجزات العرب والمسلمين في ذلك الوقت.

وأين كانت أوروبا في ذلك الوقت، وقت الألفية الثانية؟

لم تعرف أوروبا آنذاك دولة تضاهي دولة الإسلام، بل كانت مفرقة إلى دويلات ومقاطعات. وكان حكم عائلة الكابيتان التي تولت حكم فرنسا حديثًا منذ سنة ٩٨٩ محدودًا بحدود باريس، بحيث لم يكن ملك فرنسا أكثر من دوق باريس. ونفس الشيء

عرفته إنجلترا، التي غزاها النورمانديون سنة ١٠٦٦، وكانت سيطرة الكنيسة شاملة وغالبة. ولعله من الطريف أن نذكر أنه في سنة١٠٠٠، كان على رأس الإمبراطورية الرومانية – في ألمانيا – الملك أوتو الثالث الذي كان يمثّل بارقة أمل «لتجديد الإمبراطورية»، وذلك بتأثير معلمه الفرنسي جيربير دورياك (Gerbert d'Aurillac)، الذي حصل على تعليمه في المعاهد العلمية بالأندلس وأصبح فيما بعد أعظم علماء عصره، ولم يلبث أن جلس على كرسي البابوية تحت اسم سلفستر الثاني (Sylvester II)، وقد دان بعلمه وثقافته إلى إسبانيا المسلمة.

ومع ذلك فلا ينبغي أن تخدعنا هذه المظاهر حول الألفية الثانية. فعلى حين كان الغرب متخلفًا وأكثر فقرًا وأشد بدائية من دولة الإسلام، بدأت تظهر على دولة الإسلام أعراض الشيخوخة المبكرة، وكادت أن تصل إلى حدودها الثقافية والاقتصادية والسياسية. كما بدأت تغلب عليها مظاهر الجمود وأشكال القيود، وتراجعت روح التفاؤل والتسامح والثقة بالنفس لتحل محلها عناصر التربص والتشكك، وسادت عقلية التقليد، وحوصرت نزعة الاجتهاد، وغلب النقل على العقل. أما أوروبا المتخلفة فإنها بدأت منذ ذلك الوقت في التخلي عن أعبائها وقيودها، فظهرت المدن الحرة واستقلت عن الإقطاع، وتملّكتْها روح التحرر والمغامرة، مما ولد عصر النهضة بعد مرور أقل من ثلاثة قرون على البداية الألفية الثانية، وبعدها قامت حركة الإصلاح الديني ثم الفكر السياسي التنويري، وهكذا تحولت الموازين تمامًا منذ القرن السابع عشر، مما مهد للغرب القيام بثورته الصناعية في نهاية القرن الثامن عشر، ومنها انطلق مخلفًا وراءه الشرق يراوح مكانه ويستعذب ماضيه وأمجاده.

قامت الحضارة العربية الإسلامية لما يقرب من ألف عام بين القرن السابع والقرن السابع عشر قبل أن يظهر التفوق والغلبة الكاملة للغرب، ومن بعدها خضعت الدول الإسلامية لنفوذ – إن لم يكن للسيطرة والحكم المباشر – الغرب. وخلال هذه الألفية عرفت الدول الإسلامية ازدهارًا وتقدمًا خلال النصف الأول منها، وبدأت – كما سبقت الإشارة – عوامل الوهن والتراجع في جسم وروح الدولة الإسلامية لأكثر من خمسمائة

سنة تالية. ولعله خلال هذه المرحلة العربية الإسلامية من تاريخ الحضارة هي نفس المرحلة التي كانت تتهيأ فيها البشرية للانتقال من «الثورة الاقتصادية الأولى» في الزراعة إلى «الثورة الاقتصادية الثانية» مع الصناعة. وهكذا جاءت الحضارة العربية الإسلامية في مرحلة وسيطة بين ثورتين اقتصاديتين، وهو ما يتفق تمامًا مع الطبيعة العربية باعتبارها «أمة وسطًا» بل لعلنا نقول «شعب من الوسطاء». والحق أن أبرز ما برع فيه العرب هو «التجارة». فقد قامت الدعوة الإسلامية في وسط من التجار في قريش. فمكة ويثرب والطائف هي مراكز لمرور القوافل والتجار، ومن هنا احتفاء الإسلام بالتجارة ونسب عن الرسول (عليه الصلاة والسلام) قوله بأن «تسعة أعشار الرزق في التجارة»، وكان كبار الصحابة من التجار، وجاءت كثير من تشبيهات القرآن باستخدام لغة التجارة في البيع والشراء والكسب والخسارة وعدم تحقير المال والثروة، «المال والبنون زينة الحياة الدنيا». ولذلك لم يكن غريبًا أن يكون ازدهار الدولة الإسلامية اعتمادًا على ازدهار التجارة بين مختلف المناطق، وخاصة بين الشرق الأقصى والغرب. فالدور الاقتصادي البارز للدولة الإسلامية هو الوساطة بين الشرق والغرب. كذلك بدأ المسلمون في مجال المعرفة والفكر بالواسطة بين فكر الأقدمين، وخاصة الإغريق وإحيائه وإثرائه، كما سبق أن أقاموا العلاقات الاقتصادية بالوساطة، فازدهر طريق الحرير بربطه بين الشرق البعيد في الصين والهند وبين الغرب في موانئ البحر المتوسط. وعن طريق التجار العرب انتقل العديد من الصناعات – مثل صناعة الورق – من الشرق إلى الغرب. وكان العرب التجار المسلمون أهم العناصر ليس فقط لنقل البضائع والثروة والاكتشافات الفنية بين الشرق والغرب بل كانوا أيضًا أهم المبشرين بالدعوة الإسلامية خارج منطقة البحر المتوسط. فعلى خلاف الاعتقاد السائد بأن الإسلام انتشر بحد السيف، وهو أمر قد يصدق على الشام وشمال أفريقيا، ولكنه قطعًا لا يعبر عن انتشار الإسلام في آسيا أو في أفريقيا، حيث انتشر الإسلام مع التجار، فإندونيسيا مثلاً – أكبر الدول الإسلامية، لم تعرف غزوة حربية عربية أو إسلامية.

ورغم هذه الصبغة التجارية للحضارة العربية الإسلامية فقد ظلت نظرة العرب والمسلمين للتجارة على أنها نشاط «قاري» أو «بري» ولم يتفوق العرب والمسلمون في أي

وقت في السيطرة على البحار. فالتجارة العربية الإسلامية هي تجارة القوافل عبر الممرات البرية. وقد خصص أحد المؤرخين الفرنسيين سفرًا ضخمًا عن علاقة الإسلام بالبحر[٨] مؤكدًا، أنه باستثناءات محدودة ، فقد كان البحر غريبًا على الإسلام ومصدر تخوف وقلق، بعكس الغربيين من الأوروبيين الذين رأوا فيه مصدرًا للمقامرة والكسب، وأنه رغم سيطرة الدولة الإسلامية لفترات طويلة على معظم شواطئ البحر المتوسط من الشرق والجنوب والغرب وأحيانًا من الشمال أيضًا، فإنه لم يكن أبدًا بحيرة عربية أو إسلامية، بل كانت السيطرة على البحر المتوسط دائمًا للأوروبيين. وكانت الحكومات الإسلامية – حتى خلال الحروب الصليبية – تعتمد كثيرًا على أساطيل المدن الغربية في صراعها مع الحملات الصليبية. فالدولة الإسلامية عرفت خلال تطورها مراحل كثيرة كانت لها فيها ميزة عسكرية لا يستهان بها، ولكنها لم تكن أبدًا قوة بحرية، يصدق ذلك على كل من البحرية العسكرية أو البحرية التجارية. وفي هذا الصدد، فإن الدولة الإسلامية تشابه إمبراطوريات أخرى ظلت قوى برية قارية مثل الصين أو الاتحاد السوفييتي في العصر الحديث، وذلك بعكس إنجلترا أو اليابان. وقد أوضحت التجربة التاريخية أنه في الصراع بين القوى البحرية والقوى البرية، كانت الغلبة في النهاية للقوى البحرية. وفي كتاب طريف عن «ماذا لو؟»[٩] يتساءل الكاتب عما كان يمكن أن يحدث للعالم لو أن الصين احتفظت بتفوقها البحري في القرن الخامس عشر[*] في عهد الإمبراطور Zhidi (١٤٠٢ – ١٤٣٣) قبل أن يقرر خلفاؤه تحجيم الأسطول وسحبه من البحار البعيدة، وعدم بناء سفن جديدة والبدء في بناء سور الصين العظيم. ويتساءل المؤلف هل يمكن، مثلاً، أن يكون اكتشاف أمريكا على أيدي الصينيين؟ ولسنا في مجال التساؤل المماثل عما كان يمكن أن يحدث فيما لو أولى المسلمون اهتمامًا أكبر بالسيطرة البحرية؟.

هناك دائمًا تساؤل عن أسباب فشل الحضارة العربية الإسلامية في الانتقال إلى الثورة الاقتصادية الثانية مع الصناعة، رغم أن التوسع التجاري وفتح الأسواق كان المقدمة الطبيعية للثورة الصناعية. ولاشك أن تخلف التجارة البحرية العربية الإسلامية قد حرم هذه الحضارة من فرص الاكتشافات الجغرافية البعيدة وزيادة الأسواق واتساعها، وهي أمور لازمة للصناعة. ولكن لابد أن الأمر أكثر عمقًا من ذلك ويرتبط بالمناخ العلمي

(*) في الأصل: القرن الخامس، والصحيح ما أثبتناه.

والفكري والقانوني والسياسي السائد، ويبدو أنها لم تكن مهيأة مجتمعيًا لمثل هذه الثورة في حين أن أوروبا كانت أكثر استعدادًا لمثل هذا التغيير التكنولوجي الخطير.

وإذا كانت نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر هي تاريخ أفول التاريخ الإسلامي – والعربي – وبداية بزوغ الهيمنة الأوروبية، فلم يكن ذلك مجرد تغير في القوى العسكرية أو في الظروف السياسية، بقدر ما كان إيذانًا بقيام ثورة اقتصادية جديدة في تاريخ البشرية. وهي ثورة تماثل في عمقها وآثارها الثورة الاقتصادية الأولى مع الزراعة. وهذه الثورة الثانية هي «الثورة الصناعية»، والتي بدأتها أوروبا منذ منتصف القرن الثامن عشر، في الجزر البريطانية في أول الأمر ثم في باقي أجزاء أوروبا ثم الولايات المتحدة الأمريكية. وتمثل هذه الثورة الصناعية الجديدة نقلة أخرى في تاريخ البشرية وفي تاريخ سيطرة الإنسان على الطبيعة وتطويعها لصالحه وهي ثورة – كما الثورة الزراعية الأولى – أحدثت تغييرات في التكنولوجيا والفن الإنتاجي، وفي النظم الاجتماعية والثقافية والسياسية. ومع هذه الثورة الجديدة أصبح العلم والعقل هو المرشد الأول. ومعها قامت ثورة التنوير بكل ما اشتملت عليه من تغيرات. ولم تستطع الأمة الإسلامية – والعربية– أن تشارك فيها مشاركة فعالة، وظلت إلى حد بعيد، على هامشها. ومع بداية القرن التاسع عشر، وخصوصًا عند نهايته وبداية القرن العشرين – سقطت معظم الدول العربية في جعبة الاستعمار الغربي. ومنذ منتصف القرن العشرين بدأت حركات التحرير للتخلص من الاستعمار الغربي وإقامة نظم وطنية مستقلة ومحاولة اللحاق بما فات من الثورة الصناعية التي لم تشارك فيها المنطقة العربية، بعد أن كانت لها الريادة في الثورة الاقتصادية السابقة – الثورة الزراعية.

ويتضح مما تقدم أن المنطقة العربية والتي قامت على أكتافها – بشكل ما – «الثورة الزراعية» في مهدها مع الحضارات الأولى في وادي ما بين النهرين وفي مصر، والتي استعادت المبادرة مرة أخرى مع الدولة الإسلامية في حضارة جمعت بين «الزراعة والتجارة»، إلا أنها غابت تمامًا من الساحة عند قيام «الثورة الصناعية» وتحولت – بشكل عام – إلى مناطق تابعة وهامشية للاقتصاد المسيطر في الدول الأوروبية الصناعية منذ نهاية القرن السابع عشر وخصوصًا خلال القرنين التاسع عشر والعشرين.

وإذا كانت قضية التنمية الاقتصادية – كسياسة واعية للحاق بالثورة الصناعية – لم تظهر بشكل واضح لدى الحكومات إلا بعد منتصف الخمسينات من القرن العشرين، فإن ذلك لا ينفي وجود سابقة منذ بداية القرن التاسع والتي كان يطلق عليها حينذاك «التحديث» حيث لم يكن اصطلاح «التنمية» قد ظهر بعد. ولعل أهم وأشهر هذه المحاولات السابقة ما يرتبط بمحاولات محمد علي والي مصر، والذي كان لسياسته تأثير كبير ليس في مصر وحدها بل في الشام والحجاز أيضًا، فضلاً عما تركته هذه التجربة من أثر عميق في النفوس في مختلف الدول العربية. وليس هذا محل تفصيل هذه التجارب، ولكن يكفي الإشارة إلى أنها كانت تجربة مبكرة عند بدايات انتقال الثورة الصناعية إلى خارج أوروبا، وكانت بالتالي سابقة على تجارب آسيا في اليابان، ولكنها سرعان ما أجهضت، وعادت مصر من بعدها لسبات عميق حتى تحركت المياه من جديد في عهد الخديوي إسماعيل لفترة محدودة، انتهت بعزل الخديوي نفسه وتعيين ابنه توفيق ثم دخول الإنجليز واحتلال مصر ثم السودان، ولم ينته القرن إلا وكان معظم الدول العربية خاضعًا لشكل من أشكال الاحتلال الأجنبي.

وبعد انتهاء الحرب العالمية الثانية عرفت الدول العربية موجة من حركات الاستقلال الوطني للتخلص من الاستعمار الأجنبي. وفي خلال عقدين حقق معظم الدول العربية الاستقلال وإنهاء الاحتلال، بدءًا بسوريا ولبنان في منتصف الأربعينيات، وانتهاء باليمن الجنوبي والإمارات العربية المتحدة في نهاية الستينيات وأول السبعينيات. وكان عدد من الدول العربية – خاصة في مصر وسوريا والعراق وانضم إليهم في وقت لاحق الجزائر – قد عرف انقلابات عسكرية، وتأسيس نظم حكم جديدة، اعتبرت نفسها نظمًا «تقدمية»، بالمقارنة مع الدول التي احتفظت بأشكال الحكم التقليدي حتى أطلق عليها «النظم الرجعية». وساعدت الحرب الباردة بين الكتلتين الغربية والشرقية، على إشعال جو الريبة والتوجس بين المجموعتين. وفي هذه الفترة – خلال الستينيات – أخذت الدول التي أطلقت على نفسها اسم الدول التقدمية بسياسات اشتراكية تركز على «توزيع الثروة» أو إعادة توزيعها أكثر من الاهتمام «بتكوين» هذه الثروة. وهي الفترة التي عرفت الإصلاح الزراعي والتأميمات والضرائب التصاعدية فضلاً عن الأخذ بسياسات اقتصادية حمائية تتجه

لحماية الصناعات المحلية وإحلال الواردات وإهمال تشجيع الصادرات. وفي هذه النظم تآكل تدريجيًا دور السوق والقطاع الخاص وساد القطاع العام والتخطيط المركزي، وتعمقت فكرة «السرية» وغلبت على حرية نشر المعلومات. وبطبيعة الأحوال فقد صاحب هذا المفهوم «العسكري» للمشكلة الاقتصادية سيادة مفهوم «الرأي الواحد» و«الحزب الواحد»، وأن «لا صوت فوق صوت المعركة»، وهي معركة واحدة ضد الاستعمار وضد الصهيونية كما هي ضد التخلف.

وأيًا ما كان الأمر فقد تعرضت السياسات السابقة لهزات عنيفة منذ نهاية الستينيات وبداية السبعينيات. وبدأت منذ منتصف السبعينيات مرحلة جديدة تمامًا تمثلت في الثورة النفطية وإعادة تشكيل الأوضاع الاقتصادية للمنطقة، وأخيرًا في انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفييتي والمنظومة الاشتراكية وسيادة ما عرف بالعولمة والهيمنة الأمريكية.

ومع بداية التسعينيات من القرن الماضي بدأ الحديث عن الإصلاح الاقتصادي وزادت ضغوط المؤسسات الدولية – صندوق النقد والبنك الدوليين – لإعادة الانضباط المالي إلى السياسات الاقتصادية الكلية .Macro economic policies وبدأت بعض الدول العربية مبكرًا في هذه الإصلاحات (تونس والمغرب) ولم يلبث أن لحقها عدد من الدول الأخرى (مصر، الأردن، اليمن). وقد تمحور الإصلاح الاقتصادي أو بالأحرى الإصلاح المالي، على ضبط الموازنة العامة وتخفيض العجز فيها، والسيطرة على التضخم، وإعادة الاستقرار إلى أسعار الصرف والأخذ بأسعار واقعية ورفع أسعار الفائدة. وفي ديسمبر ١٩٩٤ تم التوقيع على اتفاقية مراكش في نهاية جولة أورجواي للجات، وإنشاء منظمة التجارة العالمية، وشارك فيها عدد من الدول العربية، ثم انضم إليها البعض الآخر، والباقي في الطريق. وتقضي هذه الاتفاقية بتحرير التجارة الخارجية للدول وتخفيض الرسوم الجمركية، وعدم التمييز في المعاملة بين الدول، فضلاً عن ضرورة التقيد باحترام حقوق الملكية الفكرية. وبذلك أصبح تحرير التجارة وفتح الأسواق جزءًا من النظام الاقتصادي فضلاً عن الاتجاه المتزايد للمؤسسات الدولية للضغط من أجل مزيد من

تخصيص شركات القطاع العام. وقد بدأ عدد من الدول العربية في المضي قدمًا في هذا الطريق للإصلاح الاقتصادي الهيكلي (المغرب وتونس والأردن).

وتواجه المنطقة العربية في مجموعها تحديات شديدة في مواجهة مشكلة البطالة[١٠]. فقد عرفت المنطقة العربية أعلى معدل لنمو السكان في العالم خلال القرن الماضي. وقد نما السكان خلال نصف القرن الماضي بمعدل ٣,٧٪ سنويًا. وتقدر بعض الدراسات حجم الوظائف الجديدة لاستيعاب الزيادة في اليد العاملة بحوالي ٥٠ مليون وظيفة خلال السنوات العشر القادمة. وهو رقم يفوق بحوالي أربعة أضعاف الحجم المطلوب لمواجهة الطلب على العمل في دول وسط وشرق أوروبا، ويكاد يعادل كل ما هو مطلوب في دول أمريكا اللاتينية، رغم أن هذه الأخيرة تتمتع بناتج إجمالي يزيد على ثلاثة أضعاف الناتج الإجمالي للدول العربية. وقد ارتبط بهذا الاختلال الشديد في سوق العمل انخفاض الأجور في المنطقة العربية وتدهور إنتاجية العامل إلى مستويات متدنية.

وإذا كان النمو السكاني والطلب على العمالة في المنطقة قد استمر في الارتفاع خلال نصف القرن الماضي، فقد كان معدل نمو الناتج الإجمالي أكثر تذبذبًا وغالبًا أكثر تواضعًا. وفي دراسة للجنة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا – الإسكوا – عن تطور أوضاع المشرق العربي خلال الربع الأخير من القرن العشرين[١١]، يتضح أن المنطقة قد عرفت نموًا للناتج القومي بمعدلات معقولة تتراوح حول ٥٪. ومع ذلك فإن البيانات المتاحة من مصادر أخرى تقدم صورة مختلفة تمامًا. فوفقًا لهذه البيانات يبدو أن معدل نمو الاقتصاد كان متواضعًا، وفي أحيان سلبيًا، وغالبًا أقل من معدل نمو السكان[١٢]. وإذا كان هذا صحيحًا فإن معنى ذلك أن نصيب الفرد من الناتج الإجمالي قد مال نحو الانخفاض خلال الفترة الماضية وخاصة خلال الربع الأخير من القرن العشرين. وكل ذلك يعكس الحقيقة الأساسية وراء الاقتصاد العربي خلال نصف القرن الأخير، وهو أنه اقتصاد ريعي إلى حد كبير يعتمد بشكل رئيسي على سلعة استراتيجية في بطن الأرض وما يرتبط بها من تقلبات. ولم تستطع الدول العربية في مجموعها أن تدخل مرحلة الاقتصاد الصناعي الذي يتحرر – نسبيًا – من وطأة الاعتماد على الطبيعة والمواد الأولية.

وينبغي التذكير – بوجه خاص – أن التطور لمعدلات الأداء في الاقتصاد العربي خلال العقدين الفائتين كان بالغ التواضع. ففي دراسة حديثة لمنتدى البحوث الاقتصادية[١٣] Economic Research Forum (ERF) يتضح أن «مستوى الأداء الاقتصادي لمنطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا كان مخيبًا للآمال خلال العقدين الماضيين. فانخفض معدل الدخل الفردي بما يقرب من ١٪ خلال الثمانينات، وهو ما يمثل أسوأ معدلات النمو في العالم باستثناء أفريقيا جنوب الصحراء». وإذا كانت التسعينيات قد عرفت تحسنًا طفيفًا حيث زاد هذا المعدل قليلاً، فقد عادت المنطقة للنمو بمعدلات أضعف خلال السنوات الأخيرة من التسعينيات.

يتضح من الاستعراض المتقدم لأوضاع الاقتصاد العربي بأن المنطقة العربية لا تشكل اقتصادًا عربيًا بقدر ما هي اقتصادات متلاصقة ومتجاورة وأن علاقاتها البينية ما تزال محدودة وقاصرة بالمقارنة بمناطق العالم الأخرى. كذلك فإن هذا الاستعراض يكشف بأن هذا الاقتصاد يعتمد – في الفترة الحديثة – على مورد طبيعي نافد، وهو النفط، وقد أدى ذلك إلى العديد من المظاهر السلبية، مثل تقلبات مستويات الدخل وفقًا لتذبذب أسعار النفط في الأسواق العالمية، كما ساعد على شيوع العقلية الريعية والاعتماد على الحظ أو الصدفة أو الدولة فضلاً عن انفصام الصلة بين العائد والإنتاجية، وقد أثر كل ذلك على مستقبل الأمة في استنزاف مورد بطبيعة مورد ناضب. وأخيرًا فينبغي التذكير بأن هذه المنطقة وقد تولت ريادة البشرية في «الثورة الاقتصادية الأولى»، مع الزراعة، فإنها تخلفت تمامًا عن المساهمة الجادة في «الثورة الاقتصادية الثانية» مع الصناعة. فعندما بدأت الاكتشافات البحرية في نهاية القرن الخامس عشر، كانت الدولة الإسلامية تنسحب من آخر مواقع لها في إسبانيا، وعندما بدأت الثورة الصناعية تفرض نفسها على المجتمعات الأوروبية، كانت الدولة العثمانية تنتقل من موقع الهجوم والتوسع إلى موقف الدفاع والتراجع. وعندما بدأت المطبعة تتوسع في أوروبا لنشر المعرفة، كانت الدولة العثمانية تحارب استخدام المطابع. وبعد أن تمزقت الدولة العثمانية وخضعت معظم الدول العربية للاحتلال أو النفوذ الأجنبي لم تتحسن فرص دخولها إلى عصر الثورة الصناعية. وفي النصف الأخير من القرن العشرين، مارست الحكومات الوطنية الجديدة سياساتها

الاقتصادية والتي لم تكن دائمًا على مستوى التوقعات. وانتهى القرن العشرون، ومازالت أوضاع المنطقة العربية متواضعة في إنجازها الاقتصادي.

العرب والغرب، مواجهة أم تلاق؟

ليس الغرض من هذه الورقة متابعة علاقة الحضارة العربية الإسلامية مع الغير وإنما فقط الإشارة إلى محور العلاقات الاقتصادية في هذه العلاقة. وفي استعراضنا لهذا الموضوع أشرنا إلى أنه في الوقت الحاضر، فإن الدور الاقتصادي الأبرز للوطن العربي هو أنه المصدر الأساسي للطاقة من النفط والغاز، وأن مساهمة الحضارة العربية الإسلامية في الثورة الاقتصادية الثانية مع الصناعة ما تزال هامشية ومحدودة، وأن ما يترتب على ما تقدم من علاقات اقتصادية مع الغرب، من صادرات وواردات وانتقالات لرؤوس الأموال، يظل مرتبطًا إلى حد بعيد بحجم تجارة النفط والغاز. كذلك أشرنا إلى أن مفهوم «الغرب» هو مفهوم متغير من حقبة إلى أخرى فضلاً عن أن هذا المفهوم يمكن أن يختلف بحسب الموضوع المثار. فإذا كان الحديث عن القيم والتراث الثقافي فإن مفهوم «الغرب» سيكون أمرًا مختلفًا عما إذا كان الحديث عن العلاقات الاقتصادية، كما أنه قد يأخذ مسارًا ثالثًا إذا كان موضوع المناقشة هو الأمن القومي والتحالفات العسكرية وهكذا. وإزاء محور العلاقات الاقتصادية المعاصرة، فإننا نميل إلى الأخذ بمفهوم «للغرب» هو أقرب ما يكون إلى مفهوم الدول الصناعية المتقدمة في إطار من العولمة.

وقبل أن نسترسل في أهم التحديات التي تواجه الوطن العربي في علاقاته الاقتصادية بالغرب بهذا المفهوم، قد يكون من المناسب التساؤل عما إذا كان العرب في مواجهة مع الغرب، أم أن هناك، بالفعل، حاجة إلى التلاقي ويصبح هذا التساؤل أكثر إلحاحًا في الفترة الحالية وبعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وما ترتب على احتلال العراق والدعوة للحرب ضد الإرهاب من إثارة هذا التساؤل. وكان قد سبق أن نشرت دراسة حول هذا الموضوع تحت عنوان «نحن والغرب»، عنصر المواجهة أم التلاقي؟[١٤] وذلك في عام ١٩٩٩ وقبل تلك الأحداث. ولا بأس من استعارة بعض ما جاء في تلك الدراسة.

عرف القرن العشرون ثلاثة حروب عالمية، اثنتان ساخنتان والثالثة باردة، فكان بحق قرن الصراع العالمي. ومع انتهاء الحرب العالمية الثالثة، خرج علينا صمويل هنتنجتون في صيف ١٩٩٣، في مجلة Foreign Affairs، عن «صراع الحضارات» يتنبأ بأنه بانتهاء الحرب الباردة وزوال الصراع الإيديولوجي بين الرأسمالية والشيوعية، فإن الصراع القادم سوف يكون بين الحضارات، وعدد لنا ما يقرب من عشر حضارات أهمها: الغربية، والإسلامية، والصينية (الكنفوشية)، والهندية، والأرثوذوكسية، مع بعض الحضارات المشتقة، مثل اليابانية، كحضارة مستقلة عن حضارة الشرق الأقصى، أو أمريكا اللاتينية كحضارة مشتقة من الحضارة الغربية، وربما أيضًا ظهور بوادر لحضارة أفريقية. ورأى في الأزمات العالمية المعاصرة في جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابقة أو في بقايا يوغوسلافيا، أو في أفغانستان، تعبيرًا عن هذا الصراع الحضاري، فهو بين الإسلام والأرثوذوكسية في الاتحاد السوفييتي، وبين الإسلام والكاثوليكية والأرثوذوكسية في يوغوسلافيا، وهكذا. ورشح الإسلام للصراع في القرن القادم في مواجهة الغرب، أو الإسلام بالتحالف مع الكنفوشية في مواجهة الغرب.

وقد أثار المقال المشار إليه ردود فعل وتعليقات كثيرة ومتعددة. ووفقًا لمسؤولي مجلة Foreign Affairs، فإن عدد هذه التعليقات جاوز ما عرفه أي مقال سابق في تاريخ المجلة منذ المقال المشهور للدبلوماسي الأمريكي جورج كينان George Kennan، الذي نشرته في ١٩٤٦ بتوقيع Mr. X، وفيه دعا إلى ضرورة محاصرة الاتحاد السوفييتي والحركة الشيوعية بعد الحرب وقد كانت هذه المقالة هي أساس الاستراتيجية السياسية الأمريكية والغربية لنصف القرن التالي وحتى انتهاء هذه الحركة الشيوعية بسقوط الاتحاد السوفييتي. ولنا أن نتساءل الآن عما إذا كان هذا المقال الأخير لهنتنجتون سيلعب نفس الدور بالنسبة إلى السياسة الأمريكية والغربية خلال القرن القادم؟ سؤال مطروح. وعندما أصدر هنتنجتون كتابه عن نفس الموضوع بتفصيل أكبر في عام ١٩٩٧، أضاف إلى جانب العنوان القديم عن «صراع الحضارات» عبارة «إقامة نظام عالمي»[١٥] The Clash of Civilizations and the Remarking of World Order- وبذلك خفف من حدة غلوائه في حتمية الصراع مشيرًا إلى ضرورة إقامة نظام عالمي لتجنب مثل هذا الصراع.

ولعله قد يكون من المفيد أن نشير في البداية إلى ملاحظة عابرة متعلقة بالعقل الغربي، وهي التوجس الشديد من خطر التقهقر والأفول. وربما يكون المثال الواضح على ذلك هو كتاب شبنغلر عن «أفول الغرب» في العشرينيات من هذا القرن. بل لعلنا نذكر أن مؤلف جيبون عن «سقوط وأفول الإمبراطورية الرومانية» كان استجابة لنفس الهاجس، وبالمثل فإن كتابات توينبي عن «دراسة في التاريخ» كان مبعثها التساؤل عما إذا كانت حضارة الغرب محكومًا عليها – شأنها في ذلك شأن ما سبقها من حضارات – بالزوال والأفول. والأمثلة على ذلك كثيرة، سواء عند من كتب عن «أفول الغرب» أو حتى عن «انتصار الغرب». وقد يرجع هذا الإحساس بالتوجس والخطر من الغرب إلى التاريخ الأوروبي، حيث كانت أوروبا ممرًا لغزوات مستمرة منذ أكثر من ألف عام. فمن الجنوب، بدءًا من القرن الثامن الميلادي، جاءهم العرب والمسلمون في غزوات كاسحة لإيبيريا، وجنوب فرنسا، وإيطاليا، واستمر تهديدهم من العثمانيين حتى منتصف القرن السابع عشر، ومن الشمال جاءتهم في القرن العاشر هجمات الفايكنج وما أحدثته من دمار. وأخيرًا من الشرق ومن الأحراش في وسط آسيا جاءت الغزوات الآسيوية من القبائل الهنغارية والمغول فاجتاحت شرق أوروبا ووسطها. وهكذا غلب على الأوروبيين الإحساس بتعرضهم المستمر للخطر من الغير ومن ثم الحاجة إلى تميزهم واختلافهم عن الآخرين، وأخيرًا نجحوا في فرض سيطرتهم على حضارات كانت تهدد وجودهم في الماضي. ومن هنا كانت ظاهرة القلق والتوجس من زوال هذه الذاتية والتميز، وبطبيعة الحال الخوف من فقد هذه السيطرة أيضًا. كذلك فقد لا يخفى على الذهن أن اختيار تعبير «الغرب» كتعريف لهذه الكتلة الحضارية إنما يمكن أن يشير في العقل الباطن – إلى الاعتقاد بأن الخطر سوف يأتي من الشرق.

وإذا كان انتهاء الحرب الباردة قد أطلق الدعوة إلى «صراع الحضارات» مع هنتنجتون وأصحابه، فقد بدأنا على الطرف الآخر نسمع، وبشكل متواتر، الحديث عن «العولمة» Globalization والقرية العالمية .Global Village فالتعددية الحضارية ليست فقط مدعوة إلى التقارب، بل إنها تكاد تذوب في حضارة عالمية تكنولوجية جديدة، فالحدود السياسية والجغرافية تتآكل، وسيادة الدول تتراجع. ومع ثورة المعلومات والاتصالات

ضاقت المسافات واختصر الزمن، وأصبحت الأموال والمعلومات تنقل من مكان إلى آخر بشكل غير ملموس أو محسوس، في شكل ومضة كهربائية، أو نبضة إلكترونية، قفزًا على الحدود. وها هي منظمة التجارة العالمية تفرض على الجميع ضرورة فتح الحدود أمام البضائع لتنتقل في سهولة ويسر ودون تمييز، وقبلها دعا صندوق النقد والبنك الدولي إلى تحرير النقد وحركة رؤوس الأموال. ولا يستعصي على الحرية والتحرير سوى انتقال الأشخاص. ففي الوقت الذي يفرض فيه النظام الدولي على الدول ضرورة احترام حرية انتقال البضائع والأموال دون عائق، وفي الوقت الذي أزالت فيه الثورة التكنولوجية الجديدة العقبات أمام حرية انتقال المعلومات، في هذا الوقت بالذات، زادت القيود والعقبات أمام حرية انتقال الأفراد في ظل قوانين أكثر تشددًا في مسائل الجنسية وإقامة الأجانب، وهكذا، فإننا نعيش في عالم أكثر تقاربًا وتداخلاً في تعامله مع البضائع والأموال والمعلومات، لكنه أكثر تباعدًا عندما يتعلق الأمر بانتقال البشر.

وإذا كان كل من حديث صراع الحضارات من ناحية، والعولمة من ناحية أخرى، قد برز على السطح منذ انتهاء الحرب الباردة، فإننا نلاحظ أن حديث العولمة جاء غالبًا من جانب الاقتصاديين، والفنيين، والمهتمين بشؤون الإنتاج والأموال. في حين أن الحديث عن اختلاف الحضارات وربما تصارعها ، جاء غالبًا من دارسي العلوم السياسية والإنسانيات بشكل عام. ولا غرو في هذه المفارقة، فالإنتاج والأموال لا رائحة لها، بل هي أشياء لها خصائصها الفنية ولا يكاد يظهر فيها العنصر الشخصي. السلعة قد تتميز بتحملها أو بسرعتها، أو طاقتها، أو دقتها، أو غير ذلك من الخصائص الفنية، بصرف النظر عن صانعها، بل إن تلك الأشياء التي يبرز فيها هذا العنصر الشخصي – كما هو الحال مع لوحات الفنانين – فإنها تستعصي على فكرة السوق ولا يمكن أن يعرف لها أثمان مستقرة ومعروفة، فقد تباع لوحة بعشرات الجنيهات في فترة أو في مكان، ثم يعاد بيعها بملايين الدولارات في وقت آخر أو مكان آخر. فهذه ليست سلعة بالمعنى المعروف في الاقتصاد. الاقتصاد يكاد يلغي العنصر الشخصي أو الإنساني؛ لكي يتعامل مع كميات أو أرقام، فنكون بالتالي أمام قيم وأثمان تحددها سوق غير شخصية بلا تقابل أو تلاق مباشر بين فرد وفرد، وإنما هي نتيجة لتفاعل قوى غير شخصية من آلاف مؤلفة من

الأفراد، وتجمعات غير ظاهرة من القوى الاقتصادية يطلق عليها الاقتصاديون الطلب والعرض. فهل قابل أحد منكم «الطلب» أو «العرض» أو تناول مع أيهما الغداء أو العشاء!

وليس الأمر كذلك مع دارسي السياسة والآداب والإنسانيات العامة. فأما السياسة، وخاصة السياسة المحلية، فهي علم السلطة والسيطرة، وبالتالي سيطرة طبقة أو فئة أو حتى حضارة. ومن هنا الحاجة إلى التمييز بين غالب ومغلوب. وأما الإنسانيات والآداب فهي تهتم بما هو خاص ومتميز. فدارسو هذه الفروع يهتمون عامة بدراسة العنصر الإنساني والاختلاف والتميز بين البشر. والاهتمام بالجانب الإنساني هنا لا ينصرف إلى ما هو عام ومشترك بقدر ما ينصرف إلى ما هو خاص وذاتي. فهذه الدراسات لا تركز على الخصائص العامة لدى البشر من حيث إنهم يولدون ويعيشون ويموتون، فهذه مشاكل العلوم الطبية والفزيولوجية. كذلك فإن هذه الدراسات لا تهتم بالأفراد من حيث أنهم يأكلون ويتحدثون ويمرحون ويحبون ويكرهون. فهذه مهمة علم النفس والاجتماع. فهذا يتحدث عن شكسبير أو راسين وعبقرية اللغة الإنجليزية أو الفرنسية، أو المتنبي وعبقرية العربية، وليس عن خصائص اللغة بصفة عامة. وذلك يتحدث عن غرام روميو وجولييت أو قيس وليلى، وتقاليد الحب والغرام في فيرونا بإيطاليا، أو في البادية في الحجاز، وليس عن الحب بشكل عام باعتباره علاقة إنسانية. وثالث يتحدث عن تقاليد تقديس الأرواح وتاريخ العظماء أو الانتصارات العسكرية والمواقف الوطنية أو مظاهر الشرف وتقاليده في بيئة خاصة. هذه الدراسات تبحث فيما هو خاص ومتميز وذاتي. وقل مثل ذلك عن مختلف الآداب والفنون، فالفن الإسلامي يختلف عن الفن البيزنطي، أو عنه في عصر النهضة. فالإبداع في هذه الأمور يُبرز عناصر التمييز الذاتية. وليس من الغريب، والحال كذلك، أن يختلف موقف الأولين عن الأخيرين إزاء حدة الجنس البشري أو تعدده. أولئك يرون وحدة وتشابهًا بين البشر، وهؤلاء يرون بينهم اختلافًا وتميزًا.

وهكذا هناك من يرى تقاربًا وتشابهًا بين الأفراد والجماعات. وهم محقون في ذلك، فالنفس البشرية واحدة، وقد ساعدت التطورات التكنولوجية على التقليل من أسباب الاختلاف في الزمان والمكان. وهناك من يرى – على العكس – أن هناك تمايزًا واختلافًا

بين الأفراد والجماعات. وهم أيضًا محقون، فالإنسان من حيث هو إنسان يتميز بالخصوصية والتفرد، والجماعات والأفراد وليدة تاريخ وذاكرة جماعية وبناء نفسي وحضاري لا يمكن القفز عليه بل ولا يجوز التغاضي عنه. وإذا كان كل من الموقفين على حق، فليس معنى ذلك أن لأي منهما كل الحق، إنما فقط بعض الحق. ولعل السؤال الصحيح ليس في مدى الاتفاق والاختلاف بين الأفراد والجماعات، فالحقيقة أنهم متفقون ومختلفون معًا، إنما السؤال هو في تحديد مجالات الاتفاق والاختلاف، وفي كيفية توظيف كل من جانبي الاتفاق والاختلاف لسعادة البشر. فتجاهل وحدة البشرية، فضلاً عن أنه خطأ جسيم، فقد تترتب عليه آثار بالغة الأضرار للجميع. كذلك فإن التغاضي عن الفروق والاختلافات الحضارية، ليس فقط تجاهلاً لحقائق ثابتة بل إنه يمكن أن يؤدي – بافتراض إمكان تحققه – إلى إفقار شديد للجنس البشري، وبما يمكن أن يكون وبالاً على التقدم وعلى الإنسان فليس أخطر على الإنسانية من أن تتحول إلى كتلة صماء بلا تفاعل أو تناقض. الحياة والتقدم يعتمدان على التفاعل بين الاختلافات، وعلى أن يكون ذلك مظهرًا للحيوية والتطور، وليس صورة لصراع البقاء. الاختلاف ليس مؤديًا بالضرورة إلى الصراع، والتنافس لا يحول دون التعاون، وكل حضارة قادرة – بما تملكه من عبقرية وخصوصية – على دفع البشرية في اتجاهات جديدة ومثمرة.

قد لا يكون من الخطأ الاعتقاد أن لكل حضارة روحًا خاصة تتمتع إزاءها بتميز ربما تتفوق على غيرها، كما أنها قد تعاني من قصور أو نقص في جوانب أخرى قد لا يعرفها غيرها، ولا شك أن الإسهامات المتعددة من مختلف الحضارات تضيف إلى التراث الإنساني بما يعود على البشرية بكثير من الخير، وأحيانًا بغير قليل من الشر أيضًا. ولكن المحصلة النهائية تكون غالبًا إيجابية. ففي مجال الإسهامات الإيجابية، نذكر أن استحواذ فكرة «ما بعد الحياة» على أذهان المصريين القدامى قد دفعتهم إلى التميز والإجادة في مجال «التشييد والعمارة» للمعابد والمقابر من ناحية، وربما أمور الكيمياء والتحنيط من ناحية أخرى، مما انتقل إلى الحضارات التالية، وبالمثل فإن اهتمام البابليين بتنظيم الزراعة المروية وضبط مواعيدها قد دفعتهم إلى تأمل الفلك وتطور الفصول، مما كان له أبعد الأثر على بداية دراسات «الفلك والرياضة». وكان انصراف الفينيقيين إلى التجارة،

وبالتالي الحاجة إلى تسجيل المعاملات، هو الحافز على اكتشاف الأبجدية. وإذا نظرنا إلى إسهامات الحضارات المختلفة من العلوم المختلفة، نجد أنها تتفق عادة مع روح كل حضارة وذاتيتها، ففي مجال الرياضيات، مثلاً، نجد أن الإسهام الكبير للإغريق كان في مجال «الهندسة»، حيث كانوا يرون أن الكمال يتحقق في الاتساق والجمال المكاني، حتى أن أفلاطون وضع على باب أكاديميته عبارة «لا يدخل هنا من لا يعرف الهندسة». وكان إدراك الإغريق للزمن يكاد يكون معادلاً لنظرتهم للمكان، فالتطور الزمني والتاريخ بشكل عام يتم في شكل دورات دائرية تعود كل مرحلة لتكرر نفسها. وإذا نظرنا إلى الإسهام الأساسي للعرب في الرياضيات فإننا نجده في مجال «الجبر» الذي وضع أسسه الخوارزمي في بداية القرن التاسع، ولعلنا نذكر ولع العرب بالكلمة والرمز. فكان إبداعهم الأدبي في الشعر، وجاءت معجزة دينهم بالقرآن الكريم، فلا عجب إذًا أن يتحقق إسهامهم الرياضي في علم الرموز (الجبر). وجاء العصر الحديث والغرب مفتون بفكرة التغيير والتقدم. وها هما (ليبنتز ونيوتن) يقدمان أداة رياضية قوية لدراسة معدلات التغيير (وخاصة خلال الزمن) في ما عرف «بالتفاضل والتكامل»، وحيث محور دراستها معدلات التغيير، وبالتالي قياس مسار التقدم أو التراجع. ويمكن أن تتعدد الأمثلة، وتظل الحقيقة أن البشرية بمختلف حضاراتها قد أفادت من هذا التراكم المعرفي سواء في علوم «العمارة» ولو لم يكن هاجسها الحياة بعد الموت كالمصريين، أو في دراسة «الفلك والرياضة» ولو لم يكن ضبط الزراعة المروية اهتمامها الأول كالبابليين، أو في «الهندسة» وإن لم تكن مثلهم العليا – كالإغريق – في مقاييس الجمال المكاني، أو «بالجبر» وإن لم يحتل الرمز كالعرب، نفس المكانة في مخيلتهم، أو «بالتفاضل والتكامل»، وإن لم تستعبدهم كالأوروبيين فكرة التقدم والتغيير. بل لعلنا نذكر أن حضارة ما قد تصل إلى اكتشافات أو اختراعات معينة لتأتي حضارة أخرى لكي تعيد استخدام هذه الاكتشافات والاختراعات في مجالات أكثر فاعلية لم ترد على ذهن أصحابها الأوائل. ولعل «بيكون» الذي أشار إلى أن تقدم الغرب قد اعتمد على ثلاثة اختراعات وصلت آلية من حضارة مختلفة. فتقدم الغرب يعود بشكل أساسي إلى الاكتشافات الجغرافية وتوسع حركة التجارة من ناحية، والقوة العسكرية والتوسع الاستعماري من ناحية ثانية، وتقدم العلوم وانتشارها من ناحية

ثالثة. وكان اكتشاف البوصلة والبارود والطباعة هو أساس التقدم في هذه المجالات. وهذه الاكتشافات الثلاثة ظهرت في الصين ولم تخرج استخداماتها - باستثناءات محدودة - عن التسلية في المهرجانات أو الألعاب في قصور الإمبراطور، وها هو الغرب يوظفها في زيادة قدراته الاقتصادية والعسكرية والسياسية، ففتح بذلك مجالاً هائلاً لتقدم البشرية ومآسيها على السواء.

والآن نعود إلى النقطة المحورية في مقالة هنتنجتون حول صراع الحضارات. فهل من الصحيح أن هذا الصراع حتمي، أو في الأقل كبير الاحتمال؟ ولنبدأ باستقراء التاريخ، حقًا لقد عرف التاريخ صراعًا بين الحضارات، فحروب الإغريق مع الفرس يمكن أن تندرج تحت هذا العنوان، وكذا حروب العرب والإسلام مع الروم أو الفرس، ونفس الشيء ينطبق على الحروب الصليبية، وحروب الإسبان مع سكان أمريكا الأصليين من الهنود الحمر، ويمكن أن تتعدد الأمثلة. ولكن الحروب والصراعات بين دول وجماعات داخل الحضارة الواحدة لا تقل عددًا أو خطورة عن الحروب بين الحضارات، بل لعلها تزيد. ويكفي أن نستحضر تاريخ أوروبا - والمفروض أنها تنتمي إلى حضارة واحدة - فهو تاريخ حروب وصراعات لم تنقطع في أية فترة على مدار التاريخ القديم والحديث. فالحروب بين أثينا وإسبرطة، والتي خلدتها كتابات ثيوديدس وخطب بير كليز لا تحتاج إلى بيان. ورغم هذا فإن كلا من أثينا وإسبرطة، ومن تحالف معهما من المدن الإغريقية ينتمون جميعًا إلى الحضارة الهيلينية، ويتحدثون نفس اللغة، ويعبدون نفس الآلهة. واستمر تاريخ أوروبا في حروب متصلة، لعل أشهرها الحروب الدينية، ثم حروب نابليون، وها نحن نشهد في القرن الحالي ثلاثة حروب عالمية اسمًا، وهي في حقيقتها حروب أوروبية. وليست الحضارة الأوروبية وحدها ضحية الحروب والصراعات بين الأشقاء، بل إن هذا الأمر عام وشامل. فالدولة الإسلامية كما عرفت نزاعات وحروبًا مع حضارات أخرى، خضعت - ربما بشكل أعنف - للصراعات الداخلية : الأمويون مع الهاشميين، والعباسيون مع العلويين، والفاطميون مع العباسيين، السنة مع الشيعة، والعثمانيون مع المماليك، وهكذا. ولعل أقرب الأحداث إلى أذهاننا هو غزو العراق للكويت، وقبلها حرب العراق مع إيران، وهي جميعًا دول إسلامية. وبذلك فإن التاريخ لا يساعد في دعم فكرة صراع الحضارات. الصراع موجود دائمًا بين الحضارات كما هو موجود داخل الحضارة الواحدة.

وعادة ما ينشأ الصراع إذا وُجِد تعارض في المصالح أو في العقائد دون توافر وسيلة للتصالح السلمي حولها. الاستغلال والتعصب هما أساس الصراع، سواء داخل الحضارات أو فيما بين الحضارات. المشكلة ليست مشكلة حضارات مختلفة بقدر ما هي مشكلة استغلال أو تعصب، سواء كان هذا حقيقيًا أو كان متصورًا. ولذلك فلا يقل أهمية وخطورة عن حقيقة الاستغلال والتعصب في ذاته مسألة تصور أو إدراك Perception هذا الاستغلال أو ذاك التعصب. ومن هنا أهمية صورة الغير أو الوعي بالغير. فد يخلق الإعلام أو الرأي السائدة صورة عن الغير كما لو كان يسعى لفرض سيطرته ومصالحه، أو إملاء أفكاره وعقائده، ومن ثمّ يصبح عدوًا. وليس معنى ذلك أن العدو هو مجرد صورة يفرضها الإعلام، فالحقيقة أن النزعة للاستغلال أو لفرض العقائد موجودة دائمًا. ولعله أحد قوانين الطبيعة أن يحاول القوي استغلال الضعيف، وليس ذلك حكرًا على حضارة دون الأخرى، فهو يكاد أن يكون قانونًا إنسانيًا. ومن هذه الناحية فإن المقاومة هي أيضًا أحد وسائل الجنس البشري لمنع تقليل الاستغلال أو سطوة العقيدة الواحدة، فالصراع من أجل فرض المصالح أو العقائد من ناحية ومقاومتها من ناحية أخرى، هو قضية مستمرة وليست معركة واحدة فاصلة، فهناك دائمًا أقوياء يحاولون فرض مصالحهم وعقائدهم، وستظل هناك دائمًا مقاومة ومعارضة لهم. ويستمر التاريخ وتتتابع الملحمة الإنسانية في سبيل مزيد من التحرر، ولن نصل أبدًا إلى (يوتيبيا) يحل فيها العدل والحرية الكاملين، وإن كان حظنا منهما يمكن أن يزيد باستمرار. وهذه نعمة من الله، فالجنة لن تتحقق على الأرض، هناك دائمًا نقص وقصور. هناك دائمًا أمل نحو مستقبل أفضل وحرية أكبر واستغلال أقل وسيطرة أقل. ومع وجود هذا الأمل، تبقى الحاجة إلى العمل والاجتهاد. فالخلود للراحة والاطمئنان ليس من طبيعة الحياة، وإنما هو جائزة لما بعد الحياة، لمن يستحقها.

ويجرنا ما تقدم إلى الحديث عن دور المغلوبين إزاء مستغليهم من حضارات أخرى أو من نفس الحضارة. فقد كثر الحديث عن استغلال الأقوياء وتسلطهم بما لا حاجة لمزيد عليه، وإنما قد يكون من المناسب أن نؤكد أيضًا على مسؤولية الضعفاء، وهي في كثير من الأحوال تعادل أو تجاوز مسؤولية المعتدين عليهم. ولعلنا نذكر ما قاله مالك بن نبي عن

المسؤولية الجزئية للمستعمرات عن حظها، لأنها إلى حد بعيد دول قابلة للاستعمار أو مستدعية له. فمن النادر أن تكون الضحية بريئة تمامًا عن مصيرها، في أغلب الأحيان تكون الضحية شريكًا متواطئًا مع جلادها، وبوجه خاص فإن بعض ما يعرفه عدد من الدول الضعيفة من أنواع الاستبداد والاستغلال والفساد يساعد على تشويه صورها وتبرير المواقف العدائية تجاهها. ورغم أن مثل هذه الأمور كثيرًا ما تكون قولة حق يراد بها باطل، فلا أقل من أن نعترف بأننا بفعلنا نمكن الآخرين منا. والدول الكبرى القوية تسعى – ولا شك – لتحقيق مصالحها، ولكن هذه المصالح يمكن أن تتحقق عن طريق الاستغلال أو المشاركة، والأمر يتوقف إلى حد بعيد عما تقدمه الدول الصغيرة من أشكال للتعامل، فرغم أن الولايات المتحدة قد هزت اليابان في الحرب العالمية الثانية – وهي من حضارة مختلفة تمامًا – كما استخدمت ضدها القنابل الذرية، فإنها قد أقامت معها ما يشبه الشراكة السياسية والاقتصادية بعد الحرب، لأنها أدركت أن قيمة اليابان كشريك تفوق مرات ومرات قيمة اليابان كتابع أو عميل.

وإذا كانت معظم أسباب الصراع ترجع إلى تعارض المصالح والعقائد، فيجب الاعتراف بأن تقدم أشكال الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان وفي مقدمتها قيمة التسامح تقلل من فرص تفجر الخلافات في شكل حروب صارخة، فالنظم الديمقراطية التي تحترم حقوق الإنسان أكثر اتفاقًا مع فكرة حل المنازعات سلميًا بعيدًا عن العنف. ولم يخبرنا التاريخ عن أية حروب وقعت بين دول تأخذ بالنظم الديمقراطية الليبرالية، فهذه دول منطقها الحوار والمنافسة وليس القهر أو الحرب. وكثيرًا ما كان الحديث عن المصالح القومية للدول أو عقائدها المذهبية والصراع من أجلها مع الآخرين، مجرد أساليب يستخدمها حكام دول الشمولية والاستبدادية لإلهاء عواطف الجميع بعيدًا عن المطالبة بالحرية والإصلاح وتوجهها نحو عدو خارجي بمقولة إنه يهدد المصالح الحيوية للدولة أو عقائدها الذهبية. وكم من شعوب ساقها حكامها إلى حروب وصراعات بسبب مصالح اقتصادية أو مذاهب عقائدية وهمية من أجل تأكيد بقاء الحكام، ودون أن تجني الشعوب من ورائها شيئًا يتناسب مع تضحياتها في هذه الحروب، ومن هنا فإن الديمقراطية واستعادة الشعوب لحقها في حكم نفسها قد يكون في نفس الوقت وسيلة لتقليل النزاعات والحروب بين الحضارات أو داخلها.

بقي أن نتساءل أخيرًا، هل يؤدي الاحتكاك بين الحضارات والأخذ والعطاء إلى تهديد هوية المتلقي وأصالته؟ وبشكل خاص، هل تمثل حضارة الغرب غزوًا حضاريًا يهدد أصالة حضارتنا وقيمنا؟ هذا سؤال كبير. فيرى البعض أن التعامل مع الغرب لا يمكن أن يتم بالاختيار والانتقاء، فإما أن نأخذ عن الغرب كل شيء، فنصبح غربيين أو أشبه بالغربيين، أو أن ندير ظهورنا كلية لهم حماية لأصالتنا ونقائنا. وتعلمنا الخبرة التاريخية أن فكرة الاقتباس الكامل غير ممكنة عمليًا، حتى لو أردنا ذلك. فمن المستحيل أن يكون مجتمع صورة كربونية مطابقة لمجتمع آخر. فحتى فيما بين الدول الغربية فإن طبيعة المجتمع البريطاني تختلف عن ذلك الفرنسي أو الإيطالي سواء في النظام السياسي أو شكل العلاقات الاقتصادية أو السلوك الاجتماعي. ويظهر الأمر بوضوح عندما نقارن بين الولايات المتحدة واليابان، فرغم اعتناقهما لنفس النظام الاقتصادي والسياسي، ومع غلبة مظاهر المجتمع الصناعي الحديث في كل منهما، فإن شكل الحياة وقيم المجتمع في اليابان ليست متطابقة مع تلك السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية. كذلك ليس صحيحًا أن الاحتكاك والتأثير بين حضارتين يكون عادة في اتجاه واحد بين حضارة تعطي وحضارة تتلقى، فحتى أضعف الحضارات تركت آثار أصابعها على أرقى الحضارات وأحدثها، والأمريكيون الأوائل لم يتحصنوا تمامًا من التأثر بالتقاليد السائدة بين الهنود الحمر، التلاقي الحضاري بطبيعته أخذ وعطاء. وهكذا، فإننا نعتقد أن التخوف من زوال الهوية نتيجة لالتقاء الحضارات تخوف في غير موضعه، بل وكثيرًا ما كان هذا التلاقي والأخذ والعطاء مناسبة لتأكيد الهوية وإبراز الأصالة وليس تهديدًا لها. وأية هوية أو أصالة تلك التي تتعرض للضياع والفقدان عند أول اتصال بالآخر! إنها هوية هشة، زائلة، وأصالة مغشوشة، لا تستحق البقاء.

وبعد، هذه بعض الانطباعات لغير متخصص في موضوع يهم المتخصص وغير المتخصص على السواء، تعود إلى مواجهة التحديات الاقتصادية، وهي تحديات تؤثر في مدى قدرتنا على التعايش مع عصر الصناعة وما بعدها.

تحديات اقتصادية أمام العرب لدخول العصر:

رأينا أن مشكلة الوطن العربي، في الاقتصاد كما في غيره، ليس في أنه في مواجهة مع الغرب، وإنما في أنه متخلف عن العصر. فمنذ «الثورة الصناعية» والمنطقة العربية ما

تزال ترواح نفسها في حضارة ما قبل الثورة الصناعية يستوي في ذلك أساليب إنتاجها أو طرائق معيشتها، ولم تحقق محاولات التحديث – رغم بعض النتائج المحدودة – إلا فشلاً. فما زال الاقتصاد العربي – في مجموعه – اقتصادًا قائمًا على الريع من ثروة ناضبة تحت الأرض – النفط والغاز. ويشكل الاعتماد الأكبر على الموارد الطبيعية وليس الجهد الخلاق للإنتاج البشري المصدر الرئيسي للثروة والدخل العربيين. وفضلاً عن الاعتماد المبالغ فيه على الثروات الطبيعية – بدلاً من العمل البشري المبدع في الصناعة وما بعدها – فإن هذه الثروة نفسها مهددة بالزوال. نحن إزاء ثروة طبيعية نافدة ومن ثم تزداد الحاجة إلى العمل على الإعداد للمستقبل. ونزيد على ذلك بأن المنطقة ليست فقط مهددة بزوال مصدر الثروة الطبيعية الأساسي – النفط – بل إنها تواجه عجزًا آخر في المياه. وهنا المشكلة المزدوجة للنفط والمياه. وهي مشكلة لا يمكن حلها إلا باختراق علمي أو تكنولوجي.

وفي هذه المواجهة بين دول المنطقة في علاقاتها بمواردها الطبيعية، فإن هناك تساؤلاً عما إذا كان لها أن تواجه هذه المشاكل، فضلاً عن العولمة وهي منطقة موحدة متكاملة أم في شكلها الحالي كدول متفرقة. وهو الأمر الذي يطرح قضية مواجهة العولمة بنوع من التكامل الإقليمي أم أن هذا التكامل أو ما عرف باسم التكامل الاقتصادي العربي قد أصبح سلعة قديمة عفى عليها الزمن.

وأخيرًا فإن أي اختراق علمي أو تكنولوجي لعلاج قضايا الموارد الطبيعية – من نفط أو مال – أو تحقيق تقدم اقتصادي للتعامل مع العولمة لن يتحقق إلا بتغيرات مؤسسية وثقافية تحقق التصالح بين المؤسسات السياسية الاقتصادية وبين روح العصر. وينبغي أن نشير إلى أن هذه التحديات، وهي تواجه الوطن العربي، فإنها سوف تحدد ، إلى حد بعيد، طبيعة علاقته مع الغرب. فالحديث عن مواجهة العولمة كاقتصاديات مجزأة أم كاقتصاد عربي، إنما هو حديث عن شروط التفاوض بين الوطن العربي والعالم المتقدم أو الغرب، كما أن المواجهة الجادة لمستقبل الطاقة والمياه لا يمكن أن تحقق إلا بالتعاون العلمي التكنولوجي مع العالم المتقدم وليس ضده، وأخيرًا فإن التغييرات المؤسسية والقيمية في

المجتمع العربي ليس فقط تصالحًا بين الوطن العربي والعصر ولكنه يتضمن في نفس الوقت إرساء قواعد التفاهم والقيم العالمية المشتركة. ولذلك يمكن أن نختصر أهم التحديات التي تواجه الوطن العربي للانتقال بالاقتصاد العالمي إلى العولمة في التحديات الثلاثة التالية[١٦]:

- **مواجهة العولمة كاقتصادات عربية مشتتة ومجزأة أو كاقتصاد عربي متكامل.**
- **الاستعداد العلمي التكنولوجي لمواجهة عصر ما بعد النفط مع اشتداد أزمة المياه.**
- **إجراء التغيرات المؤسسية والقيمية للمجتمع العربي للتعايش مع عصر الصناعة وما بعدها.**

وبغير إيجاد حلول جذرية لهذه القضايا، فإن مستقبل الاقتصاد العربي – إن لم يكن الوجود العربي نفسه – سوف يكون مهددًا. وعلى العكس، فإن النجاح في تخطي هذه العقبات سوف يؤكد نجاح وتحديث هذا الاقتصاد.

وينبغي أن نلاحظ أن هذه التحديات ليست منفصلة عن بعضها بعضًا. فالنجاح في أحدها سوف يساعد على النجاح في التحديات الأخرى، كما أن الفشل في أحدها سوف يعرقل تخطي الأخريات. فما لم يصل الاقتصاد العربي إلى نوع من التكامل العضوي الفعال، فستظل الدول العربية ضعيفة ومبعثرة وغير قادرة على اللحاق بالركب العالمي، في وقت لم يعد فيه مكان للكيانات الصغيرة والضعيفة. كذلك فإنه دون اختراق علمي تكنولوجي في قضايا الطاقة والمياه، فإن المنطقة سوف تفقد قيمتها الاقتصادية والاستراتيجية بعد فترة – قد تطول أو تقصر – وقد تتعرض لخطر الزوال والانقراض. وأخيرًا، فإنه من غير المتصور أن يتحقق نجاح في أي الأمرين السابقين دون أن تقوم دولة المنطقة بمراجعة شاملة لمؤسساتها القائمة وإعادة النظر في القيم السائدة وفي قواعد السلوك المتواترة فيها. فتأخر المنطقة لا يرجع إلى نقص في الأموال، أو قصور في الخيال والآمال، بقدر ما يرجع إلى أنها ما زالت تعيش في ظل نظم ومؤسسات بالية لم تعد صالحة للعصر الحديث. فالمؤسسات والقيم السائدة أقرب إلى مؤسسات وقيم المجتمعات الزراعية والتقليدية ولم تعد تصلح لعصر الصناعة ومن باب أولى لعصر ما بعد الصناعة. ونتناول كلاً من هذه التحديات بكلمة موجزة.

الاقتصاد العربي بين التجزئة والتكامل:

يتجه العالم بشكل متزايد للتقارب وإزالة القيود وتخفيف حدة الحدود السياسية والجغرافية في ما يعرف بالعولمة. وجاءت اتفاقية إنشاء منظمة التجارة العالمية وما صاحبها من اتفاقات لإزالة أو تخفيف التمييز في المعاملة بين المواطنين والأجانب، وإن كانت القيود على حركة البشر قد زادت بشكل كبير وخاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١. وفي نفس الوقت الذي يتجه فيه العالم إلى هذه العالمية، فإننا نلاحظ ظاهرة مكملة وهي زيادة الترتيبات الإقليمية بين مناطق العالم المختلفة. فأوروبا تستمر في طريق التكامل الأوروبي السياسي والاقتصادي والذي بدأته منذ نصف قرن. وبالمثل تتسع منطقة التجارة الحرة الأمريكية (النافتا) وتتجه لضم دول أمريكا الجنوبية. وفي نفس الوقت تتأكد العلاقات الاقتصادية بين دول جنوب شرق آسيا، ونلاحظ نفس الاتجاه في أفريقيا وبقية أجزاء العالم. وهنا يثور التساؤل عما إذا كانت المنطقة العربية ما زالت في حاجة إلى مزيد من التقارب الإقليمي أم أنها سوف تكتفي بفتح أبوابها للتجارة العالمية؟.

يثير هذا التساؤل أمران، الأول، هل ما زالت هناك فائدة من التعاون الإقليمي في وقت تتلاشى فيه الحدود أمام حركات السلع والأموال؟ فمع مزيد من حرية التجارة العالمية وحرية انتقالات الأموال بين الدول، هل ما زال التعاون الإقليمي مفيدًا، أم أنه أصبح نافلة لا فائدة منه في عالم مفتوح؟ وأما الأمر الثاني، فإنه يتوقف على الإجابة على الأمر الأول. فإذا كانت الترتيبات الإقليمية وأشكال هذا التعاون ما زالت معتبرة ومطلوبة، فإن التساؤل يثور، إذًا لماذا لم يتحقق هذا الأمر في المنطقة العربية رغم كثرة الحديث عن التعاون الاقتصادي العربي أو التكامل أو حتى الاندماج منذ أكثر من نصف قرن؟ وهل يفتقد العرب المنطق الاقتصادي لتحقيق مصالحهم بمزيد من التكامل الإقليمي؟، أم أن وراء هذا الفشل أسبابًا منطقية مفهومة؟

والإجابة السريعة على الأمرين المتقدمين هي بالإيجاب. فالاتجاه نحو العالمية أو العولمة ليس متعارضًا مع مزيد من التعاون والتكامل الإقليمي، بل إن ذلك الاتجاه العالمي لم يتحقق إلا من خلال موجات من التعاون الإقليمي. فالإقليمية ليست عقبة أو معارضة

للعالمية وإنما خطوة على هذا الطريق. فتحرير التجارة ورفع القيود على تحركات عناصر الإنتاج لم يتم دفعة واحدة وقفزًا على الإقليمية، وإنما تدرجت في شكل ترتيبات إقليمية، بين الدول الأوروبية داخل دول السوق الأوروبية المشتركة، أو دول منطقة التجارة الحرة الأوروبية، أو بين الدول الصناعية خلال الجات، أو خلال منطقة التجارة الحرة في أمريكا (نافتا) أو من خلال ترتيبات التعاون الاقتصادي لدول جنوب شرق آسيا. وهكذا. وقد سبق وأن تناولت هذا الموضوع بتفصيل أكبر في ورقتين قدمتا إلى المؤتمرين الأول والثاني لمؤسسة الفكر العربي[١٧]، بما لا محل لإعادة ترديد ما جاء بهما. وربما يكفي الإشارة هنا إلى أن فشل الدول العربية في تحقيق التعاون الاقتصادي الإقليمي لا يرجع إلى قصور في المنطق أو عدم الرشاد في اتخاذ القرارات. فرغم المنافع الكثيرة للتعاون والتكامل الاقتصادي العربي، فإن مثل هذا التكامل لا يتم دون تكلفة سياسية واقتصادية تلحق «بعض الأطراف». وفي ظل الأوضاع السياسية القائمة فإن صوت هذه «الأطراف» يكون أعلى وأكثر تأثيرًا على القرارات السياسية. وبوجه خاص، فإن نقص الديمقراطية وشيوع النظم شبه الشخصية والتي تتمتع فيها النظم الحاكمة بمزايا أشبه بالمزايا الشخصية، ولذلك فإن مزيدًا من التكامل الاقتصادي الإقليمي يعتبر مساسًا مباشرًا بهذه المزايا وإنقاصًا للسلطة المطلقة التي يتمتعون بها. ومن هنا لم يكن غريبًا أن تحرص الدول الأوروبية سواء في اتفاقية روما لإنشاء السوق الأوروبية أو في اتفاقية الاتحاد الأوروبي على أن تشترط سيادة الديمقراطية. فالتعاون الاقتصادي الإقليمي وهو يتطلب قيودًا على السيادة الوطنية أمر مقبول في ظل الديمقراطيات حيث تحقق للشعوب مزايا ومنافع اقتصادية تعوض هذه القيود، أما في النظم التسلطية فإن القيود على السيادة الوطنية هي إنقاص في سلطات الحاكم الشخصية ومزاياه، وهي أقرب إلى حقوق الملكية الخاصة، ولذا يصعب التنازل عنها، ولو كان الثمن مزيدًا من الرفاهية الاقتصادية للشعوب. كذلك هناك بعض الصناعات المحلية التي تتمتع بوضع احتكاري أو شبه احتكاري وتقاوم فتح باب المنافسة للصناعات الخارجية. وهكذا يتضح أن قضية التعاون الاقتصادي العربي ليست فقط قضية اقتصادية ولكنها وثيقة الصلة بالنظم والمؤسسات السياسية القائمة.

الإعداد لعصر ما بعد النفط[١٨]:

أشرنا فيما سبق أن الحضارة العربية والإسلامية بشكل عام قد تراجعت منذ نهاية القرن السابع عشر، وبالتالي فإنها لم تشارك مشاركة فعّالة في الثورة الصناعية. ويمكن القول بنوع من التعميم بأن المنطقة العربية ما زالت تعيش في عصر ما قبل الثورة الصناعية، وأن مشاركتها في مظاهر العالم المعاصر هي مشاركة سلبية تقتصر على «استهلاك» ما تنتجه الحضارة الصناعية ومحاولة «التقليد» واللحاق بهذه الحضارة. وتتمتع المنطقة العربية في الوقت الحاضر بميزة كبيرة نتيجة لوجود أهم مصادر الطاقة من النفط والغاز بها. فهي تقدم للحضارة الصناعية أهم مصدر للطاقة، ولكنها مساهمة بمزايا الجغرافيا وبما يوجد في باطن الأرض، بأكثر منها مساهمة للإنسان والمجتمعات العربية المعاصرة. فالاقتصاد العربي بشكل عام يمثّل اقتصادًا ريعيًا للاقتصاد العالمي بما يحصله مقابل استغلال مصادره للطاقة.

وهكذا تتمتع المنطقة العربية بمزية استراتيجية هامة نظرًا لأنها تحتوي على مواد استراتيجية هامة – النفط والغاز الطبيعي – حيث تقدر نسبة الاحتياطي المؤكد للنفط في المنطقة العربية بحوالي ٦٢٪ ومن الغاز بحوالي ٢٣٪ من الاحتياطي العالمي (التقرير الاقتصادي الموحد ٢٠٠١).

على أن النفط – وكذا الغاز – ليس موردًا متجددًا بل هو من الموارد النافدة الأمر الذي يتطلب معالجة خاصة له من الدول النفطية. حقًا يقدر العمر الافتراضي للنفط في بعض الدول – مثل الكويت – بما يزيد على سبعين عامًا وقد يصل إلى مائة عام، ولكن تظل الصورة النهائية هي أننا نتحدث عن موارد ناضبة مصيرها إلى الزوال عاجلاً أم آجلاً.

ولكن الحديث عن مصادر الطاقة في المنطقة العربية لا يقتصر على النفط والغاز، بل أن هناك مصدرًا آخر – غير مستغل في الوقت الحاضر لاعتبارات تكنولوجية – وهو الطاقة الشمسية. فالمنطقة العربية تقع كلها في منطقة الصحاري الكبرى ضمن الحزام

الشمسي، وتتعرض لأكبر كمية من أشعة الشمس على طوال مدار السنة. وإذا كانت الاستخدامات – الاقتصادية – للطاقة الشمسية ما تزال محدودة، فإن ذلك لا يمنع من القول بأن الطاقة الشمسية تمثل مصدرًا كامنًا ومحتملاً للطاقة، وهو مصدر متجدد ودائم وهو ينتظر اختراقًا تكنولوجيًا حتى يجعله قابلاً للاستخدام بتكلفة اقتصادية مقبولة. وتمثل الطاقة الشمسية – فضلاً عن أنها مصدر دائم متجدد – أحد أنظف الطاقات من حيث التأثير على البيئة.

ولكن الحديث عن الموارد الطبيعية لا يقتصر على مناقشة ما يتعلق بالنفط باعتباره أهم الموارد الطبيعية العربية، بل يحتاج الأمر أيضًا إلى التعرض للنقص الشديد الذي تعانيه الأمة العربية في مورد طبيعي آخر، وهو المياه. وهنا يثور التساؤل: ألا يمكن أن تعوض الوفرة في الطاقة النقص في المياه؟ فالثنائي الطاقة/المياه يمثل واحدًا من أخطر التحديات التي يواجهها العالم العربي. الأول بسبب وفرته من ناحية ونفاده لعدم تجدده من ناحية، والثاني بسبب شحه، وبالتالي هناك حاجة إلى العمل في الجبهتين. وربما يكون البحث الجدي لتحقيق اختراق علمي تكنولوجي لتسخير الطاقة الشمسية بما يجعلها قابلة للاستخدام على نحو اقتصادي تجاري هو المخرج لكل من مشكلة نفاد مصادر الطاقة غير المتجددة من ناحية ومشكلة شح المياه من ناحية أخرى. ولكن علينا أولاً أن نلقي نظرة على أوضاع المياه في منطقتنا العربية.

سبق أن أشرنا إلى أن المنطقة العربية تشغل ما يقرب من ١٠٪ من مساحة الأرض المسكونة وأن عدد سكان الوطن العربي يبلغون حوالي ٥٪ من حجم سكان العالم، فماذا عن مواردهم المائية؟ لا يزيد ما تتمتع به المنطقة العربية على ١٪ من الموارد المائية في العالم مما يقطع بخطورة الوضع المائي للمنطقة العربية. ومع استمرار الزيادة السكانية، فإن نصيب الفرد من المياه يتدهور بشكل شديد بالمقارنة بالمتوسط العالمي.

مع تفاقم أزمة المياه في مناطق متعددة من العالم فقد اتجهت الجهود إلى البحث في تحلية المياه وخاصة من البحار والمحيطات. وقد عرفت العقود الأخيرة من القرن العشرين توسعًا كبيرًا في حجم الطاقة الإنتاجية لتحلية المياه. ويقدر عدد محطات تحلية المياه في

العالم عند بداية القرن الحالي بأكثر من ١٣٥٠٠ وحدة تنتج أكثر من ٢٦ مليون متر مكعب من المياه يوميًا[١٩]. وتمثل الولايات المتحدة الأمريكية ودول الخليج العربية أكثر من ٦٠ في المائة من هذا الإنتاج. وتقوم مشروعات التحلية بتحلية مياه البحر أو المياه الصليبية أو إعادة تحلية المياه المستخدمة. وتعتبر منطقة الخليج العربي أهم منطقة في العالم للتحلية، وتكاد تحتكر استخدام بعض التقنيات المستخدمة في هذا المجال. فيقدر أن حوالي ٨٠ في المائة من مصانع الومض متعدد المراحل Multistage flash (MSF) يعمل في هذه المنطقة ومعظم هذه المصانع تعمل باستخدام مصادر الطاقة التقليدية (خاصة النفط والغاز)، وأقلها يستخدم مصادر الطاقة المتجددة (الطاقة الشمسية والرياح).

ويتضح مما تقدم أن أهم محطات تحلية مياه البحر وتسخيرها للاستخدامات المباشرة للشرب والزراعة توجد في المنطقة العربية. وقد حققت بعض هذه الدول (المملكة العربية السعودية) تقدمًا تكنولوجيًا محسوسًا في هذا الصدد. وبذلك يمكن القول بأن وفرة الطاقة (النفط) قد ساعدت بالفعل على مواجهة مشكلة شح المياه في معظم دول النفط العربية. وقد تحقق ذلك بنجاح متزايد، حيث تتجه التكلفة إلى الانخفاض بشكل مستمر. ولا تزال هناك حاجة إلى مزيد من الجهد لزيادة الكفاءة في هذا المجال الذي لا يكاد يهم أي منطقة أخرى في العالم، ومن ثم لا يوجد لدى العالم المتقدم أي حافز لتحقيق زيادة في الكفاءة الإنتاجية في هذا الميدان. فالمنطقة العربية تكاد تكون المنطقة الوحيدة في العالم ذات الطلب الكثيف على تحلية المياه، وبالتالي فإنه من الواجب أن يتم تكوين الكفاءات العلمية والتكنولوجية المناسبة في داخل هذه المنطقة للارتفاع بإنتاجية وكفاءة هذه العمليات. وما لم تقم الدول العربية بذلك، فالأمل يظل ضئيلاً في أن تهتم بها دول أخرى.

ومع نجاح الدول العربية في استخدام مواردها المتوافرة من الطاقة النفطية لحل مشكلة شح المياه الآن، فإن هذا الحل يظل جزئيًا ومؤقتًا، لأنه يرتبط بوجود النفط. وقد سبق أن أشرنا إلى أن أخطر ما يتعرض له النفط هو أنه مورد نافد غير متجدد. ولذلك فإنه مع استخدام النفط لتحلية المياه، فإن مستقبل المنطقة العربية مع نفاد النفط سيكون أشد خطورة، وعندها سوف تواجه المشكلة المزدوجة لنقص النفط والمياه معًا. ولذلك فإنه

من الطبيعي أن نبحث في الوقت نفسه عن أفكار أخرى لمواجهة مشكلة شح المياه وبحيث لا تتوقف فقط على مصير النفط. وهنا تبرز على الساحة قضية الطاقة الشمسية واستخداماتها التجارية وخاصة في مجال تحلية مياه البحر. فالمنطقة العربية ليست فقط غنية في موارد الطاقة من النفط والغاز، بل إنها ربما تتعرض لأكبر كمية من أشعة الشمس. فكما هو معروف توجد المنطقة العربية كلها في حزام الشمس الممتد من المحيط إلى الخليج، وبذلك تمثل المخزون الاستراتيجي لنمو البشرية عندما تتمكن من تطويع الطاقة الشمسية واستخدامها استخدامًا تجاريًا واقتصاديًا مربحًا. وفي مثل هذه الحالة فإن دول المنطقة تكون قد نجحت في حل مشاكلها بشكل يكاد يكون مطلقًا، وتتخلص بالتالي من عبء الاعتماد على مورد نافد للطاقة.

عند الحديث عن استخدام مصادر الطاقة المتجددة، فإن الذهن ينصرف بشكل أساسي إلى استخدام الطاقة الشمسية في المنطقة العربية حيث إن حركات الرياح محدودة في هذه المنطقة. ولذلك فإن الحديث عن علاج جذري لمشكلة المياه في المنطقة العربية يتطلب استخدام الطاقة المتجددة (الطاقة الشمسية) لتحلية مياه البحر. وما تزال التكنولوجيات المتاحة لاستخدام الطاقة الشمسية لتحلية المياه غير ناضجة. ولعل أهم هذه التكنولوجيات هي المعروفة باسم فوتوفولتك .Photovoltaic ويقدر أن هذه التكنولوجيا توفر حوالي ١٨ في المائة من المياه المحلاة باستخدام مصادر الطاقة المتجددة. وتعتمد هذه التكنولوجيا على إقامة حقل من المجمعات الشمسية Solar Collector لكي تولد طاقة حرارية تستخدم في عمليات التحلية. وما تزال هذه التكنولوجيا في مراحلها الأولية وتحتاج إلى الكثير من التطوير والتحسين أو التفكير في بدائل تكنولوجية أخرى. وقد أقامت دولة الإمارات العربية المتحدة تجربة رائدة عندما أقامت في عام ١٩٨٣ محطة لتوليد الكهرباء بالطاقة الشمسية (محطة أم النار). ويقدر أن تكلفة المتر المكعب من المياه المحلاة من هذه المحطة تبلغ حوالي ٦,٥ دولارات وهو رقم يزيد كثيرًا على التكلفة باستخدام التكنولوجيات التقليدية باستخدام مصادر الطاقة غير المتجددة حيث تتراوح بين نصف دولار ودولارين، وهي تدور في دول مجلس التعاون الخليجي حول دولار ونصف للمتر المكعب من المياه المحلاة.

وقد تبدو قضية استخدام الطاقة الشمسية لاستخدامات تجارية مجرد سراب بعيد المنال. ولكن – من يدري – إذا خصصت الأموال، وأرسيت نواة للعلماء من مختلف التخصصات المناسبة – فقد يمكن أن تنتهي جهودهم إلى نتائج إيجابية. ولعل توافر الأموال والفوائض المالية النفطية هو أكبر فرصة لتكوين هذه القاعدة البحثية في الوطن العربي، والتي يمكن مع مرور الزمن أن تحقق إنجازات في مختلف الميادين، لعل أهمها وأخطرها هو توفير طرق لاستخدام الطاقة الشمسية في تحلية مياه البحر. وعندئذٍ قد تصبح منطقة الوطن العربي مركزًا للجذب الحضاري يجاوز حقبة النفط التي مهما طالت فإنها ستظل مؤقتة. وإذا أمكن استخدام جزء من الموارد المالية النفطية لخلق قاعدة علمية وتكنولوجية، فإن المنطقة العربية تكون قد نجحت في تحويل النفط من مجرد مادة خام مطلوبة من أجل «الثورة الصناعية»، لكي تصبح المنطقة عاملاً فاعلاً في حضارة «ما بعد الصناعة» بالمساهمة في إعداد هذا الكيان العلمي والتكنولوجي. وبهذا وحده يتحول النفط من قوة محركة للصناعة التقليدية إلى قوة محركة للتقدم العلمي والتكنولوجي لما بعد عصر الصناعة. وكل هذا يطرح قضية التنمية البشرية في الوطن العربي والاهتمام بالقاعدة العلمية والتكنولوجية في إطار الحديث عن العولمة، وهو ما يثير قضايا مؤسسية وثقافية على ما سنرى.

وإذا كان العالم يتجه إلى البحث عن مصادر بديلة للاستغناء عن، أو لتقليل الاعتماد على النفط، فإنه أحرى بالدول العربية النفطية أن تكون سباقة في هذا الميدان، بحيث لا تفاجئها التطورات التكنولوجية القادمة، بل لعلها تعمل على أن تكون لها مساهمتها الجادة منذ الآن في مثل هذه التطورات التكنولوجية وبما يوفر لها سبقًا علميًا وتكنولوجيًا في هذه الميادين. ولعل تخصيص نسبة من أموال النفط لتطوير الأبحاث في هذا المجال يمكن أن يمثل استثمارًا نافعًا للمستقبل، وحتى تصبح دول المنطقة قادرة على المشاركة في عصر ما بعد النفط، كما كانت مشاركة في عصر النفط.

ولا يتطلب هذا الأمر وضع البحث العلمي والتطور التكنولوجي على قائمة أولويات المنطقة فحسب، ولكن النجاح في هذا الميدان لا يمكن أن يتحقق لإحدى الدول العربية

منفردة. فأي دولة عربية منفردة تجد نفسها محدودة بإمكانياتها البشرية والمادية، بحيث أن القيام بهذا على مستوى قطري قد لا يكون فعّالاً. وعلى العكس فإن مثل هذا المشروع يحتاج بطبيعته إلى عمل عربي مشترك، وحيث يعتبر ميدان البحث العلمي والتطور التكنولوجي من أظهر أمثلة السلع العربية العامة Public Goods والتي تنتشر منافعها على مختلف أجزاء المنطقة العربية، وتحتاج إلى جهد وعمل مشترك و«موازنة عربية».

فالأمر يحتاج إلى اعتبار قضية مستقبل المياه والطاقة مشروعًا قوميًا عربيًا يمول بالمشاركة بين الدول العربية للوصول إلى اختراق علمي وتكنولوجي لتسخير الطاقة الشمسية للاستخدامات البخارية وفي مقدمتها تحلية المياه.

الإصلاحات المؤسسية:

تناولنا فيما سبق التحديات التي تواجه الوطن العربي في علاقاته الاقتصادية بين العالمية والإقليمية من ناحية، وفيما يتعلق بمواجهة أزمة الموارد الطبيعية في شح المياه وعدم تجدد النفط والغاز من ناحية أخرى. ولكن هذه التحديات لا يمكن مواجهتها والتصدي لها بكفاءة دون القيام بعملية نقد ذاتي وإعادة تقييم للمؤسسات القائمة وما يرتبط بها من قيم وقواعد للسلوك. فالحديث عن الاقتصاد العربي ليس مجرد حديث عن الأسواق المفتوحة أو شكل الترتيبات التجارية، ولا هو مجرد إشارة إلى الموارد الطبيعية المتاحة، وإنما هو حديث بالدرجة الأولى عن المؤسسات القائمة وكيفية اتخاذ القرارات وقواعد السلوك والقيم السائدة. فالسياسات الاقتصادية المتبعة وردود الفعل المترتبة عليها هي حصيلة هذه المؤسسات والقيم. وإذا كان الأداء العربي – في مجمله – متواضعًا، فإن ذلك لا يرجع إلى شكل الترتيبات الدولية الخارجية أو نقص في الموارد بقدر ما يرجع إلى قصور في المؤسسات المحلية وعجز في القيم السائدة عن متابعة روح العصر. ومن هنا فقد كانت الدعوة للإصلاح الاقتصادي والمؤسسي، من أهم المتطلبات الأساسية للتقدم، وبالتالي أحد أصعب التحديات التي تواجه الوطن العربي، بالنظر إلى ما هو معروف من قوة الأمر الواقع Status quo وضعف قوى التغيير وتشتتها، وأحيانًا عدم وضوح رؤيتها.

وإذا كان لكل عصر روحه وأيديولوجيته الغالبة، فإنه يبدو أنه بعد انتهاء الحرب الباردة وزوال الاتحاد السوفييتي وشيوع ما اصطلح على تعريفه بعصر «العولمة»، فإن الاتجاه الغالب حاليًا في ظل هذه العولمة هو الدعوة إلى الأخذ باقتصاد السوق وبالديمقراطية السياسية، على ما يتضمنه هذان الأمران من تنويعات وتمايزات في التطبيق وفقًا لظروف كل دولة أو منطقة. وكان الكاتب الأمريكي/الياباني الأصل، فوكوياما، قد أطلق هذه الدعوة، في مبالغة واضحة، عندما أصدر كتابه في بداية التسعينات عن «نهاية التاريخ». فالليبرالية بشقيها الاقتصادي (نظام السوق) والسياسي (النظام الديمقراطي) هي النظام النهائي للمجتمعات. وقد تعرضت مقولة فوكوياما لانتقادات عديدة لمبالغتها ولنبرتها «المطلقة» في إغلاق مسارات تطور التاريخ في المستقبل. ومع ذلك تظل مقولة فوكوياما – بعد تجريدها من العمومية والإطلاق – وصفًا معقولاً لمتطلبات العصر الحاضر.

وبعد مقولة فوكوياما المشار إليها، خرج علينا الكاتب الأمريكي – هانتنجتون – بمقولة أخرى، كما سبق أن أشرنا، عن «صدام الحضارات». ورغم أن هذه الفكرة قد تعرضت لانتقادات عديدة لتبرز سطحيتها وتحكميتها في قراءة التاريخ، إلا أن أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ جاءت لتعطي زخمًا جديدًا لأمثال هذه الأفكار. ثم خرج علينا الرئيس الأمريكي – جورج بوش الابن – بمفهوم جديد للعالم وهو «محور الشر» «The Evil Axis» وبذلك بدا كما لو كان العالم قد أنهى الحرب الباردة بين النظامين الرأسمالي والاشتراكي ليدخل حربًا جديدة أطلق عليها «الحرب ضد الإرهاب». ورغم أن الأمر لم يعلن صراحة، بل هناك محاولات كثيرة للنفي، فإن المفهوم هو أن الحديث عن الإرهاب هو حديث عن «الإرهاب الإسلامي والإرهاب العربي». ورغم أن الإنصاف يقتضي الإشارة إلى أنه، إلى جانب هذه الآراء، فمازال هناك تيار رئيسي يرى أن العالم المعاصر، بفضل التكنولوجيا الحديثة قد أصبح أكثر تقاربًا وأن القيم الإنسانية واحدة مشتركة. ومع ذلك فلا ينبغي أن ننسى أن هناك – غالبًا في اللاوعي – اتهامًا خفيًا بأن المجتمعات العربية والإسلامية ما تزال تعيش في إطار من القيم والمؤسسات المتخلفة عن العصر، إن لم يكن متناقضة معه. وهكذا نجد أن قضايا المؤسسات والقيم في مجتمعنا العربي تطرح بقوة وتمثل تحديًا خطيرًا للوطن

العربي حيث تحركها من ناحية مشاعر داخلية بالإحباط من حصيلة مسيرة التنمية والتقدم خلال ما يقرب من نصف قرن من الاستقلال الوطني، وتخضع من ناحية أخرى إلى ضغوط خارجية لأسباب وخلفيات متعددة وكثيرًا ما تكون متعارضة. ومع هذه الضغوط الداخلية والإيحاءات الخارجية، فإن قضية الإصلاح المؤسسي في الوطن العربي لابد وأن تطرح نفسها وتمثل أحد أهم التحديات أمام مستقبل الوطن العربي.

ولا يقتصر الأمر عند الحديث عن الجوانب المؤسسية على المؤسسات الشكلية بل لابد من توافر قواعد للسلوك وقيم للمعاملات تقوم على أساس الثقة والأمانة وتحمل المسؤولية والإنصاف والإتقان في العمل وبذل الجهد وقبول المخاطر وقدر من المغامرة المحسوبة والتسامح والفضول والرغبة في البحث عن الحقيقة والقدرة على النقد، فضلاً عن التكاتف والتكامل والتعاضد(٢٠).

ومع التغيير في المفاهيم الاقتصادية تحت ضغط المدرسة المؤسسية الجديدة، أصبح الأمر أكثر وضوحًا في مفهوم التنمية الاقتصادية. وقد تبلورت هذه الأمور، بوجه خاص، مع جهود الأمم المتحدة فيما عرف بالتنمية البشرية أو الإنسانية Human Development أو التنمية المستدامة أو المتواصلة .Sustainable Development وليس هنا مجال استقصاء هذا الميدان الصعب، ولكن ربما تجدر الإشارة إلى عدد من القيم التي يجري الحديث المعاصر عن حيويتها وأهميتها للتقدم والتنمية. ولعل أول وأهم هذه القيم هي قيمة «الحرية» التي يتجه معظم الفكر المعاصر إلى التأكيد على أنها ليست فقط مطلبًا وغاية في ذاتها، بل إنها إيضًا وسيلة لتحقيق التنمية. والأصل في الحرية هو الحرية الفردية؛ أي حق الفرد في الاعتراف له بمجال خاص يستقل به ولا يجوز التدخل فيه أو انتهاك حرمته؛ وحريته في شخصه، بحماية حياته وحركته، وحريته في اعتقاداته، بحماية أفكاره ومعتقداته، وحريته في أمواله، بحماية ملكيته وحريته في التعاقد. ومع ذلك فهناك من يعتقد، أن هذا المفهوم للحرية إنما هو مفهوم بورجوازي غربي، وأنه يمثل حرية شكلية، وأن الحرية الاقتصادية (المفهوم الماركسي) والتي قد تتطلب التدخل في حياة الفرد بما يكفل تحقيق هذه المساواة الحقيقية أو الواقعية في الظروف. ومع ذلك فإن الرأي الغالب

هو أننا عندما نتكلم عن الحرية فإننا نشير إلى ذلك المفهوم «الفردي» للحرية، وما يرتبط به من مساواة أمام القانون، فمساواة في الفرص المتاحة وليس في النتائج. وقد ارتبط مفهوم الحرية بهذا المعنى الفردي بمفهوم آخر ومكمل للحرية وهو حرية المواطن في اختيار حكامه وفي رقابته على أعمالهم ومسؤوليتهم أمامه عن هذه الأعمال، وهو ما يعرف باسم الديمقراطية. وهكذا ظهر مفهوم الحرية السياسية كمفهوم أساسي ضروري لمعنى الحرية.

وإذا نظرنا إلى المنطقة العربية يصعب القول بأنها تعرف الحرية بهذا المفهوم أو تعتبره من القيم السائدة سواء في جانبها الليبرالي بالاعتراف بمجال مستقل لحقوق الفرد لا يجوز التعرض له، أو في جانبها الديمقراطي بالاعتراف بحق المشاركة في اختيار الحكام وتحقيق مسؤولياتهم أمام المواطنين.

والحديث عن معنى الحرية بالمعنى المتقدم وثيق الصلة بقيم التقدم والتنمية. فالحرية صنو المسؤولية، ومعها تبدأ المبادرة الفردية وتحمل المخاطر. وقد كانت فكرة المبادرة وتحمل المخاطر أحد المحركات الرئيسية لظهور الثورة الاقتصادية الثانية مع الثورة الصناعية. فعلى عكس الزراعة، التي تعتمد على نواميس الطبيعة وقوانينها وبالتالي على روح المحافظة والتقاليد، فإن الثورة الصناعية وما ارتبط بها من ازدهار للصناعة والتجارة تعتمد على روح التجديد والمغامرة وتحمل المخاطر. ومن الطريف أن اصطلاح المخاطر Risk قد أخذ – في الغالب – من الكلمة العربية «رزق»، حيث كانت أساس التجارة، والتي يعتمد نجاح التاجر فيها على الرزق، الذي هو من عند الله، وبالتالي فإن أمره غير مؤكد. ورغم أن الإسلام قد ولد في بيئة من التجارة وقد ازدهرت التجارة خلال عصور الإسلام الزاهية (من القرن الثامن إلى الحادي عشر) إلا أنه لم يلبث أن تغلبت على المجتمع الشرقي نزعة الركود وتخلى عن روح المغامرة والمخاطرة والتي ميزت القرون الإسلامية الأولى.

كذلك فإن الحديث عن الحرية والمبادرة يثير قضية الإبداع والابتكار، وكان رأي شومبيتر – الاقتصادي النمساوي الشهير – هو أن روح التقدم الاقتصادي قد ولدت مع المنظم Entrepreneur وما يتحلى به روح التجديد Innovation والابتكار، وهي أمور وثيقة الصلة بالحرية الفردية والمبادرة. وهي أمور تتعارض – كليًا وجزئيًا – مع العقلية

التقليدية في المحافظة على قيم السلف وعدم الخروج على المألوف. وهي عقلية تقتل الإبداع، حيث يصبح الإبداع «بدعة»، و«كل بدعة ضلالة» و«كل ضلالة في النار». والمخاطرة والإبداع تتقبل الخطأ وتتصالح معه على أساس أن التقدم عملية تجريبية قائمة على التجربة والخطأ Trial and Error. ولا تقتصر أهمية التجربة والخطأ على سلوك المجتمعات وحدها في تطورها، بل إن الطبيعة ذاتها تتطور من خلال قانون الانتقاء الطبيعي Natural Selection، أي عن طرق التجربة والخطأ، الأمر الذي يتطلب تسامحًا في قبول الجديد والغريب. فالتسامح أيضًا قيمة أساسية للتقدم والتنمية، لأنه بدون الأخطاء لا مجال للتعلم وبالتالي التقدم. فالإنسان يتعلم من تجربته، وبالدرجة الأولى من أخطائه.

ويرتبط بكل ذلك قيم «الثقة»؛ الثقة بالنفس، والثقة بالغير، والثقة في المستقبل. وفي عدد من الدراسات الحديثة بدأت قيم «الثقة» تظهر كأحد العناصر الأساسية للتقدم والتنمية. وفي رسالة للدكتوراه أظهر المفكر السياسي الفرنسي آلان بيرفت (١٩٩٤) أن مجتمعات الثقة هي وحدها القادرة على تحقيق التقدم الاقتصادي وذلك بعكس مجتمعات الريبة والشك والتربص. وعلى نفس المنوال فإن المفكر الياباني/الأمريكي فوكوياما لم يلبث أن أصدر كتابه عن «الثقة» بعدما أثار زوبعة من الجدل في كتابه الأول عن «نهاية التاريخ». وفي هذا كله يؤكد هؤلاء المفكرون أن قيم الثقة من القيم الأساسية لتقدم المجتمعات.

إن التوقف على القيم والجانب الثقافي من قضايا التنمية يمكن أن يوقعنا في المحظور، بمقولة أن هناك قيمًا وثقافاتٍ مساعدةً على التقدم والتنمية، وثقافاتٍ أخرى معاديةً ومناوئة لها، وهو ادعاء بالغ الخطورة، فضلاً عن أنه ليس صحيحًا. فليس هناك أخطر من القول بأن ثقافة ما، بطبيعتها، متفقة أو متعارضة مع التقدم والتنمية. فالثقافة وما تفرزه من قيم ليست أمرًا محتومًا، لا هي نتيجة خصائص عرقية ثابتة، بل هي – في نهاية الأمر – حصيلة تطور تاريخي ونتيجة للممارسات والمؤسسات التي تساعد في وقت وظروف معينة، على شيوع قيم محددة، ويمكن أن تؤدي – في ظروف وأوقات أخرى – إلى ظهور قيم أخرى، فالقيم السائدة هي نفسها محصلة ونتيجة للمؤسسات والممارسات السائدة، ويمكن، بالتالي، تغيير القيم مع إدخال مؤسسات جديدة.

والحديث عن المؤسسات يتناول المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية. ولا شك أن النظام السياسي يلعب دورًا لا يمكن التهوين فيه في تحديد مسارات النجاح والفشل. والحقيقة أنه لا يمكن فصل الاقتصاد عن السياسة، ومن هنا فقد كان القدماء على حق عندما ناقشوا هذا الموضوع تحت عنوان «الاقتصاد السياسي». وقد سبق أن تعرضنا لقضية الحرية في جانبها القيمي أو الثقافي، والحقيقة أن الحرية ليست مجرد قضية وعي وقيم سائدة بقدر ما هي وليدة مؤسسات ومنظمات تفرض سلوكًا وتغلِّب قيمًا في ظروف وأوضاع معينة، كما تفرض غيرها في ظروف وأوضاع أخرى. فقيم الحرية والمساواة وحكم القانون ليست مجرد قناعات غالبة وإنما هي تعبير عن تنظيمات ومؤسسات تاريخية. وهناك علاقة تبادلية وجدلية بين القيم السائدة والمؤسسات القائمة، كل منهما يؤثر في الآخر ويطوره. ومن هنا فإن شكل الدولة وحجمها ونوعها له أبلغ الأثر على مسارات «التقدم والتنمية». وقد احتل موضوع العلاقة بين الديمقراطية واقتصاد السوق مكانًا هامًا من المناقشات السائدة حاليًا في الأدبيات الاقتصادية. فمع سقوط الاتحاد السوفييتي وانفراط منظومة الاقتصاد الاشتراكي وغلبة اقتصاد السوق، برز موضوع «الإصلاح الاقتصادي» و«الإصلاح السياسي»، وما إذا كان أحدهما ممكنًا دون الآخر أم أنهما متكاملان يسند أحدهما الآخر. ويبدو أن الفكر الليبرالي يرى فيهما جانبين لحقيقة واحدة، وأن اقتصاد السوق لا يكتمل إلا بالديمقراطية السياسية، وأن الحرية الاقتصادية هي صنو للحرية السياسية.

وإذا كان النظام السياسي وثيق الصلة بالنظام الاقتصادي، وأن اقتصاد السوق لا يحقق أحسن نتائجه إلا في ظل الديمقراطية السياسية، فإنه ينبغي التذكر أن أهم مقومات الديمقراطية هي المساواة أمام القانون. فالدولة الديمقراطية هي في نهاية الأمر دولة القانون. ومن هنا أهمية التنظيم القانوني واحترام الحقوق. وقد أشار البعض من المدرسة المؤسسية في الاقتصاد – دوجلاس نورث على سبيل المثال – إلى العلاقة بين التطور الاقتصادي وتطور فكرة الحقوق. والحديث عن النظام القانوني السائد واحترام القانون يفقد معناه ومبناه ما لم يكن فعالاً ومؤثرًا، ومن هنا أهمية وجود نظام قضائي سليم وقادر، سريع وعادل وبذلك فإن المؤسسات القانونية والقضائية تلعب دورًا رئيسيًا في التقدم والتنمية.

ويساعد النظام القانوني السائد ليس فقط على تحديد مساهمة الأفراد وحماية حقوقهم، وإنما يمثل الضمان الأساسي لعمل المجتمع المدني أيضًا. وقد أصبحت مساهمة المجتمع المدني أحد أهم عناصر التقدم في المجتمع المعاصر، وإذا كانت الدولة تمثل السلطة السياسية وتقوم على فكرة القهر المشروع، وإذا كان الأفراد والقطاع الخاص يسعون نحو مصالحهم الذاتية من خلال السوق وفقًا لدافع الربح والمصلحة الخاصة، فإن المجتمع لابد وأن يتضمن أيضًا مجالاً للعمل التطوعي القائم على التضامن والتكافل، الذي هو أساس عمل المجتمع المدني. ونجاح مؤسسات المجتمع المدني رهن بتوفير النظام القانوني المناسب لذلك فضلاً عن ضرورة توافر النسق القيمي الحافز على القيام بالعمل الاختياري للصالح العام.

وإذا كان توافر نظام قانوني وقضائي سليم أمرًا ضروريًا لقيام اقتصاد السوق بدوره. فلا يقل عنه أهمية وجود معلومات كافية ودقيقة عن أوضاع الاقتصاد وتدفقها بشكل مستمر وبمصداقية عالية. فالاقتصاد في جوهره هو تعامل مع المستقبل، والمستقبل بطبيعته مليء بالمخاطر، ولذلك لا يقدم أحد على القيام بالنشاط الاقتصادي إلا إذا توافر له حد أدنى من المعلومات يساعده على تحسس المستقبل. فالسبيل الوحيد لاستقراء المستقبل هو استخلاص العبر والدروس من تجربة الماضي. ومن هنا فإن توافر معلومات كافية وسليمة عن الأوضاع الاقتصادية وتطورها هو الوسيلة الوحيدة لتكوين صورة عما يمكن أن يكون عليه المستقبل، واتخاذ القرارات في ضوء ذلك. ومن هنا فإنه من الضروري لقيام اقتصاد السوق بدوره أن يتوافر في المجتمع مصادر كافية وصادقة ومتاحة لتقديم البيانات الاقتصادية والمالية والنقدية. وتقوم الحكومات عادة بإصدار العديد من هذه البيانات والإحصاءات، فضلاً عن أن السوق نفسها – عبر القائمين فيها – تقدم أيضًا بيانات كثيرة ومفيدة. ومن الضروري أن تتوافر المقومات الكافية للاطمئنان إلى صحة هذه البيانات واستمرار تدفقها. وهذا يرتبط بما عرف عن الشفافية Transparency. وإذا نظرنا إلى أوضاع البيانات والإحصاءات في الدول العربية فنجد أنها تعاني عدة أوجه للقصور؛ فإلى جانب النقص العام في الإحصاءات المتاحة، فإن هناك – في كثير من الأحوال – تعددًا في المصادر وتضاربًا في الأرقام وتعارضًا في التعريفات والمعايير

المستخدمة، فضلاً عن التأخير في نشر هذه البيانات والإحصاءات، مما يجردها من الكثير من فوائدها. وفي كثير من الأحوال ينظر إلى البيانات والإحصاءات على أنها وسيلة للإعلان عن إنجازات الحكومات أكثر منها مصدرًا للتعريف بالحقيقة، مما يؤدي إلى المبالغة في نشر البيانات ذات الدلالة الإيجابية ومنع أو تحريف - يقال أحيانًا تجميل - البيانات ذات الدلالة السلبية.

وإذا كانت الشفافية وتوافر المعلومات أمرًا ضروريًا لتحقيق سلامة القرارات الاقتصادية ورشدها، فإن للثقافة دورًا آخر لا يقل أهمية وهو منع أشكال الفساد والانحراف في الإدارة الاقتصادية. ففي كثير من الأحيان يكون منع أو تقييد نشر المعلومات راجعًا للرغبة في التغطية على أشكال الفساد والانحراف. وبذلك يرتبط بقضية الشفافية حرية النشر وإبداء الرأي، فهي جميعًا ضمانة للمصداقية والمساءلة.

وإذا كان وجود نظام قانوني وقضائي سليم وواضح وفعال، وبنية أساسية لتوفير المعلومات الكافية والدقيقة والمتدفقة في تيار مستمر وفي فترات معقولة، إذا كان كل ذلك ضروريًا لكي يعمل اقتصاد السوق بكفاءة، فلا يقل أهمية أن تتوافر القدرة المستمرة على توفير العمالة المناسبة والمؤهلة والمنضبطة. ويرتبط ذلك عادة بوجود نظام تعليمي ملائم ومراكز للتدريب والتطوير المهني، فضلاً عن نظم قانونية وإجرائية تضمن مرونة التعامل مع العاملين وحماية حقوقهم وضمان إنتاجيتهم. ويرتبط ذلك عادة بوجود نظام واضح وميسر للاستعانة بالخبراء الأجانب مما يقتضي سهولة السفر والحصول على تأشيرات الدخول.

وهكذا نجد أن الدول العربية في سعيها للتلاؤم مع متطلبات اقتصاد السوق مطالبة بإجراء تعديلات عديدة في نظمها القانونية وتأهيل ودعم أجهزة الإحصاء وفرض مزيد من الشفافية في الإعلان عن البيانات، وفي توفير الظروف المناسبة لتأهيل وتطوير قدرات العمالة الوطنية وتسهيل الاستعانة بالخبرات الأجنبية. ومع ذلك يظل «الإصلاح السياسي» هو التحدي الأساسي للإصلاحات المؤسسية المطلوبة للتعايش مع العولمة في ثوبها الجديد والذي ظهر مع نهاية القرن العشرين وانتهاء الحرب الباردة.

لا يمكن القول بأن هناك علاقة سببية حتمية بين نظام السوق والديمقراطية السياسية، وإن كان من الواضح أن هناك تناغمًا وانسجامًا كبيرًا بين متطلبات نظام السوق وأسس النظم الديمقراطية. فكلاهما يستند إلى المبدأ الفردي في سيادة المستهلك في نظام السوق وفي سيادة الناخب في النظم الديمقراطية. وكلاهما يرى في الحرية الفردية وحرية الاختيار ما يكفل تحقيق الصالح العام. وكلاهما ينظر بقدر من الحذر إلى فكرة «الأوامر» أو «السلطة». فتخصيص الموارد وتوزيعها يتم عن طريق قرارات واختيارات الأفراد وليس عن طريق أوامر «الخطة المركزية». وبالمثل فإن اختيار الحكام وتحديد مسار قراراتهم يتم وفقًا لإرادة الأفراد كما تعكسها صناديق الانتخاب، وليس نتيجة لسلطة تفرض نفسها بقوة التقاليد أو بقوة السلاح، أو تنظيمات الحزب الواحد. وإذا نظرنا إلى التجربة التاريخية، نجد أن السوابق التاريخية تقدم جزءًا من الإجابة وتقصر عن تقديم الجزء الثاني. فأما ما تؤكده السوابق التاريخية، فهو عدم إمكان تحقيق الديمقراطية والتعددية السياسية في غير نظم السوق. ففي اقتصاديات السوق وحدها أمكن تحقيق الديمقراطية والتعددية السياسية، أما نظم الأوامر والتخطيط المركزي فقد كانت جميعًا – بلا استثناء – نظمًا للحكم الشمولي والاستبدادي. وإذا كانت الديمقراطية والتعددية السياسية لا تعيش في غير نظم السوق، فقد عرفت التجارب التاريخية مع ذلك دولاً وتجمعات أخذت بنظم اقتصاد السوق دون تحقيق الديمقراطية والتعددية السياسية. وهكذا يبدو – من التجربة التاريخية – أن نظام اقتصاد السوق شرط ضروري، وإذا كان غير كاف لتحقيق الديمقراطية التعددية السياسية. أما الديمقراطية والتعددية السياسية وأثره على السوق فيبدو أيضًا من هذه التجربة التاريخية – أنها أقرب إلى الشرط الضروري والكافي، بمعنى أن وجود الديمقراطية والتعددية السياسية قد صاحبه دائمًا وجود نظام السوق.

ونلاحظ أن المؤسسات الاقتصادية الدولية من البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومنظمة الجات العالمية، بدأت تتجاوز – في مطالباتها للدول – الأمور الاقتصادية البحتة لكي تقترب رويدًا رويدًا من مفهوم النظام السياسي السائد. فإذا كانت الأنظمة الداخلية لمثل هذه المؤسسات تحول بينها وبين التدخل في الشؤون الداخلية للدول، فإنها من خلال

مباشرة أنشطتها في الإقراض والرقابة والإشراف، أصبحت تتدخل – فعليًا – في صميم هذه الشؤون تحت مسميات جديدة. فمؤسسات التمويل – صندوق النقد والبنك الدوليين – على سبيل المثال لم تعد تكتفي عند توفير التسهيلات والقروض بالنظر في السياسات الاقتصادية البحتة – سعر الصرف، توازن الموازنة، أسعار الفائدة – بل بدأت مناقشة ما تسميه بالحكم السليم .Governanceوهو تعبير جديد نحت بالإنجليزية – اشتقاقًا من الفرنسية – لمناقشة أساليب اتخاذ القرارات على مختلف المستويات ومدى ما يتوافر لها من شفافية وضمانات. وإذا كان هذا الاصطلاح الجديد يتجنب الإشارة إلى التدخل مباشرة في أعمال الحكومات (Government) إلا أن ذلك لا يمنع من أنه تعبير غامض وفضفاض ويؤدي – عمليًا – إلى مناقشة أساليب الحكومات، فهو تدخل فيما كان يعتبر من الشؤون الداخلية للحكم، وإن كان ما زال تدخلاً من الباب الخلفي. وإذا انتقلنا إلى مدى قدرة الدولة على الالتجاء إلى الأسواق المالية العامة نجد أن الجدارة الائتمانية لأية دولة لا تأخذ فقط في الاعتبار مواردها الاقتصادية والمالية وكفاءة الإدارة الاقتصادية، بل إنها تُعنى أيضًا بالتحقق من مدى الشفافية المالية، واستقلال القضاء، وشيوع الفساد، ومدى الاستقرار السياسي وتداول السلطة.

خاتمة : خلاصة

الحضارة العربية والإسلامية والغرب موضوع واسع ومتشعب ويمتد عبر فترة زمنية طويلة، ولذلك فإنه يصعب الإحاطة في ورقة أو عدة أوراق للبحوث. ولا يساعد كثيرًا أن يقتصر الموضوع على التعرض للمحور الاقتصادي. ولذلك فقد كانت هناك ضرورة المحاولة لتحديد إطار البحث، ليس فقط من ناحية طبيعة الموضوع المثار، وإنما أيضًا من حيث السياق العام للاجتماع والداعين له. ولذلك فقد كانت أولى مهام الورقة هي تحديد المقصود بكل من الحضارة العربية والإسلامية من ناحية، والغرب من ناحية أخرى. وفي هذا التحديد فقد أخذت الورقة بمفاهيم وديناميكية متطورة عبر التاريخ. فنحن نتحدث عن فترة تمتد إلى أكثر من أربعة عشر قرنًا، وليس من الضروري أن يظل مفهوم كل من الحضارة العربية والإسلامية والغرب ثابتًا وجامدًا. فأما عن اللاعب الأول وهو الحضارة

العربية الإسلامية فإن المفهوم المستخدم في الورقة يتجه إلى التضييق كلما اقتربنا من التاريخ المعاصر ليقتصر على الوطن العربي، وإن كان يتسع في القرون الأولى ليشمل دولة الإسلام. وعلى العكس بالنسبة للغرب، فإن مفهومه يتسع في الوقت الحاضر ليتضمن كل ما يمكن أن يطلق عليه «الدول الصناعية المتقدمة»، ولو لم تكن بالضرورة من دول الغرب بالمفهوم الجغرافي التقليدي. ففي ورقة تتحدث عن محور العلاقات الاقتصادية فإنه لا تكاد توجد أية فوارق في هذه العلاقات بين ألمانيا واليابان، أو بين هذه الدول والولايات المتحدة. فقد أدت الثورة الصناعية وخاصة ثورة المعلومات والاتصالات وما أطلق عليه اسم (العولمة) إلى تغيير جوهري في طبيعة العلاقات، ولم يعد للجغرافيا من دور حاسم، كما كان في الماضي، وأصبح العنصر الحاسم هو مدى السيطرة والتفوق التكنولوجي، وهو ما يميز بين مجموعتين من الدول: الدول الصناعية المتقدمة والدول النامية. وينتمي الوطن العربي إلى النوع الثاني، في حين أن ما أطلق عليه في الماضي اسم «الغرب» فقد غلبت عليه الآن مسحة اقتصادية تكنولوجية تضم إلى جانب الغرب التقليدي في أوروبا، الولايات المتحدة الأمريكية فضلاً عن اليابان، وربما قريبًا كوريا وتايوان وماليزيا وسنغافورة، ولِمَ لا الصين والهند.

ومن خلال تطور مفاهيم كل من الحضارة العربية والإسلامية من منظور هذا التطور التكنولوجي وما تحقق من ثورات اقتصادية كبرى، تعرضت الورقة لأهم الثورات الاقتصادية العالمية. وكانت الثورة الأولى هي الثورة الزراعية والتي تحققت في المنطقة التي ستصبح بعد ذلك مهد الحضارة العربية والإسلامية. وجاءت الثورة الثانية مع الصناعة والتي تمت في أوروبا وفي شبه غيبة تامة من الحضارة العربية والإسلامية. وها نحن الآن على أبواب ثورة ثالثة عرفت باسم ثورة المعلومات والاتصالات وربما أيضًا ثورة البيولوجيا والجينات. وفي هذا التطور العالمي للثورات الاقتصادية الكبرى كانت المنطقة العربية رائدة في تحقيق الثورة الأولى. وقامت بدور هام في المرحلة الوسيطة وقبل قيام الثورة الصناعية عندما تربعت الدولة الإسلامية على قمة الحضارة لما يقرب من ألف عام، عرفت نموًا وازدهارًا في نصفها الأول، وركودًا وتراجعًا في الخمسمائة عام التالية قبل أن تهزم وتحتل معظم أراضيها خلال القرنين الأخيرين.

وفي ضوء إدراك ما تحقق من ثورات اقتصادية كبرى ومعرفة أهم خصائص العصر، فإنه يصبح من السهل – في ضوء محور العلاقات الاقتصادية – تطوير مفهوم «الغرب» المعاصر ليتطابق مع مفهوم الدول الصناعية المتقدمة. فعلاقات الدول العربية والإسلامية لا تختلف في جوهرها مع فرنسا عن علاقاتها مع اليابان. وبالمقابل، فإذا كان من السهل – نسبيًا – الحديث عن علاقات الدولة الإسلامية في شمولها مع الغرب في القرون الثلاثة الأولى بعد قيام الإسلام، فإننا في الحاضر نتحدث عن عالم إسلامي يمتد من موريتانيا والمغرب في الغرب إلى إندونيسيا في الشرق ويتعمق إلى نيجيريا والسنغال في إفريقيا. ويصعب الحديث عن هذه المجموعة.– في إطار العلاقات الاقتصادية – باعتبارها وحدة أو مجموعة متجانسة. ولذلك فإن أكثر ما يمكن أن نصبو إليه – ربما– الحديث عن الوطن العربي. وهكذا يتمحور الحديث في الوقت الحالي عن علاقات بين الوطن العربي والدول الصناعية المتقدمة.

وبعد أن تحدد مفهوم الحضارة العربية والإسلامية في الوقت الحاضر بأنه يضم العالم العربي، فإنه يصبح من الضروري أن نستعرض الأوضاع الاقتصادية لهذا العالم. ويتضح من هذا الاستعراض، أن الحديث عن «اقتصاد عربي» هو حديث عن حقيقة كامنة أكثر منه حديث عن حقيقة قائمة. فما يسمى بالاقتصاد العربي هو في الحقيقة مجرد تراص لاقتصادات عربية تقدم بينها علاقات تجارية مازالت محدودة – لم تزد على ١٠٪ من حجم المبادلات الخارجية لها. وأهم ما يستدعي النظر في هذه الاقتصادات هي أنها مازالت في مرحلة ما قبل الدولة الصناعية ، وأنه يغلب عليها الاقتصاد الريعي. فما زال النفط – والغاز – يمثلان مصدر الثورة الأساسي للمنطقة، ومازال اعتمادها على المواد الخام وإنتاج الزراعة مستمرًا. وتتفاوت الثروات والدخول في الدول العربية بقدر ما يتفاوت توزيع الموارد الطبيعية – خاصة النفط – فيما بينها. فحيث يزيد النفط تزيد الثروة والدخول. وإذا كانت المنطقة تتمتع بوفرة كبيرة في موارد الطاقة من النفط والغاز، فإنها تعتبر من ناحية أخرى أفقر مناطق العالم من حيث توافر المياه.

وإذا كان استعراض أوضاع الاقتصاد العربي أمرًا لازمًا لتحديد حجم علاقاته مع الغير، فإن الفهم الكامل لهذه الأوضاع يتطلب متابعة التطور التاريخي لهذه المعلومات.

ورغم صعوبة البحث التاريخي لفترة تمتد لأكثر من أربعة عشر قرنًا، فإن الملاحظة الأساسية هي أن المنطقة كانت سباقة وسائدة في وضع أسس الثورة الاقتصادية الأولى، مع اكتشاف الزراعة، وما ارتبط بها من إرساء الحضارات الأولى. كذلك لعبت المنطقة – مع ظهور الإسلام – دورًا هامًا ومؤثرًا في الفترة الوسيطة وقبل قيام الثورة الصناعية عندما حملت خلال العصور الوسطى رسالة التقدم والازدهار وخاصة في مجالات التجارة والوساطة. ولكن هذه المنطقة والتي لعبت هذه الأدوار الحاسمة في تطور التاريخ البشري، تخلت تمامًا – أو تكاد – عن دورها وبعد قيام الثورة الصناعية لتصبح مجرد متفرج سلبي هامشي أحيانًا وتابع أحيانًا أخرى. وإذ خضع معظم دول الوطن العربي للاستعمار المباشر أو غير المباشر لدول الغرب خلال القرن التاسع وشطر من القرن العشرين، فقد بدأت محاولات التحرر منذ منتصف القرن العشرين في تحقيق الاستقلال لمعظم هذه الدول في الربع الأخير من هذا القرن. وجاءت ثورة النفط في الربع الأخير من ذلك القرن فوفرت للمنطقة أكبر حجم من التدفقات المالية في التاريخ البشري في مثل هذه الفترة القصيرة. وإذ تحققت العديد من الإصلاحات في البنية الأساسية المادية والمؤسسية – وخاصة في دول النفط – فإن القرن الحادي والعشرين يبدأ والأوضاع الاقتصادية للوطن العربي لا تبعث على الرضا فبعدما يقرب من نصف قرن من الحكم الوطني ما تزال معدلات التنمية أقل عن معدلات النمو في معظم مناطق العالم وتعاني المنطقة بوجه خاص من معدلات بطالة عالية. وإلى جانب الأداء الاقتصادي المتواضع، فإن التطورات السياسية الأخيرة، وخاصة، بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وضعت المنطقة في قفص الاتهام من حيث الاستقرار السياسي وغلبة نزعات التطرف. وفي خلال هذه الفترة تدخلت القوات الأجنبية أكثر من مرة في نزاعات المنطقة – حرب الخليج الأولى ثم حرب العراق – .

وبعد هذا الاستعراض للأوضاع الاقتصادية العربية وتطورها انتقلت الورقة إلى مناقشة علاقة العرب والغرب، وهل هي علاقات تصادم – كما تذهب مقولات هانتجتون – أم أنها مجرد علاقات دولية تحمل من أسباب التعاون كما تتضمن من مواطن الخلافات مثلما يحدث بين كل الدول. فليس هناك عداء أصيل أو جوهري بينهما، وإنما هو اختلاف وائتلاف المصالح وكما يحدث في كل بقعة من بقاع العالم. الوطن العربي لا يختلف – جوهريًا– عن أي منطقة أخرى، وهناك من أسباب التقابل والتلاقي كما أن هناك من

تضارب المصالح وتعارضها. وفي عالم يتجه إلى مزيد من التداخل والتقارب مع «العولمة»، فإن المنطقة العربية ربما تكون في حاجة أكثر من غيرها لمزيد من التعاون مع العالم الصناعي المتقدم وليس الوقوع في عداوة أو مصادمة معه.

وأخيرًا ناقشت الورقة – من منطلق اقتصادي – بعض أهم التحديات التي تواجهها المنطقة العربية. وركزت على ثلاث نقاط، تتعلق الأولى بأهمية التعاون الإقليمي بين دول المنطقة. فالإقليمية ليست عدوًا للعولمة، والمدخل الصحيح للعالمية كان دائمًا من خلال موجات للتعاون الإقليمي. وهكذا فإن التحدي الأول للاقتصادات العربية هو مدى قدرتها على التكامل والتعاون فيما بينها. أما النقطة الثانية فهي خاصة بالمنطقة وطبيعة الموارد الطبيعية المتوافرة فيها. فالمنطقة تستمد قيمتها الاستراتيجية من توافر موارد الطاقة فيها – من نفط وغاز. ولكن هذه الموارد نافدة وغير متجددة. ومن هنا فإن على دول المنطقة أن تعد العدة لعصر ما بعد النفط. وفي نفس الوقت فإن المنطقة تعاني ندرة شديدة من مورد طبيعي آخر هام، وهو المياه. فكيف العمل؟ لاحظت الورقة أن المنطقة توجد في منطقة حزام الشمس وبذلك تتمتع بالتعرض لأهم مصدر للطاقة وهو الطاقة الشمسية. وهنا يثور التساؤل هل تجد المنطقة علاجًا لمشاكلها في نضوب النفط وفي ندرة المياه في حل تكنولوجي عن طريق استخدام الطاقة الشمسية استخدامًا اقتصاديًا؛ وبذلك تتمكن المنطقة من مواجهة مشكلتي نضوب النفط وشح المياه؟ الإجابة على هذا التساؤل تتطلب تحقيق اختراق تكنولوجي يجعل من الطاقة الشمسية مصدرًا اقتصاديًا للاستغلال التجاري. وهو أمر يتطلب القيام بمشروع علمي كبير بالتعاون بين جميع دول المنطقة فضلاً عن الدول المتقدمة – لتحقيق مثل هذا الاختراق التكنولوجي. وأخيرًا يأتي التحدي الأخير وهو التغيير المؤسسي في القيم والمؤسسات القائمة. فالحديث عن دخول عصر الصناعة وما بعدها ليس مجرد مصانع تقام أو طرق تشيد، وإنما هو بالدرجة الأولى تغيير في أنماط السلوك والقيم السائدة، وهذه بدورها لا تتحقق ما لم تساعدها مؤسسات سياسية واقتصادية واجتماعية، ومن هنا فإن الإصلاح السياسي والاقتصادي هو على قائمة أولويات المنطقة في مواجهتها لمشاكلها، وهو أيضًا السبيل لدخول العصر والتصالح مع العالم. والله أعلم.

✱✱✱✱

الهوامش

(1) Norman Davies, Europe, A History, Happer Collins Publisher, NewYork, 1998.

(2) Peter F. Drucker, The Age of Discontinuity : Guidelines to our changing society, New York, 1969.

(3) Jaques Attali, La Parole et l'Outil, PUF, Paris, 1975.

(٤) انظر، حازم الببلاوي «نحن والغرب» عصر المواجهة أم التلاقي، دار الشروق، القاهرة،١٩٩٩ .

(5) Hérodote, L'enquête, Paris, Gallimard, "Bibliotheque de la pleiade" 1964.

(٦) انظر، التقرير الاقتصادي الموحد، ٢٠٠٣، الأمانة العامة لجامعة الدول العربية، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي، صندوق النقد العربي، منظمة الأقطار العربية المصدرة للبترول.

(7) Trade, Investment and Development in the Middle East and North Africa, The World Bank, Washington D.C. 2003.

(8) Xavier de Planhol, L'Islam et la Mer, La Mosquée et le Matelot, VII - XX sciele, Paris, 2000.

(9) Robert Cowly - What if? Pan Book, London 2001 More what if? Macmillan, London 2002.

(١٠) انظر، سوق العمل ومشاكل البطالة في البلدان العربية، صندوق النقد العربي والصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي – تحرير حازم الببلاوي – أبوظبي – الإمارات العربية المتحدة ٢٠٠٣ .

(11) The ESCWA Region : Twenty Five Years 1974 - 1999, Economic and Social Commission for Western Asia, United Nations, New York, 1999.

(12) Economic Research Forum (ERF), Economic Trends in the MENA Region, Cairo, 2003.

(13) Op.cit.

(١٤) انظر، نحن والغرب، المرجع السابق الإشارة إليه.

(15) Samuel P. Huntington, The Clash of Civilisation and the Remaking of World Order. New York, 1996.

(١٦) لمزيد من التفصيل، حازم الببلاوي، الاقتصاد العربي في عصر العولمة، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبوظبي ٢٠٠٣ .

(١٧) انظر، تكامل الاقتصاد العربي وأسباب الفشل، دراسات وأبحاث المؤتمر الأول لمؤسسة الفكر العربي القاهرة، ٢٠٠٢، استشراف المستقبل العربي، دراسات وأبحاث المؤتمر الثاني لمؤسسة الفكر العربي، بيروت ٢٠٠٣.

(١٨) لمزيد من التفصيل انظر، الاقتصاد العربي في عصر العولمة، المرجع السابق الإشارة إليه.

(١٩) المرجع السابق نفسه.

(٢٠) المرجع السابق نفسه.

✱✱✱✱

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

العلاقات الاقتصادية

أ. د. حازم الببلاوي

يستعرض الباحث في الجزء الأول من الورقة الجانب النظري والتطور الاقتصادي الذي رافق الحياة الإنسانية بشكل عام وأوروبا بشكل خاص، موضحًا الخصائص التي اتّسم بها الغرب، سواء من الناحية الدينية أو السياسية، ومبيّنًا أن جذور الحضارة الغربية القديمة تعود في أصولها إلى الحضارة المصرية القديمة، ومن الناحية الدينية، يؤكد الباحث على أن الغرب المسيحي يرتبط بالشرق حيث ولدت المسيحية في فلسطين.

ويعتقد الباحث أنه على الرغم من هذه التمايزات، لابد من إيجاد عوامل مشتركة لإقامة علاقة ما بين الغرب والشرق، على ضوء التطورات التي صاحبت الثورة الصناعية، وما تلاها من تطور اقتصادي وتكنولوجي، والتوجه المعاصر نحو العولمة، وفي هذا الصدد يرى أن العالم لا يزال محكومًا بعوامل تقليدية سياسية واقتصادية، إذ لم ينته دور الدولة القطرية.

بعد هذه المقدمة الطويلة، يناقش الباحث الوضع الاقتصادي العربي، مبينًا ما تتمتع به المنطقة العربية من موارد اقتصادية هائله وبخاصة في مجال الطاقة والمياه، ومع ذلك فلا يعتقد بوجود اقتصاد عربي متميز.

ثم يستعرض الباحث باعتماده على الأرقام الوضع الاقتصادي العربي، فيقول: إن الناتج المحلي الإجمالي للدول العربية في عام ٢٠٠٢ بلغ (٧١٦) مليار دولار، حيث يلعب النفط الدور الأساسي في ذلك وبخاصة في الدول المطلة على الخليج، في حين أن عددًا كبيرًا من الدول العربية الأخرى يعتمد على تحويلات المغتربين.

وعندما يتناول الوضع الاقتصادي العربي، يوضح أن الطروحات حول وجود تعاون اقتصادي أو تكامل اقتصادي عربي، ما زالت بعيدة المنال، على الرغم من وجود

المؤسسات مثل «المجلس الاقتصادي والاجتماعي» ١٩٥٣، مجلس «الوحدة الاقتصادية العربية» ١٩٥٧، ويقدم صورة غير متفائلة للعلاقات الاقتصادية العربية بسبب التطورات السياسية التي شهدتها المنطقة العربية وبخاصة في أواخر القرن العشرين.

وإذا كانت هذه هي العلاقة بين الدول العربية – العربية – فإن العلاقة بين الدول العربية – والدول غير العربية أساسها النفط، وبقية المرتكزات الاقتصادية ليست بذات الأهمية، وبخاصة في مجال الصناعة والسياحة وغير ذلك.

وفي علاقة الغرب مع الوطن العربي والعالم الإسلامي، يبرز الباحث الدور الذي قامت به الحضارة الإسلامية في القرون السابقة حتى نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر، حيث تعتبر المنطقة العربية مهد الحضارة والثورة الزراعية، ولكن منذ الهيمنة الاستعمارية أخذ دور هذه المنطقة في التراجع والانحسار، وتوالت المشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، وظلت أغلبية الدول العربية أسواقًا استهلاكية، معتمدة في علاقاتها مع الغرب على ما يصنعه، ويطرح الباحث تساؤلا هامًا، هو: هل العلاقة بين العرب والغرب علاقة مواجهة أم تلاق؟.

قبل إجابته على التساؤل يعيد إلى الأذهان الدور الذي يلعبه الوطن العربي كمصدر للطاقة، وبالتالي فهو منطقة للصراع ويقدم أمثلة على ذلك، ما حدث من احتلال للعراق، ومحاولة ترويج فكرة محاربة الإرهاب، والدعوات التي تطلق في الغرب «صراع الحضارات» وفي المقابل محاولة تسويق العولمة والقرية العالمية.. الخ، حيث ركزت العولمة على الجانب الاقتصادي بشكل أساسي وصراع الحضارات يركز على الجانب السياسي والديني، على العكس من الدراسات الأدبية والإنسانية، فيخلص إلى القول أن لكل حضارة ما يميزها، ولكن لابد من أن تسهم مع غيرها في صنع الحضارة الإنسانية، وهذا ما سارت عليه الحضارات القديمة، وكذلك الحضارة العربية الإسلامية، حيث أسهمت وبشكل متميز في بناء قواعد للحضارة الإنسانية في مختلف المجالات كما يظهر ذلك في الرياضيات والكيمياء والطب وغير ذلك، تلك الإنجازات التي استخدمها الغرب في تحقيق أغراضه من خلال الكشوفات الجغرافية، التي مهدت للغزو التجاري والعسكري. ويعتقد

الباحث أن نظرية «هنتنجتون» حول صراع الحضارات ليست مقتصرة على الإسلام والحضارات الأخرى، فالصراع قائم حتى داخل الحضارة الواحدة، نتيجة لتعارض المصالح، فالصراع أساسه الاستغلال والتعصب، وفرض العقيدة على الآخرين، وبالتالي تصبح المقاومة إحدى وسائل الإنسان لمنع الاستغلال والهيمنة، وأن الخروج من هذه الحالة إنما يقوم على احترام حقوق الآخرين ونشر مبادئ التسامح والديمقراطية.

ويعتقد الباحث أن الوطن العربي يواجه مشكلة هامة هي التخلف، وبالتالي لابد من تغيير جوهري وجذري في طريقة التفكير وإقامة المؤسسات القادرة على قيادة التغيير، وكذلك إقامة تعاون علمي مع العالم المتقدم، وينادي بضرورة الاستعداد لمرحلة ما بعد النفط، والبحث عن بدائل أخرى، ولا تتوقف مناداته عند البحث عن مصدر جديد للطاقة، بل يشير الى عنصر أساسي هام للحياة هو المياه، وضرورة توفير مصادر أخرى بالاعتماد على التكنولوجيا المتطورة.

وأخيرًا يرى الباحث أنه لابد من إجراء إصلاحات شاملة سياسية واقتصادية وثقافية وقضائية، بكل ما يتطلبه ذلك من إجراءات، وإقامة العديد من المؤسسات القادرة على قيادة التغيير والإصلاح.

✱✱✱✱

Arabic-Islamic Civilization and West: From Disagreement to Partnership Economic Relations Axis

Dr. Hazem Al-Bablawi

"Summary"

The author discusses the theoretical aspects and economic development in Europe. He suggests that the roots of ancient Western civilization are politically attributed to ancient Egyptian civilization, and Christianity, as a religious aspect.

The writer believes it is possible to establish common elements to build up relations between West and East, in the light of the developments, which accompanied the industrial revolution, followed by economical and technological developments and the new attitudes towards globalization.

The writer discusses the economical situation of the Arab world, as there are many resources of wealth, namely energy and water. He does not accept the idea that there is a distinguished Arabic economy. In this regard, he emphasizes the major resource of wealth, namely oil.

When he deals with the integration between the Arab worlds in the field of economics, he decides, that the level of desired cooperation between Arab countries still has not been achieved. Once again, he stresses on oil, as a factor in building up relations between the Arab world and the West.

The writer returns back to history to show how the relations were between the West and the Arab-Islamic world, and the role of Islamic civilization in this regard. This role has been interrupted and broken down because of the new Imperialism control, which resulted in many problems (economic, political and social).

The writer tries to find a background and a common understanding between the Arab world and the West. But before he answers the question of how can we establish a cooperation in this country, he cannot neglect what happened in Iraq, and the desire of America to control all the sources of oil in the region, under the slogan of fighting terrorism, and the calls from the West under the title of "civilization conflict", the marketing of globalization and the world village.

The writer suggests that every civilization has faced different problems, internal and external, but this does not mean that such civilization has no effect on the others. For example, Islamic civilization has a distinguished, important and a great role in achievements in the fields of culture and science, where the West has made benefits. But unfortunately, the West utilized these achievements in attacking and occupying other countries, on the contrary to Islam, where their men spread cooperation and mercy among other peoples.

The writer argues that there is conflict within one civilization and that this conflict is being attributed to exploitation and intolerance. Therefore, the resistant becomes one of the humanitarian means to stop and defeat exploitation and hegemony. To avoid such situations we have to respect the rights of others, and to spread tolerance and democracy principles.

The writer gives a warning that the Arab world is facing underdevelopment issues. This requires a radical and substantial change in the methods of thinking by building up organizations and establishments that are able to lead the change. Also, we have to cooperate with the advanced world. The writer calls us to be ready for the post-oil era, and to explore and develop new sources of energy.

Finally, the writer believes that there is a need for comprehensive, political, economical and cultural law reforms, and to build and create organizations to lead the change and reform.

✷✷✷✷

La civilización árabe-islámica y el Occidente
Desde el desacuerdo a la asociación

Prof. Dr. Hazim al-bablawi

Resumen

Este trabajo consta de 77 páginas e incluye en una introducción, una conclusión y la bibliografía consultada. En la primera parte del mismo el aspecto teórico y el desarrollo económico en la vida humana en general y en Europa en particular, aclarando las características religiosas y políticas del Occidente y afirmando que los orígenes de la antigua civilización europea se deben a la civilización egipcia antigua y que, en el aspecto religioso, el cristianismo occidental se fundó en el Oriente, ya que este religión nació en Palestina.

El autor opina que, a pesar de tantas diferencias, tienen que buscarse unos factores comunes para establecer una relación cualquiera entre el Occidente y el Oriente a la luz de los avances realizados por la revolución industrial y el consecuente desarrollo económico y la tendencia hacia la globalización. A este respecto el autor opina que el mundo todavía está controlado por algunos principios políticos y económicos tradicionales.

Después de una larga introducción el autor comenta la situación económica del mundo árabe, afirmando los enormes recursos económicos que tiene, especialmente la abundancia de agua y de energía, a pesar de lo que el autor no confía en una considerable economía árabe.

Luego el autor expone, apoyándose en algunas estadísticas, la situación económica árabe. A modo de ejemplo nos dice que la renta nacional de todo el mundo árabe llegó en el ano 2002 a los 716 mil

millones de dólares, de la cual la mayor parte corresponde al petróleo de los países del Golfo, mientras que los demás países dependen de las transferencias de sus fuerzas laborales en el extranjero.

También sobre la situación económica árabe asegura que todas las propuestas dadas sobre la posibilidad de una cooperación o integración económica árabe son todavía irrealizables a pesar de la existencia de algunas organizaciones como el Consejo Económico y Social (1953), el Consejo de la unidad económica árabe (1957), presentando una imagen poco prometedora sobre las relaciones económicas árabes a causa de las circunstancias políticas por las que pasa la zona, sobre todo en los últimos anos del siglo XX.

Siendo ésta la situación de las relaciones entre los mismos países árabes, se observa que las relaciones entre éstos y el mundo extranjero se basan únicamente en el petróleo, pero, en lo que se refiere a los otros aspectos de la economía, no tienen la misma importancia, sobre todo en los campos de la industria y el turismo.

Sobre las relaciones del mundo árabe e islámico con el mundo extranjero el autor destaca el papel de la civilización islámica en los siglos pasados, hasta finales del XVII y principios del XVIII, en los cuales la zona árabe ha sido el origen de la civilización y de la revolución agrícola. Mas, a causa del predominio colonial, el papel de esta zona empezó a disminuirse, surgiendo varios problemas económicos, políticos y sociales, debido a los que el mundo árabe se convirtió en un mercado de consumo de los productos occidentales. Aquí se pregunta el autor: ⁎la relación mundo árabe - Occidente es de enfrentamiento o encuentro?

Pero antes de contestar la pregunta, el autor nos recuerda de papel que juega el mundo árabe como fuente de energía, lo que lo convirtió en una zona de luchas y enfrentamientos. Prueba de ello es la ocupación de Irak, la pretendida guerra contra el terrorismo, la idea de la lucha de las civilizaciones, y la globalización. De las dos últimas, la primera es de

La civilisation arabo-musulmane et l'Occident: " De la différence au partenariat "

Dr. Hazem Albablawi

La première partie du travail expose le côté théorique et l'évolution économique qui a accompagné la vie de l'humanité en général et de l'Europe en particulier. Elle souligne les particularités qui ont marqué l'Occident sur le plan religieux et politique, en montrant que les racines de la civilisation occidentale ancienne se trouvent dans la vieille Egypte. Du côté religieux, il affirme que l'Occident chrétien est étroitement lié à l'Orient où le Christianisme est né en Palestine L'auteur croit que, malgré les différences, il faut trouver des facteurs communs pour établir une relation quelconque entre l'Occident et l'Orient suite aux évolutions qui ont accompgné la révolution industrielle et ce qui a suivi comme dévéloppement économique et technologique entrainant cette tendance moderne à la globalisation. Dans cet ordre d'idées, il trouve que le monde est toujours gouverné par des traditions politiques et économiques, car le rôle des Etats régionaux n'a pas fini.

Après cette longue introduction, le chercheur a discuté la situation économique arabe, parlant de ce que la zone arabe renferme comme ressources économiques importantes, surtout dans le domaine de l'énergie et de l'eau. Malgré cela, il ne coit pas à l'existance d'une économie arabe distinguée et parle de cette économie en s'appuyant sur les chiffres:

- **Le produit national brut arabe en 2002, a attaint 716 milliards de dollars où le pétrole joue le rôle essentiel, surtout dans les pays du Golfe.En même temps, plusieurs pays dépendent des transferts faits par des immigrés .**

Quand il parle de la situation économique arabe, il montre que tout ce qui se disait à propos de la coopération ou de la complémentarité économique arabe est loin d'être acquis malgré la présence d'institutions comme:

- **Le conseil économique et social créé en 1953**
- **Le conseil de l'Union économique arabe créé en 1957.**

Il présente une image pessimiste des relations économiques inter-arabes à cause des évolutions politiques qu'a connues la region surtout à la fin du XXème siècle.

Si cette relation arabe est ainsi, la relation entre les Etats arabes et les autres Etats est fondée essentiellement sur le pétrole et les autres domaines ne sont pas importants , surtout l'industrie et le tourisme.

En parlant des relations entre l'Occident d'une part, la patrie arabe et le monde musulman d'autre part, l'auteur insiste sur le rôle joué par la civilisation musulmane Durant les siècles passés et jusqu'au XVIII ème siècle,où la région arabe était cosidérée comme le berceau de la civilisation et de la révolution agricole. Mais depuis l'hégémonie coloniale , le rôle de cette région a commencé à regresser et à se replier et les problèmes se sont succédés sur les plans économique, politique et social. La plupart des pays arabes sont restés des marchés de consommation, s'appuyant dans leurs relations avec l'Occident sur ce qu'il produit. Là, l'auteur pose une question importante: Est-ce que la relation entre l'Occident et les arabes est une relation d'affrontement ou de rencontre ?

Avant de répondre à cette question, l'auteur rappelle le rôle joué par la patrie arabe en tant que source d'énergie et donc lieu de lutte. Il donne comme exemple l'invasion de l'Irak, le tapage fait autour de la lutte contre le terrorisme et les appels lancés en Occident à propos du (conflit des civilisations) et face à cela la tentative de commercialiser la Globalisation et autre Village planétaire…..

La Globalisation insiste sur le côté économique alors que le "conflit des civilisations" lui touche le côté politico-religieux, contrairement aux études littéraires et humaines. Il résume, en disant que chaque civilisation a ses particularités mais qu'elle doit contribuer avec les autres pour bâtir la Civilisation Humaine. C'est ce chemin qui a été suivi par les anciennes civilisations et la civilisation arabo-musulmane qui a largement contribué à la construction des bases de la Civilisation Humaine dans les domains des mathématiques, de la chimie, de la médecine etc.. , ces découvertes que l'Occident a exploité pour réaliser ses plans à travers les études géographiques qui lui ont permis l'invasion commerciale et militaire. L'auteur estime que la théorie de Huntington sur le conflit des civilisations n'est pas limitée à l'Islam et aux autres civilisations , mais Le conflit existe à l'intérieur d'une même civilisation à cause de la divergence des intérêts parce que le conflit a pour base l'exploitation, le chauvinisme et la volonté d'imposer ses convictions aux autres, de là, la résistance devient l'un des moyens qui permettent à l'homme d'empêcher l'exploitation et l'hégémonie. Pour sortir de cette situation, il faut respecter les droits des autres et tenir aux principes de la tolérance et de la démocratie.

L'auteur pense que la patrie arabe est confrontée à un problème important qui est le sous-dévéloppement et par conséquent un changement radical et de fond dans la façon de réflèchir s'impose. Il faut bâtir des institutions capables de mener le changement et établir une coopération scientifique avec le monde dévéloppé .

Il appelle à la préparation de l'après-pétrole et à la recherche d'autres ressources. Son appel ne s'arrête pas à la recherche d'autres ressources d'énergie, mais il mentionne un autre élément essentiel et important pour la vie qui est l'Eau. Il est donc nécessaire de se procurer ces ressources en se basant sur les technologies de pointe.

Enfin l'auteur trouve qu'il faut faire des réformes globales, politique, économique, culturelle et judiciaire avec tout ce que cela demande comme démarches et mise sur pied d'intitutions capables de promouvoir les changements et les réformes.

✷✷✷✷

carácter político y religioso y la segunda, de carácter económico.

Como conclusión, el autor afirma que cada civilización tiene sus ventajas, y tienen que completarse todas para formar la Civilización Humana, y este es el camino que siguió las antiguas civilizaciones, especialmente la islámica que compartió positiva y eficazmente en fundar la civilización humana con todos sus aspectos, como las matemáticas, la química, la medicina, etc. Dichas aportaciones son las que, posteriormente aprovechó el colonialismo, a través de los descubrimientos geográficos, para llegar a sus objetivos.

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للأستاذ حازم الببلاوي على بحثه وعلى تقيده بالوقت، والآن يتفضل الدكتور بشارة خضر، ليقدم ورقته مشكورًا.

✱✱✱✱

Université Catholique de Louvain

ARAB STUDY AND RESEARCH CENTER

ASRC

HESITANT PARNERS
EUROPE AND GULF COOPERATION COUNCIL (1981-2004): TWENTY THREE YEARS OF"TOO"QUIET DIPLOMACY

Prof. Bichara Khader

Director of the Arab Study and Research Center

I Place des Doyens ,1348 Louvain-La Neuve, Belgium

Tel: 003210473926

E-mail: khader@dvlp.ucl.ac.be

Septembre 2004

BACKGROUND

Until the year of I973, Gulf States were a sort of "terra incognita" for most European countries. Certainly, England has been present in the region for decades and had been intimately acquainted with its political meanders and social complexities. But the for other European countries, the Gulf was synonymous of pearl fishing, oil wealth and sandy beaches.

When the Euro-Arab dialogue (EAD) was launched in the aftermath of the October war and the first oil crisis of 1973, the GCC was not yet set up. But as members of the Arab Group, Gulf States played an active role in this first exercise of euro-Arab multilateral diplomacy. As all other Arab countries, Gulf States sought, through the Euro-Arab dialogue, to ensure EC support in the Arab-Israeli conflict.

While for the European countries, the dialogue was supposed to be a channel ensuring a regular supply of oil[(1)] at «reasonable price», the opening-up of Arab markets to Europe's exports and the recycling of Arab surplus petrodollars in European financial systems[(2)].

In the 70's, neither the U.S. nor the Soviet Union looked favourably on this new involvement of Europe in the Arab World, a region which the two world powers considered to be their «hunting ground», at least since the Suez Crisis and the British retreat of the Gulf States, with the independence of Kuwait on June 19, 1961 and the establishment of the United Arab Emirates in 1971.

Besides the superpowers' opposition, the European Community had to come to grips with the PLO participation in the dialogue. The

---

1 - Gawdat Bahgat: « Gulf security and Western Policy», in The International Spectator, n□3, 1996, pp.39-49.

2 - For more details, see Bichara Khader: Europa e il mondo arabo: le ragioni del dialogo, L'Harmattan-Italia, Torino, 1996.(Arabic version in Arab Center for Unity Studies,Beirut,1994)

Dublin compromise (Feb. 11, 1975) managed to circumvent the problem of the PLO participation by forging the formula for negotiation between groups and not between States, thus allowing for the participation of Palestinians within the Arab Group, without recognising the PLO as the sole representative of the Palestinians. As soon as this compromise unlocked the situation at organisational level, the EAD was soon shaken up by the mini-storm that followed the signing of the trade agreement between the EC and Israel on May 11, 1975. For the Arabs, this constituted an «occupation premium», because it enabled Israel to break out of its international isolation. This was but a futile protest: the EC did highlight that this agreement was part of its new «Global Mediterranean Policy» and that it had no intention whatsoever to dissociate itself from Israel.

One year later, the first meeting of the General Commission of EAD took place in Luxembourg (May 1976) followed by three other meetings in Tunis (Feb. 1977), Brussels (Oct.1977) and Damascus (Dec. 1978). But at this last meeting, the climate was tense and morose, since it took place after Sadat's visit to Jerusalem (Nov.1977) and the Camp David Agreement (Sept.1978) which had torn to pieces Arab consensus, thus putting in jeopardy the continuation of their collective dialogue with the EC.

The Europeans themselves were divided between those who hailed Sadat's gesture as a «historic turning point» in the Arab-Israeli conflict and those who felt that this Israeli-Egyptian Treaty (March 1979) should only be a stepping-stone for a comprehensive settlement in which all the parties involved, including the representatives of the Palestinian People, would be able to take part. For the first time, during his visit to the Gulf Sates in March 1980, Giscard d'Estaing spoke of the Palestinian rights to self-determination which implies the PLO participation.

Three months later (June 1980) the Venice Declaration reiterated with clarity the French stand which became a European policy.

During the first five years of the EAD, Gulf countries put all their weight to enhance the Arab stand and prop up their demands for a just and lasting peace in the Middle East as a pre-condition for economic take-off and political stability.

But the launching of the EAD coincided with the break out of the Lebanese civil war, followed with the Egyptian defection, the ensuing disintegration of the Arab system that started to drift aimlessly without a captain, without a rudder, without a compass.

The Euro-Arab Dialogue which was brought to a halt by the Israeli-Egyptian Treaty entered, soon after the Venice Declaration, in a prolonged period of hibernation between 1981 and 1989. Reactivated by President Mitterand in December 1989, the EAD could not survive the severe blow of the Iraqi invasion of Kuwait in 1991.

We have to keep all these elements in mind because it is during the period of EAD's deadlock, after the Israeli-Egyptian Treaty, that the Gulf Co-operation Council will be established and that the Euro-Gulf rapprochement will take place.

The Gulf Cooperation Council

In the late 1970's and beginning of the 1980's, the Gulf region and the Arabian Peninsula have become the theatre of increasing tensions.

a) The fall of the Shah of Iran in the wake of the Khomeiny-led Iranian revolution (January 1979);

b) The signing of a «friendship treaty» between South Yemen and the Soviet Union (Oct.1979), thus overtly challenging Saudi Arabia;

c) The severing of diplomatic relations between Gulf States (with the exception of Oman) and Egypt after 1979, thus increasing a feeling of vulnerability in the Gulf States;

d) The Grand Mosque attack in Mecca between the 20th of November and the 3rd of December 1979;

e) The Soviet intervention in Afghanistan in December 1979;

f) The outbreak of the first Gulf war between Iran and Iraq in September 1980.

All these events as well as their ramifications have produced an immense feeling of anxiety in all the Gulf States(1). It is in this turbulent context that took place, on the 25th of May 1981, at the Intercontinental Hotel of Abu Dhabi, the first summit of Gulf Emirates and Monarchies which decided, on the 26th of May, to set up the Gulf Cooperation Council.

At the outset, the six Gulf States endeavoured to let the Council appear to be a regional economic grouping and not a security alliance in order to prevent Arab criticism or provoke negative Iranian reactions. But it was obvious that the «Islamic Iranian revolution» and the Iraq-Iran war strengthened fears of subversive forces and negative spill over effects, thus offering a stimulus for drawing together(2). This differentiate the GCC experiment, as regional organisation, from the European project ,since the first was conceived as a security pact ,fostering economic integration, while the second was, since the outset, based on economic integration organisation ,moving gradually towards a common foreign and security policies.

---

1 - See Nimrod Novik and Joyce Starr (eds): Challenges in the Middle East: Regional dynamics and Western Security, Praeger, N.Y., 1981.

2 - See B.T. Pridham (eds): The Arab Gulf and the Arab World, Center for Gulf Studies, University of Exeter, Croom Helm, 1988.

In that year of 1981, Gulf States produced some 14.5 millions barrels of oil per day, — i.e. 23.5% of the total world production and more than 52% of the total OPEC production — exported some 13.4 millions b/d, at an average price of 32$ per barrel.

Europe and the Gulf Co-operation Council

After the stagnation of the Euro-Arab dialogue, the European Community felt that it was imperative to establish formal links with the Arab Gulf States. The creation of the GCC provided a window of opportunity for such a rapprochement, in view of the intensive economic interaction between the two sides. The Community's vested interest in the region was obviously to secure access to oil and not to see oil supply fall into hostile hands, or simply interrupted. In 1981, the Arab Gulf States accounted for more than 70% of EEC imports from Arab League States, thus making the Gulf region of crucial importance to Europe. No wonder that very soon, in the aftermath of the 1979 turmoil, European ministers tried to open channels of dialogue with the Gulf States to avoid disruptions in their respective countries through unpredictable hikes of oil prices or delivery fluctuations(1). Speaking in the beginning of 1980, Herr Genscher, the German foreign minister has been the main advocate of such an open dialogue. At the Community level, it was felt that time was ripe to go beyond agreements between individual Community member States and individual Gulf States and try to reach close relations with the Gulf countries through agreements co-ordinated at Community level. It was felt that only such a multilateral agreement could avoid senseless competition within the Community member States.

As a matter of fact, the late years of the 1970's witnessed an unprecedented competition among European countries to conclude bilat-

1 - See Haifaa Jawad: Euro-Arab relations, a study in collective diplomacy, Ithaca Press, Reading, 1992, p.167.

eral trade-in-exchange-for-oil agreements with individual Gulf States. Each European country was endeavouring to cycle its money back by increasing its exports through direct negotiations. In 1979, Community exports to the Arab Gulf States accounted for almost 47% of EEC exports to the Arab World, with Saudi Arabia alone accounting for 21,8% of the total.

To the attractiveness of the Gulf States as oil producers and export markets, one has to add the availability of huge sums of Gulf surplus capital seeking secure investments. The European countries were concerned with the recycling of this money on a long term basis, in order to offset their deficits.

For all these reasons, the Community showed a keen interest, mainly in the beginning of the 80's, in concluding an agreement with Gulf States that would secure full access to oil supplies, to Gulf markets, and set up procedures for smooth recycling of oil revenue surpluses. This translates into increased awareness of the importance of the Gulf and the urgent need for the EU to foster convergence of interests and concerns.

The long way to the Co-operation Agreement of 1988

From 1982 to the signing of the Co-operation Agreement in 1988, the economic picture of the Gulf States has changed dramatically. The reverse shock in oil prices in 1982 and mainly in 1985 halved oil revenues. Government expenditures were reduced. Governments have been forced to run down foreign reserves to finance deficits. All Gulf States witnessed a painful transition from surplus in the balance of payments and government budgets into deficits.

The GCC countries recorded an aggregate current account deficit of around 4.3 billion $ in 1985, a sharp decline from surpluses of more than 66.5 billion $ in 1981. Total GCC imports from the EEC declined

by 23% in 1983-1985. Saudi Arabia, by far the largest consumer market in the region, recorded a drop of 40% in its imports from major trading partners[1] .

But still, at the end of 1985, I estimated the Gulf official reserves invested abroad to a total of 300 billion $[2] of which some 40% was invested in Europe, in bank deposits, in industrial stocks and in real estate.

When the EEC-Gulf dialogue was proposed in the beginning of the1980's, the Gulf States were at the height of the economic strength. The German foreign minister, Herr Genscher, was the first to advocate the idea of opening a dialogue with the Gulf States, at a meeting in Brussels on Jan.15, 1980. On Feb.5, 1980, the European Council of ministers approved the German proposal and asked the Commission to sound out the six Gulf States and Iraq «on the possibilities for following up the Community initiative».

After exploratory talks of the Commission representatives in the Gulf States, the European Council decided to halt the dialogue in September 1980. The French were reluctant because they believed that there is already a framework for dialogue, that is the Euro-Arab dialogue and there was no need for duplication[3], while in the Gulf States themselves, Iraq, Kuwait and Saudi Arabia argued that the EEC-Gulf dialogue was oil-driven and did not stem from a strategic vision which encompasses the short-term and the long-term issues as well as the economic and political dimensions. They also confirmed that they would prefer to develop their relations through the Euro-Arab dialogue.

---

1 - For an economic analysis of the Gulf economies in the 1980's, see Henry Azzam: The Gulf Economies in Transition, Macmillan, London, 1988.

2 - Bichara Khader: Arab' Money in the West, report to the Arab League, Tunis, 1986.

3 - Haifaa Jawad: op.cit, p.185.

The initiative of dialogue was thus shelved, for a while. But soon after the establishment of the GCC, the European Council decided, in September 1981, to initiate preliminary talks with the Secretariat of the GCC in order to examine the proposed co-operation. Exchange of visits took place between Mr Bishara, Secretary General of the GCC, who visited the European headquarters in June 1982 and European representatives who paid a visit to Saudi Arabia in March 1983. The exploratory talks were followed by a series of other meetings with the aim of exploring the possibilities for formal negotiations on a co-operation agreement between the two regions.

The first meeting, at ministerial level, took place on the 14th of October 1985 in Luxembourg. In the joint Communiqué, the EEC and Gulf representatives affirmed their willingness to proceed with the dialogue, which was supposed to «complement» the EAD and not to «replace it» and examined the scope for the proposed agreement.

At this stage, the European Parliament asked Mr Costanzo to prepare a report on EEC-Gulf relations. This report was discussed on Feb.19 and 20, 1987. The Parliament adopted a resolution on economic and commercial relations between EEC and the GCC. This was rather difficult because the question of Gulf Petrochemicals exports had almost blocked the debate.

With the green light of the Parliament, a second ministerial meeting took place in Brussels on June 23, 1987. One year later, on June 15, the Co-operation agreement was signed by Mr Genscher (president of the Council) and Claude Cheysson, Commissioner, on the European side and by His Highness Prince Abdul Aziz Saud Al Faysal (foreign minister of Saudi Arabia) and Abdallah Bishara, Secretary General of the GCC.

The agreement set a contractual relationship between the EEC

and the GCC countries. It covered a wide spectrum of subjects: economic co-operation, agriculture and fisheries, industry, energy, science, technology, investment, the environment and trade. But the agreement did not solve the major issue that hes been the bone contention in all EEC-GCC contacts namely Gulf petrochemical exports(1).

What induced the Gulf States to drop their reservations with regard to a specific agreement with the EEC remains a question of debate. I think that Gulf States came to realise that the dramatic slump in oil prices and slowdown of their economies offered them new incentives to reach a region-to-region agreement with Europe, and that being a smaller unit than the Arab League, the GCC was more likely to show coherence and enhance its negotiating power. Unfortunately, the invasion of Kuwait, the catastrophic fall-out of its liberation and the second reverse oil-shock of 1998 will erode the GCC's ability to negotiate from a strong position.

EEC-Gulf relations 1988-1998: skipping through the first Joint Councils' Communiqués

At the institutional level, the 1988 EEC-Gulf agreement provided for the establishment of a joint Council that was supposed to meet, on an annual basis, to follow up its implementation. In the last 10 years, 8 ministerial meetings took place(2).

1) Muscat: March 17, 1990

2) Luxembourg: May 17, 1991

3) Kuwait: May 16, 1992

4) Brussels: May 16, 1993

---

1 - See Bichara Khader : L'Europe et les pays arabes du Golfe : des partenaires distants, Quorum-Publisud-Paris, 1994.(arabic version :Arab Center for Unity Studies, Beirut, 1995)

2 - Com (95) 541 final.

5) Riyadh: May 8, 1994

6) Luxembourg: April 22, 1996

7) Doha: February 17, 1997

8) Luxembourg: October 27, 1998

9) Dubai: November 2, 1999

10) Brussels: May 22, 2000

11) Manama: April 23, 2001

12) Granada: February 27-28, 2002

13) Doha: March 3, 2003

14) Brussels: May 17, 2004

The joint Communiqués reflect perfectly the main concerns of the EEC and the Gulf.

The first communiqué of March 1990 devotes enough space to the Arab-Israeli conflict, to the tragic situation of Lebanon, to the stalemate between Iraq and Iran, and insists upon the «complementary nature» of EEC-Gulf co-operation agreement that cannot be a «substitute for Euro-Arab dialogue». The energy issues and the petro-chemical thorny question are set aside and not even mentioned.

The second joint Communiqué follows the 2nd Gulf war and the liberation of Kuwait.

Four of the sixteen paragraphs are devoted to the Iraqi invasion, the ecological catastrophe in the Gulf region, the plight of the civilian population in «Northern and Southern Iraq» and the «reestablishment of international law that has been violated by Iraq». But the ministers considered that «the Arab-Israeli conflict and the Palestinian question were also root causes of instability in the region». A special mention is made of the «future co-operation» between the GCC, Syria and

Egypt, and the «important role» that Iran could play in the future stability of the region.

On the economic aspects, the Communiqué stresses the importance of an «appropriate environment for the encouragement and protection of investment», and the need to step up their efforts in regional co-operation.

The 21 paragraphs of the 3rd communiqué (Kuwait, May 16, 1992) look more substantial than the two preceding ones. After the expression of their satisfaction at the restoration of peace and stability in the Gulf, the ministers reiterated the importance of co-operation in the field of energy, of environment protection, of industrial upgrading, and in other fields such as investment, joint ventures, science and technology, standards and human resources development. For the first time, the issue of CO2 emissions is tackled and the GCC «questioned the effectiveness of the proposed (energy/carbon) tax in controlling emissions and pointed out that oil is already overtaxed in the Community».

The question of CO2 emissions comes to the fore in the 4th communiqué of Brussels, in May 1993. The European side endeavoured to reassure the Gulf States that the energy/carbon tax «would not have a discriminatory effect on oil and that its introduction would be conditional on comparable measures being introduced by other countries of the OECD. »

For the first time, the «Free Trade» issue is raised. The ministers welcomed the resumption of negotiations in this respect. The remaining paragraphs of the Communiqué deal with political issues such as the commitment «to the unity, territorial integrity and sovereignty of Iraq», the «sufferings of the entire Iraqi population for which the Iraqi regime bears the sole responsibility», the UAE/Iran dispute on the Islands, the Convention of Non-Proliferation of chemical weapons, the

Middle East peace process, Israeli settlements and the deterioration of the situation in the Occupied Territories. The ministers also reaffirmed their firm determination to continue «to contribute to the stability and sustainable development of the Arab World, including the Maghreb region».

The singling out of the Maghreb region is understandable since the EU has discussed the EU/Maghreb relations in the Lisbon European Council, few months ago. Another region has captured the attention of the ministers: Bosnia-Herzegovina where the «brutal attacks on Srebrenica» have provoked great concern among Moslem and Gulf countries.

The Riyadh (May 8, 1994) communiqué took note of the Report of the AD Hoc Group on the interrelated issues of energy and environment, set up in accordance with the Joint Council's decision. The ministers welcomed the proposal for a 3 year programme of cooperation between the Standardisation and Metrology Organisation of the GCC countries and European standards organisations, and expressed their satisfaction with the extensive 2 year programme of «training GCC customs officials».

For the first time, the issue of human rights is debated. The GCC ministers, while noting the diversity of systems of values, «joined the EC ministers in reiterating their continuing commitment to the promotion of human rights». On the political aspects, the ministers noted with the utmost concern the continued Iraqi defiance of UN Security Council Resolutions, acknowledged the right of countries to acquire the means to «defend themselves», reaffirmed their strong opposition to «all forms of terrorism» ... as well as «subversive activities in other countries», paid tribute to the courage «of the Palestinian and Israeli leaders who signed the Historic Declaration of Principles in Washington on Sept. 13,1993», highlighted the importance of achieving sub-

stantial progress in other bilateral negotiations, «particularly the Syrian Track», showed concern for the eruption of the hostilities in Yemen, and welcomed the agreement on a Constitution for a Muslim-Croatia Federation.

In the year 1995, no joint Council has been convened.

The Granada meeting (July 20, 1995): a first balance sheet of the EC-GCC Co-operation

After five Joint Council's meetings, concrete results deriving from the Co-operation agreement have been slow and limited to:

a) holding a number of Energy working group meetings, an EC-GCC Energy symposium in Muscat in April 1994 and the EC-GCC Ad Hoc Group's Joint Report on Interrelated issues of Energy and the Environment;

b) EC-GCC Industrial Conferences (Granada 1990, Doha 1992 and Muscat 1995);

c) Co-operation in the fields of customs standards;

d) Free trade negotiations, which nevertheless have been marred by the Energy/Carbon tax and the Petrochemicals' issue.

Thus although the EC-GCC co-operation agreement had taken-off, it was obvious that it did not fly high. That's why the Joint Council ministerial meeting scheduled for 1995 was postponed and replaced by a first ever EU-GCC Troika Ministerial meeting held in Granada on July 20,1995 to assess past achievements and to give new impetus to their co-operation, trough the following recommendations:

a) To strengthen political dialogue;

b) To propose solutions for unlocking the ongoing free trade negotiations;

c) To promote reciprocal knowledge and understanding.

These recommendations were endorsed by EU and GCC Foreign ministers meeting in New York on September 29, 1995.

Less than two months later, the Commission prepared a Communication to the Council reviewing the Granada recommendations and preparing for their successful implementation. Released on November 22, 1995 (only five days before the Euro-Mediterranean Barcelona Conference), the Communication was entitled: «improving relations between the EU and the Countries of the GCC»[1].

The Communication recalls the importance of the GCC for the EU and vice versa. Thus at the end of 1994, the GCC was the fifth largest market for EU exports after the USA, Japan, Central and Eastern Europe, and ASEAN countries.

Total EU-GCC bilateral trade reached over 30 billion Ecu(the predecessor denomination of euro). EU exports amounted to 19.3 billion and EU trade surplus was 7.9 billion . And since oil continued to represent 45% of the EU energy consumption, the GCC countries were the single most important source of EU oil imports (23.7%), a share which was bound to increase in the future given the huge proven reserves of the Gulf countries.

For Gulf countries, EU was, in 1994, the second most important market, accounting for some 15% of GCC oil exports. The EU absorbed also an important share of GCC exports of refined petroleum products, petrochemical products and aluminium. The EU member countries were also the second foreign investor in the GCC countries, behind the USA, and the second destination of GCC foreign investments.

---

1 - Com (95) 541 final.(Communication to the Council and the Parliament).

After reiterating the EU-GCC interdependence, the Communication of the Commission reviews the Granada recommendations.

At the political level, it recommends a «regular, senior-official level reinforced political dialogue», in security issues, in the follow-up of the Middle East Peace Process, in the Euro-Mediterranean policy. The Commission believes that a strengthened political dialogue would enable the two sides to discuss questions of democracy, human rights and the prevention of terrorism, and on the whole, to increase reciprocal understanding.

At the economic level, the Commission proposes an improved framework for EU-GCC energy interdependence through the reinforcement of greater cross-investments in refining and downstream activities. Regarding future trade relations, the Commission admits that a free trade agreement is in the best interest of both sides: it would give a duty-free access for the GCC industrial products, to a huge and geographically close market of some 500 million inhabitants after the forthcoming enlargements.

While Europe would benefit from free access to the Gulf countries, since the EU exporters pay GCC duties, which are on average, higher than the EU duties.

Duties on petrochemical products will no longer constitute a bone of contention since the Uruguay Round provides already for a harmonised reduction of duties.

On the cultural and scientific level, the proposals of the Commission do not get off the trodden track: the EU remains on the message-sending side. It believes that the espousal of international standards of human rights is essential for long-term social and political stability, although it concedes that it shall endeavour to obtain better insight and judgement on how traditional Islam can accommodate modern concepts of human rights.

The Commission encourages decentralised co-operation which would allow for greater involvement of civil society and it advocates more collaboration of the GCC countries with the Euro-Arab Management School of Granada and with the Institute for Prospective Technological Studies in Seville.

Finally, the Commission recommends the opening of a Commission delegation in Riyadh, accredited to the GCC in order to promote all the programmes of enhanced co-operation.

As can be seen from this brief summary, the Communication looks like a twin-sister of the Barcelona Declaration of November 28, 1995 with its three baskets, with the only difference that energy related matters are predominant in the economic basket in the EU-GCC dialogue.

Joint Councils 1996-1999

The sixth EU-GCC Joint Council which was scheduled in 1995 took place in Luxembourg on 22 April 1996. Judging from the length of the final Communiqué, one could presume that it has tackled a wide range of issues. Indeed, issues which were hardly touched upon in the past are object of careful scrutiny. Thus with regard to trade, EC and GCC ministers expressed their satisfaction that the negotiations of free trade are proceeding satisfactorily. The two sides acknowledged the positive role of foreign direct investments and underlined the importance of the reform of the regulatory environment. They welcomed not only the decentralized cooperation but also the introduction into the GCC of EC instruments such as BRE (Bureau de Rapprochement des Entreprises) and BC net (Business Cooperation Network) to foster the access of industrial information.

With regard to political issues, the Peace Process captured the attention of the Joint Council, along with the Iraqi question, and the situation in Bosnia-Herzegovina.

The Seventh Joint Council was held in Doha (17 February 1997). No new salient points are worth noting with the exception of some mentions regarding a proposed study on prospects for future EU natural gas imports from the Gulf, a joint workshop between the Euro-Arab Management School of Granada and the Arab Gulf University in Bahrain, and the introduction of European Studies in Gulf Universities and Gulf studies in European universities.

On the political issues, the Communiqué reiterated the traditional views of the Joint Council on Iraq, the Peace Process, the fight against terrorism, and the establishment of a zone free from all weapons of mass destruction in the Middle East, including the Gulf region.

The 8th Joint Council was convened in Luxembourg (27 October 1998). The 42 paragraphs of the joint communiqué are only a «variation» on the same piece of music. The Communiqué announced that the «free trade negotiations should be concluded soon», that a study has been completed on «direct investment» in the GCC countries[1], that a long-term resident European experts has taken up duty in Riyadh where he worked with the Standards and Metrology Organization of the GCC (GSMO), and that various conferences took place specially on oil and gas technologies. As for business cooperation, the Joint Council took note of the successful organisation of the first EC-GCC Enterprise Event, which took place in Riyadh in 1997, and reaffirmed its support for the Euro-Arab Management School in Granada. A special mention is made of Media Cooperation.

On other matters, the ministers showed concern for the lack of progress in efforts to resolve the dispute between UAE and Iran over the question of Abu Musa and Tunb islands. A larger space has been devoted to the question of the weapons of mass destruction, and to the

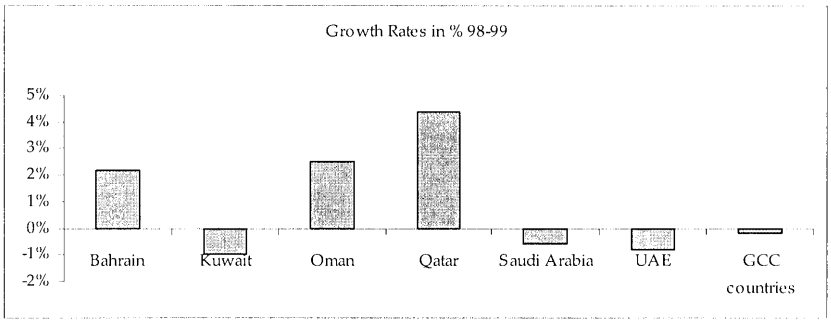
1 - Clifford Chance: Study for the European Commission on direct investments in the Countries of the Arabian Gulf Cooperation Council.

Iraqi refusal to comply with the provisions of the relevant UN resolutions. Curiously enough, this is the first communiqué which doesn't mention the Arab-Israeli Peace Process, the dramatic situation of the Palestinians in the Occupied Territories, or the continuation of the settlement policies in East Jerusalem and the West Bank.

The 9th Joint Council, convened in Dubai (2nd of November .1999).No novelty can be perceived in the Joint communiqué .Old commitments have been reiterated and both sides voiced their concern about the humanitarian situation in Iraq hit by a prolonged embargo.

The Turn-down of GCC Economies (1998-2002)

Ten years after the signing of the first cooperation agreement with the EC, the economic feature of Gulf economic was gloomy. Estimates indicate that in 1998, the combined real GDP of the GCC countries, as a group, registered a negative growth rate of 0, 2 per cent.



Source: ESCWA

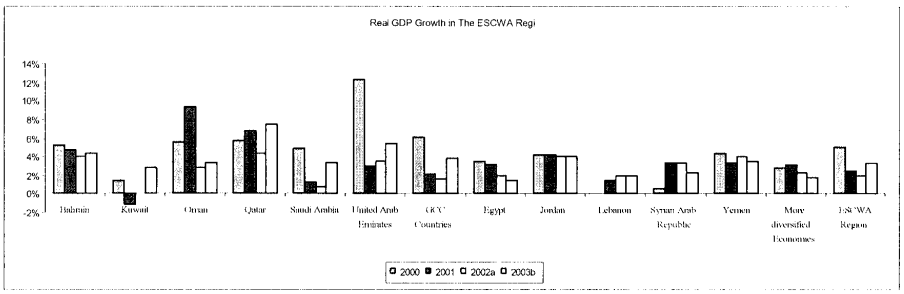
This economic slump is intimately linked to the plummeting oil prices and revenues. The average price of oil barrel is estimated to $ 12,44 for 1998, $ 6,24 lower than its level of $ 18.68 in 1997, representing a dramatic 33,4% decline. Accounting for inflation, oil price in 1998 was around its level prior to the first major oil price surge in 1973-1974.

A result of this oil reverse-shock, budget deficit, as a percentage of GDP, increased significantly in each and every GCC country. Almost all countries had to curtail Government expenditures to levels significantly below those planned, in order to keep budget deficit at manageable levels.

This painful economic oil-driven turndown had severe adverse affects on the region's exports in 1998, while the volume of imports remained stable or declined slightly. The total Balance surplusus of the GCC countries shrank significantly. If we take the sole case of Saudi Arabia, total exports are estimated to have registered $ 38, 8 billion in 1998 down from almost $ 57 billion in 1997.

The economic horizon darkens further during the years 2000 –2002.As a matter of fact, the XXI century started in negative tone for world economy. As we know, after a decade of robust growth, the global economy slowed sharply in 2001.All the parameters went astray: drop in business spending, contraction of information technologies, and blowing up of the equity bubble, which affected, at its turn, the consumption spending.

The year 2002 witnessed a sluggish recovery, starting in the USA and, gradually, trickling down to Europe, Asia, and transition and developing economies. The Gulf and, indeed, all Arab countries, have been greatly affected by the economic slump of the year 2001, but not all countries suffered in equal manner. Thus, growth percentage, in Saudi Arabia, fell from 4.8 % in the year 2000, to 1.19% in 2001 and only 0.7% in 2002. Kuwait witness the same trend : 1.3% in 2000, 1.1% in 2001 and a meagre 0.01 % in 2002.While Bahrain and Qatar weathered the storm ,showing consistent growth percentage even in bad years reaching 6.8% in 2001 and even 2.8% in 2002 , in Qatar and 4.7%in 2001 and a more than respectable 4% in 2002 ,in Bahrain.



Source: ESCWA, based on national and international sources (ESCWA, Survey on Economic and Social Development in the ESCWA Region, 2002-2003, New-York: United Nations, p.6)

All Arab countries had been hardly hit by the 2001 crisis. Egypt for an example grew by only 1.9 % in 2002 .Jordan, which has a more diversified economic base, remained afloat, showing excellent business acumen. If growth remained sluggish through 2002,in big Gulf countries, it is because of cuts in oil production which offset the increase in oil prices with the average price of OPEC basket crude jumping from 17.5$ in December 2001 to 28.3$ in December 2002. This is clearly shown in the table below of oil production and oil revenues in GCC in the years 2000-2002.

Countries	Oil Production	thousands of b/d	Oil Revenues	Billions of $
Years	2000	2002	2000	2002
Bahrain	181.0	182.0	2.59	3.70
Kuwait	1996.1	1870.0	18.16	14.07
Oman	995.0	897.4	8.91	7.07
Qatar	648.2	649.0	7.83	6.70
Saudi Arabia	8094.5	7650.0	74.59	52.60
United A. Emirates	2174.7	1990.0	26.15	17.30
Total	13868.5	13056.4	138.23	101.44

Source: ESCWA, Survey of Economic and Social development in the ESCWA Region, New-York: United Nations, table 4 and 5

The slowdown affected also export revenues of GCC in the same period: total exports fell from 169 billion $ in 2000 to only 152.8 in 2002 .Saudi Arabia, the main exporter of the Gulf region, registered the highest drop with exports declining from 76.6 billion in 2000 to only 66.5 in 2002.While imports increased sharply in the same period from a total of 89.8 billion in 2000 to 102.3 billions in 2002.

EU and the GCC in the period of recession

GCC's exports have been traditionally directed in their majority to developed countries. In spite of the increased importance acquired by new emerging markets, Gulf's exports to developed countries still represented more than 50% of all exports in the year 2000.Europe remained the first Gulf trading partner .In the first half of 2000 ,it maintained its rank with 43.9 % of total Gulf trade (IO % of exports and 33.9 % of imports),against 20.7% for the USA(9.9 % of exports and 10.8% of imports)and 28.3 % for Japan (respectively 19.5 % and 8.8 %)(source IMF ,direction of trade statistics ,January 2003).

More important, from 1998 to 2001, the European Union added more that 8.7 billion euros to its exports, culminating at 34 billions in 2001, while its imports also increased from 11.4 billions to 19.7 billions in 2001.

If we analyse the situation in the larger period (1981-2001), we can draw three main conclusions:

a) The tripling of European exports (from 12.4 billion euros in 1981 to 34 in 2001); b) the division by two of European imports (from 36.4 to 19.7 billions); c) The transformation of the negative trade balance of European trade with the GCC countries (in the seventies and early eighties) into a consistent positive trade balance, since then, with trade surplus culminating at the high figure of 14.3 billions euros in 2001.

EU-GCC Trade (1980-2001)(in million euros)

Imports

Years	1980	1990	1994	1996	1998	2000	2001		Total
Saudi.Ar	26337	8461	9250	10124	7785	15900	13085		90942
Bahrain	53	102	114	95	267	434	521		1586
UAE	4482	1558	892	950	1612	2470	2813		14777
Kuwait	3675	1812	1707	1519	1237	3202	2380		15532
Oman	376	320	165	172	215	185	284		1717
Qatar	1499	77	128	117	288	373	669		3151
Total	36422	12330	12256	12977	11404	22564	19752		127705

Exports

Years	1980	1990	1994	1996	1998	2000	2001		Total
Saudi.Ar	7580	8206	9315	10337	12021	11981	13230		72670
Bahrain	335	531	613	879	770	896	934		4958
UAE	2147	3631	6261	6688	8831	11838	13781		53132
Kuwait	1549	1080	1914	2195	2162	2330	2747		13977
Oman	407	719	1387	1137	1433	1128	1441		7652
Qatar	409	468	826	1096	1503	1344	1937	1083	7583
Total	12427	14635	20271	22332	26720	29517	34070	22853	159972

Trade Balance

Years	1980	1990	1994	1996	1998	2000	2001
Saudi	-18757	-256	65	213	1236	-3919	145
Bahrain	282	429	500	784	503	461	413
UAE	-2335	2073	5325	5737	7219	9368	10968
Kuwait	-2126	-732	207	676	926	-871	367
Oman	31	399	1222	965	1218	942	1157
Qatar	-1091	392	698	979	1215	971	12687
Total	-23996	8017	10011	9354	12317	6952	14318

Source :European Research Institute on Mediterranean cooperation, on line : http://www.medea.be

Recent developments of EU-Gulf trading relations (2003-2004)

Apparently the situation did not improve from the Gulf perspective since European exports peaked at 35.6 billions and imports fell further to 18.2 allowing for a trade surplus of 17.4 billions euros.

The same trend persisted in the year 2003,with EU exports totalling 37.5 and imports slightly increasing to 20.3.The final statistics of 2004 are not still available ,but given the huge hike in oil prices which is oscillating between 35 and 47 $/b ,it is almost certain that Gulf trade deficit is wiped out or at least dramatically diminishing .

But what is worth mentioning here is the continued slimming down of Europe's share in total Gulf -World relations .In the year 2003 ,total European trade with the Gulf amounted to 57.8 billions euros(37.5 for exports and and 20.3 for imports).That represents only a fifth of total Gulf trade.

Now, if we look at the picture from a global perspective, taking into account total Euro-Arab trade, some important findings could be singled out:

a) More and more, Europe has to compete harder with American and Asian exporters. In 2003 , only 28.5% of all Arab merchandise exports was channelled to Europe ;conversely ,38.3 of Arab merchandise imports came from Europe .If no single European country comes close to matching America's presence, collectively, however, the EU outstrip America almost 3 to I (See Josh Martin, Middle East, June 2004 p.32).The European Union's member countries collectively remain the main trading partner of the GCC and the Arab World at large This should raise the sensitive issue of shifting some merchandise and energy pricing from dollars to euros, however delicate and even difficult to achieve in the foreseeable future.

b) Unlike Tunisia or Morocco whose trade with Europe represent respectively some 80% and 55% ,the Gulf states are less exposed to asymmetrical relations with Europe and thus benefit from a larger degree of autonomy in forging their foreign commercial relations;

c) EU-Gulf trade in 2003(57.8 billion) is more than a third of total EU-Arab trade (147.2);

d) Among Arab Oil exporting countries, Gulf States are in the least favourable position, as far as trade balance is concerned. As a matter of fact, all other Arab oil-exporting countries, like Libya or even Syria still have a trade surplus with Europe. This is an indication of the reliance of the Gulf on oil exports, the weak diversification of their economic base and the consumption drive which has plagued these countries since the oil price re-adjustments of the seventies.

EU-Arab trade(billion Euros)

		World	Trade	EU	Trade
Country	GDP	Import	Export	Import	Export
GCC	364.0	115.2	158.2	20.3	37.5
Algeria	59.0	13.2	21.4	14.7	7.9
Egypt	71.0	19.3	6.9	3.5	6.2
Iraq	Na	5.4	8.1	2.7	1.8
Jordan	9.0	5.9	2.8	0.2	1.9
Lebanon	16.0	8.8	1.0	0.2	3.4
Libya	21.0	5.7	10.4	9.5	3.1
Morocco	39.0	14.1	8.3	6.3	8.1
Palestine	na	na	na	0.1	0.3
Syria	19.0	7.2	5.6	3.1	2.2
Tunisia	22.0	11.0	7.9	6.2	7.2
Yemen	11.0	3.8	3.6	0.1	0.7
Total	631.0	209.6	234.3	66.9	80.3

Source: Middle East, July 2004

Recent Developments regarding the negotiation of the free-trade agreement

In the last two years, the focus was placed on the acceleration of negotiations in order to reach a final decision on the establishment of a free –trade agreement between EU and GCC .As it is known, negotiations have been conducted since 1989 without tangible results, to establish between the two sides, a free trade area. The way was paved with wishful thinking but, in reality, many road blocks hampered the negotiating process.

The question of the GCC petrochemical exports to Europe and the imposition of high tariffs on them poisoned the negotiating climate. Another stumbling block made the negociation difficult: the unification of custom tariffs in the GCC countries themselves.

It took many years to unlock the dialogue .This was facilitated by the GCC's announcement ,at its 21st summit in Muscat (Oman) that it had agreed to unify regional customs tariffs at 5%,as of January 2003 and create a single market and currency "no later than 1 January 2010.

A unified regional customs' tariff was supposed to hasten the conclusion of the free trade agreement with the European Union ,while the single currency was believed ,from Gulf perspective, to whip up regional trade ,eliminate costs associated with intra-Gulf foreign exchange transactions, add to the global attractivity of the region, and therefore, to increase foreign investments.

But, in spite of many similarities, the internal picture of each Gulf state is diverse. The UAE does not fear customs liberalization since its economic strategy relies on re-export. But Saudi Arabia harbours some fears since it has focused on developing protected import substitution industries which cannot withstand easily international competition.

This is to say that the 2005 deadline may not be realistic .Huge practical hurdles are to be removed while common tariffs and a common currency require a Central Gulf Bank ,(like the ECB),common supra-national institutions ,single labour market and other region-wide policies. This demands time and experience.

But what is really disturbing GCC negotiators, is that the more the GCC do to meet the requirements of the EU, the more Europe tends to impose new ones .The Oman Economic Review quoted André Sapir, an economic adviser to the EU, saying, bluntly and without beating about the bush:"customs' union would not alone be enough for the two blocks to sign a trade agreement and that the expectation is to have a customs' union and Saudi Arabia become a member of World Trade Organisation". Hence, the bitter comment of a GCC official:"As soon as GCC fulfils one European requirement, the EU comes up with another".

EU-GCC Joint Councils (2000-2004)

The general tone of the last five joint councils reflects the geopolitical upheavals in the region: the embargo in Iraq until 2003, the war and its tragic fall-outs (2003-2004), the stagnation of the peace-process in the middle east and its derailment (2000-2004), the 11th of September (2001), the war on terrorism (with the eviction of the Taliban regime, the war of Iraq (2003), the terrorist attack in Saudi Arabia (2004), and the skyrocketing of oil prices in 2004.

Thus the 10th Joint Council in Brussels (22nd of May 2000) renewed the implementation of the cooperation agreement, understanding the importance of cooperation in standards, customs, energy, environment, financing arrangements for the EU-GCC Technology Information Centre, decentralised cooperation in business, education and media. The parties reiterated their determination to develop their

political dialog into a partnership, reaffirmed their commitment to non-proliferation and the promotion and protection of human rights. Both sides are committed to a "comprehensive, just, and last peace in the Middle East based on all relevant UN Security Council resolution". They also remained preoccupied with the humanitarian situation in Iraq, and showed concern for "the lack of progress in efforts to resolve the dispute between the UAE and Iran regarding Abu Musa and the Tunbs Islands.

The 11th Joint Council, in Manama (23rd of April 2001) recognised, for the first time, that "negotiations had been ongoing for over ten years without much progress". The review of the implementation of the Cooperation Agreement is monotonous and presents no tangible results. The meeting in Manama allowed for an exchange of information about GCC Joint Defence Agreement decided by GCC on the 30th – 31st of December 2000, while the EU reported on the progress made by the European Security and Defence Policy (ESDP). The EU congratulated Bahrain and Qatar for the pacific resolution of their border dispute. On the Palestinian question, both sides demanded "that Israel abide by all its international legal obligations".

They also called on Iraqi government to "implement fully all relevant UN Security Council resolutions… including resolution 1284" and reiterated their concern "at the continuing uncertainty over the Kuwaiti and the prisoners and the persons accounted for, held by Iraq…" Specific articles referred to Abu Musa and Tunbs Islands, to human rights as universal, indivisible, interdependent and interrelated, and finally to Afghanistan.

The 12th Joint Council had, as a venue, a town that is over-loaded history and symbolism: Granada (27th – 28th of February 2002). In the joint communiqué, both sides congratulated the kingdom of Bahrain upon the proclamation of the kingdom. And then, as usual, they

reviewed fast achievements, very slim indeed, with the exception of EU's decision to open, finally, a delegation in Riyadh during 2002, in charge of all GCC countries. They reiterated their traditional stance in peaceful solution for the Palestinian question and called on "both parties to immediately implement all necessary measures to restore calm…" and to "resume political dialogue". They also stressed that "the Israeli government must withdraw its military forces, stop the extra-judicial executions, freeze the settlement, and lift the closure and all the restrictions enforced on the Palestinian People and its elected leader President Arafat…". They reaffirmed, in a routinely manner, their traditional stance on Iraq, Iran and the territorial dispute between Iran and the UAE. As the joint meeting was held after the terrorist attacks of the 11th of September 2001, the ministers expressed "their utter condemnation of these attacks" and considered the fight against terrorism "an absolute priority" but also, they rejected "as both dangerous and unfounded any equating of terrorism with any civilisation, culture or religion".

The I3th Joint Council took place in Doha (Qatar,3 March 2003).Is was preceded by a meeting held in Brussels by the Joint Economic Committee(28-29 January 2003).The Joint Communiqué highlights the intensifying cooperation in the field of energy ,the ongoing work on investment cooperation ,the acceleration of the pace of negotiations on the free-trade area issue.

On regional issues, special focus is given to Iraq. The parties recognised the responsibilities of the Security Council in dealing with iraqi disarmament ,reiterated their full support fro the ongoing work of the UN inspectors .The Kuwaiti prisoners' issue has been raised again ;the Communiqué underlined the concern of continuing uncertainty over Kuwaiti and other countries missing persons or prisoners of war held by Iraq.

Regarding the other central issue, i.e. Palestine, the EU and GCC recognized Israelis' legitimate security concerns and Palestinian legitimate rights to a viable state and asked to take into account the initiative of Prince Abdullah endorsed by the Arab League Summit in Beirut 2002.

Iran has been also mentioned: the Communiqué stressed the need for Iran to play a constructive role in the region and international scene. The occupation of Abu Musa and Tunbs Islands has been recalled and EU and GCC reiterated their support for a peaceful solution.

As for global issues, three main topics have been singled out:

1) Terrorism: In this regard, the GCC and EU formally vowed to fight against terrorism both at national level and in international for a;

2)Human Rights :after recalling the commitment of all states as expressed at the World Conference on Human Rights in Vienna in 1993 ,the EU and GCC emphasized the importance of respect and tolerance among peoples and called to fight any kind of extremism and to foster better understanding between religions and cultures;

3) Arms of mass destruction: The parties reaffirmed their support to all efforts to establish an "effectively verifiable" zone free of nuclear and other weapons of mass destruction.

Few months after the 13th ministerial meeting, a first session of EU-GCC economic dialogue was convened at the GCC secretariat in Riyad .GCC economic experts were very keen to draw on the EU's experience in the fiscal aspects of a single currency and the technicalities of the single market. The issue of investments however, has not been fully addressed although it remains a weak point in EU-GCC relations. In fact, EU investments in the GCC continued to lag behind with a meagre 0.4 % of total European investments abroad (2002),

while the GCC's investments in Europe increased from 0.6 billion euros to the double of that figure (1.2 billion) (2002).In that same year, European outward stocks, in the GCC, amounted to 9.3 billion euros (including Iran and Iraq), total Gulf stocks in Europe reached 6.8 billion (including Iraq and Yemen). And probably this figure is underestimated and needs to be further documented.

The 14th Joint council took place in Brussels, May 17, 2004. Like all other Joint Councils, it brought nothing new .The parties reviewed the negotiations on the proposed EU-GCC free trade area agreement which "hopefully can be concluded at an early stage". They welcomed the recent Quartet Statement and reaffirmed the Roadmap as the only route to a negotiated two states solution .The EU's proposed "European Strategic Partnership in the Mediterranean and the Middle East" has also been discussed, although the first draft of this "Strategic Paper" hardly mentioned the Gulf States. In the Interim Report of this EU strategic Partnership the GCC is vaguely referred to in a general paragraph which reads:"The strategy should aim to build on existing structures where they exist: the Europe-Mediterranean Partnership and Cooperation with the GCC etc."

Some final remarks

From the point of view of someone who is familiar with the meanders of European decision-making processes, the EU –GCC relations do not seem to be dictated by spontaneous empathy, cultural proximity or similar –value-system: there are driven by prosaic interests and challenges. What remains a striking feature is the gap between the polite and friendly atmosphere of the Joint meetings and the image deficit of the Gulf at the level of European public opinion, at large, and even at the level of some individuals in charge of European external relations. There is no that sort of "affective complicity" which characterizes EU- Mercosur relationship. It is not a question of

geographic distance (the GULF is nearer to Europe) but rather a question of "perceived cultural distance". This permeates in the arid language of the Joint Communiqués and obviously in the slow pace of negociations, in the meagre flow of European investments in the Gulf economies. It is remarkable to note that a non-oil economy, like Morocco ,has been performing better ,in 2003 ,in capturing external investments ,mainly from European origin, that Saudi Arabia :2.28 billions $ for Morocco and 1.3 $ for Saudi Arabia out of a total 8.62 billion $ of external investments in the Arab World .

And yet, the Gulf should matter for Europe for various reasons:

1) The GCC countries are of enormous strategic and economic importance for the EU:

-65% of total oil reserves are concentrated in the Gulf and some 50% in the GCC;

-Strategically, the Gulf is a key, a corridor and a crossroad. Only through a single glance on the geographic map one can grasp its geopolitical value;

-The GCC countries are no more, as some 30 years ago, only oil-driven and oil –dependent economies. Clearly, Oil continues to represent the bulk of revenues and exports .But diversification is on the rise, although it remains overwhelmed by the effect of the dominance of oil;

-The Gulf countries have consistently been open to their West and many countries had been stable and reliable allies of the West, during the Cold War period and after the falling apart of the bi-polar system. If relations with the USA seem to produce some exasperation at official levels and even outright outrage at popular levels ,because of perceived uneven-handedness, double standards and total acquiescence to Israeli policies ,the GCC 's relations with Europe look to be

smooth and appeased. In other words, Europe does not suffer from an image deficit;

-The GCC countries established a Customs Union in 2003, thus clearing away a stumbling-block in their negotiation with the EU for the free-trade agreement. Europe will be the prime beneficiary of such an agreement given the diversified base of its exports;

Gulf countries should therefore matter .And yet, as correctly pointed out in a recent strategy paper presented by the Bertelsmann Group: "the relationship between EU and the GCC and its member countries has been of low intensity, and reflects neither the geographic proximity not the vital links in several fields existing between the two sides".[1]t is striking indeed to note that a European Diplomatic delegation has been inaugurated in Riyad ,only in the year 2003 and that among the Country Strategy Papers ,and more specifically the Regional Strategy Papers which are being prepared or under preparation by the EU (2002-2006) ,not one single GCC country is included ,in Country strategy Papers (while Morocco ,Algeria, Jordan, Lebanon, Syria, Tunisia and Yemen are covered or are to be covered),and GCC, as regional organisation, is only briefly mentioned in the "Euro-Mediterranean partnership " which does not include any GCC country.

Why then the EU-GCC cooperation took off but still flies too low after more than 23 years? Usually some reasons are singled out:

1) The different nature of the two regional organisations. EU has been economy-driven while the GCC has been security-motivated. The tenants of these arguments do add that European integration has led to a

---

1 - See the discussion paper of Prof. Werner Weidenfeld: "The future of the enlarged European Union and its neighbourhood", in GRC, Dubai, march I, 2004-09-28

See also "The EU and GCC :a new partnership" ,Bertelsmann Foundation in cooperation with the Mediterranean programme of the European Institute of Florence ,march 2002

gradual transfer of sovereignty from its member states to the supranational Institutions. Such and evolution did not occur in the GCC which remains inter-governmental in its philosophy and functioning.

2) The reluctance of some countries, like France and England, to europeanise their traditional ties with Gulf States. German experts put forward this argument very often, although Germany is not left behind since it is the first or the second exporter of all Arab countries.

Beyond the invoked arguments explaining the low-intensity of EU-GCC relations, there are some other reasons which cannot be eluded:

1) The EU does not want to antagonize the USA in a region believed to be their "captive market", their "political reserve" and their geopolitical "jumping pad". Although this perception may be correct from the political point of view ,it is incorrect to suggest that the Gulf is a captive market for the USA ,since economic ties of the GCC with Europe are by far larger that with the USA.

2) The vital interest of the EU in the GCC is to have access to energy and secured supply .But this interest is shared by the world community. So, there is a feeling in European circles that a privileged relation with the Gulf countries does nothing to foster the interests of Europe .Energy is beyond the sole mandate of Europe. A strategic partnership with the Gulf is not therefore a pressing need.

3) The third reason is related to the fierce opposition of the European Petrochemical Industry to the signing of a strategic agreement including a free-trade area. I largely discussed this thorny issue in my book "Distant partners: Europe and the Arab Gulf States".

Whatever are the reasons, the obvious or the undeclared, it is clear that the EU-GCC relations have been shy and shallow, for the last 23 years ,in spite of the 58 billion euros of total trade.

However, new developments are pushing Europe to change course and to give more momentum and impetus to its relationship with the Gulf. Without delving into excessive details, let us single out some of them:

1) The USA seems incapable of adequately managing the aftermath of the war on Iraq and Europe is called upon to contribute in the rebuilding the country. And obviously Europe will not hurry in, if other regional actors, mainly the GCC countries, remain on the sidelines watching the unfolding of events. It is, therefore, in the interest of both sides do coordinate their efforts and may be to think about a CSCE model for the Gulf to address the challenges of post-war Iraq.

2) The worsening situation in Palestine is becoming the breeding ground of regional discontent and resentment .While Europe has been marginalized as a broker by the USA and Israel. There is, as a consequence of both observations, a strong feeling that a strategic EU-GCC partnership, along with Euro-Mediterranean Partnership, would enhance Europe's role in the region and provide it with sufficient clout and leverage to have a say in a region of immediate proximity.

3) The burgeoning trade between Asia and the GCC is forcing Europe to reconsider its attitude, in order not to be overtaken and eventually replaced by countries whose image is not linked to past colonialism and to present patronizing.

4) There is a widespread conviction in European circles that bringing the huge potential of Iraq into the market has proved to be a fallacy. Insecurity with both the oil-fields and in the country at large has darkened the horizon and, today, nobody is keen to invest in Iraqi oil. This situation, combined with the Yukos crisis in Russia, the turmoil in Venezuela, the frequent upheavals in Nigeria, has given primacy to GCC which, in spite of sporadic terrorists attacks, proved to be the most stable oil region.

5) China's new appetite for oil is straining the supply-demand equation .Although the immediate effect of world oil demand may be overstated, no doubt, however, that the classical rivalry between producers will give way to a new rivalry between consumers. Europe cannot afford to remain cross-armed and watch .It has a vital interest not only to have access to oil, which poses no real problem for the time being, but to get involved in the upstream oil operations and in the oil industry itself.

6) What is more worrisome in the future is not primarily the oil prices. Should world demand for oil continue to rise, there will be difficulties in physically raising output to meet consumers' future needs .Only the GCC ,with the world largest reserves , are in a position to increase output ,but only over time ,and with the investments and technical expertise required .There is therefore a growing feeling that Europe cannot afford to be absent or distracted from this potentially huge market.

7) Finally, besides the oil parameter, another reason may redirect Europe's attention towards the Gulf: the neighbourhood policy. Indeed, since the last enlargement, Europe is setting a new framework for its relations with its immediate neighbours, in two communications of the Commission to the Council and the Parliament: one on the "Neighbourhood policy" and the second on "Wider Europe". This new orientation has been spurred by the last enlargement to the East but also to Cyprus and Malta and by the probable discussion with Turkey. This new approach should allow for a deepening of EU-GCC relations.

For all the above-mentioned reasons, a new fresh start in EU-GCC is not only desirable, but also necessary. It is dictated by shared interests and common concerns. The importance of the GCC is expected to increase in the coming years .Those who think that the oil age is over are simply playing with false expectations .The replacement of

oil ,how much desirable it may be from ecological perspective, will not occur soon. Europe has to show therefore decisiveness and clarity of purpose. A free trade agreement with the GCC is in its interest. This may antagonize the Petrochemical industries but collective gains will certainly outstrip individual pains. Nobody can logically ask Saudi Arabia to become member of the WTO and in the same time practice protectionism in its own market.

The insistence of Europe on the Human Rights issue is understandable and necessary. But Gulf officials recognize that the situation of Human Rights should improve and that it is indeed improving .But they underline that many of the problems are largely due to traditional social and cultural practices rather than systematic governmental abuse , and that EU should be well-advised to give time to time because change in social practices cannot be dictated or imposed but must come from within and socially assumed.

More pressing issues should foster a real partnership: common fight against terrorism, the promotion, on both sides, of a culture of respect and mutual understanding. They have to work together to avoid civil strife in Iraq or the breaking up of the country. A lasting solution in Palestine should be their common endeavour to avoid the utilisation of this protracted conflict by those radicals who want to fight Israel and the West until "the last Palestinian".The GCC should consider with favour the participation of Yemen .A policy of convergence will stabilize this poor country and avoid it being transformed in a sanctuary of radical groups. Together, Europe and the Gulf Arab Countries can send a message to the USA that the Arabs, like all peoples of the Earth, dream of justice and seek peace within themselves and with their immediate and distant neighbours, and that violence is not consubstantial to a single religion or culture.

✱✱✱✱

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

العلاقات الاقتصادية (*)

أ.د. بشارة خضر

منذ تأسيس مجلس التعاون لدول الخليج العربية عام ١٩٨١، حاول جاهدًا عقد اتفاقيات تجارية مع الاتحاد الأوروبي، وقد تحقق ذلك فعلاً، وكانت باكورة الاتفاقيات تلك التي وقعت عام ١٩٨٨ وكان من المفترض أن تتبعها اتفاقية للتجارة الحرة بين الطرفين، ولكن وبعد مرور أكثر من أربعة عشر عامًا من المفاوضات والمشاورات والاجتماعات على مستوى الوزراء ما زالت تلك الاتفاقية حبيسة الأدراج بانتظار الإفراج عنها وتوقيعها.

جدير بالذكر أن سبب ذلك يعود الى العديد من العوائق والمشكلات التي حالت دون توقيعها، منها على سبيل المثال: التعرفة المرتفعة التي فرضها الاتحاد الأوروبي على صادرات البتروكيماويات الخليجية، ومسألة حقوق الانسان، وإنشاء الاتحاد الجمركي الخليجي، وأخيرًا وليس آخرًا عزوف المملكة العربية السعودية ورفضها الانضمام الى منظمة التجارة العالمية.

ولعل الأسباب الخفية غير المعلنة والتي وقفت حجر عثرة في وجه هذا التعاون أكبر بكثير مما هو معلن، فنجد أن الفجوة كبيرة للغاية بين الطرفين وهذا ما تعكسه الاجتماعات والمناقشات التي تبدو في شكلها الخارجي ودية للغاية، ولكنها في واقع الأمر مشحونة بالحذر من جانب الطرف الأوروبي الذي ما زال يقف مترددًا في الدخول في أية اتفاقيات مع دول مجلس التعاون الخليجي، وذلك لأسباب نرى لزامًا علينا ذكرها، أولاً: هناك خوف بل رعب من تأثير اتحاد الصناعات البتروكيماوية. ثانيًا: ما زالت لدى الدول الأوروبية القناعة التامة بأن منطقة الخليج تعتبر «مخزنًا احتياطيّاً» للولايات المتحدة ولا تريد أوروبا

(*) اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «الشراكة الأوروبية – الخليجية (١٩٨١ – ٢٠٠٤) ثلاثة وعشرون عامًا من الدبلوماسية الهادئة».

أن تدخل في صراع ومنافسة مع الولايات المتحدة. ثالثًا: خشية دول أوروبا من المعاناة الاقتصادية لتبعات اتفاقية التجارة الحرة مع دول الخليج العربية، مما وضع غشاوة على أعينها متجاهلة المكاسب الاقتصادية من وراء تلك الاتفاقية.

وأخيرًا: هناك إيمان تاريخي مطلق لدى الاتحاد الأوروبي بأن طبيعة المنظمات الإقليمية ذات هوية مختلفة عن تلك السائدة في أوروبا.

مما سبق تتضّح صورة الفجوة وضعف العلاقات التجارية بين الطرفين وذلك على الرغم من حقيقة أن الاتحاد الأوروبي ودور مجلس التعاون تشترك في العديد من المصالح ويبقى الاتحاد الأوروبي الشريك التجاري الرئيسي لدول الخليج العربية حيث عمق وإيجابية التوازن التجاري بينهما.

في الختام، يهدف هذا البحث إلى طرح ما يشوب تلك العلاقات وطرح كل ما من شأنه أن يعزز ويكثف العلاقات المتبادلة، واللجوء إلى الحكمة والحوار الهادئ البناء للوصول إلى اتفاقية التجارة الحرة، وإذا لم يتم ذلك، فإن العواقب ستكون دون أدنى شك وخيمة للغاية، وسوف تفقد أوروبا فرصة إثبات وجودها في المنطقة في وقت هي في أمس الحاجة الى ذلك خاصة أن المنطقة (منطقة الخليج) على أعتاب مرحلة مستقبلية مبشرة ومزدهرة.

✱✱✱✱

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership Economic Relations

Dr. Bichara Khader

« Summary »

Since its very creation, in 1981,the GCC has endeavored to embark on negotiating a trade agreement with the European Union. The first agreement has been signed in 1988: it was supposed to be followed by a free-trade agreement. After years of negotiations and I4 ministerial meetings, the agreement remains to be signed.

Many stumbling blocks hampered the negotiating process: European high tariffs imposed on the Gulf petrochemical exports, the Human Rights issue, the establishment of a Customs' Union in the Gulf and lately the perceived reluctance of Saudi Arabia to become member of the World Trade Organisation.

Behind all these European conditionalities lies the fact that there is a gap between the polite and friendly atmosphere of the Joint meetings and the continuous hesitation of Europe to engage in a real partnership with the Arab Gulf States. First there is a fear of antagonizing the influential Petrochemical industries' federation. Second, Europe still believes that the Gulf is a sort of American "reserve" and does not want to appear as competing with the USA, third Europe fears the economic pain of a free-trade agreement and seems to ignore the economic gains, and finally Europe believes that the two regional organizations are different in nature.

That's why the EU-GCC relation has been of low intensity in spite of the fact that they share common interests and concerns, that EU

remains the major trading partner of the GCC, that its trade balance is largely positive. In few words, EU-GCC relations have taken off but they fly too low.

The paper outlines therefore the urgent necessity of intensifying the relationship, upgrading the dialogue and reaching a free-trade agreement. Otherwise Europe may miss an opportunity to position itself in a region whose importance is set to increase in the future.

✷✷✷✷

La asociación Europa - El Golfo (1981 - 2004)
Treinta años diplomacia moderada

Por/ Dr. Bichara Khader

Resumen

Desde su creación en 1981, el Consejo de Cooperación del Golfo intentó firmar algunos convenios comerciales con la Unión Europea. Efectivamente, se firmó el primer convenio en 1988, después del cual se esperaba firmar el segundo, de libre comercio entre ambas partes. Pero desde hace catorce años no se ha llegado a firmarse a pesar de las continuas consultas, negociaciones y reuniones a nivel de ministros.

Creo que la frustración en firmar el segundo convenio se debe a algunos problemas como: La alta tasa impuesta por la Unión Europea sobre las exportaciones petroquímicas del Golfo, La cuestión de los derechos humanos, crear la Unión de Aduanas del Golfo y, por último, el rechazo de Arabia Saudita de integrarse a la Organización Mundial de Comercio.

Es posible que existan otros motivos desconocidos que pueden ser mucho más de los anunciados, ya que la distancia entre ambas partes se hizo más grande, lo que se refleja claramente en las reuniones y discusiones que, aparentemente son muy amistosas, pero realmente la Unión Europea sigue teniendo sus precauciones y parece muy vacilado en confirmar nuevos convenios con el Consejo de Cooperación del Golfo. Para ello hay varios motivos que sería necesario mencionarlos:

Primero: Se teme sobremanera a la Unión de Industrias Petroquímicas Segundo: Los países europeos están totalmente convencidos de que los países del Golfo representan la reserva de crudo de los Estados Unidos, y, naturalmente, los primeros no quieren entrar en problemas con los últimos.

Tercero: Los países europeos temen las consecuencias negativas de un convenio de libre comercio con los países del Golfo, sin pensar en las ventajas que pudiera tener dicho convenio.

Cuarto: Los países europeos tienen un convencimiento absoluto de que las organizaciones regionales son totalmente diferentes de las de Europa.

Se pone de manifiesto, pues, la gran distancia que separa entre la Unión Europea y el Consejo de Cooperación del Golfo, a pesar de los intereses comunes, ya que se sabe que la UE es el primer socio comercial de los países del Golfo.

Concluyendo, el investigador intenta presentar algunas sugerencias que garanticen el refuerzo de las relaciones comerciales entre ambas partes y eviten los aspectos negativos de los convenios comerciales. También llama a apresurar en firmar el convenio de libre comercio que presenta una oportunidad para la UE para dar firmeza a su presencia en la aquella zona para la cual se espera un futuro prometedor..

✷✷✷✷

Le partenariat entre l'Europe et les pays du Golfe:1981 -2004 23 ans de diplomatie tranquille

Dr. Bechara Khadar

Depuis sa création en 1981,le Conseil de Coopération des pays du Golfe arabique trvaille durement pour établir des accords commerciaux avec l'Union Européenne, ce qui s'est finalement réalisé avec la signature en 1988 des premiers accords qui devaient être suivis par celui de libre échange entre les deux parties. Mais après 14 ans de discussions, de consultations et de réunions au niveau minstériel, cet accord est encore prisonnier des tiroirs en attendant d'être libéré et signé. Il est à noter que la cause provient de beaucoup d'entraves et de problèmes qui ont empêché sa signature, parmi lesquels:

-Le tarif élevé imposé par la Commission Européenne sur l'exportation des produits pétrochimiques provenant du Golfe

-Le problème des droits de l'homme

-La création d'une union douanière entre les pays du Golfe

-Le refus de l'Arabie Saoudite d'entrer dans l'Organisation Mondiale du Commerce.

Il se peut aussi que les raisons tacites qui ont bloqué cette coopération soient plus importantes que ce qui se dit. On remarque que le fossé est trop large entre les deux parties, c'est ce qui ressort des réunions et discussions qui en apparence sont cordiales mais dans la réalité elles reflètent beaucoup de précautions du côté des européens qui hésitent toujours à conclure n'importe quel accord avec les pays du Golfe et ce, pour des raisons que nous devons évoquer:

-Premièrement, il y a une crainte voire une terreur vis a vis de l'influence de l'Union des Industries pétrochimiques.

-Deuxièmement, les européens sont toujours convaincus que la région du Golfe représente une réserve pour les Etats-Unis d'Amérique et ils ne veulent pas entrer dans une lutte ou une concurrence avec les américains.

-Troisièmement, la crainte des pays européens des problèmes économiques qui peuvent découler des accords de libre échange avec les pays du Golfe arabique, ce qui leur a couvert les yeux pour ne pas voir les bénéfices économiques qu'engendreraient de tells accords.

Enfin il y a une certitude historique absolue chez les européens qui est que la nature des organisations régionales ayant une identité, sont différentes de celles qui existent en Europe.

De ce qui précède, le fossé apparaît clairement ainsi que la fragilité des relations commerciales entre les deux parties, et cela, malgré la réalité du partage de beaucoup d'intérêts entre elles. L'Union Européenne reste le principal partenaire des pays du Golfe à cause du positif et profond équilibre commercial entre eux.

En conclusion, le but de cette étude est d'exposer ce qui entrave ces relations et ce qui peut consolider et intensifier les échanges et le retour à la sagesse et au dialogue tranquille et constructif pour arriver à l'accord sur le libre échange. Si cela ne se réalise pas, les conséquences seront désastreuses. L'Europe perdra ainsi l'occasion d'imposer sa présence dans la région au moment où elle en a le plus besoin surtout que cette région (la région du Golfe) se trouve à la porte d'une prochaine phase prometteuse et prospère.

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور بشارة خضر على هذا البحث القيم، وعلى تقيده بالوقت والآن مع المحاضر الدكتور أنطوان زحلان فليتفضل.

✱✱✱✱

Prospects of Euro-Arab Cooperation: Creating a Zone of Friendship

A. B. Zahlan[1]

Introduction

The Mediterranean has been the front line of conflict between its northern and southern shores since the Graeco-Persian wars in ancient times. One thousand years later, the Arab conquests transformed the Middle East and North Africa. A new multi-ethnic and multi-cultural society emerged in the region as a result of which it became possible for all people living in this vast region to share a common social, economic and political entity. Europe underwent a process of integration much later. The modern equivalent of the first is the League of Arab States and the European Union of the second.

We are, today, at a crossroads: will it be possible to overcome inherited animosities and unresolved problems between Europe and the Arab world? Will it be possible to overcome the concept of the clash of civilisations proclaimed by the US author Samuel Huntington?

Yes, it should be possible, since Europe and the Arab world no longer have a reason to pursue conflictual policies. They have far more to gain from cooperation.

Their culture, their natural resources and their demographies complement each other. This fact alone should motivate Europeans and Arabs to cooperate. It is encouraging to note that despite some negative signals, there are also many positive ones: a Google search under "Euro-Arab Cooperation" in July 2004 revealed 4,360 entries.

1 - Paper presented at the Conference organized by the Foundation of Abdulaziz Saud Al-babtain in Cordoba 4-8 October 2004.

A number of outstanding issues between the two act to poison the relationship. These can be easily overcome with some goodwill. Michael Barratt Brown's paper "Arms for Oil/Oil for Arms" has highlighted the exploitation of Arab oil resources and the sales of expensive and essentially useless weapons.

Oil and arms are not the only source of friction between the two sides. Conflicts have the habit of persisting in the mind unless they are eliminated through deliberate effort. Here the example of conflict resolution between European countries after the death and destruction of the two world wars is relevant: careful and deliberate policies to overcome the animosity of centuries has resulted in a liberating effect on Europeans. An equivalent effort is required to achieve the same results in the Euro-Arab relationship.

The paper presented by Hazem Biblawi to this conference, "The Arab Islamic Culture and the West: from the Caliphate to Partnership" provides a historical background. Biblawi argues that the relationship between the two should be viewed within the dynamics of prevailing conditions.

The recent occupation of Iraq has damaged relations between some European countries and some Arab countries. But the massive demonstrations against this war in many European towns and cities have had a positive impact on Arab public opinion.

The issues facing Europe and the Arab world cannot be solved unilaterally by either side. This is why I wish to highlight certain types of cooperation between the two that could be mutually beneficial.

Historical Maturity based on Experience and Achievements

Arabs and Europeans have experienced conquest, empires, great cultural achievements and great suffering from wars and their consequences. Both sides have had their own civil wars from which the importance of tolerating diversity has emerged. Both are committed to the concept of the welfare state, and both have a strong sense of

community. They know first hand about suffering and destruction that result from conflict.

Both people appreciate the value of peace and prosperity. Both recognise the damaging effects of conflict. Both have long and great historical traditions. Both have a deep and profound appreciation of the arts and the sciences. The two regions complement each other on many social and cultural levels from which the benefits of cooperation could increase.

Present State of Euro-Arab Cooperation

It perhaps not very well known that there is a large spectrum of cooperation between Arabs and Europeans in the fields of education, tourism, and trade. Since information on Euro-Arab trade and tourism is widely available, I wish to focus instead on the domain of education.

Arab Students Abroad

During the second half of the twentieth century, when the Arab states were acquiring their independence, major steps forward were taken to promote education at all levels. In 1950, for example, there were only 8 universities in the Arab world; today, there are over 270. There also has been a phenomenal growth in the number of university students studying abroad. The overwhelming majority, almost 75%, are in Europe, pursuing undergraduate and postgraduate programmes.

There were a total of 120,602 Arab students studying abroad in 1999. This figure exceeds the number of Chinese and Indians students (106,036 and 52,932 respectively). In per capita terms, there are five times more Arab students abroad than Indians or Chinese(2).

The number of Arab students in European countries totalled 88,269 in 2000. By comparison, there were 22,000 in the US in 2002. There are thus four times more Arabs studying in Europe than in the US(3).

2 - The figures presented here are derived from UNESCO and Eurostat.
3 - The figure on Arab students in the US derived from Open Doors, published by the Institute of International Education.

France plays a special role in this educational relationship. It hosts half of all Arab students in Europe; of these, one half is Moroccan. The second largest European host is Germany where some 12,397 Arab students are pursuing their further education; Britain follows next, with 8,962; and there are 6,409 in Belgium.

A useful comparison is the number of Chinese (including Hong Kong) students in Europe: this figure was 18,754 in 1999, or some 20% of the number of Arab students. The number of Indian students in Europe totalled 6,240 the same year.

In 2000, 90% of all Arab students in Europe were pursuing post-graduate degrees. Most of these generally earn their first degrees at home and then travel abroad for graduate study. Research and graduate work in Arab universities is still under-developed.

Such cultural commonalities provide a useful foundation on which to build closer and deeper relationships between Europe and the Arab world. This is strengthened by geographical proximity and historical ties.

R&D[4]

The importance of R&D to developing countries has been the subject of considerable discussion. In fact there are numerous reasons why developing countries need to invest in R&D. At a very basic level, R&D is necessary for the following primary reasons:

* Maintenance of the quality of university professors. All fields of knowledge are undergoing constant evolution. The rate of obsolescence for a non-R&D active person is roughly 4 to 7 years, and the working life span of a university professor is some 35 to 40 years. It is thus clear that unless universities support R&D, they will be committing suicide;

4 - See, for a detailed account concerning R&D in the Arab world: A. B. Zahlan, Science and Technology in the Arab World: Progress without Change, Center for the Study of Arab Unity, Beirut, 1999.

* Maintenance of the relevance and quality of university education. As knowledge advances, teaching materials have to change. A professor not familiar with these advances will teach obsolete material;

* Provision of early warning systems to prepare for technology change. The importance of this activity is discussed in more detail below;

* Establishment of international linkages in culture, science and technology. The self-reliant ability of a society to access the world pool of knowledge depends on its researchers who are members of international invisible colleges.

The production of academic knowledge determines: the intellectual survival of universities; the educational level of students; and the ability of society to comprehend and respond effectively to challenges.

The usual justification for R&D is also important: to access technological advances and industrial development; to facilitate technology transfer; and to improve national capacities in socio-economic planning.

The Newly Industrialising Countries (NICs) have demonstrated that R&D provided the scientific base to develop advanced industries. Without such a base, NICs may not have been able to sustain their high rate of economic growth.

Most of the R&D conducted in the Arab world is of an applied nature. The two leading research fields are clinical medicine (40%) and applied chemistry (15%), followed by agriculture (15%) and most fields of engineering (20%). Less than 10% of output is in the basic sciences.

More than 1,000 Arab organisations published one or more scientific paper in 1995. The number, scope and quality of Arab research organisations could be readily increased by additional support.

The full-time equivalent of researchers in research centres is estimated at about 10,000. In 1995, the departments of the basic and applied sciences in Arab universities were staffed with 50,300 faculty members, of whom 32,200 held a PhD degree in science and technology; the rest held an MA/ MS degree.

The number of PhDs potentially available (and currently in the Arab world) to undertake R&D work is of the order of 50,000; this number, on the basis of current educational flows to the Arab countries, is doubling every 7 to 10 years. The rate of growth could be increased further if the brain drain were to be reduced: there are probably more than 150,000 Arab PhD scientists working outside the Arab world.

In 1995, Arab scientists published 7,077 articles, notes and others in refereed journals according to the Citation Index. Research in various fields of engineering and pharmaceutical sciences has increased during the past 10 years. There do not appear to be close relationships between R&D in chemistry, engineering and pharmacology and relevant local industries.

In 1995, per capita scientific output of the Arab world, as measured in terms of number of publications per million inhabitants, was 26; Brazil was 42; China 11; India 19; France 840; Switzerland 1,878.

South Korea increased its output from 15 per million in 1985 to 144 in 1995. In 1985, the per capita scientific output of the Arab world was equal to that of South Korea. Obviously, these comparisons are subject to a number of assumptions, and are rough comparisons. The per capita research output of advanced industrial countries is around 50 times more than that of developing countries.

Roughly 80% of published research in the Arab world was performed in academic organisations. In 1995, 29 organisations published 50 or more scientific papers in refereed international journals; only 5 organisations published 200 or more papers.

Whereas Saudi Arabia and the Gulf states (the Gulf Cooperation Council, GCC) did not produce a significant amount of research in the 1960s, they became the leading centres of R&D in the Arab world by 1995. That year, 33% of all scientific publications were produced in GCC countries (which constitute only 9% of total Arab population); 32% from Egypt (25% of total Arab population); 18% from the Maghreb (31% of total Arab population); and 8% from Lebanon, Jordan and Syria (9% of population). In 1989, Iraq (9% of population) accounted for 7% of all Arab research output.

In 1995 King Saud University (Riyadh) was the leading research organisation in the Arab world, with 422 publications; it was followed by Cairo University with 330, and King Fahd University (Dhahran) with 320.

In 1989, Cairo University (304 publications) ceded its place as the leading scientific publishing centre in the Arab world to Kuwait University (356 publications) a position it maintained until 1990 when the Iraqi invasion set research work in Kuwait back for several years.

Global allocations for R&D were $500 billion in 1995. Industrial countries devote about 3% of GNP to R&D. The Arab countries devote only $750 million, or about 0.2% of their GNP towards R&D: this is the lowest share allocated to GNP in the world. NICs devote 1 to 3% of their GNPs towards R&D.

There is considerable joint scientific research activity between Arab scientists – especially from the Maghreb – and OECD scientists. Almost 80% of all Maghreb scientific publications in internationally recognised periodicals are co-authored with OECD scientists. Here again, France takes the lead. Scientists in the Mashreq also cooperate with non-Arab scientists, but at the standard rate of 25% of all publications.

The current level of cooperation in science, education, trade could provide a base for advanced forms of Euro-Arab cooperation.

A Basis for Euro-Arab Cooperation

Biblawi has analysed and described the distorted relationship between the Arab countries and the rest of the world: global dependence on oil has placed the Arab states in the global economy, yet in all other respects, they are isolated and marginal.

Biblawi has also pointed out that the Arab countries are not active participants in the technological revolutions underway elsewhere. They are neither a centre of research nor of innovation; nor do they contribute in any way significant manner to manufacturing. Despite having an unparalleled archaeological inheritance, Arab countries do not benefit significantly from tourism. The author demonstrates that the Arab world has had a distinguished history in the manufacturing of textiles and garments, yet fails to compete on the international market.

Whereas Korea, China, Mexico and many other countries have attracted sub-contracts from MNCs, no Arab state has become a significant participant in manufacturing the equipment and supplies of their strategic industries. This has resulted in high levels of unemployment and emigration. It is estimated that 100 million new workers will join the Arab labour market during the coming 20 years. This is placing great pressure on Arab governments to address the distortions of their economic policies.

There are many opportunities here for cooperation between Europe and the Arab world to overcome the prevaling developmental crisis.

Demographic Complementarities: Youth and Maturity

The Arab world has a very youthful population: more than 50% are below the age of 21. This imposes a heavy burden on the adults, since it calls for massive investments in education. Such a young population means there will be a considerable supply of people looking for employment. Young, healthy and well educated people are more creative and energetic than older people.

Europe, by contrast, has an ageing population. There is a widespread fear of a shortage of educated economically active human resources in the near future. Obviously, older people possess greater wisdom and experience.

Enormous opportunities exist for cooperation to share the blessings of the maturity of the ageing population and the energy and creativity of the young.

Of course emigration is one way of sharing population resources. However, this is neither the only method nor the best. Sub-contracting, foreign direct investment, joint ventures, joint research centres, outsourcing, vacation and retirement villages and towns, medical facilities in the Arab world to serve European patients, etc. are just some of the ways to share the surplus Arab human resources.

The Arabs in the Diaspora

Immigration is an old and well established process of the human condition. The numbers, variety and speed of migration have increased over the centuries.

Most of the great civilisations that flourished in the land of the two rivers, modern Iraq, were the result of waves of Arab migrations. The Greeks have also been great migrants and throughout their history. Historically, the British have been the most active migrants. They have populated the USA, Canada, New Zealand, Australia and South Africa, amongst others. Currently, the Chinese have the largest Diaspora communities; they are, however, mainly located in a few countries in East Asia and the US.

It is interesting to note that increasing unemployment in the Arab countries during the past 30 years has induced a considerable increase in the number of migrants. These include substantial migrations within the Arab world as well as to the four corners of the world. It is reasonable to estimate the total number of emigrants at between 20 and 30 million.

Roughly 10 to 12 % of the populations of many Arab countries have left during the past 30 years. As a result, there are extensive Arab Diasporas abroad. Their numbers have doubled through natural increase, and they are in the process of adapting and creating new lives for themselves and their children.

The distinctive feature here is the interactions of these Diasporas with their host countries and their home countries. Recent studies have shown the diversity of patterns through which Diaspora communities interact with their home countries.

The Arab Diaspora includes a very high proportion of university graduates (probably around 15 to 25%) and especially of doctorate degrees. There are probably some 150,000 Arabs holding a PhD presently employed in OECD countries. This is roughly 3 times the number of doctorates in the Arab world. The interactions between these educated Arabs and their home countries and with Arab regional organisations are currently at a high level. Almost 20 to 30% of all consulting time utilised by international and Arab organisations are supplied by Arabs in the Diaspora.

Arab communities abroad are also active in many other ways. They have established a substantial number of organisations whose objective is to assist their home countries, their specific regions or the Arab world as a whole. Similarly, they are active in their host countries. Two men of ministerial rank in the Bush administration, for example, are descendants of Arab immigrants. Ralph Nader, a candidate for the Presidency of the US, is also of Arab descent.

It is most likely that there are already more than 50 million ethnic Arabs “abroad” and this number may be expected to increase, through further migration and natural increase, to more than 150 million by 2050. The issue of migration, unless properly managed, could damage friendly relations. But I am generally optimistic because of the progressive integration of immigrants into their host societies.

Diasporas have, in general, played several roles:

They have integrated into their new societies to which they have brought energetic and creative participation;

They have constituted a bridge between their host and home countries, and have thus contributed to the development of friendly relations between the two;

Some have circulated between their old and the new homes and have thus contributed to the economic development of their home countries;

Some have returned home on a permanent basis, bringing with them a wealth of experience.

There are also the exceptional persons who are great achievers. One example is George Hatem, who was born in the USA of Lebanese immigrant parents. He studied medicine at the American University of Beirut and in Geneva in the 1930s. He then travelled with some friends to China to obtain medical experience. He ultimately remained there for the rest of his life, making tremendous contributions to the health and welfare of China. Here is a Diaspora person whose contribution went to a "third party."

Carlos Ghosn, Lebanese emigrant to Brazil, is doing brilliant work with a French and a Japanese car company. Professor Abdus Salam, the great Pakistani-born physicist and Nobel Laureate, worked at Imperial College in London most of his life. He also devoted much time and great energy to establishing the International Centre of Theoretical Physics (ICTP) in Trieste, Italy to serve physicists in the Third World. The Government of Italy and UNESCO were generous supporters of ICTP. Abdus Salam was able to attract leading physicists to donate time to ICTP.

Cooperation in Science and Technology

My interest is in the domain of science and technology. I have presented a sketch of the state of R&D in the Arab World. It should be

possible to develop considerably the present level of co-operation between Arab and European scientists.

Science has provided means of communication, collaboration and cooperation. Science has an almost magical quality to it: the more it is used, the greater its benefits. I will discuss below co-operation in one industry that should be beneficial to both parties.

Construction Industry and Financial Services

Arab countries are rich in human resources and entrepreneurial talent; and they possess a large regional market for scientific and technical services. On a per capita basis, R&D production is within the range of leading Third World countries. Yet these and other potentialities remain dormant, and the scientific and economic gaps with the rest of the world continue to increase.

International experience has shown that banking systems and financial services make a powerful contribution to the process of building a knowledge-based economy. I will illustrate this with an example concerning the Arab construction industry.

The largest economic activity in the Arab world is construction: from housing to liquefied gas installations. Some $150 to 180 billion per annum are devoted to this activity. The application of knowledge is undertaken by Consulting Engineering Design Organisations (CEDOs), industrial firms, innovative entrepreneurs, technicians, engineers and research scientists. Despite the fact that there are some 200,000 consulting and contracting firms in the Arab world, many of substantial size, most of the lucrative technological contracts (with a price tag ranging from $200 million to several billion dollars) are awarded to international companies because Arab consulting and contracting firms lack the necessary financial services to compete.

As a result, more than 70% of the expenditure on construction (some $110 to $130 billion) is spent outside the Arab economies on the importation of: 7 million workers, technical services (consulting and

contracting), supplies and equipment; and the cost of transportation, insurance and financial services.

Developing the corporate structure of Arab contracting firms and their technical skills can only take place through participation in large-scale contracting and in joint ventures. This is currently impossible due to the absence of the requisite financial services. Such financial services are complex, and involve the ability of banks to perform risk assessment and risk management, as well as to manage contracts either directly or through the services of consulting firms.

The provision of such financial services (standard in all OECD countries) would contribute to the rapid expansion of the technological capabilities of Arab consulting and contracting firms. It is important to note the resulting increase of the multiplier factor associated with the Arab construction industry from near zero at present to its regular value in industrial countries: in the range from 4 to 5. Such a change would have a dramatic impact on economic growth rates.

It is remarkable that Gross Fixed Capital Formation (GFCF) of some $3,000 billion in the Arab world over the past 20 years has resulted in little growth in per capita income.

The development of financial services by the Government of the Republic of Korea in the 1970s is a useful example. The Government had adopted strong policies during the early 1960s to promote technology transfer to Korean contractors and to reduce the participation of international firms to 10% of overall activity. But when Korean contractors wanted to enter the lucrative Saudi market, they were at a distinct disadvantage.

Like Arab contractors, they did not initially have access to financial services. But in a very short time, their Government intervened and resolved this challenge through a number of measures. These included:

forming a consortium of banks;

imposing an agreement between national and commercial banks on payment guarantees;

loosening statutory limits on contingent liabilities of banks;

designating the Foreign Exchange Bank to open a syndicated credit line with international banks.

The Government of Korea also adopted effective policies to support the export of construction services by undertaking to regulate capabilities. These measures were combined with actions to monitor the quality of contractors based on performance in the domestic market, and to authorize for work abroad only those, which had a quality track record at home.

Here there are excellent opportunities for Euro-Arab joint projects, mutual support and technology transfer. One important area, which is highly advanced in Europe, is the renovation of old buildings. This is an area, which is still underdeveloped in the Arab world. Demand for construction labour in Europe is expected to increase in parallel with per capita GDP. It follows then that joint activities could be productive and economically profitable.

Complementarities of Ecologies and Natural Resources

The Euro-Arab geographical zone exhibits a wide spectrum of ecologies. This ranges from the temperate, to the artic, to deserts, and tropical forests. The full cultural and ecological development of the region could be thought out coherently to satisfy all needs, tastes and inclinations.

As a society prospers its citizens devote more time to tourism, sports and leisure. Access to the full range of possibilities all within a few hours of travel should facilitate enjoyment and keep costs down.

The two sides of the Mediterranean also provide all the natural resources needed to sustain a modern industrial civilisation. Given the availability of the creative scientific skills and expertise, the region should be able to maximise its outputs through cooperation.

A Common Market of 600 million increasing to 1 billion

The EU common market now serves some 300 million persons. The Arab countries have not been as successful in developing their own common market, which serves an equal number of people, but appear to be on the way to doing so. The population of the Arab world is still increasing at a high rate and is expected to exceed 700 million by the year 2050.

The Arab market is still in its infancy and its growth rate is expected to remain high. The ceiling of its growth rate is set by economic activity: any elimination of constraints on growth should be reflected in the growth of the national markets for goods and services.

Eastern European countries are in a similar position to most Arab countries: they still need to develop their basic infrastructure. This is demanding and calls for diversity and sophistication. By contrast, the markets in "old Europe" have saturated. Here again there are opportunities for cooperation and complementarity.

There has been considerable convergence in some areas. For example, the life span in many Arab countries is already within a few years of European countries. Thus, diseases that afflict both markets are converging. Hence there are considerable benefits to cooperate in medical research to solve these common problems.

The development of a Euro-Arab common market of 600 million today and 1,000 million in 2050 should provide enormous economic advantages to all the products of the arts and the sciences.

Joining Hands to Assist Africa

A major part of the Arab world is in Africa. North Africa, Saharan and Sub-Saharan Africa were originally integrated through an extensive network of camel based transport systems. Two major Hajj caravans systems traversed Africa from west to east: the first used the coastal road and the second across Sub-Saharan Africa. These caravans played

an important economic integrative role because the Hajj caravan was also a massive moving shopping mall that traded with the countries it traversed.

In addition to the east-west routes, there were north-south routes to support trade between North Africa and Central Africa. Interestingly several of these north-south routes carried the products of the garment industry of coastal North Africa to Nigerian dyers. There was extensive outsourcing between Algerian, Libyan and Tunisian garment manufacturers and Nigeria. Gold and salt from Sub-Saharan Africa also used these routes to the North. These main roads were linked to a large network of small feeder roads to link centres of population to the main road system.

During the late 18th century, travellers at the Moroccan end of the Hajj routes began to prefer sailing in European ships to Egypt where they caught the Cairo to Mecca caravan. The trip by ship was shorter and provided more comfort than the camel caravans. Furthermore, as European colonisation spread through North and Sub-Saharan Africa, the colonizers were increasingly interested in total control of population movements in order to quell resistance to their occupation.

The gradual elimination of camel-based transportation by the colonisers was devastating, particularly in areas where there were no alternatives. The combination of European technological advances and colonialism in the late 19th century reduced considerably the use of the traditional camel based transport system. One of the most serious problems facing Africa today is its poor transport system.

French colonial officers in Algeria began to dream of re-opening transport routes to the interior in the 1830s. By 1875, Adolphe Duponchel, a young French engineer, was awarded a grant to prepare a study on a railway linking Algiers to Senegal: Etudes preliminaries

d'un project de chemin de fer Trans-Saharien. Despite this and many other efforts in later years to promote similar schemes, nothing has materialised[5].

Louis Blin has written a history of road construction in North Africa since independence[6]. Algeria appears to have been the leading force in promoting the construction of the Trans-Saharan road. The UN Economic Commission for Africa (UNECA) adopted in 1964 the study of a road linking Algiers - Ghardia - El-Golea – In-Salah - Tamanrasset – followed by two branches, one to Agades in Niger and the other to Gao in Mali. The total length of the road was to have been 1,858 km.

In 1971, the Algerian government initiated the construction of a road to link Algiers to Niger and Mali via Tamanrasset and named it "The African Unity Road." The Algerian army built the part of the road that was in Algeria. But the extension of the African Unity Road into Niger and Mali was blocked by France, the EU and the World Bank. Western powers in the 1970s and 1980s were still playing old imperial games.

The construction of roads throughout Africa is of the highest priority, whether in Niger, Congo or Sudan. All African countries desperately need better transport systems. Obviously, efficient systems would reduce the cost of imports and enable local goods to reach regional and international markets. The Arab countries are there nearest trading partners.

African countries have a great deal to offer both the Arab world and Europe. But first they require much help before they can develop their vast potential. A Euro-Arab partnership to assist Africa is obviously a very worthy cause and a good investment.

---

5 - There are several interesting publications concerning these efforts. See, for example, Bruno Carriere, "Le Transsharien: Histoire et Geographie d'une enterprise inachevee," Acta Geographica (Paris), vol. 74, pp. 23-38, 1988. See also, Glauco Ciammaichella, Libyens et Francais au Chad (1897-1914): La Confrerie senoussie et le commerce transsaharien. CNRS, 1897.

6 - Louis Blin, "Algerie et Route Transsaharienne," The Maghreb Review, vol 12. 3-4, pp.105-113, 1987.

Uncovering Past Cultural Relations

Human progress is the product of the collective advances. The diffusion of knowledge and its accumulation have been well established patterns since the Stone Age. One aspect that has not received enough attention has been the cultural relationships between the Arab world and Europe from the 10th to the 16th centuries.

During these 600 years, there were numerous areas of communication between the two. Arab creativity and civilisation were flourishing during much of this period and Europe was emerging from its dark ages. There was considerable trade between them as well as translation of books and ideas. The cultural history of this period could provide a rich basis for mutual re-discovery. A fuller understanding of the intellectual history of this period could provide a basis for museums and tourism.

Strength through Diversity

The formation of a Euro-Arab zone could potentially provide enormous strength and stability because of the diversity of their populations, their cultures, and their natural resources. A relationship based on respect, understanding and interdependence would lead to a mutually beneficial future.

One of the most important advantages of a Euro-Arab zone of friendship would be the combined result of their demographic assets and their cultural diversity. The increased wisdom accrued to the parties from their cultural diversities should endow them with enhanced creativity, tolerance and respect for alternate opinions. The artistic output of the zone would be also enriched.

Areas that Need Serious Attention

The Arab world has been undergoing a developmental crisis for a long time. There are many reasons for this crisis. I will dwell on one of them: the technology gap between the Arab world and Europe. It has its roots in the beginning of the decline of the Arabs in the 13th century

that coincided with the awakening of European civilisation at around the same time. From the 16th century on, the Arab world was shielded from the impact of this growing gap by Ottoman power; by the end of the 18th century, this protection was no longer adequate and the region began to be occupied and colonised by European powers. It was not until after World War II that Arab countries began to secure their independence and seek their own development.

A gap of some seven centuries has to be overcome. The industrial revolution, which started in Britain in the 18th century, transformed the nature and application of science and technology in the economy. Hitherto, changes in science and technology were slow and the organisational requirements of acquiring and applying technology were still rather simple. After the industrial revolution the explosion in knowledge resulted in an accelerating rate of change. Furthermore, the ability to acquire and apply knowledge became dependent on complex organisations, policies and institutions.

The complexity of technology is such that the process of its acquisition incorporates organisations through which the technology is to be acquired. For example, designing and constructing complex structures is no longer embodied in individual architects or engineers, but rather in experienced consulting and contracting firms staffed by large numbers of such architects and engineers. Industrial technology is even more complex and calls for even larger engineering organisations.

Furthermore, these complex organizations do not emerge or function in a vacuum: they require a complex support system of economic and technology policies, of legal and financial services, of scientific and technological organisations and of an appropriate educational system. Over the past 50 years, the Arab countries have sought to develop these various components. However, they fell short of their objectives and have not been successful in attaining a reasonable level of performance. The measure of this failure can be seen from the fact that despite massive investments in infrastructure and education, per capita GDP growth rate has been close to zero instead of double digit figures.

The wide spread adoption of turn-key contracts with no provisions for technology acquisition and institutional changes have eliminated the multiplier factor associated with economic activities, particularly the technology-rich investments. Thus enormous employment opportunities have been lost and the technologies associated with these investments were not acquired. This was not due either to the absence of human resources or to the poor quality of available professionals; the tens of thousands of Arab scientists and engineers who could have participated in these efforts have emigrated to Europe and North America where they are gainfully employed.

A corollary has been a massive brain drain: about 10,000 Arab PhDs, some 5,000 medical doctors plus thousands of engineers brain drain annually. Such losses are also associated with unemployment rates of 20 to 30% and massive labour migrations. The illegal portion of labour migrations has been causing tension between Arab and European countries.

The lag in Arab development has penalised the populations of the Arab world: they have not been able to partake of the global economic expansion which has served many Asian countries very well. Needless to say, the persistence of under-development, despite the considerable effort made by the young to acquire an education, contributes to social and political instability. Frustration of hopes and dreams naturally leads the young to ask questions and find their own answers.

This developmental crisis could be overcome without significant financial aid. Arab countries require facilitations to articulate the components of their economy. Obviously, such articulation could be achieved in many different ways. Practically all countries that were successful in industrialising had to go through this process. Some countries, for example Korea, accomplished this articulation rather painlessly in a matter of few years, while others required greater effort. Somehow, the Arab countries – for reasons that I have not been able to fully identify – have lagged behind in embarking on the essential process of articulation.

Feasible Approaches

The 22 Arab countries possess enormous human and material resources, but are grid-locked. The four UNDP AHD Reports argue that if Arab countries eliminate the three deficits from which they suffer (democracy, gender equality and knowledge) their difficulties will evaporate. How should it be done? I would like to explore two pragmatic parallel and mutually supportive approaches.

The Internal Regional Approach: Arab Science Policy Research Centre

The first consists of establishing an organisation whose purpose would be to enable responsible and involved persons to identify ways to articulate existing capabilities. I shall call such an organisation: The Arab Science Policy Research Centre. The Centre would focus on the science policy aspects of economic activities and would utilise a variety of short-term programmes to diffuse the requisite know-how in problem solving. The idea would be to focus on responsible officials in the public and private sectors seeking to overcome obstacles. By co-opting such persons, the appropriate capabilities would be diffused within a broad range of similar organisations.

Considerable research has already been undertaken on how to overcome the major obstacles to Arab economic development. This is a complex subject, but more than 50 countries have overcome similar obstacles during the past 150 years. It should be possible to identify effective measures which can be adopted in each Arab country. An Arab Science Policy Research Centre would bring much of the enormous body of literature on the experiences of other nations to the attention of interested Arab researchers.

Such a Centre could also provide access to statistical information and analytical studies needed by planners; it could also sponsor research on critical problems. The sharing of the experiences of the Arab countries should speed problem solving and the diffusion of information on best practice.

A Private Sector Approach

Some of the organisations that need to be articulated could be undertaken on a commercial basis. What is lacking in the Arab world is the know-how for doing so. It is not unreasonable to expect that organisations in Europe that possess the requisite expertise could enter into joint ventures with organisations in the Arab world. I will provide two examples of many that come to mind.

Table 1 shows the value added by worker in agriculture. The difference between Arab and European farmers is clearly considerable. Improving the productivity of Arab farmers provides considerable business opportunities. For example, the mechanisation of water use in Arab agriculture provides an opportunity for co-operation with a view to the elimination of poverty in rural areas.

The technical aspects of the problem are well understood. Furthermore, studies undertaken in the region have established that the efficient management of water use increases agricultural output and decreases water requirements. Thus farmers could afford to mechanise their water supply and acquire optimal seeds and fertilisers. These measures should contribute to the increase of farmer's output. To achieve such a transformation the industrial sector in Arab countries would be called upon to manufacture various components: pipes, tubes, pumps, valves, water monitors. This in itself should contribute to job creation, the diffusion of skills and a belated industrial revolution.

Table 1 : Agricultural Productivity in Selected Countries
Agricultural value added per worker ($)

	A:1979-85	B:1995-97	B/A
Algeria	1,411	1,903	1.35
Egypt	721	1,163	1.61
Jordan	1,447	1,634	1.29
Mauritania	301	439	1.46

Morocco	1,117	1,593	1.43
Saudi Arabia	2,167	10,507	6.03
Tunisia	1,743	2,750	1.58
Yemen	nd	305	-
China	162	296	1.83
India	253	343	1.36
Finland	16,956	28,296	1.67
France	14,956	34,760	2.32
Netherlands	21,663	42,836	1.98
Singapore	13,937	39,851	2.86

Source: World Development Indicators, Word Bank.

There are enormous opportunities for the commercial articulation of the Arab construction market with other industries. These appliances and components may be found under ceramics, electrical, mechanical and air conditioning, windows and doors, paint, sound and heat insulation materials, tiles and carpets, pipes, ducts, appliances and fixed furniture for kitchens and bedrooms, and so on. All these products are currently made in various parts of the Arab world. A better articulation of these industries with each other and with the housing sector is needed.

One example may be provided here to illustrate the scope of such a measure. Large-scale PVC and aluminium industries exist in Arab countries. Windows and doors could therefore be manufactured industrially from locally produced materials instead of using imported wood. There is little doubt but that aluminium and PVC doors and windows are less costly for maintenance, and provide better control on heat leak and noise control. Although practically every Arab country has small-scale aluminium and PVC industries, there are no Arab firm with the resources to transform the market and to benefit from the its scale. Such a firm would have a very important impact on design and implementation; they would create jobs; they would reduce construction costs. Such a pan-Arab firm would have the driving force

to effect the merging of small firms. Another positive outcome could well be the exporting of such products internationally.

The Way Forward

Many persons and organisations have been dreaming of a Mediterranean world of peace and prosperity. One of the latest such effort is the volume prepared under the direction of Paul Balta and published in 1992: La Mediterranee reinventee. The Fondation Rene Seydoux, which sponsored the publication and holds positive views on cooperation between the Arab world and Europe. The Foundation of Abdulaziz Saud Al-babtain is also a firm believer in cooperation.

A number of organisations have been established over the years to promote peace and prosperity between the Arab world and Europe. One aspect of these efforts has reduced their impact: their small scale and their limited resources. Dedicated and formidable forces are acting against the success of these efforts. Thus a singular event, a publication, a conference, a declaration of interest and concern do not go far enough to push the process forward. It should be possible for existing organisations to collaborate through networking and thus to pool their limited resources in order to reach their objectives.

In this age of the Internet it should be possible to achieve such an objective through the collaborative efforts of like-minded organisations. The key challenge is to enable existing groups to secure tangible consequences. The translation of cooperation into mutually profitable and agreeable schemes is essential to the promotion of improved relationship between Europe and the Arab world. It is clear that ample opportunities exist for doing so.

✱✱✱✱

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

العلاقات الاقتصادية

أ. د. أنطوان زحلان

يشهد التاريخ قديمه وحديثه أن البحر الأبيض المتوسط كان وما زال يمثل الجبهة الأمامية للصراع بين شماله وجنوبه، وذلك منذ نشوب الحروب الإغريقية – الفارسية في العصور القديمة، وقد استطاعت الفتوحات العربية بعد قرن من الزمان تقريبًا أن تحدث تحولاً كبيرًا في منطقة الشرق الأوسط وشمال إفريقيا مما كان له كبير الأثر في انبثاق مجتمع جديد يتسم بتعدد الأجناس والثقافات، الأمر الذي انعكس إيجابًا على المنطقة حيث نَعِمَ السكان وعاشوا في ظل حياة اجتماعية واقتصادية وسياسية تجمعها المصالح المشتركة، أما أوروبا فلم يتسن لها ممارسة هذه الحقوق والاندماج بين شعوبها إلا بعد فترة طويلة من الزمن، وقد ترتب على ذلك حديثًا انبثاق جامعة الدول العربية والاتحاد الأوروبي.

يقول الباحث إن الموقف اليوم أصبح متأزمًا حيث إننا نقف على مفترق طرق، والسؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو: هل بمقدور العالم اليوم التغلب على حالة الحقد والعداء والموروث والمشكلات المستعصية بين الغرب وخاصة أوروبا، والعالم العربي؟ وهل يمكن تجنب مفهوم صراع الحضارات، تلك الفكرة المحمومة التي نادى بها وسوق لها الكاتب الأمريكي صموئيل هنتنجتون؟

نعم، إن الفرصة الآن سانحة أكثر من أي وقت مضى، وخاصة إذا ما علمنا أنه لم يعد هناك أي سبب يدعو إلى استمرار سياسة الصراع بين أوروبا والوطن العربي، وتحقيق التقارب عن طريق الحوار والمفاوضات، وخاصة أن أفق التعاون تعتبر عاملاً مشتركًا بينهما على كافة الأصعدة السياسية والثقافية والتجارية، إضافة إلى التكامل الديموغرافي والاستفادة من المصادر الطبيعية لدى الطرفين.

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «مظاهر التعاون الأوروبي – العربي وخلق جو من الصداقة».

إن حقيقة كهذه يجب أن تكون القوة الدافعة لمزيد من التعاون المثمر الفعال والتغلب على العديد من المسائل الشائكة التي تسمم العلاقات والتي يمكن قهرها بتغليب مبدأ التسامح والتفاهم والتعايش السلمي والالتزام بالنوايا الحسنة.

لقد حان الوقت الآن، وأكثر من أي وقت مضى لتعزيز هذا التعاون، وتحسين العلاقات، واستغلال كافة الفرص المتاحة، لجني ثمار هذا التعاون والتقارب وتحقيق المصالح المشتركة وإعادة الأمجاد الثقافية والفنية والعلمية التي سادت منطقة البحر الأبيض المتوسط منذ الأزل وحتى يومنا هذا.

✱✱✱✱

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership
Economic Relations
Prospects of Euro-Arab Cooperation
Creating a Zone of Friendship

Dr. Antoine B. Zahlan

"Summary"

Historically speaking, the Mediterranean has always been the front line of conflict between its northern and southern shores, since the Graeco-Persian Wars in ancient times. One thousand years later, the Arab conquests transformed the Middle East and North Africa. As a result, a new multi-ethnic and multi-cultural society emerged in the region, which makes it possible for all people living in this vast region to share a common social, economic and political entity.

Europe underwent a process of integration much later. The modern equivalent of the first is the League of Arab States and the European Union is the second.

Today, the situation has completely changed. We are at crossroads. The urgent question is: will it be possible to overcome inherited animosities and unresolved problems between the West, especially Europe, and the Arab world? Will it be possible to overcome the concept of clash of civilizations proclaimed by the American author Samuel Huntington?

The answer, according to the writer, is "yes". Yes it should be possible, since Europe and the Arab World no longer have a reason to pursue conflicting policies. They have far more to gain from cooperation. Their culture (Europe and the Arabs), their natural resources and their demographies complement each other. This fact

alone should motivate them to cooperate. Although there are a number of outstanding issues between the two, they act to poison the relationship, but these can be easily overcome with some goodwill, mutual understanding, co-existence and tolerance.

The writer concludes by stating the fact that the problems Europe and the Arab world face, whether political or economic, cannot be solved unilaterally by either side. There are certain types of cooperation between the two parties that could be mutually beneficial, especially if we know that the two have experienced conquest, empires, great cultural achievements and great suffering from wars and terrorism and their consequences. Both people appreciate the value of peace and prosperity, both recognize the damaging effects of conflict, both have a deep and profound appreciation of the arts and sciences. By and large, the two religions complement each other on many social and cultural levels from which the cooperation could increase and prosper. The translation of this cooperation into mutually profitable and agreeable schemes is essential to the promotion of improved relationship between Europe and the Arab world. It is clear that ample opportunities exist for achieving them.

✷✷✷✷

Aspectos de la cooperación euro-árabe Y la creación de un clima de amistad

Por/ Antoine Zahian

Resumen

En la historia antigua y moderna se puede comprobar que el Mediterráneo era -y sigue siendo- la frente delantera de la lucha el norte y el sur desde las antiguas guerras entre los persas y los romanos. Un siglo más tarde y después de la conquista islámica se vieron unos grandes cambios en la zona del Oriente Medio y el Norte de ₀frica, lo que condujo a surgir una nueva sociedad que se caracteriza por la pluralidad de nacionalidades y culturas, lo que tuvo unos resultados positivos para toda la zona, donde los pueblos gozaron de una vida social, económica y política basada en los intereses comunes. Pero, en cuanto a Europa, pasaron varios siglos antes de saber este tipo de vida desarrollada.

La situación actual, comente el investigador, es totalmente crítica, donde nos encontramos todos en una encrucijada, por lo que cabe una pregunta: ❖Puede el mundo de hoy superar el estado de odio y enemistad y encontrar una solución para los difíciles problemas entre el Occidente, Europa sobre todo, y el Mundo ₀rabe? ❖Puede evitarse le idea venenosa de la "lucha de las civilizaciones" a la que llamó el escritor americano Samuel Huntington?

Sí, responde el autor. Para ello se nos ofrece la mejor oportunidad al desaparecer los motivos que conducen a la lucha entre Europa y el Mundo ₀rabe y al quedarse abiertos los campos de cooperación al nivel político, cultural y comercial, además de la integración demográfica y los recursos naturales de ambas partes, pero, ante todo, hay que recurrir al diálogo como una forma civilizada de comprensión.

Esta realidad evidente debe impulsar a una cooperación fructífera y eficaz y ayuda a resolver los problemas difíciles mediante la tolerancia, la comprensión, la vida pacífica y la buena voluntad.

✷✷✷✷

Apparences de la coopération euro-arabe et création d'un climat d'amitié.

Dr. Antoine Zahlane

L'histoire ancienne et moderne dit que la Méditerranée représentait et représente toujours le front avancé de la lutte entre son Nord et son Sud et ce, depuis le déclenchement des guerres Gréco-perses dans les anciens temps. Les conquêtes arabes ont réussi après près d'un siècle a opéré un grand changement au Proche Orient et en Afrique du Nord, ce qui a permis l'émergence d'une société nouvelle caractérisée par la présence en son sein d'une multitude de races et de cultures.

Cela eut des repercussions positives sur la région où les populations avaient joui d'une vie sociale, économique et politique marquée par les intérêts communs. Quant à l'Europe, elle n'a réussi à appliquer ces droits et cette insertion entre ses peuples qu'après une longue période.Il a résulté de cela la création récente de la Ligue Arabe et de L'Union Européenne. L'auteur trouve que la situation aujourd'hui est conflictuelle parce que nous sommes à la croisée des chemins. La question pressante qui se pose est la suivante : Est-ce que le monde d'aujourd'hui est capable de vaincre cette haine, cette animosité, cet héritage et ces problèmes insolubles entre l'Occident et particulièrement l'Europe et le monde arabe? Est-ce que nous pouvons éviter le concept de "conflit des civilisations", cette idée que commercialise et à laquelle appelle l'écrivain américain Samuel Huntington? Oui , l'occasion est plus que jamais bonne surtout si nous nous mettons dans la tête qu'il n'y a plus aucune raison de continuer la lutte politique entre l'Europe et le monde arabe et que la réalisation du rapprochement se fera à travers le dialogue et les discussions du moment que les horizons de la coopération sont considérés comme un facteur commun sur tous les plans: politique, culturel et commercial. S'ajoute à cela la complémentarité démographique et le profit qu'on peut tirer des ressources naturelles que possèdent les deux parties.

Une telle réalité doit être la force motrice de plus de coopération fructueuse et efficace et du dépassement de beaucoup de problèmes qui empoisonnent les relations et qui peuvent être résolus en ouvrant la voie à la prédominance du pricipe de la tolérance et de la coexistence pacifique accompagnées par les bonnes intentions.

Le moment est venu pour renforcer cette coopération, améliorer les relations, exploiter toutes les occasions données pour cueillir les fruits de ce rapprochement et réaliser les intérêts communs. Ainsi, renaîtront les gloires culturels, artistiques et scientifiques qui ont imprégné la région méditerranéenne depuis toujours.

✷✷✷✷

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور أنطوان زحلان وننتقل الآن إلى التعقيبات والمداخلات على الأبحاث التي قدمت في هذه الجلسة.

✷✷✷✷

المناقشات

رئيس الجلسة:

أول المتدخلين هو الدكتور ميلاد حنا فليتفضل مشكورًا.

الدكتور ميلاد حنا:

شكرًا للسيد الرئيس، وشكرًا لمنظمي هذه الندوة العلمية الهامة، فقد أصروا على أن يكون هناك جلسة خاصة للاقتصاد واستمعت بسعادة شديدة للأوراق الثلاث وتأكدت لي عقيدتي الشخصية التي ألمحت إليها في الصباح، وهي أن الحوار بين أوروبا وعالمنا العربي الإسلامي ممكن بشرط أن نعمل نحن ونسعى إلى وجود هذا التقارب.

وقد انتهى الدكتور بشارة خضر إلى نتيجة هامة وهي أن العالم الأوروبي وعالم الخليج العربي له مصلحة هامة جدًا في التقارب الاقتصادي.

وفي الصباح كان واضحًا أن له أهمية كبيرة جدًا في التقارب في القضايا السياسية والفكرية، وفي إيجاد خلل في صدام الحضارات وفق التوازن الحالي، لأنه لو انحازت أوروبا ولو بشكل حيادي في منتصف الطريق بين العرب وبين أمريكا، لتغيرت اتجاهات التوازن على مستوى الكوكب.

في هذا الإطار، فإنني أرى وبوضوح بأن العالم العربي عليه أن يفكر جديّاً في تغيير الهيكل الذي يكوّن جامعة الدول العربية، فهي جامعة حكومات وليست جامعة شعوب، وقد بدأت جامعة الدول العربية عام ١٩٤٥، أي قبل أن تبدأ الدول الأوروبية في السوق الأوروبية المشتركة بسنوات.

وبعد مضي أقل من نصف قرن كانت أوروبا في اتجاه الاتحاد الأوروبي، ومازلنا نحن نخبو ونحبو في اتجاه الخلافات العربية. وفي هذا الإطار فإننا لا بد أن نفكر تفكيرًا استراتيجيًا مختلفًا، وهو أن نكوّن من هذه المجموعة العربية مجموعة فيدرالية، مثلما هو الحال في أوروبا.

إن نقاط الأرضية المشتركة في أوروبا، ليست بالعظمة ولا بالمتاح في إطار الدين واللغة والثقافة المشتركة، والمشاعر المشتركة، والمصالح المشتركة، هذا أمر غير موجود في أوروبا، ورغم هذا استطاعت أوروبا أن تتقارب رغم أنها تتحدث لغات مختلفة، ولها توجهات اقتصادية وعداوات وحروب مختلفة.

لكن الأرضية المشتركة كانت الديموقراطية، جميع دول أوروبا محكومة ديموقراطيًا، ويتم تداول السلطة فيها كل أربع سنوات أو خمس سنوات، ربما أقل أو أكثر.. ولا توجد عندهم «حكاية» توريث السلطة وما يشبه ذلك.

ومن هنا فنحن في حاجة إلى إصلاح سياسي هام، حتى يكون العالم العربي ديموقراطيًا. لا أقول مثل أوروبا ولكن على الأقل على الطريقة العربية، ولكن بصورة متحضرة ومتفقة مع السياق العام، وإذا حدث هذا، سوف يحدث تطور كبير في الاقتصاد، وستزيد التجارة البينية بين الدول العربية، وستزيد الاستثمارات العربية التي توظَّف الآن في أمريكا، والتي ينبغي أن توظف أجزاء منها هنا.

وإذا كان السيد الرئيس قد ألمح إلى الثروة الموجودة في السودان، فإن السودان في انتظار مليارات من الأموال العربية والسودانية المهاجرة، وستأتي استثمارات أخرى، ولكن الشرط الوحيد أن يكون هناك احتمالية لتداول السلطة في السودان، وهذا أمر غير ممكن الآن ومن ثم لن تأتي استثمارات.. ونفس الشيء ينطبق على أغلب الدول العربية، ولهذا السبب فإنني أرى أن نغير التفكير في الجامعة العربية لكي تكون جامعة شعوب، وباتجاه فيدرالي، ونكوّن فيما بيننا اتحادًا عربيًا مثل الاتحاد الأوروبي من خلال خطة طموحة، ولتأخذ خمس سنوات أو سبع سنوات.. وعندئذٍ ستأتي حتمًا الاستثمارات العربية لتصب داخل الأمة العربية وستكون حتمًا التجارة البينية أعلى وسيتحسن اقتصادنا وكل من علاقتنا العربية، وسنكون مشاركين في صناعة الحضارة الإنسانية.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

أؤكد لصديقي الدكتور ميلاد حنا أن السودان الآن في خطوات حثيثة نحو تداول السلطة، ولعلك تكون قد تابعت في الأسابيع الماضية وفد الحكومة الذي ذهب وتفاوض مع المعارضة في مصر.

أنا أتحدث بوصفي محايدًا، ولست منحازًا لأي حزب في السودان، فموضوع تداول السلطة حقيقة قد بدأ، والآن بعد توقيع اتفاقية السلام في الجنوب إن شاء الله أدرك العالم أن السودان سيكون في سلام بعد زوبعة دارفور.

الاستقرار في السودان بدأ الآن.. والاستكشافات البترولية تسير بصورة حثيثة للغاية، والسنة القادمة سيصدر السودان أكثر من نصف مليون برميل من النفط، وهو يصدر الآن أكثر من ٣٠٠ ألف برميل يوميًا. أحب أن أؤكد لك أن تداول السلطة في السودان في طريقه إلى التنفيذ إن شاء الله. أما الآن فالمتحدث الثاني هو الدكتور يوسف مؤنس فليتفضل مشكورًا.

الدكتور يوسف مونّس:

مساء الخير.. أولاً: كنت قد قررت أن لا أتكلم هذا المساء، لكن روعة ما قاله المتحدثون أثارني.. فتحية للدكتور بشارة خضر على التفاتته نحو إسبانيا وقرطبة، لقد تكلم باللغة التي يفهمها المجتمع الذي يجب أن نتكلم معه، وهذه إحدى مشاكلنا الكبرى، نتكلم بلغة لا يفهمها العالم وبصور لا يقبلها العالم. فشكرًا له.

ثانيًا: تحية لمؤسسة البابطين التي جمعتنا مع مفكرين هذا الصباح وبخاصة الدكتور حازم الببلاوي أحد ألمع الشخصيات الاقتصادية في العالم وخاصة في العالم العربي... اسمح لي حضرة الدكتور ببعض الملاحظات البسيطة الهادئة.

في موضوع الثورة الصناعية .. الحقيقية تمت عندما تم اكتشاف البخار، أي تغيرت وسيلة النقل من الحصان أو الثور إلى الاستفادة من البخار الذي تغيرت على أثره أساليب الزراعة من الطرق السابقة التي قضى فيها الإنسان ملايين السنين في الزراعة وفجأة تغير كل شيء. أضف إلى البخار البوصلة، التي جعلت نقل البضائع في الليل وفي العتمة شيئًا سهلاً، وهنا ابتدأ التحول الاقتصادي.

الأمر الثاني، بعد نقلة البخار أتينا إلى نقلة (الضغط)، خاصة في الأعمال النفاثة، فجاء الطيران السريع.. وأتت الطائرات واختصرت الوقت بصورة كبيرة جدًا.. والوقت هو العامل الاقتصادي الأول.

الأمر الثالث: تحية للرئيس السوداني الأسبق، في الحقيقة تعلمنا معك ما يقوله إفلاطون أن الجمهورية يمكن أن تحكم بالحكماء وليس بالعسكر.. شكرًا لك لوجودك بيننا ليت الحكماء حكمونا وليس العسكر. العالم العربي يجب أن يقتنع أن (جزمات) العسكر لا توصل إلى الديموقراطية ولا إلى الحرية.

لا اقتصاد دون ديموقراطية ودون حريات، لا اقتصاد والمخابرات تطاردنا، والمباحث تسجننا، ولا حرية في الكلام ولا حرية في العقل. الاقتصاد وكما قال الدكتور حازم ببلاوي – وهنا لا أدري إذا كنت تعرف الفيلسوف الألماني الكبير (ماركس فيدر) كيف بنى (ماركس) الفكر الاقتصادي على الدين وعلى التحرك الحر لقيمة الإنسان.. وأنا من مدرسة (ماركس فيدر) أنا فيدري العقل.

الأمر الرابع: عامل الوقت.. الوقت هو الاقتصاد والإنسان هو الاقتصاد.الوقت في العالم العربي غير موجود، فلو أردت كـ (لبناني) بسيط أن أسافر بقصد السياحة من لبنان إلى سورية.. إلى الأردن.. إلى العراق.. لاحتجت إلى ثلاثة أشهر لأحظى (بفيزا) أو تأشيرة للعبور، وبعد ذلك إلى ثلاث سنوات على كل الحدود العربية كي أصل إلى مقصدي.. فأي وطن هذا .. يهدر كرامتي ووقتي، ويريد أن يطل اقتصاديًا إلى كل العالم!.

الأمر الخامس: عمل النساء.. لايمكن أن نرتقي أو نترقى ونصفنا يأكل ولا ينتج.. من هنا إن كرامة المرأة ودورها في الإنتاج وفي العمل السياسي والاقتصادي هو دور محوري أساسي وعلينا أن نعلن ذلك وأن نقوله بكل صراحة وبكل محبة.

وفي النهاية.. في الحقيقة ما قلته يدعونا إلى قيم اقتصادية جديدة تبقى مشكلة المياه.. النيل ملوث.. الفرات ملوث.. معظم مياه الشرق الأوسط ملوثة.. عملية التلوث هي الكلفة الكبرى للحياة.

كل المياه – وأنا من لبنان – تهدر إلى البحر.. ما ينزل من المطر في بيروت لمدة ثلاثة أشهر هو ما ينزل من المطر في باريس.. وكل هذه المياه تهدر إلى البحر، ولنشكر الله على أننا في الحقيقة لم ندخل الزمن الصناعي، لأنه سيدفننا تحت ركام النفايات.

ما هو العمل اليوم لكي نتخلص من النفايات المضرة والنووية والصلبة والتي لم تصل إلى العالم العربي؟ الطاقة الشمسية نعمة.. عدم التلوث نعمة.. فلنسر في اقتصاد ينمي طاقات الإنسان وطاقات الأرض واحترام البيئة.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور الأب جوزيف مونّس، والكلمة الآن للأستاذ الصديق المجتبى وزير الدولة بوزارة الثقافة في السودان. فليتفضل مشكورًا.

الصديق المجتبى:

بسم الله الرحمن الرحيم. كنت زاهدًا في الحديث هذه الليلة. ولكن ما أثارني ما قدم من عرض جيد في هذه الأمسية.. وهذا نشكر فيه المؤسسة، ونشكر (ابن زيدون) ونشكر إسبانيا على استضافتها وعلى حسن التنظيم.

هناك أشياء يجب أن نقف عندها في العالم العربي حول الاقتصاد.. هناك أزمة وعي ثقافي وحضاري وسأذهب سريعًا في بعض النقاط والتي يمكن أن تكون هي مثار النقاش أو إجابات من الأساتذة الأجلاء.

أزمة الوعي الحضاري والثقافي للبعد الاقتصادي في العالم العربي.. اليهود هم قلّة في العالم ويستطيعون أن يديروا هذا العالم اقتصاديًا وأن يحركوا آلياته الاقتصادية، ويديروا الموارد، ونحن لدينا الكتلة الكبرى من الاقتصاد ومن الأموال.. وللأسف لا نستطيع أن ندير هذه الأموال في العالم.. والعالم العربي داخل في خطوات عدم تكامل القدرات وعدم الـ (International Corporation).. ليست الـ (International Corporation) بين الكتل أو بين المعالم الأخرى، ولابد من القفز من أسوار المحيط البشري للعالم العربي والدول المحدودة للجامعة العربية إلى أسوار المنظومة الحوارية التي ينتمي إليها العالم العربي، هناك تذكير حول مشروع الشرق الأوسط الكبير، أين استراتيجيتنا الثقافية والاقتصادية وغيرها حول مشروع الشرق الأوسط الكبير.

عندما وقعت اتفاقية (أوسلو) برز (The new middle East)، هذا الكتاب الذي كتبه (شيمون بيرس) وحدد فيه النقاط المختلفة التي تستهدفها إسرائيل في تلك المرحلة. ونحن الآن أمام مشروع الشرق الأوسط الكبير يجب أن نحول هذا المشروع إلى عامل إيجابي، بأن يكون مشروع الشرق الأوسط الكبير هو مشروع لمواجهة التحديات الكبرى، ولتحويل الإمكانيات والقدرات في العالم العربي وفي موضوع الشرق الأوسط الكبير إلى كتلة مواجهة عالمية في هذا الصدد.

وأنا أعتقد أننا لا ننتظر اقتراح تكتلات تأتينا من جهات أخرى، ونحن ننضم إلى هذه التكتلات يجب أن نبني هذه التكتلات وفق منظومة استراتيجية ووفق أهداف نستهدفها نحن، ولا ننتظر أن نكون هدفًا للآخرين لنكون سوقًا للاستهلاك أو مستضيفين للصناعات (The international companies) الكبيرة التي تقرر سياستها

عند دولها، والتي تصدر خبثها وتستغل مواردنا الطبيعية والعمالة الرخيصة وتستنزف هذه الموارد.

النقطة الأخرى.. هي نزيف العقول والهجرة في العالم العربي.. ذلك لأن هذه العقول التي لا تستوعبها الدول العربية، وليس هناك مجالات لعملها، والـ(Stratiknology) تستوعب هذه العلوم الرفيعة والخبرات، ولا بد من أن يصحب ذلك (Transfer Technology) و(Building of Technology) داخل العالم العربي مجرد نقلة تقنية بتلك الطريقة البكماء إلى العالم العربي، وربما صناعة هذه التقنية وبنائها في العالم العربي.

البعد الاقتصادي في العالم العربي صار يشكل أزمة أمنية للعالم العربي، ذلك لأن الذئاب التي تعوي حول موارد العالم العربي كثيرة.

وموضوع غزو العراق.. – حقيقة – سررنا بإزالة النظام العراقي.. ولكن انظروا لما جرى في عالمنا بعد الحرب، هذا الدمار الشامل الذي حدث.. الأمريكان احتفظوا كفترة – انتقالية – بالتجارة والنفط لأنفسهم.

السودان ليس بعيدًا هو أيضًا، عندما اكتشف النفط، فيه وهذه الحكومة جادة جدًا في أن تستخرج النفط بعد أن أغلقت (شيفرن) الآبار، وصبت عليها الخرسانات، وأغلقتها تمامًا لكي لا تصبح مجالاً للاستثمار.

الحكومة جاءت وأنتجت هذا النفط، وهي الآن تصدر أكثر من (٥٠٠) ألف برميل، وسيقفز الإنتاج بعد إضافة المربع ١٢ والمربعات الجديدة إلى مليون برميل، ولذلك جاءوا إلى دارفور، هذا التصعيد الهائل.. دارفور تجلس فوق بركة من النفط، أمريكا تنظر إلى باطن الأرض ولا تنظر إلى سطحها.. أمريكا لا تنظر إلى الإنسان كمنظومة حضارية واقتصادية ولكن تنظر إلى استثمار الإنسان في (الترس) الكبير لعمليتها الاقتصادية، وهي مهددة بأن الاحتياط النفطي الأمريكي لا يتعدى العشرة أعوام، والاحتياطي النفطي الأمريكي في الشرق الأوسط هو الآن مهدد أيضًا.

النقطة الأخيرة، لا بد من توفيق الأوضاع داخل العالم العربي، توفيق أوضاع اقتصاديات العالم العربي، تكامل السياسات، تكامل القدرات، النظر في الاقتصاد

الذي لا يُستوعَب داخل المؤسسات الاقتصادية، يعني عندنا مثلاً نحن نعتمد كليّاً على هبة الطبيعة، البترول يشكل نسبة عالية من هبة الطبيعة، ولكن الاقتصادات يمكن أن تنتج، فلذلك أنا أعتقد أن الثروات مهملة جدًا، نحن في السودان عندنا (٣٥) مليون رأس من الماشية وعندنا كثير من الإنتاج الزراعي وغيره، وهناك أيضًا نزيف الأموال التي تهرب من العالم العربي إلى الخارج، لابد من النظر إليها لإعادتها إلى حظيرة الوطن العربي واستثمارها في داخل الدول الفقيرة التي تعاني من أزمات الفقر، والاحتكاكات الأمنية وغيرها لا يمكن أن يكون هناك استقرار في العالم العربي إلا إذا كان هناك استقرار اقتصادي داخل الوطن العربي، فالدول الغنية التي تستثمر أموالها خارج العالم العربي يجب أن تضع هذه الأموال موضعًا استراتيجيًا في استثمارها في الدول التي تتمتع بموارد اقتصادية.

نحن في السودان – الآن – نتمتع باستثمارات عالية جدًا، وجئنا بالمحور الصيني والمحور الآسيوي للاستثمار في السودان ولذلك انقلبت علينا أمريكا، لأننا دخلنا في حد المفاصلة وحد النزاع بين كتلتين تتنازعان في العالم هما أمريكا ومنطقة آسيا (آسيا الوسطى وآسيا الشرق الأقصى) هذه المسميات حسب مركزيتهم ويوزعون الأسماء أيضًا؛ الشرق الأوسط والشرق الأقصى والشرق الأدنى.. وشكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

أود أن أصحح الرقم الذي أورده معالي الوزير فيما يتعلق بالثروة الحيوانية.. هناك ما لا يقل عن (١٢٠) مليون رأس وربما (١٣٥) مليون. والآن أتيح الفرصة للدكتور حازم الببلاوي ليرد على الدكتور يوسف مؤنس.

الدكتور حازم الببلاوي:

الحقيقة هو ليس ردًا، فحديث الدكتور يوسف أثار شجونًا..

الحقيقة الثورة الصناعية وعلينا أن نتعلم أنها عمل مجتمعي كامل، ولا يمكن نسبته إلى عامل وحده.

أعتقد أن (بيكون) قال إن الثورة الصناعية في أوروبا قامت على ثلاثة أشياء مستعارة من خارج أوروبا؛ من الصين .. قامت على البوصلة لأنها هي التي سمحت

لأوروبا بالرحلات الجغرافية والاكتشافات، وقامت بالبارود لأنه هيأ لها القوة العسكرية، وقامت على المطبعة لأنها نشرت العلم، والأشياء الثلاثة كانت موجودة في الصين ولم تستطع أن تفعل بها شيئًا. ومن هنا أنا أريد أن أقول الآتي: نحن كإقتصاديين تعلمنا أن الأمر السائد كان في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي عندما ظهرت أفكار نظرية التنمية الاقتصادية كشيء جديد، كان الاعتقاد السائد أن التنمية الاقتصادية قائمة على نقص رأس المال وعدم توافر مدخرات.. إذًا مادام هناك رأس مال تحل المشكلة.. مشكلة البلاد الفقيرة هي نقص رأس المال.

ثم قالوا المشكلة ليست مشكلة رأس المال.. هذه مشكلة قدرة استيعابية، ولابد من تنمية بشرية.. أريد أن أقول إن الثورة الزراعية ما كانت لتقوم لولا فكرة الملكية، لأنه يجب أن تحمي للمزارع أرضه، لكن لم يكن من قبيل الصدفة أن التجارة نشأت عندما بدأت تظهر الأوراق التجارية في إيطاليا وغيرها.

انجلترا أول دولة تضع قانونًا لحماية براءات الاختراع، وهي أول دولة حصل فيها اختراعات كثيرة. إذًا المسألة ليست عاملاً واحدًا، ولكن الجزء الأساسي الذي يجب أن نتنبه له هو أن العبرة بالمؤسسات، خاصة المؤسسات السياسية والمفاهيم القانونية التي تحمي حقوق الناس.

أود أن أضيف كلمتين قبل أن أنتهي، واحد من الأمور التي وقعت فيها الدولة الإسلامية وفي عز قوتها، أنها في كل قوتها العسكرية وعندما كانت منتصرة، كانت من جانب آخر ضعيفة في القوة البحرية.. ولازمها ذلك في كل مراحل وجودها.. في وقت من الأوقات سيطرت على البحر الأبيض المتوسط.. على معظم شواطئه.. ولكنه ظل دائمًا في أيدي الأوروبيين.

في كل الصراعات، كل القوى البرية غُلبت في النهاية، وآخر ذلك الاتحاد السوفيتي كان قوة برية، ولم يكن قوة بحرية.

أريد أن ألقي تعليقًا أخيرًا على العسكر، لأن هناك مفهومين، واحد قديم والآخر حديث، وهما يتعلقان بمفهومنا في التعامل في الحياة.. واحد يقال عنه (Non Zero some gain)، والآخر (Zero some gain). وبشكل عام العسكري عمله غالب علية (Zero some gain). (Non Zero some gain) معناها الأساسي الآتي: إن مكسب أحد الأطراف هو خسارة للطرف الآخر. العسكري في الحرب يريد شيئًا واحدًا.. أن ينتصر هو، وأن ينهزم عدوه.

التاجر له فكرة أخرى، أن الحياة عنده (Non Zero some gain) بمعنى أن الاثنين يمكن أن يكسبا، المشتري السلعة بالنسبة له أكثر فائدة من المال الذي معه في كثير من الأحيان، منطقتنا العربية ضيعت على نفسها فرصًا كثيرة لمجرد أنها وجدت طرفًا آخر ربما يكون أوروبا، وربما يكون أمريكا، وقد تكون دول الجوار هي التي تكسب.. وبالنظر مادامت (ستكسب فإن ذلك يعني أننا بالمفهوم نفسه سوف نخسر) مع أن الحياة الحديثة قائمة على (أنت تكسب وأنا أكسب) وشكرًا.

رئيس الجلسة:

المداخلة أو التعليق الآن للدكتور محمد الكنيدري، وهو رئيس جامعة مراكش سابقًا ووزير التربية الوطنية الأسبق في المغرب.. فليتفضل مشكورًا.

الدكتور محمد الكنيدري(*) (المغرب):

بسم الله الرحمن الرحيم بداية أشكر المؤسسة وعلى رأسها الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين على دعوتهم الكريمة لنا لكي نحضر مع هذا الجمع المبارك، وأريد فقط أن أتدخل في نقطتين.

أولاً: مشاكل الدول العربية اقتصاديًا فيما بينها، والتعاون مع أوروبا بصفة خاصة بالنسبة للدول العربية، يجب أن نكون متفائلين كثيرًا، لكي نتكلم عن إنشاء تكتلات جهوية، يجب أن يكون هناك تفاؤلاً كبيرًا، فلكي نتكلم عن النموذجين الموجودين حاليًا ولا سيما بالنسبة للمغرب العربي، الذي هو تكتل أنشئ منذ ما يزيد عن خمس عشرة سنة، وبصفتي من مراكش، أتذكر جيدًا تلك المناسبة الجميلة التي بنى عليها المغاربيون آمالاً كبيرة، وهي الآن في شبه توقف مطلق لظروف بسيطة، لظروف تفاهم بين الدولتين الرئيستين في هذه المنطقة. لذلك نتمنى أن يفكر العرب والبلدان العربية في حل تلك المشاكل التي تعيق هذه التكتلات.

وأريد أن أتحدث هنا عن المغرب والجزائر بالنسبة للتكتل الثاني وهو بلدان الخليج، أظن أنه يتحرك بعض الشيء، إلا أنه كما قال الإخوان المحاضرون لم يصل حتى الآن إلى ذلك المستوى المأمول لكي يجعل منهم قوة اقتصادية مهمة، وبصفتي

(*) رئيس جامعة مراكش سابقاً، وزير التربية الوطنية الأسبق في المملكة المغربية.

رئيس جامعة سابقًا، أظن أنني متفق مع الإخوان أنه يجب أن نستثمر في تكوين البشر تكوينًا جيدًا، وبهذا يجب أن نهتم كذلك بالبحث.. إلا أن البحوث للأسف حتى الآن بقيت مدة طويلة تابعة للبحوث النظرية أو التي تمت في أوروبا. يجب علينا أن نهتم كثيرًا بتوجيه ذلك البحث، لتخطيطه ومعادلته مع حاجات البلدان العربية، ويمكن أن نقول إنه ليس في بلداننا العربية الآن أي مؤسسة حقيقية للبحث.

أما بالنسبة للتعاون مع الدول الخارجية، فأظن أنه يجب أن نركز على التعاون بين أوروبا والدول العربية المنتمية بصفة خاصة إلى البحر الأبيض المتوسط.

إن التعاون غير المتوازن يجعل من منطقة البحر الأبيض المتوسط منطقة ضعيفة، أو متأخرة في طريق النمو، وفي شمالها منطقة متقدمة. نتمنى أن تكون الخيرات التي توجد في بلداننا وبصفة خاصة في بلدان الخليج، ولم لا في السودان، نتمنى أن تكون جميع هذه الخيرات تستعمل لصالح الأمة العربية لكي تكون وكما قال أحد الإخوان كتلة قوية باقتصاداتها وبرجالاتها. والسلام عليكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور محمد الكنيدري..والتعليق الآن للدكتور بشارة خضر فليتفضل مشكورًا..

الدكتور بشارة خضر:

سيادة الرئيس، لا أود أن تختتم هذه الجلسة قبل أن أضيف صوتي إلى أخي الدكتور حازم، باعتبار أن التنمية كالديموقراطية ليست سلعة تباع أو تشترى. ولكنها تنبع من الداخل وتتقوى من الداخل، ونحن لسنا فقط بحاجة إلى موارد لتغذية هذه التنمية، ولكننا بحاجة إلى مؤسسات، إلى إصلاح الدولة، إلى مساهمة المرأة، إلى توعية الناس، إلى حماية القانون وسيادة القانون، وهذه عناصر هامة في العملية التنموية. أحدكم أثار موضوع قضية التجارب الإقليمية العربية، أريد أن أشير إلى كتاب جديد أصدره صديق عزيز هو (حسن نافع) وأريد أن أشير إليه لأنه كتاب قيم في نظري (التجربة الأوروبية وكيفية الاستفادة منها عربيًا) صدر مؤخرًا عن مركز دراسات الوحدة العربية، وفيه كنز من المعلومات التي قد نستفيد منها.

النقطة الثانية: وهي تتعلق بالموارد الاقتصادية.. حدث وأن كلفتني الجامعة العربية في سنة ١٩٨٦ بإعداد تقرير عمّا كان يسمى مال العرب المغترب، وكم كانت

مفاجأتي بعد سنة من البحث أن وجدت أن أربع دول عربية لها من الأرصدة الخارجية ما كان يتراوح بين (٣٢٠) مليار دولار و(٣٥٠) مليار دولار وهي موجودة في أمريكا وفي أوروبا وفي اليابان وفي غيرها من الدول، وجئت أقدر المال الخاص العربي المغترب، وواجهتني كثير من المشاكل ولم أحصل على تقارير صادقة في هذا الموضوع، ولكن تقرير البنك الدولي في هذا الموضوع يقدر هذه الأرصدة بحدود (٦٠٠) إلى (٨٠٠) مليار دولار.

أحدكم تساءل قائلاً: لماذا لم نسترجع هذه الأموال؟ ولماذا لا تستثمر في دول عالمنا العربي؟ أقول إن جزءًا كبيرًا من هذه الأموال لم يكتسب بصورة مشروعة، وهي موجودة في أوروبا لحمايتها، وإذا تمكن العالم العربي أن يجذب ولو جزءًا واحدًا في المئة من هذه الأموال، فهذا يعني ستة مليارات إلى ثمانية مليارات دولار في السنة، لما رأيت الإحصاءات الأخيرة للبنك الدولي عن مجمل الاستثمارات في العالم العربي وفي سنة ٢٠٠٣، وجدت أن مجمل الاستثمارات كان بحدود ثمانية مليارات وثلاثمائة بليون دولار، إذًا لو تمكنا من استرجاع ١٪ من الأرصدة الخاصة الموضوعة في الاقتصادات المتقدمة لكنا نجحنا في هذا المسعى.

نقطة أخيرة: التجارة العربية والأوروبية تتراوح بين (١٢٠) مليار دولار سنة ٢٠٠٣ و(١٤٠) مليار دولار، لكن أوروبا تحقق فائضًا تجاريًا كبيرًا بتجارتها مع العالم يتراوح بين (٢٠) إلى (٢٥) مليار دولار، أما تجارة أوروبا مع دول الخليج فهي تقدر بـ (٥٨) مليار دولار، وفي هذه التجارة أوروبا تحقق أيضًا فائضًا تجاريًا.. كان العام الماضي بحدود (١٧) مليار دولار.

لما طرح موضوع معاقبة إسرائيل على تصرفاتها تجاه الشعب الفلسطيني قال (ريمون برودي) وكنت حاضرًا «نحن لا نسعى إلى معاقبة إسرائيل» فلما سألت أحد الأخصائيين الاقتصاديين لماذا؟ قال إن في علاقة إسرائيل مع أوروبا.. أوروبا تحقق فائضًا تجاريًا بـ (٥) إلى (٦) مليارات دولار بالسنة.

نحن في علاقتنا مع أوروبا.. أوروبا تحقق فائضًا تجاريًا (٥) أضعاف ذلك.. وهذه أيضًا نقطة وددت أن أشير إليها.. وأشكركم.

رئيس الجلسة:

يبدو أن قائمة المداخلات قد انتهت وبقي أن أشكر الباحثين الأفاضل الذين قدموا هذه الأوراق الغنية التي وجدت تجاوبًا طيبًا منكم، وأحب أن أقول إن مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين - جزاه الله كل خير - ستطبع هذه الأوراق لأنها مفيدة للغاية ويتم توزيعها وتداولها إن شاء الله.

الكلام الآن للأمين العام للمؤسسة الأستاذ عبدالعزيز السريع فليتفضل مشكورًا.

الأستاذ عبدالعزيز السريع:

أولاً أحب أن أعلق تعليقًا صغيرًا.. بالنسبة للأبحاث نحن لم نوزع أي بحث في هذه الجلسات. فبالنسبة لإشارة الدكتور أنطوان زحلان نحن لم نوزع بحثه.. نحن لم نوزع أي بحث لكننا قمنا بتوزيع ملخصات الأبحاث ذلك لأن عددًا كبيرًا من هذه الأبحاث وصلنا قبل أن نأتي إلى هنا بثلاثة أيام أو أربعة أيام، فلم يتسع لنا الوقت لطباعتها وتهيئتها بالشكل الصحيح.. فعذرًا لهذا، لكن نعدكم وكما جرى العرف في المؤسسة أن تطبع هذه الأبحاث مجتمعة مع المفيد من التعليقات والمناقشات وستتاح لكل المهتمين وستصلهم إن شاء الله.

الأمر الآخر نحن نعتذر لسماحة السيد محمد علي أبطحي، كلامه صحيح تمامًا، وأنا أوافقه الرأي، ونعده بأن يكون له الموقع الذي يستحقه والذي يليق بمقامه وقدره وهو عندنا وعند المؤسسة عزيز جدًا، وإن شاء الله له ما يسره.

أما الأمر الإجرائي الذي أستأذنت المنصة والسيد الرئيس من أجله، هو أننا والضيوف الكرام سننتقل إلى فندق (برادور) ولا أدري إن كنت قد لفظته بشكل صحيح أم لا حيث سنتناول الغداء هناك ثم إن شاء الله ننعم بأمسية موسيقية تؤنسكم وتسعدكم بعد يوم عمل مرهق تشكرون عليه وتؤجرون. والسلام عليكم.

****

المحتوى

- تصدير، **عبدالعزيز سعود البابطين** ٣
- أهداف ندوات المؤسسة ٥
- برنامج الدورة التاسعة ٧
- حفل افتتاح دورة ابن زيدون ١٣

أولاً: ندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب من الخلاف إلى الشراكة

الجلسة الأولى (صورة الآخر)

- البحث الأول: **د. محمد غانم الرميحي** ٤١
- ملخصات البحث ٧٧
- البحث الثاني: **الشيخ محمد علي التسخيري** ٨٩
- ملخصات البحث ١٢١
- البحث الثالث: **د. فرد هاليدي** ١٣٧
- ملخصات البحث ١٥٧
- المناقشات ١٦٧

الجلسة الثانية: (الأديان السماوية الثلاثة)

- البحث الأول: **د. محمد سليم العوا** ١٩١
- ملخصات البحث ٢١٥
- البحث الثاني: **د. جيل أنيدجار** ٢٢٥
- ملخصات البحث ٢٥١
- البحث الثالث: **د. ميلاد حنا** ٢٦١
- ملخصات البحث ٢٧٩
- المناقشات ٢٨٩

الجلسة الثالثة: (العلاقات الاقتصادية)

- البحث الأول: **د. حازم الببلاوي** ٣٢٣
- ملخصات البحث ٤٠١
- البحث الثاني: **د. بشارة خضر** ٤١٥
- ملخصات البحث ٤٥٣
- البحث الثالث: **د. أنطوان زحلان** ٤٦٣
- ملخصات البحث ٤٨٧
- المناقشات ٤٩٧
- المحتوى ٥١١

دورة

«ابن زيـــــدون»

نـدوة الحضارة العربية الإســلامية والغــرب
من الخــلاف إلــى الشــراكة

الأبحاث والمناقشات

القسم الأول : الجزء الثاني

الكتّــاب

د. راشـــد المبـــارك — د. ســتـيـفـــان ڤلد

د. ديڤيد سولاركوبياس — د. عـبـدالوهاب الأفندي

د. خوان بيدرومونفريرسالا — د. دانيـــال نيـــومـــان

د. عـــلـــي أومـــلـــيـــل — د. نـبـــــيـــل مـطـر

الكويـت

2006

أشرف على طباعة هذا الكتاب وراجعه الباحثان

بمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

أ. محمود البجالي

أ. عدنان بلبل جابر

الصف والإخراج والتنفيذ

محمد العلي

أحمد متولي **أحمد جاسم**

بثينة الدوماني

قسم الكمبيوتر في الأمانة العامة للمؤسسة

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية أثناء النشر

٨١٠،٩٣١٢ دورة ابن زيدون: الأبحاث والوقائع/ محمد الرميحي... (وآخ). -

ط١. - الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ٢٠٠٦

ج١ (١٩٠٤ص).

«الجزء الأول: ندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة.

١ - الأدب العربي - الأندلس. ٢ - الشعر العربي - الأندلس.

٣ - الحضارة الإسلامية - الأندلس ٤ - الحضارة العربية - الأندلس.

أ - الرميحي، محمد (م.مشارك) ب - مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين

للإبداع الشعري. الكويت (ناشر)

ردمـــــــك: **ISBN : 99906 -72 - 26 - 1**

رقم الإيداع : **Depository Number: 2006 / 00049**

مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري

هاتف: 2430514 **فاكس:** 2455039 (00965)

E-mail : kw@albabtainprize.org

الكويت

2006

الجلسة الرابعة

في بداية الجلسة تحدث الأستاذ **عبدالعزيز السريع** قائلاً: ويأتي صباح جديد ويوم جديد، وتستمر الندوة بأنفاسكم.. ثم دعا نائب عمدة قرطبة والمسؤول عن الثقافة فيها السيد لويس ردريجو غارثيا، حيث تحدث عن قرطبة التي ستكون عاصمة الثقافة الأوروبية للعام ٢٠١٦.. (الكلمة باللغة الإسبانية).

وبعد ذلك دعا رئيس الجلسة لهذه الندوة وهو الدكتور علي عقلة عرسان الأمين العام لاتحاد الأدباء والكتاب العرب إلى المنصة، كما دعا المحاضرين إلى الصعود إلى المنصة أيضًا.

رئيس الجلسة الدكتور علي عقلة عرسان

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته .. أحييكم وأتوجه بالشكر لمؤسسة البابطين على إتاحتها هذه الفرصة لنا لنلتقي هنا في قرطبة التي تعني لنا الكثير إنسانيًا وحضاريًا وثقافيًا. وتعتبر موقعًا ممتازًا للحوار، لتعميق التفاهم ولجعل الثقافة جسور تواصل بين الشعوب، تبقى الحركة عليها في الاتجاهين حتى عندما تختلف السياسات ويختلف السياسيون، ربما كانت آفة التطرف من أشد الآفات إضرارًا، ليس بالثقافة وحدها وإنما بتحكمها بأي موقع وتأثيرها على أي رؤية، فالتطرف يشل البصر والبصيرة، أو يجعلهما في حالة انحراف غير محمودة، وأريد أن أؤكد أهمية أن نضع حدًا لسيطرة التطرف في أي موقع وفي أي فكرٍ وفي أية رؤية، وإذا لم نستطع إلغاءه فعلى الأقل أن نحد من تأثيره لأنه في النتيجة لا يقدم شيئًا إيجابيًا ويفعل فعله في تولد السلبيات.

المثقفون يستطيعون القيام بدور كبير ومؤثر في هذا المجال، وتأثيرهم على السياسة قائم وإن كان المردود المباشر لا يتضح بشكل واضح ولكنه تأثير موجود، فهم إن لم يصنعوا سياسي المستقبل على المدى البعيد، فإنهم يؤثرون في الرأي العام وفي

التوجهات الاجتماعية التي لا يستطيع أي سياسي أن يضعها وراء ظهره بشكل دائم إذا أراد أن يكون وأن يعيش وأن يبني وأن يكون جزءًا من حياة البشر الإيجابية.

والتطرف في الثقافة أو في الفكر، ينقلب إلى أداة على أيدي عناصر قد تهدد حياة الناس والعمران، ومن ثم المناخ الثقافي الصحي السليم، والمناخ الاجتماعي الصحي السليم في أي مجتمع أو بين الأمم، ولذلك عندما تخصص هذه الندوة جلسة خاصة حول موضوع الثقافة والتطرف، أو التطرف والثقافة، فإنها عمليًا تلامس جانبًا هامًا من موضوع يتصل بتعميق التفاهم بين الشعوب، الاختلاف بناء عندما لا يقوم على تعصب مقيت، والتعددية بناءة لأنها تقدم قوس قزح، يبهرنا بجماله عندما يكون الاختلاف والتعدد في مجالات إيجابية تدفع إلى الخلق والإبداع. ولكن عندما تأتي رؤيا التعصب فإن قوس قزح يزول ويبقى تناقض قتَّال قد لا يؤدي إلى سلامة رؤيا وسلامة رأي.

أيها الكرام.. يتحدث في جلستنا اليوم الدكتور راشد عبدالعزيز المبارك والدكتور ديفيد سولار والمتحدث الأول هو الدكتور راشد المبارك فليتفضل.

✱✱✱✱

الثقافة ... والتطرف

أ. د. راشد المبارك

بحث مقدم لندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة، المنعقد في مدينة قرطبة في الفترة ٤ – ٨ أكتوبر ٢٠٠٤ .

كلمة حول المنهج:

عمد الباحث في إعداد بحثه هذا أن يلتزم بمنهج يتمثل في الاعتبارات التالية:

الأول: أن لا يستشهد في ما يكتبه عن التطرف في الغرب – ومنه الولايات المتحدة – إلا بما كتبه الغربيون أنفسهم وأكثرهم من الولايات المتحدة الأمريكية. وذلك حرصاً على الموضوعية والوثوق من صحة الوقائع والأحداث.

الثاني: أن لا يجيء بشيء في البحث عن التسامح لدى المسلمين إلا ما هو من مصدري التشريع الإسلامي (القرآن والسنة) أو من شواهد موثقة من تاريخ المسلمين، وقد جاء أكثرها شهادة للمسلمين من غيرهم مراعاة للاعتبار السابق.

الثالث: مع رغبة الباحث في خلو البحث من غير الحرف العربي إلا أنه اضطر لذلك في الحالات التي يكون فيها اسم العلم أو المنظمة أو الموضوع غير معروف أو متداول لدى قراء العربية وذلك لإمكان الرجوع إليه في مصدره. وجاءت أسماء الأعلام أو المنظمات أو المواضع المعروفة المتداولة مكتوبة بالحروف العربية.

❖ اختار الباحث عنواناً آخر لبحثه هو «التطرف... والثقافة».

الجزء الأول - التطرف

توطئة:

التطرف أكثر الأحداث التي تشغل العالم في وقتنا الحاضر، حديثاً عنه ومقاومة له وتتبعاً لآثاره وبحثاً عن دوافعه، ولعل تاريخ البشر لم يعرف حشداً لجهود وإعدادًا لوسائل ودعوة إلى ملاحقة كما حشد من جهد وأعد من وسائل ودعا إلى ملاحقة لمحاربة التطرف الذي أثمر إرهاباً أو رد فعل لإرهاب، لقد بذلت أموال وأهدرت دماء بسبب الإرهاب – الذي من أقوى أسبابه التطرف – أو في مقاومته ومع أن التطرف ظاهرة شاذة في الشعوب والمجتمعات وبين أتباع المذاهب والأديان، وأن المتطرفين في كل شعب أو مجتمع ومن أتباع كل مذهب ودين قليلو العدد صغيرو النسبة إذا ما قورنوا بالغالبية العظمى من عدد أفراد الشعوب والمجتمعات إلا أن أثرهم وخطرهم لا يجوز أن ينظر إليه من خلال ذلك لأن حجم الأثر والخطر يتجاوز حجم الظاهرة من حيث عدد أفرادها، لذلك فإن ما يبذل من جهد لدراسة هذه الظاهرة ومعرفة جذور نشأتها وعوامل بقائها ونمائها وأسباب انتشارها والمعالجة المؤدية إلى انحسارها من أنبل وأفضل ما يقدم لحماية الحياة والإنسان.

التطرف:

التطرف أكثر الكلمات شيوعاً وتداولاً في وقتنا الحاضر بحيث ترى فئة من الناس في أي تعريف له أو تحديد جهداً يسقط من اعتباره وضوح مدلوله لدى المتلقي فيكون ذلك الجهد مما يدخل في القاعدة القائلة إن: «توضيح الواضح خفاء» على أن الحقيقة هي أنه مع شيوع هذه الكلمة وكثرة تداولها في وسائل النشر فلا تزال هناك حاجة لتعريف ما نعنيه بهذه الكلمة في هذا البحث لسببين:

الأول: أنه لا يوجد تعريف كاف لكلمة التطرف في المعاجم العربية، إذ لم يرد لها ذكر في القاموس المحيط أو الصحاح، وما جاء في لسان العرب لم يزد عن القول «رجل طرف ومتطرف ومستطرف لا يثبت على أمر» وفي المعجم الوسيط «تطرف في كذا تجاوز حد الاعتدال ولم يتوسط » وذكر ALBERT BRETON وآخرون أن القواميس الفرنسية و الألمانية والإيطالية تعرف التطرف بأنه الإفراط على حين تعرفه القواميس الإنكليزية بأنه عنف الوسائل المتبناة [1] .

الثاني: أن التعريف حاجة يوجبها أن يكون هناك مرجع محدد الدلالة لموضوع هذا البحث.

تعريف التطرف:

التطرف هو الشطط في فهم مذهب أو معتقد أو فلسفة أو فكر والغلو في التعصب لذلك الفهم واتخاذه حاكماً للسلوك.

منشأ التطرف:

عدم ورود تعريف للتطرف في المعاجم أو قصور هذا التعريف يماثله أو يقاربه ندرة التأليف في هذا المجال مما يضطر الباحث إلى أن تسقط مفردات هذا الموضوع في مظان كثيرة من تاريخ وثقافة أية أمة يكون التطرف فيها موضوع البحث.

كلمة التطرف في وقتنا الحاضر تحمل كثيراً من الظلال والإيحاءات التي لم يكن لها وجود في تاريخ الكلمة اللغوي – وهو شحيح – وتطلق هذه الكلمة في وقتنا الحاضر للدلالة على عدة حالات من التطرف، منها السياسي والديني والمذهبي والعرقي وغير ذلك من دوافع التطرف وهو في منشئه استعداد ذاتي بمعنى أنه خصلة تنشأ مع الذات وليست شيئاً يسقط عليها من الخارج، فهو بذرة مستجنة في الذات مصاحبة لتكوينها، والعوامل الخارجية مهما كانت ضاجة ومحتشدة لا تخلق بذرة التطرف إذا لم تكن موجودة وإذا لم يكن من طبيعة متلقي هذه العوامل الاستعداد للتطرف، على أن العوامل الخارجية مثل التربية والتعليم والبيئة الدينية والاجتماعية ذات أثر كبير على ذلك الاستعداد من ناحية

تحفيزه وتحويله من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل أو إضعافه وتواريه، فهي عوامل تأثير في الدرجة لا في الوجود، ولا يحتاج الباحث إلى كثير من التأمل والبحث لاستجلاء هذه الحقيقة، فالمجموعة من الناس أو الإخوة الذين يولدون لمورث واحد تحيط بهم نفس النشأة والتربية والتعليم والمخالطة والظروف الأخرى لا يكونون – بالضرورة – متحدين في ميولهم وسلوكهم وتوجهاتهم.

صفات المتطرف:

من صفات المتطرف الظاهرة سرعة الانفعال والتوتر وفورة العاطفة، وهو غالباً سريع التصديق لما يسمع والاقتناع والاتباع لما يوجه إليه وعلى الأخص إذا سمع القول أو جاء التوجيه ممن يطمئن إلى صدقه أو يعجب بمسلكه، وبقدر قربه من التصديق والوثوق يكون بعده عن محاكمة الأفكار والمواقف وتفحص المذاهب والمعتقدات، وليس من طبيعة المتطرف التحليل والتعليل والموازنة، وهو في انحيازه إلى فكر أو مذهب أو معتقد يفرط في موالاته لما ينحاز إليه إفراطاً يمنعه من وضعه موضع التحليل أو المسألة إذ إنه يعتقد اعتقاداً جازماً أنه الصواب الذي لا خطأ فيه والحق الذي لا باطل معه، ولا يرى في جانب المخالف له حقاً يجب أن يسعى إليه أو صواباً ينتفع به، وإذا كان التطرف ذا منشأ ديني أو مذهبي أضفى على ذلك المنشأ هالة من القداسة تجعله يرى كل نقد له عملاً من أعمال الشيطان أو من إملاءات الهوى، وإذا حدث أن أُلجِئ إلى محاكمة ذهنية فإنه غالباً ما يروض عقله ليكون شاهد زور لما ينحاز إليه، ولا يجد معاناة في ذلك لأن الإلف الطويل لما هو عليه يجعل عقله مستجيباً لما يدعوه إليه، وعلى ذلك لا تكون لديه كوابح ترده عما ينوي الإقدام عليه، على أن ذلك لا يعني أن المتطرف – بالضرورة – شرير بطبعه، فهو يتوجه في كثير من حالاته بدوافع يعتقد قدسيتها أو نبلها، وظهور التطرف أو انتشاره لا يتوقف على عامل واحد بسبب مفرد – كما مر – فهو قد يظهر أو ينتشر أو ينتقل من حالة إلى أخرى بسبب ديني أو عرقي أو سياسي أو اجتماعي أو غير ذلك من المسببات، إذ إنه مخلوق لا يتغذى بطعام واحد بل يستمد بقاءه ونماءه من كثير من الأطعمة وقد يستمد غذاءه من السنابل الميتة ويستنجد بالغابر من الأفكار أو المعتقدات.

التطرف خبز عالمي:

لا ينفرد بالتطرف شعب دون سواه ولا طائفة من البشر دون غيرها ولا أتباع دين بعينه أو معتنقي مذهب سياسي أو اجتماعي واحد، ولم تعرف دفاتر التاريخ ثقافة واحدة خلت من أفراد زرعوا فيها ما يوقظ الصراع أو يشعله بسبب تطرفهم، وجد التطرف في كل الشعوب وموروس من قبل أفراد وجماعات من أتباع كل الديانات والمذاهب على اختلاف أطيافها.

ظهر في مجموعات وأفراد وموروس على مجموعات وأفراد، ولم تكن الحروب والصراعات التي عرفها البشر لتقع أو تقع بنفس الحدة والاتساع لو لم يكن في مكان القيادة من المتنازعين أفراد تختزن طباعهم موروثاً متوحشاً من الماضي البعيد، فالبوذية التي عرفت منذ ٢٥٠٠ عام أو نحوها بدعوتها إلى التسامح لم تمنع أتباعها من توظيف معتقدها في حشد الجيوش في القديم والحديث لاستبقاء مصالحها ومحاربة جيرانها[٢]، ولم يتورع اليابانيون عن توظيف نفس المعتقد لدفع مجتمعهم إلى الحروب التي خاضوها في أوائل القرن المنصرم، ومن المرجح أن لا تشتعل الحروب الصليبية أو لا تكون كما كانت عليه من العنف والاتساع لولا تطرف (بطرس الناسك) وتطرف بعض سلاطين السلاجقة من المسلمين[٣] وليس من المظنون أن تشتعل الحربان العالميتان الأولى والثانية بما أدت إليه من كوارث كونية لولا التطرف الشديد الذي تنطوي عليه الأفكار النازية والفاشية، وليس الخوارج في تاريخ المسلمين ولا أتباع بعض الجماعات الإسلامية المعاصرة إلا بعض التعبير والترجمة لذلك التطرف المدمر، (والفريسيون) الذين يعرفون في العبرية باسم (فيروشيم) وتعني الذين انعزلوا عن سواهم لأنهم يرون أنفسهم صفوة الله المختارة هم الآباء الروحيون للصهيونية المعاصرة بما اقترفته وتقترفه من مظالم[٤] ولعل ذلك ما دعا الحاخام Geremy Milgrom مؤسس رابطة المتدينين من أجل السلام إلى القول: «من أعظم أحزان حياتي الروحية أن الفرد يمكن أن يجد بسهولة قضية مستمدة من المصادر اليهودية تؤيد العنف...». [٥]

ومع أن التطرف والتعصب والغلو ذات مدلولات واحدة أو متقاربة عند كثير من الناس، فإن الأقرب إلى الحقيقة هو أن التعصب والغلو فرعان لشجرة التطرف، إذ من المتعذر أن يوجد متطرف غير غال أو متعصب لما يعتنق من معتقد ديني أو سياسي أو اجتماعي أو عرقي أي أن يكون ذا اعتدال، كما لا يوجد ذو غلو أو تعصب لا يتطرف في رأيه أو موقفه ويمكن أن يجمع هذه الصفات الثلاث تعبير (عدم الاعتدال) ويشملها جامع واحد هو أن أياً منها ثمرة من ثمار معتقد (Dogma)، فالمعتقد لدى فئة من الناس يدخل صاحبه في سبات قل أن يفيق منه، إنه عامل أول آثاره أن يكف العقل عن عمله فلا يعمل بل إنه يجعل العقل خادماً لما تمليه مشاعر ذلك الفرد وانفعالاته وعاطفته، إنه يجهد في حشد كل الحسنات لذلك الرأي أو المذهب أو المعتقد إن وجدت له حسنات أو قد يختلقها أو يتخيلها، فهو يجعل العقل في كثير من الحالات (شاهد زور).

أقوى صفات بعض المعتقدات المذهبية وأخطرها أنه يجعل صاحبه يقدم على أكثر الأشياء خطراً وترويعاً في بسالة، وقد يقترف أكثر الأفعال ضرراً وهو على بساط وثير من راحة الضمير، ولم يزدحم التاريخ في مساره الطويل بشواهد دالة على ظاهرة معينة كما ازدحم بالشواهد الدالة على مثل هذا السلوك في الماضي والحاضر فلا تزال هذه الظاهرة هي الوقود الذي يشعل وجدان وانفعالات بعض الأفراد والجماعات، فأفكار جماعة إعادة البناء (Reconstruction) كانت النبع الذي استمد منه Mike Bray دافعه لإحراق عيادة الإجهاض في مدينة دلوير[٦] و Baruch Goldsteln الذي وجد في قتل عشرات المسلمين بينما كانوا يؤدون صلاتهم في المسجد الإبراهيمي عام ١٩٩٤ شيئاً من النشوة الروحية، نشأ في بروكلين وكان طبيباً تلقى تعليمه في كلية ألبرت انشتاين[٧] والقس Bonho Effer ترك منصبه وعمله في نيويورك وعاد إلى ألمانيا ليشترك في محاولة لم تنجح لاغتيال هتلر [٨] والذي قام باغتيال انديرا غاندي – أحد القائمين على حمايتها – من أتباع طائفة السيخ، وYagal Amer الذي اغتال إسحق رابين من جماعة تعمل على إعادة بناء الهيكل في القدس ومن أتباع الحاخام Meir Kahn مؤسس الجناح اليميني لحزب Kaho [٩] و Tom Hartley رئيس حزب سياسي كاثوليكي، وغريمه البروتستانتي Ian Paisley وهو من اتخذ العامل المذهبي وقوداً للصراع بين الفريقين المتصارعين في أيرلندا الشمالية عضو في البرلمان

البريطاني وممثل لبلاده في البرلمان الأوربي[١٠]، والذين قاموا بإطلاق الغاز القاتل في قطار الأنفاق بمدينة طوكيو شباب لم تمنعهم ثقافتهم العلمية الجامعية عما أقدموا عليه لأنهم واقعون تحت تأثير العقيدة الهندوسية البوذية[١١]، وخالد الاسلامبولي الذي قام باغتيال الرئيس أنور السادات كان من ضباط الجيش المصري. وإذا اختلفت أديان وثقافات وأعراق من اقترفوا هذه الأحداث فقد تباينت أعراق وديانات وثقافات من وقعت هذه الأحداث عليهم، إن قائمة طويلة من البشر فقدوا حياتهم أو أمنهم بسبب التطرف أو الهوى من كل الأعراق والثقافات، وليس سقراط وابن المقفع، والجعد بن درهم، والحلاج، ولسان الدين بن الخطيب وموسى بن ميمون، وباندت سبينوزا، وموسى مندلسون، وجاليلي، وجان جاك روسو، وجون لوك، وبرونو، وجان دارك، والمهاتما غاندي، إلا أمثلة قليلة لضحايا الأهواء السياسية أو التطرف الأعمى إذا كان في التطرف بصير.

التطرف في الولايات المتحدة

لم نخص الولايات المتحدة بهذا الحديث لأن شعبها أكثر الشعوب تطرفاً أو قبولاً للإغواء والإغراء، إلا أن إفرادها بهذه الوقفة جاء لأمرين:

الأول: أن الولايات المتحدة هي الأولى من بين الدول قوة اقتصادية وعسكرية وسياسية، ومن ثم فهي أقدرها أثراً في من حولها وما حولها، وهذا الأثر لا ينحصر داخل حدودها بل يمتد إلى خارج هذه الحدود، ويزداد هذا الأثر إذا وصل إلى موضع السيطرة والنفوذ فيها من يحمل بذرة التطرف أو يكون ذا ميل إليه.

الثاني: أن الإدارة الأمريكية الحاضرة تقوم بحملة واسعة على ما دعته إرهاباً ولم تسلم – وهي تقاوم إرهاب الأفراد والجماعات – أن تمارس إرهاب الدول والحكومات، وهذا الأمر ليس جديداً يكشف عنه هذا البحث ولكنه ظاهرة سالت بها الأقلام وفاضت بها مصادر الإعلام في داخل الولايات المتحدة نفسها.

مما هو جدير بالتأمل والملاحظة أنه مع ما جاءت به الكشوف العلمية التي تمت على يد كل من كوبر نيقوس، وكبلر، ونيوتن، وجاليلو، وما أثاره فلاسفة ومفكرون نظريون من

أمثال فرانسيس بيكون، وديكارت، وسبينوزا، وفولتير، وما أحدثه ذلك من هزة عنيفة في أفكار الناس وما تصوروه وألفوه عن الكون والحياة، فقد عادت موجة من التطرف الديني وغمرت أوروبا – وبريطانيا بوجه أخص – في القرنين السابع والثامن عشر، ونشأت طوائف متشددة ضيقة الرؤية ترى كل واحدة منها أنها المرجع للتفسير والفهم الصحيح للكتاب المقدس[١٢]، وفي أوائل القرن الماضي بذلت جهود بين الأمريكان والأوربيين لتكوين رابطة حول ما عرف (بالحق الفطري) أو الأساسي (Radical Right) وبدأ نشاطها يقوى ويتسع منذ الستينيات، وقد تعددت المجموعات الأصولية المتشددة وأغلبها من الإنجيليين (Evangelical)، ويشير Stuartsim إلى التشابه القوي بين الأصولية الأمريكية المعاصرة والتطرف الديني الذي ظهر في بريطانيا في القرن السابع عشر، فكلا الفريقين شديد الميل إلى اليهود، حرفي في قراءته للنصوص الدينية، والاعتقاد بالعصمة المطلقة هي مصدر اقتناعهم بما يتبنونه من معتقد، وكتب الرؤية (Visionary Books) هي مصدر الإلهام لدى الطرفين بما فيها من نبوءات مثيرة ومخيفة عن هزيمة ما يدعونها قوى الشر بغضب من الرب، وعقيدة المانوية المؤمنة بإله للخير وآخر للشر تكاد تسيطر عليهم [١٣].

الولايات المتحدة في الوقت الحاضر كما تراه Malise Ruthven سوق موسعة للمقدس، توجد فيها الكنيسة أو تُكيف أو تُخترع لتناسب أي توجه [١٤]، وكما يقول Stuartsim نفسه فإن الأصولية المسيحية هي اللاعب الرئيس في سياسة الجناح اليميني الأمريكي، ونظرته المنحازة لإسرائيل هي المؤثر الأساسي في سياسة أمريكا الخارجية، والأصولية اليهودية هي العقبة العائقة عن السلام في الشرق الأوسط [١٥].

الشواهد على الدعوة إلى سيطرة التوجه الديني وسلطة الكنيسة صارت من الكثرة كما أشارت Ruthven بحيث صار يتعذر إحصاؤها، وقد يكون مما يلقي مزيداً من الضوء على هذا الجانب إيراد بعض ما جاء في ذلك ومنه قول Gary Bauer المستشار للرئيس Regan والرئيس السابق لمركز أبحاث العائلة: «نحن ملتزمون بحرب سياسية واجتماعية وثقافية، هناك حديث كثير عن التعددية في أمريكا ولكن المؤكد أن قيم فئة ما ستسود...» وتعلق Blaker على ذلك بقولها «...الحرب التي يتحدث عنها Bauer ليست حرباً على الأعداء السابقين من

الشيوعيين أو الحرب الحديثة على ابن لادن أو الإرهابيين الإسلاميين، إنه يدعو إلى حرب بين الأمريكيين من أجل الحق في إملاء الأخلاق والسلوك الاجتماعي لأي فرد في الولايات المتحدة»[١٦]، ومثل ذلك ما قاله Coach Mc Cartney رئيس منظمة (حافظو العهد) (Pomise Keepers) وهو: «جيشنا قائد للحرب وسلاحه الله في هذه الحرب، وما على رجال هذه الأمة أن يسمعوه هو كلمة الله... إننا ذاهبون إلى الحرب كما لو كانت هذه الليلة..»[١٧] ومثل ذلك ما قاله Wiliam Martin أستاذ الديانة بجامعة Rice وأحد أعضاء منظمة (إعادة البناء) عن اعتقاد وتصور المنظمة بقوله: «لدى المسيحيين تفويض بإعادة بناء المجتمعات البشرية، وهم مقتنعون أن الكتاب المقدس يقدم المخطط لشكل العالم الصحيح الذي يعاد بناؤه...» [١٨] ويعبر Gary North أحد منظري منظمة الحق المسيحي (Christian Right) عن الاتجاه السابق بقوله: «للمرة الأولى في ثلاثمائة عام يظهر عدد متنام من المسيحيين أنفسهم على أنهم جيش في الحركة (الحق المسيحي) وهو جيش يزداد نموه، ونحن نطلق – عن وعي – الطلقة الأولى..» [١٩] وينقل Randal Terry عن Edwin Kagin مؤسس منظمة (مقاومة الإجهاض) قوله: «أريدك أن تدع موجة من الكراهية وعدم التحمل تغمرك، نعم الكراهية شيء طيب، هدفنا المسيحية وعلينا واجب إنجيلي، إننا مدعوون من الله أن نستولي على البلاد وأن لا تكون هناك تعددية في الرأي...» [٢٠] وقد ارتفع أتباع الكنيسة التي ينتسب إليها Kagin من ٣٢٪ إلى ٣٧٪ خلال الأعوام الأربعة الأخيرة من عشر الثمانينات من القرن المنصرم [٢١]. مما يستدعي الانتباه والقلق معاً تنامي هذا الاتجاه الأصولي في المجتمع الأمريكي، فقد بلغ عدد هذه التنظيمات تسعة وخمسين تنظيماً أو أكثر من ذلك، ممن أسماهم كل من Weinberg و Kaplan (نخبة جماعة الكراهية) ومنهم ذوو أصول يهودية ومن ذوي الأسماء البارزة في الكونغرس أو في مناصب رسمية عالية، وقد أورد المؤلفان مقتطفات مما أذاعته بعض هذه التنظيمات مثل KKK و الأمة الآرية (A.N) والحلفاء القوميون (N.A) وكنيسة الخالق العالمية، تحمل بعض أفكارهم الدالة على مدى التطرف الذي وصلوا إليه [٢٢].

هذه الظاهرة التي تبدو غريبة وغير منتظرة تفسر ما ذكره DE Toquevill من أن المجتمع الأمريكي من أكثر المجتمعات قبولاً لما يسمع أو يوجه إليه عكس ما يظن به من عقلانية...[٢٣] ويوجز Noam Chomsky هذا المعنى بقوله: «تقوم الولايات المتحدة منذ ثلاثين عاماً بنسف السلام (سلام الشرق الأوسط)، وإذا حدثتُ جمهوراً من الأكاديميين أو المتعلمين فلن يعرفوا عما أتحدث لأنهم لا يعرفون أن الولايات المتحدة هي التي تنسف السلام..»[٢٤].

هذه الصورة تلقي ضوءاً كاشفاً لفهم ما يحدث في الولايات المتحدة في الوقت الحاضر، لقد وضع مخططو الحرب ما عرف باسم (القرن الأمريكي الجديد) قبل حادث ١١ سبتمبر بأعوام، وهو يقضي بإسقاط نظام صدام وإقامة حكم في العراق موال لأمريكا وإسرائيل[٢٥]، ومن الممكن أن يكون حادث ١١ سبتمبر قد عجل في الشروع في التنفيذ بإدارة الرئيس جورج بوش، لقد بلغت هذه الرغبة المتأججة في تنفيذ هذا المشروع إلى تقديم قائمة ظهرت بالغة الدقة والتفصيل عن مفردات أسلحة الدمار الشامل[٢٦] التي يملكها العراق يهدد بها أمن الولايات المتحدة والبلاد المجاورة وبقية العالم، وبعد أعوام من البحث والتفتيش في كل الأماكن لم يستثن منها غرف نوم الحاكم بأمره في بغداد وبعد أكثر من عام من الاستيلاء على العراق وتجنيد الآلاف مزودين بكل وسائل الكشف لم يعثر إلا على شيء واحد هو (السراب). وإذا كان إسقاط نظام بالغ الوحشية والتدمير مثل نظام (صدام) أمر مطلوب ومرغوب إلا أن شن حرب على بلد مستقل سوغت بذرائع مكذوبة أو غير موثوق بصحتها بادرة غير مسبوقة في التاريخ الحديث.

الصلة بين التطرف والكراهية

الكراهية ترتبط بالتطرف ارتباطاً وثيقاً يصل أحياناً إلى الملازمة والاقتران، وقلَّ أن يخالط متطرفاً شعور محبة لمن يخالف ما يذهب إليه من مذهب أو اعتقاد. على أن العلاقة بينهما – التطرف والكراهية – ليست علاقة جدلية تسلك هذين الأمرين في دائرة مغلقة

يتعذر منها معرفة أي الأمرين يكون مقدمة أو نتيجة، ذلك أن الكراهية قد تطرأ على الذات أي تكون ضيفاً حالاً عليها من الخارج وليست - في أغلب حالاتها - صفة متأصلة في الذات، وعندما كتب (أرسطو) عن النفس في دوافعها وميولها لم يزد عن الإشارة العابرة إلى الكراهية جاعلاً إياها مفردة من مفردات العاطفة[٢٧]، وفي بداية علم النفس التجريبي الذي بدأه Weber في القرن الثامن عشر محاولاً أن يسلك في بحثه مسلك العلوم الفيزيائية لم يستطع أن يلقي على هذا الشأن ما يجليه من وضوح، وقد أسفرت الاختبارات التي قام بها Iippitt على ثلاث مجموعات من الصغار على تأثير أسلوب التربية والمعاملة على سلوك كل مجموعة أن أكثرهم ميلاً إلى الكراهية والعنف تلك المجموعة التي تعرضت لتربية قسرية[٢٨]، فالكراهية إذًا نبتة يمكن أن تغرس في الذات وهي الوقود الذي يستغله الطامعون والمغامرون للوصول إلى غايتهم وقد نقل (جوبلز) وزير الدعاية في العهد النازي عن هتلر قوله «لقد أعطى الله كفاحنا شامل بركاته وأكثر هداياه روعة... إنها بغض أعدائنا أولئك الذين نكرههم من كل قلوبنا»[٢٩] فالكراهية هنا جاءت نتيجة للمعاداة، والتطرف من أسباب الكراهية والعوامل الجالبة لها، وهذا أمر مفهوم ومتوقع طالما أن المتطرف يخلع على عقيدته أو مذهبه أو موقفه كل صفات الحق والكمال ومن ثم يخلع هذه الصفات عمن يخالفه في موقفه أو معتقده.

الثقافة

كما لم يرد ذكر لكلمة التطرف في أكثر المعاجم فإنه لم يرد تعريف في هذه المعاجم لكلمة الثقافة بالمحتوى والإيحاءات التي تحملها في وقتنا الحاضر. فلم يزد القاموس المحيط عن القول: (ثَقُفَ) ك (كَرُمَ) صار حاذقاً فطناً خفيفاً وثقّفه سوّاه، وثاقفه فثقفه غالبه فغلبه» «وفي الصحاح ثقف الرجل صار حاذقاً خفيفاً» وفي اللسان شيء قريب من ذلك، وعرّف المعجم الوسيط الثقافة بأنها «العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها» وعرف قاموس Webster الثقافة بأنها «نمط متكامل للمعرفة الإنسانية والاعتقاد والسلوك القائم على مقدرة الفرد على التعلم ونقل المعرفة إلى الأجيال التالية...» «وفي قاموس Oxford» الثقافة: «مرحلة أو حالة من التطور الفكري والحضاري شاملة العلوم والأدب...».

وفي الغرب لعل هذا المصطلح لم يعرف بمفهومه الحاضر أو ما هو قريب منه إلا بعد الثورة الصناعية، وقد حاول كثير من كتاب الغرب وضع تعريف لهذا المصطلح كما فعل (ريموند وليمز) في مجلة السياسة والأدب Politics & Letters، إلا أنه لم يفلح في وضع تعريف مانع جامع لها.

يمكن القول أن تثقيف النفس هو الرقي بها من طورها الأدنى في مكانة الإنسان إلى مكانها الأعلى من قيادة الإنسان، والحد الأدنى من الثقافة زاد من المعارف ونصيب من التجربة تعين على سداد الفهم وإصابة الحكم، وليس هناك تخوم لحدها الأعلى حيث تكون وقود الفكر وإضاءة له في إشراقه وإيراقه.

وفي واقع الناس تقوم تلك العلاقة الطردية الواضحة بين نصيب أي شعب من الثقافة ومكانه من سلم الرقي الإنساني قيادة وريادة، قبضاً على ناصية القوة واكتشافاً لأسرار الكون واستفادة من سننه.

وحيث إن الفكر سابق للحدوث، بل مقرر له ومفضٍ إليه، فإن إصابة أي حدث وسلامة أي موقف تحكمه علاقة لازمة بين حدوثه ومحدثه وسلامة وإصابة المحدث، وتأديته لغايته، ذو صلة بالحظ من الثقافة خف وزنه أو ثقل، ولا يجد الباحث عناءً في إدراك صحة هذا التحليل في واقع المجتمعات وما تدل عليه إحصاءات المنظمات الدولية ومنها منظمة التربية والعلوم والثقافة، وعلى ذلك يمكن أن نعرف الثقافة بما:

تعريف الثقافة:

الثقافة هي جماع المعارف والتجارب والخبرات وأثر البيئة ونمط الحياة على الفرد من حيث تفكيره وسلوكه وتعامله مع الظروف والأحداث.

✱✱✱✱

الجزء الثاني

الصلة بين الثقافة والتطرف

هل هناك صلة بين الثقافة والتطرف...؟ سؤال يمكن أن يجاب عليه بـ(لا) و(نعم)، يمكن أن يجاب عليه بـ(لا) لأن الثقافة (أي ثقافة) لا تخلق التطرف إذا كان حامل هذه الثقافة لا يحمل بذرته، ذلك أن الثقافة الواحدة بل البيئة الواحدة التي تشمل النشأة والتعليم والمجتمع والموروث والمعاش وغير ذلك في مجتمع، لا تجعل أفراد هذا المجتمع متفقين في ميولهم وسلوكهم وفي ما يحبون ويكرهون، ومن ناحية أخرى يمكن أن يجاب على هذا السؤال بـ(نعم) لأن التطرف يمكن أن يقوى أو يضعف، يخمد أو يشتعل عند من يحمل بذرته، أي يمكن أن يتحول من وجود بالقوة الى وجود بالفعل بسبب الثقافة التي يولد فيها الفرد ويتغذى بها ويعايشها. وقد مرّ في الجزء الأول من هذا البحث من الشواهد في كل الثقافات وبين كل الأمم ما يدل على ذلك ويؤكده، لذلك جاء تاريخ العرب والمسلمين كغيرهم، يجد القارئ له أمثلة من التسامح والتعصب والتطرف والاعتدال بسبب من طبيعة البشر لا بسبب من إملاء ثقافتهم، وما تحويه الصفحات التالية ليس سوى نماذج قليلة مما اشتملت عليه أوراق التاريخ الإسلامي وهي تدل على أن التسامح هو الأغلب الأعم وأن التطرف والغلو نقط قليلة سوداء في صفحة لامعة البياض.

يكتب في هذا الموضوع زميلان آخران، ومن المؤكد أنهما سيتناولان أثر الثقافة غير العربية والإسلامية في صلتها بالتطرف لذلك سيكون هذا البحث محصوراً على بحث العلاقة بين الثقافة العربية – الإسلامية والتطرف.

المكون الأساسي للثقافة عند المسلمين – عرباً وغير عرب – هو القرآن الكريم بما فيه من توجيه طالَبَ الناس بالالتزام به، وأن يكون الحاكم لسلوك الفرد والجماعة، ومكانة القرآن الكريم في عقول المسلمين وتأثيره في وجدناهم مكانة العامل الفاعل في تكوين

شخصية المسلم، بحيث يقل أن يلاحظ مظهر من مظاهر حياة المسلمين مبتوتة الصلة بهذا التأثير، والمكوِّن الثاني لهذه الثقافة هو (السنة)، وهي ما صح من قول النبي أو عرف من عمله، يأتي بعد ذلك العامل الثالث في تكوين هذه الثقافة وهو ما يحيط بالفرد في نشأته وتعليمه ومخالطته في مجتمعه أو خارج مجتمعه، على أن ما ينبغي ملاحظته أن المصدرين الأولين (القرآن والسنة) بما لهما من تأثير في صياغة نظرة المسلم للكون والحياة وفي توجيه السلوك لا يعني بالضرورة أن نظرة وسلوك جميع المسلمين أو الغالبية منهم انعكاس تام لما جاء في هذين المصدرين من توجيه، واقع المسلمين وتاريخهم هو المرآة الدالة على ما بين النظرية والتطبيق أو التوجيه والممارسة من مفارقة أو مطابقة.

لن يكون هذا البحث إحصاءً أو استقصاءً لما جاء في هذين المصدرين (القرآن والسنة) ولكنه إشارات إلى المعالم البارزة في كل منهما تكفي للدلالة على ما إذا كان ما جاء فيهما باعثاً على التطرف أم صادّاً عنه، وما أبانه من ذلك تاريخ المسلمين قرباً أو بعداً مما جاء من توجيه في هذين المصدرين.

أ- ما جاء في القرآن

أول ما يستوقف نظر القارئ للقرآن هي النظرة الكونية للإنسان من حيث إنسانيته فقط وذلك في قول الله مخاطباً الرسول «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»[٣٠] فرسالة الإسلام رحمة وليست شقاء، وهذه الرحمة للبشر كافة وليست خاصة بفئة منهم، ومن هذه الرحمة التوجيه الصريح أن لا إكراه في الدين «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي..»[٣١] ثم يتكرر هذا التوجيه بصيغة الاستفهام الإنكاري «ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين....»[٣٢] وقد جعل الله مما منّ به على المسلمين أن جعلهم أمة وسطاً «وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا...»[٣٣] ومن الجدير بالذكر إشارة الآية إلى أن التوسط - أي الاعتدال - الذي لا تتأتى العدالة في غيابه هو المؤهل لهذه الشهادة، وعلى عكس الاعتدال إنكار الغلو - وهو ثمرة من ثمرات التطرف - في أكثر من موضع في القرآن «قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق ولا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا...»[٣٤] وقال: «يا

أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق...»[٣٥] ففي هاتين الآيتين جعل الغلو مقترناً بالضلال والبعد عن قول الحق، وهو يرسم صورة واضحة المعالم في مسالك هذا الأفق الرحب للتعامل مع الناس كافة، وفي ذلك يقسِّم المخالفين إلى أربعة مستويات، جعل لكل مستوى منها قانوناً للتعامل معه:

المستوى الأول: وهو مستوى يضم جميع البشر الموافق والمخالف تعددت أعراقهم وأديانهم وألوانهم وأنماط حياتهم وثقافاتهم، وجعل قانون الموقف منهم التعارف لا التخالف وأن مقياس الفضل فيهم هو البعد أو القرب من (التقوى) وهي في التعبير القرآني الخشية من الله تحجب صاحبها عن الشر وتلزمه بالصالح من العمل، وذلك هو المفهوم من قوله تعالى: «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم...»[٣٦]، وجاء الخطاب في هذه الآية للناس وأل التعريف جاءت هنا لاستغراق الجنس وتأكد هذا الاستغراق بإشارة الآية إلى الشعوب والقبائل وجعلت هذا الاختلاف من دواعي التعارف والتآلف لا من أسباب الفرقة والاختلاف.

المستوى الثاني: هو موضع فئة من الناس مخالفة في الدين ولكنها مسالمة للمسلمين غير ساعية لهم في أذى، وهذه جعل قانون التعامل معها قوله تعالى: «لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم...»[٣٧] فالقانون هنا معهم ليس الإقساط إليهم وهو العدل فقط بل تجاوز ذلك إلى الأفق السامي من خلق الإنسان وهو (البر) بما تحويه هذه الكلمة من إيحاءات وظلال وهو أعلى درجات الإحسان كما يستدل على ذلك من وصف يحيى بقوله «وبرّاً بوالديه ولم يكن جباراً عصياً...»[٣٨].

المستوى الثالث: وهو المكان الذي يضع القرآن فيه المخالف في الدين المجادل عن معتقده أي من يطلب لنفسه حق الإسماع كما يُطلب منه واجب الاستماع، وفي هذا الجانب جاء قانون: (ولا تجادلوا أهل الكتاب إلا بالتي هي أحسن...)[٣٩] ومن الإحسان حسن الخطاب والاستماع وحسن الإسماع، ومما يستوقف الانتباه أن الآية لم تأت بلفظ وجادلوا

أهل الكتاب بالتي هي أحسن لتفهم وجوب المجادلة على أن يكون طابعها الإحسان، بل هي تنهى عن المجادلة إلا بالتي هي أحسن، وهذا المطلب الذي يوجه الله عباده إليه بلغ أفقاً لم يعرف أن قوانين البشر أو دفاترهم بلغت أفقاً في مثل سموه ولا أكرم في إعطاء الحق للآخر، وذلك هو قول الله على لسان نبيه: (وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين)[٤٠] فذلك لا يعني الشك في موضع الحق أين يقع من الطرفين المتخالفين – والرسول مؤيد بالوحي – وإنما يعني تقرير حق الآخر في التفكير والتعبير والمحاورة لأن ذلك هو المدخل إلى إقناعه لا اقتلاعه[٤١].

المستوى الرابع: وهو مكان المخالفين المحاربين، وقد جاء قانون التعامل مع المحاربين في عدة مواضع من القرآن (الآيات ٣٩ – ٤٠ من سورة الحج، والآيات ١٠٩ – ١٩٢ من سورة البقرة، والآيات ٨٨ – ٩٠ من سورة النساء، والآيات ٦٠ – ٦١ من سورة الأنفال...) وفي غير ذلك من المواضع، والقارئ لهذه الآيات يجد سلكاً واحداً ينظمها جميعها وهي أنها تتحدث عن قانون حرب لا قاعدة سلم وتبين التصرف في حالة المواجهة لا المصالحة، وذلك أمر مفهوم في ظروفه ودواعيه، فليس من طبيعة البشر أن يطلب من جندي في ساحة قتال أن يقابل بالمعانقة والمصافحة خصماً يلقاه بفوهة مدفع أو إطلاق صاروخ.

ب – ما جاء في السنة:

جاء في كتب الحديث قول النبي: (من آذى ذميّاً فأنا خصمه يوم القيامة) وكان عمله إكمالاً لما جاء في القرآن وإنزالاً له إلى الواقع فالصحيفة التي أمر النبي بكتابتها ميثاقاً بين أهل المدينة كافة جعلت المسلمين وغيرهم من ذوي الديانات الأخرى يداً واحدة وصفّاً واحداً على من يعتدي عليهم ولم يختل هذا العهد مع اليهود إلا بعد ما ظهر من نكثهم به، وجاءه وفد نصارى نجران فاستقبلهم في المسجد وصاروا يقيمون صلاتهم في جانب منه وكتب لهم كتاباً أعطاهم فيه جوار الله وذمة محمد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) على أنفسهم وملتهم وأموالهم وأراضيهم وبيعهم، وجاء (أبو بكر) فأوصى لهم بما أعطاهم الرسول وتبعه (عمر) في ذلك[٤٢] وجاء هذا التوجه واضحاً في ما عمله (عمر) عندما دخل القدس وما أعطاه لأهلها من أمن على أنفسهم وأموالهم وبيعهم وامتناعه عن الصلاة في كنيسة القيامة حتى لا يتخذ من صلاته ذريعة لتحويلها مسجداً.

شهادة التاريخ:

أثر هذا التوجيه الذي جاء في القرآن وسنة النبي هو الغالب في تاريخ المسلمين فقد توسع (معاوية بن أبي سفيان) في إلحاق المسيحيين بعمله واختار عبدالملك بن مروان الراهب Athnsius مؤدباً لأخيه عبدالعزيز وكان يوحنا الدمشقي من البارزين في بلاطه [٤٣].

وذكر Thomas Arnold عن كثير من المؤرخين أن الراهب Timo Thous يعقد مناظرات بين الأديان في مجلس الخليفتين الهادي والرشيد[٤٤].

وفي خلافة المعتضد العباسي كان محمد بن يوسف وهو مسيحي والياً على الأنبار، كما كان نصر بن هارون المسيحي الوزير الأول للسلطان عضد الدولة البويهي[٤٥]، وكان كثير من الأعلام في مجالات الطب والأدب والترجمة – من غير المسلمين – يحتلون مكانة بارزة بينهم، ومن الوثائق ذات الدلالة الواضحة على نوع العلاقة بين المسلمين والمسيحيين الرسالة التي ذكرت (زجرد هونكه) أن البطريرك (تيودسيوس) من رهبان بيت المقدس بعثها إلى الأسقف (أجتانيوس) في بيزنطة في القرن العاشر الميلادي يقول فيها: (إن العرب هنا هم رؤساؤنا الحكام وهم لا يحاربون النصرانية بل على عكس ذلك يحبونها ويوقرون رهباننا ويجلون قسيسينا)[٤٦].

ومما يدخل في ذلك ما كتبه الراهب Odo Of Deuil الذي صحب لويس السابع في الحروب الصليبية عن بعض أحداث هذه الحروب وهو قوله: (بينما كان الصليبيون يحاولون شق طريقهم إلى بيت المقدس منوا بهزيمة فادحة على أيدي الأتراك وبلغوا مدينة (أتاليا) الساحلية وفيها تمكن الذين استطاعوا أن يرضوا المطالب الفادحة التي يفرضها عليهم تجار الإغريق من الإبحار إلى إنطاكية وخلفوا وراءهم المرضى والجرحى تحت رحمة حلفائهم الإغريق على أن يمدوا الحجاج بعدد من الحرس وأن يعتنوا بالمرضى والجرحى، ولكن لم يكن الجيش يغادر المكان حتى أخبر الإغريق الأتراك بحال الحجاج وراقبوا في صمت ما أصابهم من المجاعة والمرض وسهام العدو، وحاولت جماعة منهم تبلغ ثلاثة أو أربعة آلاف الفرار، ولكن كان الأتراك بلغوا المعسكر وهجموا عليهم ليكملوا

انتصارهم، وكان حال من نجا من الموت يبلغ حد اليأس لولا أن منظر شقائهم لم يذب قلوب المسلمين فعالجوا المرضى وأغاثوا الفقير والجائع وبذلوا لهم العطاء في سخاء فكان البون شاسعاً بين المعاملة الرحيمة التي لقيها الحجاج من الكفار (المسلمين) وما عانوه من قسوة إخوانهم المسيحيين الإغريق...)[٤٧].

ومن أكثر الشواهد دلالة على العلاقة بين المسلمين وسواهم ما أوردته (زجرد هونكه) نفسها عن الصلة الوثيقة بين (فريدريك الأول) قيصر ألمانيا وبين (صلاح الدين)، والحروب الصليبية لم تضع أوزارها وهي علاقة بلغت من المكانة قدراً جعل صلاح الدين يبعث وفداً للقيصر (١١٧٣) يطلب منه يد ابنته لأحد أبنائه[٤٨]، ويذكر ابن جبير في رحلته أن قوافل التجارة كانت تتجه من الجنوب إلى الشمال والعكس أي بين بلاد المسلمين وبين البلاد الأوربية حاملة للبضائع وعائدة بها والجيوش تتقاتل، وكما كانت هذه العلاقات قائمة بين الشعوب عامة فقد كانت قائمة كذلك بين الأفراد منذ فجر الإسلام، فقد جاور النبي غير المسلمين في المدينة وقبل شيئاً مما يهدون إليه، وقصة المرأة اليهودية التي بعثت للنبي كتف شاة، ورهن درعه لدى يهودي من الأمور المعروفة في مصادر التاريخ، ولم يقطع (حسان بن ثابت) صلته بالملوك الغسانيين بالشام، بل لم تمنعه عودة (جَبَلَةَ بن الأيهم) إلى النصرانية في عهد عمر من تلك الصلة كما ورد ذلك في ديوانه، وقد بقيت طائفة من قبائل العرب ومنها قبيلة بني كلب على نصرانيتها إلى ما بعد الخلافة الراشدة، ولعل مصعب بن الزبير يشير إلى ذلك عندما قال:

أحب بني العوّام طرّاً لحبهـا
ومن أجلها أحببتُ أخوالَها كلبا
فإنْ تُسلمي نُسلمْ وإن تتنصَّري
يُعلِّقْ رجالٌ بين أعينهم صُلْبا

حوت كتب الأدب شواهد كثيرة عما نشأ من الألفة بين المسلمين وغيرهم من أتباع المعتقدات الأخرى ومنه ما روته عن (خلف بن المثنى) من قوله: «شهدنا عشرة في البصرة يجتمعون في مجلس لا يعرف مثلهم علماً ونباهة وهم: الخليل بن أحمد (سني) والحميري

الشاعر (شيعي) وصالح بن عبدالقدوس (شاك) وسفيان بن مجاشع (خارجي) وبشار بن برد (شعوبي ماجن) وابن رأس الجالوت (يهودي) وابن نظير المتكلم (نصراني) وعمر بن المؤيد (مجوسي) وابن سنان الحراني (صابئي) كانوا يجتمعون فيتناشدون الأشعار ويتناقلون الأخبار في مودة لا تعرف منهم الاختلاف الشديد في دياناتهم[٤٩].

الألفة بين المسلمين وسواهم من أصحاب الديانات الأخرى تملأ كتب الأدب ومن ذلك قول أبي الطمحان الأسدي:

معي كلُّ فضفاضِ الثيابِ كأنهُ
إذا ما جَرتْ فيه المدامُ فتيقُ
بنو الصُّلب والحدّاء كل سميذعٍ
له في العروقِ الصالحاتِ عروق
وإنّي وانْ كانوا نَصارى أحبُّهُمْ
ويرتاحُ قلبي نَحْوَهمْ وَيَتُوق

ومثل ذلك قول مسعود الفزاري:

وَجَدْنا في اليَهودِ رجالُ صدقٍ
على ما كانَ من دينٍ يريبُ
لعَمْرك إنني وبني غريضٍ
لمثل الماء خالطهُ الحليب
خليلانِ اكتسبْتُهما وإني
لخلة ماجد أبدًا كَسُوب [٥٠]

ومما هو بالغ الدلالة في هذا الجانب تلك العلاقة الوثيقة بي أبي إسحاق الصابي وهو أحد الأعلام البارزين في الأدب وبين الشريف أبي أحمد الموسوي وتحول هذه العلاقة إلى مودة حميمة بين ابنة الشريف الرضي صاحب المكانة في الدين والأدب وبين إسحاق الصابي نفسه، وهي مودة جعلت الشريف الرضي يتمنى لو يهب صديقه في شيخوخته جزءًا من عمره وأن يحمل عنه عبء شيخوخته، وذلك حين يقول:

ولو أنَّ لي يوماً على الدهر إمرةً
وكانت ليَ العدوى على الحدثانِ
خلعتُ على عطفيك برد شبيبتي
جوادًا بعمري واقتبال زماني
وحمّلت ثقل الشيب عنك مفارقي
وإنْ فلَّ من غربي وغضّ عناني
على أنه ما انفلَّ من كان دونه
حميمٌ يُرامي عن يدٍ ولسانِ

وعندما توفي الصابي بكاه صديقه بمراثٍ هي نفحات وفاء ولواعج أحزان:

أرأيت من حملوا على الأعواد
أرأيت كيف خبا ضياء الوادي
ما كنت أعلم قبل وضعك في الثرى
أن الثرى يعلو على الأطواد

وقوله:

أقول لركْبٍ رائحين تعرَّجوا
أريكم به فرعًا من المجد ذاويا
رأيتك كي أسلوك فازددتُ لوعةً
كأن المراثي لا تجدّ المرازيا
وأعلَمُ أنْ ليس البكاءُ بنافعٍ
عليك ولكني أسلِّي الأمانيا[٥١]

لقد جاء إيراد هذه النصوص لما تصوره من دلالة لا تنحصر على تصوير العلاقة بين فردين، ولكن لدلالتها على شعور المسلمين تجاه سواهم، فما كان الشريف الرضي وهو من هو في مكانته الدينية والاجتماعية وتربعه على سدة نقابة الطالبيين ليجهر بما في نفسه هذا الجهر لو كان ذلك مما يحاربه مجتمعه أو يأباه.

علاقة المسلمين بسواهم في الأندلس:

الشعوب التي امتد إليها الإسلام في الشرق الإسلامي أقبلت عليه باقتناع ودافعت عنه بحماسة، وكان لها نصيب وافر من المشاركة في الحضارة الإسلامية، إلا أن ذلك لم يمنع من استبقاء بعض الأجناس على شيء من الشعور بأصولها العرقية والثقافية وأحياناً الشعور بالتفوق العرقي على الجنس العربي في ما عرف في الشرق الإسلامي (بالشعوبية)، ولم يكن هذا الشعور شيئاً يضطر أصحابه إلى إخفائه أو التستر عليه بل كان مجالاً للإعلان والمجادلة، وكان لهذا التوجه أعلامه ودعاته وكان لهم من الرادين عليهم من العرب نظراء، ولكن الحال في الأندلس اختلف عن ذلك اختلافاً بيناً، فعندما دخل المسلمون الأندلس انتشر زواجهم من أهل البلاد التي دخلوها ولم يمض على دخولهم أكثر من قرن حتى نشأت أجيال عرفت باسم (المولدين)، امتزجوا بالوافدين بحيث صار من الصعب التفريق بين العرب الخلص وبين أولئك المولدين[٥٢] وإلى جانب أولئك المولدين وجد ما عرف باسم (المستعربين) وهم من اصطبغوا بالثقافة العربية ولم يدخلوا في الإسلام وقد (جهد جولدزيهر) Goldziher أن يجد أثراً للشعوبية التي وجدت في الشرق بين المولدين أو حتى بين المستعربين من الإسبان في الأندلس فلم يجد لذلك أثراً[٥٣]. بل إن مما يستوقف النظر ذلك الإقبال المدهش من أولئك المستعربين – فضلاً عن المولدين – على اللغة العربية والثقافة العربية بحيث صار ذلك أمراً مألوفاً لدى أهل البلاد الأصليين لم يوجد من بينهم من يستغرب ذلك أو ينكره إذا استثنينا الكتابات القليلة التي كتبها بعض رجال الدين فجاءت وثائق دالة على مدى انتشار الإقبال على اللغة والثقافة العربيتين، ومن هذه الوثائق الوثيقة التي نقلها (مونت قومري) عن أحد الرهبان في أواسط القرن التاسع الميلادي وهو قوله: «شبابنا المسيحي بمظهرهم الأنيق معروفون بتلقيهم من سواهم، إنهم منتشون بالبلاغة العربية التي يجيدونها بنهم ورغبة، إنهم يناقشون بحماس كتب (المحمديين) وبلاغتهم جاعلين هذه الكتب معروفة بإطرائهم لها وجاهلين كل شيء عن جمال التراث الكنسي الذي ينحدر من الفردوس، اللاتينيون لا يبدون اهتماماً يذكر تجاه لغتهم إلى حد أنك لا تجد واحداً بين الألف من عامة الناس يكتب في بيان رسالة يستفسر فيها عن صحة صديق له، في حين تجد عدداً لا يحصى ممن يستطيع أن يستبعد بقدرة

العبارات المصطنعة في لغة (المحمديين)، بل إنهم يجيدون نظم الشعر أكثر من أهل اللغة أنفسهم...»[٥٤]، ومثل ذلك ما نقلته ماريا مينوكال (Maria Menocal) عن باول الفاروس (Paul Al Varus) أحد أعلام المسيحيين في قرطبة في القرن التاسع نفسه وهو قوله: «المسيحيون يعشقون قراءة الشعر والغزل العربي، إنهم يدرسون المعتقدات والفلسفة العربية لا ليدحضوها ولكن لكي يتمكنوا من لغة عربية أنيقة، أين تجد اليوم من يقرأ الشروح اللاتينية على الكتاب المقدس أو يقرأ الأناجيل ونبوءات الرسل، كل الشباب المسيحي الموهوب يقرأ بحماس الكتب العربية...»[٥٥].

هذه الظاهرة التي صارت مألوفة والتي أشار إليها النصان السابقان تبدو غريبة لأول وهلة وعصية على التعليل ما لم نأخذ التعليل الذي أشارت إليه مينوكال وهو قولها «إن مجال الثقافة العربية مرتبط بالدين ومنفصل عنه فقد جاء المسلمون إلى إسبانيا بشيء قل أن يشار إليه وهو اللغة التي تعبر بقدرة وأناقة عن كل احتياجات الإنسان خارج المعتقد الديني، فاللغة التي احتضنها الإسبان ليست ما يقال في الصلوات ولكنها اللغة التي مكنت عبدالرحمن الأول (الداخل) من مناجاة نخلة شاكياً لها شعوره العميق بغربتها وغربته...»[٥٦]، وهي بذلك تشير إلى شعر لعبد الرحمن الداخل قاله مناجياً واحدة من شجر النخل الذي نقل من الشام إلى الأندلس وهو قوله:

تبـــدّت لـنا بـين الخـــمـــائلِ نـخـلـةٌ
تـنـاءتْ بـأرضِ الـغـــرب عـن بـلـدِ الـنـخـلِ
فـقلت شـبـيـهي في الـتـغـرب والنوى
وطول ابـتـــعـــادي عـن بـنـيَّ وعن أهـلـي
أقـــمتُ بـأرضٍ أنت فـيـــهـــا غـــريـبـــةٌ
فـمـثلك في الإقـصـاء والمنتـأى مـثـلي

الشيء البالغ الأهمية في هذه الظاهرة هو الدلالة الواضحة على انتفاء وجود أي شعور بالمرارة أو النفور لدى أهل البلاد الأصليين وأولئك الوافدين عليهم ودلالتها على ما ينافي ذلك، ولو وجد الإسبان من الوافدين عليهم ما يحملهم على النفور والمعاداة لانعكس

ذلك نفوراً ومعاداة للغة أولئك الوافدين وثقافتهم، وقد ذكر الأمير (شكيب أرسلان) رحمه الله في كتابة النفيس (الحلل السندسية)، أن الوثائق ولغة التخاطب بين أهل مدينة طليطلة كانت العربية إلى ما بعد أكثر من قرن لاستعادة الإسبان لها ونقل في كتابه عشرات النصوص من تلك الوثائق...

ومن الأمور ذات الدلالة على هذا الجانب تخير كثير من المسلمين ومن ذوي المكانة منهم للأديرة مكاناً لصفوهم ومجالس أنسهم، فوصف هذه الأماكن وأنسهم بها مما تزدحم به كتب الأدب في الشرق والغرب، ولعل من المفيد والممتع معاً إيراد صورة رسمها أحد أعلام الأندلس لوحة تمثل نموذجاً من ذلك وهو الوزير لسان الدين بن الخطيب، ذلك العلم الذي كانت الترجمة له الباعث للمقري رحمه الله إلى وضع درته اليتيمة (نفح الطيب) قالها واصفًا إحدى رحلاتهم لهذه الأديرة وما يجدونه بها، وموضع الحاجة منها قوله:

وحـــانة خـــمّـــارٍ دعـــانا لقـــصْـــدها
شـمـيمُ الحـمـيّـا واصطكاكُ النواقـيسِ
أطلّ علـينـا حـــبـــرهـا من جـــدارهِ
يـهـيـمن في جنح الظلام بتـــقـــديس
بـدرنـا وقـلـنـا إذ نـزلـنـا بـســـاحِـــهِ
عن الصـافنات الجـرْد والضـمّـر العـيس
أيا عـــابدَ الناســـوت إنّا صـــبـــابةٌ
أتينـا لتـــثليثٍ بلى ولـتـــســـديس
فـــأنْزَلَنا فـــورًا على جنبـــاتهـــا
مـحـاريبُ شـتّى لاخـتـلاف النوامـيس
وبادَلَنا فـيـــهـــا نضـــاراً بمثلهِ
كـأنا مـلأنا الكأسَ فـيـهـا من الكيس
ودار العـــذارى بالمدام كـــأنّهـــا
مـهًـا تَتَـهـادَى في رياشِ الطواويس
وَقُـمْنا نَشَـاوَى بعـد أن مـتَعَ الضّـحَى
كـمـا نـهـضَتْ شُـوسُ الأسـودِ من الخـيس

فـــقـــال لبـــئس المسلمـــون ضـــيـــوفنا
أمـــا وأبيك الحـــبـــر مـــا نحن بالبـــيس
وهل في بـني مـــــثـــــواك إلا مـــــبـــــرِّزٌ
بحلبـــــة شـــــورى أو بحلقـــــة تدريس
إذا سلَّ عـــــسَّـــــال اليـــــراعـــــة فـــــاتكًا
أســـالَ نجـــيعَ الحـــبـــر فـــوق القـــراطيس

لقد جاء إيراد هذا النص على طوله لما فيه من دلالة لا تخفى على مدى ارتياح قاصدي هذه الأديرة إلى أهلها واطمئنانهم إليهم وما تحمله هذه القصيدة من روح التسامح والمرح التي تربط بين قاصدي الدير وأصحابه.

حال المسلمين مع اليهود في الأندلس:

لم يكن اليهود في حال مريحة لهم من حيث التمتع بالحريات الثلاث، الدينية والاجتماعية والاقتصادية تحت حكم الرومان أو أمراء القوط، على أن هذا الحال تغير تغيراً كاملاً بدخول المسلمين إلى الأندلس حيث تمتع اليهود بكل الحريات لأنهم في نظر المسلمين من أهل الكتاب ونالت أسر كثيرة منهم قدراً كبيراً من الثراء وتولوا كثيراً من المناصب ونال أفراد منهم حظاً عالياً من الثقافة العربية والإسلامية إلى جانب محافظتهم على موروثهم الديني والتاريخي.

عندما أعلن (عبدالرحمن الناصر الثالث) خلافته من المسجد الجامع في يوم جمعة من عام ٩٢٩م – بعد ضعف مكانة الخلافة في بغداد – كان شاب من الأسر الغنية في الرابعة عشرة من عمره ذو موهبة وقدرات، قدر له أن يكون ذا مكان مرموق في بلاط الخليفة وبين طائفته، لقد أقبل على التعلم وبرز في اللغة العربية والثقافة العربية كما استطاع أن يكون من الأعلام في ديانة طائفته وتاريخها ذلك الشاب هو (حسديا بن إسحاق بن عزرا)، لم تمنع (حسديا) ديانته من الترقي في بلاط (عبدالرحمن الناصر) فقد كان لديه في مكانة وزير، وقد رأس حسديا وفداً يمثل الخليفة للتفاوض مع امبراطور بيزنطة، وقد نصبه الخليفة رئيساً لطائفته، لم تمنعه مكانته في الدولة المسلمة من أن يكرس

جهوداً كبيرة لرعاية ومساعدة اليهود المنتشرين في أنحاء العالم[٥٧]، وكما كان (حسديا) كان الراهب (ريس مندو) (Race Mundo) أحد رجال البلاط لدى (عبدالرحمن الناصر)، هذه الصورة تتكرر بنفس النسق وتكاد تكون بكل التفاصيل في مكان آخر وزمان مختلف وهي المكانة التي وصل إليها (إسماعيل بن النغرية) (Samuel The Nagid) الذي نزحت أسرته الغنية من قرطبة إلى مالطة ومن ثم إلى غرناطة فكان – لما بلغه من مكانة عالية في الثقافة واللغة العربية – وزيراً لأميرها (ابن حبوس)، وكما كان (ابن النغرية) مبرزاً في الثقافة العربية فقد كان شعره حجر الزاوية – كما تقول (مينوكال) – لأهم جزء من شعر اليهود وهو ما عرف بالعصر الذهبي، ولا يزال ينظر إلى ابن النغرية على أنه من المؤسسين للشعر الحديث. وقد بلغ اليهود من الظهور والمكانة قدراً جعل غرناطة تعرف في بعض عصورها بغرناطة اليهود[٥٨].

التطرف في ماضي المسلمين وحاضرهم:

النصوص التي سبق إيرادها مستمدة من أوراق التاريخ تدل دلالة مقنعة على المساحة الواسعة من الروح الإنسانية والتسامح لدى المسلمين وفي تاريخهم المبين لتعاملهم مع سواهم وفي ما بينهم، على أنه لا يجوز أن يفهم من ذلك أن المقصود نفي وجود تطرف لدى المسلمين في الماضي والحاضر، وهو تطرف استتبع ما يحدثه من تعصب وغلو كانا سبباً في ما أريق من دماء سواء بين المسلمين وسواهم أو في ما بينهم، كما أنه السبب في ما نشأ بين المسلمين من خصومات وجعلت كثيراً منهم فرقاً وأحزاباً تتواجه في ما بينهما بالكراهية والمجافاة إن لم يكن بالاقتتال والمعاداة، وقع ذلك في الماضي وهو يقع في الحاضر أحداثاً معاشة ونزاعات مفرقة.

القرآن من جهة كونه نصًا ورثه الخلف عمّن نزل عليه صلى الله عليه وسلم اختلفت أفهام القارئين له في تفسير بعض آياته كما اختلفوا في وجوب تأويل هذه الآيات أو وجوب الأخذ بظاهر منطوقها، وكان ذلك سبب الاختلاف في فهم الحقيقي من بعض مقاصده، كما وقع الاختلاف في الحديث بين أصحاب المدارس العقدية والفقهية بسبب الاختلاف في ما وصل منه إلى أي واحد من أصحاب هذه المدارس أو بسبب الاختلاف في ثبوته أو

بسبب اتفاقه أو تعارضه مع القرآن أو ما عُرف من عمل النبي، تباينت درجات وحدة هذا الاختلاف سواء في العقائد أو الأحكام الفقهية، وهذا هو منشأ المذاهب والمدارس المختلفة في العقائد مما يتعلق بصفات الخالق أو مسائل العبادات والمعاملات، ولعل ذلك يفسر الظاهرة التي تستوقف النظر في هذا المجال وهي أن التطرف في تاريخ المسلمين – وهو في أغلب حالاته ذو منشأ ديني – وما يُسفر عنه من منازعة تصل أحياناً إلى حد المعاداة، مورس داخل الدائرة أكثر مما مورس خارجها، أي أنه حدث بين فرق المسلمين أكثر مما أحدث منهم تجاه سواهم، ولعل أول مظهر جسد هذا الاختلاف في تاريخ المسلمين ظهور (الخوارج) بين صفوف المؤيدين للإمام (علي) المقاتلين معه، ولأن التطرف – كما سبق ذكره – استعداد طبعي في الذات فإن المتطرف لا يعدم أن يجد من النصوص ما يراه مؤيداً لفهمه أو موقفه أو باعثاً على فهمه وموقفه، فالخوارج فارقوا علياً وحاربوه لأنهم رأوا في قبوله دعوة فريق معاوية إلى التحكيم خروجاً على قول الله: «إنِ الحُكْم إلا لله»[٥٩] ولم يكتفوا بقتل عبدالله بن الخباب بن الأرت بل قاموا بقتل امرأته وجنينها لأنهم وجدوا في قول الله على لسان نوح حكاية عن قومه: «إنك إن تذرهم يضلوا عبادك ولا يلدوا إلا فاجراً كفاراً»[٦٠] ما يدعوهم إلى ما قاموا بفعله، فالفهم العليل للنصوص وتأويلها هو وقود التطرف وهو المؤسس لاقتناع بصحة وصواب ما يعتقد وما يقوم بفعله المتطرفون، فعمران بن حطان كان مترجماً عن هذه الحالة عندما يقول عن عبدالرحمن بن ملجم قاتل الإمام علي:

يا ضـــربةً من تقيٍّ مـــا أرادَ بهـــا
إلا لِيَـــبْلُغَ من ذي العـــرشِ رضـــوانا
إني لأذكـــرُهُ يومًـــا فـــأحســـبُـــهُ
أوفى البَـــرِيَّة عند اللهِ مـــيـــزانا

هذا التطرف في مناصبة الإمام (علي) قابله تطرف آخر يغلو في موالاته (لعلي) ولآل البيت ورفع مكانتهم غلواً تجاوز كثيراً من الحدود عند بعض الشيعة، وهو نفس العامل الذي حمل المعتزلة على موقفهم الشاذ من مخالفيهم واستعداء السلطة عليهم والتنكيل بهم، وهو سلوك بلغ ذروته في محنة الإمام (أحمد) لحمله على القول بخلق القرآن، وإذا

كان التطرف في ماضي المسلمين حدث بسبب إعمال عقل عليل أو فهم كليل، فإن تطرف أفراد من المسلمين في الوقت الحاضر – في أكثر حالاته ومظاهره – يأتي من تعطيل العقل والفهم معاً والإقبال على المواقف المختلفة التي وقفها الماضون، وتبنيها والاحتجاج بها والتنازع حولها، حملة عليها أو انتصاراً لها، إنه الاستنجاد بخطأ الماضي واستعادته لكي يسيطر على الحاضر ويكيفه[٦١].

✱✱✱✱

الجزء الثالث - المعالجة

هل في هذا البحث من جديد؟...

لا يجد الباحث أدنى صعوبة في كف نفسه عن الانزلاق في دعوى أن البحث كشف جديداً لم يكشف أو عرف بمجهول لم يعرف، ولكنه يمكن القول أن البحث – بما انطوى عليه من شواهد استمدت من وثائق مثيرة ووقائع شوهدت في أماكن كثيرة، وهي وثائق قدمها أو قام بها أجناسٌ مختلفة من البشر وبدوافع مختلفة من العقائد والثقافات – جاء تأكيداً لحقائق يجب أن تتجدد معرفتها وتتأكد، هذه الحقائق هي:

الأولى: أن التطرف استعداد ذاتي يتعلق بطبيعة الفرد لا بثقافته.

الثانية: أن وجود التطرف لدى حامله هو وجود بالقوة لا وجود بالفعل.

الثالثة: أن ليس هناك ثقافة مهما كانت طبيعتها تخلق – ابتداءً – تطرفاً في ذات ليس في طبيعتها الاستعداد له.

الرابعة: أن وجود التطرف بالقوة لدى من يحمل بذرته يمكن أن يظهر ويقوى أي أن يتحول من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل بتأثير عوامل كثيرة أولها ما يتلقاه الفرد من ثقافة في نشأته وتعليمه ومحيطه ومخالطته، وقد ينعدم هذا الاستعداد أو يضمر أو يتوارى تحت الظروف المغايرة لبقائه ونمائه من العوامل المذكورة.

هل هناك من مخرج؟

التطرف وباءٌ عانى منه البشر في ماضيهم ويعانون منه في حاضرهم وهو بما يلازمه من تعصب وكراهية من أفعل الأسباب في إشعال الحروب وإثارة المنازعات والمعاداة وتوريث ذلك، ومن المؤكد أن العالم سيكون أكثر أمناً وأقل شقاءً لو حل (الاعتدال) محل (التطرف) وحكمة العقل لا الانفعال، وإذا كان الإنسان قد قطع شوطاً

كبيراً في معارج إنسانيته بما وصل إليه من معارف وما كشفه من طبيعة المادة وقوانين الكون أوصلته إلى وسائل انتقال قصرت المسافات بين أطراف هذا الكوكب ووسائل اتصال أزالت الحواجز بين أبعاده فإن ذلك صيّر حركة هذا الوباء أسرع وانتشاره أوسع، كما أن ما أنتجه البشر من وسائل فتك وتدمير لم تكن معروفة في الماضي جعل التطرف – بما يصاحبه من عنف – أكبر خطراً وأشد ضرراً، ومن ناحية أخرى فإن التطرف بما يمثل من أخطار مصادرة لما استرد الإنسان خلال تطوره من وثائق إنسانيته، وهي وثائق تجلت في ما أصَّل من مفاهيم، وما أقام من مؤسسات وظهر فيه من منظمات، كلها شواهد دالة على المسافة التي قطعها في هذا الطريق، كما تجلت في ما أصَّل من مفاهيم وما أقام من مؤسسات وما ظهر فيه من منظمات كلها شواهد واضحة على ترقي الإنسان في تحقيق الألصق بكرامة بشريته.

أي معالجة ناجعة للتطرف تستهدف استئصال جذوره لا تقليم أطرافه، والقضاء على مسبباته لا على مظاهره، لن تفلح في القضاء عليه إذا قصرت تعاملها مع هذا الحدث على بعض ظواهر النفس الإنسانية في مفرداتها، لا على طبيعة النفس في كليتها.

التاريخ النفسي للإنسان يشير إلى أن النفس الإنسانية – في أكثر أفرادها – مزيج من الخير والشر والتقوى والفجور، على أن المحدق في هذا التاريخ يرى أن احتمالات الخير في الإنسان أكثر من احتمالات نقيضه، وأن المسافة بينه وبين الخير أقصر مما بينه وبين الفجور، وقد عرف تاريخ الإنسان نفوساً خلت من نوازع الشر، ولكن قل أن عرف نفوساً خلت خلواً تاماً من كوامن الخير فيها مهما جاء سلوكها مغايراً لذلك بسبب البيئة من النشأة والمخالطة والعوامل الأخرى الضاغطة المشوهة للنفس المؤثرة في سلوكها، وقد دلت المشاهدات والدراسات على أن النفوس التي تتجه إلى ما يُكره مهما جاء ما نقوم به مخيفاً ومدمراً، يمكن أن تتجه إلى عكس ذلك متى وجدت المعالجة الملائمة. وفي كتابه الذي صدر عام ٢٠٠٠ (سجناء الكراهية) تحدث Aoront Beeck حديثاً مستوفياً عن هذا المعنى[٦٢]، والملاحظ أن كل فرد مهما ساء سلوكه وممارساته لا يخلو خلواً مطلقاً من صوت داخلي يهتف به حتى وهو في وهاد ارتكاساته أنْ حرِّك جناحيك ترتفع فوق الوهاد. هذا الصوت هو الذي ينبغي أن يكون المخاطب في كل دعوة إلى الإنسان وكل جهد يبذل للتعامل معه.

الله ألهم النفس فجورها وتقواها، ونهاها عن الشر والفجور وأنذرها بالعقاب عليه إن هي فعلت، وهذا أمر له دلالته وهو أن الكف عن الشر ليس أملاً متعذر التحقيق يلوح للترغيب والتشويق، ولكنه محطة يمكن الوصول إليها ولو بعد مسير، والقول بغير ذلك لا يخلو من أن ينسب إلى الله تعليق خلقه بعبث أو تكليفهم بمستحيل(٦٣).

الأعمال العنيفة التي تقوم بها الجماعات المتطرفة في أنحاء متفرقة من الأرض والتي شهدنا أحداثها ولن يكون آخرها ما حدث في قطارات الأنفاق بإسبانيا في شهر مارس من عام ٢٠٠٤ لا يجوز أن يُبعَد من أسبابها ولا يُعفَى من المسؤولية عنها أولئك الذين اختزلوا كل وسائل المعالجة في مقابلة العنف بعنف مضاد، فلم يزيدوا على أن يسكبوا على النار زيتاً يزيدها اشتعالاً، إنهم لا يزيدون على أن يضعوا في مكان من مجرى النهر حجراً أو يقيموا حائلاً مع أن النهر سيحفر لفيضه مجرى آخر، فالعلاج الناجع ليس تعويق مجرى النهر وإنما تجفيف منبعه، وذلك لا يتأتى إلا بالمعالجة لأسباب التطرف المولد للعنف لا تجلياته ومظهره.

العنف الناتج عن التطرف لا يحدثه إلا عاملان:

الأول: اقتناع عقل

الثاني: انفعال عاطفة

في معالجة العامل الأول:

يجب التذكر أن العقل لا يرجع عن اقتناعه بوساطة إكراهه أو إرهابه، فكما أن القلب لا يدخل في ولاية الفقيه كما يقول أبوحامد الغزالي – رحمه الله – فإن العقل لا يخضع لعصا المؤدب، فالتعامل مع العقل لن يجدي إلا بمحاورته وإقناعه، والطريق إلى ذلك معرفة مصدر الاقتناع الذي يسكن عقل المتطرف يحمله على ما يزاوله وما يقدم عليه من أحداث يقوم فيها على جعل ذاته من بعض رماد حرائقه.

كشف مصدر أو مصادر الاقتناع الحامل على ما مضى وما نشاهده في وقتنا الحاضر من تطرف – وهو النبع الذي يمد التطرف بالبقاء والنماء – وفحص ذلك وتمحيصه وإبراز ما فيه من خطأ لهجره أو صواب للتمسك به والتعامل مع ذلك هو حجر الزاوية في إزالة ذلك الاقتناع أو تصحيحه.

التطرف في العالم الإسلامي – في الغالب من حالاته وأحداثه ومظاهره – ذو منشأ ديني، والمتطرف (في وقتنا الحاضر) يستمد صحة وشرعية موقفه وتصرفه من فهم غير فهمه وعقل غير عقله، معتمداً على نصوص كتبها غيره في زمان غير زمانه وتأثروا بظروف غير ظروفه، وكتبوا لعصر غير العصر الذي نعيش فيه أو كتبها معاصرون له يصدرون ما يصدرون عن قلة علم أو اعتلال فهم أو خطأ اجتهاد، وفي ماضينا وحاضرنا ركام من النصوص ومئات من الكتب وأعداد كثيرة من الرجال يجوز عليهم الخطأ كما يجوز عليهم الصواب، يجعل المتطرف من عملهم دافعاً لعمله ومن أقوالهم سنداً لسلوكه ومن عقولهم حجراً على عقله وكفّاً له عن الوصول إلى أي رأي مخالف لما وصلوا إليه أو فهم مفارق لما انتهوا عنده. تراث المسلمين يزدحم بركام هائل من النصوص والاجتهادات والفتاوى والأحكام لأفراد اشتهروا في الماضي وآخرين عرفوا في الحاضر صارت أقوالهم حجة واجتهادهم ملزماً لاتّباع، مع ما في بعض هذه الأقوال والاجتهادات من قصور فهم أو خطأ اجتهاد أو هوى يفيض بالمعاداة لمخالفه، هذا الإرث المتداول في كل حالاته يحتاج إلى الغربلة والتمحيص، ومع التسليم بسلامة دوافع ونوايا من أصّلوا ذلك في الماضي والحاضر، فإنه ينبغي أن يكون مما يقرر ويعرف أن أولئك الأفراد بشر يجوز عليهم الخطأ كما يجوز عليهم الصواب، وإنهم كتبوا ما كتبوه وقرروا ما قرروه تحت تأثير ونداء زمانهم وظروفهم أو العوامل التي تحيط بهم في حاضرهم، ولا يمكن القطع بأن ليس لنفر منهم هوى مسيطر أو مصلحة ذات، لذلك يجب أن يجلى بوضوح أن الغلو الذي يضفي هالة تشبه القداسة على أولئك النفر تجعل أقوالهم إلجاماً لكل فهم مفارق وآراءهم تجريماً أو تحريماً لكل رأي غير موافق جناية على العقل والدين معاً.

وفي معالجة العامل الثاني:

يجب إعطاء مساحة كافية من الإدراك لحقيقة أن الريح الباعثة على اشتعال شرارة الانفعال لا تهب إلا من ناحيتين، هما ناحيتا (الفقر) و(القهر)، وقد تصير هذه الريح إعصاراً مثيراً لمشاعر التوتر والغضب إذا التقى الأمران على فرد أو مجتمع، والفرد والمجتمع المشحون بهذه المشاعر لن يكون من وسائله التحليل والتعليل ومن ثم الموازنة والاعتدال، ومن تكليف الأشياء ضد طباعها أن يُنتظر ممن يقع تحت مهانة الفقر وسياط القهر تصرفٌ يتسم بالحكمة والاتزان.

وقد قدّر لأغلب الأنظمة المتحكمة في بلاد المسلمين أن تنجح نجاحاً مذهلاً في أن تجمع على شعوبها هذين البلاءين، فأغلب مواطني الشعوب المسلمة – ومنها العربية – يعيش تحت خط الفقر، والأمية تشكل نسبة كبيرة من سكانها، والبطالة فيها من أعلى المعدلات بين شعوب الأرض، والعلاج الذي تكفله الدولة – إن وجد – مع تدني مستواه ووسائله لا يشمل من الناس إلا أقلهم، يحدث ذلك مع غنى الأرض وسماحة السماء وتعدد الموارد التي يمكن أن تكون مصدر ثروة لا يوجد مثلها إلا في قليل من بلاد العالم لو أحسن استثمار هذه الموارد، وإلى جانب كل ذلك فإن هذه الشعوب تبيت وتصبح على كوارث لا تتوقف تحل بإخوة لهم في الدين واللغة وذوي قربى في النسب وشركاء في الثقافة والتاريخ، تسلب أرضهم وتهتك أعراضهم ويقتل رجالهم ونساؤهم وأطفالهم، أوجع ذلك وأشده ما يقع في فلسطين، ولا يجد مواطنو هذه الشعوب حكومة من حكوماتهم أو دولة من دولهم تنهض لاسترداد أرض أو حماية عرض أو حقن دماء تسيل، ولم يخف أحد لنصرة مظلوم أو إغاثة مستغيث مع كثرة العدد وتعدد الدول واختلاف الأجناس في هذه الظروف التي تثير كل كوامن الغضب والانفعال لدى الأفراد والجماعات، فإن كل معارضة لهذا الواقع أو إنكار له أو احتجاج عليه أو دعوة مسالمة لإصلاحه توصف بتفريق الأمة أو إثارة الفتنة والتآمر على النظام، فلا يقدم من صنوف الاستجابة لمعارض أو محتج إلا القمع والمطاردة والتنكيل وسياط بطش يغيب بها نهار أولئك المحتجين أو المعارضين في ظلام السجون وتُطير كراهم مفازع الليل[٦٤].

على أنه لايجوز أن يفهم مما تقدم – بأي حال من الأحوال – تسويغ لما تقوم به جماعاتٌ وأفراد من إرهاب، ولكنه تحليل لذلك وتفسير لدوافعه.

ما يحدث اليوم في مواقع كثيرة من الأرض ومن فئات مختلفة من البشر جاء – في أغلب حالاته وبواعثه – رد فعل على أوضاع مثيرة، فصار في كثير من صوره وممارساته إرهاباً لآمن وترويعاً لمسالم وعدواناً على بريء، ولكن العنف المضاد وحده ليس العلاج الناجع الذي يقطع هذه الأخطار، ولا أدل على ذلك من الإخفاق الذي واجهته وتواجهه حكومات كثيرة قصرت معالجتها ومواجهتها للعنف على مثله، والولايات المتحدة التي تنفرد بين الدول بما لديها من جوانب القوة العسكرية والاقتصادية والسياسية والتقنية والتجسسية لم تستطع أن تقضي على العنف الذي انتدبت نفسها لمحاربته مستخدمة في ذلك وسائل مشروعة وغير مشروعة ومستنجدة بالعالم من حولها ليكون لها ظهيراً ونصيراً، ولم تفلح على مدى أعوام إلا في توسيع دائرة العنف لاتساع دائرة الغضب عليها والكراهية لإجراءاتها، لقد اتسعت دائرة العنف وتعددت مواقعه وأهدافه، وإذا كان مما يمكن قوله إنها (الولايات المتحدة) بما اتخذته من وسائل قد حمت نفسها من ضربات جديدة، فإن ذلك لم يكن مغنياً لها عن إبقاء كل قواها في حالة استنفار وعدم استقرار وإنفاق ورصد آلاف الملايين بحثاً عن الحماية، كما لم يغنها ذلك عن وضع شعبها في خوف دائم وقلق ملازم بسبب ما تعلنه حكومته من إنذارات تتكرر عن احتمال وقوع حادثة أو إقبال كارثة يسببها إرهاب جديد.

الذين يختزلون المعالجة على مقاومة العنف بمثله يركنون إلى الثقة بقدرتهم على القضاء عليه بهذه الوسيلة، وذلك أمر مرجح الحدوث بسبب عدم التكافؤ بين ما تملكه الدول والحكومات من أجهزة ووسائل دفاع ومهاجمة، وما لدى أفراد أو جماعات العنف من هذه الوسائل، ومن الناحية الأخرى فإن الأحداث العنيفة التي يقترفها أولئك الأفراد يذهب ضحيتها أعداد من الأبرياء وتروع جماعات من الآمنين لا يدفع القائمين بها إلا يأسان، يأس من تحقق أمل، ويأس آخر من الأمن على حياة، فلا يجدون أمامهم إلا خيارين الموت استسلاماً ومصابرة أو اقتحاماً ومكابرة.

ولكن إذا كان من المؤكد تغلب أجهزة الحكومات والدول في المواجهة المباشرة فإن ذلك لا ينهي المشكلة لأنه لا يزيد عن قطع فروع الشجرة البارزة فوق الأرض وهي فروع ستعود إلى النمو وربما الإيراق طالما جذور الشجرة باقية، بمعنى أنه قد يأتي بعدهم من يقتنع بمثل اقتناعهم وينفعل مثل انفعالهم.

(الفقر) و(القهر) هما النبعان اللذان يرويان شجرة التطرف وما يؤدي إليه من إرهاب، وإذا كان من المؤكد أن ليس هذان العاملان وحدهما الصانعين للعنف وما يأتي به من إرهاب فإنه مما يأتي في أعلى درجات الوثوق أن هذين العاملين هما أقوى عوامل نماء العنف وبقائه، وما لم تبذل جهودٌ فعالة وصادقة (لإقرار العدل ومحاورة العقل ورفع القهر) والقضاء على الفقر أو تقليل حدته، فإن أمل العالم في فجر جديد سيبقى سراباً لا ينبت مرعى ولا يروي ظامئاً.

✱✱✱✱

المصادر

1 - Political Extremesm & Rationality, Edited By Albert Breton & Others , Cambridge Univ. Press, 2002 , P.x 111

2 - D . S . Christopher , Subverting Hatred orbis Book , New York , 1998 , P. 25

٣ – د. راشد المبارك، فلسفة الكراهية، دار صادر، بيروت، ٢٠٠١ ص٤٩ .

٤ – د. حسن ظاظا، الفكر الديني اليهودي دار القلم، دمشق، ١٩٨٧ ص٢١٠ .

5 - Ref .(2) , P. 115

6 - M. Jurgence Meyer, Terror In The Mind of God, California Press , 2000 , P .27

7 - Ibid , P . 8

8 - I bid, P . 24

9 - I bid, P . 44 - 45

10 - I bid, P . 39

11 - I bid,P . 102 - 103

12 - Stuart Sim , Fundamentalist world , Incom Books Ltd, 2004, P.42 - 46

13 - Ibid , P. 48 - 49

14 - Malise Ruthven ,The Divine Super Market P.307

15 - Ref .(12) , P.59

16 - The Fundamentals Of Extremesm , Edited by : Kimberly Blaker ,New Boston Inc .2003 , p. 114

17 - Ibid .P .114

18 - Wiliam Martin , Wthe God On Ourside , Broadway Book 1996 , P. 353

19 - Gary North , What are Biblical ,Blu Print, Biblical Press , 1987 , P.270

20 - Ref. (16) , P.25

21 - Ibid , P. 25

22 - J . Kaplan & weinberg , The Emergence Of Euro - American Radical Right , Rutgers Univ. Press , London , 1998 , P. 66 - 69

23 - Ref. (1) P.23

24 - Noam Chomsky , Power & Terror ترجمة إبراهيم الشهابي، دار الفكر ـ دمشق، ٢٠٠٣، ص٤٤

25 - M.Akbar , The Shade of Swords , Routledge , London ,2002 , P.262

26 - Ibid , P. 263

27 - Renford Bampraugh , The Philosophy Of Aristotal , PenguinGroup , P. 307

٢٨ – د. سعد جلال، المرجع في علم النفس، مكتبة المعارف الحديثة، الإسكندرية ١٩٨٥ ص١٦٥ .

29 - Kelly Maghan , Hate Crime ,Southern Illinois Univ. Press, 1998, P. 37

٣٠ – الآية ١٠٧ من سورة الأنبياء

٣١ – الآية ٢٥٦ من سورة البقرة

٣٢ – الآية ٩٩ من سورة يونس

٣٣ – الآية ١٤٣ من سورة البقرة

٣٤ – الآية ٧٧ من سورة المائدة

٣٥ – الآية ١٧١ من سورة النساء

٣٦ – الآية ١٣ من سورة الحجرات

٣٧ – الآية ٨ من سورة الممتحنة

٣٨ – الآية ١٤ من سورة مريم

٣٩ – الآية ٤٦ من سورة العنكبوت

٤٠ – الآية ٢٤ من سورة سبأ

٤١ – المصدر (٣) ص١٦٩ ـ ١٧٦

٤٢ – طبقات ابن سعد ، دار صادر ـ بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ٣٥٧

٤٣ – Thomas Arnold الدعوة إلى الإسلام، ترجمة حسن إبراهيم ، مطبعة النهضة المصرية، ص ٨١

٤٤ – المصدر(٤٣) ص١٠٣

٤٥ – المصدر (٤٣) ص ٨٢

٤٦ – زجردهونكه، الله ليس كذلك، تعريب غريب غريب، مؤسسة بفاريا للنشر، ١٩٩٨، ص ١١

٤٧ – المصدر (٤٣) ص١٠٨ ـ ١٠٩

٤٨ – المصدر (٤٦) ص٢٠

٤٩ – د. مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، المكتب الإسلامي ـ بيروت ١٩٨٢ ص٨٩

٥٠ – أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة المصرية ص ٣٤٤

٥١ – زكي مبارك، عبقرية الشريف الرضي، المكتبة العصرية، صيدا ـ لبنان.

52 - Montgomery Watt , History Of Islamic Spain , Univ. Press, Edinburg , 1965, P.54

53 - Ibid , P.55

54 - Ibid , P.55- 56

55 - Maria Menocal , The Ornament of The World, Little Brown & Company, 2002, P.66 - 67

56 - Ibid , P . 67 - 68

57 - Ibid , P.69 - 80

58 - Ibid , P. 106 - 107

٥٩ – الآية ٥٧ سورة الأنعام

٦٠ – الآية ٢٧ سورة نوح

61 - Ref . (3) P.19

62 - Aoront Beek , Prisoners of Hate , Harper Cullins Puplisher 2000.

٦٣ – المصدر (٣) ص٢٠ ـ٢١

✷✷✷✷

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة والتطرف

أ.د. راشد المبارك

تعمد الباحث أن لا يستشهد في ما يكتبه عن التطرف في الغرب إلا بما كتبه الغربيون أنفسهم وأكثرهم من الولايات المتحدة، وذلك حرصًا منه على الموضوعية والوثوق في صحة الوقائع والأحداث.

كذلك فهو لم يأت بشيء عن التسامح لدى المسلمين إلا ما هو من مصدري التشريع الإسلامي (القرآن والسنة)، أو من شواهد موثقة في تاريخ المسلمين، وقد حرص على أن تكون أكثر هذه الشهادات عن المسلمين صادرة من غير المسلمين، وذلك للوثوق من صحة الوقائع كما ذكر في بحثه.

وقد تناول البحث تعريف التطرف الذي صار أكثر الكلمات شيوعًا وتداولاً في وقتنا الحاضر: التطرف هو الشطط في فهم مذهب أو معتقد أو فلسفة أو فكر والغلو في التعصب لذلك الفهم واتخاذه حاكمًا للسلوك.

وأضاف الباحث: تطلق هذه الكلمة في وقتنا الحاضر للدلالة على عدة حالات من التطرف: منها السياسي والديني والمذهبي والعرقي وغير ذلك، ثم انتقل إلى تعداد صفات المتطرف وذكر منها سرعة الانفعال والتوتر وفورة العاطفة وسرعة التصديق لما يسمع والاقتناع والاتباع لما يوجه إليه.

ثم تناول الباحث التطرف في الولايات المتحدة مبينًا دور الإدارة الأمريكية الحاضرة وهي تقاوم إرهاب الأفراد والجماعات في ممارستها إرهاب الدول والحكومات، وهذا ما فاضت به الأقلام ومصادر الإعلام في داخل الولايات المتحدة نفسها، ثم قال الباحث: الصلة بين التطرف والكراهية وارتباطهما ارتباطًا وثيقًا يصل أحيانًا إلى الملازمة والاقتران.

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «التطرف... والثقافة».

وفي تعريف الثقافة قال الباحث: «إنها جماع المعارف والتجارب والخبرات، وأثر البيئة ونمط الحياة على الفرد، من حيث تفكيره وسلوكه وتعامله مع الظروف والأحداث».

ثم تناول الباحث الصلة بين الثقافة والتطرف موضحًا كيف يمكن أن تؤثر الثقافة على قضية التطرف، كما تطرق إلى العلاقة التي كانت قائمة بين المسلمين وسواهم في الأندلس، حيث تمتع اليهود مثلاً بكل الحريات لأنهم في نظر المسلمين من أهل الكتاب، وأجرى مقارنة لوضع اليهود أيام كانوا تحت حكم الرومان، أو أمراء القوط حيث لم يكونوا في حال حرية من حيث التمتع بالحريات الدينية والاجتماعية والاقتصادية.

ثم يختتم الباحث هذا البحث بتصور أسلوب المعالجة لقضية التطرف، ويتمثل هذا العلاج في معالجة الفقر والقهر والتحاور البناء .

✷✷✷✷

Culture and Extremism

Dr. Rashid Al-Mubarak

Summary

To be objective, authentic, impartial and trustworthy, the writer intended to mention what the Western writers, most are from USA wrote about extremism in their countries.

In addition, the writer is reluctant to talk about Muslim's tolerance except of what was mentioned and stated in the two main sources of Islamic legislation (Quran and Sunnah), or from documented evidences in Muslim's history, provided that the testimonies are by the non-Muslims to be more influential and trusty.

The researcher deals with the definition of extremism, which has become the most common word in today's history. He says: extremism is the infringement in understanding a doctrine, a belief, a philosophy or thought and exaggeration in fanaticism of this understanding and considering it a guide for one's behavior. Moreover, the word means various kinds of extremism such as: political, religious, racial, sectarian and other. The writer then moves to numerate the extremist's characteristics such as: tension, anxiety, emotional flare-up and believe on what is heard and to be convinced and follow others' ideas and thoughts.

After that, the researcher points out to extremism in the USA showing the role of the current American Administration in resisting individual and group terrorism in practicing governments and countries terrorism. He says that the relationship between extremism and aversion is very strong to the degree of simultaneous association. The researches then defines culture as the collection of knowledge, experience,

practices, environment impact and pattern of life on the individual's thinking, behavior and dealings with events and circumstances. He talks about the link between extremism and culture clarifying the relation between Muslims and others at Al-Andalus as the Jews enjoyed complete liberties and rights because, for Muslims, they are the people of the Book. In this regard, he compares the Jews situation during Muslim's reign and under that of the Romans.

The writer concludes by giving a picture and a way to deal with the extremism issue, which can be represented in treating the problems of poverty, oppression and carrying constructive dialogue.

✷✷✷✷

El extremismo y la cultura

Por/ Rashid al-Mubarak

Resumen

En primer lugar cabe destacar que el investigador, en busca de la neutralidad y el objetivismo, no se basa en su ponencia más que en mentes occidentales. Por otro lado, para demostrar la tolerancia de la religión islámica se basa únicamente en las fuentes de la legislación islámica: el Corán y la sumía del Profeta o en la historia documentada en fuentes no islámicas ante todo.

Empezó el autor dando una definición al término "extremismo", uno de los más corrientes en nuestra época y dice que el extremismo es el exceso en entender, interpretar o aplicar una doctrina, un creencia, una filosofía o una tendencia, considerándola como el único criterio de la conducta humana.

A menudo se escuchan en la actualidad expresiones como: extremismo político, religioso, doctrinal, étnico, etc. pero de forma general el investigador numera las cualidades del extremista, diciendo que es una persona excitable, tensa, emotiva, excesivamente sensible.

Luego analiza el extremismo en los Estados Unidos, haciendo hincapié en el papel de la administración norteamericana en difundir el extremismo. Los americanos, bajo la pretensión de luchar contra el extremismo practican el terrorismo de estado, una cuestión criticada dentro de los mismos Estados Unidos. No se extraña por ello la campaña de xenofobia hacia Los EE.UU. ya que el extremismo y el odio son dos elementos fuertemente asociados.

En su definición de la cultura el investigador destaca el papel de la misma en determinar el pensamiento, la conducta, el comportamiento de los individuos y su modo de reacción ante los acontecimientos. Luego aclaró la relación entre la cultura y el extremismo.

Al respecto destaca la tolerancia de los musulmanes a lo largo de su historia, planteando como ejemplo el caso de AL- Andalus, donde las comunidades cristiana y judía gozaban de toda la libertad al igual que los musulmanes. Una libertad que abarcaba los campos económicos, sociales políticos y religiosos. Como justificación de lo que expone hizo una comparación entre la posición de los judíos bajo el dominio islámico de Al-Andalus y la misma bajo el dominio romano o de los godos.

Finalmente el investigador expone su punto de vista sobre la resolución del problema del extremismo opina que, para terminar con este fenómeno, debe en primer lugar lucharse contra la pobreza y la opresión y, en segundo lugar, recurrir a las negociaciones para resolver los conflictos nacionales e internacionales.

✷✷✷✷

L'extrêmisme et la culture

Dr.Rached Almubarek

L'auteur a décidé de ne prendre comme références sur l'extrêmisme en Occident, que ce qui a été écrit par les occidentaux eux-même avec une majorité d'américains et ce, pour assurer la plus grande objectivité et garantir la véracité des faits et des événements.

Ensuite, tout ce qu'il a écrit à propos de la tolérance chez les musulmans a été pris dans les deux sources de législation islamiques (le Coran et la Sunna) ou à partir de preuves sûres tirées de l'histoire des musulmsns. Il a tenu à ce que ces témoignages sur les musulmans proviennent de penseurs non musulmans, toujours pour veuiller sur la crédibilité des faits.

Il a défini l'extrêmisme qui est devenu le mot le plus utilisé dans notre temps présent: L'extrêmisme est l'excés dans la compréhension d'une doctrine,d'une croyance, d'une philosophie ou d'une pensée et l'outrance dans l'obstination pour cette conviction au point d'en faire le guide des comportements. Il a ajouté que ce concept touché actuellement plusieurs domaines: la politique, la religion, la doctrine, le racisme et autres…. Puis il a énuméré certains états ou peut se trouver l'extrêmiste : la rapidité de réaction, la névrosité, les crises affectives, la naïveté, la facilité de se convaincre et la disponibilité absolue pour exécuter les orders.

Il a abordé l'extrêmisme aux Etats-Unis, précisant le rôle de l'administration actuelle qui lutte contre le terrorisme individuel et de groupe en pratiquant un terrorisme d'Etat et de gouvernement. C'est ce qui a nourri les plumes et les médias à l'intérieur des Etats-Unis. Ensuite, il a dit : le rapport entre l'extrêmisme et la haine et les solides liens qui les lient, les emmènent à être unis et inséparables .

Il définit la culture comme étant l'effet combiné des connaissances, des expériences, des pratiques, de l'environnement et du mode de vie sur l'individu, d'où son comportement et la façon dont il reflèchit, réagit aux événements et aux circonstances.

Il a abordé la relation entre la culture et l'extrêmisme, montrant comment la culture peut influer sur le phénomène de l'extrêmisme. Il a parlé de la relation qui liait les musulmans avec les autres en

Andalousie où les juifs jouissaient de toutes les libertés parce que les musulmans les considéraient comme faisant partie des monothéistes. Il a fait une comparaison avec la situation des juifs sous les romains où ils n'avaient aucune liberté, ni religieuse ni sociale ni économique.

Pour conclure, l'auteur estime que la solution du problème du terrorisme passe par l'éradication de la pauvreté, de l'oppression, à travers le dialogue constructif.

****

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور راشد المبارك على ما قدمه لنا، وعلى التزامه بالوقت، وأحب أن أعيد توضيحًا مجتزأً قدمه الأستاذ عبدالعزيز السريع بين يدي هذا الجمع بأن سبب عدم توزيع الأبحاث في هذه الندوة كان سببه الرئيسي أن الأبحاث وصلت في معظمها متأخرة، وأنه سوف تطبع هذه الأبحاث في كتاب، ومن المتعذر الآن توزيعها.

المتحدث الثاني في هذه الجلسة هو الدكتور ديفيد سولار، إلا أنه لم يتمكن من الحضور لأسباب مرضية، وستلقي المحاضرة نيابة عنه الدكتورة (سها عبود) الأستاذ بجامعة مدريد، ونرحب بما تقدمه وبالباحث الذي اختار أن يكلفها، والشكر لهما.

الدكتورة سها عبود:

شكرًا.. أود في بداية كلمتي وبصفتي الشخصية ونيابة عن السيد ديفيد سولار أن أشكر السيد عبدالعزيز البابطين والعاملين بالمؤسسة على هذه الدعوة الكريمة التي أتاحت لي الفرصة لحضور مثل هذا الحفل الفكري والثقافي الكبير.

وكما تفضل وأشار السيد رئيس الجلسة فإنني سألقي هذه الكلمة نيابة عن الدكتور ديفيد سولار لمرضه المفاجئ وسألقيها باللغة الإسبانية لالتزامي الكامل بالنص الذي كتبه د. سولار.

****

LOS FUNDAMENTOS DEL EXTREMISMO POLÍTICA, ECONOMÍA, HISTORIA

Por David Solar Cubillas

Durante todo el año hemos asistido a un debate entre especialistas que, por un lado, sostenían que el terrorismo tenía nombres y apellidos concretos y orígenes políticos, sociales o económicos. Este grupo rechazaba que se hablara de terrorismo islámico y denunciaba que los gravísimos atentados del 11 de septiembre en Nueva York o el del 11 de marzo en Madrid habían desencadenado una ola de xenofobia en Estados Unidos y en Europa. En frente, otro grupo sostenía que, al margen de aceleradores coyunturales, el Islam tenía en sus fundamentos religiosos, teológicos, una veta violenta que reacciona con la yihad cuando se siente amenazado o cuando ve en peligro su aspiración hegemónica o universalista. No entraré en este terreno porque prefiero creer que la violencia generada por grupos radicales islamistas tiene numerosísimos orígenes susceptibles de ser analizados, sin llegar a los fundamen-tos de una religión revelada, ya que en ese caso nos hallaríamos ante un muro invulnerable y sobraría toda disquisición. Por eso, mi interven-ción versará sobre los múltiples orígenes de la violencia que se manifiesta en buena parte del mundo islámico. Pero, primero, me gustaría acotar el significado semántico de algunas de las etiquetas que colocamos a esos movimientos y grupos radicales.

Integrismo, fundamentalismo, islamismo

En los medios de comunicación se manejan a diario términos como integrismo, fundamentalismo, islamismo, utilizándolos

prácticamente como sinónimos para referirse a conductas radicales de ciertos grupos musulmanes o a las bases de partida de grupos abiertamente terroristas. No estamos ante una disquisición sencilla, ni existe un universal acuerdo sobre las definiciones y la trascendencia de su significado, pero, al menos, trataremos de establecer unas bases teóricas.

Se suele denominar islamismo al rigorismo islámico, que no se contenta con la práctica espiritual del Islam, sino que pretende la imposición de la sharía, la ley musulmana, como núcleo y fuente de toda la actuación política del gobernante y, para empezar, como legislación y base de la justicia en los países islámicos-.

Respecto al integrismo, el Diccionario de la Real Academia brinda esta definición: "actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos o políticos, partidarios de la inalterabilidad de las doctrinas"; el Robert francés, está en la misma línea: "actitud de aquellos que rechazan toda evolución en una doctrina"; la Hispáni-ca, lo mismo: "Radicalización de una ideología política o religiosa con el intento de salvaguardar a ésta de todo cambio o evolución que pueda alterar sus principios"

De estas definiciones se desprende que para el integrismo la verdad, su verdad, es inalterable y, por tanto, los cambios o evolucio-nes son inadmisibles; que no sólo existe un integrismo religioso islámico -que es el más universal-mente manejado estos días- sino que también afecta a los demás credos religiosos. Y se da, también, un integrismo ideológi-co -se califica, por ejemplo, como "integrista" la última etapa de Ramiro de Maeztu, basada en la defensa a ultranza de los valores tradicionales, católicos, estéticos etc hispánicos-. E, igualmente, un integrismo político -por ejemplo, esa es una de las características que los historiado-res hallan en las esencias carlistas del siglo XIX-.

De esas premisas se desprende que la propuesta integrista es el retorno a los orígenes, donde estarían la pureza, lo distintivo, la esen-

cia, la grandeza, la gloria, la fuerza... Y todo ello siempre en comparación con una actualidad decepcionante o desastro-sa. Es decir, entraña una actitud defensiva. No proliferan los integrismos en las edades áureas de los Imperios o las culturas.

Veamos el fundamentalismo. El término suele emplearse como sinónimo de integrismo e, incluso, la mayoría de las enciclope-dias, como la Hispánica o la Larousse, así lo consideran. Pero hay quien hila más fino: según el catedrático de Historia del Pensamien-to Político, Antonio Elorza, "el fundamentalismo busca en el pasado unas esencias sobre las que desarrollar un proyecto político o religioso" y coincidi-ría plenamente con el integrismo "en asentar la propia actitud en tajante rechazo a la moderni-dad". El fundamentalismo sería, pues, la instrumenta-lización de algunos integris-mos y, poseyendo muchas de las caracterísi-cas de éste, me temo que tardará en llegar una definición clara que pueda aplicarse con propiedad a cada caso. Si tomamos como buena la caracteri-zación de Antonio Elorza podremos concluir que pocos islamismos serían fundamenta-listas, pues carecen, en general, de proyectos de futuro, salvo metas a corto plazo como la implanta-ción de la sharía en todos los países islámicos, el ensanchamien-to del Islam, la derrota de Israel o el ataque contra imperia-lismos o neocolonialismos, reales o supuestos... Por tanto, diremos que la mayoría de estos movimientos rigoristas son integristas y no fundamenta-listas.

Pero más útil que esa sutil distinción es recalcar los aspectos negativos que conllevan. Decía que para el integrismo su verdad es inalterable, eso significa el rechazo de cuantos piensen diferente, lo que llevará a su exclusión, sumisión o eliminación. Suprimido el pluralismo, surge de inmediato la vía autoritaria y el rechazo a toda libertad y a algo que con propiedad pueda denominarse democracia.

El integrismo se convierte, además, en un peligro para la convivencia. En nombre de su verdad suprema y absoluta todo está permiti-

do. Elimina cualquier freno moral por lo que el integris-ta pude cometer los mayores crímenes en nombre de una religión, una ideología o al servicio de una causa.

En el caso del integrismo islámico debe añadirse, además, otro componente: La Yihad. Los islamistas parecen prestar menor atención al perfeccio-namiento personal y espiritual que entraña la Yidad, y la interpretan, preferentemente, en su actuación violenta. Eso justifica, por ejemplo, las atroces matanzas cometidas por los integris-tas argelinos, cuyo objetivo sería derribar al que ellos consideran un Gobierno injusto. Eso, también, impulsa y justifica el suicidio de los seguidores de Hamas, en Palestina, que al enfajarse en explosivos y autoinmolarse con cuantos israelíes pueda hallar en un local público o en una calle, están defendiendo las tierras y derechos del Islam, conculcados por una potencia ocupante: "Creemos en la sagrada autodefensa" declaraba un dirigente de Hezbolá hace unos días. Y eso impulsó muchas conquis-tas del pasado, que llevaron los estandartes de la media luna hasta la India y hasta las columnas de Hércules... aunque estas teorías yihadistas hoy no están universalmente aceptadas.

Tres razones fundamentales para el integrismo

Tras esta mínima introducción teórica aún es preciso pregun-tarse ¿porqué se produce el auge de los integrismos en las décadas postreras del siglo XX? Los estudiosos del tema señalan numerosas causas:

- **El fracaso de las dos grandes utopías que encandilaron a la humanidad durante buena parte del siglo XX: el comunismo y el desarro-llismo capitalis-ta.**
- **El agravio histórico y presente de los colonialismos clásicos y de las modernas formas de imperialismo y demonio.**
- **El fulgor histórico del Islam. Su dominio de tierras, su esplendorosa cultura, ciencia y arte.**

Analicemos estas tres líneas y en el discurso aparecerán otras causas colaterales, no menos influyentes.

El fracaso de las utopías del siglo XX

Muchos millones de seres creyeron en el paraíso comunista: en el igualitarismo, en la justicia social, trabajo, vivienda y educación para todos, igualdad de oportunidades, coberturas sociales a cargo del Estado, progreso sostenido, desaparición de las guerras, etc. El desplome de los sistemas comunistas, con la total puesta al descubierto de sus ruinas económicas, sus desastro-sas e inmorales administraciones, su falta de justicia social, su sistemática vulneración de los derechos humanos, etc, han llevado a muchos de los que creyeron en el comunismo y esperaron muchos de él -incluidos algunos musulmanes, aunque el comunismo tuvo escaso arraigo entre ellos- al escepticismo o al integrismo, a mirar hacia el pasado más positivo y buscar en él los supuestos valores sociales, políticos o religiosos que configuraron antiguas glorias, contrapuestas a las ruinas del presente.

Más decepcionante, incluso, fue la promesa capitalista de una marcha imparable hacia el progreso. Entre los años cincuenta y setenta se hablaba de países desarrollados y de países en vías de desarrollo. Aquellos habían llegado al paraíso del bienestar, de las prestaciones sociales y del consumo. Un mundo abundante y feliz pregonado por la publicidad. Los países que estaban en vías de desarrollo se alineaban en una especie de pista en la que calenta-ban motores hasta llegar al régimen de revoluciones que les permitiera despegar y saltar hasta el bando de los privile-giados. Hace ya bastantes años que también se desvaneció esta utopía: no existía tal pista de despegue. La entrada en el mundo del desarro-llo en los momentos actuales sólo ha sido posible para unos pocos países cuya posición geográfica, situación política, formación de élites culturales y técnicas y proximidad económica mereció la confianza del mundo desarrollado y contó con su imprescindible apoyo para dar el salto.

Hace 40 años se decía que Irán, Iraq, Turquía, Argelia, Pakistán, Egipto o Marruecos eran países en vías de desarrollo. Hoy, salvo en el caso turco, estos países tienen un nivel de vida poco mejor que el de entonces. Y conste que estamos hablando de países que aún luchan por acceder al mundo del desarrollo. ¡Qué pensar, entonces, de países que durante décadas esperaron dar ese salto prodigioso y hoy se sumergen en un subdesarrollo insalva-ble! Por ejemplo Afganistán, Sudán, Nigeria o los países africanos en general y la mayor parte de Asia y casi toda Latinoamérica.

Países como Egipto o Argelia, donde el fenómeno integrista ha sido más llamativo en la última década, sufrieron especialmen-te esas frustraciones. Les decepcionó el socialismo de Gamal Abdel Nasser y de Huari Bumedian, respectivamente, y volvió a decepcio-narles el capitalismo y la pseudode-mocratización de Anuar el-Sadat y de Chadli Benyedid.

Una de las consecuencias en los países islámicos de esa inmensa decepción y del azote de la crisis económica de los años noventa ha consistido, en palabras de Antonio Elorza, en "volver la vista atrás, recuperando los valores supuestamente positivos de la organización sociocultural y religiosa previa a la fallida modernidad. La idealización del pasado confiere a tales construc-ciones mentales un sesgo al mismo tiempo regresivo y totalitario, con una carga de violencia que ensombrece tanto el futuro de esas sociedades como el nuestro".

Como en todos los lugares y ámbitos se producen frustracio-nes debería-mos concluir que, efectivamente, en todos ellos existirá la tentación de volver la vista atrás -con mayor o menor carga de violencia- buscando allí soluciones al presente y proyectos para el futuro. Seguramente, el fenómeno no es tan universal que nos permita un silogismo determinante, pero hallaremos que responde positivamente a la mayoría de las situa-ciones.

La miseria, el subdesarrollo, la pérdida de esperanzas, la opresión, son un buen caldo de cultivo para el integrismo, en general, pero, en el caso islamista, hay más ingredientes porque también en oconomías prósperas como la de Arabia Saudí, la Kuwaití o la de los Emiratos del Golfo existen movimientos integristas. Véase el wahhabismo de Arabia, un rigorismo del siglo XVIII con cuya colaboración ganó la dinastía saudí el dominio de los Santos Lugares del Islam y que hoy constituye uno de los movimientos integristas musulmanes más influyentes, pues su rigorismo dispone de recursos económicos para promocionarlo fuera de sus fronteras: paga mezquitas, misioneros y financia obras de asistencia desde Bosnia a Afganistán. Del wahhabismo surgió Bien Laden, miembro de una familia adinerada, que en el wahhabismo mamó el impulso yihadista que le llevó a combatir en Afganistán y que, en último término, le convirtió en el fundador de Al Qaeda.

Antiguos y nuevos colonialismos

En el caso árabe -y en la de la generalidad de los países islámicos- tampoco es desdeñable el papel jugado por el colonia-lismo en la activación del integrismo. Inglaterra y Francia -a parte de dejarles como herencia las habituales lacras coloniales- les decepcionaron con su incumpli-miento de las promesas que se les hicieron durante la Primera Guerra Mundial. No les dieron la independen-cia cuando se la prometieron y cuando, finalmente, se la otorgaron, fue sobre fronteras tiradas con regla y cartabón por los intereses colonialistas, es decir, provocados por la existencia de petróleo o por intereses estratégicos o comercia-les. Tras sí dejaron problemas complicadísimos cuando no insolubles, como el de los kurdos, el de Palestina, el de Bangla Desh, el de Cachemira, el del Cáucaso -tan dolorosamente palpitante en estos días-. Esos problemas generan un resentimien-to capitalizado por los islamistas: de él se han nutrido en parte movimientos como Hezbolá en Líbano, como Hamas o Yihad islámica, en Palestina, como los talibanes, en Afganistán.

El caso afgano es paradigmático del caldo de cultivo integrista realizado por los viejos y nuevos imperialismos. La invasión soviética de Afganistán, contra-rrestada sigilosamente por Estados Unidos y China, con amplios apoyos directos o indirectos de iraníes y saudíes, convirtie-ron las tierras de Asia central en un pandemo-nium de intereses, de servicios secretos y de agentes de todo tipo. Allí convivían los vendedores de armas que proporcio-naban lo más moderno en equipo militar ligero de la industria norteamericana con los misioneros islámicos que llegaban con lo más duro del arsenal religioso de Arabia Saudita, Pakistán o la India. Sus mensajes religiosos tuvieron fértil campo de cultivo en los miserables campamentos donde se refugiaban más de tres millones de afganos; ahí nacieron los talibanes, maravillosamente equipados para la lucha con el más intransigente yihadismo y los cohetes Stinger norteamericanos. En aquella guerra, de la que la URSS terminó marchándose en 1989, se formó parte del más duro integrismo islámico, que operaría depués en Argelia, en Egipto, en Bosnia, en el Cáucaso...

Allí parece que comenzó su forja Bin Laden, el wahhabí que fue agente de los norteamerica-nos durante años en aquella guerra, en la que comenzó a organizar Al Qaeda, "La base". Este personaje, tan misterioso que a ciencia cierta se desconoce si está vivo o muerto, se ha convertido en la última década en el paradigma del integrismo vengador de los musulmanes. Sus colaboradores -o sus seguidores, si ha muerto- no parecen muchos, son, sin duda, una minoría, pero sus actuaciones encandilan a las masas árabes porque su discurso y actuaciones concuerdan con el victimismo que existe en el mundo islámico entero.

Las masas musulmanas, las árabes sobre todo, no pueden superar ese victimismo histórico, porque todos los días se prolonga en el pre-

sente con nuevos agravios. Lo que sucede en Palestina clama al cielo. Allí Israel burla sistemáti-camente las resoluciones emitidas por la ONU desde 1949 y, en nombre de la democracia, se conculca todos los derechos humanos de los palestinos y se les humilla, expolia, empobrece, aplasta y asesina ante la progresiva inoperancia internacional, contando con el apoyo norteamericano.

Y qué decir de Iraq, un país destruido en dos guerras y en un intermedio no menos devastador. ¿Quién ha contado todos sus muertos originados por la guerra o sus letales consecuencias? ¿Quién podrá predecir el número de los que aún deberán morir antes de que se instaure la paz? ¿Quién vaticinará el futuro político de las tierras de Mesopota-mia, unidas hace ochenta años por los designios colonialistas y hoy en grave peligro de fractura?

La gloria perdida

Pero, ¿porqué un musulmán se siente personalmente más afectado por lo que ocurre en Irak o en Palestina que un cristiano, por ejemplo, ante los conflictos que se suscitan en el mundo mayorita-riamente cristiano? Pongamos ejemplos: ¿Qué angustia suscitaba a los protestantes neozalandeses la dictadura de Argebntina? ¿Que inquietud les provocaba a los cristianos brasileños la matanza de cristianos armenios en Turquía? O, ahora mismo, ¿Qué reacciones origina en las grandes potencias cristianas el exterminio de animistas y cristia-nos en Sudán? Yo creo que esa mayor proximidad, sensibilidad, de los musulmanes respecto a lo que afecta a sus correligionarios se debe, primero, a que el musulmán se siente fuertemente vinculado a su sociedad de fieles y a su estructura político-religiosa. La doctora Gema Martín, escribe: "Al ser el Islam quien creó el Estado, el vínculo de pertenencia al conjunto sociopolítico se conformó en torno a la condición de musulmán de sus miembros, asimismo será el Islam la ciudadanía común de los componentes de la comunidad o Umma, la fuente

de su ley y el elemento que determine la identidad, la fidelidad y el estatuto. La religión venía a determinar la pertenencia al grupo".

Segundo, por la grandeza histórica del Islam, sus formida-bles conquistas, su progreso científico, su brillo cultural... E-sas glorias han pervivido en la memoria colectiva de los musulmanes, que pueden recordar cómo pasaron de golpe de dominadores a dominados. Los integris-tas fomentan la nostalgia de ese fulgor pasado y, según ellos, perdido, precisamente, cuando los gobernan-tes se olvidaron de la política islámica emanada del Corán y adoptaron doctrinas "modernas", contaminadas, para el gobierno de sus pueblos y sistemas de vida copiados de pueblos fronterizos.

El integrismo, unido en la comunidad de fieles -la Umma-; convencido de la indisoluble unidad político-religiosa de su fe; deslumbrado por el antiguo fulgor militar, artístico, científico del Islam; irritado por las ofensas que le infiere el mundo infiel; y espoleado por un creciente nacionalismo, propone un retorno a las esencias originales de la sharía y extiende su mensaje por un mundo decepcionado por las fracasadas promesas del comunismo, el capitalismo y agraviado por las ofensas que las grandes potencias occidentales -los infieles, de hecho- infieren a diario a otros miembros de la Umma en Irak, en Afganistán, en Palestina, en Bosnia, en Chechenia o en Turquía, cuando no es aceptada en la Unión Europea tanto por su taras democráticas y constitucionales, como por el miedo -aunque no se confiese- que suscita el indudable avance del fenómeno islamista, por más moderado que se muestre en el ejercicio del poder.

Fenómenos de este tipo, con sus características diferencia-doras, desde luego, tenemos a lo largo de la Historia. Los almorávides surgieron de las profundidades del Sáhara en el siglo XI para erradicar la impiedad en la que, según Ibn Yasin, su fundador, había caído el Islam. Un siglo después otro visionario, Muhammad ben Tumart, ponía en marcha otro movimiento de corte integrista, los almohades, para erradicar las desviaciones en que habían caído los almorávides...

No vamos a recorrer las docenas de movimientos integristas que han sacudido el Islam en casi catorce siglos, pero recordaré alguno de los últimos, cuyo rastro aún perdura, como el de los wahhabies, que purificaron Arabia en el siglo XVIII; como la mahdiyya, que pretendió limpiar a sangre y fuego el Sudán del siglo XIX (actual-mente, émulos del Mahdi tienen el poder en Jartún); o como los Hermanos Musulmanes, que trataron de restaurar la ortodoxia en el Egipto de 1928, bajo dominio británico, gobernando por el partido Wafd (nacionalista de corte europeo) y en el que la minoría cristiana (copta) había comenzado a jugar un papel sociopolí-tico relevan-te. En el movimiento de los "Hermanos Musulmanes" hay que hallar la simiente de otros integrismos del momento actual como los que sacuden Egipto, Argelia o Turquía.

Pero situémonos en el presente. En general puede decirse que en los países islámicos nacidos a la independencia en el siglo XX "el Islam reina, pero no gobierna". A excepción de Turquía, que después de la I Guerra Mundial se constituyó en Estado laico, el resto de los países musulmanes son confesionales, pero la mayoría en su praxis política también son laicos, lo que suscita una contradicciones cada vez más pronuncia-das. Por ejemplo, ante el conflicto de Afganistán, varios muftis -jurisconsulto con poder jurídico- emitieron fatwas prohibiendo que los musulmanes hicieran armas contra sus hermanos talibanes o que los países islámicos apoyaran a los infieles en su guerra contra musulmanes; al tiempo, la mayoría de los países del mundo islámico apoyó directa o indirectamente la acción norteamericana contra los talibanes ¿En qué situación esquizofrénica se le ha colocado al buen musulmán, que tiene que acatar la fatwa y, al tiempo, obedecer a su Gobierno?

Esa contradicción se manifiesta entre el deseo de moderni-dad, progreso, democracia, que tienen la mayor parte los musulmanes de

todos los países y las trabas existentes para avanzar hacia esas metas impuestas por la tradición o por la legislación o por regímenes políticos cuya regla de oro es la supervivencia en el poder.

Hablamos de monarquías en gran parte controver-tidos o de dictaduras de diverso tipo que, en general, no satisfacen las ilusiones de sus súbditos y tratan de convivir con los islamistas -a los que reprimen, pero a los que, al mismo tiempo, tratan de mantener en calma con prebendas educativas, legislati-vas y ventajas frente a la intelectualidad laica que carece de opciones para difundir sus ideas.

✡✡✡✡

FIN DEL ESQUMA PREVIO SOLICITADO

El resto de la conferencia analizará la irrupción del integrismo contemporáneo a partir del triunfo de la revolución jomeinista en Irán y el desarrollo de varios fenómenos integris-tas: el iraní, el turco, el afgano, el egipcio, el argelino y el palestino.

✷✷✷✷

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة .. والتطرف

أ. د. ديشيد سولار كوبياس

يبدأ الباحث ورقته بعرض وجهتي نظر مختلفتين عن أصول التطرف الإسلامي، ويقول إن هناك وجهتي نظر متباينتين في هذا الخصوص: الأولى ترفض الحديث أصلا عما يسمى بالإرهاب الإسلامي، ولا تشعر بالرضى عما نتج عن أحداث الحادي عشر من سبتمبر في نيويورك، أو الحادي عشر من مارس في مدريد من موجات الكراهية والبغض نحو المسلمين في الولايات المتحدة وأميركا وأوربا.. وأما المجموعة الثانية فترى أن بعض أصول الإسلام ومعتقداته تتسم بشيء من العنف الذي يرتبط بالجهاد عندما يوجه له أي تهديد أو عندما تتعرض طموحاته العالمية للعرقلة، ويؤكد الباحث أنه لن يخوض في هذا الأمر لأنه يعتقد أن العنف الذي تمارسه بعض المجموعات الإسلامية المتطرفة له مبررات متعددة لا تتعلق أصلاً بأصول دين منزل، وسيحاول من خلال بحثه النظر في أسباب العنف الذي يظهر لدى هذه المجموعات.

يعرج الباحث أولاً على تعريف بعض المصطلحات المتعلقة بموضوعه وهي: الغلو والأصولية والإسلامية.

وفي إطار التعريفات التي يسوقها الباحث لكلمة الغلو وجد أن معنى الكلمة يكمن في الدفاع عن مبدأ معين وعدم القبول بتغييره أو تبديله مهما كانت الظروف وعلى ذلك فالغلو ليس خاصًا بالإسلام والمسلمين كما تصوره وسائل الإعلام التي تربط بين الأمرين كأنهما متلازمان، وهو بمعناه في اللغة يمكن أن يكون تطرفًا فكريّاً كما يطلقه البعض على الفترة الأخيرة من حكم راميرو دي مائثتو، وهناك غلو سياسي تنطبق بعض خصائصه على عهد كارلوس دي بوربون في القرن التاسع عشر.

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «أصول التطرف السياسة - الاقتصاد - التاريخ».

أمـا الأصـوليـة فـمـعظم اللـغـويين يوردها على أنـهـا مـرادف للغلو، ولكن بعض المتخصصين في تاريخ الفكر أضاف إليها معنى تحديديًا يكمن في «البحث عن أمجاد الماضي عن مبدأ يبنى عليه تطوير مشروع مستقبلي سياسيًا كان أم دينيًا». وإذا قبلنا هذا التحديد فإن معظم الإسلاميين ليسوا بأصوليين والقليل منهم هو الذي ينطبق عليه هذا التعريف لأنهم لا يتطلعون لمشروعات مستقبلية، بل كل تطلعاتهم على المدى القصير مثل تطبيق الشريعة في كل البلاد الإسلامية ونشر الإسلام وهزيمة إسرائيل ومقاومة الاستعمار الجديد والإمبريالية... إذًا فمعظم الاتجاهات الإسلامية يمكن أن تكون مغالية لكنها ليست أصولية.

والغلو الإسلامي له سبب جوهري وهو «الجهاد» حيث إن كثيرًا من الإسلاميين ينسون المعنى الرئيسي للجهاد وهو محاولة السمو بالنفس والروح ويقصرون معناه على التضحية أو القتال، وقد يعزى لهذا أعمال القتل في الجزائر والهجمات «الانتحارية» من «حماس» التي ترى أن أفضل الجهاد هو أن يضحي الإنسان بنفسه في سبيل قتل عدد من الإسرائيليين كدفاع عن المقدسات والأرض.

ويطرح الباحث سؤالاً هو: لماذا وصل الغلو والتطرف إلى ذروته في أواخر القرن العشرين؟ ويجيب على ذلك بأن الباحثين قد عزوا ذلك إلى الأسباب التالية:

١ - فشل المذهبين الرئيسيين اللذين سادا الإنسانية في القرن العشرين وهما الشيوعية والرأسمالية.

٢ - الأضرار التي نتجت في الماضي عن الاستعمار التقليدي والأضرار الأشد التي تكمن في أشكال الاستعمار الجديد وحب السيطرة.

٣ - الازدهار التاريخي للإسلام وانتشاره وسمو ثقافته وعلومه وفنه.

وبعد استعراض مفصل لهذه العوامل الثلاثة يركز الباحث على عامل يعتبره شديد الأهمية في أن بعض المجموعات الإسلامية تصل إلى حد الغلو والتطرف، وهو أن الإسلام ربَّى أبناءه على رباط اجتماعي أخوي، يتأثر فيه المسلم بهموم المسلم بصرف النظر عن الديار واللغة، أضف إلى ذلك ما أحدثه الاستعمار في بلاد العرب والإسلام من تخريب

وتدمير، ولا يستطيع المسلمون أن يتحملوا ما يحدث في بلادهم لأنهم كما أسلفنا مرتبطون اجتماعيًا ودينيًا، وما يحدث في فلسطين يؤثر في السماء فضلاً عن الأرض حيث تسخر إسرائيل من قرارات الأمم المتحدة منذ ١٩٤٩ وحتى الآن، وتغتصب حقوق الفلسطينيين عيانًا بيانًا تحت اسم الديمقراطية وعلى سمع المجتمع الدولي، ويعانون يوميّاً الذل والقهر والفقر والقتل والنهب.

ويعرج الباحث على العراق ويقول: من يعدّ القتلى الذين فقدهم هذا البلد في حرب لا نعلم حتى الآن نتائجها؟ ومن الذي يستطيع أن يتنبأ بعدد القتلى في المستقبل؟ ومن الذي يستطيع التكهن بمصير هذا البلد الذي عانى الاستعمار منذ ثمانين سنة ويعاني اليوم التصدع والتدمير؟

✱✱✱✱

Culture and Extremism

Dr. David Solar

"Summary"

The researcher starts his study by demonstrating two different points of views about the origin of Islamic extremism. The first of view rejects talking about what is called "Islamic Extremism" and does not feel satisfied with what happened on September 11th, 2001, in New York, and on March 11th in Madrid, in regard to the hatred and aversion towards the Muslims in the USA and Europe. Whereas the second point argues that some of the Islamic fundamentals and beliefs are marked by violence, which is connected to "Jihad", and when confronted with threat and its world ambitions and expectations are exposed to encumbrance.

The researcher continues to define certain terms related to the subject under discussion: i.e. Exaggeration, Fundamentalism and Islam. In regard to exaggeration, the writer suggests that the meaning of the term lies in defending a certain principle and the impossibility of changing it under any circumstance. Therefore, exaggeration is not a characteristic of Muslims and Islam, as portrayed by the world media, rather it is an international phenomena. Whereas, fundamentalism is explained by linguists as an equivalent to exaggeration. But some specialists in the history of thought added a definite meaning: i.e. looking in the glory of the past for a principle where a future project, whether political or religious, can be built.

If we accept this definition, we find that most Muslims are not fundamentalists because they do not aspire for future projects. On the contrary, all their anticipations are of short range, such as implementing Sharia'a in all Islamic countries, dissemination of Islam, defeating Israel and resisting new imperialism. Thus, most Islamic trends could be excessive but not fundamentalists.

Among many questions and queries about the situation in Palestine and Iraq, the researcher raises the question: "Why did excessiveness and extremism reach climax at the end of the twentieth (20th) Century?"

In answering this critical question, the writer suggests that researchers in this field attributed it to the following reasons:

1. **The failure of the two main doctrines that prevailed humanity in the 20th century; namely, communism and capitalism.**
2. **The damages resulted from the traditional colonization, and the worst is the new forms of colonization and love of dominance.**
3. **Historical prosperity of Islam; dissemination and sublimity of Islamic culture, sciences and arts.**

✷✷✷✷

Los fundamento del extremismo
Política, economía historia

Por/David Solar Cubillas

Resumen

Durante todo el año hemos asistido a un debate entre especialistas que, por un lado, sostenían que el terrorismo tenía nombres y apellidos concretos y orígenes políticos, sociales o económicos. Este grupo rechazaba que se hablara de un terrorismo islámico y denunciaba que los gravísimos atentados del 11 de septiembre en Nueva York o del 11 de marzo en Madrid habían desencadenado una ola de xenofobia en Estados Unidos y en Europa. En frente, otro grupo sostenía que, al margen de aceleradores coyunturales, el Islam tenía en sus fundamentos religiosos, teológicos, una veta violenta que reacciona con la yihad cuando se siente amenazado o cuando ve en peligro su aspiración hegemónica o universalista. No entraré en este terreno porque prefiero creer que la violencia generada por grupos radicales islamistas tiene numerosísimos orígenes susceptibles de ser analizados, sin llegar a los fundamentos de una religión revelada, ya que en ese caso nos hallaríamos ante un muro invulnerable y sobraría toda disquisición. Por eso mi intervención versará sobre los múltiples orígenes de la violencia que se manifiesta en buena parte del mundo islámico.

Integrismo, fundamentalismo, islamismo

En los medios de comunicación se manejan a diario términos como integrismo, fundamentalismo, islamismo, utilizándolos prácticamente como sinónimos por referirse a conductas radicales de ciertos grupos musulmanes o a las bases de partida de grupos abiertamente terroristas.

Se suele denominar islamismo al rigorismo islámico, que no se contenta con la práctica espiritual del Islam, sino que pretende la imposición de la sharía, la ley musulmana, como núcleo u fuente de toda la actuación política del gobernante y, para empezar, como legislación y base de la justicia "en los países islámicos.

Respecto al integrismo, el Diccionario de la Real Academia brinda esta definición: "actitud de ciertos sectores religiosos, ideológicos o políticos partidarios de la inalterabilidad de las doctrinas". El Robert Francés está en la misma línea: ""Actitud de aquellos que rechazan toda evolución en una doctrina.

De estas definiciones se desprende que para el integrismo la verdad, su verdad, es inalterable y, por tanto, los cambios o evoluciones son inadmisibles; que no sólo existe un integrismo religioso islámico -que es el más universalmente manejado estos días- sino que también afecta a los demás credos religiosos. Y se da, también, un integrismo ideológico -se califica, por ejemplo, como ""integrista " la última etapa de Ramiro de Maeztu, basada en la defensa u ultranza de los valores tradicionales, católicos, estéticos, etc. hispánicos-. E, igualmente, un integrismo político, por ejemplo, esa es una de las características que los historiadores hallan en las esencias carlistas del siglo XIX.

Veamos el fúndamentalismo. El término suele emplearse como sinónimo de integrismo e, incluso, la mayoría de las enciclopedias así lo consideran. Pero hay quien hila más fino:

según Antonio Elorza "el fúndamentalismo busca en el pasado unas esencias sobre las que desarrollar un proyecto político o religioso ". Si tomamos como buena la caracterización de Elorza, podremos concluir que pocos islamismos serían fundamentalistas, pues carecen, en general, de proyectos de futuro, salvo metas a corto plazo como la implantación de la sharía en todos los países islámicos, el

ensanchamiento del Islam, la derrota de Israel o el ataque contra imperialismos o neoclasicismos, reales o supuestos... Por tanto, diremos que la mayoría de estos movimientos rigoristas son integristas y no fundamentalistas.

En el caso del integrismo islámico debe añadirse, además, otro componente: el yihad. Los islamistas parecen prestar menor atención al perfeccionamiento personal y espiritual que entraña el yihad, y lo interpretan, preferentemente, en su actuación violenta. Eso justifica, por ejemplo, las atroces matanzas cometidas en Argelia y el suicidio de los seguidores de Hamas, en Palestina.

Tres razones fundamentales para el integrismo: Los estudiantes del tema señalan numerosas causas:

- **El fracaso de las dos grandes utopías que encandilaron a la humanidad durante buena parte del siglo XX: el comunismo y el capitalismo.**

- **El agravio histórico y presente de los colonialismos clásicos y de las modernas formas de imperialismo y demonio.**

- **El fulgor histórico del Islam. Su dominio de tierras, su esplendorosa cultura, ciencia y arte.**

Además de detallar cada uno de estos motivos el investigador destaca una cuestión de capital importancia y se pregunta:
❖Porqué un musulmán se siente más afectado por lo que ocurre en Irak o en Palestina que un cristiano, por ejemplo, ante los conflictos que se suscitan en el mundo mayoritariamente cristiano? Y responde: Yo creo que esa mayor proximidad, sensibilidad, de los musulmanes respecto a lo que afecta a sus correligionarios se debe, primero, a que el musulmán se siente fuertemente vinculado a su sociedad de fieles y a su estructura político-religiosa. Segundo, por la grandeza histórica del Islam, sus formidables conquistas, su progreso científico, su brillo cultural.

Las masas musulmanas, pues, no pueden superar ese victimismo histórico, porque todos los días se prolonga en el presente con nuevos agravios. Lo que sucede en Palestina clama al cielo. Allí Israel burla sistemáticamente las resoluciones emitidas por la ONU desde 1949 y, en nombre de la democracia, se conculca todos los derechos humanos de los palestinos y se les humilla, expolia, empobrece, aplasta y asesina ante la progresiva inoperancia internacional, contando con el apoyo norteamericano.

Y qué decir de Irak, un país destruido en dos guerras y en un intermedio no menos devastador. ❖Quién ha contado todos sus muertos originados por la guerra o sus letales consecuentes? ❖Quién podrá predecir el número de los que aún deberán morir antes de que se instaure la paz? ❖Quién vaticinará el futuro político de las tierras de Mesopotamia, unidas hace ochenta años por los designios colonialistas y hoy en grave peligro de fractura?

✷✷✷✷

Les origines de l'extrêmisme: La politique, l'économie, l'histoire.

Dr.David Solar Cubillas

L'auteur commence par exposer deux points de vue différents sur l'extrêmisme musulman : le premier refuse de parler de ce qu'on appelle le terrorisme musulman et n'est pas satisfait de ce qui a suivi le 11 septembre à Newyork et le 11 mars à Madrid comme vague de haine et d'animosité envers les musulmans aux Etats-Unis et en Europe. Le deuxième trouve qu'une partie des fondements de l'Islam et de ses croyances engendre une certaine violence liée au "Jihad" s'il y a une menace ou si les ambitions universelles sont entravées. Il affirme qu'il ne va pas s'étendre sur ce problème parce qu'il est certain que la violence pratiquée par quelques groupes musulmans est justifiée par plusieurs facteurs qui n'ont rien à voir avec les fondements d'une religion. Il va essayer à travers cette ètude de trouver les causes de cette violence.

L'auteur commence par définir qulques concepts en rapport avec le sujet:

L'Outrance, le Fondamentalisme, l'Islamisme.

Pour l'outrance, l'auteur pense que le sens du mot réside dans la défense d'un principe donné et le refus d'accepter sa modification ou son changement quelles que soient les conditions. Ainsi l'outrance n'est pas spécifique à l'Islam et aux musulmans comme veulent le faire croire les médias. Le sens éthymologique peut être l'extrêmisme spirituel de Ramiro De Maeztu, il ya l'outrance politique dont certaines pratiques étaient d'usage sous Carlos De Bourbon au XIXème siècle.

Quant au fondamentalisme, la plupart des linguistes pensent qu'il est synonyme d'outrance mais, des spécialistes de l'histoire et de la

pensée lui ont donné un sens nouveau qui est " la recherche dans les gloires du passé d'un principe sur lequel on peut construire un projet futur politique ou religieux ". Si on accepte cette définition, la plupart des musulmans ne sont pas fondamentalistes, une petite minorité seulement peut être qualifiée ainsi parce qu'elle n'a aucun projet pour l'avenir et toutes leurs perspectives sont à court terme comme l'application de la Chariâ islamique, la défaite d'Israël et la résistance contre le colonialisme et l'impérialisme. Donc la majorité des mouvements islamiques peut être zelée mais pas fondamentaliste.

L'outrance en Islam a pour origine intrinsèque le "Jihad" parce que beaucoup de musulmans oublient le sens réel de ce mot qui est de s'élever psychologiquement et spirituellement, et le ramènent au combat et au sacrifice. C'est dans ce sens qu'il y a eu les meurtres en Algérie et les attaques suicidaires du Hamas qui trouve que le meilleur "Jihad" consiste à sacrifier sa vie et tuer quelques israëliens pour défendre les lieux saints et la terre.L'auteur pose une question: Pourquoi l'extrêmisme et l'outrance ont attaint leur apogée à la fin du XXème siècle?

Il répond en disant que les chercheurs ont ramené cela aux causes suivantes:

1- L'echec des deux idéologies qui ont gouverné le monde au XXème siècle et qui sont : le communisme et le capitalisme.

2- Les effets néfastes du colonialisme traditionnel et les pires effets du néocolonialisme et de la domination.

3-Le rayonnement historique de l'Islam, sa propagation et la grandeur de sa culture, de ses sciences et de son art.

Après un exposé détaillé de ces trois effets, l'auteur insiste sur un facteur qu'il estime être déterminant dans la formation des groupes musulmans zélés et extrêmistes: l'Islam a éduqué ses adeptes sur la force des liens sociaux et fraternels où chaque musulman subit les

problèmes de son frère musulman quels que soient sa langue et son pays, parallèlement à cela, la colonisation a détruit et saboté tout ce qui existe dans les pays arabes et musulmans, ce qui est insupportable pour des gens aussi unis socialement et religieusement. Ce qui se passe en Palestine affecte le ciel et a plus forte raison la terre: quand Israël fait fi des décisions de l'ONU depuis 1949, viole les droits des palestiniens au vu et au su de tout le monde au nom de la démocratie, les soumettant à l'humiliation, à l'asservissement, à la pauvreté, à la mort et au pillage.

L'auteur fait un détour par l'Irak et dit " qui peut compter les morts de ce pays dans une guerre dont on ne connaît pas les résultats jusqu'á présent? Et qui peut imaginer le nombre de morts dans l'avenir? Et qui peut prévoir le sort de ce pays qui a enduré la colonisation depuis 80 ans et qui, aujourd'hui, sombre dans le démembrement et la destruction".

✷✷✷✷

المناقشات

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور ديفيد سولار وللدكتورة سها عبود على الورقة، وقد احتوت الكثير من الأفكار والآراء مما قد يستثير حوارًا ويوقفنا عند مفاصل عديدة، وربما كانت هذه هي الفائدة الكبيرة من لقاءات يتحدث فيها أشخاص من مواقع مختلفة لكي تبرز رؤى وآراء عديدة، ومن ثم أتوقف عند حقائق ومعطيات كثيرة.. ولا أسمح لنفسي أن أبدي رأيًا، وإنما أفسح الوقت لمن يريدون إبداء الرأي، وأول مداخلة وصلتني هي للدكتور محيي الدين عميمور من الجزائر فليتفضل مشكورًا.

الدكتور محيي الدين عميمور(*) (الجزائر):

خشيت أن أقول السلام عليكم فأتهم بالتعصب بعد سهرة أمس الرائعة، التي أشاعت في نفوسنا آمالاً كبيرة وأحسسنا فيها بروح ابن زيدون تحلق حولنا. تأتي محاضرة د. سولار لتفرض علينا - وعليّ أنا شخصيًا - جوًا من الإحباط واليأس والتشاؤم يجعلني أتشكك كثيرًا في إمكانية قيام حوار حقيقي بين الشمال والجنوب، فالورقة أو المداخلة عبارة عن محاكمة لا أقول للإسلام، لأنه أكثر عجزًا هو وغيره من أن يحاكم الإسلام.. ولست ممن يقدرون على الدفاع، وهناك من هم أقدر مني على ذلك. قضية إلحاق التطرف والإرهاب بالإسلام.. أعتقد أنه فيها حجم كبير من النفاق لأنه إذا عدنا للتاريخ المعاصر، ندرك أن التطرف الحقيقي بدأ في الأربعينيات من القرن الماضي باغتيال الوزير البريطاني المقيم في الشرق الأوسط اللورد (موين) في مصر عام ١٩٤٤ من قبل جماعات صهيونية.

عند التحدث عن القتل، أعتقد أن القائمة طويلة من إخواننا الفلسطينيين الذين قتلوا خارج الأراضي المحتلة، أليس هذا إرهابًا إجراميًا؟ وهنا قوسان لعل أساتذتي يصححون لي معنى الإرهاب.. أنا لا أؤمن بكلمة الإرهاب.. أؤمن بكلمة الإجرام أما

- كان عضوًا في مجلس الأمة الجزائري إبان فترة حكم الرئيس اليمين زروال ١٩٩٨.
- أغسطس ٢٠٠٠ اختاره الرئيس عبدالعزيز بوتفليقة عضوًا في حكومته الثانية وكلفه بوزارة الاتصال والثقافة.
- عضو في اتحاد الكتّاب الجزائريين وفي المجلس العلمي للمركز الوطني للدراسات التاريخية.

الإرهاب فهي كلمة نبيلة معناها إخافة الآخر حتى لا يعتدي عليه.. للأسف أصبح نوعًا من الخطأ الشائع أن نستعمل كلمة الإرهاب، وأنا اليوم أرفضها.

الخلط الشائع، وأنا ألاحظ أن السيدة سها عبود التي تلت المحاضرة نيابة عن د. سولار، تمسكت بقراءتها باللغة الإسبانية، وهذا ذكاء شديد يعني أنها التزمت بالنص (Lintegrisme) شيء آخر يربط بين الدين والكنيسة، والإسلام لا يعرفه. هنا تأتي مغالطة أخرى يقع فيها الجميع للأسف .. بعض المسلمين عندما ينددون بما يسمى بالإسلام السياسي هناك فرق بين الإسلام السياسي والإسلام الحزبي. وإذا كانت السياسة هي تسيير شؤون المجتمع فالإسلام سياسة، والسياسة إسلام أما التحزب فهو شيء آخر. تحدثوا عن الجزائر ولن أدخل في التفاصيل لأن المعلومات التي أعطيت معلومات غير كاملة ولا أقول كاذبة، أقول غير كاملة. وهناك ما يسمى في الفرنسية (Le mensonge par omission) الكذب بالحذف وهذا قد يكون أحيانًا أسوأ من الكذب نفسه.

العمليات الانتحارية.. أنا ممن ينددون بالعمليات الانتحارية، ولكنني أجد حلاً بسيطًا لذلك يكمن في نقطتين هما: إما أن نعطي الفلسطينيين (أباتشي) لكي يواجهوا الآخر مواجهة مباشرة، وبالتالي نتفادى العمليات الانتحارية التي ننتد بها، أو نطالب جميعًا بأن تطبق الشرعية الدولية، نحن نطالب بتطبيق الشرعية الدولية في الشرق الأوسط، بالطبع الشرعية الدولية في المغرب العربي.. الشرعية الدولية في الشرق الأقصى، وبالتالي لا يمكن أن نتجاهل حقائق موجودة وهي أنه ما دامت هناك قضية فلسطينية مطروحة، فلن يتوقف ما يسمى (عمليات انتحارية)، لأن اليائس لا يملك أمامه إلا هذا الباب وليس هناك أنبل من امرأة عمرها (١٨) سنة تفجر نفسها لكي تقول للعالم نحن موجودون، نحن شعب مضطهد وقد تركتمونا لوحدنا.

أنا أقدر تمامًا أن السيدة التي تلت النص لن تستطيع مناقشتي، لأنها تلت النص بأمانة، والأخ صاحب النص (د. ديفيد سولار) مريض لكن لا أملك إلا أن أعلق على ما قيل.

لقد فسروا الجهاد بطريقتهم الخاصة، لا أفهم ما هذه الطريقة الخاصة.. الجهاد واضح جدًا في الإسلام دفاع عن الأرض، دفاع عن النفس، الاستشهاد هنا، من مات دون عرضه فهو شهيد، من مات دون ماله فهو شهيد إلى آخر ذلك.

بقيت نقطة أخيرة هي موضوع الديكتاتورية طيب نحن نقول عندنا ديكتاتورية لكن من دعم الديكتاتورية في العالم من دعم (موبوتو) من دعم (هيلاسلاسي) من دعم (بوكاسا) الذي كان يأكل لحوم الأطفال؟ نحن أم هم؟ الذين يلومونا أو يقولون إنهم يرفضون ديكتاتوريتنا.

الجملة الأخيرة :كان هناك تعبير عن الحكام، لاحظوا جيدًا التعبير، وأنا أخذت الترجمة بالعربية (الحكام الظلمة الذين لا يلتزمون بالإسلام، ويستلهمون نظمًا أخرى).. التزمنا بالإسلام لم ننفع .. لم نلتزم بالإسلام أيضًا لم ننفع.. أختم وأقول ليس هذا طريق الحوار بين الحضارات.. هذا طريق الصدام بين الحضارات، الحوار معناه نظرة شاملة.. نقول ما لنا وما علينا، ثم نطلب من الرفيق الآخر ما له وما عليه، أما الاكتفاء بنصف الكوب الفارغ فهو كما قلت بالفرنسية (Le mensonge par omission) وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور عميمور والكلمة الآن للأستاذ الدكتور بدرو مونتابث فليتفضل مشكورًا.

الدكتور بيدرو مونتابث(*) (إسبانيا):

إنه لمهم جدًا أن نتكلم عن التطرف، أو أن نتكلم عن مفاهيم أخرى مشابهة مماثلة لكن غير متطابقة كالتعصب، العنصرية الإرهاب، ويجب إضافة مصطلح الإمبريالية الجديدة لأن الامبريالية الجديدة موجودة ويجب علينا تحليل الامبريالية الجديدة، لأنها موجودة، أنا لا أريد الدخول في تحليل دقيق كما قيل في المنبر، نحتاج إلى الوقت الكافي بينما من المؤكد أنه لدينا الكثير من الانفعالات، لكن أريد أن أطرح بعض الاعتبارات المهمة، لاحظوا في كل شيء، قطعًا من الضروري وجود المنهجية لأنه بدون المنهجية لا يمكن عمل تحليل مناسب، يجب علينا تطبيق بعض قواعد التحليل وقواعد الدراسة وبعض الطرق لتفسير الأفعال. لاستخدام هذا النوع من التحليل لا يمكن

❖ حاصل على شهادة الدكتوراه من جامعة مدريد المركزية ١٩٦٣.

- عمل رئيسًا لقسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة مدريد المستقلة لسنوات عديدة.

نسيان أشياء أساسية مثل التاريخ وتطورات الأفعال المختلفة، إنه غير محتمل بل إنه مستحيل ويزيد الإبهام والغموض عندما نرى أعمالاً متشابهة ومتطابقة في أماكن مختلفة، إذًا فلنتكلم بكل وضوح.. ما يحصل في الجزائر، ما يحصل في السودان مثلاً، ما يحصل لفلسطين مثلاً، ما يحصل في مصر وما يحصل في أماكن أخرى له أسباب خاصة وليس عامة، فقط كل حدث يجب تحليله بذاته.

كل حدث يجب تحليله في مسيرته التاريخية والاجتماعية، هناك نقاط أساسية وهي الثقافة والعلوم، فالثقافة والعلوم ليستا مبهمتين، فالمؤرخ يجب عليه التوضيح وشرح الأحداث، لا نستطيع التعميم هنا يجب الدراسة التفصيلية. أنا أرجوكم أطلب منكم جميعًا أن تتذكروا أننا نحاول معالجة إخصاب الحوار بين الحضارات، الحوار بين الحضارات فقط يتم إخصابه في الدراسات الموضوعية، في الدراسات الدقيقة.

الثقافة، التعليم والعلوم تكون بمثابة الدعم الأساسي للمعرفة والدعم الرئيسي للعلاقات الإنسانية، هنا تكمن واجباتنا الأساسية.

وأشدد على الضرورة القصوى أن نصنع علمًا وثقافة عميقتين ودراستهما وتحليلهما بعمق، دراسة الأحداث الواقعة كل حدث بذاته.

الملاحظة الثانية: اسمحوا لي فيما سأقول: الاستدارة والوضوح في جلسة تحاول معالجة التطرف والإرهاب والتعصب، فيجب ضم إسرائيل إلى هذه المصطلحات، اسم اسرائيل أكرر مرة ومرة أخرى وأكرر مرات كثيرة، هذه هي ملاحظاتي الرئيسية ليس لها علاقة بما قلنا هنا، لكن نعم في عمق المشكلة، أعود وأقول يجب علينا أن نكون مهذبين وأن نرى أننا نكون في لحظة مهمة وخطيرة من تاريخ الإنسانية، وهذه الخطوة فقط يكون حلها عن طريق التقرب إلى الحضارات، إقامة الجسور بين الحضارات ولإقامة الجسور يجب أن نبحث عن الحقيقة.. أما فيما يخصنا نحن الباحثين فيجب أن نجد الحقيقة. شكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور بدرو مونتابث وأدعو الأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم لتقديم تدخله فليتفضل.

الدكتور أحمد عمر هاشم:

بسم الله الرحمن الرحيم أحب أن أشير إلى أن التطرف والإرهاب.. لا وطن ولا دين لهما فكما وجدا في الإسلام وجدا في أتباع الأديان الأخرى، وكما وجدا في بلاد العرب والمسلمين وجدا في غيرها.

الأمر الثاني وهو ملاحظة الفرق بين الجهاد والإرهاب أو المقاومة والإرهاب. لا نريد أن نخلط المفاهيم وأن نصف الذين يقاومون ويدافعون عن أرضهم وعرضهم بأنهم إرهابيون، وأن الذين اختلسوا الأرض وزرعوا المستوطنات وجرفوها هم المجاهدون.

خطأ فادح وفاحش، فالفلسطينيون الذين يواجهون أسلحة الدمار ودبابات النار ولا يجدون سلاحًا يدافعون به عن أرضهم ووطنهم وانتهاك أعراضهم إلا أن يصوغوا من أنفسهم دفاعًا، يضربون به ويدافعون، هؤلاء مجاهدون وشهداء في سبيل الله. ومن يقول غير ذلك فقد جافى الحقيقة.

الأمر الآخر، أنا مع البحث الثاني فيما ذهب إليه من إفلاس الشيوعية وإفلاس الرأسمالية كنظم يمكن أن تحدد النجاح والمسيرة الصحيحة لهذا العالم. ولأن النظام الإسلامي وحي يوحي من عند الله وهو النظام الذي لو سار عليه هذا العالم لأمِن اقتصاديًا واجتماعيًا.

الأمر الآخر وهو ما ذهب إليه البحث أيضًا من أسباب التطرف.. وأن من بين هذه الأسباب الاستعمار وأضيف إلى ذلك الظلم، الظلم البين، الظلم الخارجي من دول كبرى لدول صغرى، الظلم الداخلي أيضًا.. داخل بعض الأقطار والدول وبعض المسؤولين،

ولذلك قرر القرآن الكريم مرتكزية للأمن ومحورية لإقرار الأمن، وتوثيق الصلة بالله، وتصحيح العقيدة والإيمان، ونشر العدل وتطهير الدول من الظلم «الذين آمنوا ولم يَلْبسوا إيمانهم بظلم أولئك لهم الأمن وهم مهتدون».

أنظمة خارجية من ضمن الأسباب، لا نغفلها تريد أن تستقطب مجموعات من وقعوا فريسة العشوائيات، فريسة ظاهرة البطالة، تريد هذه الأنظمة أن تقلب الأنظمة القائمة وأن تكوّن لنفسها أنظمة، وللأسف وجدت في الدول الغربية بعض الدول التي احتضنتها وأعطتها حق اللجوء السياسي.

كذلك من أسباب التطرف لا ننسى الفهم الخاطئ للدين سواء كان الدين الإسلامي أو غير الدين الإسلامي، أولئك الذين فهموا الإسلام خطأ، أولئك الذين انتموا إليه وهو منهم براء، أولئك الذين ظنوا أن الإسلام عنفٌ، كلا وألف كلا، الإسلام هو دين الوسطية والقرآن يقول «وكذلك جعلناكم أمة وسطًا»، ويقول «لكم دينكم ولي دين» و«لا إكراه في الدين» وهو يرفض العدوان، ويرفض الإرهاب ويرفض القتل. «ومن يقتل مؤمنًا مُتعمِّدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغَضِبَ الله عليه ولعنه وأعدَّ له عذابًا عظيمًا» يرفض الإسلام العدوان والإرهاب، ويدعو إلى الوسطية والتسامح، فهؤلاء لو فهموا الإسلام حقًا ما كانوا إرهابيين ولا متطرفين، لأن تعاليم الإسلام تدعو إلى السماحة، ولأنه الدين الذي قال كتابه «يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السِّلم كافة».

الدين الذي يدعونا أن نتعامل مع غير المسلمين «لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين».

فهؤلاء ما كانوا متطرفين ولا إرهابيين، إلا أنهم خرجوا عن الفهم الصحيح للإسلام ولا يمثلون الإسلام ولا يمثلون الدين الإسلامي من قريب أو بعيد. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور أحمد عمر هاشم.. والكلمة الآن للدكتور عبدالرزاق حسين فليتفضل.

الدكتور عبدالرزاق حسين[*] (الأردن):

بسم الله الرحمن الرحيم، اسمان لله عز وجل: الرحمن والرحيم. والرسول هو الرحمة المهداة (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين» وليس للمسلمين فقط ولا أريد أن أدخل في هذا الميدان فالرجال المتخصصون أولى مني بذلك.

أيها الإخوة الكرام: الخلط الذي أسمعه أحيانًا من بعض المثقفين فيه تصوير وتعريف، وتحديد التطرف والإرهاب يجعلنا حقًا كمثقفين نتساءل عن جدوى مثل هذه الاجتماعات، نحن نسمي (جورج واشنطن) محررًا لأنه وقف ضد الإنجليز وحرر بلاده.

(وسيمون بوليفار) ضد الإسبان محررًا، (إيزابيلا) التي وقفت ضد المسلمين محررة، (وشارل ديغول) الذي وقف ضد الألمان محررًا، أنا من فلسطين من مواليد القدس، أخرجت من وطني ولا أستطيع العودة إلى بيتي الذي فيه ولدت وعليه درجت، ورضعت من لبانه، وأحرم منه، آلاف من الأطفال قتلى، آلاف من الأطفال معوقون، آلاف من الأطفال أسرى، من لهم أيها المثقفون؟ بلد يسجن فيه أهله، بلد يطرد منه أهله، بلد يحرم أهله من نسيمه.. فماذا نفعل؟ وماذا نصنع؟ أيها المثقفون هل تستطيعون ببحوثكم أن تردوا إليَّ وطني. والسلام عليكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور عبدالرزاق حسين.. الكلمة للشيخ عبدالرحمن بن عثمان الملا فليتفضل.

الشيخ عبدالرحمن بن عثمان الملا[**] (السعودية):

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته إلى كل قلب أصبح حديقة تغني لها وبها جميع طيور الدنيا لكل ذي كبدٍ رطبة، إلى الإنسان الكبير الشاعر الأديب عبدالعزيز سعود

(*) حاصل على الدكتوراه من كلية اللغة العربية بالقاهرة ١٩٨١.
- أستاذ الأدب العربي بجامعة الملك فهد للبترول والمعادن.
(**) حصل على شهادة الليسانس في اللغة العربية من كلية اللغة العربية بالرياض ١٩٦٥.
- شارك في عدد من الندوات والأمسيات الشعرية في السعودية وبعض دول الخليج العربي.

البابطين ولأهل قرطبة الغافية في أرجوحة الحب والجمال، المستيقظة لصناعة الخير والسلام أهدي احترامي وتحياتي.

أراد الله بالأديان خيرًا
يعيش الناس منها في سعادهْ
فَصيَّرَها ذوو الأطْمَاعِ حَرْبًا
ضَرُوسًا للعداوة والإباده
أفيقوا يا بَنِي حَوّا أفيقوا
فَشَرُّ الناسِ من أوْرَى زناده
بهذي الحرب والكَلْمُ التآخي
فَرَبُّ الخلْقِ لا يَظْلمْ عبباده

(والسلام عليكم).

رئيس الجلسة:

شكرًا للشيخ عبدالرحمن الملا، والكلمة الآن للدكتور صلاح جرار فليتفضل..

الدكتور صلاح جرار(*) (الأردن):

بسم الله الرحمن الرحيم، مشكلتنا الحقيقية أن الغرب يريد أن يملي علينا، ويريد أن يقول ويريد أن يخاطبنا ولكنه لا يريد أن يسمع منا، بدليل أن الدكتور (ديفيد سولار) بعث بمحاضرته ولم يحضر، نحن هنا في جامعة.. يفترض على الأقل من طلبة الجامعة المختصين بالعلوم السياسية أو الثقافية أو التاريخ أن يحضروا إلى هنا... لا يوجد أحد نخاطبه لأنهم لا يريدون أن يسمعوا منا.

هذه سياسة عامة، كل ما يحدث هو إذعان. عليكم الإذعان عليكم الانصياع، عليكم التنفيذ، هذا ما يقال لنا، لا يريدون أن يسمعوا منا شيئًا أبدًا، ربما يسمعونه لكن لا يأبهون به ويلقونه وراء ظهورهم، نحن بالفعل نعاني معاناة حقيقية من إسرائيل والدول التي تدعمها ولا أحد يريد أن يسمع صوتنا ولا حتى توجعنا، أخذنا نتحدث مع

(*) - الأمين العام السابق لوزارة الثقافة الأردنية.

الغربيين بمنطقهم كي يسمعوا منا، لكنهم يسمعون هذا الكلام ويطربون له ولا يتقدمون خطوة لرفع هذه المعاناة.

صحيح أننا في بلادنا نعاني من الحكم الشمولي ونعاني من الدكتاتورية ونعاني من قضايا كثيرة لكن هذه مشكلتنا نحن وليست مشكلة الغرب، كل ما نريده من الغرب أن لا يتدخل في مشاكلنا هذه لأنه يزيدها تعقيدًا، نريد من الغرب أن يسحب جيوشه من بلادنا أن يوقف دعمه لأعدائنا أن يوقف دعمه للأنظمة العربية التي تعمل ضد شعوبها.

هل تعتقدون أن أحدًا منا يحب أن يموت مجانًا.. أن يقدم روحه وجسده مجانًا على هذه الصورة التي يفعلها ما يسمون (بالانتحاريين)، بالطبع لا. كلنا نحب الحياة، وكلنا نحب السلام، لكن ما الذي يدفعنا إلى ذلك؟ من الذي يحتل أرض الآخر؟ هل نحن الذين نحتل أرض أمريكا وأرض الغرب أو أي بلد أوروبي.

إنهم هم الذين يحتلون بلادنا.. ماذا يفعل الفلسطيني الذي لا يملك طائرات ولا صواريخ ولا دبابات ولا غير ذلك، حتى يدافع عن نفسه، لا يملك سوى جسده وحجارته.. أقول لكم عن سبب قسوة القلوب التي ترونها من جراء العمليات التي تسمى (انتحارية). وغير ذلك من الممارسات، سببها أن الإنسان العربي اعتاد صباحًا ومساءً أن يرى مشهد الأشلاء، مشهد الأطفال وهي ترفع من بين الركام، مشهد قطع اللحم المتناثرة للأطفال والشيوخ من جراء الغارات والصواريخ الإسرائيلية، هذا يجعل القلوب قاسية، وهذا هو الذي يدفع إلى هذه العمليات التي يشكو منها الباحثون الغربيون والتي اشتكى منها الدكتور (ديفيد سولار) وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا لك.. والكلمة الآن للأخ مدين الموسوي فليتفضل..

الأستاذ مدين الموسوي

بسم الله الرحمن الرحيم والسلام عليكم سادتي وإخوتي وأخواتي جميعًا، التطرف والإرهاب وفي ساحة من ساحاته المباشرة والمعلنة والواضحة والمكشوفة في

العراق اليوم لا بد من الإيضاح أن ما يجري في العراق .. الحدود المفتوحة والمشرعة والمستباحة من قبل قوات الاحتلال والمتطرفين في نفس الوقت، هذا البلد الذي انتقل من إرهاب الدولة في عهد الدكتاتورية السابق إلى إرهاب التطرف الذي نعيشه الآن، وباعتباري أحد ضحايا هذا الإرهاب في الحالتين، في الحالة الأولى باعتبار أني آخر حي باقٍ من أسرتي.. أعدم أخي الكبير في زمن النظام السابق.. ثم أعدم أخي الصغير ثم أعدم عمي ثم أعدم ابن عمي. أكثر من (١٧ فردًا) من أسرتي أعدموا بدون ذنب، سوى أنهم لا يريدون أن يكونوا عبيدًا للطاغية، هذا ذنبهم الوحيد.

انتقلنا من إرهاب الدولة، من هذا الإرهاب الذي مهد إلى إرهاب التطرف، جاء الاحتلال فتح الحدود ووجه دعوة مفتوحة لكل من يريد أن يجرب طريقه في الوصول السريع إلى الجنة، فتدفقت علينا طوابير الانتحاريين. وهذا الانتحار الذي يحصل اليوم يا إخوتي يا أصدقائي، هذا ليس استشهادًا ولا عملاً مقاومًا.. المقاومة مشروع شعب بكامله، لا أحد من العراقيين يريد أن يرى (الجزمة) الأمريكية على ترابه. لا أحد من العراقيين يريد أن يرى أمريكيًا واحدًا على ترابه، التراب العراقي المقدس الذي فديناه وسنفديه بدمائنا وأرواحنا طوال هذه المحنة لا أحد يريد أن يرى احتلالاً على أرضه. ولكن طريقة المقاومة التي قتلت حتى هذه اللحظة من العراقيين أكثر من (٧٢) ألف خلال سنة واحدة، وقتلت من الأمريكيين ما يعادل (١) من (٣٥) أو واحد من أربعين من العراقيين.

هذا العمل هو عمل تطرف وليس عمل مقاومة، والذي يدعم هذا العمل هو الإعلام العربي والموقف العربي الذي لا يريد للعراق أن يمارس عمله السياسي الديمقراطي.

نحن كلنا في العراق على المستوى الرسمي وعلى المستوى الشعبي كلنا مقاومة سلمية في البداية، وإذا لم تنفع هذه المقاومة فسنجعل من أجسادنا ومن أرواحنا جسرًا لعراقٍ حرٍ ومستقل.

هذا العمل الذي نقوم به الآن ومن خلال الممارسة الديموقراطية يواجه بتطرف عنيف وتطرف أعمى، وأعتقد أنكم قد اطّلعتم على الوثائق التي تدعو إلى استدراج

الشيعة لحرب طائفية في عمليات التفجير التي وقعت في النجف وقتلت المئات ووقعت في كربلاء وقتلت المئات ووقعت في الكاظمية وقتلت المئات هذا لا يحسب على عمل حر ولا من المقاومة في شيء، وإنما هو من أعمال التطرف والأعمال المضادة للسلم في العراق.

أضم صوتي إلى صوت الدكتور علي عقلة عرسان عندما قال أنه يعترض على الرئيس الأمريكي جورج بوش في ضربته الاستباقية، وفي شعاره أنه (من ليس معنا فهو ضدنا)، هذا العمل يا دكتور علي كان يمارسه النظام السابق مدة (٣٥) سنة وكان رجاله المجرمون يستقبلون في العواصم العربية كأنهم فاتحون، هذا هو الذي ساعد على إرهاب الدولة والذي مهد لهذا الإرهاب الذي نعيشه الآن.

أنا أتمنى كمثقفين أن نناقش الأمور، وأن نصل إلى حقائق موضوعية وحقائق علمية في موقفنا ضد هذا التطرف، وعلينا كما دعا الدكتور ميلاد حنا يوم أمس أن ندعو المسلمين إلى الإسلام أولاً، وندعو العرب إلى عروبتهم ثانيًا، وبعد ذلك ندعو الغرب لأن يتفاهم معنا ونتفاهم معه.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ مدين الموسوي والكلمة الآن للدكتور مبروك المناعي فليتفضل..

الدكتور مبروك المناعي:

شكرًا سيدي الرئيس، سأوجز إيجازًا تامًا، الملاحظة الأولى أثرتها في محاضرة الدكتور راشد المبارك حتى نشركه في النقاش أيضًا.. ومثارها أنه خيل إليّ أنني سمعت أنه قال عن التطرف إنه استعداد ذاتي في الفرد، وإن كان ما سمعته صحيحًا فإنني أريد من حضرة الأخ الدكتور مزيدًا من التوضيح .. ما معنى قوله أن التطرف استعداد ذاتي في الفرد؟ وعلى حد علمي أنه يولد الإنسان على الفطرة، وأبواه يعلمانه على الكراهية ويربيانه على الحقد وهذا معروف، التنشئة على الحقد والتنشئة على الإرهاب.. الخ، إذًا المرجو المزيد من التوضيح لأن الكلام خطير فيما أعتقد.

بالنسبة إلى ملاحظة الدكتور (ديفيد سولار) الحقيقة لولا أنني سمعت أنه متغيب لأسباب صحية وأنا مصدق تمامًا أن ذلك كذلك. وأتمنى له الشفاء، لو لم يكن كل هذا في ذهني لأولت غيابه على أنه في حد ذاته ممارسة من ممارسات الإرهاب.. نعم لأنه ليس أشق على الإنسان من أن تسبه ثم تهرب. ومن هذا المنطلق فإنني لا أرى أي موجب لمناقشة الأستاذة الزميلة الكريمة التي تولت قراءة محاضرة د. (ديفيد سولار)، بأي حق ستناقش هي في أشياء، أو ترد هي على أشياء لم تكن هي مؤلفتها.. لا معنى لذلك.

أقول إن الحديث الذي ورد في هذه المداخلة إذا استثنينا بعض الملاحظات، فإنه يبدو ليس حديثًا علميًا عن التطرف وعن الإرهاب، بالرغم أنه قد بدأ بتحديد المفاهيم أو حاول تحديد المفاهيم، وبدأت الانزلاقات من اللحظة الأولى، من البداية ليس هذا الحديث حديثًا علميًا عن التطرف وعن الإرهاب، وليس هو حديث مثقفين هو حديث وجداني وهو حديث لا يختلف كثيرًا عما يسمع من غير العلماء ومن غير الجامعيين ومن غير المثقفين، ولذلك فإننا في الحقيقة لا نجد إمكانية لمناقشته حتى وإن كان حاضرًا لأنه هو جرنا إلى منطقة لا نستطيع ولم نأتِ في الحقيقة لنتناقش فيها، أتينا ليتخلص كل منا من مظاهر الضجيج النفسي المتنوعة التي يعيشها وأردنا أن نستظل بظل هذه المدينة الرمز، واجتمعنا من الأديان الثلاثة اجتماعًا يبهج منظره، وهذه فرصة كي أعبر عن ابتهاجي الحقيقي وفرحي الحقيقي بأن أرى إخواني من ممثلي الديانة النصرانية واليهودية موجودين معنا نحن المسلمين.

الحقيقة، بهجة حقيقية أن نأتي نحن المؤمنين بهذه الأديان وأن يفسد علينا العلماء فرصة للتفاهم، انعكست الآية لذلك ليس لي أي تعليق على هذه المحاضرة أكثر من هذا، والحقيقة مرة أخرى يسيء العلماء والمثقفون إلى الأدوار الفعلية التي تحتم ضمائرهم أن يضطلعوا بها والتي لن يغفر لهم التاريخ أنهم أخلوا بالقيام بها وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور مناعي، وأنا أعتذر من الجميع لأن الوقت أدركنا، والكلمة الآن للدكتور راشد المبارك وتليه الدكتورة سها عبود، وهناك في النهاية كلمة للأستاذ عبدالعزيز السريع في الإطار التنظيمي كما عهدناه، ونود أن نختتم هذه الجلسة بسرعة لأن هناك جلسة أخرى وحتى لا تحرموا من استراحة تطلبونها وشكرًا.

الدكتور راشد المبارك:

شكرًا سيدي الرئيس، أولاً هناك ملاحظة لاحظتها منذ قدومي اتضحت الآن وإن كان تعرض لها بعض الإخوة، وهي قلة المشاركين من الطرف الآخر، وقد جاءت مجموعة من بلاد بعيدة بقلوب مفتوحة ومشاعر مفعمة طافحة بالأمل في الألفة والتعارف والتقارب.

وما قاله أخي المعلق الأخير الشاعر الإسباني أن الغرب يأتون عندما يشعرون أن العرب في حاجة جادة إليهم، وحبذا لو دلنا على هذه الطريقة التي يمكن أن يعبر بها العرب أكثر مما فعلوا، حبذا لو أعاننا على ذلك.

الملاحظة الثانية وددت لو أن الدكتور (سولار) كان حاضرًا معنا... إحراج أخلاقي أن تحاور أو تعاتب شخصًا غائبًا، إذ إنني لم أجد دعوة إلى الألفة والحوار، وإنما كان مرافعة قانونية قد تكون غير عادلة ضد جانب واحد، وهذه المرافعة أغفلت عن قصد أو غير قصد كل شيء عن الجانب الآخر، وإلا فليقل لنا الدكتور (سولار) عمن قام بتفجير عيادة الإجهاض في (درويز) إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربيًا، ولا مسلمًا، ومن قام بتفجير المبنى الاتحادي في (أوكلاهوما) إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا. وليقل لنا من قام بتفجير مقر مؤتمر العمال البريطاني في (برايتون) في عهد حكومة السيدة تاتشر، إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربيًا ولا مسلمًا وليقل لنا من قام باغتيال المهاتما (غاندي) إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربيًا ولا مسلمًا، وليقل لنا من قام بقتل انديرا غاندي، إنه يعرف ونحن نعرف أنه ليس عربيًا ولا مسلمًا.

وليقل لنا من أطلق غاز الأنفاق في اليابان، إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا، وأخيرًا ليقل من قتل المصلين في المسجد الأقصى وهم ركع سجود؟ إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا، ومن قام باغتيال رئيس وزراء اسرائيل، إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا. ومن قام بقتل (الكونت برنادوت) إنه ليس عربيًا ولا مسلمًا.

إذًا كما قلت إن التطرف والعنف خبز عالمي وإنه من الظلم أن نتحدث عنه عند المسلمين وننسى ما يصنعه الآخرون.

تساءل أخي العزيز الدكتور مناعي عما قلته من أن التطرف شيء ذاتي، ورأى في ذلك شيئًا خطيرًا ويا سيدي لا أظن أن في ذلك خطرًا ولا خطورة إنه أمر طبعي، إن التطرف كالغضب والحلم والكرم والشح خصائص ذاتية، إنها لا تزرع في الإنسان في المواعظ، ذلك أن شقيقين ينشآن في بيت واحد وبتربية واحدة ويتعلمان في مدرسة واحدة ويتلقيان نفس العلوم، يخرج أحدهما متجهًا إلى الشمال والآخر متجهًا إلى الجنوب.

إن التطرف كالغضب والحلم، إن الإنسان لا يكون حليمًا أي تنتقل طبيعته من الحلم إلى الغضب أو العكس من الغضب إلى الحلم لأنه سمع موعظة ولهذا جاء الحث على كظم الغيظ ولم يأت الحث عن نزع الغيظ.

فالتطرف خصيصة ذاتية وكما قلت في البحث وكما قلت في حديثي لكم إنه قد يقوى ويؤرق إذا وجد التربة الملائمة، كالبذرة إن لم تجد التربة الملائمة ولا الهواء والماء فإنها تموت أو تبقى خامدةً، إن التطرف هو بذرة، هو وجود بالقوة كما يقول الفلاسفة، يتحول إلى وجود بالفعل إذا وجد التربة والمناخ الملائمين، إذًا فلا خطر ولا خطورة في ذلك وإنما نرجو أن نستعين على التطرف الذي هو خصيصة ذاتية بعدم توفير التربة الملائمة له، وأقوى أسباب التربة الملائمة له هما عاملان مدمران وأقصد بهما الفقر والقهر.. وقد وجد الفقر والقهر في العالم العربي، قهر دول متنفذة قوية لدول أخرى

أضعف منها، وقهر وإفقار من بعض الأنظمة في بلاد المسلمين لشعوبهاولا أظن أن هناك مخرجًا من التطرف والعنف طالما أن هذين الدائين الوبيلين القهر والفقر موجودان في أي مكان في الأرض. وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور راشد المبارك.. والكلمة الآن للدكتورة سها عبود فلتتفضل مشكورة.

الدكتورة سها عبود:

أولاً سأتحدث بالعربية فهي لغتي، وثانيًا أريد أن أقول أن السيد (سولار) مريض بالفعل، ولم يتهرب بتاتًا مما كتب، فهو مسؤول عما قيل في هذا النص.. ولقد ألقيت المحاضرة بالفعل باللغة الإسبانية حتى لا أخرج عنه، ولكن أريد هنا أن أقول شيئًا هامًا، وجميعكم، وجميع من صعد إلى هذه المنصة يعرف بالتحديد أن الحديث لمدة ربع ساعة لا يفي بالغرض، ولا يسمح سوى بعرض بسيط وسريع لما يحتويه البحث الكامل. البحث الذي كلف به السيد (سولار) من المؤسسة والذي تردد في قبوله لصعوبته ولصعوبة عرضه في ربع ساعة ولصعوبة عرضه حتى في (٤٠) صفحة وهو ما يأتي في هذا البحث، لقد تردد كثيرًا ولكن بما أنه أحد المتخصصين في هذا المجال في إسبانيا، أراد أن يكون الصوت الآخر الذي يمد يده إلى العرب حتى يتفقوا، لأن السيد (سولار) إن عرفتموه فستعرفون أنه صحفي يؤيد دائمًا القضية الفلسطينية، يؤيد دائمًا العرب، ويستمع إليهم بكل دقة في كل يوم من حياته لأنني أتولى هذا الأمر، وهو يعرف جيدًا ويفقه جيدًا المجتمعات العربية من الداخل، هذا في البداية.

وأريد بعد ذلك أن أقول أن تصور بعض المحاضرين أو بعض المتدخلين أو بعض من قدموا المداخلة التي ألقيت بها، تصوروا بأن الغرب لا يريد أن يستمع إلى العرب، هذا طبعًا تصور خاطئ وقد نبدأ منه التغيير، التغيير قد نكون نريده أو لا نريده، ولكن بالنسبة للغرب يجب أن نبدأ التغيير، وقد يكون الاستماع إلى الطرف الغربي مثل الذي

عبر عنه السيد (سولار)، والذي حاول أن يتبع منهجًا علميًا بتحديده، وفي البداية بتحديد معنى الألفاظ المتبعة ومعنى الألفاظ المستخدمة، عمومًا وبعد ذلك عرض محتوى هذه الألفاظ، ثم تعرض بعد ذلك إلى الأسباب الاجتماعية والسياسية الداخلية والخارجية التي دفعت بالعرب إلى الموقف الذي نعيش نحن فيه الآن.

لقد حاول في نفس الوقت أن يستمر في تفكيره، وعرض بعد ذلك ثلاثة أوضاع بالتحديد، وهي تركيا ومصر والجزائر، ولكن بالطبع لم يكن الوقت في يدي، ولم أستطع أن أعرض أكثر مما عرضته، وقد يكون الخطأ قد اقترفته أنا بنفسي، لأنني لم أستطع أن ألخص بالتحديد ما أراد أن يقوله السيد (سولار). وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة سها عبود.. و شكرًا للدكتور راشد المبارك.. وشكرًا لكل المتدخلين.

وأدعو الأستاذ عبدالعزيز السريع لإلقاء ملاحظاته وأود أن أشير إلى نقطتين في أقل من دقيقة.

لقد أخطأ العرب عندما شاركوا أممًا أخرى في إلغاء القرار (٣٣٧٩) ولهذا القرار أطياف أخرى، فالعنصرية تتسع.

النقطة الثانية أخاطبكم وأخاطب من يريدون رؤية سليمة (أن عين الرضا عن كل عيبٍ كليلة) تدفع إلى شيء من التطرف، ثم إنني أذكر (إن الله لا يغير ما بقومٍ حتى يغيروا ما بأنفسهم)، فتذكروا أن عليكم أن تبدأوا بأنفسكم لكي تغيروا كل ما ترونه غير منصفٍ ومنحاز وكليل النظر والازدواجية والتطرف. وشكرًا.. والكلمة للأستاذ عبدالعزيز السريع.

الأستاذ عبدالعزيز السريع

بوصفي أحد المشاركين في تنظيم هذه الندوة طبعًا أشارككم الأسف، فيفترض أن يكون هناك عدد أكبر من أصدقائنا الإسبان، ولا أكتمكم أننا دعونا عددًا كبيرًا من

أساتذة الجامعة ومن المهتمين والإعلاميين، والقضية في تقديري لا تتصل بكم.. لدينا مجموعة من الأساتذة الأفاضل الأجلاء الذين يمثلون إسبانيا والثقافة والأدب والفكر الإسباني تمثيلاً رائعًا وهم موجودون بيننا الآن.. نفر قليل .. لكن «الكرام قليل» كما تعرفون.. معنا بروفيسور كبير هو الأستاذ (بدرو مارتينيث مونتابث) وأعتقد أنه يمثل تمثيلاً صحيحًا مع زملائه الجالسين معنا في هذه القاعة، هذا أمر. والأمر الآخر، أنا أعبر كواحد من المنظمين عن سعادتي بأن نسمع رأيًا يستثير المجموع ويحثهم على المداخلة والحوار. نحن لا ينبغي أن نضيق بالرأي الآخر ينبغي أن نوسع صدورنا ونسمع آراء متعددة وينبغي أن يتسع صدر الآخرين أيضًا للاستماع إلى آرائنا حتى وإن تباعدت قليلاً، ربما قد يؤدي ذلك إلى شيء من التقارب في المستقبل قليلاً قليلاً.

أحب أن أبين أن الجلسة القادمة إن شاء الله بعد ثلث ساعة من الآن تتناولون فيها المرطبات والشاي، وبعدها نستأنف جلستنا وهي جلسة مهمة سوف يترأسها الأستاذ الدكتور عزالدين اسماعيل إن شاء الله وقبل ذلك أحب أن أقرأ عليكم مقترحًا بلجنة الصياغة للبيان، بيان قرطبة الذي سيتمخض عن هذه الندوة.

اقترحنا بالتشاور مع عدد من الإخوان أن تكون لجنة الصياغة من التالية أسماؤهم:

- **الأستاذ الدكتور محيي الدين عميمور**
- **الدكتور محمود السيد علي**
- **الأستاذ فهمي هويدي**
- **الدكتور بدرو مارتينيث مونتابث**
- **الدكتور فرد هاليدي**
- **الدكتور ليسلي ماكلوغلين**
- **الأستاذ عبدالعزيز جمعة (سكرتير لجنة الصياغة)**

نعم أهلاً وسهلاً بالدكتور (ماكلوغلين) الذي ينضم إلى لجنة الصياغة بناء على اقتراح الأخ العزيز الدكتور محمد الرميحي. في الجلسة القادمة سيتحدث كل من الأفاضل: خوان بدرو مونفرير، د. ستيفان ڤلد، ود. علي أومليل.

والموضوع مهم وهو برئاسة الدكتور عزالدين اسماعيل . شكرًا.

****

الجلسة الخامسة

الأستاذ عبدالعزيز السريع الأمين العام للمؤسسة:

يسعدني كثيرًا ويسعد المؤسسة أن يتولى رئاسة هذه الجلسة الأستاذ الدكتور عزالدين اسماعيل فليتفضل..

رئيس الجلسة:

الإخوة الأعزاء الحضور.. يسعدني ويشرفني أن أدير هذه الجلسة التي تعرض لموضوع من أخطر الموضوعات على الساحة العامة، وليس في حدود الساحة العربية أو الإسلامية وحدها.

الموضوع كما عرفتم هو (الثقافة والعولمة) وتستطيعون أن تقولوا (العولمة والثقافة). في الحقيقة أنا دائمًا أوجس بعض الشيء وينتابني نوع من القلق إزاء (واو العطف) في عناوين الموضوعات والأبحاث والكتب، هذه الواو بين الثقافة والعولمة، أو العولمة والثقافة، هذه الواو التي عرفنا وتعلمنا أنها واو للعطف بين شيئين، لا أدري في مثل هذه الحالة ماذا تعني على وجه التحديد، هل تعني التجاور بين الثقافة والعولمة، مجرد التجاور، أو نوعًا من التآلف بين الطرفين. أم تعني التضاد، أي الثقافة ضد العولمة أو العولمة ضد الثقافة.. أو التفاعل بين الطرفين، هذه الواو تُحدِث هذه الأسئلة القلقة دائمًا في نفسي، وأنتظر نتيجة لذلك إلى أن أقرأ الدراسة أو البحث أو الكتاب لأعرف حقيقة هذه العلاقة التي يحدثها هذا الحرف الضعيف جدًا.. الضعيف جدًا حتى نحويًا. وليست في حقيقة الأمر هذه مشكلتنا الوحيدة فيما يتعلق بموضوع هذه الجلسة، لأننا نتعرض أو يتعرض فيها الباحثون على وجه التحديد لمفهومين من أخطر المفاهيم التي تتحرك على الساحة الفكرية العالمية.. الثقافة والعولمة.. ولذلك مسألة توضيح المفاهيم والاستقرار فيها على دلالات مشتركة متفق عليها، ينبغي أن يكون أساسًا لأي حركة فكرية تتقدم خطوة بعد ذلك، لتدرس ما إذا كانت هناك علاقة تضاد أو علاقة توافق أو علاقة تفاعل وما إلى ذلك.

أريد أن أقول: هل نحن فرغنا من تحديد مفهوم الثقافة؟ أليست هناك في بعض الاحصاءات التي نقرأ عنها ما يزيد على مئة تعريف للثقافة.

ثم العولمة هذا المصطلح الذي دخل لغتنا العربية في خلال العقد الأخير من القرن العشرين، بأي مفردةٍ ترجمنا هذا المصطلح. نحن نختار العولمة، لكن لعل كثيرين ممن هم مرتبطون بهذا النوع من الفكر السياسي يعرفون أن كلمة الـ (Globalisation) ترجمت إلى العربية على الأقل بستة أو سبعة ألفاظ مختلفة في البلاد العربية المختلفة، وكأن كل ترجمة تعني شيئًا مغايرًا ولو قليلاً عن المعنى الذي هنالك في اللفظة الأخرى في المنطقة الأخرى، خلاصة هذا أن الاستقرار على مفهوم موحد للثقافة، والاستقرار على مفهوم موحد للعولمة يظل آملاً في أن نهتدي إليه لكي نتقارب أو يقترب تفكيرنا بعضنا من بعض حول هذه القضية المطروحه وهي بحث وفحص هذه العلاقة بين الثقافة والعولمة، أرجو أن يكون في حديث الإخوة المشاركين في هذه الندوة الآن ما يضعنا على الطريق في فهم هذه القضية الملتبسة المعقدة والمرتبكة أحيانًا حتى ليس في الفكر العربي فحسب، كما أريد أن أؤكد وألح ولكن في الفكر الأجنبي الآخر، الفكر الغربي وغيره. هناك ارتباك أيضًا في مفهوم العولمة.

اسمحوا لي في بداية هذه الجلسة أن أختار المتحدثين وفقًا للترتيب الأبجدي فعندئذٍ يأتي الدور مباشرة على الدكتور خوان بدرو مونفرير فليتفضل مشكورًا.

✱✱✱✱

ELEMENTOS GLOBALIZADORES EN LA SOCIEDAD ANDALUSÍ
UNA MIRADA AL PASADO

Juan Pedro Monferrer Sala
Universidad de Córdoba

El término "andalusí" fue la denominación empleada para designar a los pobladores que se establecieron en el territorio que pasó a denominarse al-Andalus a partir de la ocupación árabe-islámica después del año 711. Los contingentes que llevaron a cabo esa ocupación sistemática de buena parte de *Hispania*/*Spania* estaba constituido por árabes y bereberes, quienes recibieron el calificativo de *baladiyyūn* ("autóctonos").

Esta nueva presencia humana en la Península se va a caracterizar desde los primeros años por conformar una entidad que se convierta en continuadora, en preservadora ideológica, del califato omeya sirio que acabará siendo derrocado en el mediodía del s. VIII, es decir cuando árabes y bereberes aún no han cumplido su primer lustro de estancia en al-Andalus.

No obstante, en esta intencionalidad de constituir un superestructura estatal, frente a los logros conseguidos por los reinos cristianos peninsulares, va a evidenciarse la falta de una conformación y el consiguiente desarrollo de una ideología legitimista de carácter posesorio, que dio lugar a que su localismo quedase globalmente restringido a la parcela religiosa, siendo una mera parte más de la comunidad islámica (*Umma*), dando lugar a modelos administrativos y de gobierno (*mulk*) procedentes, en primera instancia, de los omeyas damascenos.

Esta laxitud estructural de carácter ideológico llevó a sus moradores a posicionarse a partir del modelo de pertenencia religiosa y no a partir de conceptos de "posesión nacional". La causa de ello, indefectiblemente, va a venir generada por la propia dinámica del *ŷihād* que en al-Andalus fue el símbolo inequívoco de los califas omeyas y del *ḥāŷib* Almanzor. La ausencia de este carácter posesorio en materia política tampoco fue ajena a los cristianos del norte peninsular, como se

puede advertir en el empleo que éstos hacen del nombre al-Andalus, negando de este modo una entidad geográfica y política con la que justificar la reclamación de una porción terrestre peninsular de la que ellos creían ser los dueños.

El nuevo Estado islámico generó una dinámica articuladora de naturaleza política-social a partir de un doble proceso, el cual arrastrará a una nueva configuración estructural dentro de *dār al-islām*: se trata de los procesos de arabización e islamización que en al-Andalus no tardaráN en ofrecer sus resultados. En este doble proceso, imbricado unas veces y disociado en otras, se vio en no poca medida favorecido por la pervivencia hasta el s. X de la estructura feudalizante, así como por la estructura de agrupación tribal que se mantuvo gracias a la persistencia en la llegada de gentes procedentes del Mágreb.

Lengua y religión, sin duda los dos intrumentos estatales de mayor impacto y rendimiento sobre los nuevos territorios ocupados, constituyeron las herramientas necesarias y fundamentales del Estado para la articulación social, sin que haya que perder de vista, obviamente, al entramado estructural político que se teje desde la administración central (*jidmat al-jilāfa*). Ambas, además, estuvieron representadas por la minoría árabe (siria, sobre todo = *šāmiyyūn*) que se instaló desde los primeros momentos de la ocupación. La aplicación de esta doble labor, como ya he señalado, pronto dejará sentir con fuerza su peso en el territorio ocupado, logrando integrar a los diferentes sectores y comunidades que viven bajo el techo del nuevo Estado islámico instalado en la Península, pero teniendo presente que el conflicto interno de carácter étnico dentro del sector musulmán (árabes *versus* bereberes) se tuvo como más peligroso que el externo, polarizado entre musulmanes y cristianos.

Los procesos de arabización e islamización conocieron un ritmo progresivo, constante y creciente, pero menos uniforme de lo que se sostiene en algunos sectores. El ritmo impuesto desencadenó un adelanto sustancial de la labor cultural desencadenada por los efectos de la arabización sobre el de la islamización, que sin duda debió ser más lento. Este segundo proceso, además, plantea una serie de inconvenientes que precisan un mayor clarificación, además de una labor hermenéutica más detallada por medio de un exhaustivo rastreo de los diversos

materiales fuentísticos y textuales.

El nuevo Estado árabe-islámico, claramente definido a nivel articulatorio y estructural en el s. X, consiguió reducir las acusadas diferencias existentes entre los distintos sectores sociales de la población, logrando cohesionar una entidad andalusí arabeislámica y crear una entidad estatal en el ámbito social aglutinada en torno al concepto de lo "andalusí". Esta integración de carácter dinámico, aunque no consiguiese erradicar la confrontación social existente, una vez establecida y generalizada entre las diversas capas de la población es la que provocará la ruptura con las anteriores estructuras existentes en la Península, estructuras que más tarde habrían de llegar al ya perdido solar andalusí como consecuencia del avance de la conquista cristiana.

La confrontación social existente entre los sectores árabe (*'arab*) y no árabe (*'aŷam* / *a'ŷām*), pese a la ingente tarea integradora desarrollada por el Estado omeya, volverá a cobrar impulso bajo una nueva dimensión. Aparece ahora una nueva divergencia (social y política al mismo tiempo) en la que lo "andalusí" hace frente contra lo magrebí, que con el andar de los años acabará derruyendo de este modo los mismísimos cimientos del califato cordobés.

A la llegada de los mercenarios bereberes del Mágreb (grupos clánicos pertenecientes a los *Zanāta*, *Masmūda* y *Ṣinhāŷa*) éstos se constituyeron en un partido activo poco después de la muerte de al-Muzaffar, provocando un choque con los "andalusíes" y con los esclavones, desencadenando súbitamente sus más inmediatas consecuencias. De este modo, como consecuencia de la falta de cohesión en las diversas capas de la estructura social, se acelerará de forma irremediable la caída del Califato: las agitaciones continuas que sitúan a nuevos pretendientes del poder, así como la búsqueda de apoyo en las facciones bereberes o en los contrarios de éstos, arrasaron por completo con todo lo conseguido por los omeyas cordobeses. Sabemos que la estructura de los *ŷunds* desapareció de la escena con Almanzor y, con la llegada de esta nueva masa de bereberes, se establecieron alianzas de doble tipo: unas que obedecerán a razones de carácter político y otras que serán el resultado de asociaciones de naturaleza étnica.

La estructura social de al-Andalus, opuesta a la occidental, era claramente "oriental". El Estado, sobre una base articulatoria de naturaleza tributaria carente de mediadores, así como de interferencias de carácter feudalizante, gravaba y percibía las diversas cargas fiscales que imponía a sus súbditos. El mapa humano que acabaría conformando la sociedad andalusí durante el período omeya fue rico, diverso, variado y conflictivo, a la vez. Con una unificación lingüística y cultural en las capas altas y eclesiásticas urbanas del sector cristiano, así como en las comunidades judías, los tributarios (*ahl al-dimma*) siguieron manteniendo sus propias filiaciones étnicas y religiosas, consiguiendo a la par la promoción de sus actividades al amparo del Estado árabe-islámico que demarcaba y supervisaba todos y cada uno de los movimientos de estos dos sectores sociales sometidos.

A éstos, con un mayoritario número de población cristiana en los primeros momentos, sumábanse los árabes (sirios, egipcios, ḥiŷāzíes, yemeníes e ʿirāquíes, cuyo densidad es difícilmente precisable, pero que algunas crónicas sitúan en 18.000) y los norteafricanos (magrebíes, ifrīquíes y libios). De estos dos últimos grupos, las continuas oleadas de inmigración permiten sostener que el elemento beréber, asentado sobre todo en la zona central de al-Andalus y en las estribaciones montañosas de Andalucía occidental, fue el mayoritario; el elemento árabe, por el contrario, pobló los núcleos urbanos más importantes.

El aumento, la imbricación y la cohesión del sector beréber será tal que, a finales del s. X, el número de éstos llegará a ser ya considerablemente superior al resto. Por debajo de éste, en número, se situaba el sector de los siervos (*ʿabīd*) y el de los eunucos palaciegos o esclavones (*ṣaqālība*). El montante masculino de estos siervos, junto con los manumitidos negros (*sūd*), tomaron parte activa en las expediciones bélicas, acabando por constituir la guardia personal negra de los califas omeyas; el sector femenino de este grupo, las siervas negras, era superior al de los hombres, y se aplicaban a las faenas domésticas, además de constituir el harén (*ḥaram*) de sus dueños.

El sector de los eunucos palaciegos o esclavones estaba formado por los cautivos que habían sido hechos cautivos en zonas centroeuropeas, en la Galia, en la

cuenca mediterránea, en el mar Negro o en las marcas (*ṯuġūr*) hispánicas. Éstos eran empleados en las distintas labores tanto palaciegas como militares, después de haber sido adquiridos por el califa de turno, o bien por los notables (*ǧāṣṣa*). Este grupo conoció un creciente ritmo a lo largo del s. X, siendo integrados socialmente desde los primeros momentos gracias a que éstos se acabaron mezclando con el resto de la población andalusí. Ello posibilitó que hicieran suyas las lenguas árabe y romance y se convirtieran al islam, pasando a formar parte (al lado de sectores pertenecientes a la elite aristocrática marwānī y a sectores bereberes que habían logrado progresar en el escalafón social) del cuerpo de funcionarios de la administración central (*ṭabaqāt al-ǧidma*). Las mujeres de los esclavones, por su lado y junto con el sector femenino de otros grupos, también entraron a formar parte del harén del califa, algunas de las cuales llegaron a desempeñar un papel influyente y de primer orden en la corte palatina. Otro grupo social fue el que integraban los clientes o maulas (*mawālī*), que incluía al personal liberto y clientelarmente manumitido a un patrono del que, con frecuencia, solían tomar el distintivo tribal.

Ya hemos señalado que la mayoría de la población estaba formada, en los primeros momentos, por los descendientes y continuadores de la población visigoda (*qūṭ*), cuya mayoría numérica habitaba en el medio rural. El término *muwalladūn*, por su parte, era empleado para designar a aquellos que habían nacido de padres árabes o beréberes que se habían casado con cristianas. El término *muwālima*, a su vez, servía para designar a los cristianos o judíos que habían acabado por abrazar el islam, ya hubiera sido por convicción religiosa o por mera necesidad de carácter económico. Los muladíes, en concreto el sector urbano, conseguirían escalar de categoría dentro del escalafón social, logrando acceder a puestos de cierto interés entre las capas medias de la población andalusí, consiguiendo adquirir el *status* de notables (*aʿyān*) llegando incluso a pugnar con los árabes en la posesión de tierras.

Debajo de los grupos que constituían la clase alta se situaba el sector más numeroso e indefinido de la población urbana. El vulgo (*ʿāmma*) urbano, concepto no todo lo definido que desearamos, en tiempos del califato estaba integrado por diferentes grupos sociales entre los que figuran los gremios de artesanos, la mayor

capa de la población muladí y por los trabajadores bereberes. De los gremios, en conjunción con sectores de los mercaderes (*tuŷŷār*) y con los alfaquíes (*fuqahā'*), saldrá una "clase media" que dejará sentir el peso de su influencia en las estructuras del poder.

En el medio rural el elemento que más abundaba ere el de los jornaleros (*'ummār*), donde el sector de los cristianos, junto con el musulmán, vivía en un estado de precariedad que tendía a generar bolsas de pobres (*masākīn*). El grupo de la población rural musulmana, a su vez, evidenciaba la existencia de una segmentación social en la que los vínculos de parentesco agnaticio mantuvieron e hicieron perdurar las agrupaciones de carácter clánico. Tanto en el caso musulmán como en el cristiano, dejando a un lado a los colonos (*šurakā'*), las bolsas de población rural estaban adscritas y repartidas entre latifundios de desigual extensión.

La división latente entre la clase alta y la baja, de este modo, dio lugar a importantes consecuencias de tipo político-social de diverso calibre, división que se perpetuó en el tiempo en las distintas gradaciones sociales existentes. Las clases altas, que integraban el poder político, se encontraban por encima de todos éstos grupos, en la cúspide de la escala social y, justamente por debajo de éstos, se hallaban los integrantes del estamento burocrático, que eran los que dominaban el aparato administrativo.

El perfil ideológico del Estado andalusí, en sus varias modalidades y afirmaciones cronológico-políticas y religiosas, se caracterizó de principio a fin (711-1492) por el doble filo de la religión islámica y la cultura árabe: es decir, por la combinación teórico-práctica de la conjugación de los procesos de islamización y arabización llevados a efecto a lo largo de la historia de al-Andalus. En este sentido, la islamización de la población cristiana, y en menor medida de la judía, plantea no pocas oscuridades interpretativas en torno a la progresión y naturaleza de ambos procesos. El número de conversiones que se produjeran lo harían siguiendo una pauta y una mecánica menos homogénea y menos rápida de lo que, a menudo con no poca fe, se sigue sosteniendo en algunos círculos, de ahí que junto con la religión oficial del Estado islámico con dominio jurídico *mālikī* coexistirían la cristiana y la

judía, cuyo número disminuiría de forma drástica más tarde de lo que se piensa.

Muy probablemente, al hilo de lo que vengo exponiendo, lo más característico en la evolución de la estructura social andalusí sea ese fenómeno de aculturación socio-religiosa que supuso en el s. XI la unión de los diferentes grupos étnicos (árabes, bereberes, muladíes, eslavos y conversos, tanto de procedencia cristiana como judía) frente a los bereberes africanos llegados en las últimas oleadas. Pero junto al elemento aculturador, de tan alto rendimiento entre los diferentes grupos de la sociedad andalusí, hay que dejar su lugar, también en el s. XI, al proceso de la *ṣu'ūbiyya* experimentado en el seno de los esclavos. Este proceso, de menor impacto que el propiciado por la aculturación ejercida sobre los sectores no árabes, tuvo también importantes repercusiones a nivel social y cultural. En este sentido, el papel desarrollado por los esclavos, dentro de este movimiento de reivindicación cultural frente a los árabes, conoció un doble vector en el que lo social y lo cultural vinieron a ser casi una misma cosa en no pocas ocasiones. Ante todo, lo que este movimiento de la *ṣu'ūbiyya* persiguió fue una integración de los elementos no árabes dentro de la comunidad islámica en plena igualdad de derechos con los árabes, como lo deja bien patente la célebre *Risāla* de Ibn García que, a su vez, generó una serie de refutaciones cuyo valor tanto sociológico como literario no es en modo alguno inferior al de aquélla.

No perdamos de vista al hilo de lo expuesto que, pese a la relativa escasez numérica de los árabes, el linaje de éstos fue llave de paso en el ascenso de categoría social, de ahí que muchos se atribuyeran un origen árabe sin poseerlo. Desde luego, se podía acceder a puestos de importancia dentro de la estructura del Estado sin ser árabe (a comienzos del s. XI, por ejemplo, un muladí es nombrado juez supremo de Córdoba, pero nótese que es la primera vez que se da este caso en detrimento del elemento arabe), pero el hecho de poseer este rasgo étnico es el indicativo de la buena fortuna que acompañó desde el principio a los individuos que ostentaron dicho linaje árabe, con la consiguiente fricción y los enconados enfrentamientos entre árabes, muladíes y bereberes.

El número de los cristianos debió ser considerable hasta finales del s. XI,

momento en el que el Estado árabe-islámico puso en funcionamiento toda su maquinaria en busca de una homogeneización religiosa y cultural que no reparó en medios. Cuál fuera el ritmo de la islamización ejercido sobre la población autóctona, la naturaleza de estas conversiones y el consiguiente número de las mismas producidas entre la población cristiana es cuestión poco clara debido al juego ideológico-político que el islam establece entre la facilidad jurídica hacia los tributarios (*ahl al-dimma*) y la supuesta permisibilidad religiosa hacia "las gentes del Libro" (*ahl al-Kitāb*) ante su real política de homogeneización social donde el islam debe dominarlo todo.

Buen número de investigadores siguen sosteniendo que el montante de las conversiones que se produjeron de cristianos al islam siguió un ritmo constante y uniformemente acelerado, llegando incluso a ser considerable en fecha temprana. Un análisis crítico, y en buena medida aséptico e higienizador, de los planteamientos teóricos de Bulliet (sin negar la validez teorética de su planteamiento como hipótesis de trabajo válida) evidencia la falta de consideración de un elemento de suma importancia a tener en cuenta en el proceso de islamización, en concreto el representado por la población rural cristiana, además de no discriminar entre probables situaciones de solapamiento en los procesos de islamización y arabización.

Asimismo, también habrá que replantear el grado de arabización alcanzado entre los sectores de la población no musulmana, donde la célebre queja expresada por Álbaro de Córdoba en su célebre *Indiculus luminosus* ha dado alas a la imaginación de más de un investigador. Es evidente que la "cultura árabe-islámica" se asentaba sobre unos pilares sedimentados por el Estado islámico que, como en otros casos de ocupación, buscaba inevitablemente imponerse sobre la "cultura autóctona" ocupada.

En lo tocante a la población visigoda y las bolsas de población de las comunidades judías ocupadas que residían en la *Hispania* preislámica, la arabización en al-Andalus supuso un proceso diacrónico de ritmo desigual con el que el Estado pudo estructurar a buen número de autóctonos a través del uso de la lengua árabe, aunque haya que precisar que la cultura escrita tuvo como único interlocutor a la

elites urbanas integradas en el aparato estatal. Pero no hay que perder de vista que la mayoría de la población cristiana pertenecía al ámbito rural, que mantendría la lengua romance y, con mucho, un romandalusí producto de la fusión de elementos procedentes del romance y el dialectal árabe hispánico que les permitiera el contacto comunicativo. Los mismos árabes seguirían empleando hasta el s. XIII tanto el árabe como el romance, y una mezcla de ambos, como se intuye, por ejemplo, a partir del célebre "Cancionero" (*Dīwān*) del cordobés Ibn Quzmān.

Por todo ello, habrá que suponer que un grado de aculturación profundo se producirá sólo en aquellos estamentos sociales urbanos de las clases acomodadas y eclesiásticas que estuvieron en contacto directo con las estructuras del poder árabe-islámico, lo que les permitiría conservar y aumentar los privilegios sociales y económicos que estas capas poseían. Durante el período de las taifas, siguiendo dentro de esta línea de integración sociocultural y política, una serie de "cristianos arabizados" asumen un rango de notable protagonismo en el campo de las relaciones que se establecen entre la comunidad cristiana y la islámica, protagonismo que tomará derroteros invertidos nada más aparezcan en escena los almorávides. Hay que reseñar, asimismo, el recelo y el temor por la apostasía que experimentó el islam andalusí a lo largo del s. XI como consecuencia, junto con la actividad misionera desarrollada por Cluny en esa misma centuria, de la asimilación de prácticas cristianas como, entre otras, la celebración de fiestas cristianas o el consumo del vino, que vendría fomentado por la relación que los musulmanes tuvieron con cristianas.

Es cierto, dicho sea de paso, que el grado de aculturación de los cristianos andalusíes se advierte en la onomástica árabe que empleaban pero, junto a este elemento de arraigo cultural, podemos imaginar además que el interés que éstos demostraron por la lengua árabe pudo deberse, muy probablemente y ya desde los mismísimos comienzos, a cuestiones obvias de defensa de la fe.

En este sentido, las obvias necesidades de defender la fe y el credo cristiano constituiría una necesidad imperiosa ya en los primeros momentos al tener que defenderse ante los musulmanes: ante todo, los cristianos debían conocer la doctrina de sus oponentes para así poder polemizar en la lengua de éstos, tal como se puede

deducir gracias a una obra perdida que tal vez fuese compuesta allá en pleno siglo IX por el cristiano arabizado cordobés Ḥafṣ b. Albar al-Qūṭī.

Las comunidades judías, por su parte, aparecen con fuerza en la escena andalusí a comienzos del período califal. La genizah cairota, entre otros materiales documentales aprovechables, nos ha conservado importantísimos documentos que ayudan sobremanera a la reconstrucción de la vida económica y social del mundo mediterráneo del momento, algunos de los cuales aparecen directa o indirectamente referidos a al-Andalus. En lo que respecta a Córdoba, la comunidad judía se encontraba agrupada en barrios separados de la población musulmana y de la cristiana, cuya estructura urbana era idéntica a la ocupada por estos otros dos grupos. Este agrupamiento humano de los judíos parece que se situaba entre la "calle mayor del puente [viejo]", el alcázar califal y el muro occidental de la medina.

Durante el período califal, el ʿāmirī y el de las taifas, la labor desempeñada por las comunidades judías en diversos ámbitos de la administración conoció sus mejores momentos, sin duda permitidos porque nunca evidenciaron ningún deseo tangible de establecer un poder político al margen del establecido que hiciese frente al islam. Esta línea creciente del privilegio social, aunque no de igualdad como en el resto de *dār al-islām*, que experimentaron y disfrutaron los judíos se verá interrumpida con las invasiones almorávides, que consiguieron eclipsar la "edad de oro" que el judaísmo hispano había logrado hacer arraigar en al-Andalus, dando al traste con ella de modo irreversible cuando se produzca la llegada de los almohades a la Península, generando con ello un éxodo migratorio de judíos que acabarán instalándose en distintos puntos de la geografía centroeuropea y, fundamentalmente, mediterránea: la Provenza francesa, en diversas zonas del Mágreb (en el actual Marruecos, sobre todo), en Asia menor y en el Egipto fāṭimī, como fue el caso del grandísimo polígrafo cordobés Maimónides.

Es pertinente resaltar, una vez más, que el papel desarrollado por las comunidades judías se ha visto ensombrecido, a menudo, por el marchamo de colaboracionismo con que se los tildó desde un principio. Hay que partir de la idea de éstos como grupo étnico ya consolidado en diversas comunidades que se habían

asentado en la Península, al menos, desde época romana y que habían contado con una activa y perseguida presencia bajo la *Hispania* visigoda. La cohesión interna alcanzada desde los primeros momentos de la ocupación árabe-islámica conseguirá prolongarse a lo largo de toda primera parte del período islámico (± 711-1031) con importantes logros sociales y económicos. Durante estos años que llevan del s. VIII al XI las comunidades judías andalusíes desarrollaron y aumentaron las relaciones y los viajes con las comunidades judías norteafricanas (Cairuán y Constantina, sobre todo), con las iraquíes (Sura y Pumbedita, fundamentalmente por razones de índole religiosa), lo que redundó en una creciente llegada de libros, de intelectuales y de maestros, hechos que explican la difusión y arraigo, por ejemplo, del Talmud babilónico entre los judíos españoles. No que olvidar, por otro lado, que desde el s. VIII el judeoárabe era la *lingua franca* que empleaban los judíos desde el 'Irāq hasta al-Andalus a lo largo de la cuenca mediterránea.

El Estado árabe-islámico, hasta el final del califato, posibilitó una libertad de movimientos religiosos: las sinagogas, por ejemplo, podían disponer de su peculio (*waqf*) para de esta forma asegurar el mantenimiento de los centros y de algunos elementos de su comunidad. Al igual que los cristianos, los judíos mantuvieron su lengua, su fe y sus tradiciones. Ello no planteó, en ningún momento, obstáculo alguno por parte del Estado islámico, aunque no hay que olvidar que en el instante en el que un judío accedía a un cargo de importancia (como sucedió con dos miembros de la familia Nagrīla durante el s. XI) ello fue causa de oposición beligerante por parte de los musulmanes que se hallaban bajo el poder que se les había conferido a éstos.

Las aljamas judías conocieron dos períodos radicalmente distintos en la historia de al-Andalus. Hasta finales de los períodos de taifas conocieron un esplendor sin igual tanto en materia económica como en situación social y en producción cultural. La misma ciudad de Lucena, bajo los omeyas y durante las taifas, se erigió en centro indiscutible del judaismo hispano, no en vano por allí pasarón los 'Ezra' y hasta el mismísimo polígrafo cordobés Maimónides, entre otros. Sin embargo, al apagarse las taifas y aparecer los almorávides el panorama cambió

por completo.

Los primeros envites de Yūsuf b. Tāšufīn para convertir en masa a los judíos, por ejemplo, fueron repelidos por éstos mediante el pago de cuantiosas sumas de dinero, pero la tranquilidad buscada por las comunidades judías no duraría demasiado tiempo ya que la ciudad cayó en manos almohades en el año 1148, generándose a partir de este momento una persecución sin precedentes que, con el andar del tiempo, volvería a repetirse con los cristianos por medio de los desastrosos *pogrom-s* desencadenados contra las juderías hispanas.

Por último, como se puede deducir a tenor de lo expuesto, uno de los aspectos más delicados es el relativo al ámbito de la iteracción social que se establece entre los diferentes grupos sociales y, fundamentalmente, el referido a la relación entre la comunidad islámica y las comunidades protegidas, es decir, judíos y cristianos. Es conveniente precisar, en este sentido, que la visión religiosa y social, nunca racial, que el islam mantuvo hacia cristianos y judíos fue habitual moneda de cambio en la actitud hostil manifestada hacia los dimmíes, provocando de este modo toda una serie de enconamientos y fricciones cuyo vehículo textual más visible fue el de la literatura polemista, aun cuando muchas de las esperables sesiones de debate (*maǧālis*) que debieran haberse producido -a tenor de lo que se intuye en textos musulmanes, cristianos y judíos- nunca tuvieran una realidad efectiva.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة والعولمة

أ.د. خوان بيدرو مونفيريرر سالا

يبدأ الباحث ورقته معرفًا معنى كلمة «أندلس» التي تصف أولئك السكان الذين أقاموا في ما سمي «الأندلس» بعد دخول العرب إلى إسبانيا عام ٧١١م، ويضيف إن العرب بعد دخولهم مباشرة سعوا إلى تكوين هوية متوافقة وإيديولوجية محافظة تضمن استمراريتها بعد ذلك تحت مظلة الخلافة الأموية الدمشقية.

ويضيف أن الدولة الإسلامية الجديدة في الأندلس سلكت لتحقيق ذلك طريقًا ذا طابع سياسي واجتماعي يصب في اتجاهين متكاملين: التعريب والأسلمة، ولم يلبث هذا المنحى أن أتى بثماره، لأن اللغة والدين هما الأداتان اللتان لهما التأثير الأكبر في تكوين أي مجتمع من المجتمعات، دون أن نغفل بطبيعة الحال النسيج السياسي الذي تحوكه السلطة السياسية، وكلا الأمرين – اللغة والدين – كان يمثلهما الأقلية العربية (شامية في معظمها) التي جاءت مع الأفواج الأولى التي دخلت الأندلس، وما لبث أن فرضت العربية نفسها والإسلام كذلك على أجزاء كبيرة من أرض الأندلس دخلت تحت مظلة الدولة الجديدة، ومع ذلك فلم يسلم الأمر من وقوع مشكلة ليست بصغيرة، ألا وهي الصراعات الداخلية في المجتمع الإسلامي ذات الصبغة العرقية والتي كانت أشد خطرًا من المواجهات الخارجية الطبيعية مع المسيحيين.

وقد استطاعت الدولة الجديدة في القرن العاشر التخفيف من حدة هذه المشكلة بعد أن جمعت العرب والبربر – طارحة الأصول العرقية – تحت صبغة جديدة هي الصبغة الأندلسية، ومع أن هذه السياسة قد آتت نتائج طيبة في التوفيق بين الأعراق المختلفة، إلا أنها وسعت الفجوة بين المسلمين والمسيحيين الذين سيتنامون تدريجيّاً حتى ينتهي الأمر بالنهاية المعلومة.

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو « عناصر العولمة في المجتمع الأندلسي نظرة إلى الماضي».

ثم يتحدث الباحث بعد ذلك عن الوفود الجديدة التي جاءت إلى الأندلس من المغرب العربي وليبيا وأفريقيا، ليشكلوا جزءًا من المجتمع الأندلسي، ويوضح التركيبة الاجتماعية لهذا المجتمع الذي كان يضم طبقة الحكام والوجهاء والعامة والعبيد، ثم عرج بعد ذلك على طبقة جديدة نشأت فيما بعد ألا وهم المولدون، وهم الذين ولدوا من أب عربي أو بربري وأم إسبانية، وقد وصل بعضهم بعذ ذلك إلى مناصب هامة في المجتمع الأندلسي.. وعلى هامش هذا الأمر لا يفوتنا أن نذكر أن الجنس العربي على قلته في الأندلس، كان بمثابة تأشيرة المرور لاعتلاء المناصب العليا في الدولة، وقد جعل هذا الأمر بعض المولدين يدعون الأصول العربية حتى وإن كان من أصل غير عربي، ويذكر لنا التاريخ أنه في القرن الحادي عشر كان يشغل منصب القاضي الأعلى في قرطبة أحد المولدين، ولعل هذا كان أحد الأسباب الهامة في المواجهات الداخلية التي أشرنا إليها من قبل بين العرب والبربر والمولدين.

ثم يتناول الكاتب بعد ذلك العنصر المسيحي في الأندلس مؤكدًا على أن دولة الأندلس تميزت باندماج أصحاب الأديان – أهل الكتاب – مع المسلمين في نسيج متكامل ساعد عليه التسامح الإسلامي، ويركز على أن عددًا غير قليل من المسيحيين قد اعتنقوا الإسلام، والذين لم يعتنقوه أقبلوا على تعلم اللغة العربية حتى أتقنوها، وقد كان لهؤلاء دور هام كحلقة وصل بين المسلمين والعالم المسيحي الغربي وخاصة في عهد المرابطين، وفي هذا الصدد يشير الباحث إلى أن بعض المسيحيين كان يهدف من تعلم العربية إلى الدفاع عن العقيدة المسيحية عن طريق محاربة المسلمين باللغة العربية، ومثال لذلك الكتاب الذي كتبه المستعرب القرطبي حفص بن البار القوطي.

ويعرج الباحث بعد ذلك على مجتمع اليهود في الأندلس وكانوا يتجمعون في أحياء خاصة بهم كما تشير إلى ذلك النصوص التاريخية، وقد كان دور اليهود ذا أهمية في المجتمع الأندلسي ووصل إلى ذروته في عهد دولة بني عامر وعهد ملوك الطوائف وقد ساعد على هذا الدور اتصالهم بأمثالهم من اليهود في شمال أفريقيا وخاصة القيروان وقسنطينة وفي العراق وغيرها، وعن طريق هذه العلاقات وصلت بعض الكتب اليهودية إلى الأندلس مثل التلمود البابلي الذي كان يتداوله يهود الأندلس، وأثناء تلك الفترة كان لهم

دور هام وخاصة من الناحيتين الاقتصادية والثقافية، وقد كانت مدينة (لوسينة) تعد من أهم المراكز الثقافية لليهود الإسبانيين، ولا أدل على ذلك من ظهور علماء كانت لهم مكانتهم في الأندلس مثل ابن ميمون القرطبي.

وظل دور اليهود نشيطًا من أول الفتح الإسلامي إلى عهد الطوائف كما أسلفنا إلى أن خبا هذا الدور بوصول المرابطين، واضطر هؤلاء في عهد الموحدين للنزوح إلى وسط أوروبا أو إلى بلاد المغرب العربي وخاصة دولة المغرب الحالية أو إلى آسيا الصغرى أو مصر الفاطمية.

✱✱✱✱

Globalization Elements in Al-Andalus Society
A historical Vision

Dr. Juan Pedro Monferrer Sala

Summary

The researcher starts by giving an idea about the new Islamic state in Al-Andalus, followed an identity of political and social nature leads to two Complementary directions: Arabization and Islamization, due to the fact that language and religion have the most effective impact in the structure of any society taking into consideration, of course, the political texture which is woven by the political power. In addition, language and religion were represented by the Arab minorities (mostly Syrians) who came with the first groups entered Al-Andalus, which made it easy to submit the people and the land to the new Islamic state.

The new Islamic State had the ability to reduce the tense of the internal conflicts by joining the Arabs and the Berbers- rejecting race origins-under the umbrella of the new state which had the Andalusian nature. Although this policy was fruitful and successful among the different races, but it widened the gap between the Muslims and Christians.

The researcher then talks about the new groups who came from Al-Maghrib Al-Arabi, Libya and Africa to form a part of the Andalusian society. He clarifies the social structure of these groups and the society, which included various classes and categories such as: rulers, notables, public and slaves. Then, the researcher moves on to talk about a new class appeared later on; namely, “Al-Muwaladuoun”.

The researcher tackles the christian factor in Al-Andalus emphasizing the fact that Al-Andalus was characterized by the integration of the divine religions- people of the Book- with the

Muslims to be an integrated texture where Islamic tolerance was prevailed. He then turns toward the Jewish society in Al-Andalus who used to meet in special places. They had an important role in the Andalusian society, which reached its climax in the age of Bani Amer and the age of Al-Tawaef kings (Sects Kings). This role played by the Jews was substantiated by their connection with the Jews in North Africa specially Al-Qyrawan, Constantine, Iraq and others. In addition, the Jews had an important role in the cultural and economic life.

✷✷✷✷

Elementos globalizadores en la sociedad andalusí
Una mirada al pasado

Por/ Juan Pedro Monferrer Sala

Resumen

El investigador empieza su trabajo aclarando que el término "andalusí" fue la denominación empleada para designar a los pobladores que se establecieron en el territorio que pasó a denominarse al-Andalus a partir de la conquista árabe-islámica después del 711.

Esta nueva presencia humana en la Península se va a caracterizar desde los primeros años por conformar una entidad que se convierta en continuadora, en preservadora ideológica, del califato omeya sirio que acabará siendo derrocado en el mediodía del siglo VIII.

El nuevo Estado islámico generó una dinámica articuladora de naturaleza político-social a partir de un doble proceso, el cual arrastrará a una nueva configuración estructural: se trata de los procesos de arabización e islamización que en al-Andalus no tardarán en ofrecer sus resultados. Lengua y religión, sin duda los dos instrumentos estatales de mayor impacto y rendimiento sobre los nuevos territorios ocupados, constituyeron las herramientas necesarias y fundamentales del Estado para la articulación social, sin que haya que perder de vista, obviamente, al entramado estructural político que se teje desde la administración central.

El nuevo Estado árabe-islámico, claramente definido a nivel articulatorio y estructural en el siglo X, consiguió reducir las acusadas diferencias existentes entre los distintos sectores sociales de la población, logrando cohesionar una entidad andalusí árabe-islámica y crea una entidad estatal en el ámbito social aglutinada en tomo al concepto de lo "andalusí". Esta integración de carácter dinámico,

aunque no consiguiese erradicar la confrontación social existente, una vez establecida y generalizada entre las diversas capas de la población es la que provocará la ruptura con las anteriores estructuras existentes en la Península, estructuras que más tarde habrían de llegar al ya perdido solar andalusí como consecuencia del avance de la conquista cristiana.

La confrontación social existente entre los sectores árabes y no árabe, pese a la ingente tarea integradora desarrollada por el Estado omeya, volverá a cobrar impulso bajo una nueva dimensión. Aparece ahora una nueva divergencia (social y política al mismo tiempo) en la que lo "andalusí" hace frente contra lo magrebí, que con el andar de los años acabará destruyendo de este modo los mismos cimientos del califato cordobés.

El investigador detalla los componentes sociales de la sociedad andalusí compuesta por los árabes, sirios sobre todo, cuyo número es algo limitado, los beréberes, los emigrantes del norte de ₀frica (El Magreb y Libia) y la nueva clase que se produjo de los casamientos de árabes o beréberes con mujeres cristianas. A este respecto destaca el autor que no perdamos de vista al hilo de lo expuesto que, pese a la relativa escasez numérica de los árabes, el linaje de éstos fue llave de paso en el ascenso de categoría social, de ahí que muchos se atribuyeron un origen árabe sin poseerlo.

Destaca luego el papel de los cristianos y judíos que bajo la tolerancia del Islam desempeñaron un papel importante dentro del tejido social y político de al-Andalus: Los cristianos, mozárabes, aprendieron el árabe y eran el puente de enlace entre la civilización islámica de al-Andalus y el Occidente, y los judíos, hasta el reino de taifas, jugaron un papel destacado en el campo económico y cultural.

✷✷✷✷

Eléments de la globalisation dans la société andalouse: Coup d'œil sur le passé.

Dr. Juan Pedro Monferrer Sala

L'auteur commence par définir le mot "andalous" qui qualifie ceux qui ont construit ce qu'on appelle " l'Andalousie " après la pénétration arabe en Espagne en 711 et ajoute que les arabes, juste après leur arrivée, ont cherché à former une identité harmonieuse et une idéologie conservatrice garantissant sa continuité sous le parapluie du Califat omeyyade damascène. Il ajoute que le nouvel Etat musulman en Andalousie a emprunté une voie politique et sociale à deux sens complémentaires : l'arabisation et l'islamisation qui a rapidement donné ses fruits, parce que la langue et la religion sont les deux éléments les plus importants dans la formation de n'importe quelle société, sans négliger naturellement le tissu politique confectionné par l'autorité politique. Chacune des deux (langue et religion) était représenté par une minorité arabe (de Cham pour sa grande majorité) qui était venue avec les premières vagues qui sont arrivées en Andalousie. Peu après, l'Arabe et l'Islam se sont imposés sur une grande partie du territoire andalous dépendant du nouvel Etat. Malgré cela rien n'a pu empêcher le grand problème des luttes racistes internes dans la société islamique qui sont plus dangereuses que les affrontements extérieurs, naturels avec les chrétiens.

Le nouvel Etat a su au Xème siècle, diminuer l'intensité de ces luttes en groupant les arabes et les berbères sous la nouvelle appartenance "andalouse", loin des origines raciales. Bien que cette politique ait donné de bons résultats dans le rapprochement des différentes races, elle a élargi le fossé entre les musulmans et les chrétiens qui s'est dévéloppé progressivement jusqu'à la fin connue.

L'auteur parle ensuite des groupes nouveaux qui sont venus du Maghreb arabe, de Libye et d'Afrique pour former une partie de la société

andalouse. Il explique la composition sociale de cette société qui comptait des classes : de gouvernants, de notables, du peuple commun et d'esclaves. Il a parlé d'une nouvelle classe qui s'est formée avec ceux qui sont nés de mère espagnole et de père arabe ou berbère et dont certains ont atteint des places importantes dans la société andalouse. En marge de cela , nous sommes obligés de souligner que l'appartenance à la race arabe qui était minoritaire en Andalousie représentait un visa pour occuper les hautes fonctions de l'Etat, ce qui a fait que parmi les indigènes, certains prétendent être arabes même s'ils sont d'une autre origine.L'histoire nous apprend qu'au XIème siècle, le plus haut magistrat de Cordoue était indigène et c'est peut-être l'une des raisons importantes des affrontements internes que nous mentionnions plus haut.

L'auteur aborde l'élément chrétien en Andalousie tout en confirmant que l'Etat andalous a réussi à insérer les "gens du livre" avec les musulmans dans un tissu complet favorisé par la tolérance islamique. Il insiste sur le fait que beaucoup de chrétiens se sont convertis à l'Islam et que les autres se sont précipités sur la langue arabe et ils l'ont maîtrisée. Ils eurent un rôle important comme trait d'union entre les musulmans et le monde chrétien occidental surtout sous le règne des Mourabitounes (Almoravides). L'auteur précise dans ce sens que des chrétiens apprenaient l'arabe pour mieux défendre le dogme chrétien en affrontant les musulmans par cette langue. L'exemple est le livre écrit par l'orientaliste de Cordoue, Hafs ben Albar Alghouti.

L'auteur parle de la société juive en Andalousie, ces juifs étaient réunis dans des quartiers réservés comme le soulignent les texts historiques. Le rôle des juifs dans la société andalouse était très important et a atteint son apogée sous l'Etat des Beni Amer et du temps des rois des communautés, ce rôle a été favorisé par le contact qu'ils avaient avec les juifs de l'Afrique du Nord, surtout Kairouan et Constantine, d' Irak et d'ailleurs. Par ces relations, des livres sont arrivés en Andalousie comme le Telmoud babylonien que les juifs de l'Andalousie faisaient circuler entre eux. Durant cette époque, ils

avaient un rôle culturel et économique important. La ville de Lucena était le plus important centre culturel pour les juifs espagnols, la prevue en est l'apparution de grands savans reconnus en Andalousie comme Ibn Meymoune de Cordoue.

Le rôle des juifs était resté actif du début de la conquête jusqu'au règne des petits états. Il s'éteignit avec l'arrivée des Mourabitounes (Almoravides). Du temps des Almohades (Almowahidounes), les juifs ont été obligés de se déplacer vers le centre de l'Europe, vers le Maghreb arabe, surtout le Maroc actuel, vers l'Asie mineure et vers l'Egypte fatimide.

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور خوان بدرو مونفرير والواقع أنه فاتني أن أعرِّفكم أن محاضرنا (الدكتور ستيڤان ڤلد) غائب وأن هناك من سيقوم بقراءة ملخص دراسته، وعلى كل حال ليست هذه هي المرة الأولى اليوم، التي نستمع فيها إلى ملخص أحد الإخوة المشاركين في الندوة عن طريق مندوب أو نائب عنه.

وفيما أتصور أن الموضوع كما طرح في إطاره المحدود في الأندلس في تاريخها القديم كصورة من صور الثقافة العولمية أو عولمة ثقافية في ذلك الوقت، هل نستطيع أن نلقي بهذا الظل أو هذا المصطلح على تلك الحقبة التاريخية القديمة، أم أن هناك مصطلحًا آخر كنا نستخدمه دائمًا في مثل هذه الحالات وهو (العالمية).

ولا أدري هل فرقنا جيدًا بين العالمية والعولمة أو العولمية، حتى لا تختلط مفاهيمنا؟ نعيد ما كنا نصنعه بفكرنا، ونضبطه ضبطًا جيدًا في أزمنة سابقة، فندخل به مدخلاً جديدًا يطرأ عليه لكي يغيره؟

والآن مع الدكتور علي أومليل ليقدم لنا ورقته فليتفضل:

✱✱✱✱

الثقافة والعولمة

د. علي أومليل

للمسألة الثقافية في المجتمعات العربية اليوم أهمية وخطورة لم تكونا لها من قبل. وقبل أن نبين لماذا سوف نحدد ما نقصده بالثقافة، لن نعود إلى عشرات التعريفات القاموسية لهذه الكلمة، وإنما سنعتبر أن الثقافة هي محصلة المعارف والقيم الحافزة على السلوك. هذه المعارف تتوارث في مجتمع وتتلقى في الأسر والمدارس، وتكيف السلوك الفردي والجماعي.

إن الثقافة ليست – وكما كان يتصور – ذلك المضاف الذي ننمي به الفكر ونمتع به الوجدان، حين نقرأ كتابًا أو نزور متحفًا أو نشاهد شريطًا سينمائيًا، في أوقات نقتطعها من مشاغل الحياة اليومية، كنشاط كمالي زائد على النشاط الاقتصادي والعمل الإداري أو المهن الحرة أو الممارسة السياسية، بل إن الثقافة اليوم هي أكثر من هذا كله، فهي مبادئ للسياسات، سواء تعلق الأمر بالسياسة الاقتصادية أو التعليمية التربوية، أو أسس العمل السياسي، أو القيم الحافزة لأي عمل أونشاط في أي من هذه المجالات. ولنورد بعضًا من هذه المجالات.

١ - مجال التربية والتعليم:

إذا كان من أهداف المدرسة الوطنية (مدرسة التعليم العمومي) هو التربية على المواطنة، فما هي القيم المشتركة التي تربي على المواطنة؟ هل هي تربية على الحرية الشخصية، وحرية التفكير والرأي، والتعايش مع الاختلاف، أم هي تربية تعطي الأسبقية للجماعة، وأن الانتماء الأول هو للأمة، وإعادة إنتاج القيم الموروثة؟ هل هي تربية على المعتقدات أم تربية على الحرية؟ أي إنسان مواطن تكونه مناهج التربية والتعليم ومحتوى المعارف المتلقاة؟ هل هي معارف من أجل المستقبل والاندماج في عالم اليوم، أم هي تربية ومعارف تستنسخ الماضي وتخرج إلى عالم اليوم غرباء عنه باسم خطاب الهوية والأصالة؟

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو « العولمة والبضاعة الثقافية».

٢ - علاقة الاقتصاد بالثقافة :

لن نخوض هنا في مسألة طالما نوقشت وهي علاقة الثقافة بنمط الإنتاج الاقتصادي وعلاقاته، بل الذي يهمنا هنا هو مذهب الليبراليين الجدد، فهؤلاء اعتبروا أن قيم الثقافة الغربية هي وحدها خالقة الثروة واقتصاد السوق: حرية المبادرة، والمنافسة المشروعة، وأخلاقية الثقة، وضبط الوقت، والاحتكام إلى القاعدة القانونية والمساواة أمامها.

هؤلاء الليبراليون الاقتصاديون الجدد يرفضون مبدأ التضامن والعدالة الاجتماعية، فهو في نظرهم من مخلفات عصر الإيديولوجيات، إذ هو يجعل الدولة تتدخل في الاقتصاد بدعوى توجيهه للصالح العام، ويُثقل كاهل المستثمرين بالضرائب بحجة أنها مورد أساسي لتأمين الخدمات الاجتماعية العمومية بتعميم التعليم ومجانيته، والخدمات الصحية العمومية، وتجهيز البنية الأساسية. العدالة الاجتماعية في اعتقاد الليبراليين الجدد لا تنصف أصحاب القدرة على المبادرة والدراية والجهد الدؤوب، وهي تريد تقليص الحقوق الاجتماعية للعمال (الحق في الشغل، وأمن العمل، والحق في الإضراب) بدعوى أنها تزيد من تكلفة الإنتاج وتعرقله في عالم تشتد فيه المنافسة العالمية على الأسواق.

والعدالة عند الليبراليين الجدد تختزل في العدالة القضائية، أي قضاء سريع، ونزيه، ومتخصص لضرورته لخدمة المقاولات والاستثمارات. وهنا تنحصر دعوتهم في إصلاح القضاء. أما القضاء بمفهومه الحقوقي واستقلاله عن أوامر السلطة التنفيذية فهو لا يهمهم بالدرجة الأولى، في حين أن سيادة القانون والمساواة أمامه واستقلال القضاء هي دعامة ضرورية لدولة الحق والقانون، والقضاء بهذا المعنى هو ملجأ المواطن لضمان حقوقه وحمايته من شطط السلطة واستغلال النفوذ.

نقول هذا الكلام لأن هذه الليبرالية الجديدة تجد لها صدًى واسعًا عندنا من قبل رجال الأعمال وأساتذة الاقتصاد الذين تحول الكثير منهم إلى استشاريين في خدمة هؤلاء. وليبراليونا التابعون يختزلون الحريات كلها في حرية المبادرة الاقتصادية، أو تحرير الاقتصاد من أي تدخل للدولة، وكأنهم في نهاية المطاف يريدون من الدولة دورًا واحدًا

أساسًيا: وهو حفظ الأمن، بدعوى ضرورته للاستقرار الذي هو ضروري لسير الأعمال والاستثمار. أما الحريات الشخصية والعامة: كحرية الرأي والتعبير، وحرية التجمع وتنظيم الأحزاب والنقابات والجمعيات، فهي لا تعني بالدرجة الأولى ليبراليينا الاقتصاديين، والدليل على ذلك ضحالة مساهمتهم في النضال من أجل دولة الحق والقانون.

٣ - علاقة الثقافي بالسياسي :

لن نخوض هنا في جدل أصبح معروفًا حول علاقة المثقف بالسياسي. فالمثقف العربي عادة ما يشتكي من أن الأنظمة السياسية تضيق عليه خناق حرية التعبير، ويشكو من تهميشه وأن أصحاب القرار لا يلتفتون إلى فكره وخبرته. بل هم يحذرونهم لكون المثقفين غالبًا معارضين.

سنطرح المسألة من جانب آخر، ونسأل هذا السؤال: ما هي الثقافة السياسية التي في ذهن المشتغل بالسياسة، سواء كان في الحكم أو ناشطًا في حركة سياسية؟ إن الطرفين معًا هما - في الغالب - نتاج المدارس والجامعات في بلداننا، وهذه الأخيرة ما تزال بعيدة عن إنتاج المعرفة الحديثة، سواء في محتوى مواد التعليم أومناهجه، فهي أبعد من أن تمكن من الاندماج في عالم اليوم. ولهذا نتائجه العملية السلبية. فصاحب القرار السياسي عليه أن يتخذ قراره في قضايا معقدة يتداخل فيها ما هو محلي بما هو عالمي. قد يعتمد على خبراء، وهؤلاء في الغالب متخرجون هم أيضًا من نفس الجامعات والمعاهد التي ما أكثر ما تعيد إنتاج معرفة لا تساير ما هي عليه المعرفة المتقدمة في مجالات اختصاصهم. ثم إن المثقفين الذين يكتبون في القضايا العامة غالبا ما يكتفون بالتذكير بالمبادئ والقيم والأخلاقيات. وهم مع ذلك يشتكون من كونهم على هامش أصحاب القرار وأن هؤلاء لا يهتمون بما يكتبه المثقفون.

إن القضية ليست هي «تجسير الفجوة» - كما يقال - بين المثقفين وأصحاب القرار، بل السؤال هو: ما الذي يجعل هؤلاء «مضطرين» إلى الاهتمام بما يكتبه المثقفون؟ لكي يحصل ذلك لا بد من شرطين : الأول، أن يجد السياسي في ما يكتبه المثقف جدوى

وضرورة، ولن يأتي ذلك إلا إذا كانت كتابته خبيرة وموثقة، لا أن يكتب شعارات وعموميات وتذكيرًا بالمبادئ وبمصلحة الشعب. والشرط الثاني هو قوة رأي عام متشبع بقيم الحداثة. فالمثقف إذا ظل وجهًا لوجه أمام الحاكم فهو مغلوب لا محالة، لا بد له من رأي عام تستند إليه سلطته الفكرية إذ لا سلطة له بغيره، فعليه أن يناضل من أجل تكوين رأي عام ديمقراطي. لكن الكاتب الداعية الأصولي قد يجد هو أيضًا رأيًا عامًا متشبعًا بالفكر الديني يعتمد عليه للتأثير في الحكام أو للوصول هو وجماعته إلى الحكم، وهو أمر واقع في مجتمعاتنا اليوم. من هنا فإن المثقف حامل الحداثة، وهو يسعى إلى تأكيد سلطته الثقافية، عليه أن يعمل من أجل تكوين رأي عام متشبع بقيم الحداثة، لأن هذا شرط لتأكيد سلطته الثقافية، آنذاك لن يستجدي أي حاكم لكي يهتم بما يكتب، لأن سنده الرأي العام، وهذا الرأي العام الفعال لا يتحقق عمليًا سوى في المجتمع الديمقراطي، لأن في هذا المجتمع تكون صناديق الاقتراع حاسمة في تداول السلطة، أي في تغيير الحكام، فيأخذون مآخذ الجد ما يكتبه المثقفون الديمقراطيون لأنهم يحسبون الحساب للرأي العام وتأثيره على صناديق الاقتراع.

في أنظمة الحزب الواحد، أو تلك التي تسمح بتعددية شكلية لا تمكن من تداول السلطة إذ يظل الحزب الحاكم – وزعيمه – حاكمًا مهما تعددت الانتخابات، في مثل هذه الأنظمة لا يمكن الحديث عن سلطة حقيقية سواء للمثقفين أو للرأي العام.

من أجل هذا كله فإن المثقف حامل الحداثة الديمقراطية لا بد وأن يناضل من أجل نظام ديمقراطي، لأن في هذا النظام وحده يجد سنده في رأي عام متشبع بالقيم الديمقراطية، ولأن في مثل هذا النظام وحده يستطيع أن يمارس حرية الكتابة. فدفاع المثقف عن الديمقراطية ليس من أجل قيمها وحسب، وإنما أيضًا لكي يستطيع ممارسة مهنته كما ينبغي أن تكون: أي حرية الكتابة والنقد والإبداع.

لكن، ومع ذلك، فإن شكوى مثقفينا من ضآلة تأثيرهم ليست صحيحة تمامًا. لقد كان لهم تأثير – للأسف – سلبي؛ فقد ساهموا في صنع حكامه، وأنظمة استبدادية أحلت

بالعرب الكوارث. أليس كل من ميشيل عفلق وسيد قطب من المثقفين؟ فالأول وأمثاله من القوميين صنعوا ثقافة سياسية أنتجت طغاة أمثال صدام حسين، فهذا الأخير وهو يغزو الكويت، وقبلها إيران رافعًا شعار الدفاع عن بوابة العرب الشرقية، قد تسبب في كوارث ما يزال العرب يحصدون نتائجها الوخيمة. وسيد قطب خرّج من تحت جبته الأصولية جماعات الإرهاب والتطرف.

إن الديمقراطية لا يكفي تعريفها بالتعريف التقليدي: «حكم الشعب بالشعب»، لأن السؤال هو: أي شعب؟ ذلك أن الشعب قد يكون تحت تأثير ثقافة لا ديمقراطية، لا تحترم حرية الفرد، والتعددية، وقبول الاختلاف والتعايش معه، وإسناد الديمقراطية إلى مرجعية حقوق الإنسان. ذلك أنه قد يحدث أن تعم قطاعًا واسعًا من الشعب أو أغلبيته ثقافة مناقضة للقيم والمبادئ الديمقراطية المذكورة، فتحمل إلى سدة الحكم نظامًا شموليًا أو دينيًا متعصبًا. والديمقراطية ليست أيضًا حكم الأغلبية. خاصة في مجتمعات الأقليات التي لا تجد سبيلاً إلى أن تصبح يومًا ما أغلبية بالتداول، أي تبقى أقلية أبدية مقصاة باستبداد الأغلبية.

ما الذي يخلق الوعي بضرورة الإصلاح؟ إنه خلل بين واقع معيش وبين وعي بتأخر هذا الواقع ويتطلع إلى تغييره، إنه وعي ذات جماعية (شعب، أمة) بتأخرها تجاه آخر تسلم بتقدمه عليها. إلا أن الإصلاحيين الإسلاميين كان موقفهم أعقد من هذا، فهم – ولو أنهم هم أيضًا فكروا ضمن ثنائية التأخر/ التقدم – إلا أنهم اعتبروا أن التأخر هو تأخر المسلمين وليس تأخر الإسلام الذي هو في جوهره صالح لكن زمان ومكان. وتأخر المسلمين عندهم مزدوج فهو تأخر بالنسبة للإسلام كما ينبغي أن يكون (إسلام الأصول وإسلام جيل المسلمين الأول أو السلف الصالح)، وتأخر بالنسبة لأوربا، إلا أن التقدم الأوربي هو عندهم تقدم مادي وفي التنظيمات السياسية، ويظل مع ذلك مفتقرًا إلى البعد الروحي.

لكن، والدعوة إلى الإصلاح قد عادت محتدمة الآن، ما الذي يميز بين الدعوة الإصلاحية التي بدأت في القرن التاسع عشر والدعوة الإصلاحية الآن؟ هناك اختلافات لا

يعنينا التطرق إليها الآن بل نكتفي بملاحظة أن الدعوتين إلى الإصلاح، السابقة والحالية، تشتركان معًا في أن الدافع لإطلاقهما واحد، وهو الوعي بالخلل بيننا وبين الآخر. وقد كانت البداية هي الوعي بالخلل العسكري بين الإمبراطورية العثمانية وبين أوربا، وذلك إثر هزائم عسكرية للعثمانيين اضطرتهم للتخلي عن بلدان من إمبراطوريتهم، وهنا حصل الوعي بأن وراء القوة العسكرية الأوربية تنظيمًا متقدمًا للاقتصاد والإدارة وديمقراطية الحكم ونظام التربية والتعليم. إن الدعوة إلى الإصلاح في القرن التاسع عشر كالدعوة إلى الإصلاح الآن، كلاهما كان الدافع إليهما حاجة داخلية للإصلاح، ولكن أيضًا بسبب ضغط خارجي للقيام به. كانت حاجة البلدان الإسلامية إلى الإصلاح الدافع إليها مواجهة التهديد الاستعماري: إصلاح الجيش، والإدارة، والمالية، والتعليم، وتجهيزات البنية الأساسية، لكن دولاً أوربية كانت هي أيضًا تضغط من أجل إصلاح في مصلحتها: إصلاح مالي لاستخلاص ديونها، إصلاح صحي في المدن، لأن جاليات أجنبية أصبحت تقطنها، إصلاح النظام القضائي لضمان مطالب الأجانب في منازعاتهم مع الأهالي.

والآن إن الدول الغربية – الولايات المتحدة ويجاريها الاتحاد الأوربي– تركز في ضغطها لفرض الإصلاح على الدول العربية على مسألتين مرتبطتين: الإصلاح الديمقراطي وإصلاح برامج التعليم، خاصة التعليم الديني. لماذا؟ بسبب المد الأصولي والعمليات الإرهابية. لقد هوجمت أمريكا ولأول مرة في تاريخها في عقر دارها. وبما أن أغلب الإرهابيين جاؤوا من دول عربية فقد اعتبرت أمريكا أنهم نتاج أنظمة غير ديمقراطية، وأن التعليم الديني هو مشتل إنبات الإرهابيين. لذلك، تعتبر أمريكا أن في نشر الديمقراطية في الدول العربية ضمانًا لأمنها الداخلي.

إنّ الضغط الخارجي يعقّد دعوة الإصلاح النابعة من قوى وطنية، ولذلك فهو يسهل على معارضي الإصلاح، من حكام وجامدين، أن يرفضوا أي إصلاح حقيقي بدعوى أنه إملاء من قوى أجنبية وتدخل في السيادة الوطنية، ويردون بأن الإصلاح ينبغي أن ينبع من الداخل.

أن استعمال قوى أجنبية لشعار الإصلاح من أجل الحفاظ على هيمنتها وتمرير

مصالحها أمر قائم. لكن هذا لا يمنع من أن الحاجة إلى الإصلاح قائمة. فالإصلاح مطلوب ليس لأن هناك قوى أجنبية تضغط للقيام به، بل لأنه وقبل كل شيء حاجة داخلية، وذلك بسبب الفجوة التي تفصل العالم العربي عن العالم المتقدم، في ضعف التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية حتى بالقياس إلى أغلب دول العالم النامي، وفي تخلف البلدان العربية عن المسيرة الديمقراطية التي تشق طريقها في مختلف مناطق هذا الأخير.

هناك من يفسرون هذا "الاستثناء" العربي الذي يجعله خارج حركة الديمقراطية في العالم بطبيعة ثقافته الإسلامية، وأنها ثقافة تغرق السياسة في الدين، وتصنع الإرهاب باسم الجهاد، وتضع المرأة في درجة دنيا وتضرب عليها الحجاب. هذه صورة عن الإسلام أشاعها المتحجرون حكومات أو جماعات متشددة. وهي الصورة النمطية لدى غالبية الغربيين وفي وسائل إعلامهم.

لم يكن الغرب يهتم بثقافتنا ما عدا اختصاصييهم وهواتهم من مستشرقين وانثروبولوجيين، إما للمتعة الذهنية أو الفنية، أو بحثًا عن الغرابة، أوخدمة للإدارة الاستعمارية التي سخرت هذه المعرفة لإحكام السيطرة علينا. وبخلاف المستشرقين الكلاسيكيين الذين اهتموا بثقافتنا التراثية، فقد نشأ مستشرقون جدد يهتمون بشؤون العرب اليوم، لا سيما مع صعود ما أطلق عليه الصحوة الإسلامية وظهور الجماعات الإرهابية. هؤلاء المستشرقون الجدد مطلوبون جدًا من وسائل الإعلام، ويقدمون "خبرتهم" إلى وزارات الخارجية والدفاع وإلى الجهات الأمنية والمخابراتية في الغرب.

صحيح أن الغربيين أصبحوا أكثر اهتمامًا بالإسلام وعالمه نتيجة العودة الواسعة إلى الإسلام، وخصوصًا بسبب عمليات الإرهابيين. لكن معرفة الغربيين بالثقافة العربية والإسلامية تظل سطحية، وسلبية على العموم. هناك لديهم خوف شائع من الإسلام لاقتناعهم بأنه ينتج الإرهابيين، واستهجان ثقافته لقناعتهم بأنها تربي على الخمول والقدرية، وتمتهن المرأة، وتلقن كراهية الأجنبي، والغربي على وجه الخصوص. تختزل إذن

الحضارة العربية الإسلامية بغناها وتعدد روافدها إلى دين متطرف يربي على الكراهية وينتج الإرهاب. وليس هناك أية إرادة جدية في بلدان الغرب من أجل معرفة منظمة بحضارة العرب والمسلمين، فلم تدخل في مناهجهم التعليمية مواد تتعلق بهذه الحضارة، هذا على الرغم من أن عدد المسلمين سيبلغ ربع سكان المعمورة قبل منتصف هذا القرن، وعلى الرغم من تزايد أعداد الأوربيين والأمريكيين من أصول عربية وإسلامية. وكأن الغرب يعول على إدماجهم الكامل إدماجًا ينسيهم أصولهم ويفصلهم عن ثقافة بلدانهم الأصلية.

لكننا لا ينبغي أن نكتفي بالشكوى من غرب لا يعير ثقافتنا أي اهتمام جدي، بل ينبغي أن ننظر إلى ثقافتنا نفسها، والسؤال : كيف تفرض اعتراف الآخر بها؟ ذلك أن اعتداد ثقافة بذاتها وبقيمتها، ليس وحده كافيًا للاعتراف لها بذلك، فهل لثقافتنا قيمة تبادلية في "سوق" الثقافات؟ إن وضعها الحالي ليس كذلك. ولكي تكون كذلك لا بد من شرطين: الأول أن تسندها قوة اقتصادية وسياسية، وهو شرط غير متوفر الآن. والثاني أن تكون ثقافة حداثية. والحداثة لا تعني بالضرورة التغريب، بل أن تكون ثقافة معاصرة، تصاغ بمنطق العصر، وأن تتخذ موقع الندية قياسًا إلى الثقافات المعاصرة المتقدمة، حتى يكون الحوار والتفاعل معها ممكنين.

إنّ الحوار ليس غاية في ذاته، ولكنه سعي نحو إمكانية التوافق حول قيم مشتركة. فلا جدوى من الحوار إذا ما تمسك كل طرف بخصوصيته المطلقة، وإنما يكون الحوار منتجًا حين تتوافق أطرافه على قيم مشتركة. والحوار الحقيقي، أي التفاعل أخذًا وعطاءً بين الثقافات، لا يكون ممكنًا إذا كان كل طرف ثقافي ينغلق على ذاته باسم خصوصية مكتفية بذاتها، وهذا حال "الأصوليين" الذين يختزلون كل حضارتنا إلى دين – كما يتصورونه – يجدون فيه الغنى عن العالمين، وهم في هذا يختلفون عن الإصلاحيين من مفكري الإسلام منذ القرن التاسع عشر، فهؤلاء حاوروا الغرب، ودعوا إلى اقتباس ما رأوه صالحًا من تنظيماته، وكان التحديث – هم أيضًا – قضيتهم بالعودة إلى إسلام منفتح على العالم المتقدم ومقتبس من تجاربه وأنظمته. أما أصوليو هذه الأيام فهم معادون

للغرب كما هم معادون لمجتمعاتهم لأن كل هذا في اعتقادهم جاهلية. ومع ذاك فإن الغرب حاضر بقوة في تفكيرهم، لكنهم يريدون إلغاءه بالخيال (فهم يتخيلون أنهم أفضل الناس لأنهم هم المسلمون الخلصاء)، وبالعنف كلما استطاعوا أن يعلنوا عليه الجهاد. هم غرباء عن مجتمعهم وعن العصر، ليس لأنهم على الهامش وحسب، بل لانهم يريدون هذه الغربة ويرونها امتيازًا، وهكذا يقرأون – حسب فهمهم – الحديث الشريف "بدأ الإسلام غريبًا وسينتهي غريبًا، فطوبى للغرباء". الغربة عندهم ليست انسلالاً من العالم وتركه لأهله وحسب، بل عودة إليه بالجهاد لتغييره بالعنف.

والواقع، إن هناك "أصولية" أخرى، غربية هذه المرة، تنفي هي أيضًا إمكانية أي حوار. إنها أصولية الليبراليين الغربيين الجدد. فهم يعتبرون أن الحداثة أمران لا ثالث لهما : اقتصاد سوق، وديمقراطية ليبرالية، وأنهما قد بنيتا على قيم ومبادئ ثقافية لا توجد في غير ثقافة الغرب، قيم الفردانية، والحرية، وسيادة القانون والمساواة أمامه، والنظام التمثيلي القائم على الاقتراع الفردي الحر، وفصل السلطات، والحريات الشخصية والعامة... هذا الموقف ينفي مسبقًا إمكانية قيام أي حوار لأنه يفرض على الغير اتباع طريق الحداثة الغربية وإلا فلا مستقبل، ولا حوار مجديًا معه لأنه ليس لديه ما يعطيه.

إنّ هذه الليبرالية الجديدة تقف ضد مبدأ التضامن على مستوى البلد الواحد كما على مستوى العالم. فهو عندها من مخلفات عصر الإيديولوجيا والمثاليات. وهو غير منصف للذين يبذلون جهدًا أكبر، والأقدر على المبادرة ومخاطرها، والأكثر ذكاء ودراية، وهو ذريعة الكسالى والعاجزين الذين يريدون اقتطاف ثمار جهد الآخرين. هذا في الوقت الذي أصبح فيه التضامن ضرورة ليس للبر والإحسان وحسب، وإنما أيضًا ضرورة سياسية في عالم اليوم التي اتسعت فيه الهوة بين الفقراء والأغنياء كما لم تتسع من قبل، على مستوى البلد الواحد كما على مستوى التفاوت بين الدول. ثم إن هؤلاء الليبراليين الجدد ينسون أو يتناسون – وهم يتحدثون عن إنصاف الأذكياء والمبادرين والقادرين – أن فرص الانطلاق ليست متكافئة، فهل فرص الطفل في سويسرا أو السويد هي فرص الطفل

في الكونغو أو بنغلادش؟ أن هذه الليبرالية الجديدة التي تصنف الدول وأيضًا الأفراد إلى رابحين يستحقون الفوز لأهليتهم ولسرعة التكيف مع المتغيرات، والقدرة على المبادرة والابتكار والمنافسة، وخاسرين مسؤولين عن خسرانهم لجمودهم وعجزهم عن التكيف وعدم قدرتهم على المنافسة. ثم إن هذه الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة تبشر القادرين دولاً وشركات وأفرادًا بمستقبل زاهر بفضل الإمكانات الهائلة التي تتيحها التكنولوجيا الجديدة للاتصال والمعلومات، باكتسابهم المعرفة التي أصبحت قوة وخلاقة للثروة، ولانفتاح سوق عالمية أمامهم في عالم انهارت بين دوله الحدود والقيود. لكن هذه الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة تغفل أو تتغافل عن عدم التكافؤ في فرص الانطلاق. وهي حين تقول أن العالم أصبح قرية واحدة صغيرة فهي ليست كذلك بالنسبة للجميع، هي كذلك بالنسبة للذين استولوا ومنذ البداية على مواقع أفضل، وهي ليست كذلك بالنسبة للذين لا يملكون مسبقًا نفس الفرص.

فمنذ أن تحدث مارشال ماك لوهان عن القرية المعولمة أو القرية الكوكبية **Global village** شاع تداول العبارة وكأن هذه القرية أصبحت واقعًا يندمج فيه جميع سكان هذا الكوكب.إن الذين يبشرون بهذه القرية الواحدة هم عادة مستقبليون متفائلون، يؤمنون بحتمية تكنولجية سعيدة ستحطم الحدود وتفتح السماوات مثلما تفتح الفرص والأسواق أمام الجميع وتنشر ديمقراطية المعرفة، لأن المعرفة الكثيفة والسريعة والمتنوعة ستكون في متناول أي فرد جالس أمام حاسوبه يستقبل ويرسل المعلومات دون رقابة، فهو يفلت من حتمية المكان، ويتبادل المعلومات في زمان حقيقي، ويجول بحرية في جغرافية إلكترونية افتراضية، ضدًا على جغرافية المكان. وهكذا فإن جغرافية الإنترنيت هي جغرافية افتراضية، من غير حدود طبيعية أو سياسية لأن وسائل الاتصال الإلكترونية الحديثة قد خلقت ديمقراطية المعرفة لأن استعمال هذه الوسائل لا يتطلب معرفة متبحرة (أليس الكومبيوتر يصحح حتى النحو واللغة ؟) . كما أن تكنولوجيا الاتصال الحديثة قد حررت من سيطرة المركز، مكانًا طبيعيًا كان أو دولة، فخلقت مرونة العمل والطلب عليه على

مستوى العالم، فيستطيع صاحب الخبرة أن يبيع خبرته إلى ما وراء الحدود لأية جهة في العالم، دون أن يغادر مكتبه أو بيته أو مكانه.

لكن الواقع ليس بهذه الصورة الطوبوية المتفائلة. فالعالم ما يزال منقسمًا بين الذين يعلمون والذين لا يعلمون، ومازالت نسبة الأمية عالية في الكثير من بلدان العالم النامي، ناهيك عن الأمية الالكترونية. وهم يتحدثون عن أن مجتمع اليوم هو مجتمع المعرفة وهو حديث لا يخص سوى البلدان المتقدمة التي دخلت الإنترنيت في صميم نشاطاتها: في التعليم، والتجارة، والبريد الإلكتروني، وتداول المعلومات وثقافة الترفيه. أما المجتمعات النامية فهناك أقلية هي التي تستعمل وسائل الاتصال الإلكترونية الحديثة وهي مرتبطة بالخارج أكثر مما هي مرتبطة بمجتمعاتها، أما الأغلبية فهي على الهامش، بل إن نصف سكان الأرض لا يملكون حتى الهاتف.

في الستينيات من القرن الماضي تحدث (دانييل بيل) عن المجتمع ما بعد الصناعي، وأن هذا المجتمع يتجه نحو اقتصاد الخدمات الذي سيشمل أغلب نشاطاته الاقتصادية، وسيقل دور الاقتصاد المعتمد على المصانع الثقيلة، كما أن العمالة نفسها سوف تتغير طبيعتها، لتصير عمالة مرنة، تتطلب اكتساب القدرات والمهارات الجديدة التي أصبحت تتطلبها التكنولوجيات الحديثة للاتصال والمعلوماتية.

بعده سيتحدث (ألفين توفلر) عن «الموجة الثالثة». فقد ظهرت الموجة الأولى في تاريخ المجتمع الإنساني باختراع الزراعة والمجتمع الزراعي الناتج عنها ببنيته وثقافته، ثم جاءت الموجة الثانية مع الثورة الصناعية. ثم الموجة الثالثة الحاصلة اليوم والتي أصبحت فيها المعرفة عماد القوة والثروة، وقد نشأ عنها في البلاد المتقدمة ما أصبح يسمى بمجتمع المعرفة أو المعلومات، والمعتمد على الرقمية (رقمية الإشارات والشبكات) وعلى الوسائط الإعلامية المتعددة، وانتشار الإنترنيت، وعلى الحركية السريعة في انتقال المعرفة والمعلومات والمال ورؤوس المال في زمن حقيقي. فهذه الأخيرة أصبحت تنتقل عبر الحدود وحسب إرادة أصحابها مما أصبح يهدد الاستقرار المالي والاقتصادي لعدد من الدول

الوطنية، ومثال على ذلك الأزمة الكبرى التي حصلت لدول جنوب شرق آسيا سنة ١٩٩٦ . كما أحدثت الثورة التكنولوجية الحديثة في الإعلام والتواصل تغيرًا جذريًا في طبيعة العمالة، فأصبح اكتساب المهارات الجديدة التي تتطلبها تكنولوجيا الاتصال والإعلام الحديثة شرطًا لضمان الشغل في عالم الاقتصاد الجديد، والتطور فيه، أما الذين لا يمتلكون هذه المهارات أو لا يستطيعون التكيف معها فقد صاروا عرضة للبطالة، وأصبح كثير من ذوي الخبرة وبفضل وسائط الاتصال والمعرفة الحديثة غير مضطرين للذهاب إلى مؤسسة العمل أو للهجرة طلبًا للشغل، بل أصبحوا يشتغلون عن بعد وهم في مكتبهم الخاص أو في منازلهم . وهكذا أصبحت هذه العمالة عن بعد تنافس العمالة المحلية وما تتطلبه هذه الأخيرة من عقد جماعي للعمل، وضمان اجتماعي، وحقوق اجتماعية أخرى، وأجور أعلى من الأجور التي يطلبها ذوو الخبرة في البلدان النامية والذين يشتغلون عن بعد، ومثال على ذلك أن مؤسسات أمريكية أصبحت تشغل عن بعد مهندسين وخبراء وتقنيين من الهند، بأجور أدنى ومن غير اضطرار هذه المؤسسات أن تمنحهم ما تضطر إليه من حقوق كما هو الحال بالنسبة للعمالة المواطنة أو القارة، وهم يشتغلون بتكلفة أقل. إن العمالة الجديدة التي خلقتها التكنولوجيا الحديثة للاتصال والمعلوماتية هي عمالة لا مادية، عمالة فكرية بالأساس.

إن هذا النظام العلمي- التكنولوجي المنتج لما أصبح يسمى بالاقتصاد الجديد يكون الآن حوالي ٨٠ ٪ من الناتج العالمي الخام. وهكذا أصبح البحث العلمي - التكنولوجي قاطرة الابتكار والمنافسة وخلق الثروة. إلا أن نصيب البحث العلمي في بلداننا قياسًا إلى الناتج الوطني ما يزال ضعيفًا، لا يتجاوز ١و٠٪ وهو في الدول المتقدمة حوالي ٣ ٪.

لقد أصبح البحث العلمي والتكنولوجي في البلدان المتقدمة منظومة مندمجة في نظام الإنتاج، فهي لم تعد مشتتة، ومستقلة، بل متكاملة في منظومة من أجل حفز الإنتاج وتنظيمه ما عدا في البلدان النامية.

إلا أن المشكلات التي أصبحت تطرحها العولمة ليست واحدة بالنسبة للجميع فما تطرحه من مشكلات على البلدان النامية يختلف فلنعرض لبعضها.

مشكلة الدولة

يقال إن العولمة تهدد سيادة الدولة الوطنية، لكن هناك دول ودول . فالدول الراسخة أقدر على مواجهة تحديات العولمة، خاصة حين تدخل في تكتلات اقتصادية ضخمة كدول الاتحاد الأوروبي أو (النافتا) أو (الآسيان)، والتي تضم دولاً صناعية متقدمة ودولاً صاعدة، وهناك دول العالم النامي والتي ليست داخلة في تكتلات قوية وحسب، وإنما أيضًا بعضها أصبح مهددًا بالتفكيك. ذلك أن الوجه الآخر للعولمة هو إحياء الهويات الصغيرة، الطائفية والثقافية والإثنية. فأمام فشل الدولة الوطنية في تحقيق اندماج بالتنمية وتعزيز رباط المواطنة والمشاركة، وأمام عجزها عن الاستجابة لتحديات المتغيرات الكبرى التي عرفتها العقود الأخيرة في مجال الاقتصاد وتكنولوجيا المعلومات وانتهاء عالم القطبين المتنافسين اللذين كان كل منهما يحمي ويعزز دولاً قطرية حليفة بدعم اقتصادي وعسكري وأمني، أمام هذا كله أصبحت كثير من الدول القطرية في العالم النامي ضعيفة تجاه الخارج والداخل معًا فهي عاجزة أمام التحولات الدولية، وهي عاجزة عن كبت مطالب الكيانات الخاصة التي أصبحت تقدم هويتها الخاصة على ولائها للدولة .

التحدي المطروح إذن هو تعزيز الدولة الوطنية بناء على توافق التعدديات المكونة لها، وتكييف دور ووظيفة الدولة للإستجابة على نحو أفضل للمتغيرات الحاصلة في عالم اليوم.

إن دور الدولة الوطنية مازال مطلوبًا في الدول النامية، فانحلالها يعني تصارع كياناتها الخاصة (وهل الحل هو تكوين دويلة على رأس كل خصوصية طائفية أو عرقية أو ثقافية؟). ودورها مطلوب في مجتمعات هشة هي في حاجة إلى دعم الخدمات العامة من صحة وتعليم وأمن وتجهيزات أساسية. ثم إن الانطلاق الاقتصادي في البلدان النامية يحتاج إلى دور الدولة في تشييد البنية الأساسية اللازمة للاستثمارات (طرق، موانئ، مطارات، شبكات الاتصالات، إضافة إلى إصلاح النظام الإداري والقضائي والجبائي والاستثمار في رأس المال البشري). ثم إن للدولة دورًا أخلاقيًا بالحرص على المصلحة العامة، وسيادة القانون، وتأمين الحريات الشخصية والعامة، وبهذا تخلق رباطًا صلبًا ومقنعًا للإنتماء والمواطنة.

إن الدولة الوطنية كيان حديث نسبيًا في التاريخ، نشأ في الغرب ثم عم العالم. وكثير من هذه الدول الوطنية افتعلت افتعالاً بتقطيعات قسرية ، شتت الإثنيات والطوائف الدينية والجماعات الثقافية ، ثم إن كثيرًا من هذه الدول «الوطنية» فشلت في التنمية الإدماجية، وتحولت إلى دول سلطوية، وكل هذا جعلها فاقدة الشرعية.

إن الموقف الصحيح والجدي ليس هو التراجع عن مستوى الدولة الوطنية إلى كيانات مشتتة باسم الخصوصية والهوية، وليس القفز فوقها بالتطلع إلى دولة الخلافة أو الدولة القومية العربية الكبرى، بل تعزيز الدولة الوطنية ككيان تعاقدي جامع بين الأطراف المكونة لها، وهذا هو المنطق الصحيح لتكوين تكتل عربي في عصر التكتلات ويمكن أن يصبح اتحادًا لكن يتفاوض عليه ديمقراطيًا وبالتدريج على غرار ما حصل في الاتحاد الأوروبي الذي تفاوضت دوله حول كل قطاع، وأهلت الدول الأضعف من أجل اندماج أفضل في الاتحاد. أما الوحدة التي يقود تحقيقها زعيم تاريخي على طريقة (غاريبالدي) أو (بسمارك) فقد عفا عليها الزمان، فالمثال الذي تعلق به قوميونا هو هذا المثال، وليس الاتحادات الفدرالية التي تأسست ديمقراطيًا وبالتدريج. ويتصور قوميونا الوحدويون أن الوحدة في حد ذاتها حل لجميع مشكلات العرب، من التنمية وإلى مواجهة الإمبريالية والصهيونية، في حين أن هذه الوحدة تطرح مشكلات لا بد من حلها أولاً بالتدريج والتفاوض والآلية الديمقراطية.

المسألة الثقافية

إن العولمة تمثل تحديًا للثقافات المحلية والوطنية والقومية. إن عولمة الثقافة هي من أقوى مظاهر العولمة جماهيرية المنتج الثقافي المتجاوز القيود والحدود، وتنميط هذا المنتج، وإنتاجه وتسويقه عبر شبكات تتحكم فيها شركات عابرة للحدود.

فهناك ملاك كبار للجرائد الكبرى في العالم وقنوات التلفزة الإخبارية الكبرى، والبرمجيات، وشركات الإنتاج السينمائي العالمية، أسماؤهم هي (بيل جيتز)، و(روبرت

مـردوخ)، و(تيـد تورنـر)، و(كـونراد بلاك)، و(جـان لوك لاجـارديـيـر)، هؤلاء حـولوا المنتج الثقافي والإعلامي والترفيهي إلى سلعة معولمة منمطة ، يتحكمون في شبكات إنتاجها وتوزيعها في اتجاه واحد من شمال منتج وموزع إلى جنوب مستهلك.

لقد حولت العولمة الثقافة إلى بضاعة منمطة تستهدف أعدادًا هائلة من مستهلكين على مستوى العالم، وهي منمطة لضرورة الإنتاج الجماهيري الواسع، وهي تقدم على أنها ثقافة عالمية لا وطن خاصًا بها على الرغم من طابعها الغربي أو المتغرب. إلا أنها تخلف رد فعل مـزدوج، أو متناقض؛ فـهي من جـهة تستـهلك على مستـوى العالم بمختلف أقوامه، ولكنها من جـهة ثانيـة تدفع إلى الارتداد إلـى الثـقافـات المحليـة التي هي الوجه العكسي للعولمة، ورغم أن رد الفعل هذا مشروع لأنه يدافع عن الخصوصيات الثقافية، إلا أنه لن يغير من واقع الأمر شيئًا، لأن أمام أي ثقافة غير غربية مصيرين: إما أن تتحول إلى ثقافة محليـة، تخص قومـها، والذين حـتى لو اعتدّوا بها فـإن هذا الاعتداد لا يجنبـها الانعزال والمحلية، وإما أن تكسب رهان التحديث، فتسلك طريقها الخاص إلى الحداثة، والتي تعني أن تكتسب قيمة تبادلية في سوق الثقافات المتقدمة في عالم اليوم.

وهذا مـعناه أن حـوار الثقـافـات لا يكون ممكنًا. إن الحـوار ليس مـجرد مناظرة بين ثقافات في الأفكار والقيم والعقائد، بل هو تفاعل بينها، وهذا لا يتأتى إلا إذا كانت ثقافتنا قادرة على حـوار الآخر كثقـافة تفرض حـضـورها وجدواها بالنسبة إليـه، ولا يكون ذلك ممكنًا لمجرد اقتناعنا بعراقة ثقافتنا، بل لا بد وأن تسندها قوة اقتصادية وسياسية هي التي تعطي للثقافة قوتها وقيمتها التبادلية في سوق الثقافات المتقدمة كما أسلفنا، ثم إن تحديث ثقافتنا يقتضي وجود قاعدة اجتماعية واسعة داخلة في الحداثة. أما إذا ظلت هذه القاعدة خارج الحداثة فإن الذي يحصل هو الارتداد الواسع إلى ثقافة محافظة، وإحياء مظاهرها الدينية المتشددة، تصوغ منه هوية منغلقة إقصائية، ولا ترى في الحداثة سوى اعتداء على هويتها، فلا تسعى إلى مد الجسور بين ثقافتنا وعالم اليوم كما سعى إلى ذلك الإصلاحيون المسلمون مع بداية ما سمي عندنا بعصر النهضة.

قلنا إن مفهوم الثقافة وطبيعتها قد تغيرا، وأن ما تربى عليه من سلوك وقيم يتوقف عليه مدى نجاح أوفشل الاندماج في عالم اليوم والمنافسة فيه. والثقافة لم تعد ذلك الشيء الكمالي الذي نفرغ إليه بعد أن ننتهي من أعمالنا ومهامنا اليومية، بل الثقافة اليوم هي المحدد للسياسات مبادئ السياسة الاقتصادية، أهداف التربية والتعليم، أسس التوافق على قواعد العمل السياسي والمبادئ التي تقوم عليها المؤسسات السياسية، دور الدولة في عالم اقتصاد السوق والمنافسة والمد الديمقراطي.

ثم ما هو جوابنا على التحدي الذي أصبح يطرحه الليبراليون الجدد وهم يربطون الحداثة الاقتصادية والحداثة الديمقراطية اللبيرالية ربطًا حصريًا بالقيم الثقافية الغربية؟

لقد عاد هؤلاء إلى المذهب النفعي ليفسروا به الدافع العميق للسلوك الإنساني وهو أن السلوك الأساسي للإنسان هو طلب منفعة بمعناها المادي المباشر، ولذلك يقيِّمون الإنسان بنجاحه في الأعمال والنشاطات الجالبة للثروة وما تبعثه في النفس من رضى بالنجاح وما تتيحه من تمتع. فهل كل غاية الإنسان من وجوده هي هذه؟ وهل النجاح في الأعمال والمهن هو وحده الذي يعطي المعنى للحياة؟ إن هذه الأسئلة الفلسفية ليست هي التي تعنينا هنا، بل الذي يعنينا هو سؤال الثقافات كمحدد لمبادئ السياسات على النحو الذي أسلفناه.

✱✱✱✱

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة والعولمة

أ. د. علي أومليل

يبدأ الباحث بتعريف الثقافة وأهمية بل خطورة المسألة الثقافية في المجتمعات العربية اليوم فيقول: الثقافة هي محصلة المعارف والقيم الحاضرة على السلوك. هذه المعارف تتوارث في المجتمع وتلتقي في الأسر والمدارس، وتكيف السلوك الفردي والجماعي. يضيف قائلاً: الثقافة مبادئ للسياسات، سواء تعلق الأمر بالسياسة الاقتصادية أو التعليمية التربوية، أو أسس العمل السياسي أو القيم الحاضرة لأي عمل أو نشاط في أي من هذه المجالات.

تعزيزًا لذلك، يطرح الباحث عدة أسئلة منها: ما هي القيمة المشتركة التي تربي على المواطنة؟ هل هي تربية على الحرية الشخصية وحرية التفكير والرأي والتعايش مع الآخر؟ أم هي تربية تعطي الأسبقية للجماعة، والانتماء الأول للأمة وإعادة إنتاج القيم الموروثة! هل هي تربية على المعتقدات، أم تربية على الحرية؟ هل هي معارف من أجل المستقبل والاندماج في عالم اليوم، أم هي معارف تستنسخ الماضي وتخرّج إلى العالم غرباء عنه باسم خطاب الهوية والأصالة؟

ثم ينتقل الباحث للحديث عن علاقة الاقتصاد ونمط الإنتاج الاقتصادي بالثقافة، مركّزًا على مذهب الليبراليين الجدد الذين يعتبرون قيم الثقافة الغربية هي وحدها خالقة الثروة واقتصاد السوق: حرية المبادرة، والمنافسة المشروعة، وأخلاقية الثقة، وضبط الوقت، والاحتكام إلى القاعدة القانونية والمساواة أمامها.

من جانب آخر يطرح الباحث مسألة علاقة الثقافة بالسياسي وماهية الثقافة السياسية، في ذهن المشتغل بالسياسة سواء كان في الحكم أو ناشطًا في حركة سياسية، وكيفية «تجسير الفجوة» بين المثقفين وأصحاب القرار الذين يجدون أنفسهم مضطرين للاهتمام بما يكتبه المثقفون على اختلاف عقائدهم ومذاهبهم وتياراتهم الفكرية والحزبية، ومدى مساهمة المثقفين (سلبًا أو إيجابًا) في صنع الحكام.

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو « العولمة والبضاعة الثقافية».

أما عن الضغوط التي يمارسها الغرب، خاصة الولايات المتحدة الأميركية والاتحاد الأوروبي، لفرض الإصلاح على الدول العربية متمثلاً في الإصلاح الديمقراطي، وإصلاح برامج التعليم خاصة التعليم الديني، فيقول الباحث إن الإصلاح مطلوب ليس لأن هناك قوى أجنبية تضغط للقيام به بل لأنه وقبل كل شيء، حاجة داخلية، وذلك بسبب الفجوة التي تفصل الوطن العربي (النامي) عن العالم المتقدم، متمثلة في ضعف التنمية الاقتصادية والاجتماعية في البلدان العربية وتخلفها عن ركب الديمقراطية التي تشق طريقها في أغلب دول العالم النامي.

وفي ما يتعلق بالعولمة والادعاء بدورها في سيادة الدولة الوطنية، يعلق الباحث قائلاً: إن الدول الراسخة أقدر على مواجهة تحديات العولمة، وعلى الدول الوطنية مواجهة التحديات الدولية بتعزيز دورها بناء على توافق التعدديات المكونة لها، وتكييف دور ووظيفة الدولة للاستجابة على نحو أفضل للمتغيرات التي يشهدها عالم اليوم. أما بالنسبة للعولمة والثقافة، فيقول الكاتب: إن العولمة تمثل تحديًا للثقافات المحلية والوطنية والقومية. إن عولمة الثقافة هي من أقوى مظاهر العولمة المتمثلة في:

جماهيرية المنتج الثقافي المتجاوز للقيود والحدود، وتنميط هذا المنتج، وإنتاجه وتسويقه عبر شبكات تتحكم فيها شركات عابرة للحدود. لقد حوّلت العولمة الثقافة إلى بضاعة منمطة تستهدف أعدادًا هائلة من المستهلكين على مستوى العالم، وتقدم على أنها ثقافة عالمية لا وطن خاصًا بها على الرغم من طابعها الغربي أو المتغرب.

يختتم الباحث ورقته بالقول: إن أي ثقافة غير غربية لا بد أن تواجه واحدًا من مصيرين: إما أن تتحول إلى ثقافة محلية تخص قومها وتُتّهم بالانعزالية والمحلية، وإما أن تكسب رهان التحديث وتحظى بقيمة تبادلية في سوق الثقافات المتقدمة وتصبح قادرة على حوار الآخر وتفرض حضورها وجدواها بالنسبة إليه. ولن يكون ذلك ممكنًا لمجرد قناعتنا بعراقة ثقافتنا، بل لا بد وأن تسندها قوة اقتصادية وسياسية، ووجود قاعدة اجتماعية واسعة داخلة في الحداثة تعطي للثقافة قوتها وقيمتها التبادلية في سوق الثقافات العالمية المتقدمة.

****

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership Culture and Globalization

Dr. Ali Omlail

"Summary"

The paper starts by giving a detailed definition of culture, and the importance and seriousness of the culture issue in the Arab societies today. The writer argues that culture is the outcome of education and values, which are inherited in the society; meet within families and modify and drive individual and group behavior. Moreover, culture is the foundation of all policies, whether they are related to education, economics, politics, or the values of any present act or activity. To enhance his point of view, the writer raises many questions and queries such as: What is the joint value in which the citizen brought up? Is it the education of personal freedom, free thinking and opinion, and co-existence with the "other"? Is it the education that gives priority and belonging to the community and the nation and reproduction of inherited values? Is it education of faith and beliefs or education of freedom in all aspects? Is it education for future and integration in today's world, or education that reproduces the past and graduates citizens who feel estrangement from today's world disguising behind the mask of identity and prejudice.

The writer moves on to discuss the relation between economics and culture with some concentration on the new liberals, who claim that Western culture is the only source for creating the future and market economy; freedom of initiative and legal competition.

On the other hand, the writer demonstrates the issue of the existing relation between the cultured and the politician, and how to bridge the big and everlasting gap between them. In regard to the pressures

practiced by the West – United States and the European Union – to impose reforms on the Arab world, the writer says that the reforms imposed concerning democracy and education programs (especially religious education) is an internal need rather than an external one, because of the big gap that separates the Arab world (developing) from the developed world.

The paper comes to the conclusion that globalization plays a vital role in the sovereignty of the "National" country. It claims that any non-Western culture is exposed to one of two ends; either it is transferred to a local culture (closed) and be accused to introversion and isolation, or acquires modernity stake and enjoys exchange value in the advanced and developed culture markets and the capability of building bridges of constructive dialogue with the "other".

✷✷✷✷

La globalización y la cultura

Por/ Prof. Dr. Ali Omíail

Resumen

El investigador empieza su trabajo con una definición de la cultura y el papel importante -y a veces peligroso- que desempeña en las sociedades árabes, donde se hereda y se aprende en el ambiente familiar y escolar, formando la conducta individual y social.

Como apoyo de su teoría, el investigador plantea algunas preguntas como: ❖Cuáles son los valores comunes con los cuales se consigue el patriotismo? ❖Sería la libertad personal de pensamiento, de opinión y de convivencia con el otro, o sería el sentido colectivo y dar la prioridad a los intereses de la nación? ❖Sería el aferramiento a las creencias o al principio de la libertad absoluta? ❖Sería la educación que garantiza el futuro y la integración en el mundo moderno o la persistencia en el pasado, quedándose inmovilizados bajo el lema de la identidad y la originalidad?

Luego, el investigador habla de la relación de la economía de la economía con la cultura, destacando la teoría de los nuevos liberalistas que los valores culturales occidentales son el único camino hacia el desarrollo económico.

Sobre la relación de la cultura con la política destaca el investigador la importancia de acortar las distancias entre los intelectuales y las autoridades y la influencia, positiva o negativa, de aquellos en la formación de los gobernadores. Respecto a las presiones que ejerce el Occidente, especialmente los EE.UU. y la Unión Europea para imponer la reforma en el Mundo ،rabe (reforma de la democracia y de los programas de enseñanza, sobre todo la religiosa), dice el autor

que la reforma es necesaria, pero no como sumisión a las presiones extranjeras, sino como una "necesidad interior" para acortar distancias entre el subdesarrollado Mundo ٭rabe y el mundo avanzado.

El autor finaliza diciendo que cualquier cultura no occidental tendría uno de dos destinos: convertirse en una cultura local acusada de aislacionismo, o adaptarse con las culturas modernas, adquiriendo la aptitud de dialogar e intercambiarse con el otro, pero esto no sería posible sin el apoyo de una fuerza económica y política.

✷✷✷✷

La Globalisation et la marchandise culturelle

Dr. Ali Oumlil

L'auteur a commencé par définir la culture et l'importance ou plutôt le danger de la question culturelle dans les sociétés arabes d'aujourd'hui, disant que la culture est le résultat de l'impact des connaissances, des valeurs et de la civilisation sur le comportement. Ces connaissances qui se transmettent dans la société, qui se rencontrent dans les familles et dans les écoles, orientent le comportement individuel et collectif.

La culture représente l'origine des politiques sur tous les plans : politique, économique, éducatif ou de l'enseignement. Elle est à la base de tout travail ou activité dans chacun de ces domaines.

Pour appuyer cela, le chercheur pose quelques questions: Quelle est la valeur commune qui éduque sur le patriotisme? Est-ce que c'est l'éducation sur la liberté personnelle, la liberté de pensée, d'opinion et la coéxistence avec l'autre? Ou bien une éducation qui donne la priorité au groupe, au dévéloppement prioritaire de la nation et á la reproduction des valeurs héritées? Est-ce que c'est une éducation sur les croyances ou sur la liberté? Est-ce que ce sont des connaissances pour l'avenir et l'insertion dans le monde d'aujourd'hui ou des connaissances qui reproduisent le passé pour présenter des étrangers à notre monde au nom du discours de l'identité et de l'authenticité.

L'auteur aborde la relation de l'économie et des moyens de production avec la culture, insistant sur la doctrine des néo-libéraux qui considèrent que les valeurs culturelles occidentales sont le seul créateur de la fortune et de l'économie de marché: liberté d'iniciative, concurrence légale, esprit de confiance, maîtrise du temps, recours aux règles juridiques et égalité devant elles.

D'autre part, l'auteur pose le problème de la relation de la culture avec le politique et, qu'est-ce que c'est que la culture politique dans l'esprit de l'homme politique qu'il soit au pouvoir ou affilié á un mouvement politique et comment combler le fossé entre les intellectuels et les décideurs qui se trouvent obligés de s'intéresser á ce qu'écrivent les premiers dans la diversité de leurs croyances, leurs doctrines, leurs courants de pensée et de parti et le degré de leur participation (positive ou négative) dans la création du pouvoir.

Quant aux pressions occidentales pour imposer les réformes aux Etats arabes (democratie, programmes scolaires surtout en ce qui concerne l'enseignement religieux).

L'auteur dit que les réformes sont une nécessité, pas seulement parce qu'il y a une force étrangère qui les revendique mais parce qu'avant tout, elles relèvent d'un besoin interne à cause du fossé qui sépare le monde arabe en dévéloppement du monde avancé : la faiblesse du dévéloppement économique et social dans les pays arabes et son retard par rapport à la démocratie qui fait son chemin dans la plupart des pays en dévéloppement.

En ce qui concerne la Globalisation et son prétendu rôle dans l'autonomie des états nationaux, le chercheur dit : les états nantis sont plus aptes a relever les défis de la globalisation. Les états nationaux doivent affronter les défis internationaux en renforçant leur rôle, en se basant sur l'accord entre leus différentes composantes et en adaptant le rôle et la fonction de l'état à une meilleure réponse aux changements que connaît le monde d'aujourd'hui. Pour ce qui est de la globalisation et de la culture, l'auteur dit que la globalisation représente un défi pour les cultures nationales locales. La globalisation culturelle est le côté le plus fort de la Globalisation et se manifeste par la popularité du produit culturel qui dépasse les entraves et les frontières, sa standardisation, sa production et sa commercialisation à travers des canaux maîtrisés par des sociétés qui ne respectent aucune barrière. La globalisation a transformé la culture en produit standardisé pour un très grand nombre

de consommateurs dans le monde comme culture universelle, apatride malgré son caractère occidental ou occidentalisé.

L'auteur résume son papier en affirmant que n'importe quelle culture qui n'est pas occidentale,aura l'un des deux destins:

-Ou bien elle se transforme en une culture locale spécifique à sa population, accusée d'être isolationniste et indigène.

-Ou bien elle gagne le pari de la modernité et acquiert la valeur boursière dans le marché des cultures avancées et devient apte à dialoguer avec "l'autre" et à imposer sa présence et sa rentabilité par rapport à lui. Ceci devient possible seulement si nous renforçons la conviction que nous avons de l'authenticité de notre culture par une force économique et politique et par la présence d'une large base sociale moderne qui puisse donner à la culture sa force et sa valeur.

✷✷✷✷

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ الدكتور علي أومليل على هذه الكلمة الضافية التي عرض فيها موقف الغرب من الشرق عمومًا، ومن الإسلام على وجه التحديد، وما سجَّله في هذه الكلمة على مسلك الغرب الإيديولوجي والعملي مما يتنافى تمامًا مع عدالة الرؤية وحقوق الإنسان.

ولاشك أن هذا الجانب له خطره في فهم العولمة كما أشاعوها في الغرب وكما انتقلت إلينا، وإن كنت في حقيقة الأمر لم أعرف على وجه التحديد موقفنا نحن من هذه العولمة.

الجانب الآخر من القضية، الركن المواجه، تكلَّم الأستاذ الدكتور أومليل كلامًا ممتازًا لكنه لم يتكلم فيما أعتقد عن الـ (نحن) أنفسنا، بمعنى ما موقفنا نحن من هذه القضية، قضية الثقافة والعولمة؟ وما مسلكنا إزاء هذا في الماضي وفي الواقع الراهن؟ وما ينبغي علينا أن نصنعه إزاء كل ما طرح علينا من الجانب الآخر؟ لكن على كل حال هذا موضوع للنقاش.. وأتركه لحضرات السادة الراغبين في المداخلات.

وكما قلت يبدو أن المحاضر الثالث الدكتور ستيڤان ڤلد متغيب عن الجلسة، ولكننا سنضيف بحثه إلى جانب بحوثها.

****

Draft - Not to be quoted without author's permission!

Islamic Arab Civilization and the West: from Difference to Partnership

(Cordova, October 4-8, 2004)

Stefan Wild (University of Bonn):

"Culture and Globalization"
Trans-religious space in a world of globalized religions

There is no denying the fact, that today, more than at any other time in history, societies, cultures, civilizations and religions have to negotiate with each other the space allotted to each of them in the present world. This world is characterized by two contradictory tendencies. The first tendency leads to a world without borders – electronic communications, streams of international capital, migrants looking for work transgress all national and cultural boundaries. This is the tendency toward one single world-space. The second tendency goes into the opposite direction. It conserves a world in which men and women live under widely diverging social and economic circumstances and adhere to manifold and conflicting creeds, ideologies, and patterns of conduct. This road leads to a multitude of cultural spaces and insists on resisting the first tendency. Both tendencies can be observed in the first decade of the 21st century.

If we single out religion as a factor influencing and shaping human behavior, we see immediately that religion is never and has never been the only factor in shaping human behavior. On the other hand, human individual and collective behavior cannot be understood

as a simple cause-effect-relation between certain socio-economic data and human reaction to it. It is impossible to dissociate human culture from ethics, morality and the quest for the sense of life, i.e. from religion.

The thesis of this paper is that different religions in our world can only negotiate with each other in a space of modernity. This space cannot be under the complete control of one specific religion. I call this space "trans-religious", in the sense that it is open to all religions, which admit the possibility of dialogue with other religions and "Weltanschauungen". In an Arab-Islamic context the term "secularized" for this space should be avoided, because notions such as "secularization", "secular", and so on carry a historical burden, which makes them difficult to be accepted outside the realm of European social and mental history.

The paper will discuss, why the terms "secular", "secularism" etc. have been discredited for many Arab-Muslim intellectuals, whereas the notion of a trans-religious space for dialogue may open up the possibility to inhabit a living space, in which civil discourse and peaceful co-existence replace bloodshed, oppression, terror and massive human suffering.

Introductory remarks
I. Globalization - survival of the fittest? An overview of the history of globalization
II. What does globalization mean for world-religions?
III. Moral re-armament: Islamic re-education
IV. Why the term "secularism" should be avoided in an Arab context
V. Islamophobia and conditions of dialogue

Introductory remarks

When speaking on the relation between "Islamic Arab civilization and the West" the temptation to generalize is great. In tackling a topic of this magnitude, I may not be able to avoid

generalization completely. But I think it is useful to try to define which part of reality I will try to discuss and with which part of history I will try to deal. Firstly, I take "Islamic Arab civilization" as a reference to something living, not exclusively to a phenomenon of the past. This is important, because a common fallacy of the Arab-Western Dialogue has – at least to my mind and in my experience – frequently been a praise of the past. It was not uncommon that speakers of all backgrounds agreed on praising the great cultural achievements of Islamic Arab civilization in bygone eras. And one of the foremost of these past achievements that come and came to mind while speaking in Cordova is, of course, the Andalusian experience. This experience culminated in what is now seen as the Andalusian peaceful co-existence of Jews, Christians and Muslims under Muslim-Arab rule, a co-existence, which ended in 1492 and with the fall of Granada to the Catholic reconquista. While historians and specialists of Andalusian history discuss the details, this prominence given to the past has exacted its price. There is a fine line between the legitimate recalling of the past as part of a cultural identity and an obsessive fixation on past glory, which obstructs dealing with problems of today. Praising days gone by should never replace dealing with contemporary problems.

I am interested in memories of past glory, and "experiences" like the Andalusian one, not as a historian of the Middle Ages, but as somebody interested in the present. Therefore, I interpret this part of what a collective memory preserves in its importance for the present. Memory is by definition eclectic, whatever is preserved is preserved not because it is something of the past, but because it is meant to shape the present and the future. Anidjar Gil has done this for the whole "Andalusian experience" (Our Place in al-Andalus, Kabbalah, Philosophy, Literature in Arab Jewish Letters, Stanford 2002). To take one example: I am not interested in one of the great intellectual figures of Andalusia in the 12th century, Ibn Rushd ("Averroes") as such, i.e.

because of the role he played in his time. Ibn Rushd, to whom the Latin West owes much of the Aristotelian tradition, certainly deserves the numerous historical studies which have been devoted to his life and his works, especially after his 800th birthday in 1998. But I am interested in how Ibn Rushd is seen as a meaningful figure today. Do we consider Ibn Rushd primarily as a Muslim philosopher, who combined an Islamic identity with an unparalleled knowledge of Greek philosophy? Is Ibn Rushd's thought the model of an Arab rationalist philosophy, a man, who can be taken as a founding father of an Arab enlightenment? Or is Ibn Rushd a tragic figure, a man whose books were forbidden and burned, who was persecuted by the political powers of his time and was nearly forgotten in Arab-Islamic culture for centuries? These are questions discussed by modern Arab-Muslim intellectuals and I am interested in these questions much more than in purely historical problems. Cf. Anke von Kügelgen, Averroes und die arabische Moderne. Ansätzen zu einer Neubegründung des Rationalismus im Islam, Leiden 1994 and S. Wild, „Between Ernest Renan and Ernst Bloch: Averroes Remembered, Discovered and Invented. The European Reception Since the 19th century" in: M. Wahba & M. Abousenna (eds.), Averroes and the Enlightenment, New York 1996. So, this lecture deals with the present and with the past, but with the past only insofar as it is used to shape the present.

While narrowing down the subject on the one hand, I have to open it up in a different way. The "Islamic-Arab Civilization" is at present within world-Islam in a minority position. Arabic as the language of the Muslim Holy Book still guarantees a certain cultural dominance and a certain prestige of Arab intellectuals in the Muslim world. Certain Arab countries and states played and play a dominant economic role, symbolized by petrol. But the Arab-Muslim experience is not anymore the unquestioned unity, which it may have been for the

Umayyads. Other Islamic civilizations have evolved: the Indonesian one, the Indian one, the Turkish one, but also a South-African one and possibly even a European one.

I. Globalization – survival of the fittest?

Samir Amin, „Der kapitalistische Genozid“ (“The capitalist genocide“) in: Blätter für deutsche und internationale Politik 7 /2004, 817-24

Sadik J. Al-Azm, “Islam, Terrrorism and the West Today” in: Die Welt des Islams 44 (2004) 114-128

Sadiq Galal al-Azm – Hasan Hanafi, Ma` al-`awlama (“With Globalization”), Beirut 1999

Benjamin Barber, Jihad vs. McWorld, New York 1995

Harald Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization. Political Struggle and Cultural Resilience in the Middle East, Russia, and Latin America, Münster 2003

Martin Beck, „Resistance to Globalization and Limited Liberalization in the Middle East” in: H. Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalisation … 14-33

Ulrich Beck, Was ist Globalisierung? Irrtümer des Globalismus – Antworten auf Globalisierung, Frankfurt/M: 1997

Andreas Boeckh & Harald Barrios, „Resistance to Globalization. A Comparison of Three World Regions” in: H. Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization … 1-13

Ralf Elm, Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess. Eine interdisziplinäre Zusammenführung, Bochum 2003

Henner Fürtig (ed.), Islamische Welt und Globalisierung: Aneignung, Abgrenzung und Gegenentwürfe, Würzburg 2001

Henner Fürtig, “Globalization as a One-Way-Street? The Case of the Islamic Republic of Iran” in: H.Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization … 34-51

Anthony Giddens (ed.), The Global Third Way Debate, Cambridge 2001

Hasan Hanafi /Interview: Die Globalisierung ist eine neue Form westlicher Hegemonie, Interview with Larissa Bender and Mona Naggar website

Sonja Hegasy, “Double Standards in Reverse. The Debate on Cultural Globalization from an Arab Perspective” in: H. Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization… 52-67 David Held / Anthony McGrew (ed.), The Global Transformations Reader. An Introduction into the Globalization Debate, Cambridge 2000

Sherif Hetata, Political Islam, Culture and Globalisation, New York (?) 2000

Sherif Hetata, "Dollarization, Fragmentation and God" in F. Jameson & M. Miyoshi (eds.), The Cultures of Globalisation 1998

Otfried Höffe, Demokratie im Zeitalter der Globalisierung, München 1999

Fredric Jameson & Masao Miyoshi (eds.), The Cultures of Globalisation, Duke University Press 1998

Serge Latouche, La déraison de la raison économique, Paris 2004

Ivesa Lübben, „Globalization and the Rediscovery of Morality – Some Remarks on the Reconstruction of Popular State Discourse in Third World States. The Case of Egypt" in: H. Barrios et al. (eds.), Resistance to Globalization … 68-86

Franz Nuschler, "Globalisierung: Chancen und Risiken, Gewinner und Verlierer, in: Elm, Ethik, Politik ... 134-149

Michael Walzer (ed.), Toward a Global Civil Society, Providence/Oxford 1995

Carl Christian von Weizsäcker, Logik der Globalisierung, Göttingen 2000

Wolfgang Zapf, Modernization Theory – and the Non-Western World, June 2004 (Papers presented to the conference "Comparing Processes of Modernization", Potsdam, December 15-21, 2003

History of globalization

Many attempts to give a chronology to globalization seem to agree on the following time scheme – a pre-globalization era (a and b) and globalization proper (c and d).

a. In the period between the 14th and the 16th century C.E. we find two expansionist movements in Asia – one in the Far East with the Chinese empire, and one in the Near East with the Ottoman Empire. For Europe, it was the age of "discoveries".

b. In the time between 1600 and 1800 Europe vied with the Ottoman Empire, and the expansions were more and more religiously tinted (Islam, European Christianity). Meanwhile, the Chinese expansion colonized large areas in Central Asia. In Europe, pre-national and national states emerged, counterbalanced by supra- and infra-national networks. The growing preoccupation with natural sciences and

commercial interests diminished the importance of national and sub-national borders. At the same time, in the British Empire the penetration and exploitation of territories overseas coincided with the advent of the Industrial Revolution.

c. The beginning of globalization proper could be dated around 1850. It is characterized by the rapid expansion of nation-states and accompanied by an uneven but irresistible trend toward industrialization. At the same time, large areas of the globe fell under colonial domination. In Europe, the nationalist trend co-existed with a universalizing, if competitive tendency in industry and the sciences. In the period of the two world wars (1914-1918; 1939-1945), peaceful competition ceased to exist. World War I was the first "European war", World War II the first "global war".

d. In the post-war era after 1945, which was at the same time the era of decolonization, the number of newly founded independent national states grew rapidly. Industrialization, mass- communication, mass-consumption of industrial products and the rise of neo-colonialism mark the beginning of the latest stage of globalization, which on the one hand gave the impression to shrink the world down to a "global village", and on the other hand gave rise to furious counter-movements.

I take as my working hypothesis that globalization in its present mature stage is indeed a "mega-trend" in contemporary history. It has come to us, firstly, as a consequence of economic neo-liberalism, imposed by the most powerful global players. Capital markets are liberalized, state run enterprises are privatized or re-privatized, internal markets are opened for free international competition, multi- and transnational conglomerates control many markets. Those who advocate globalization call for a liberalization of the markets. The reason is, they argue, that liberalization of the markets will bring new jobs and new jobs will bring new prosperity. Prosperity where and for whom? On this point, there is sharp disagreement.

Globalization has secondly produced a world-wide network of scientific and technological communication. Distances of space and time can be bridged with a click of the mouse, floods of information flow in seconds around the globe. This has introduced already a new era of mass-communication. TV- programs via satellite potentially escape the control of local governments. The internet is potentially present and accessible in every house or at least in each internet café.

Globalization has thirdly far-reaching consequences for cultures and civilizations – and therefore also for religious beliefs and religious institutions.

The consequences of this threefold globalization are economic, political and cultural. Borders of states in the long run cannot stop globalization. Nation-states become increasingly trans-national. By losing meaningful borders, these states run the risk of losing at the same time part of their sovereignty. National independence becomes weaker, transnational interdependence becomes stronger.

One can distinguish three main scholarly positions of political scientists toward globalization in general. There is

a. A "strong" globalization theory, which finds radical effects of globalization around the globe. Globalization will limit and may well destroy the ability of the national state to control its economy and social standards. This position is taken by neo-liberals as well as by skeptical observers from the left.

b. A second "weak" hypothesis of globalization maintains that often "shrinking margins for state activities are mainly the result of domestic conditions or indigenous factors".

c. A third school of thought adheres to a highly differentiated picture of globalization. According to this hypothesis, numerous patterns of change and adjustment can be observed: "adjustments to the

requirements of a globalized world and adjustment to the globalization impulses to regional, national, and even sub-national patterns of economics and politics" (Boekh/Barrios 2f.).

Generally speaking, it seems that for many, if not most, Arab intellectuals globalization means commercialization of all aspects of human life combined with extreme and probably irreversible ecological harm and a rapidly growing disparity between North and South (cf. Serge Latouche, La déraison de la raison économique, Paris 2004). The well known Egyptian economist Samir Amin, and he is not alone in this, attacks the measures advocated or imposed by the World Bank and says: "What the World Bank calls structural adjustment is a potential economic genocide" ("Dollarization, Fragmentation and God" in F. Jameson, Cultures of Globalisation 1998) and speaks in a similar context of globalization as of a " capitalist genocide". (Samir Amin, „Der kapitalistische Genozid" ("The capitalist genocide") in: Blätter für deutsche und internationale Politik 7 /2004, 817-24). Many Arab intellectuals, religious and secular writers alike share this pessimistic outlook (Gamil Mattar, Burhan Ghalyun or Ahmad Abdallah). This view may in the last instance well be indebted to the Marxist dogma that modern capitalism is an omnipotent irresistible player that will devour everything else until it is replaced by socialism.

Arab Reactions

Without a doubt, the economic crises created by neo-liberalism are putting the poorest among the world population at great risk. These risks do not necessarily follow national borders. India, for example, produces a great number of internationally needed IT-software-specialists and is at the same time an area of mass-poverty. Economic liberalism on a global level tends to disintegrate into social Darwinism, whose slogan is "Adjust or die!"

The fittest will survive, the ill-equipped will perish. The governments of those who survive may be forced to sacrifice part of their national political sovereignty. This structural change of societies comes at a cost which is primarily political and economic, but consequently also social and cultural.

It may come as a surprise to many that the countries of the Middle East according to some political scientists rank very low on all globalization indices. "Compared to other world regions, the process of globalization has yet to encompass the Middle East" (Beck, Resistance 14). The indices of globalization used in Beck's study are three important ways of boundary-crossing: the spread of internet hosts, the growth of exports and the development of direct foreign investment. The data collected by Beck show that the Middle East is highly resistant to globalization in the fields of communication, trade and economics. The resistance to globalization as attempted put up by not yet entirely democratic regimes is then partly the result of decisions of these regimes, which aim at preserving authoritarian rule.

As far as culture is concerned, the picture for a distinguished Arab scientist and writer such as the Egyptian Sherif Hetata is no less bleak. There is a universal pressure,

"(T)o expand the global market, increase the number of consumers, make sure that they buy what is sold, develop needs that conform to what is produced, and develop the fever of consumerism, culture must play a role in developing certain values, patterns of behavior, visions of what is happiness and success in the world, attitudes toward sex and love. Culture must model a global consumer" (quoted by Hegasy, Fear 3).

This essentially defensive attitude of a critique of globalization usually equates globalization with Americanization. This attitude is,

however, criticized by others as a self-defeating mood of cultural pessimism. One of the most vociferous critics is the Syrian philosopher Sadiq al-Azm. He diagnoses a form of schizophrenia, a

"tragedy … of unending hesitations, procrastinations, oscillations and waverings between the old and the new, between asala and mu`asara (authenticity and contemporaneity), between turath and tajdid (heritage and renewal), between huwiyya and hadatha (identity and modernity), between religion and secularity."

The trauma causing this loss of equilibrium is according to Al-Azm:

"As Arabs and Muslims … we continue deep down to image ourselves as conquerors, history makers, pace setters, pioneers and leaders of world-historic proportions. In the marrow of our bones, we still sense ourselves as subjects of history, not as its objects, as its agent and not as its patient" (Al-Azm, "Islam, Terrorism and the West Today" 122f.).

In a furor of a culture of victimhood and a narcissistic disdain for the processes of globalization – so the accusation goes – the dominant cultural Arabic discourse makes globalization a scapegoat for every evil besetting the Arab world (S. Hegasy, "Fear and Loathing" passim). A discourse of the kind that Sherif Hetata presents implies - as Hegasy points out - that people, in this case Arabs, have no choice while acting like they do. But, she argues, very often they do have a choice. They can decide whether they want to play Elvis Presley or Cheb Khaled at their weddings. By preferring the one over the other, they may well in many areas subscribe to a culture which is not their traditional indigenous culture. But it is not simply the "Western" culture either. It is rather a new hybrid popular culture, which gives and takes freely and unforeseeably. In the field of popular music this hybridity can be seen clearly. What would "Western" popular music be without Rai and Carribean sounds? Therefore, globalization in the

realm of culture does not necessarily mean impoverishment and unification. In the cultural field, at least, there can be serious losses caused by globalization, but there can also be significant gains.

A UNDP report (1999) seemed to show a "globalization with a human face". But the most recent UNDP reports on the Arab part of the Islamic world seem to show that, at least that as far as culture is concerned, globalization so far has had no beneficial influence on the Arab-Islamic world. This argument is often countered by saying that the Arab world does not suffer from too much globalization but from too little globalization.

II. What does globalization mean for world-religions?

First of all let me remind you that some of the world's greatest religions have always had an aspect of globalization by virtue of their universalism. Many religions share this feature of universality with modern revolutions – like the French revolution, the Bolshevik revolution or the Islamic Revolution in Iran. Christianity and Islam, for example, were from an early stage on at least in principle world-religions, i.e. in principle universal and "global" avant la lettre. The expansion of these two religions, of Christianity after the 4th century C.E., of Islam after the Hijra in the 7th century C.E, was a multi-faceted and complicated process. In some cases, it took place without coercion; normally it was a mixture of ideal and ideology on the one hand and financial and social advantages in conjunction with the fear of discrimination and military pressure on the other, and not infrequently it was brutal force alone. There were important differences between Islam and Christianity. Christianity aimed at Christianizing the whole world, "to baptize all peoples". Islam did not aim at converting the whole world to the religion of Islam, although the Prophet was asked "Invite to the way of your Lord with wisdom and beautiful preaching" (sura 16:125). However, even when fighting

was ordered, the aim was not conversion of all individuals to Islam, but to subject the world to Islamic rule. As we know, Christianity was for a long time hostile to Judaism and Islam, albeit in different ways. Islam was exceptional by allowing for a protected status of Jews and Christians under its rule by the institution of dhimma. Pagans were not tolerated, neither by Christianity nor by Islam. Apostasy from one's own religion could be punished by death in the mediaeval world of Christianity and Islam. This is not the place to describe in detail the long and complex history of the expansion of these two global religions. Since the 17th and 18th century, Christian missionaries were often followed or accompanied by merchants and soldiers and Christian mission was often indistinguishable from Western colonialism. From the 16th century onward, Muslim mission differed radically. It was done mainly by traveling merchants, Sufi networks and popular preachers. (William M. Brinner "Conversion" in: OEMIW I 318-321; Nehemia Levtzion (ed.), Conversion to Islam, Papers 1072-1972, New York 1979; Richard W. Bulliett, Conversion to Islam in the Mediaeval Period: An Essay in Quantitative History, Cambridge/Mass. 1979).

The Islamic Revolution in Iran has been considered as a counter-model of developing an Islamic model of globalization. Imam Khomeyni's slogan "Rely on the culture of Islam, resist Western imitation, and stand on your own feet" (Fürtig 35) was not only a defiant expression of autarchy but also an expression of an Islamic universalism. The Iranian leader stated: "An Islamic movement cannot limit itself to any particular country, not even to the Islamic countries; it is the continuation of the revolution by the prophets" (Fürtig 5), a statement that underlines the link between the revolutionary mood and the global claim. The much quoted "export of the Iranian revolution" (sodur-e enqelab) and the call to establish a global Islamic government

was later played down and had in any case never been much more than a rhetorical gesture without a chance of realization. Nevertheless, it was an attempt to formulate the vision of an Islamic counter-globalization.

The Iranian perception that cultural and religious values, especially Islamic values were imperiled on a world-wide scale was a feeling shared by many intellectuals in the Arab world. One reaction was to protect religion by giving it a new cultural role. An example may be the reaction of Muslim intellectuals toward the problem of education.

III. Moral re-armament: Islamic re-education

Akbar S. Ahmed, Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions. Foreword by Isma`il R. al-Faruqi, Lahore 1987.

Isma´il R. al-Faruqi, Islamization of Knowledge : General Principles and Workplan, Washington D.C. 1982

Peter Pawelka, „Entwicklung und Globalisierung – der Imperialismus des 21. Jahrhunderts“ in: Der Bürger im Staat 53 (2003) 84-95

Reinhard Schulze, “Politische Widerstandsideologien zwischen Utopie und Pragatismus“ in: Der Bürger im Staat 53 (2003) 104-109

(`The Islamization of KnowledgeA OEMIW I 406-411 “Religious Education” (Nimat Hafez Barazangi); OEMIW I 412-416 “Educational Institutions” I 425-428 (Donald Malcolm Reid); OEMIW I 416-420 “Educational Methods” (Joseph S. Szyliowicz); OEIMW I 420-425 “Educational Reform” (Nimat Hafez Baranzangi); OEIMW I 425-428 “The Islamization of Knowledge” (Akbar S. Ahmed).

Abdessalam Yassine, Islamiser la modernité, Rabat 1998

There are three books, which, while recommending totally different forms of action, seem to me to encapsulate a new consciousness of a problem and to indicate the direction of a possible solution. One is Abdessalam Yassine’s work, Islamizing modernity, Isma´il R. al-Faruqi’s, Islamization of Knowledge : General Principles

and Workplan and Akbar S. Ahmed, Toward Islamic Anthropology: Definition, Dogma and Directions. The common link between these titles and approaches is that the tables have been turned. In the book of Akbar Ahmed, anthropology is not employed in order to do research on Muslim societies but the tenets and rules of Islam are made to bear on anthropology. In Abdessalam Yassine's work, the question is no longer how to reconcile two concepts like "Islam" and "modernity", but the question is how to islamicize modernity. In Isma`il Faruqi's case, the question is not how knowledge about Islam and Muslims can be gathered. Instead, Faruqi proposes a new type of Islamic anthropology. All these new concepts have close links to the concept of Islamic education. Theoreticians of Islamic education agreed on two points of criticism toward an old praxis of Muslim education, the false model of Western education and the need to re-define what the essence of Islamic education was.

Moreover, there was an outspoken element of self-criticism in these three and many other accounts. "Internal political and social movements of the 18th, 19th and 20th centuries within the Muslim world neglected Islamic education and allowed external secular and missionary ideas to turn it into religious education. Variations in worldviews and interpretations of Qur´anic principles of education resulted in an emphasis of form over essence in the education of Muslims" (Nimet Hafiz Baranzangi OEMIW I 406). The problem according to this view lies in the fact that a holistic concept of Islamic education, which did not accept the separation of fields Islamic and non-Islamic, was replaced by a separate branch of education, called "Muslim education". It was not necessary to go back to an investigation of what the kuttab, the halqa, the madrasa did or did not teach. Muslim education failed when it could not prevent "the West of cheating humanity of its basic values with the glittering mirage of its technology" (Mohammed Iqbal / 1877-1938, OEMIW 407).

Mohammed Iqbal captivated an essential trait of what became a widely accepted idea of Muslim intellectuals since the 19th century. Iqbal asserted that the Qur´an was a book that emphasized "deed" rather than "idea" and he highlighted a the same time that the birth of Islam was the birth of inductive intellect, within which full self-consciousness could be achieved. "Man must finally be thrown back on his own resources" - this was one of the characteristic bold statements of Iqbal, which in some way made him the father of a modern Muslim humanism.

Muslim scholars of the 20th century developed a theory of a full-fledged theory of education which taught a rigorous dichotomy between an Islamic pedagogical world-view and an educational world-view, which they called "Western". It seems that this is still the state of affairs. Globalization is seen mainly as a Western onslaught. The educational answer to this attack has been formulated by Syed Muhamad al-Naquib al-Attas in his book Aims and Objectives of Islamic Education, Jeddah 1979. This book was widely seen as supported by the Organization of the Islamic Conference and up to a point by the Islamic World League in Mecca. It was widely held that one should distinguish between "revealed knowledge" (i.e. divinely inspired knowledge) and "acquired knowledge" (i.e. acquired by man). To teach "acquired knowledge from the Islamic point of view" was called "Islamization of knowledge". According to Al-Attas, however, "re-interpretation of all branches of knowledge, particularly social sciences, within the Islamic perspective is the only way to develop an Islamic curriculum that will alleviate the crisis in Muslim education caused by the dual traditional and secular system" (OEMIW I 410). Many Muslim intellectuals held that what they saw as Westernization could be overcome by a counter-Islamization. This went far beyond the notion of education in the narrow sense. If there was Arabic poetry, which had gone astray by imitating "Western"

form and content, there should be a parallel Islamic poetry. If literature in general had turned to non-religious or even anti-religious topics, there should be an Islamic literature. If there were Western films with a pernicious influence on Muslim youth, there should be Islamic films and so on.

Both Christianity and Islam were and still are missionary religions. Christian and Muslim missionaries strive to convert people, who do not belong to their community, to their religions. While forceful conversion has become rare, political, social and financial factors often still play an important, if not dominant role. At present, the place with the most fierce competition between these two religions is Africa.

There seem to be two important factors affecting the present situation. The first is that Christian mission in the 19th century was in most, if not in all areas linked to colonialism. This pre-dates globalization. The second effect of globalization, however, is that we encounter for the first time in history massive immigration of Muslims from their homelands to Europe and the Americas. The existence of important groups of Muslim immigrants in most states of central Europe and beyond has important consequences. Immigrants do not want to return to their home countries but have decided to stay. This leads to the formation of a new infrastructure: mosques are built, schools are established, Muslims claim their part of the public space. This process is not always harmonious. The recent debates about the head scarf in France, Germany and other countries is just one example to prove it. Germans and Turkish Muslims have to negotiate their means of access to the public sphere.

Christians and Muslims will have to modify their views and positions on three issues:

1. Christians will have to admit that they will not be able to convert all

humanity to Christianity, Muslims will have to admit that they will not be able to subject the whole world to the rule of Islam. The important point here may be less to acknowledge the utopian character of these ideas, something which is clear for most of the followers of these two religions anyway, but to integrate his understanding into their religious consciousness.

2. **Muslims and Christians in Asia, Europe and the Americas will have to share the public space with each other.**

3. **Adherents of all religions will have to develop normal relations with people who are not formally associated to any religion.**

What does it mean when the state "recedes"?

One of the effects of globalization is that the nation-state loses some of its power as well as some of its sovereignty. All states inhabited by Muslims today are nation-states, including those in which the majority of the population is Muslim or where Islam is the religion of the state or both. The nation-state loses some of its capabilities to supra- or transnational agents. Many of the poorer countries fear that they lose part of their sovereignty to other nations, because economic power is translated into political power. The nation most to be feared in this view is the most powerful nation, i.e., the US. Therefore, for not a few observers, globalization like modernization ultimately means worldwide US hegemony (Serge Latouche, quoting Henry Kissinger). The power-vacuum which is created by the increasing irrelevance of the nation-state, is filled in many states, among them Muslim states, by networks with transnational structures. These networks can be associations like Sufi-communities and their networks and orders, which preceded the national state. Such networks can - and this is a modern development - also be groups of Muslim militants, which operate independently. These networks can link Pakistan and Indonesia with Irak and Saudi-Arabia and from there

via Spain, Germany, France or Italy co-operate with partners in the USA and Canada. They move and work globally, i.e. they are not attached to any single country, nor do they show any particular loyalty to any particular state. They inter-connect by means of the most modern communication-technology. Some of them show a sometimes terrifyingly high level of militancy. Their chief enemy is the US and their catchword is Jihad. Reinhard Schulze has shown that the emerging micro-structure is characterized by a highly idiosyncratic language, which is used inside the network and in its communication with the outside-world. (Politische Widerstandsideologien 104f.)

IV. Why the term „secularism“ should be avoided in an Arab-Muslim context

Abdou Filaly-Ansary, L'Islam est-il hostile à la laicité? Casablanca 1998

Hamid Algar, "Zur Frage des Säkularismus in der islamischen Welt" in: Abdoljavad Falaturi & Walter Strolz (Hrsg.), Glauben an den einen Gott, Freiburg 1975, 130-156

Talal Asad, Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity, Stanford/Calif., 2003

Syed Muhammad Naquib al-Attas, Islam, Secularism and the Philosophy of the Future, London1985

Peter L. Berger, „Secularism in Retreat“ in: Tamimi/Esposito (edd.), Islam and Secularism 38-51

Niyaz Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montreal 1964

Ernst Wolfgang Böckenförde, "Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisierung“ in: H.H. Schrey, Säkularisierung ... 87f.

Abdelwahab Elmessiri, „Secularism, Immanence and Deconstruction“ in: Tamimi/Esposito (eds.), Islam and Secularism 52-80

Ingeborg Gabriel, "Moral in Zeiten der Gloabilisierung: zwischen Säkularität und Religion“ in: R. Elm, Ethik, Politik und Kulturen im Globalisierungsprozess... 47-64

Peter E. Glasner, The Sociology of Secularization: A Critique of a Concept,

London 1977

Thomas Hartmann & Margret Krannich (hrsg.), Muslime im säkularen Rechtsstaat, Berlin 2001

P. Xavier Jacob, „Courants et essais novateurs dans l'Islam turc » in Die Welt des Islams 44 (2004) 27-84

Murad Wilfried Hofmann, "Religion als Privatsache? Zur Rolle der Religion im öffentlichen Raum" in: Islamische Zeitung (Dezember 2003 III) 8

John Keane, „The Limits of Secularism" in: Tamimi/Esposito (eds.), Islam and Secularism 29-37

Paul Khoury, L'Islam critique de l'Occident dans la pensée arabe actuelle. Islam et Sécularité 1, Würzburg 1994, 2 1995, 3 1996

Gudrun Krämer, "Die Korrektur der Irrtümer: Innerislamische Debatte um Theorie und Praxis der islamischen Bewegungen" in: Cornelia Wunsch (Hrg.), XXV. Deutscher Orientalistentag, Vorträge, München 8.-13.4.1991, Stuttgart 1994 (ZDMG Suppl. 10) . S. 183-191

S. Parvez Mansoor, „Desacralizing Secularism" in Tamim /Esposito (edd.), Islam and Secularism 81-96

Mahmood Monshipouri, Islamism, Secularism and Human Rights in the Middle East. Boulder/Colorado 1998

Z.I. Munawwarow & W. Schneider-Deters, Islam und säkularer Staat – Al-Islam wa-d-dawla al-´almaniyya, 2 vols., Tashkent 2003

Tilman Nagel, "Gab es in der islamischen Geschichte Ansätze zur Säkularisierung?" in: H.R. Roemer & A. Noth (Hrsg.), Festschrift B. Spuler, Leiden 1981, 275-288

Alexander Schölch, "Säkularistische Traditionen im Vorderen Orient" in: Jahrbuch 1985/86 des Wissenschaftskollegs zu Berlin, Berlin 1987, 191-201

Heinz-Horst Schrey (Hrsg.), Säkularisierung (=Wege der Forschung Bd. 174), Darmstadt 1981

Charles D. Smith, "Secularism" in: OEMIW 4 (1995) 20-30

Azzam Tamimi & John L. Esposito (edd.), Islam and Secularism in the Middle

East, London 2000

Azzam Tamimi, „The Origins of Arabic Secularism“ in: Azzam Tamimi & John L. Esposito (edd.), Islam and Secularism 13-28

The topic of the secular state is highly controversial in the Arab world. “Secularism” and “secularization” are sensitive and much discussed topics, comparable to authenticity, modernity, enlightenment, progress, identity, and, of course, globalization.

Notions of the secular and of secularization have their origin in European history. Originally, these terms meant the separation of religion and church hand from the state. The historical origin of secularization lies in Central Europe after the Reformation in the 16th century. The question at the time was whether the three newly formed denominations of Catholics, Lutherans and Reformed Protestants could live together within one political order. According to the idea of what the state should do at the time, a principal task of the state was to suppress religious errors and to punish any heretic. The short version of this vision was that error does not have the right of existence. As error itself could not be punished, the state punished the one who erred. Soon it became evident that this idea was fertile ground for never-ending war. This led to the catastrophic long and bloody wars in Europe in the 16th and 17th centuries. After the end of the so-called Thirty Years’ War (1618 - 1648), the states and their rulers had to recognize that religious wars could not be the means to grant the victory of truth over error or the triumph of orthodoxy over heresy. On the contrary, these wars in Europe led to inter-religious hatred, wide-spread economic misery and the death of hundreds of thousands of innocent people. Moreover, these wars did not even put an end to religious fragmentation and schism in any way. As a result, the idea that political power - in those days embodied in the person of the ruler - should not interfere with religious issues, was quasi-revolutionary. The question which of the Christian denominations was the “true” one

could manifestly not be solved by arms or even by state legislation. In a long and painful historical process the solution of separating political rule from religion gained ground. This secularization did not intend to put an end to religion or religions, but aimed only at enabling these religions to co-exist. "Religions" meant in this context mainly the Christian denominations. After the French Revolution the Jews were granted similar rights in many parts of Europe. However, this process, which came to be known as "secularization", was long and uneven. Spain differed in this respect from France as much as England from Russia.

The secular idea in Europe was meant to protect the citizen from violence perpetrated on religious grounds. At the same time it protected religion from state-intervention. After the French Revolution, the secular idea evolved into something more general. Most historiographers of European secularism interpret this concept now as a universal social doctrine. In the 18th and 19th century, it developed into a fairly systematic Weltanschauung, which postulated an increasing autonomy and independence of most areas of life from the context of Christian belief or religion in general. This development, in turn, led to a liberation of many, if not most areas of culture from the Christian context. State, law, education, economy, science distanced themselves from clerical supervision and ecclesiastic control. This development also affected everyday life and social customs. Max Weber's notion of the "disenchantment of the world" became a key word for the decreasing role of religious belief in a modern world. In the pre-secularist European world, lightning and thunder had been seen as a sign of divine wrath. In the secularizing world, it became a natural phenomenon of electricity that obeyed physical laws and could be observed and explained by physicists. In the modern industrialized and post-industrial societies of Europe, religion did and does not disappear but becomes a separate cultural

area in the public sphere – along with law, economy, arts, sciences, etc. Religion becomes more and more a cluster of specialized functions. Christian religion becomes an agent of charity and consolation. When secularized society has nothing to offer any more, church and religion step in. When people mark a rite de passage (birth, marriage, death) many of them like to turn to religion. When secularized society is confronted with death, incurable disease, catastrophes and war - many dissatisfied with what secularism offers turn to religion.

The Christian churches have fought this process in a long and dramatic battle. Pope Pius IX. condemned in his "Syllabus Errorum" ("List of Errors" 1864) eighty heresies and errors which he called "errors of modern times". Among these errors the pope named secularism a "modern heresy" along with liberalism, atheism and socialism. As late as 1947, two years after the end of World War II, the Catholic bishops of the US in an official letter to catholic communities of the US condemned secularism sharply:

"Secularism or the practical exclusion of God from human thought and life is the root of the difficulties of the modern world. Secularism was the fertile ground in which social abominations such as Fascism, Nazism and Communism could take root and grow." (Schrey 128).

Decades later Arab intellectuals such as Abdelwahhab El-Messiri would come to very similar conclusions.

Christian churches have reacted in very different way to secularization. In Central Europe, many protestant groups were ready to co-exist with a more or less secularized state. For the Roman Catholic church, co-existence with secularism and a secular state was much more difficult. And many Orthodox churches in Eastern Europe and in the Near East resist the idea of radical secularization. In some

parts of the former Socialist block, the militant official atheism of the Socialist regimes was followed by an anti-secular revival of Christian and Muslim religious institutions. In other parts of the ex-Socialist part of the world, there was no religious revival and religions stagnate. In many parts of Europe, the idea of an official state-religion is on the decline. Many representatives of the churches in Europe see the greatest danger for religion in the fact that religious institutions face a dramatic loss of credibility and public importance. The principle religious institutions are, of course, the churches themselves. There are many people Europe who do not identify as members of a particular church, but adhere to religious persuasions. There is, of course, also a growing number of people who reject any religious creed. And it is certainly noteworthy that the future European constitution will not allude to God, neither in its preamble nor elsewhere.

In an interesting way, however, many fundamental notions of Christianity survived politically. Philosophers such as Carl Schmitt (d. 1985) or Karl Löwith (d. 1973) considered numerous elements of modern European political vocabulary as secularized versions of originally Christian notions. The idea of human progress in the thought of Hegel or Marx corresponded to a secularized Christian utopia in the hereafter, the classless society of Marxism was seen as a secularized version of eternal salvation, the origin of capitalism originated according to Max Weber in a protestant Puritan ideology. Carl Schmitt went so far as to claim that all essential attributes of the modern state were part of a secularized theological discourse.

And finally, there were always voices that doubted that a completely secularized state was thinkable:

“The existence of a secularized state which is committed to the idea of freedom depends on conditions that this state itself cannot guarantee. On the one hand, this state can only survive as a free state if it regulates the freedom accorded to its citizens on the strength of

the moral substance of the individual and of the homogeneity of society. On the other hand, it cannot seek to guarantee these regulating forces with the means of the force of law or of authoritative decree alone without renouncing its commitment to freedom. We have, therefore, to ask with Hegel, if not the secularized state can exist only on the strength of the very same inner motivations and commitments which religious belief gives to the citizens of a non-secular state" (E.W. Böckenförde 1981, 87f.).

Today all European states are partly secularized, but there is not a single completely secularized European state.

The social, historical and cultural European conditions for the phenomenon of secularity did not exist in the Arab-Islamic world. However, also here state and religion were not simply a unity. Political power in the early era of Islam, particularly in the Umayyad period did not rest on religious legitimacy alone. However, political power regularly used religious symbols for even the most unjust government. This is true for all cultures and all religions.

Already the translation of the terms "secular", "secularization" into Arabic show the problems connected with these terms. The Arabic words `almana, `almaniyya were derived from the Christian Arabic word `almani, which meant the lay-person as opposed to the priest or monk. For a long time, many Arab authors thought that `almaniyya was a synonym for la-diniyya "a-religiosity". The reason for this misinterpretation was that in the early period of Kemal Atatürk's establishment of the Turkish Republic, the French word laique "secular" which meant the separation between church and state, was translated by the Turkish-Arabic word la-dini "a-religious".

"More important than the out-and out-positivists were those who preached the separation of religion and the state – the forerunners of the laicism of the Republic. The most notable was the ideologist of Turkism, Ziya Gökalp. It was perhaps unfortunate that, to render the

unfamiliar French term laique, he should have used the word la-dini, which could mean 'irreligious'. In the opinion of a well-qualified Turkish observer, the resulting confusion between laicism and irreligion did much to lead the Muslim clergy, with the Shaykh al-Islam at their head, into a hostile attitude." (Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey, London 1961, 396f. and Niyazi Berkes, The Development of Secularism in Turkey, Montreal 1964, passim.) As late as 1954, M. Ali Fuat Basgil (d. 1967), former Dean of the Faculty of Law of the University of Istanbul, published a book "Religion and Laicism" (Din ve laiklik) and raised again the problem of the relationship between the Muslims in Turkey and the secular state of the Turkish Republic. The author denied that Islam needed a reform but admitted that a modern interpretation of Islam was necessary, which should be based on "individual reasoning" (ijtihad). He went on to propose that a Religious Council should be formed which would be comprised of the most important Muslim scholars in the world, who would initiate this new interpretation. His book was vigorously criticized by Kemalists. Basgil did not hide his skepticism toward Turkish secularism, as is born out by his remark that the Turkish Faculties of Theology were not in a position to carry out such a project – "because the Faculties of a secular University (in Turkey, S.W.) do not form theologians but critics of theology." There was even an international intervention. In 1956, a Paris-based "Confédération Générale des Oeuvres Laiques" thought it prudent to take Basgil to task (Jacob, Courants 36f.).

The way the discussion of "laicism" (Turkish: laiklik) went on in Turkey in the 1920s and the heavy-handed way in which the Turkish links to its Ottoman-Islamic roots were severed seem to have shaped the decisively the Arabic perception of the term secularism as being a synonym of "a-religiosity" or "atheism" until today. For Hasan Hanafi, to name only one well-known contemporary Muslim Arab

intellectual, secularism is for Arabs and Muslims superfluous. The separation from church and state, he says, does not make sense, where there is no church. Besides, be asserts, Islam was always on the side of reason. (Al-din wa l-thawra fi Misr VIII 32; Al-turath wal-tajdid 177ff.)

In the Arab world, the main proponents of secularist ideas were mainly Arab Christians and the Arab Left.

a.) Arab Christians. The main motif of this group was probably their wish to attain equal rights for all religious groups and sects in the Ottoman Empire. Jurji Zaydan (d. 1914), Farah Antun (d. 1922) and Ya`qub Sarruf (d. 1917) were among the best known personalities who saw secularism and progress as two sides of the same coin. They wondered whether the status of dhimmis as developed in Islamic Law did indeed guarantee equal rights for all Ottoman subjects. Naturally, the Christians who favored this idea were influenced by European models. Their aim was not to abolish religion but to ensure that adherents of different sects and denominations could co-exist in the Ottoman Empire as political equals.

b.) The Arab Left. Liberals, Socialists, Marxists and Communists in the late 19th and fist half of the 20th century wanted the state to privatize religion. Early proponents were Taha Hussayn, Muhammad Hussayn Haykal, Ahmad Lutfi Sayyid and Salama Musa – to quote only Egyptian intellectuals. With regard to Taha Hussayn one can suppose, that a moderate secularism seemed to him the best guarantee for the freedom of research. The "abolishment of religion" or "atheism" was hardly ever even mentioned. Those Arab thinkers who were inclined to harbor leftist and/or secular ideas were often members of religious minorities. Modern Arab proponents of secularism are, for example, Sadiq Jalal Al-Azm (Syria), Fuad Zakariyya (Egypt), Mahmoud Darwish (Palestine), Abdou Filali-Ansary (Marocco). These names are

without doubt important for contemporary Arab thought. But they are hardly representative for the majority of Arab intellectuals. Many of these leftists lost their intellectual motherland when the USSR and with it the greater part of socialism collapsed. Other Arab-Muslim representatives of secularist ideas were discouraged by Farag Foda's tragic death (1992) from defending their position in public.

The Egyptian author Abdalwahhab El-Messiri published a critique of secularism in his work "The Deconstruction of Secularist Discourse" (Tafkik al-khitab al-'almani, Cairo 2001). His conclusion was:

"When the term 'secularist" is used, what is meant is usually a partial secularism. This partial, moderate secularism can co-exist with absolute moral norms, even religious norms, as long as they do not touch the political process in the narrow sense. Many religious thinkers, Christian and Muslims, are ready to co-operate with this kind of secularism. Some would even welcome this partial secularism, because it would liberate religion from the inevitable pragmatism of the ups and downs of the world of everyday politics and economy" (Messiri, Secularism 67f.).

In most Arab countries, Islam is the official religion of state. In non-Arab Muslim countries different solutions have been found. Indonesia is with a population of ca. 170 million, among them ca. 85 % Muslims, the state with the highest Muslim population in the world. It sees itself as an "Islamic nation but a secular state". In Indonesia, Islam is therefore not the state-religion. A different question is the status of Muslim minorities in states with a Non-Muslim majority. Perhaps in the long run Muslims in a diaspora- situation would rather live in a secular state than in a state whose official religion is a religion other than Islam.

I have the impression that the concept of secularization even in the sense of a partial secularization would be politically unacceptable for the greater part of the Arab world. Secularization is identified with

colonialism and is often seen as a shameful surrender to non-Muslim values and a danger to Arab-Muslim identity.

Modern Western critique of secularism as a model for non-Western societies is essentially twofold. Possibly, so runs one argument, secularism was for European states a historically necessary model. But that does not mean that this model is also applicable to all or even most non-Western societies. A second view is that radical and militant secularism has problems in justifying itself even in the West.

Many Western social anthropologists in the 50s and 60s of the 20th century predicted the gradual disappearance of religion on a world-wide scale. As we know, this prediction was wrong. On the contrary, religion as a private and as a public phenomenon is gaining new importance globally – with the possible exception of Central Europe. Globally we do not live in a secularized world. And many critics of secularism in Western societies observe that strategies of the Christian churches in Central Europe to adapt to secularist trends have largely failed, failed in the sense that the churches as organizations often lost much of their social base without gaining anything in return. Another point is that radical secularism, which denies the future of religion and aims to put in its place the future of science, faces grave difficulties in developing an independent secular ethic. Jürgen Habermas, well known for his contributions to clarifying the ethical dimensions of modern society, has recently admitted that "the borderline between secular morality and religious morality is fluid" (FAZ 15.10.2001). This means that Habermas does not exclude a religious foundation of society anymore. This notion could open the door to a better mutual understanding of religious and secular traditions.

To many observers in the Arab-Islamic world, the risk of losing the ethical fabric of society by opening the door of secularism is

grave. And while in Europe secularization was often accompanied by material and social progress, in non-Western countries there was and is rarely any material or social recompense for the painful loss of traditional values. In such a situation clinging to religious values can easily become a strategy to assert cultural and political identity.

V. Islamophobia and Conditions of Dialogue

Jacques Derrida, “Le siècle et le pardon » in : Le Monde des Débats, Dec. 1999, 1

Prince El Hassan Bin Talal, `The Future of Muslim-Christian Relations: a personal viewA in: ICMR 11 (2000) 163-166

Ali Merad, `Dialogue Islamo-Chrétien: Pour la recherche d>un langage communA in: Islamochristiana 1 (1975) 1-10

Seyyed Hosein Nasr, “Islamic-Christian Dialogue: problems and obstacles to be pondered and overcome” in: ICMR 11 (2000) 213-228

Reinhard Schulze, Islamischer Internationalismus im 20. Jahrhundert. Untersuchungen zur Geschichte der Islamischen Weltliga, Leiden 1990

Suha Taji-Farouki, “Muslim-Christian Cooperation in the Twenty-First Century: some global challenges and strategic responses” in: ICMR 11 (2000) 167-196

W. Montgomery Watt, Christian-Muslim Encounters, London-New York 1991

In some respects, the perspective of a Christian-Islamic dialogue seems encouraging. There are specialized institutions and publications which document and undertake this dialogue in an international framework. There are scholarly journals which deal with nothing but this dialogue. I give only two examples from Europe : Islamochristiana (Rome, since 1974) is edited by the Vatican’s Pontificio Istituto di Studi Arabe e d’Islamistica. It describes its topic as “the theoretical and practical aspects of Christian-Muslim dialogue in past and present”. Its articles are written in English, French and

Arabic. A second important journal is Islam and Christian-Muslim Relations (Birmingham, since 1989). The editors are the Center for the Study of Islam and Christian Muslim relations in Selly Oaks, Birmingham and the Center for Muslim-Christian Understanding in Georgetown (Washington DC). These two institutions are at the same time the two best known Anglophone institutions working in this area. Even scholarly journals, which in earlier times were devoted to militant missionary activities, have mended their ways. An example is the journal "The Muslim World. A Journal devoted to the Study of Islam and Christian-Muslim relationship in Past and Present" which is published in Hartford/Great Britain. This journal was started in 1911 under the name "The Moslem World. A Quarterly Review of Current Events, Literature, and Thought among Mohammedans, and the Progress of Christian Mission in Moslem Lands". Its editor was Samuel M. Zwemer, who notoriously studied Islam exclusively in order to fight it, who insisted on calling Muslims "Mohammedans", and who wanted to solve the "problem of the Moslems" by converting them to Christianity.

It is, therefore, historically understandable that even the way to "dialogue" between Christians and Muslims is fraught with historical problems. "A great part of Muslim public opinion sees the hand of the West, which is identified as "Christian", behind the most serious global threat for the survival of mankind. Many Muslims feel not only excluded from the material progress in the life of developed nations but think that they have to carry the brunt of negative consequences resulting of this development as well (S. Taji-Farouqi, "Muslim Christian Cooperation" … 180). This background may also explain, why the interest in dialogue was for a long time distinctly less visible on the Muslim side than on the Christian side. If we take as an

example the Roman Catholic church, we find that at least after the Second Vaticanum (1962-65) there were numerous initiatives to institutionalize a Christian-Muslim dialogue. These initiatives started at the top, when an official papal document named the Muslims "who profess Abraham's faith and pray to the same God with us, the merciful God who will judge mankind on the day of Judgment". This was – for example in Germany - reflected in countless seminars, lectures and initiatives in church-communities, academies, etc. Parallel activities were initiated on a wide scale in Protestant churches and affiliated institutions. A Christian-Muslim dialogue in Europe should, however, always include the Christians of the Near East who have a much longer history of coexistence with Muslims.

Whereas local Muslim communities - and I take again Germany as an example, because I know it best – often show a similar interest, the echo on the level of international Muslim institutions is often less enthusiastic. It is true that the Azhar-University in Cairo regularly welcomes inter-faith dialogue. Its also true that the Amman based Institute if Inter-Faith Studies has done excellent work, But an important and globally influential organization like the Islamic World League (Rabitat Al-`Alam al-Islami, founded 1962) in Mecca usually reacts in a restrained, indifferent or even hostile way, when it is confronted with the idea of an inter-faith dialogue. After two delegates of the Islamic World League had participated here in Cordova in 1974 in a "Christian-Islamic Conference", they were sharply criticized by the official organ of the League and accused of having walked into a trap (Schulze, Islamischer Internationalismus 412-17).

In many European countries we encounter the growing phenomenon of Islamophobia. In Germany, in the discussion about the admission of Turkey into the European community often

Islamophobic arguments are used. The debate about permission for Muslim women to wear their headscarves as school teachers gave also rise to an expression of Islamophobic arguments. Especially the latter discussion and the parallel debate in France show, how important and urgent the negotiations of public space in Europe have become for different religions. The model of a closed society, i.e., a culturally and religiously homogeneous milieu, recedes and makes way for cultural hybridity. This is reality. But this reality is negated and fought by many who want to turn the wheel back. However, any attempt to re-establish the past religious, ideological or cultural homogeneity - assuming that such a condition ever existed - would be only possible by introducing draconian measures of censorship and restriction. So for Germany and Europe as well as for the rest of the world, there is no alternative to this dialogue.

In order for the dialogue to be productive, there are, I think, some conditions that need to be met. Let me evoke some of the issues that should be kept in mind before such dialogues are started. Firstly, not every dialogue is a religious dialogue that can therefore be defined as an inter-faith dialogue. An Arab-German dialogue may be very useful, but it has nothing to do with religion. Obviously, not all Arabs are Muslims. Furthermore, many, possibly already a majority of Germans today would hesitate to call themselves “Christians”, especially in post-Communist Eastern part of Germany.

When the nature of the dialogue is clearly an inter-faith dialogue, the space in which this dialogue is held has to be neutral. Any kind of missionary approach would poison the atmosphere. The aim of one partner in such a dialogue can never be to convince the other of the truth of one’s own religious doctrine. In this respect, the inter-religious debates at the Abbasid court in the Middle Ages were a

wonderful and unique symbol of tolerance at the time but cannot serve as a model anymore. Their aim was to refute and to convince. And this is precisely what a modern inter-faith dialogue must not do.

A further pre-condition is that the partners in this dialogue are willing to avoid generalizations, to view their own community and its history critically and to listen to what the other has to say.

Religion is a particularly important part of culture, and the steps mentioned can pave the way to create a trans-religious space, a space which is not dominated by one religion. In such a space, all religions can re-define their access to this space. It seems that for a useful dialogue a larger grid of references and values is needed, which transcends the references and values of a particular religion. A wider system of reference in this sense could be "monotheism". A dialogue with non-monotheistic religions would have as a reference-point "the religious". And a dialogue which in the end has to include agnostics and atheists would have to fall back on a common system of values which may be called "humanistic".

These are all formal conditions which say nothing about the possible content of dialogues. It is certainly a legitimate objective for an inter-faith dialogue to fight prejudices and stereotypes and to clarify and to re-state religious positions. But it is even more fruitful to ask in which way the two partners involved in dialogue can co-operate and come to common actions. The ethical appeal to alleviate human suffering is common to most religions. It also shared by most secularist humanists and agnostics. Jacques Derrida thought that the "Abrahamite traditions (of forgiveness) that in itself were particular are on their way to universalization" (Le siècle …). Is in this sense the religious message of the age of globalization a "sacrality of the humane"?

✷✷✷✷

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الثقافة والعولمة

أ. د. ستيفان فلد

يبدو أن اليوم أصبح أكثر إلحاحًا من أي وقت مضى في تاريخ الشعوب والحضارات والأديان والثقافات المختلفة، أن يجلس المتخاصمون والمتنافسون والمتنازعون الى طاولة المفاوضات، لفضّ تلك النزاعات التي أصبحت تهيمن على مظاهر الحياة الإنسانية المختلفة، إنّ العالم اليوم ينقسم بين نزعتين متعارضتين، الأولى تسعى إلى خلق عالم بدون حدود مكانية مجازًا، بمعنى عالم واحد، أما النزعة الثانية فهي محافظة بعض الشيء، وعلى خلاف مع النزعة الأولى، حيث تدعو إلى خلق عالم يعيش فيه الناس رجالاً ونساءً تحت ظروف اقتصادية واجتماعية متباعدة، ملتزمين بعقيدتهم وأفكارهم وسلوكياتهم.

من جهة أخرى، تسعى الورقة إلى تأكيد حقيقة أن الفرصة ما زالت سانحة أمام الأديان والشعوب المختلفة، للتشاور والتحاور بعقل منفتح وموضوعية بعيدة عن التعصب الأعمى لدين أو عقيدة أو حضارة. في هذا المجال، يحاول الباحث إثبات حقيقة أن الدين وحده لم ولن يكون العامل الوحيد في تشكيل السلوك الإنساني، كما أنه لا يمكن أن يعزى السلوك الإنساني مجتمعًا أو منفردًا الى مبدأ السبب والنتيجة من منظور بعض العلاقات الاقتصادية – الاجتماعية وتفاعل الإنسان معها.

يضيف الباحث: إنه من الصعوبة بمكان عزل الحضارة الإنسانية عن مبادئ الأخلاق والفضيلة التي نادت بها الأديان السماوية مجتمعة.

ينتقل الباحث إلى الحديث عن بعض المصطلحات التي رافقت مسيرة العولمة مثل كلمة «علماني» و«علمانية».... الخ، والتي رفضها جملة وتفصيلاً العلماء والمفكرون العرب

والمسلمون مطالبين بدورهم بالتسامح الديني وتغليب لغة الحوار على لغة سفك الدماء والظلم والاستبداد والاضطهاد والإرهاب الدولي الذي تعاني منه الإنسانية جمعاء.

إضافة إلى ذلك تطرح الورقة بعض المواضيع والملاحظات ذات الصلة مثل:

- نظرة فاحصة على تاريخ العولمة ومبدأ «البقاء للأفضل»، وليس «البقاء للأقوى» الذي يتمثل في شريعة الغاب.

- العولمة مقابل التعاون التجاري الدولي.

- العلاقة بين العولمة والأديان المختلفة.

- إعادة النظر في عملية إعادة التسلح وتغليب مبدأ الأخلاق والفضيلة.

- إعادة النظر في التعليم الديني الإسلامي.

- العلمانية والنصوص العربية / الإسلامية.

- الخوف من الإسلام وفرض لغة الحوار.

****

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership Culture and Globalization

Dr. Stefan Wild

"Summary"

There seem to be, that today, more than any other time in history, societies, cultures, civilizations and religions have to negotiate with each other in the spaces allowed to each of them in the present world. This world is characterized by two contradictory tendencies. The first leads to a world without borders, a one single world-space. The second tendency conserves a world in which men and women live under widely diverging social and economic circumstances and adhere to manifold and conflicting creeds, ideologies and patterns of conduct. The thesis of this paper is that different religions in our world can only negotiate with each other in a space of modernity and openness. In this regard, the writer argues that religion is never and has never been the only factor in shaping human behavior. Moreover, human individual and collective behavior cannot be understood as a simple cause-effect relation between certain socio-economic data and human reaction to it.

It is impossible to dissociate human culture from ethics, morality and quest for the sense of life, i.e. from religion.

The paper discusses why the terms “secular”, “secularism”, …etc. have been discredited for many Arab-Muslim intellectuals, whereas the

notion of a trans-religious space for dialogue may open up the possibility to inhibit a living space, in which civil discourse and peaceful co-existence replace bloodshed, oppression, terror and massive human suffering.

The paper demonstrates relevant topics and remarks, such as:

- **An overview of the history of globalization and the principle of "the survival for the fittest".**
- **Globalization versus commercialization.**
- **What does globalization mean for world religions?**
- **Moral re-armament: Islamic re-education.**
- **Why the term "secularism" should be avoided in an Arab-Muslim context?**
- **Islamophobia and conditions of dialogue.**

✷✷✷✷

La cultura y la globalización
Hacia un mundo multírreligioso

Por / Stefan Wiid

Resumen

En la historia de los diferentes pueblos, las civilizaciones, las religiones, las culturas nunca se sintió la necesidad insistente de existir una comprensión más que en la actualidad. Urge en estos días que los adversarios y rivales se sienten en la mesa de negociaciones a fin de acabar con las discrepancias y enfrentamientos que dominan los distintos aspectos de la vida.

En el mundo de hoy existen dos tendencias contrarias: la primera pretende crear un mundo sin fronteras, un solo mundo; la segunda opina que el mundo debe agrupar a toda la gente bajo diferentes condiciones económicas y sociales, garantizando para cada grupo la libertad de creencia, de pensamiento y de conducta.

El trabajo asegura que todavía sigue ofreciéndose la oportunidad ante los adversarios para dialogarse libremente con razón y objetivismo, dejando aparte el fanatismo cultural y religioso, y opina que la religión nunca ha sido, ni será el único criterio de la ética humana y que la conducta humana no debe someterse al principio de causa-efecto en las relaciones económico-sociales. Asimismo destaca el principio básico de que la civilización humana no puede separarse de las morales a los que llaman todas las religiones divinas.

Luego, el investigador detalla la cuestión de la aparición de algunos términos en el campo de la Globalización, tal como "laico", "laicismo", etc. rechazados, en suma y en detalle, por los intelectuales árabes e islámicos, quienes reclaman la tolerancia y la comprensión

en lugar del derrame de sangre, la injusticia, el autoritarismo, la opresión y el terrorismo internacional del cual sufre toda la humanidad.

En su trabajo, el autor destaca algunas observaciones de íntima relación con su tema, como por ejemplo:

- **La historia del laicismo y el principio de la "supervivencia del mejor" que debe sustituir al de "supervivencia del más fuerte".**
- **La relación entre el laicismo y las religiones divinas.**
- **Revisar el proyecto de rearme y recurrir al la moral y las virtudes.**
- **Revisar la enseñanza de la religión islámica.**
- **El laicismo y los textos árabe-islámicos.**
- **La cuestión de temer a la religión islámica y la de recurrir a la lengua del diálogo.**

✷✷✷✷

Axe : “La culture et la globalisation”

Dr. Stephan Wild

Aujourd'hui, il devient plus pressant qu'à n'importe quel autre moment de l'histoire humaine de s'asseoir autour de la table pour résoudre tous les problèmes à l'origine des luttes, des disputes et des contradictions qui marquent notre vie actuelle.

Le monde d'aujourd'hui est divisé en deux tendances: la première cherche a créer un monde sans frontières, c'est à dire un seul monde, la deuxième est quelque peu conservatrice et appelle à la création d'un monde où les humains vivent sous des conditions économiques et sociales différentes, veuillant sur leur foi, sur leurs idées et sur leurs comportements.

D'autre part, l'étude cherche à confirmer le fait que l'occasion est toujours propice au dialogue avec un esprit ouvert et avec objectivité, loin de l'obstination aveugle, entre toutes les religions et tous les peuples. Dans ce sens, l'auteur essaye de montrer que la religion, seule, n'a jamais été et ne sera jamais le seul facteur qui forme le comportement humain. Elle ne peut pas ramener le comportement humain collectif ou individuel à ce principe de cause à effet à travers quelques relations socio-économiques et l'interaction de l'homme avec ces relations. L'auteur ajoute qu'il est difficile de dissocier la civilisation humaine des valeurs et de la morale auxquelles ont appelé les religions monothéistes ensembles.

L'auteur aborde quelques termes qui ont accompagné la globalisation comme le mot"laïc" ou "laïcisme".etc..que réfutent les savans et les penseurs arabes et musulmans qui appellent à leur tour à la

tolérance religieuse, à la prédominance du dialogue sur l'effusion du sang, sur l'oppression, sur l'exploitation et sur le terrorisme international qui fait souffrir toute l'humanité.

En plus de cela, le papier suggère quelques sujets et quelques remarques en rapport avec le propos:

- Vision analytique de l'histoire de la globalisation et du principe de "l'avenir pour le meilleur" et non de "l'avenir pour le plus fort", synonyme de " loi de la forêt".

- La globalisation contre la coopération internationale.

- Relation entre la globalisation et les différentes religions.

- Révision de la conception de réarmament et du renforcement du principe des valeurs et de la morale.

- Révision de l'enseignement religieux.

- Le laïcisme et les textes arabo-musulmans.

- La crainte de l'Islam et l'exigence du dialogue.

✷✷✷✷

المناقشات

رئيس الجلسة:

نبدأ المداخلات بالمحامي والشاعر الأستاذ ألفريد سمعان، الأمين العام لاتحاد الأدباء العراقيين.

الأستاذ ألفريد سمعان(*) (العراق):

مرحبًا أيها الحضور الكرام - الحقيقة أن المحاضر انتقل في أجواء مختلفة وتحول من الوجه الآخر للعالم إلى الإسلام، ولكنه لم يقترب كثيرًا من العولمة.

الحديث الأساسي هو الثقافة والعولمة.. العولمة باختصار هي استحواذ على ثروات الكرة الأرضية لمصلحة قوى معينة ومحدودة تريد أن تستولي على كل شيء وتفرض من خلال ذلك نفوذها الاقتصادي والسياسي، والغريب في الأمر أن كل الأقلام والمثقفين من اقتصاديين وغيرهم يؤكدون ذلك، إلا أنهم منصرفون عن إيجاد الحلول لها كما أفاد السيد رئيس الجلسة، وعلى رأس تلك الحلول أن تقوم الدول التي تتمتع بثراء حقيقي ببناء اقتصادها وترسيخ قواعد الصناعة والمضي قدمًا في تطوير الزراعة، ونقلها من الصورة البدائية القديمة إلى واقعٍ اقتصادي يستطيع أن ينهض بإثراء الصناعة والتنمية الاقتصادية، ومن هذا المنطلق أؤكد على ضرورة تحرك وتضامن كل القوى التي تناهض العولمة بالرد عليها لأنها تشكل كارثة لملايين البشر الذين يعيشون على كرتنا الأرضية.

إن البطالة تنتشر اليوم في العالم بشكل فظيع، لقد أصبحت وباءً في قلب أوروبا وفي قلب أمريكا أيضًا فماذا نفعل؟ السكوت عن هذا الأمر لا يجوز أن يتم، وإن أي تخاذل في مواجهة العولمة سيؤدي إلى تقوية نفوذها وتشديد قبضتها على الإنسانية والقيم الاجتماعية، وستزيد من مواجهة الإنسان بالجوع والفقر والبطالة والألم النفسي، وهنا يأتي دور المثقف والثقافة التي تستطيع أن ترفع راية الكفاح الجاد ضد العولمة بمختلف الوسائل بما فيها الوسائل الحديثة التي استطاعت أن تجعل العالم قرية صغيرة كما يقولون.

(*) - الأمين العام لاتحاد الأدباء العراقيين.

لماذا لا نستخدم هذه الوسيلة من أجل مكافحة العولمة وليس من فرض سيطرة العولمة على الكرة الأرضية.

إن العولمة هي قضية حماية الإنسان من الاستغلال الظالم والتسلط الاقتصادي الرهيب، ترى هل العولمة مسألة جديدة؟ كلا. إنها رافقت العالم منذ تنامي قطاع الصناعة بعد أن تطورت أدواته وتنامت ثرواته، ولكن هنالك ما عاقها من احتلال هذا المركز بسبب أساسي هو صراع الدول الصناعية من أجل القدرة العالمية على الإنتاج والتسلط من خلال المنافسة بين هذه الدول الصناعية والبحث عن أسواق لتصريف هذا الإنتاج الهائل وبدأت صورة المنافسة من أوسع أبوابها.

أما الثقافة والعولمة فإن دور المثقفين هنا يتضح إذا كنا مثقفين حقيقيين ونريد أن نكافح العولمة، فيجب أن نرفع أقلامنا شهودًا على ظلم العولمة، وتحديها لإرادة الإنسان في كرتنا الأرضية. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

الكلمة الثانية للدكتور أحمد عمر هاشم فليتفضل:

د. أحمد عمر هاشم:

بسم الله الرحمن الرحيم، شكرًا لسيادة الرئيس، لقد أتيت بعد المحاضرتين اللتين استمعنا إليهما بأمرين هامين:

الأمر الأول هو موقفنا من الثقافة والعولمة والأمر الذي بدأت سيادتك الجلسة به وهو هل هي العالمية أم العولمة؟

كلمة (العالمية) هي الاصطلاح العربي الإسلامي الذي بدأت به الحضارة العربية والإسلامية، والذي يتمشى مع الوحي الإلهي في أول قطرة من الوحي صافحت قلب رسولنا (ﷺ) حاملة مفاتيح الحضارة الإسلامية «اقرأ باسم ربك الذي خلق. خلق

الإنسان من علق. اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم» وكانت ثقافة أمتنا العربية والإسلامية وحضارتها قد وصلت إلى أوجها، بحيث قبست أوروبا والعالم الغربي من حضارة الإسلام، وكتب التاريخ والحضارة أكبر شاهد ودليل على ذلك.

يبدو أنه لما تراجع العرب في حضارتهم ومرّوا بمراحل من التحديات، بدأ اصطلاح العولمة الأخير، والذي نواجه فيه تيارات لا تقع تحت حصر وثقافات متنوعة وكثيرة، وتحديات، وبدأت من خلال ما استحدثته الحضارة الحديثة من أجهزة كمبيوتر وإنترنت وفاكس وما إلى ذلك من أشياء كثيرة بدأت تتسرب وتخترق جميع البلاد والعباد.

وأعود فأقول لسيادتكم وبناء على ما استمعنا إليه وعلى ما عرفناه ودرسناه قديمًا، إن موقفنا كعرب ومسلمين من الثقافة والعولمة أننا لا نحجرها على أنفسنا، بل نعطي العالم ما وقفنا عليه من ثقافة وحضارة، لأننا ندين بدين عالمي، وحيُهُ وكتابُهُ ودستوره هو ذِكْر للعالمين، ورسوله رحمة للعالمين. هذا الدين العالمي بين لنا حين قال «كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله»، وحين قال «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم»، وحين قال «ولتعلمن نبأه بعد حين»، كان علينا أن ننشر هذا العلم وتلك الثقافة والحضارة إلى العالم لا نحجرها، هذا فيما يتعلق بالتصدير، أما فيما يتعلق بالاستيراد فديننا لا يمنعنا أن نأخذ الحكمة، فالحكمة ضالة المؤمن، أنّى وجدها فهو أحقُّ بها، لا يعنيه من أي وعاء خرجت، يبد أنه يضع ضوابط لهذه الثقافات التي تأتينا وهو أن ما كان منها صائبًا وما كان منها مفيدًا وما كان منها نافعًا لمجتمعاتنا متمشيًا مع هويتنا وعقيدتنا فمرحبًا به، فالحكمة ضالة المؤمن. أما إذا خالف ذلك فنرفضه تمامًا، فقد قال رسول الله ﷺ (لا يكن أحدكم إمعة يقول إن أحسن الناس أحسنت وإن أساءوا أسأت، ولكن وطنوا أنفسكم، إن أحسن الناس أن تحسنوا وأن أساءوا أن تتجنبوا إساءتهم) وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ الدكتور أحمد عمر هاشم. والآن الكلمة للدكتور عثمان بدري من الجزائر..

الدكتور عثمان بدري(*) (الجزائر):

بسم الله الرحمن الرحيم. السلام عليكم جميعًا. الحقيقة سعدت بتمثلي للنموذج الذي قدمه الأستاذ من جامعة مدريد بأنني كنت أشعر أنه يريد أن يقول بالنيابة، أن هذا النموذج الذي قدمته الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، يمكن احتذاؤه أو الاستئناس به، على الأقل بما يتصل بالمفهوم الاسطوري الذي نردده وهو العولمة حتى العالمية قبل ذلك، أنا سعدت بهذا، ويبدو أنه من الأنسب أن نُرَشد مثل هذه الطموحات البناءة، الطموحات التي تؤسس على قيمة مضافة دون أن نظل في مجال الصراع والتنافر، بدل أن نتنافر يبدو أنه آن الأوان لكي نتكامل، يعني العالم إما أن يتكامل أو ينشط فينفجر وتقع الأزمات والحروب ولا يصل الأمر إلى نتيجة، هذا أولاً.

ثانيًا: طبعًا عودنا الأستاذ علي أومليل بأطروحاته الشاقولية العميقة، وقد حاولت أن أقنع نفسي بذلك من خلال هذه الأطروحة، ولكني لاحظت أنه ربما لضيق الوقت قدم لنا معاينة وصفية لما هو واقع.

ماهو واقع في الحقيقة إشكالية كبرى لربما تولدت عنها إشكالية العولمة كحكم وخصم في آن واحد، ربما هي إشكالية أنه الآن أعيد (Actualisation) تحليل لمعادلة التابع والمتبوع وتقنين لها وهذا أمر واقع.

السؤال الذي يطرح تبعًا لذلك ليس هو هل نكافح العولمة أو نتصدى للعولمة، العولمة أمر واقع وإجراء من الناحية التكنولوجية باتجاه المعلومات نحن نمارسه، حبذا لو نستطيع حقيقة أن نمتلك المفاتيح الدنيا للعولمة.

(*) دكتوراه من جامعة الجزائر.

- أستاذ الأدب العربي الحديث - جامعة الجزائر.

- عضو اتحاد الكتّاب الجزائريين.

السؤال المطروح بعد ذلك هو ما موقعنا إذا كانت الدائرة المعنية في الصراع كما سمعت هي دائرة الحضارة العربية الإسلامية أو العرب أو غير ذلك؟.

إذًا ما موقعنا الإجرائي؟ وليس الشعارات لأن الشعارات لنا منها الأطنان والمكتبات الكثيرة، ولكن إجرائيًا ما موقعنا من ذلك؟

انقله إلى السطر السابق رجاءً.. يعني من العولمة ليس لمواجهة العولمة.. ولكن منها على الأقل أن نكون نرشد تبعيتنا على الأقل.

يبدو أن الآية التي تقول: «اقرأ باسم ربك الذي خلق» هي في الحقيقة حجة علينا.. حجة كبيرة لأنه يطرح سؤال أساسي هل نقرأ؟ ماذا نقرأ؟ بأي اتجاه نقرأ؟.

ربما هناك من يزعم أو يدعي أنه قرأ المكتبات، ولكن نقرأ بوعي خلفي، أو نقرأ باتجاه الخلف.. ونحن نتصور أننا نمشي للأمام.

الأمم الأخرى تقرأ باتجاه الحاضر واستشراف المستقبل. مشكلة الأمية عندنا مثلاً لم تطرح في هذه الندوة، الأمية الطبيعية أو الأمية المركبة وما إلى ذلك وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور عثمان بدري.. والآن الكلمة للدكتور أحمد درويش فليتفضل..

الدكتور أحمد درويش

أسعد الله صباحكم بكل خير، الحقيقة تساؤلي موجه للدكتور عزالدين اسماعيل – وهو لغوي دقيق وعالم كبير – حول صيغة العولمة والترجمات المختلفة لها، ذكرني بشيء حول عبقرية اللغة، أظن أنها أصابت هذه المرة إصابة جيدة. العولمة أتت من صيغة الفوعلة، وهي صيغة مفروضة من أعلى، وهي غير العالمية، واللغة نفسها كانت في فترة ربما تكون قد أخطأت عندما صكت مصطلحًا مثل الاستعمار وهو طلب العمار، وتبين أنها (استخراب)، لكن عندما جاءت من أعلى سمتها العولمة، هذا الشيء

لا ينبغي، هبط بمظلته رغم إرادتنا، وهذا الشيء الذي تمثل في فكرة ثقافة العولمة شكّل جانبًا كبيرًا من الخطر، أظن أنه لا ينفصل عن اتفاقية (الجات)، اتفاقية الجات التي طالبت بحرية مرور البضائع والأسعار، وازتها ثقافة العولمة التي طلبت بحرية مرور الأفكار.

وتنبه العالم إلى خطر هذه المسألة، خاصة أنها لم تسع إلى تبادل الأفكار، ولكن سعت إلى فرض نموذج واحد ألغى ما سمي بالتنوع الخلاّق الضروري لحياة البشرية، ومثل هذا فإن منظمة اليونسكو بنفسها صرخت وهي تطالب بأن تكون الثقافة مرآة للتنوع الخلاق في ثقافات العالم، وليست معرضًا لفرض ثقافة واحدة (نمط ثقافي) هو في نهاية المطاف الثقافة الشعبية الأمريكية، بل إنها حتى ليست الثقافة الراقية.

ثقافة العولمة واكبتها مجموعة من الوسائل الشديدة الخطورة، لأنها نقلت ثقافة العالم من ثقافة المكتوب إلى ثقافة الصورة، ثقافة الصورة التي تبث من خلالها أفكار العولمة، تخاطب الجماعة ولا تخاطب الفرد، ومن أجل هذا فإنها حتى تستعصي على التحليل والتصفية قبل أن تدخل للقلوب.

نحن ربما في مؤتمر كهذا ونحن ننتمي إلى ثقافتين عريقتين: الثقافة العربية والثقافة الإسبانية، ربما يكون من حقنا وواجبنا أن نسعى أن تكون هذه الشرائح غير مهمشة في ثقافة العالم وليست العولمة، إلى أن تسعى لأن تبقي في نفسها مكانًا تخاطب فيه الآخر، لكن ربما هذا يجعلنا نفكر في ضرورة تحويل (ثقافة العولمة) إلى (عولمة ثقافية).

نحن أيضًا لنا دور ولن ينتظر العالم حتى يطلب منا هذا الدور، علينا نحن أن نعرف حتى من خلال تقنيات ثقافة العولمة، وهي أداة اتصال وتوصيل المعلومات أن ندرك أن هذه الوسائل ليست ذات طريق واحد، إنها وسائل استقبال وإرسال ونحن حتى الآن يبدو أننا لا نمحص جيدًا في ما يرسله العالم، نحن حتى من خلال الوسائل الحديثة أحيانًا نخطئ ونوصل اختلافاتنا ونوصل اهتمامنا بمسائل معينة مع أن لدينا

في ثقافات عريقة كالعربية والإسبانية ما يمكن أن يصل إلى العالم، وهذا التصور المفروض من أعلى والمتمثل في نمط ثقافي واحد. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا والكلمة الآن للأستاذ حميد العقبي من الجمهورية اليمنية.. تفضل.

الأستاذ حميد عقبي (*) (اليمن):

الإخوة الأعزاء.. السلام عليكم.. بصراحة أنا أشكر مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، وسعيد جدًا بحضوري بين كوكبة من العلماء والمفكرين والأدباء والشعراء، سأتطرق إلى شيء آخر.. لقد سبق لأحد الإخوة المتحدثين أن تكلم عن ثقافة الصورة.. أنا مخرج سينمائي وأعمل بحثًا عن سينمائية القصيدة الشعرية.. هل السينما والمسرح عنصران من عناصر الثقافة؟ هذه الوسيلة (السينما والمسرح) مهملة جدًا في العالم العربي.. لا توجد إمكانيات.. أنا كشاب كتبت ستة سيناريوهات لست قصائد شعرية، عندما اطلع عليها أحد النقاد الفرنسيين قال لي: لو تم إخراج هذه المحاولات؟ أنا لا أقول أفلام أو كذا.. ربما محاولات، قال: فستكون هذه أول نظرة نستطيع أن نتطلع إلى الشرق الجميل من خلالها، مثلاً هناك مخرجون سينمائيون كبار أيضًا موجودون في العالم العربي، المخرج يوسف شاهين وغيره ولكن للأسف الشديد ما زال العالم العربي لا يوجد عنده توجه لدعم هذه الوسيلة.. لا يوجد أي دعم لهذه الوسيلة بحيث نستطيع أن نخاطب الغرب بلغة الصورة وبلغته.. أنا أكتب السيناريو باللغة الفرنسية، ويمكن أن تترجم القصائد إلى لغات أجنبية أخرى.

أيضًا نحن دائمًا نقول هناك عوائق كثيرة لهذا الفن، لأنه فن ما زال في الوطن العربي ناشئًا أتمنى ولدينا تجربة وبدعم من الأستاذ عبدالعزيز البابطين حيث ستكون

(*) مخرج سينمائي من اليمن.

لإحدى قصائده، وإن شاء الله سيتم إنتاج العمل. وأتمنى أن تروا هذا العمل في أقرب فرصة بعد إخراجه، وأتمنى أن نجد نحن الشباب السينمائيين دعم المؤسسات المدنية لأننا يئسنا صراحة من المؤسسات الحكومية.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ حميد عقبي.. والكلمة الآن للدكتور عبدالله حمادي من الجزائر.

الدكتور عبدالله حمادي:

شكرًا للمحاضرين الكريمين، ولا أقول أنني سأناقش أو سأعارض ما قاله الزميلان، ولكن أريد أن أطلب منهما بعض التوضيح حتى ولو كان الأستاذ الدكتور خوان مونفرير قارئًا للبحث الذي يطرح مشكلة التركيبة الاجتماعية والتركيبة البشرية للمجتمع الأندلسي في ظل الحضارة العربية الإسلامية، لأن هذا الأساس الذي طرحه، وهو أن المجتمع الأندلسي استطاع أن يستوعب ثلاثة أنواع من التركيبات البشرية، تركيبة عربية، وتركيبة مسيحية وتركيبة يهودية. ولكنني أعتقد أن المجتمع الأندلسي استطاع أن يستوعب أكثر من ذلك لأنه بالإضافة إلى هذه العناصر الثلاثة التي هي تمثل ديانات أكثر مما تمثل أعراقًا بشرية، فإن المجتمع الأندلسي استوعب أعراقًا بشرية وليس بالضرورة أن تضفى عليها الصبغة الدينية، هناك العنصر الأمازيغي البربري الذي كان له حضور فاعل وبقوة في الأندلس، بل يعود له الفضل في الفتح بدون مزايدة.

ثانيًا: هناك عنصر آخر أتى نازحًا من الشمال الأوروبي وهو ما يعرف بالصقالبة، كل الذين استعبدوا أو أوتي بهم نصارى أو بيعوا في أسواق طليطلة وما إلى ذلك، شكلوا تركيبة بشرية، استطاع المجتمع الأندلسي أن يستوعب الجميع بفضل سعته، هل نستطيع أن نسمي هذه السعة ناتجة عن تسامح أم ناتجة عن ضرورة

اجتماعية كان من المفروض أن تستوعب هذا الكم من التناقضات البشرية، فهذه التركيبة عندما تحدث الأستاذ الباحث في المحاضرة أشار إلى نقطة هامة جدًا.. قال لم يكن هناك صراع بين العنصر العربي مع هذه العناصر الأجنبية بقدر ما كان هناك صراع داخلي.

أنا أريد أن استوضحه.. هذا الصراع الداخلي بين من كان؟ بين العرب والأمازيغ؟ أو بين من؟ أنا حسب علمي كان صراعًا بين العرب والأمازيغ، لأن السبب سقوط الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس هي مشكلة الخلاف بين العرب والأمازيغ.

هي مشكلة من أجل السيادة، البربر الأمازيغ كانوا يعتقدون بأنهم أولى بقيادة الأندلس، والعرب الذين التحقوا فيما بعد، منحوا أنفسهم حقّ أن تكون لهم السيادة في الأندلس، وبالتالي ظل الأمر مشتعلاً داخليًا، وهو ما جعل الأستاذ الباحث تقريبًا يستثني العناصر الأخرى التي كان من المفروض أن تكون منطقيًا هي التي تفتح باب الصراع مع التركيبات الغريبة التي دخلت على الأندلس، ولكن أنا أطرح عليه السؤال لو كان هنا، لماذا هذا الصراع بين العرب والبربر الأمازيغ)؟ لا أريد أن يجيب.

كما أنه طرح نقطة ثانية هي القضية اللغوية. أنّه في الأندلس توجد لغة رسمية، وفيها لغة (فرنكا) التي تفاهمت بها كل هذه الأطياف الاجتماعية، هل هذه اللغة هي التي نعثر عليها في ديوان (ابن قزمان)؟ مثلاً التي تمثل (الرومنثيرو)؟

أم هي اللغة التي أشار إليها الشاعر الإسباني (غونثالو بالثيو)، هل هو (الرومان بلادينو)؟ أم هو الرومنثي (ابن قزمان)؟ هذه هي الأسئلة التي أطرحها للأستاذ الأول.. للأستاذ الذي تكلم عن العولمة فيما يتعلق بالعولمة.. لا أزعم أنني متخصص فيها، ولكن حسب فهمي المتواضع... العرب في عصر ازدهارهم كانوا يمثلون عولمة، معنى ذلك أنهم استطاعوا أن يهيمنوا بقوتهم الفكرية والإبداعية على الشعوب الأخرى، فأجبروها أن تنصهر وأن تدخل طوعًا أو كراهية في منظومتها الفكرية نتيجة تفوقها.. الغرب اليوم وقبل أن تخلق كلمة العولمة، كانت هناك عبارة موجودة وهي (Euro - centrism) أو

(الأوروبية المركزية)، لكن فلك المركزية الأوروبية انزاح وذهب باتجاه أمريكا، فأصبحت تشكل العولمة، هذه العولمة طبعًا نابعة كما قال الأستاذ (أومليل) من تطور (Lindividua Lisme) نوع من الشعور بالثقة في الذاتية والفردانية التي يمكن للإنسان من أن يسعى في الأرض بكل طاقاته وقدراته، ولا يحده لا ماض تاريخي ولا معتقدات تعرقل من مساره حتى يجد نفسه دائمًا وأبدًا مكبلاً بكل هذه الخلفيات المعرفية.

العولمة حررت الإنسان وتواجدت، وقالت إن الحقيقة هي حقيقة مطلقة، ومن يزعم أنه يمتلك الحقيقة المطلقة فهو ليس جديرًا بأن يدخل في سباق الحياة في هذا الوجود.

طبعًا هذا المفهوم والذين يلتمسون معرفتهم وثقافتهم من خلفية دينية .. الدين طرح كثيرًا من القضايا التي فصل فيها وبين أنها تعتبر حقائق مطلقة ومنتهية، العولمة تصطدم بهذه القضية.. ثم إن العولمة تبنى على مفهوم فلسفي، وأساس العولمة هي الفلسفة الألمانية من (نيتشة، هيدكاري..) كل هؤلاء طرحوا أول مرة الإنسان المتفوق، الإنسان القاهر لكل ما يمكن أن يقف في سبيله من أجل أن يغيره، هل نحن اليوم يجب أن ندين الذين يتبنون هذا المفهوم للعولمة، فما ذنبهم إذا كان تطورهم منحهم أن يصلوا إلى هذه الدرجة.

الأولى أن نلوم أنفسنا، أو أن نخلق لأنفسنا كما قال الرئيس الجزائري عبدالعزيز بوتفليقة في يوم من الأيام، نخلق (عوربة) مواتية، فلماذا لا نخلق (عوربة) بدل هذه العولمة التي هيمنت علينا، وبالتالي لا يمكن دائمًا وأبدًا أن نجد شماعة لكي نعلق عليها عجزنا وما إلى ذلك من هذه القضايا.

فالعولمة هي خيرٌ كثير، هي أطلقت الحرية المطلقة للإنسان أن يبدع، هي التي جعلت الإنسان فعلاً أن يكون مكرَّمًا في هذه الأرض، والله سبحانه وتعالى يقول «ولقد كرمنا بني آدم» هل بني آدم في أقطارنا العربية مكرّم؟ أشك في ذلك، وبالتالي ما دام هذا الإنسان منح هذه المنة من الكرامة فأصبحت له القدرة أن يبدع ويبتكر ويهيمن

معرفيًا كأنه يمتلك طاقة القيمة، يمتلك كل الوسائل التي تجعله يتفوق. وشكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور عبدالله حمادي..

ألم أقل أن المفهوم ما زال مدرجًا، وأن الخلاف حوله لم ينته، ولعله لم ينته في هذه الجلسة وفي جلسات شبيهة، وختامًا مع كلمة الدكتور علي عقلة عرسان فليتفضل..

الدكتور علي عقلة عرسان:

شكرًا السيد الرئيس. شكرًا للمحاضرين الكريمين وأود أن أشير إلى بعض النقاط:

بداية.. أقول إن العولمة بدأت في الاقتصاد وإنها انتشرت من عالم الاقتصاد والسياسة لتقتحم عالم الثقافة فيها، أو لتقتحمه بأشكال مختلفة، وإذا كانت الشركات العابرة للقارات والشركات (المافوق قومية) المداحمة بكتلة عسكرية وثقافية واقتصادية هائلة هي التي فتحت الطريق وأرادت أن تجعل العالم مفتوحًا أمام انتقال البضائع والأموال في سوق واحدة، لكن يسيطر عليها الأقوياء، فإنها من هذه النقطة قسمت العالم إلى قسمين، رؤوس أموال وقوى مهيمنة وسياسة مهيمنة وتقدم علمي تقني، وقسم آخر هو أفواه وسواعد، أفواه تأكل وتستهلك وسواعد تخدم، والآخرون هم الذين يجنون الأرباح ويحددون المستويات ومن ثمَّ يدخلون شيئًا معينًا في عالمنا.

العالم حمل إلينا شيئًا مهمًا ومضرًا في الوقت نفسه في المجال الثقافي هو قيم السوق، وثقافة السوق، والخطورة تأتي من هذه الزاوية، إننا لا يمكن أن نقاوم العولمة بالتحجر والانغلاق فذاك أمر غير ممكن.. ولا يمكن أن نقاوم العولمة باتهامها، والعولمة

ليست شرًا مطلقًا، وإن كنا في عالمها لا نملك أن نجاري الكبار وأن نسابقهم، على الأقل في امتلاك المعايير والنماذج المختلفة للبضائع المستهلكة والتنافس في التقنيات، ولكن لقد أُلقينا في اليم وعلينا أن نسبح، ومن ثم لا بد من امتلاك ثقافة معينة لكي نتقدم في مواجهة عالم العولمة، وهذه الثقافة تقوم على العلم والتقانة وعلم الاتصالات وكل ما يتعلق بذلك لكن أنا أريد أن أنفذ إلى جانب الثقافة من مدخل العولمة.

تحمل العولمة موضوع السوق والربح وهناك جرافات عملاقة ثلاث تستخدمها الولايات المتحدة الأمريكية ومن يملكون المال في العالم لتمهد على السيطرة على الأسواق، وبرمجة الأزمات للدول، ومن ثم الوصول إلى أهداف استراتيجية ترافقها أهداف ثقافية، وتذكروا أن حلف شمال الأطلسي في العيد الخمسين له عدَّل نظامه وأدخل مادة هي التدخل في بعض المناطق في العالم بشؤون ثقافية، لم يكن هذا في ميثاق الحلف، وإذًا هناك غزو آخر للقيم والثقافات واكب غزو رأس المال والاقتصاد والأموال الحرة.. وإذًا نحن لنا قيم السوق، وقيم السوق ليست بالضرورة هي قيم ثقافية رفيعة، وقيم إنسانية رفيعة وقيم أخلاقية رفيعة، من هنا تأتي الخطورة على الثقافة وقيمها وهويات الشعوب من خلال ثقافة السوق وأكاد ألخصها ببعض الترجمات التي تقول إن العولمة (أمركة) لثقافة (الجاز والجنس والهمبرجر)، أنا أريد أن أشير إلى نقطة حساسة في هذا الموضوع، أختم بها بعد الاستئذان من السيد الرئيس، إن أصحاب الأموال في بلدان عربية وإسلامية ونامية وسواها، انضموا بشكل أو بآخر إلى الاحتكارات وأصبحت أرباحهم مرتبطة بأرباح الشركات التي انتموا إليها، فساهموا هم كما ساهم السوق بإضعاف الدول، ومن ثم أصبح وطنهم هو ربحهم، أو الوطن أصبح القرش، أي الشركة، وكيف تنتفع وكيف تكثر عائدات رأس المال والأسهم، من ثم نقضت بنية الوطنية والمفاهيم القيمية التي منها القيم الوطنية، وأصبحت (Valuablestion) هي قيم سوق، قيم تجارة، قيم ربح، وانعدمت أخلاق معينة،

ومن ثم أصبحنا في عالم المثقف الذي تملكه الشركة ويروج للشركة، أي مثقفي الشركات والاحتكارات، ولديهم وسائل كثيرة واختراقات كثيرة وكل القيم الرفيعة أصبحت سلعًا، ويؤسفني أن أقول إن الولايات المتحدة الأمريكية تطرح في السوق أحيانًا حقوق الإنسان والديمقراطية والحريات بوصفها سلعة سياسية، وليست قيمًا إنسانية، وهذا هو الخطر على الثقافة من مدخل العولمة، وعلينا أن نتحصن فيه بالهوية، بالقيم، بالأخلاق، بالدين، لأن ديننا ليس القرش، وإنما هو غاية تجعل الحياة وسيلة وليست المادة غاية. شكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة

يبقى أن نعطي فرصة سريعة للأستاذين المحاضرين ونبدأ بتعقيب سريع من الأستاذ الدكتور (خوان بدرو مونفرير) وهو لن يطيل فيما وعد فليتفضل.

تعقيب الدكتور خوان بدرو مونفرير(*):

باختصار أنا أستاذ علم تاريخ، سنحت لي الفرصة لدراسة وتحليل النماذج التاريخية المختلفة، على سبيل المثال العلاقة فيما بين الثقافات والعلاقات الدولية من حيث الأغلبيات والأقليات، أستطيع أن أؤكد لكم أن النموذج الأندلسي هو واحد من أكثر النماذج وضوحًا للتعايش فيما بين الحضارات على الأقل حتى القرن الثالث عشر، لهذا السبب أنا أعتقد أنه يجب علينا الاعتبار من هذا النموذج.

أنا سأستمر في الكفاح في حدود صلاحياتي من خلال الدراسات الموضوعية كما قال الدكتور بيدرو مونتابث وفي سبيل الصراع ضد أولئك المؤرخين والسياسيين الذين يريدون تقليص وتبسيط تاريخ الأندلس وعرضه كمعركة بين المسلمين والمسيحيين.

(*) ترجمة الأستاذ ظاهر الشمري.

أما بالنسبة لسؤال الأستاذ الجزائري د. عبدالله حمادي عن اللغة التي كانت تستخدم في الأندلس، أنا مقتنع بأن اللغة المستخدمة حتى القرن الثاني عشر بين سكان الأندلس كانت اللغة العربية، لم تكن العربية الفصحى إنما كانت لغة عامية شعبية ممتزجة بكلمات مستعربة وأخرى بربرية وقد كانت اللغة المستخدمة ولغة التواصل فيما بين الجالية الإسلامية وغيرها في الأندلس.

لكن ابتداء من القرن الثالث عشر تم استخدام اللغة الرُّومانثية بين الأجناس البشرية المختلفة المتواجدة في الأندلس آنذاك. شكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا ونستطيع أن ننهي أعمالنا الآن، لأن الأستاذ الدكتور علي أومليل يريد أن يعطينا الوقت الباقي لكي نستعد للذهاب لتناول الغداء، والموضوع مفتوح لمناقشات فكرية فيما بعد. والسلام عليكم ورحمة الله.

****

الجلسة السادسة

الأستاذ عبدالعزيز السريع:

أهلاً وسهلاً بكم في هذا المساء، ويسعدنا أن نستأنف أعمال ندوتنا الفكرية إن شاء الله.

ويسرني أن أنادي الأستاذ الدكتور محيي الدين عميمور صديقنا وحبيبنا، وأعبر له عن سروري وسرور المؤسسة برئاسته لهذه الجلسة.. فليتفضل.

رئيس الجلسة... الدكتور محيي الدين عميمور:

بسم الله والحمدلله والصلاة والسلام على رسول الله. أعتذر عن التأخير ولكن سأحاول أن ألتزم بالتوقيت المعد من قبل المؤسسة وأرجو من الأستاذ الكريم الأخ الدكتور عبدالوهاب الأفندي أن يتفضل ليحمل معي عبئًا.. كما أطلب من الأخ الدكتور نبيل مطر والدكتور دانيال نيومان بأن يتفضلوا جميعًا بدون إطالة وحتى نكمل برنامجنا في الوقت المحدد، أعتقد أن من واجبي أن أبدأ بشكر مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري على هذا الجهد، وهذا العمل وأعترف أنني كنت أشعر بالغيرة في مرحلة معينة لأن المؤسسة والبابطين بالذات كان يركز على الشعراء، وبما أنني شاعر فاشل لم أنجح في إنشاء بيت واحد ولا حتى في شطر كنت أشعر بالغيرة، ألاحظ الآن هذا التطور الملموس في برنامج الندوات بحيث أصبحنا نناقش قضايا حيوية، قضايا مهمة، قضايا تمس كثيرًا من أوجه الحياة الفكرية أو الثقافية.

موضوع اليوم، بالغ التعقيد وأعتقد أنه عندما نتحدث عن قضية الأقليات وقضية الهوية، وقضية الاندماج لا أعتقد أنها قضايا سهلة خاصة في هذه المرحلة بالذات، وخاصة عندما نعرف أن هناك قوى تعرفونها جيدًا تحاول أن تستغل أو أن تخترق مجتمعاتنا مستغلة ما يسمى بالأقليات وما يسمى بأزمة الهوية في بعض المجتمعات.

طبعًا المطلوب منا أن نجيب على هذه التساؤلات.. دوري أنا فقط أن أدير الجلسة، لكن أيضًا هناك تساؤلات أتصور أن كثيرًا منّا يطرحها:

– ماهي عناصر الهوية؟ أعتقد أنه يجب أن نعرفها.

– هل اللغة من عناصر الهوية؟ وإذا كانت اللغة من عناصر الهوية وهي من عناصر الهوية. فكيف يكون الأمر عندما تتعدد اللغات؟

– هل يمكن أن تكون لشعب ما أكثر من هوية؟ أليس هناك خلط في التعبير فيما يتعلق بموضوع الأقليات؟ ألا يمكن اعتبار أقلية في مجتمع ما جزءًا من النسيج البشري لهذا المجتمع بحيث كلمة الأقلية تفقد معناها؟

هل اليد اليمنى أكثر أهمية من اليد اليسرى؟ أو العكس؟ هل يجوز لنا أن نتوقف عند الأصول العرقية لشعب ما ونتمسك بقضية السلالة؟ في حين أننا نعرف أن السلالة للحصان.. أما الإنسان فله الانتماء الحضاري والانتماء الفكري، وأعتقد أن سيد المرسلين يتحدث عن العربية بأنها اللسان.. ومعنى هذا أن العروبة هي لسان، أليس هناك خلط بين العرق واللغة؟

لقد سئلت مؤخرًا.. البربرية في شمال إفريقية، في الجزائر بالذات التي أعرفها جيدًا.. هناك من يخلط بين البربرية والمتحدث بلهجة بربرية، والبربرية كعرق، هل هناك عرق يسمى العرق البربري؟ أنا من منطقة بربرية، ولا أعرف كلمة بربرية واحدة.. هناك خلط، هناك استثمار لما يسمى البربرية، هنا أرجو أن أسجل شيئًا تاريخيًا ينساه الكثيرون في العالم الغربي. أسجل موقف الشعب المغربي العظيم والرائع في الثلاثينيات من القرن الماضي عندما وقف في قضية (الظهير البربري) ضد محاولة تقسيم الشعب إلى بربر وإلى عرب.

هذه نقطة مهمة جدًا.. وربما كان البربر من ذوي الأصول البربرية أكثر الناس حرصًا على محاربة الظهير البربري.

لن أطيل في هذا، وسأدعو أول المتحدثين في هذه الجلسة وهو الدكتور عبدالوهاب الأفندي فليتفضل.

الدكتور عبدالوهاب الأفندي:

هناك توضيح.. التفاهم بيني وبين المنظمين، أن يكون الحديث عن الأقليات، الأقليات المسلمة في أوروبا، لأن القضية هي أوروبا والعالم العربي من الخلاف إلى الشراكة، فالمطلوب هو الحديث عن دور الأقليات المسلمة والعربية في أوروبا ودورها في الحوار، وهذه يمكن أن تكون جسرًا للحوار بين الإسلام والغرب، عرفت من بعض الإخوة أنهم فهموا أن الأستاذ تحدث عن الأقليات عندنا.

ولو تحدثنا عن الأقليات عندنا طبعًا سيكون هذا ليس موضوعًا للشراكة بل للخلاف، هناك خلاف كبير بيننا وبين الغرب في طريقة معاملة الأقليات، ويؤسفني أن أقول إن الغرب في أكثر الأوقات هو على صواب في خلافه في هذا الأمر.

القضية الأخرى.. أنا لي موقف مبدئي من قضية ما يسمى بحوار الثقافات والحضارات، لا أحب أن أشارك في ما يقال تحت هذا العنوان لسببين رئيسيين:

السبب الأول أن الحديث عن حوار الثقافات يفترض أن هناك ممثلين لكل ثقافة، يجلسون وجهًا لوجه ويتفاوضون، كلهم يتفاوضون باسم الثقافة، وهذا ليس دقيقًا، لأنه دائمًا قد يكون هناك حوار مثقفين من خلفيات مختلفة، لكن حوار ثقافات.. هذا تعبير فضفاض، وأحيانًا يغطي أكثر مما يكشف.

ثانيًا: تأتي دعوات.. مثلاً كان الإيرانيون قبل مدة قد أقنعوا الأمم المتحدة أن تعلن أن العام ٢٠٠١ عام حوارات، ونظموا مؤتمرات كثيرة في هذا الإطار حول العالم. لكننا كلما دعينا إلى هذه اللقاءات نقول إن على الإيرانيين وغيرهم أن يتحاوروا.. أن يتفقوا فيما بينهم. بأي صوت نتكلم إذا كان الرئيس (خاتمي) مثلاً وهو الذي يؤيد حوار الحضارات، لا يستطيع أن يتحاور مع السيد (علي خامنئي) الذي مكتبه يجاور الآخر

فنحن نعطي صورة مضحكة بالنسبة للآخرين إذا نحن وقفنا وقلنا نحن نمثل حضارة كذا .. نحن غير متفقين على حوار.

القضية الأساسية التي أتكلم عنها في الدقائق القادمة هي قضية الأقليات المسلمة في أوروبا ودورها، وإذا كان من الممكن أن تساعد في الحوار أم لا.

****

Bridges, Bypasses and Cul-de-sacs: The Muslim Moment in Europe in the "post-Madrid" Era

Abdelwahab El-Affendi

A Paper Presented to the Symposium:

"Arab Civilisation and the West: From Caliphate to Partnership"

Organised by the Foundation of Abdulaziz Saud Al-Babtain's Prize for Poetic Creativity

Cordova, Spain

October 2004

In 1979 I joined my first (and up to now, my only) demonstration in a European city. It was late summer, in the town of Bradford in Yorkshire, England. About four thousand demonstrators, almost all men, marched towards the city centre, where I met and decided to join them. The demonstrators, who were as far as I knew all Muslims, mostly Pakistani immigrants, marched in support of the Palestinians. The background, it is to be recalled, was the 1978 Israeli invasion of Lebanon, the recent peace accords between Israel and Egypt and, of course, the Iranian Revolution.

The demonstrators filed in a long and winding column, marching two abreast, and shouting slogans supportive of the Palestinians and condemning Israel. In a gesture that was a sign of the times, the few Palestinian and Arab individuals who had joined the demonstration intervened at one point to stop the crowd shouting "Long Live the PLO", with one participant telling the crowd that the PLO and its chief, Yasser Arafat, were not worthy of their support. The crowd duly complied, shouting "Long Live Palestine!" instead. The militant Islamic group, Hamas, has not even been formed then (its emergence was still a decade away), but the overwhelming presence of Islamic activists was as palpable as the absence of PLO sympathisers in that demonstration.

Little did I know it at the time, but with that casual and leisurely walk into Bradford town centre, I was witness (and party) to history being made. That was probably one of the first (if not the very first) "Muslim" demonstration in Europe. Muslim immigrants did demonstrate (even riot) in Britain and Europe before and after this incident. However, they usually expressed themselves in terms of other identities (Algerians, North Africans, Asians, Kashmiris, Arabs, Blacks, or plain immigrants, etc.). The designation Muslim as a distinct and exclusive identity did not figure prominently in their

protests. Until then, that is. But that demonstration I attended was a very Muslim affair. It was held during the month of Ramadan. I cannot say for sure now whether that was in response to the directive issued by Iranian leader, Ayatollah Khomeini, to make the last Friday in Ramadan a day of protest against the continued occupation of Jerusalem by Israel, for I was not aware of the directive at the time, and I am not sure the demonstrators were either. But there was something distinctly pan-Islamic about Pakistani immigrants demonstrating for Palestine (and not Kashmir), in Ramadan, in West Yorkshire.

Emergent "Islam" in Europe

The circumstances surrounding this specifically Muslim activism, and the assertion of Muslim identity surrounding it, were a premonition of things to come. It pointed to a number of factors that would shape and reshape the emergent Muslim identity in Europe. First, it was a reaction to events abroad, back in the Muslim heartlands. These events were mainly episodes in ongoing conflicts which pitted Muslim communities to other forces (colonial powers, hostile "neighbours", or oppressive overlords) or tore Muslim communities apart). There was usually a perceived western role in the conflict, either directly as in colonialism, or indirectly through commission or omission. In this regard, the Muslim identity emerged as a manifestation of deeply divided loyalties and composite marginalisation. Muslims were made acutely aware that the establishment in their adopted countries did not share their consternation at Muslim suffering, nor did it feel their sense of injustice. Often it identified with the "enemy" or was itself the perpetrator of the injustice. Even when the establishment shared the Muslim sense of outrage at an injustice, as was the case in Bosnia, it did not feel the same sense of urgency nor did it move quickly enough to action. This led to long periods of polarisation, where Muslims felt

alone in their outrage and sense of grievance, and where intense polemics and divisive campaigns intensified the Muslim sense of alienation and fed suspicions against them from the establishment and the majority.

A number of cataclysmic events usually to do with conflicts involving Muslims, often abroad, have thus provided the catalyst for the emerging self-awareness of the British (and the wider European) Muslim community. While the 1957-1962 Algerian revolution and the Suez campaign of 1956 had come too early in the phases of Muslim presence to have a continent-wide impact, those events were nevertheless formative experiences for the budding French Muslim community and the smaller British Arab community, and also for many Muslim students who were later to become leaders in their own countries. The Arab-Israeli wars of 1967 and 1973 were however, the beginning of a series of events which were to shape Muslim consciousness (and European attitudes) indelibly. These were followed by the Israeli invasions of Lebanon in 1978 and again in 1982, the Islamic revolution in Iran in 1979, the Soviet invasion of Afghanistan in the same year, the Palestinian intifada of 1987-1993, the 1991-2003 war against Iraq, the continuing Algerian crisis which erupted in 1992 and the 1991-1995 war in Bosnia. All these conflicts had had a deep impact on the Muslim psyche, and not only in Europe. One should add that these events also had a deep and transformative impact on Europe itself. The oil shocks of 1973-1974, and again of 1979-1980, which accompanied bouts of turmoil in the Middle East, significantly impacted the economies and the political landscapes of Europe, leading in turn to revisions in immigration policies, which in turn affected the status of Muslim communities in Europe (Cesari, 2003).

Specifically European or Western events also had a far reaching impact on the self-awareness of these communities. These included the Salman Rushdie Affair in Britain (1989), the headscarf

controversy in France (from 1989), the September 11 atrocities in the United States (2001) and, of course, the Madrid bombings of March 11, 2004. The combined effect of all these developments was to effect a polarisation of stances and identities which set Muslims apart from other immigrants as well as from the rest of their European compatriots, and to unite Muslims from different backgrounds around common causes.

The progressive Muslim/non-Muslim polarisation also reflected deeper shifts in the political landscape in Europe. While earlier struggles (such as those in Algeria and Suez) divided the European societies themselves, and were regarded as aspects of the wider anti-colonial struggle in which forces of the Left in Europe and anti-colonial forces worldwide joined and regarded as their own, some of the latter Muslim struggles (in particular the Rushdie or the headscarf affairs) were pretty lonely affairs[1]. In these latter episodes, in fact, the forces of the Left and the anti-racist lobby were squarely against the Muslims.

There were some rare episodes (which now look very distant and transient), like the Soviet occupation of Afghanistan, where there was in fact a role reversal, with the forces of the habitually anti-Muslim and anti-immigrant right standing on the side of the Muslims, while many on the Left had opted to side with the "enemy".

The accelerating globalisation, combined with the ongoing European integration, also meant that Muslims did not only combine to act together in each country, but across Europe as well. Thus the agitation in Britain over Rushdie's novel, The Satanic Verses was echoed in France and beyond (Cesari, 2003), while demonstrations

1 - In a revealing development in Britain, for example, the leading radio station for ethnic minorities decided to drop the term "Asian" after protests from non-Muslim Asians who complained that the use of the term "Asian" as a collective designation risks identifying them too closely with Muslims. ("'Asians' refuse to be associated with Muslims, Q-News, Jan.-Feb. 2002, p. 8)

against France's moves to ban headscarves in schools in 2004 were organised in all major European capitals. The anti-war protests which preceded the 2003 war on Iraq were unique not only in uniting Muslims across the continent, but also for being the sign of a new phase in which Muslim self-assertion combined with the formation of broad coalitions with non-Muslim forces that could prove extremely significant for the future of European Muslim activism.

Islam Comes to Europe

Leaving aside the special case of Spain, Europe had had some form of Muslim presence since the 19th century, (and some areas such as Bosnia and Albania since the 14th century). From the late 19th century, sailors in British ships, mainly of Yemeni or Somali origin, began to settle intermittently and set up families in British ports such as Cardiff and Liverpool. Simultaneously, indigenous converts to Islam began to set up mosques and other institutions for worship and propagation of Islam (Siddiqui, 1995). However, Muslims began to arrive in Western Europe in large numbers only in the post-war era to satisfy rising demand for unskilled labour from previous colonies (or in the case of Germany, from old allies). The immigrants and their hosts regarded this presence as temporary, which in turn affected attitudes. The immigrants, exclusively male and mostly poorly educated, were treated as temporary "guest workers", and they themselves made no provisions for long term stay. A few mosques and prayer halls were set up here and there, but the bulk of immigrants were 'religiously invisible', taking care to practice their religion in private. Even after immigrants settled and were joined by their families, many remained "ashamed" of manifesting their religious identity in public (Hillenbrand, 1998-1999: 93).

In addition, most immigrants identified themselves not as Muslims, but as Pakistanis or Indians (Britain) Algerian, Moroccan etc. (France) or Turks (Germany). The prevailing laws and attitudes

favoured this pattern of association. Government legislation granting protection from racial discrimination (such as the 1976 Race Relations Act in Britain) or avenues of support available for immigrants (such as local authority grants) favoured ethnic, linguistic or geographical, rather than religious, identification. Thus it was easier for immigrant communities to get local authority support for cultural, social or educational programmes as Gujaratis, Bengalis or Africans, rather than as Muslims. Coupled with the fact that the bulk of early immigrants were poorly educated labourers who tended to perpetuate very localised solidarities based on village, clan or tribe, the fragmented Muslim existence was in no position to assert itself as a religious solidarity which could transcend ethnicity or national origin.

Patterns of discrimination and emerging solidarities (helped by media depictions as well as legal and political norms) have also helped create some novel identities, such "British Asian" or "Black British" (or simply Asian or Black) or "immigrants", which tended to downplay religious identities. Many Muslims, especially among the second generation, tended to espouse these new identities for a number of complex reasons, including the fact that immigrants are habitually labelled and suffer discrimination mainly on account of their appearance. There was thus a sense in which an "imposed solidarity" of immigrants, or "colour groups", tended to crystallise.

Even when agitation over pan-Islamic causes began to raise Muslim self-consciousness, these patterns of identification persisted. For example agitation over the Palestinian cause or the Iraq crisis was spearheaded mainly by immigrants of Arab origin, while agitation over Kashmir galvanised mainly South Asian Muslims. Similarly, western support for the anti-Soviet Islamic insurgency in Afghanistan gratified South Asian Muslims but met with scepticism from large sections of the Arab Diaspora who were sympathetic to the pro-Arab Soviet Union and very sceptical about American and western motives.

There was an early exception to these patterns of identification. Within the growing contingent of Muslim students arriving from Muslim countries, an early trend emerged towards forming "Islamic societies" in British and other European universities. This culminated in Britain in 1962 in the formation of the Federation of Student Islamic Associations (FOSIS) as an umbrella organisation for student societies which would later assume a pan-European character. At the same time, a number of other Islamic associations were set up, such as the UK Islamic Mission and the Muslim Students Society (MSS) (Siddiqui, 1995). However, while these associations were significant in stressing an overtly religious character, they were not, in fact, a very radical departure from early patterns of regional-ethnic association. While the FOSIS did indeed tend to be pan-Islamic in orientation, the other two organisations pointed more towards (a mild) polarisation along regional lines (with the UK Islamic Mission ministering mainly to South Asian Muslims, and the MSS to Arabs). In addition, Muslim organisations also witnessed polarisation along sectarian (Shia/Sunni, or Sufi/salafi) lines. These patterns persist, even though cross-ethnic and cross-sectarian cooperation is becoming more common, especially when it comes to pan-Islamic causes.

Identity in Crisis: Europe vs. Islam?

The tendency towards Muslim self-assertion in the European context has immediately created a crisis for the diverse Muslim communities on the continent, and that was long before the September 11 (and March 11) traumas in the US and Spain. This was not surprising, given that the emergence of this identity was closely associated with conflicts, either abroad or in Europe itself. The emergence and crystallisation of Muslim presence at the heart of these conflicts immediately cast this "rise of Islam" in a negative light. Alarm bells immediately began to ring about the possible negative impact of this "alien" presence.

The Rushdie Affair represented a turning point in this regard, for it brought together issues that elicited serious and deep concerns in the minds of European intellectuals and policy makers. To start with, there was the apparent strong anti-liberal stance manifested by a large section of Muslim populations in Europe by their call for a ban on Rushdie's work. This alarmed even those liberals and radicals usually supportive of cultural diversity and immigrants' rights. There was, more alarmingly, the apparent readiness to resort to violence in support of these anti-liberal goals, which was more alarming, especially for policy makers. And then there was finally the role of Iran, which signified both intransigent fundamentalism and a foreign threat to European security. The fatwa issued by Ayatollah Khomeini on February 14, 1989 imposing a death sentence on Rushdie and his publishers was universally condemned by European leaders. And even though it was repudiated by most Muslim leaders in Britain and Europe, a significant minority voiced support for it. That was also the period when the "Muslim Parliament" emerged as a body which claimed at the time to represent the opinion of the majority of Muslims in Britain. This was seen as a cause of alarm not only for the overtly radical and pro-Iranian tendency of the Muslim Parliament, but also because many analysts feared that the choice of the term "Parliament" indicated a tendency to Muslim separatism and the intention of the establishment of a parallel authority claiming equal (and rival) legitimacy to that of the British state.

It is no coincidence that the headscarf controversy had erupted in that period, which also coincided with a sharp rise support for extreme right wing movements across Europe. In France, the tension was exacerbated by residual resentment from the colonial period and the uneasy secular compromise. With many French citizens who are still "struggling with contradictory feelings of superiority and humiliation, anguish over the settlement of Muslims in France since the Algerian War of Independence," the unease about the visibility of Islam also

stemmed from the inflaming of "old passions…. that have long simmered beneath the surface of "Laicite" … [that] uneasy compromise that French people have made between the

letter of the Law of Separation of State and Churches and its peculiar implementation within French culture" (Cesari, 2002).

The deep fears elicited by the Islamic presence in Europe also resonate with other sentiments that run deep in the European psyche. Writings on Europe/Islam relations tend to stress the symbiotic relationship between the two, in particular referring to Islam's contribution to the European renaissance, and play a formative role in the emergence of modern "rationalist, secular" thought in Europe (Ramadan, 1998). However, it is also true that Islam also contributed to the forging of European identity in a negative way, as Europe's essential and perennial "other," beginning with the Crusades which marked the crystallisation of a nascent European identity around the Christian faith and in hostility to Islam (Mastnak, 1994). Some writers go even further, and see the emergence of Europe as the function of the failure of Islam to overrun the continent.

A stalemate, whose central axis was the border between Byzantium and Islam, permitted a weak and parcellised northern world to survive. This, the northern residue of the great battle in the East, was united, in so far as it was united, by a single, highly organised religion, based on Latin Christian texts. This was the world that began to think of itself as Europe, a geographical entity distinct from the Mediterranean…

Europe, then, as we know, begins with the rise of Islam. Its founding moment was the Byzantine check on Islamic expansion into the peninsula of Europe from the East, the moment when the threefold division of the Mediterranean World began – in the eighth century…

For good or ill, awareness of the 'other' was always present and it regularly took the form of a hostility to the Muslims. (Herrin, 2001)

The consolidation of this exclusive identity with the Crusades coincided also with the first pogroms against Jews in the Rhineland and the sack of Constantinople in 1204 in an ominous premonition of things to come (Herrin, 2001).

It is thus not surprising that fears about a supposed "fifth column" of Muslims should elicit some irrational reactions from many quarters. September 11 then came to tip the balance. The Muslim presence in Europe is now seen as a serious threat to European identity, in a culture which from Gibbon to Lord Hailsham continued to view the rise of the "minarets in Oxford" as the ultimate nightmare from which Europe has been saved by divine providence. As we will see below, in the wake of Madrid, some (US) analysts have began to argue that this "nightmare" is already here.

A slightly different spin was put on this dilemma by an indigenous European Muslim who acknowledges the deep roots of identity clash, but also sees a positive side to the renewed encounter between historical rivals. Tracing the mythical opposition even further back, this writer takes as his starting point early modern European portrayals of ancient legends, as shown in Rembrandt's drawings of Abraham's casting out of Hagar and her son Ishmael, which "show Hagar, young and fertile, being sent forth into the wilderness at the behest of Sarah, the infant Ishmael by her side. Sarah, the indigene, the Hebrew, is portrayed as an old, infertile woman, who looks at the departing refugee from an upper window" (Murad, 2003).

That myth of expulsion is now being played in the reverse:

Today, in Europe, Sarah is again old, and Hagar is again fertile. Islam is, as we would theologically expect, at the forefront of the

reinvigoration of the tired demography of a continent which, in living memory, has seen terrible nightmares. Ishmael, the refugee, uncontaminated by Europe's crimes, is now settling in Europe. He has, in fact, already become Europe's most significant Other. He thus brings hope that Europe's appalling history may find an alternative path, a vision of God and society that can heal the continent's wounds (Murad, 2003).

While acknowledging that the conduct of the extremist Muslim fringe has given adequate ammunition for habitual European xenophobia, Murad contends that we should look at the positive side. With vociferous demands that they should "integrate", Muslims find themselves "at the centre of Europe's current debate about itself," with this demand to integrate appearing as problematic as it is pregnant with possibilities.

Yet this demand is being made at a time when no-one, except the maniacs on the extreme right, can clearly describe to us the culture into which we are to integrate. Europe, and its member states, form a patchwork of historically different cultures and religious landscapes. Europeanness, as a concept, seems extraordinarily vague.

Perhaps that is to our advantage. With the unstoppable erosion of regional difference, and its replacement with new alignments based on political persuasion or an ever-proliferating rainbow of lifestyle choices, coupled with the freedom of movement guaranteed under the Amsterdam Treaty, Islam can easily define itself as another trans-national strand in the tapestry of the changing and broadening European reality. (Murad, 2003)

The Emergence of Euro-Islam?

This is apparently already happening. A distinctive "European Muslim" identity is slowly emerging, helped by the evolution of new

institutions and attitudes. In tandem with this, "a burgeoning European Islam" is beginning to emerge and is taking its place beside African, Central Asian or Malay Islam.

This European Islam, and the institutions which it is beginning to evolve, will be the key to resolving many of the current arguments about asylum-seekers. This is because the far right views Islam as the clearest example of a cultural principle which forbids integration, and creates a politically and socially dangerous ghetto. Once we Muslims show ourselves able to define ourselves as an EU-wide community, with a particular moral and spiritual vocation to a largely secularised region of the world, the integration of asylum-seekers will be enormously simplified.

The evolution of a European Islam, absolutely faithful to the religion's duties but open to the European mainstream, will also help governments, and the European parliament, to distinguish between authentic Islam, and the Islam of extreme sects and factions currently being exported by a few corners of the Islamic world. Perhaps an analogy may be sought with imperial China, where the Muslim community began as the result of forced migration at the hands of the Mongols, generating a minority that proved so faithful to the Chinese state that Islam was recognised as one of the three Heavenly Religions of the empire. (Murad, 2003)

The idea that a specifically European Islam (or Euro-Islam) is in fact desirable, necessary and actually emerging is being circulated and espoused by a diversity of quarters, from the former French Interior Minister, Nicola Sarkozy, who called for "a French Islam and not an Islam in France", to secular Muslim intellectuals such Bassam Tibi (Germany) and Muhammad Arkoun (France), and finally Islamic intellectuals and activists such as Tariq Ramadan and the leaders of various Muslim youth groups. The idea has also many natural

proponents in the increasing number of native European converts to Islam who could not help being Muslim and European at the same time. This Euro-Islam, which is already emerging according to many observers, is characterised by fundamental revisions of traditional Islamic law and norms to adapt to the existence of Muslims in predominantly non-Muslim lands governed by secular, pluralistic and democratic norms. It also features the trend towards the creation of a new "real European Islamic culture", dominated by new forms of "artistic expressions [that] are slowly disengaging from their specifically Arab, Turkish or Indo-Pakistani antecedents, and are attempting to recreate Islamic values within national mores and cultural tastes" (Ramadan, 1998a).

Coupled with the increasing financial independence and institutional integration and consolidation, the signs of the emergence a vibrant and genuinely European Muslim community, whose integration into Europe will not be a "passive" act of conforming to existing norms, but a positive one of "building a new Europe" that is much richer and better (Ramadan, 1998a).

There are, however, many serious problems with this vision of an emerging "Euro-Islam". While the comparison to "African" or "Asian" Islam is pertinent, it must be pointed out that no one had set out consciously to create an "African" or "Asian" Islam. That would have been considered sheer blasphemy form the perspective of Islamic orthodoxy. On top of that, the current "Islamic revival", of which the self-assertion of European Muslims is but one manifestation, has in fact been rolling back the idiosyncrasies and regional variations of Islamic observance in favour of a stricter conformity to "orthodoxy" or a more "universal" Islam (Cesari, 2002). Modernisation in general, it has been argued, has favoured the retreat of so called "popular Islam" which embodied these cultural variations in favour of the "high

Islam" of the text-oriented orthodox 'ulama (Gellner, 1994). Some of the proponents of "Euro-Islam" thus see in it the antithesis of "fundamentalist" revivalism (Tibi, 2001), even though the more serious contenders in the effort to fashion "European Islam" happen to hail from the revivalist camp.

To have any chance of being a credible alternative, Euro-Islam must indeed take the religious establishment (and the more moderate revivalist trends) on board, and not only in Europe. For it is a great irony also that in this age of global reach, no "Islam" or any other system of thought for that matter, could enjoy the "luxury" of isolation Muslim communities in remote African or Central and East Asian localities benefited from in earlier centuries. That is why, in spite of celebrating their institutional and intellectual independence, proponents of Euro-Islam had to enlist the help of a number of prominent religious leaders from Muslim heartlands to formulate their new rethinking of Islamic norms (Ramadan, 1998a). A conference held in London last February tried precisely to mobilise such support for a new rethinking of Islam "for minorities." [(2)]

This endeavour, like the whole process of Muslim self-assertion in Europe, is potentially very divisive. While many analysts never cease to speak of an awaited "Islamic reformation" with a messianic anticipation, these authors (who include Muslim activists and potential reformers) forget two important points: first, that a "reformation" cannot be made to measure, and in particular not to specification conceived from outside the religious tradition in question; and second, any radical rethinking of religion, even when it claims, as the Reformation (and modern Islamic revivalism) to hearken back to the true roots of the religious tradition, is usually a prelude to a prolonged religious conflict.

---

2 - The conference titled "Fiqh Today: Muslims as Minorities" was organised by a number of groups led by the Association of Muslim Social Scientists (UK) and held on 21-22 February 2004.

And to be sure, the claims of "Euro-Islam", even when advocated by "halal" Islamic scholars and activists, stir angry reactions from traditionalists and neo-traditionalists. The ultra-radical Hizb ut-Tahrir (Liberation Party) led the offensive, charging proponents of Euro-Islam with having succumbed to pressure from western governments which have "embarked on a new project, [in] which via coercion, and intimidation they plan to integrate the Muslims and force them to reform Islam" in a bid to contain the "Islamic threat" (Abu Musab, 2003). This response was likened to that of Hellenised Jews who succumbed to Greek imperial pressures to conform to the pressures of Greek political and cultural hegemony. Just as "Alexander III [sic] Hellenized the Jews, similarly the Capitalist nations are hatching their plans to secularize the Muslims and reform Islam" (Abu Musab, 2003).

The parallel with Judaism was interestingly also invoked by the moderates, but this time to compare the anti-Muslim sentiments (dubbed "Islamophobia by the 1997 Runnymede Trust report)[3] to European anti-Semitism. "We are," opined one prominent Muslim British intellectual, "in a sense, the New Jews."

The road from Auschwitz to Srebrenica was not such a crooked one; and the new rightist politicians in the West are surely positioned somewhere along that road. Liberalism, as the Weimar Republic discovered, can be a fragile ideology (Murad, 2004).

However, Murad uses the parallelism to advise more integration into host societies to avoid rejection by them, a proposition the radicals see as an anathema. He in turn criticises the radicals for their abusive rhetoric and support for terrorism, features that are sure to alienate the host societies even more and threaten the Muslim presence in the West (Murad, 2004).

---

3 - Conway, Godon et. Al. (1997) Islamophobia: A challenge for us All. Report of the Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia, London.

Differences within Muslim communities in Europe are not restricted to disputes over survival strategies, but run deeper than that. It is interesting to note that Islam's reputed "multiculturalism" can be a point of strength, but also of weakness. Muslims are divided along sectarian, regional and ethnic as well as doctrinal and ideological lines. And this can lead to the community sending different and often confusing messages to others.

At present, though, the focus is on the ideological schism between "radicals" and "moderates." The opposition between the two camps had been illustrated by the opposing stances taken with regards to the big anti-war March of September 2002, which was the climax of a series of protests against the impending US campaign to invade Iraq. The bulk of British Muslim groups, including the Muslim Association of Britain (MAB) and Muslim Council of Britain (MCB), decided to join the protests with other anti-war groups. In fact MAB played a key role in building the anti-war coalition. Hizb ut-Tahrir, by contrast, opposed this trend. Even though it was opposed to the war, its stance was to reject any efforts of involvement in mainstream British politics, whether through voting, lobbying or the formation of coalitions with non-Muslim groups. The party rejects British identity and its basis in "Western secular standards" in favour an Islamic identity which, it argues, is unique and "differs in every aspect to the British identity". Muslims in the West must resist attempts to portray Islam as "a host of rituals … that can live comfortably with Western thought, side by side in perfect harmony." Instead, they must present Islam as "an alternative … to capitalism and the misery it causes." For Muslims to identity themselves as British when Britain is a leading aggressor against Muslim countries is tantamount to treason to Islam (El-Affendi, 2003).

The Hizb, which I have elsewhere called a "very British party", embodies in a graphic way the predicament of modern European

Muslims. While its fiery and uncompromising rhetoric has been treated by the media as the most alarming manifestation of dangerous Islamic militancy, the group is in fact as harmless as the numerous Trotskyite splinter groups which dotted the western European landscape since the mid-twentieth century, and as quintessentially European. The party, which was set up in Jerusalem in the early 1950's as a breakaway faction of the Muslim Brotherhood, was banned in its Jordan homeland in 1976 (Taji-Farouki, 1996, Wiktorowicz, 2002). It has branches in Pakistan, but its attempts to infiltrate countries such as Egypt and Uzbekstan met with an extremely harsh reaction from governments. As a result, it has a very limited presence, if any, in most Muslim countries. (In a supreme irony, the party has recently established a branch in American-occupied Iraq). This makes Europe, and in particular Britain, the locus of the party's effective headquarters, with the attendant paradox that the only space it finds to rail against freedom and democracy (the party in fact did organize a demonstration "against freedom and democracy" in London in the summer of 1995) is the one provided by western liberalism (El-Affendi, 1995).

This has raised the pertinent question, given the current intellectual desertification of the Muslim world due to the restriction of debate by oppressive regimes and othe constraints, whether the Muslims of Europe may not emerge as the Muslim world's intellectual leaders. But that is at the moment only a prospect. In any case, Europe these days witnesses a more meaningful and effective Muslim political activism and intellectual debate than many leading Muslim countries.

Multiculturalism and its Discontents

Political and ideological fragmentation is not currently the top concern of Muslims in Europe, even though they contribute to the confrontational atmosphere which is at the root of the present

challenge facing them. Fears relating to "Islamic terrorism" have led western governments to take measures restricting civil liberties, with Muslims being the main, if not the only, target of these measures. And while governments have taken an admirable lead in the post-September 11 atmosphere in calming feelings down and reject anti-Muslim hysteria, the prevailing atmosphere and adopted policies did inflame matters. Rising tensions surrounding military campaigns in Afghanistan and Iraq, controversies such as those over immigration and asylum seekers or the headscarf issue in France, the publicity surrounding arrests and discovery of "plots", not to mention the actual recurrence of terrorist acts (such as the one in Madrid) could not but contribute to rising anti-Muslim popular sentiments.

But the most disturbing trend may not be the resurgence of old and familiar European racist motifs, or the rediscovery of the ancient and visceral anti-Muslim phobia at the heart of Europe's conception of itself, but the legitimisation and dressing up of these old sentiments in novel progressive, even "liberal" garb. This trend, which started with the Rushdie affair, is characterised by combining the essentially liberal anti-fundamentalist stance with an implicit European condescending and patronising attitude, which is either shown as a detestation of "Muslim barbarism" or a self-less effort to "civilise" those barbarians.

This attitude was brought into focus again by two related controversies: the headscarf debate in France and the multiculturalism debate in Britain. Both controversies point to the paradoxes and limits of liberal tolerance. Both controversies, it is remarkable to note, have been spearheaded by successfully assimilated immigrants (former French Interior Minister, Nicholas Sarkozy, and Britain's chairman of the Commission for Racial Equality, Trevor Phillips) dismayed by the reluctance of the new wave of immigrants to jump into the proverbial

melting pot. The debate was also, in essence, an extension of Europe's ongoing debate about itself.

The now familiar headscarf controversy had culminated in early 2004 in legislation banning the wearing of headscarves by girls in public schools as signs and symbols "that ostensibly denote the religious belonging of students", deemed inappropriate in the French "secular" culture. The measure elicited much criticism from around the world, but was surprisingly popular in France itself. According to one critic, this is probably the first time in history in which a government wanted "to mandate more, not less, sexual display" (Belden, 2004). This, argues the same author, is "a policy of exclusion, and of authoritarianism. Not of inclusion, and freedom. It will turn immigrants off, not bring them in. And Europe, like it or not, needs them" (Belden, 2004). In a similar vein, other critics lambasted the measure as being "wrong both legally and ethically", and possibly a violation of "international juridical codes, like the European Convention of Human Rights, to which France has subscribed", not to mention running "counter to the Zeitgeist of post-war European political and cultural life" (White, 2004).

Supporters of the measure (mainly French), argued that it derives from the French republic's long tradition of turning peasants and folks from diverse regional backgrounds "into citizens." It is the continuation of "processes of state-isation, nation-isation, and secular-isation [which] have been underway for centuries," (arguably since the accession of Charlemagne in 771) and which "found its climax, but by no means its finale, in the revolution of 1789." It is a process which continues today, justifying the argument that "the "headscarf law" is French history" (Willms, 2004). Spearheaded by leading figures such as minister of the interior, Nicolas Sarkozy, himself the son of an aristocratic Hungarian refugee who arrived in

France in 1944, proponents of the ban argued that the ban on headscarves was needed both to protect the essentially secular French republic from militant Islamic subversion, and to protect Muslim young girls from pressure by peers and male relatives (Silverstein, 2004). It was also described by officials variously as part of the war against extremism and terrorism and, like the formation in 2003 of a representative body for French Muslims, a part of the effort to "republicanize" Islam, and create a secular brand of "French Islam" (Silverstein, 2004). This “crusade” was backed with threats from Sarkozy to expel imams who did not conform and close their mosques (Sciolino, 2003).

A member of the commission which proposed the law described it as a limited measure, banning the headscarves for minors and only in government schools, to protect these minors and their families from social and family pressures. It thus “ensures the protection of children from fundamentalist pressure yet does not enforce a break in religious ties”. (Because it gives those Muslims who do not want to conform to community values an excuse in the eyes of their more strict co-religionists (Weil, 2004)). One can hope, then, that this measures would strike a fine balance, respecting freedom and diversity, but removing undue pressure from religious communities on individuals.

The historical success of the French model of secularisation, laïcité, rests on its guarantee to individuals of state protection against pressure from any religious group. But its future success requires a flexible capacity to respect cultural and religious diversity – and to consider this diversity not a burden, but a challenge and an opportunity. (Weil, 2004)

While neighbouring Britain has maintained a more genuinely multiculturalist approach to incoming religious minorities, here too new voices have emerged calling for a shift towards the French assimmilationist model. Alarmed by the appearance of fringe

extremist voices in the Muslim community, the government began discussing measures to educate new immigrants "into the British way of life." Citizenship courses and ceremonies are now compulsory for newly naturalised citizens. As in France, this "educational" process is, significantly, led by the Home Office (and not the ministries of culture or education).

More recently, some critics have argued that these measures are not enough. Trevor Phillips, the chairman of the Commission for Racial Equality, caused a storm when he said that the British model of multiculturalism "was out of date and no longer useful" because it encouraged "separateness" between communities. "What we should be talking about is how we reach an integrated society, one in which people are equal under the law, where there are some common values" (Baldwin and Rozenberg, 2004).

Phillips, a senior member of the ruling Labour party, is known to be close to Prime Minister Tony Blair. This led to speculation that he was probably speaking for the top leadership. While his remarks provoked a stormy reaction from allies on the Left, they also elicited approval from conservatives and some sections of liberal opinion. The latter were represented by Guardian columnist Polly Toynbee, who praised Phillips for having broken "with unctuous, unthinking platitudes about the richness of all diversity in a multicultural society, as if any difference was a self-evident asset", and for realising "that the challenge for the left is to seize back the territory of cultural identity from the right" (Toynbee, 2004).

In particular, at a time when young Muslims were being arrested for terrorist offences, and when Muslim radicals were burning the British flag outside London's Central Mosque, one has to agree with Phillips that it was "an error to let alien communities stay in their silos." It is imperative to have "more teaching of British cultural values, even of Dickens and Shakespeare, and not just to black Britons but to white children, whose heritage is lost in a kind of cultural paralysis" (Toynbee, 2004).

Other commentators dissented mildly from Phillips' stance arguing, as did Professor Sir Bernard Crick, another top government advisor on race relations, that there is "no incompatibility between multiculturalism and Britishness. Britishness must be part of multiculturalism" (BBC, 2004). But the CRC chief's stance was also subject to fierce attacks from both sides of the political divide. A black conservative peer accused Phillips, himself the son of immigrants from Guyana, of being "too right wing", and of wanting to copy the French experience which "would not work in Britain" (Asthana and Hinsliff, 2004). From his own Labour side, the prominent MP Keith Vaz (of Asian origin) charged that Phillips' call was tantamount to advocating imposing a British identity. "Britishness cannot be imposed on people of different races, cultures and religions. In Britain's multicultural society differences are celebrated, not exploited, making this a great achievement - the envy of Europe" (Asthana and Hinsliff, 2004).

After Madrid: Bridge or Fifth Column?

The debate rages on, but from all appearances, the British government is more inclined to Phillips's stance, and is keen to emulate France in devising policies of "enforced integration" targeting specifically Muslims. In fact, some civil society groups have hastened to announce the "death of multiculturalism" in Britain even before this episode, pointing to a 2001 government report Community Cohesion as a defining moment in this process (Kundnani, 2002). In the same vein, the new calls were seen as part of an anti-immigrant "hysteria" which has gripped Europe:

Across Europe, hysteria has gripped the political classes. The questions of what to do about desperate immigrants and angry Muslims have coalesced into 'the integration debate'. In France, the official answer is forced assimilation, symbolised by the ban on the hijab in state schools and public buildings. In the Netherlands, a mass expulsion of 26,000 asylum seekers has been approved, while

Rotterdam Council has told Muslims that mosques must be built in a more westernised style. In Denmark, immigrants have been told they cannot marry a foreign national under the age of 23 and, even then, must pay a deposit of £3,000 for the privilege. Across the continent, multiculturalism is out and 'integration' is in. (Kundnani, 2004)

In joining this stampede, it is argued, those hankering for the "preservation of British traditions" against threats from outsiders have, in fact, "abandoned one of the better traditions of Britain - its ideal of multiculturalism - in favour of one of the continent's worst - its ideal of assimilation" (Kundani, 2004).

Even the proponents of the new anti-multiculturalism trend agree that the new stance stems from the coalescing of many phobias and worries. Given the post-Madrid worries, it is hardly surprising, wrote one commentator, "that the whole toxic bundle of questions on immigration - legal and illegal - has brewed together under this fearful threat from a cult of west haters" (Toynbee, 2004).

It is thus rather surprising to hear American conservatives put another spin on the post-Madrid trend in Europe, seeing in it the culmination of a long trend in Europe to succumb to Arab pressures, and even make an anti-American alliance with them. A new entity, these critics call "Eurabia", is now emerging, as a result of efforts since 1973 to construct "a whole infrastructure of alliances and economic, industrial, media, cultural, financial bonds with the countries of the Arab League" which aims to become a counterweight to American power on the world stage, and seeks "to separate and weaken the two continents by an incitement to hostility and the permanent denigration of American policy in the Middle East" (Spencer, 2004). At the core of this pact is a deal whereby "Europe agreed to support the Islamic world's political aims — particularly its anti-Israel stance — in exchange for favored treatment in Arab world markets" (Spencedr, 2004).

Another commentator from the same school goes even further, arguing that we are witnessing no less than the "creeping Islamicisation" of France and many parts of Europe through mass migration and the rise of an "Islamic tidal wave" which is now filling Europe's "spiritual vacuum" (Pako, 2003). The anti-American stance of France and most of Europe in the context of the war in Iraq and Middle East policies in general can thus be explained not in terms of geopolitical rivalry, but in reference to this "Franco-Islamicisation", a combination of the "Finlandisation of Europe" and the "Stockholm syndrome" (where terrorist victims identifying with their captors) (Pakso, 2003).

Combined fear of terrorism at home, the consequences of war, cultural confusion, and the fifth column of Islamists within, is leading France, Germany, and others in Europe inextricably toward neutrality and FRANCO-ISLAMICIZATION. (Pasko, 2003)

In other words, Europe has already fallen and "gone over to the enemy."

So what is it? Is Europe now in the grip of anti-Muslim hysteria, a reassertion of a combination of ancient religious hatreds and modern manifestations of xenophobia and racist madness? Or has Europe already become part of "Dar al-Islam"? The truth is, as usual, somewhere in between these two extreme alarmist diagnoses.

What we are seeing is a period of pain-filled adjustment to extremely significant transformations taking place in Europe and around the world, including globalization and global mobility. For the Muslims in the West, as for the whole world, there is a process of adjustment to novel situations, including the rise of genuinely multi-cultural and genuinely pluralistic societies. For Europe, the novelty of the situation stems from a number of factors. First, Europe

has been used to centuries of cultural supremacy, and finds it difficult to adjust to an alien culture which not only refuses to succumb to this hegemony, but is impertinent enough to exert significant influence back. On the other hand, if Europe's cultural hegemony is diminishing in some respects, its political, economy and military might are still a force to reckon with. Thus European policies still influence events in other area, in particular the Muslim world. This has contributed to the current friction, since Muslims feel the impact of these policies (through identification with their victims) without being able to influence them adequately.

Given this situation, the much vaunted idea of Muslim communities in the West acting as a bridge between the two worlds is as sensible as it is problematic. For one thing, bridges and channels of communications are useful only when the parties in question genuinely seek to reach an understanding. In this regard, the "bridge" notion cannot be a substitute to solving actual political problems. For at times, the problem is not that the parties do not understand each other, but that they do so too well, and see the central point of a clash of interest and perceptions. No amount of reasoning by European Muslims could explain to Palestinians and other Arabs and Muslims why Europe, which is doubly responsible for the Middle East crisis through its role in the Holocaust and complicity in the usurpation of Palestinian lands, is unwilling and unable to shoulder its responsibility in resolving the crisis six decades on.

There are other problems as well. First, there are the contradictory aspects of Western and European policies, like the brutal siege on Iraq, which starved millions of Iraqis out of their land, only to find refuge denied them in "fortress Europe", as in Australia and the US. Similarly, the denial of the Palestinians the right to return to their homes, while putting the greatest possible obstacles in the way of

their seeking new homes elsewhere is a double act of inhumanity. Instead of thinking mainly in terms of narrowly conceived immigration barriers, policymakers need to widen their horizons and redouble efforts to resolve crises in Iraq, Palestine, Somalia, etc., which drive people out of their homes against their will.

Conclusion

The Muslim presence in Europe is an inevitable feature of the current phase of globalization and the processes that led to it. First Europe went to the Muslim world and, almost as a direct consequence, Muslims came to Europe (Buijs and Rath, 2002). These processes continue to shape the interaction. The protracted colonial legacy and its tail of conflicts, divisions and items of unfinished business continue to haunt the present. Conflicts from the Philippines and Chechnya to Iraq, Palestine and Algeria continue to spill over into Europe and poison relations between communities.

In this regards, it begs the question of whether the Muslim communities in Europe should function as a bridge to mend relations between Europe and the Muslim world. For as we have seen, both the self-consciousness of European Muslims and the residual resentment against them reflects the impact of past or continuing and unresolved conflicts outside Europe (with the exception of the former Yugoslavia). It is too much to expect from the fledgling Muslim communities of Europe to shoulder on their own the burden of transcending these old and new conflicts and build understandings where none existed. For the Muslims of Europe are tasked with a dual function: as Muslims, they have to explain Islam to the West and be advocate for Muslim causes here; and as Europeans, they are expected to explain Europe to the Muslims and be advocates for Europe in the Muslim world.

On top of that, European Muslims are expected to evolve a new "Euro-Islam", which would not only reconcile Islam with European democracy and secularism, but also be a light unto Muslims the world over.

What is remarkable is that these communities have indeed being doing just that. They may be a long way from achieving success, but the European Muslim communities, marginalized, weakened and impoverished as they are, have made significant progress in all these areas in very adverse circumstances. The partial and limited successes achieved are a good omen for the future, which could only be a better one, in spite of some of the grim predictions. One wonders what is going to happen if, as expected, the lot of European Muslims improves substantially as new generations attain a better education and become better integrated in society, and if some of the long running disputes (such as the Middle East conflict) were to be resolved.

Ideally, the Muslim presence in the West would function as a "bridge", an avenue to promote and improve mutual understanding. But it could also become a cul-de-sac that leads nowhere, as Muslims continue to live on the margins and generate new conflicts on the back of old ones. Or it could, in the same spirit, become a "bypass", staying in Europe without being of Europe. How things will turn out will depend on how quickly the current global crisis is resolved in a constructive way before life on earth comes to a premature end.

Abdel wahab El-Affendi

London - May 2004

References

Abu Musab (2003) “Euro Islam”, Khilafah.com Journal,

23 April 2003.

Asthana, Anushka and Gaby Hinsliff (2004) “Equality Chief Branded as "Right-Wing"” The Observer, April 7, 2004.

Baldwin, Tom (2004) “I want an integrated society with a difference,” The Times, 3 April 2004.

Baldwin, Tom and Gabriel Rozenberg (2004) “Britain 'must scrap multiculturalism'” The Times, 3 April 2004.

BBC (2004) “So what exactly is multiculturalism?” BBC News, online, Monday, 5 April, 2004, 11:57 GMT.

Belden, Dave (2004) “Headscarves and freedom”, openDemocracy.net, 31 March 2004.

Buijs, Frank J. and Jan Rath (2002) “Muslims in Europe: The State of Research,” Essay prepared for the Russell Sage Foundation, New York City, Oct. 2002.

Cesari, Jocelyne (2003) “Muslim Minorities In Europe : The Silent Revolution” in John Esposito and François Burgat (ed), Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and in Europe, Rutgers University Press, 2003, pp. 251-269.

_____ (2002) Islam in France: The Shaping Of A Religious Minority,” in Yvonne Y Haddad (ed.) Muslims in the West, from Sojourners to Citizens, 2002, Oxford University Press, p 36-51.

El-Affendi, Abdelwahab (2003) “Hizb al-Tahrir: the paradox of a very British party,” The Daily Star, 2 September 2003.

____ (1995) “The Good Muslim and the Good Citizen: The Future of Muslims in Europe,” Impact International, December 1995.

Gellner, Ernest (1994) Conditions of Liberty, Civil Society and its Rivals (London: Hamish Hamilton).

Herrin, Judith (2001) “How did Europe begin?” openDemocracy 4 July 2003, (on the website:

www.opendemocracy.net/debates/article-3-56-359.jsp)

Hillenbrand, Barry (1998-1999) “Spirit Level,” in Visions of Europe, a Special Issue of Time magazine, Winter, 1998-1999, pp. 90-93).

Kundnani, Arun (2002) “The death of multiculturalism,” IRR News, 1 April 2002.

_____ (2004) “Rally round the flag,” IRR News, 7 April 2004.

Murad, Abdal-Hakim (2003) “European Islam: the return of Hagar” open Democracy 3 July 2003 (at

www.opendemocracy.net/debates/article-10-96-1327.jsp).

_____ (2004) Tradition or Extradition, IslamOnline (at IslamOnline.net), 5 April 2004.

Pasko, Ariel Natan (2003) “Euro-Muslims and Franco-Islamicization,” FrontPageMagazine.com, May 20, 2003.

Ramadan, Tariq (1998) “L’islam d’Europe sort de l’isolement,” Le Monde Diplomatique, April 1998, Page 13.

Sciolino, Elaine (2003) “France threatens to expel radical Muslims,” International Herald Tribune, Friday, September 19, 2003.

Siddiqui, Ataullah (1995) “Muslims in Britain: Past And Present,” (posted on www.islamfortoday.com).

Silverstein, Paul (2004) “Headscarves and the French Tricolor,” Middle East Report, January 30, 2004.

Spencer, Robert (2004) “The Rise of "Eurabia"”, FrontPageMagazine.com 18 March, 2004.

Taji-Farouki, Suha (1996) “Islamic State Theories and Contemporary Realities,” in Abdelsalam Sidahmed and Anoushiravan Ehteshami, eds. Islamic Fundamentalism (Boulder, Co.: 1996).

Tibi, Bassam (2001) Islam Between Culture and Politics , London: Palgrave.

Toynbee, Polly (2004) “Why Trevor is right” The Guardian, Wednesday April 7, 2004.

Weil, Patrick (2004) “A nation in diversity: France, Muslims and the headscarf” openDemocracy.net, 25 - 3 – 2004.

White, Svend, (2004) “Hijab hysteria: France and its Muslims,” openDemocracy.net, 1 April 2004.

Wihtol de Weden, Catherine (2002) “En Guise de Conclusion: Islam, immigration et intégration en européenne,” Cahier d’étude sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien, No. 33, January-June, 2002.

Willms, Johannes (2004) “France unveiled: making Muslims into citizens?” openDemocracy.net, 26 February 2004.

Wiktorowicz, Quintan (2002) Islamists, the State and Cooperation in Jordan, Arab Studies Quarterly, volume: 21. Issue: 4.

Youngs, Richard (2002) “The European Union And Democracy In The Arab-Muslim World,” Centre For European Policy Studies, Working Paper No. 2, November 2002

✷✷✷✷

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الأقليات: قضايا الهوية والاندماج

أ. د. عبدالوهاب الأفندي

إنّ ظهور الهوية الإسلامية المتميزة والمؤكدة في أوروبا خلال العقدين الماضيين، طرح أزمة للجماعات الإسلامية المختلفة عن القارة قبل فترة طويلة من (١١ سبتمبر و١١ مارس) في كل من الولايات المتحدة وإسبانيا، ولم يكن ذلك مفاجئًا، حيث أظهر أن بروز هذه الهوية كان مرتبطًا بشكل وثيق بالصراعات سواء خارج أوروبا نفسها أو داخلها، إن الوجود الإسلامي البارز في قلب تلك الصراعات أدى بشكل فوري إلى القول «إن بروز الإسلام» هو عنصر تهديد، وهذا أيضًا يتناغم مع بعض التعاطفات الأخرى العميقة في أوروبا، وبالنسبة للمثقفين القياديين في أوروبا من «جيبون» إلى «لورد هيلنتان» فإن بروز «المنارات في اكسفورد» قد فسر على أنه الكابوس الدائم.

وتمثل قضية «سلمان رشدي» نقطة البداية في هذا المجال، حيث ربط قضايا أثارت اهتمامات عميقة في عقول العديد من المثقفين وصناع السياسة الأوروبيين، وإن هذا الموقف الإسلامي المناوئ لليبرالية، حرك الليبراليين والراديكاليين، الداعمين للتنوع الثقافي وحقوق المهاجرين، فيما كان الاستعداد الواضح للجوء إلى العنف في دعم الأهداف المناوئة لليبرالية، أكثر أهمية وحدّة، وكان أخيرًا الدور الإيراني، الذي عزز الأصولية والتهديد الأجنبي للأمن الأوروبي.

وإذا تركنا المسألة الإسبانية، فقد كان لدى أوروبا بعض الوجود الإسلامي منذ القرن التاسع عشر (وفي بعض المناطق مثل البوسنة وألبانيا، منذ القرن الرابع عشر) وعلى أية حال بدأ المسلمون الوصول إلى أوروبا الغربية بأعداد كبيرة بعد فترة الحرب، وذلك تلبية لزيادة الطلب على العمالة غير الماهرة من المستعمرات السابقة، (أو كما هو

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو « الجسور، المسالك والأزقة: الوجود الإسلامي في أوروبا بعد مرحلة مدريد».

الحال في ألمانيا من الحلفاء القديمين)، وقد اعتبر المهاجرون ومضيفهم هذا الوجود مؤقتًا، كان معظم المهاجرين من مستوى تعليمي ضعيف، وعوملوا على أنهم (عمال ضيوف)، وبالتالي لم يقدموا اشتراطات لإقامات طويلة. أسس عدد قليل من المساجد للصلاة، ولكن حجم المهاجرين لم يكن ذا أهمية من الناحية الدينية.

وبالإضافة إلى ذلك، فإن معظم المهاجرين ميزوا أنفسهم ليس كمسلمين، ولكن كباكستانيين أو هنود (بريطانيا)، الجزائر، المغرب... (فرنسا) أو أتراك (ألمانيا) .. الخ، وكانت القوانين والتوجهات السائدة تحبذ هذا النوع من الترابط، وذلك حماية من التمييز أو وسائل الدعم المتاحة للمهاجرين من ذوي التميزات الإثنية، اللغوية والجغرافية، بدلاً من التمايز الديني.

ساعدت نماذج التمييز وبروز الاتحادات (من خلال الوسائل الإعلامية، وكذلك الأعراف القانونية والسياسية) على إيجاد نوع من الهويات الجديدة مثل «الآسيويين البريطانيين» أو «البريطانيين السود» (أو ببساطة الآسيوي أو الأسود) أو «المهاجر» الذي سعى الى التقليل من الهويات الدينية، وهكذا كان هناك شعور بأنه قد تم فرض «وحدة» من المهاجرين، و«المجموعات الملونة» من أجل اتخاذ شكل محدد.

وعلى الرغم من وجود توقعات مبكرة (وجود منظمات إسلامية طلابية منذ بدايات الستينيات)، فقد شهدت المنظمات الإسلامية استقطابًا بين الطوائف (شيعة / سنة أو صوفي/ سلفي).

لقد وقعت حوادث عديدة مفاجئة بدءًا من الحروب العربية – الإسرائيلية (١٩٦٧، ١٩٧٣)، حيث بدأت هذه الأحداث في تشكيل الوعي الإسلامي (والتوجهات الأوروبية) بشكل دائم، أي لا يمكن إزالته أو محوه، وتبع تلك الحوادث الغزوات والاعتداءات الإسرائيلية ضد لبنان في سنة ١٩٧٨ ومرة أخرى سنة ١٩٨٢، والثورة الإسلامية الإيرانية في ١٩٧٩ والغزو السوفيتي لأفغانستان في العام نفسه، الانتفاضة الفلسطينية ١٩٨٧ – ١٩٩٣ وحرب ١٩٩١ – ٢٠٠٣ ضد العراق، استمرار الأزمة في الجزائر التي بدأت عام

١٩٩٢ والحرب في البوسنة ١٩٩١ – ١٩٩٥، كل هذه الصراعات بالإضافة إلى الأحداث الأوروبية الخاصة التي شملت قضية سلمان رشدي المقيم في بريطانيا (١٩٨٩) الجدل الدائر في فرنسا (١٩٨٩)، أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ في الولايات المتحدة، وتفجيرات مدريد ١١ مارس ٢٠٠٤، كل هذه عمقت التأثير على النفسية الإسلامية، ليس فقط في أوروبا.

أثرت جميع هذه الأحداث على حالات الاستقطاب وتأكيد الهويات، التي جعلت المسلمين بعيدين عن المهاجرين الآخرين وعن بقية المواطنين الأوروبيين أو المسلمين المتحدين من خلفيات متنوعة حول القضايا العامة، وانعكس الاستقطاب الإسلامي وغير الإسلامي النشط في الحياة السياسية في أوروبا، فبينما قسّم المحاربون القدماء (مثل الذين قاتلوا في الجزائر والسويس) المجتمعات الأوروبية نفسها، واعتبروا على أنهم مفاهيم للنضال ضد الاستعمار حيث كانت قوى اليسار في أوروبا والقوى المناوئة للاستعمار على نطاق عالمي واسع، تجد أن بعض المسلمين المقاتلين لاحقًا (بشكل خاص رشدي) كانوا بارعين في قضايا الوحدة (العزلة) وفي هذه الحلقات الأخيرة، فإن قوى اليسار واللوبي المعادي للعنصرية كانت ضد المسلمين.

إن فكرة الجماعات الإسلامية في الغرب من أنها تقوم بدور الجسر بين العالمين، محسوسة ومدركة وكذلك فهي في الوقت نفسه تُحدث مشكلة، ولسبب واحد، فإن الجسور والقنوات للاتصال مفيدة فقط عندما تبحث الأطراف المهتمة بالمسألة من أجل الوصول الى تفاهم، وفي هذا الخصوص فإن فكرة «الجسر» لا يمكن أن تكون بديلاً عن حل المشكلات السياسية (فلسطين، السيطرة والهيمنة الاقتصادية). ليس من السهل التوقع من المجتمعات الإسلامية الناشئة في أوروبا الاعتماد على نفسها.

ومن الناحية المثالية فإن الوجود الإسلامي في الغرب يجب أن ينظر اليه على أنه جسر أو مسرب لتشجيع وتحسين التفاهم المتبادل، ولكن يمكن أن يكون ممرًا ضيقًا لا يؤدي إلى مكان ما، حيث ما يزال المسلمون يعيشون على الهامش، ويمكن أن يكون مجرد

ممر جانبي للمسلمين للبقاء في أوروبا دون أن يكونوا أوروبيين، إن كيفية تغيير هذه الأشياء، يعتمد على السرعة التي يتم بموجبها حل المسائل الدولية بطريقة إيجابية.

إن ما هو جدير بالملاحظة، هو أن تلك المجتمعات، عملت، حقّاً، على تحقيق القليل على الرغم من القيود.. إنهم ربما يكونون بعيدين عن تحقيق النجاح، ولكن المجتمعات الإسلامية الأوروبية، همشت، وضعفت، إن النجاحات الجزئية والمحدودة التي تحققت تعتبر فأل خير للمستقبل، والتي يمكن أن تكون أفضل، على الرغم من وجود بعض التوقعات المثيرة والمقيتة.

****

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership Minorities: Questions of Identity and Integration "Bridges, Bypasses and Cul-de-Sacs" The Muslim Moment in Europe in the Post-Madrid Era

Dr. Abdulwahab Al-Affendi

"Summary"

The emergence of a distinctive and assertive Muslim identity in Europe over the past two decades has participated a crisis for the diverse Muslim communities on the continent long before September 11th, 2001, and March 11th, 2004, traumas in the USA and Spain respectively. This is not surprising, given that the emergence of this identity was closely associated with conflicts, either abroad or in Europe itself. Muslims presence at the hearts of these conflicts immediately cast this "Rise of Islam" as a threatening and "Alien" presence.

The writer argues that a number of cataclysmic events starting with the Arab-Israeli wars of 1967 and 1973, and ending with the September 11th atrocities in the USA (2001) and, of course, the Madrid bombings of March 11th (2004), had not only a deep impact on the Muslim psyche, but also began to shape Muslim consciousness and the Western attitudes indelibly.

As a result, there is a process of pain – filled adjustment to extremely significant transformations taking place in Europe and around the world, including globalization and global mobility.

The writer discusses the idea of Muslim communities in the West, acting as a bridge between the two worlds; the East (Arab – Muslims)

and the West (USA and Europe) is as sensible as it is problematic. Although they might be a long way from achieving success, but the European – Muslim communities, marginalize, weakened and impoverished as they are have made significant progress in all areas and very adverse circumstances, is considered a good omen for the future in spite of the grim predictions.

✷✷✷✷

La presencia islámica en Europa
Después de los acontecimientos de Madrid

prof. Dr. Abdulwahab Al-Affendi

Resumen

No cabe duda en que, después de los atentados del 11 de septiembre en los Estados Unidos y los del 11 de marzo en Madrid, las minorías islámicas, tanto en estos dos países como en el resto de Europa sufrieron una crisis. La atribución de los atentados a grupos islámicos dio la impresión a los occidentales que la presencia del Islam es una amenaza. Algunos intelectuales como Jibon y Lord Hilinton opinan que la aparición de los alminares en Oxford es una pesadilla permanente.

A parte de los incidentes de España, la presencia islámica en Europa es una realidad desde el siglo XIX y en algunas zonas como Bosnia y Albania desde el siglo el siglo XIV. Generalmente la emigración de los musulmanes a Europa se efectuó en masas para cubrir la falta de mano de obra en los países europeos. Tanto el emigrante como el anfitrión consideraban temporal a esta residencia y a pesar de edificarse algunas mezquitas, no se daba importancia al poder religioso de los emigrantes. Por otro lado éstos no se distinguían con la religión, sino con la nacionalidad: pakistaníes e indios (Gran Bretaña), argelinos y marroquíes (Francia), turcos (Alemania), etc.

Luego aparecieron, con la ayuda de los medios de información y de algunas tradiciones legales e históricas, nuevas identidades como "Los británicos asiáticos" o "Los británicos negros" con lo cual se pretendía dar poco interés a la identidad religiosa.

Pese a ello, las circunstancias y los acontecimientos mundiales contribuyeron a despertar la conciencia islámica en estas minorías emigrantes. Citamos a modo de ejemplo: Las guerras árabe-israelíes de

1967 y 1973, la invasión israelí del Líbano en 1978 y en 1982, la Revolución Islámica de Irán en el año 1979, la invasión soviética de Afganistán en el mismo año, la Intefada de Palestina en 1987 y 1993, la guerra contra Irak en 1991 y en 2003 la crisis de Argelia que empezó en 1992, la guerra de Bosnia de 1991 hasta 1995, etc. Además de estos acontecimientos pueden añadirse otros propios de Europa como la cuestión de Salman Rushdi, residente en Inglaterra desde 1989; la polémica de Francia (1989), los atentados del 11 de septiembre del 2001 en los Estados Unidos y el 11 de marzo de 2004 en Madrid.

Todos estos acontecimientos influyeron en los intentos de polarización de estas minorías, quedándose éstos apartados de los otros emigrantes y del resto de los ciudadanos europeos.

El investigador concluye diciendo que la idea de que las minorías islámicas en Europa constituyen un puente entre el mundo islámico y el occidental es real e innegable, pero al mismo tiempo causa un problema que puede evitarse si las partes interesadas buscan una comprensión mutua. Pero no tiene que olvidarse que establecer dichos puentes nunca sustituye a la resolución de los problemas políticos que afectan al mundo islámico.

✷✷✷✷

Les ponts, les chemins et les ruelles: Présence de l'Islam en Europe Après Madrid.

Dr. Abdelwahab Al Evendi

L'apparution de l'identité islamique, particulière et confirmée, en Europe Durant les deux dernières décennie, a causé une crise pour les différents groupes islamiques sur ce continent bien avant le 11 septembre et le 11 mars aussi bien aux Etats-Unis qu'en Espagne. Ce n'était pas une surprise dans la mesure où l'émergence de cette identité est en étroite relation avec les luttes à l'intérieur et à l'extérieur de l'Europe. La présence de l'Islam au cœur de ces luttes a eu pour conséquence immédiate le constat: "L'apparution de l'Islam" est un élément menaçant et cela rime avec certaines autres profondes sympathies en Europe. Pour les intellectuels dirigeants en Europe, de "Gibbon" à "Lord Hilnitane", l'apparution des "minarets à Oxford" était aperçue comme étant l'éternel cauchemard.

L'affaire Selman Rushdi représente le point de départ de cette orientation d'où la corrélation entre plusieurs faits qui ont provoqué le profond intérêt dans l'esprit de beaucoup d'intellectuels et de décideurs européens. Cette position islamique contraire au libéralisme a fait bouger les libéraux et les radicaux qui soutiennent la diversité culturelle et le droit des immigrés au moment où la préparation du recours à la violence pour soutenir des objectifs anti-liberaux était plus important et plus aigu. Et enfin le rôle de l'Iran qui a renforcé le fondamentalisme et la menace étrangère de la sécurité européenne.

Si on met de côté le problème espagnol, on trouve une certaine présence islamique en Europe depuis la fin du XIXe siècle(et dans

certaines zones comme l'Albanie et la Bosnie depuis le XIVe siècle) et dans tous les cas, les musulmans ont commencé à venir en grand nombre,en Europe occidentale après la guerre et ce, à cause de la demande grandissante de main-d'œuvre non qualifiée provenant des anciennes colonies (ou des anciens alliés comme pour l'Allemagne). Les immigrés et leurs hôtes considéraient cette présence provisoire. La plupart de ces immigrés avaient un niveau d'éducation très bas et ont été traités en tant que travailleurs hôtes et ainsi ils n'ont pas cherché à avoir de longues résidences. Quelques mosquées ont été construites pour la prière mais le nombre d'immigrés n'était important sur le plan religieux.

En plus de cela, la plupart de ces immigrés se sont distingués comme étant pakistanais ou indien au Royaume Uni, algériens ou marocains en France, turcs en Allemagne et non comme musulmans.

Les lois et les orientations de l'époque préféraient ce genre de rapports pour protéger les différences et les moyens de soutien pour les immigrés sur les bases éthniques, linguistiques ou géographiques au lieu des appartenances religieuses.

Les exemples de différenciation et l'apparution des associations (à travers les médias et les coutumes politiques et juridiques) ont aidé à l'émegeance d'un nouveau genre d'identite, comme les " asiatiques britaniques" ou les " britaniques noirs" ou plus simplement les "asiatiques et les noirs" ou " l'immigré", qui a cherché à limiter l'identité religieuse. Ainsi est né un sentiment qu'une "unité" d'immigrés et "des communautés de couleur" a été imposé pour prendre une forme déterminée. Malgré la présence de prévisions anticipées (existence d'organisations estudiantines islamiques depuis le début des années 60), les organisations islamiques ont connu des affluences entre les communautés (chiites/Sunnites ou soufistes/selevistes).

Des événements imprévisibles et nombreux ont eu lieu, à commencer par les guerres arabo-israëliennes (1967, 1973), et ont donné petit à petit forme à l'éveil islamique (et les orientations européennes) d'une façon continue, inéffaceable. Il y eut par la suite les

conquêtes et les attaques israëliennes contre le Liban en 1978 et en 1982 puis la révolution iranienne en 1979, l'invasion soviétique en Afghanistan dans la même année, l'Intifada palestinienne en 1987 et 1993 et la guerré contre l'Irak (1991-2003),la persistence de la crise algérienne qui a débuté en 1992, la guerre de Bosnie (1991-1995). Toutes ces luttes , en plus des événements européens particuliers comme l'affaire Selman Rushdi qui réside en Grande Bretagne (1989), le 11 septembre 2001 aux Etats-Unis, les explosions de Madrid le 11 mars 2004, tout cela a approfondi l'impact psychologique chez les musulmans non seulement en Europe mais partout dans le monde.

Tous ces événements ont favorisé la polarisation et la confirmation de l'identité qui a éloigné les musulmans des autres immigrés, du reste des citoyens européens et des musulmans provenant de différentes origines et unis autour des problèmes généraux. La polarisation active, islamique et non islamique a influé sur la vie politique européenne. Les anciens combatants (en Algérie et à Suez) ont divisé les sociétés européennes elles-mêmes, considérant qu'ils sont les symboles de la lutte contre la colonisation pendant que les forces de gauche en Europe et les opposants à la colonisation sur le plan international trouvent qu'une partie des combatants musulmans, récemment (particulièrement Rushdi) étaient spécialisés dans les problèmes de l'isolement et dans ces derniers épisodes, la force de gauche et le lobby anti-raciste étaient contre les musulmans.

L'idée que les groupes musulmans en Europe jouent un rôle de pont entre les deux mondes est sentie et bien perçue et en même temps elle pose un problème pour la simple raison que les ponts et les canaux de communication sont importants seulement si les parties concernées cherchent à se comprendre et dans ce cas , l'idée de pont ne peut pas se substituer à la solution des problèmes politiques (Palestine, hégémonie économique). Il n'est pas facile pour les sociétés musulmanes naissantes en Europe de compter sur elles-mêmes.

D'un point de vue idéaliste, la présence islamique en Europe doit être vue comme étant un moyen d'encourager et d'améliorer la comprehénsion mutuelle, mais elle peut être un passage étroit qui ne

mène nulle part parce que les musulmans vivent à la marge, ce qui peut les ramener à un passage secondaire qui permet aux musulmans de rester en Europe sans être européens. Changer ces choses dépend de la rapidité avec laquelle seront rèsolus les problèmes internationaux d'une façon positive.

Ce qui mérite d'être souligné , c'est que ces communautés ont réellement travaillé pour réaliser un peu, malgré les entraves. Elles sont peut-être loin de réussir mais les communautés musulmanes européennes sont mises à l'écart et affaiblies. Les réussites partielles et limitées constituent un bon augure pour l'avenir. Elles peuvent être meilleures malgré l'existance de certaines prévisions provocantes et cyniques.

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور عبدالوهاب الأفندي وأعتقد أن ميزة هذا الحوار أن نصل إلى اتفاق على المفاهيم التي نستعملها، لأنه لو أضفنا (تعبير الأقليات المهاجرة) لذهب الخلط الذي كان موجودًا في ذهني عن موضوع الأقليات.

أما الآن فنستمع إلى الأستاذ الدكتور دانيال نيومان فليتفضل..

الدكتور دانيال نيومان:

بدأ الحديث بقوله: بحثي كتبته باللغة الإنجليزية، ولكني أفضل أن ألقي ملخصه باللغة العربية، احترامًا للجمهور العربي والوطن العربي.. ويقول: عنوان بحثي هو (الأقليات الإسلامية العربية في الاتحاد الأوروبي: الاندماج والهوية).

✱✱✱✱

ARAB MUSLIM MINORITIES IN THE EUROPEAN UNION: THE INTEGRATION PARADIGM

Prof. Dr. Daniel Newman(*)

Arab Muslim Communities in Western Europe

Islam is currently the second religion in Western Europe, with many European states having sizeable Muslim immigrant communities. That is not to say, however, that these Muslim communities are homogeneous across the European Union, or even within a given country. Indeed, the European Muslim communities vary in a number of respects.

Firstly, there are differences in terms of nationality and native culture; while Muslims of (North African) Arab and Turkish origin tend to be the most numerous on the European Continent, the Muslim community in Great Britain is dominated by believers hailing from the Indian Sub-Continent, particularly Pakistan and Bangladesh. Recently, considerable numbers of Muslims from the European Continent, itself, i.e. from the Balkans, have joined the Muslim communities in EU Member-States.

Secondly, Muslim immigrants did not arrive at the same time in all EU states; for instance, in the southern EU states like Spain, Italy and Greece economic immigration is a fairly recent phenomenon, as they were out-migration countries themselves not that long ago. As a

*** Haute Ecole de Bruxelles, Institut Supérieur de Traducteurs et Interprètes, 34 rue Joseph Hazard, 1180 Brussels, Belgium, Tel : +32 2 340.12.80; Fax : +32 2 346.21.34; e-mail : dnewman@heb.be.**

result, the way and degree in which immigrants have integrated in local societies varies considerably from one country to another, and even within the same country. For instance, in Belgium, the collieries in the southern part of the country (Wallonia) already witnessed what may be called a 'mass' immigration of Italian workers in the Twenties and Thirties, which phenomenon continued after the Second World War. Conversely, in the North of the country (Flanders), immigration did not really begin until the 1960s (though the mines of the eastern Limburg province had also attracted many Italian 'guest workers'). Indeed, the fact that right-wing parties are more successful in the North than they are in the South of the country is often attributed to the latter's its long-standing experience with absorbing large numbers of immigrants.

Thirdly, the policies on immigrants also differ from one country to the next and are often linked with cultural and social differences.

Fourthly, even though most of the Muslims in Europe are sunnis, they do not all belong to the same religious school (madhhab), which tends to be linked to the dominant school in the immigrants' native countries: e.g. Maliki in the Moroccan community, Hanifi among those of Turkish origins. In addition, there is also a (smaller) number of shi'is, who, again, do not all belong to the same school. And then, there are the various sufi brotherhoods, who are also very much represented in some sections of the Muslim immigrant community, especially those with a large proportion of believers hailing from sub-Saharan Africa; for instance, about 70% of the Senegalese Muslim immigrant community is thought to adhere to the Muride tariqa (brotherhood)[1].

Fifthly, the Muslim immigrant communities also vary in terms of their socio-economic and educational background and attainments from one country to the next, and even from one region to another within the same country.

1 - Cf. R. Guolo, "Le tensioni latenti nell'Islam italiano", in C. Saint-Blancat 1999; F. Speziale 2000.

Rather than attempting to deal with Muslim immigrant communities in Europe in general, this paper will focus on those of Arab origin.

In the course of their history Near Eastern and North African Muslim states always counted large immigrant European Christian minorities, whose members were mainly engaged in trade, besides being active in a number of other professions like doctors or soldiers of fortune. In addition to these immigrant communities, many of the Muslim states, especially those in the Near and Middle East had substantial indigenous Christian populations[2]. Indeed, contrary to the Christian kingdoms of Europe, Islamic rulers on the whole adopted a tolerant attitude towards religious minorities, with 'People of the Book' (Ahl al-Kitab), i.e. those possessing a revealed text,[3] like Jews and Christians forming an integrated part of society. This leniency can be traced back to the very dawn of Islam when newly vanquished populations were given the choice between converting or paying special taxes, such as the jizya (cf. Qur'an IX, 24)[4] within the framework of the so-called dhimma[5] , a covenant under which the Muslim umma (community) granted both hospitality and protection. Although dhimmis (sc. those falling under the dhimma provisions) were subject to a number of restrictions[6] , they enjoyed freedom of worship and took an

2 - Though several of the Western Islamic (i.e. Maghrib) countries had long-standing Jewish communities, the Christians were all immigrant workers from various European countries (mainly France and Italy) . The exception here was Morocco, where the only people to have contacts with Christians were corsairs and slaves. For centuries the only Christian presence in the kingdom consisted of captives and the odd consul, and as late as 1835 not a single Christian could be found in any of the three capitals of Morocco (Fès, Marrakech, Meknès), nor in the provinces.

3 - Cf. M. Cook 1984: 450-454; EI1 & EI2, s.v. "Ahl al-Kitab" (Goldziher). On several occasions, the Qur'an speaks favourably about these groups (which also included Sabaeans): e.g. II: 62; V:69; XXII: 17. Also see M. Abduh 1927: I, 333-339.

4 - See "djizya", EI1 (C. H. Becker), EI2 (Cl. Cahen-Halik Inalcik).

5 - See 'dhimma', EI1 (D. B. MacDonald), EI2 (Cl. Cahen); B. Ye'or 1985.

6 - These included the wearing of distinguishing items of clothing (esp. the zunnar belt), the prohibition to marry Muslim women or to own Muslim slaves, etc. However, many of the restrictions placed on dhimmis varied across time as well as across parts of the Muslim world and even within the same territory (city vs. countryside).

active part in economic and political life (which included representation and participation at the highest echelons of power).

In European Christian states, on the other hand, the choice was one of conversion or persecution. This difference in approach can best be illustrated by the situation in al-Andalus after the Reconquista, with the tolerance shown by Muslim rulers towards their Christian subjects – the so-called mozárabes (< musta`rib, i.e. 'Arabized') – and the treatment meted out subsequently to the Muslim population – the so-called Moriscoes (or Mudéjares) - and Jews by the newly established Christian (Catholic) rulers of the former Muslim territories[7].

With the appointment of the bailo in Constantinople in the 11th century, Venice became the first European state to have a permanent representative in a Muslim country[8]. Although by the 16th century most European states had representatives in various Muslim countries, it was not until the end of the 18th century that a Muslim state, viz. Turkey, had permanent representation in Europe[9]. The Ottomans were followed by Persia, Egypt and Tunisia[10] . However, with a few exceptions, most of the resident diplomatic agents acting on behalf of Muslim states were Europeans as European states were loath to exequatur Muslims.

It must be added in this respect that despite the fact that Muslims had at some point occupied parts of Christian Europe, with

7 - On the condition of religious minorities in al-Andalus, see e.g. M. de Epalza 1992; M. García-Arenal 1992; J.-P. Molénat 1992; C. Carrete Parrondo 1992, R. Arié 1992.

8 - Cf. EI1, s.vv. "Balyôs" (Cl. Huart), "Consul" (Cl. Huart); EI2, s.v. "Safir" (M. J. Viguera).

9 - Selim III set up permanent embassies in various European capitals: London (1793), Vienna (1794), Berlin (1795), and Paris (1796). After the sultan's fall (1807) the system was suspended (with only the Vienna post remaining open) until the 1830s when it was restored by Mahmud II. See C. Findley 1989: 127-132; S. Kuneralp 1986; R. Davison 1985.

10 - See D. Newman 2002a.

parts of present-day Spain remaining under Muslim control for seven centuries, whereas there were close trading links between the two worlds, Muslims at no point expressed any real interest in their neighbours. They had in common with their Christian contemporaries what may be called a healthy distrust of the alien, the Other, the foreign.

Although there were no religious objections to residing among non-Muslims, religious obstacles arose when this 'cohabitation' took place in areas controlled by non-Muslims as these belonged to the 'House of Unbelievers' (Dar al-Kufr), which was equated with the 'House of War' (Dar al-Harb), as opposed to Muslim-controlled territories, i.e. the 'House of Islam' (Dar al-Islam)[11]. Strictly speaking, Muslims who found themselves in non-Muslim territory as a result of conquest, etc. were under the obligation to emigrate towards the House of Islam[12]. It is worth pointing out that this issue has remained a dilemma among Muslim scholars until today, with the presence of large expatriate Muslim communities in predominantly Christian continents like Europe and America, even though many of the practical considerations of worship have been removed with the presence of mosques, halal butcheries, etc.

The battle of Poitiers, an event studied by every European schoolboy as a victory of Christendom over Islam, received barely a passing mention in Arab chronicles. The indifference to European Christian society was, to some extent at least, also predicated on the (wholly justified) sense of superiority of Islamic culture and civilization over Europe at the time[13]. General observations on the

11 - See EI2, s.vv. "Dar al-Sulh (D. B. MacDonald- [A. Abel]), "Dar al-`Ahd" (Halil-Inalcik), "Dar al-Harb" (A. Abel), "Dar al-Islam" (A. Abel); B. Lewis 1994.

12 - For an excellent discussion, see M. Khalid Masud in D. Eickelman & J. Piscatori, op. cit., 29-49.

13 - See the survey by W. M. Watt 1972.

Crusaders by chroniclers like the Syrian Usama b. Munqidh (d. 1188) [14] reveal the resentment towards the infidel and uncivilized Franks as well as a total lack of interest in their native land, or in them as a people. Ibn Munqidh recounts many examples of their backwardness, whether it be in medicine[15] , or in justice[16] , though he did reluctantly express respect for certain aspects of the Crusaders' military organization and weaponry[17].

The French scholar Henri Pérès summarized the reasons for the Arabs' self-imposed isolation from the Christian West, which would in fact last until the 19th century, as follows:

> **"Le moyen âge, avec ses déchirements politiques, ses grandes invasions, et les réactions du monde chrétien, oblige le Musulman à se terrer en quelque sorte chez lui. Le dogme, en se cantonnant dans l'étude de questions secondaires, vient augmenter cet éloignement pour tout ce qui n'est pas musulman; les règles qu'il édicte recommandent instamment d'avoir le moins possible de contact avec l'infidèle; n'est-ce pas en pays étranger que le Musulman éprouve la plus grande gêne dans l'accomplissement des devoirs fondamentaux de sa religion (...). Le mysticisme de son côté, dans ses formes diverses, en proclamant que la vie intérieure seule compte et qu'il est inutile d'aller chercher bien loin ce qu'on porte en soi, aide à consommer la rupture avec le monde extérieur." [18]**

It must be added that while there were no Arab Muslim residents in Europe, their Christian brethren had been going and residing there for many centuries. This was particularly true for Egyptians (the

---

14 - On the Crusades as seen by the Arabs, see, for instance: F. Gabrieli, Arab Historians of the Crusades, London, 1969; A. Maalouf, Les Croisades vues par les Arabes, Paris, 1983.

15 - See Ibn Munqidh 1889: 97ff. (trans. 161ff.).

16 - ibid., 102ff. (trans., 167ff.). Cf. al-Qazwini (1848: 410-11). Ibn Munqidh does at one point remark on the impartiality of Frank justice (ibid., 48; trans. 93-94).

17 - e.g. Ibn Munqidh, op. cit., 12 (trans. P. Hitti, 42-43), 48 (trans., 93).

18 - 1935-40: 185.

presence of Coptic priests is attested as early as the 3rd century A.D. in Ireland) and Levantines. In the late Middle Ages many Syro-Lebanese clerics received religious training in Europe, especially Rome, where there had been a Maronite seminary (Collegium Maronitarum) since 1583, which had produced a number of famous scholars, some of whom even settled in Europe[19] : e.g. Jibra'il al-Sahyuni (Sionita)[20] , Ibrahim al-Haqili (Abraham Ecchellensis)[21], Yuhanna al-Hasruni (Hesronita)[22] , Yusuf Sim'an al-Sim'ani (Assemanus)[23] . In addition to boosting Oriental Studies in Europe through translations and research into Arabic language, literature and culture, these clerics were also the first native carriers of European culture in their homeland. Those that returned home played a crucial role as intermediaries between East and West because of their linguistic skills and intimate knowledge of European culture. These

19 - See P. Raphael 1950.

20 - This scholar (d. 1648) went on to teach Arabic and Syriac at the Sapienza College, and was later invited by the French King Louis XIII to lecture at the Collège Royale (the future Collège de France). Together with al-Haqili, he produced the first polyglot Bible to include Syriac and Arabic (1628-42), whereas he collaborated with al-Hasruni for the famous 'Maronite Grammar' (Grammatica Arabica Maronitarum) and the Latin translation (1619) of an (anonymous) abridgement of Sharif al-Idrisi's Kitab nuzhat al-mushtaq fi ikhtiraq al-afaq ('The pleasure excursion of one who wishes to travel through the horizons'). The abridgement, which had been printed by the Rome-based Medici press in 1592 was the very first Arab geographical work to receive attention in Europe. See G. Graf 1944-53: III, 351-3; L. Shaykhu 1924: 137 (No. 507); J. Fück 1955: 73-4.

21 - See G. Graf 1944-53: III, 354-9; L. Shaykhu 1924: 88 (No. 312).

22 - See G. Graf 1944-53: III, 354-55; L. Shaykhu 1924: 91 (No. 323); J. Fück 1955: 74-5.

23 - This was undoubtedly the most famous of these Maronite expatriate scholars. As curator of the Arabic and Syriac manuscripts at the Vatican library, he compiled a monumental catalogue, entitled Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana, dedicated to Pope Clement XI. Assemanus also played an important official role as the Pope's envoy to the most important religious gathering of the 18th century, i.e. the synod at the al-Luwayza monastery in Lebanon (1736). This, the second such meeting after that in Qannubin in 1596, consolidated the close relationship between Rome and the Maronites (who had accepted Papal authority in 1180), and brought the latter's liturgy more in line with that of the Roman Catholic Church. See G. Graf 1944-53: III, 444-55; L. Shaykhu 1924: 118-9 (No. 421).

contacts between Syrian Christians and the West were also instrumental in the introduction of printing in the Near East, with the St Antony monastery in Qazhayya (Lebanon) obtaining its first (Syriac) press in 1610. The first Arabic press was set up in Aleppo in 1702, whereas others followed in al-Shuwayr (1734), and Beirut (1751)[24]. Another important avenue of contact with Europe were the missionary schools set up in the Near East by various orders (mainly Jesuits); the most famous of these were the establishments at 'Ayn Tura (1734) and 'Ayn Waraqa (1789). In Egypt, certain Christian orders (especially the Franciscans) had already in the 18th century actively pursued the idea of sending young Copts (and later Syrian Christian refugees) to Europe in order to train as missionaries[25]. Though the policy was not as successful as it was in Syria and Lebanon, there is a record of at least one such student, a Coptic convert to Catholicism by the name of Rafa'il al-Tukhi (Raphael Tuki). Originally sent to Rome as a child to be trained as a priest, he stayed on and compiled the very first printed book to be used in Egypt, the Missale Copto-Arabicum (1734), which, tellingly, was published by the Vatican Propaganda College[26]. At about the same time, there also seems to have been an Egyptian-born Greek by the name of Constantin undergoing training as a Jeune de langue at the Paris-based Louis-le-Grand college[27]. Initially, the Jeunes de langue were young Levantine boys, who were recruited by the Capuchins for missionary training and/or to serve as dragomen at French diplomatic postings in the Levant. In the 1720s, however, the Levantines were replaced by French students (often the offspring of French diplomatic staff in the East), as the former were deemed incapable of meeting the

24 - See J. Nasrallah 1958; Kh. Sabat 1958; EI2, s.vv. "matba'a" (G. Oman/Günay Alpay Kut), "djarida" (B. Lewis-Ch. Pellat/P.M. Holt/P.K. Hitti).

25 - Cf. J. Heyworth-Dunne 1938.

26 - J. Heyworth-Dunne 1940: 326.

27 - G. Dupont-Ferrier 1921-5: III, 419.

required standards to successfully complete the extremely demanding and rigorous linguistic training[28].

However, al-Tukhi was probably not the first native Egyptian to receive instruction in Rome as records reveal the presence in France in the early 17th-century of another Copt, a certain Yusuf Ibn Abu Dakan (Josephus Abudacnus), who served as the main linguistic informant to the Dutch Arabist Thomas Erpenius (1584-1624) during the latter's stay there (1609-11)[29]. Unfortunately, little is known about Abu Dakan, whose educational attainment seems to have been quite poor since according to Erpenius he 'could not read classical Arabic' and was thus only able to help the Arabist develop his conversational skills.

After centuries of relative isolation and stagnation, several Muslim states were rudely awakened from their lull by the advent of Europeans. This initially violent confrontation marked the start of a new dawn, a rebirth of sorts, which became known as the Nahda or Renaissance. The man who jump-started the process was Napoleon Bonaparte and his Egyptian campaign (1798). It was also in the

28 - The history of this institution went back as far as 1669, with the establishment of an École des Enfants de langues by Colbert in response to a shift in focus of French commercial policy towards the Mediterranean basin and the creation of trading posts (comptoirs) in the main ports (échelles). In addition, French traders had lodged several complaints to the Marseilles Chamber of Commerce regarding the lack of interpreters and the detrimental effect this was having on commercial dealings. Though the prestigious Collège de Clermont (rebaptized in 1682 to Collège de Louis le Grand) was its official seat, classes were actually taught at the Capuchin monasteries in Pera (Constantinople) and Smyrna until 1700. This École des Enfants de Langues produced such famous graduates as the Ruffins (father and son), Pétis de la Croix, Caussin de Perceval, and Venture de Paradis (Bonaparte's chief interpreter in Egypt). In addition to the classics (Latin, Greek) and French, the boys received intensive training in Turkish, Persian and Arabic, alongside so-called 'sciences accessoires' like physics, history, geography, law, commerce, and drawing. See Archives Nationales de France AJ62 12 (anon. Report on the history of the École des langues orientales vivantes); F. Masson 1881: 905-30; G. Dupont-Ferrier 1921-5: III, 360-98.

29 - M. Houtsma 1888: 6-12.

aftermath of this expedition that the first 'mass' migration of Arab refugees of modern times took place, with the settlement in Marseilles of Arab Christians (mostly Copts), who had assisted the French during their occupation of Egypt[30]. Some of these emigrés would continue to play a role as intermediaries between the East and their adoptive France. This was the case for, for instance, people like the Syrians Michel Sabbag (Mikha'il al-Sabbagh)[31] , Joanny Pharaon and the Copt Ellious Bocthor (Ilyas Buqtur al-Asyuti)[32], all of whom made substantial contributions to Arabic studies in France and played a significant role as cultural intermediaries.

The visionary ruler of Egypt, the great Muhammad Ali Pasha, realized that he needed the Europeans for his modernization schemes directed at turning his country – though still nominally an Ottoman province – into a regional superpower. Between 1813 and 1849, he sent some 311 Egyptian students[33] . In the second half of the century

30 - Also see D. Newman 2004: 154ff.

31 - The Akka-born Christian Mikha'il b. Niqula b. Ibrahim al-Sabbagh (1784-1816) went on to work with the famous French orientalist Silvestre de Sacy , and wrote a number of works, among which a grammar of colloquial Arabic (Syrian/Egyptian), entitled al-Risala al-tamma fi kalam al-amma wa 'l-manahij fi ahwal al-kalam al-darij ('Treatise on the speech of the common people and insight into the features of the vernacular'), which was published by H. Thorbecke in 1886 (Mîhâ'îl _Sabbâg's Grammatik der arabischen Umgangssprache in Syrien und Aegypten, Strassbourg, Karl J. Trübner Verlag) and is still a major source in the field of diachronic dialectology. See L. Shaykhu 1991: 22-23, 34-35; G. Graf 1944-53: III, 249-251; J. Aumer 1866: 400ff.; Michaud 1854: XXXIX, 427; Y. Sarkis 1928: 1192-1194; J. Humbert 1819: 291ff.; GAL, II, 479, GALS, II, 728; 'A. al-Jabarti 1997: IV, 1083.

32 - On E. Bocthor (1784-1821), who briefly held the chair in colloquial Arabic at the prestigious École des Langues Orientales (the precursor to the present-day Institut National des Langues Orientales), and was the century's first Arab lexicographer, see: A. Louca 1958; Michaud 1854: LVIII Sup. 408; F. Hoeffer 1862-77: VI, 314; Y. Sark_s 1928: 574-5; 'U. Kahhala [n.d.]: II, 312.

33 - U. Tusun 1934: 414. Basing herself on Tusun's data, R. Wielandt (1980: 38) arrived at a total of 360. M. Mosharrafa, for his part, mentions 327 government grants in the period between 1813-1848 (Cultural survey of Egypt, II, Cairo, 1954, 54). In 1833, the Paris École égyptienne counted some 115 students; see A. Louca, op. cit., 46.

the Ottomans followed the Egyptian lead and set up the École impériale ottomane (Mekteb-i Osmani) in Paris (1857-1864)[34]. The Turkish students also attended classes at presitigious Paris lycées. More than half of those studying at European higher institutes went to Paris, while others went to German universities, as well as to Rome, Lvov and Brussels[35]. According to the Tunisian émigré shaykh Sulayman al-Hara'iri, in his day (1862) the Muslim (Arab, Persian, and Turkish) student population of Paris hovered around the 300-mark[36]. The 19th century was also the first time that Muslims began to travel Europe of their own accord (rather than as ambassadors to settle disputes, negotiate trade agreements, etc., as had been the case in the past), to study the modern sciences, to visit the World Exhibitions, etc., whereas some even settled in the new Continent, which also became a favourite place of exile for dissidents of various plumage from the Muslim world[37].

The 19th century also marked the beginning of outright European colonization of Muslim states with Algeria (1830) and Tunisia (1881) falling into French hands, whereas Britain invaded Egypt (1882). This close contact with Europeans resulted in more Arabs visiting and settling in Europe, with education remaining the most important driving force. The same was true for the first half of the Twentieth century, when immigration from Arab lands remained limited.

Things changed dramatically in the late 1950s-early 1960s when the economic prosperity enjoyed by Western European countries prompted many of them to call upon unskilled labour from non-European countries, with clear preferences depending on the

34 - See D. Newman 2004.

35 - C. Findley, op. cit., 159-160.

36 - 1862: 1.

37 - See D. Newman 2001; 2002b.

countries, with most states in Continental Europe attracting workers from one or several of the Maghrib countries (Morocco, Algeria, Tunisia), and Turkey[38]. The economic crisis in the 1970s caused many countries to introduce an immigration freeze (except for students), which is still in force in many countries of the European Union. It was also in this era that a number of other problems commonly associated with immigration started to crop up. Borders could not be closed as simply as all that: workers had families they naturally wanted to bring over, whereas the rich West held great attraction to inhabitants of countries with high unemployment and social inequalities. Henceforth a difference began to be made between 'political' and 'economic' refugees – the former being granted entry under the Geneva Convention as asylum seekers, the latter facing the choice of returning home or going underground and eking out a meagre and precarious existence on the fringes of society, easy preys for unscrupulous slum lords and gang masters. The Seventies also saw the emergence of the 'second-generation' immigrants and the debate surrounding the multicultural society, integration, discrimination, etc. In subsequent decades, the same issues deepened, with immigration policies changing very little. Naturally, the composition of the flows was subject to change over time and was linked with push factors such as the economic conditions in the migrants' countries of origins – whether they come from sub-Saharan and North Africa or Asia --, as well as with the political situation there, with, for instance, an increase in the number of Lebanese following the civil war, Kurds in the aftermath of the first Gulf War, Algerians escaping the violence and

38 - France is the odd one out here as it saw its first wave of immigrants from those territories after the Great War, when many thousands who had served in the French army stayed on in France. In fact, it was this first wave of Muslim immigrants which prompted the French government to fund the Great Mosque o Paris (1920). After the Second World War, there was another substantial addition of North African immigrants, whereas most of the Algerians who served in the French army fighting the Algerian National Liberation Front (FLN) – the so-called harkis – fled to France with their families. It is worth noting that already in the second half of the 1930s, North Africans could freely travel to, and settle in metropolitan France.

economic hardships in their native country in the 1990s, and various Muslim populations fleeing the wars in the former Yugoslavia (Kosovars, Croats, Macedonians). In addition, the already established Muslim communities continue to grow, in spite of an immigration freeze, as a result of family reunification, marriage and natural demographic growth.

It is difficult to give the exact number of Muslims in Europe as, for a start, it is illegal in some countries, such as France, to enquire about a person's religion. However, the number that is usually given is between 12 and 13 million, about half of whom are of Arab origin, with over three million immigrants (and descendants of immigrants) of Turkish origin[39]. For France alone, the number of Muslim immigrants is between 4m and 6m (i.e. half of the entire Muslim immigrant population settled in the European Union!) – the overwhelming majority of whom of course hail from the country's former North African colonies. A. Boyer (1999), for instance, the total number at 4,155,000, broken down as follows[40] :

Muslims of Maghribi origin	**2,900,000**
(- Algerian origins	**1,550,000)**
(- Moroccan origins	**1,000,000)**
(- Tunisian origins	**350,000)**
Near Eastern Arabs	**100,000**

39 - Cf. U. Manço n.d.

40 - Cf. J.-P. Gourévitch 2000 (6m); Le Monde, 5.10.2001 (5m); Time, 5.11.2003 (5m). Boyer's figures mirror those established by the French-Arab paper Arabies three years previously (1996) and according to which France comprises 3.1 million Muslims of North African origin, 400,000 from the Middle East, 300,000 from Africa, 50,000 Asians, 50,000 converts of ethnic French origin, and 300,000 illegal immigrants from unknown countries (a total of 4.2 million). According to the 1999 census by the French National Institute for Statistics (INSEE), the total number of immigrants – irrespective of religious belief – is 4,310,000, which represents 7.4% of the total population. Naturally, this figure excludes illegal aliens since their number can only be estimated.

Turks	**315,000**
Black Africa	**250,000**
Converts	**40,000**
Asylum seekers + illegal aliens	**350,000**
Asians	**100,000**
Others	**100,000**
TOTAL	**4,155,000**

These figures clearly reveal that with a Muslim population of 6-7% of the total number of inhabitants, Islam in France is, like in many other EU Member States, by far the second religion (after Christianity). It is, however, interesting to observe that there are wide discrepancies in the places of worship available to the various religions, with two-thirds of all Muslim places of worship being what may be called 'makeshift' mosques, i.e. converted halls in community centres, basements of apartment buildings, etc., with very limited capacity. In France, for instance, of the over one thousand mosques in operation, only eight have a capacity of 1,000+ worshippers, with another hundred or so being able to accommodate several hundred worshippers. The rest are of what may be called the basement variety. As for Belgium, which counts an estimated Muslim population of 415,000 (ca. 60% of whom hail from the Maghrib, especially from Morocco, and 30% from Turkey) – i.e. 4% of the total population -- [(41)], there is only one mosque with a capacity of 1000+. The funding of the mosques is also a thorny question in many European countries, and most are built (and maintained) with private funds. Similarly, there are far too few Muslim plots in public cemeteries.

41 - U. Manço 2002. According to the Belgian Centre for anti-Racism (http:// www.antiracisme.be/nl/cijfers/ cijfers.htm), according to whose list (est. 1/01/2002) the total number (irrespective of religious denomination) of non-EU foreigners (among whom the vast majority of Muslims are to be found) in the country is 282,652. The discrepancy between the two figures may be explained by the fact that the Centre's data are based on nationality alone and thus exclude Muslims who are

Equally interesting is the fact that no European country officially recognizes any Muslim religious festivals as public holidays, which also has an impact on Muslim children and education (vide infra).

Although some European countries count a sizeable minority of Muslims, it is still a relatively small group of people. Indeed, in many countries, there is in effect an immigration freeze from, for instance, North African countries, and the increase in community size is simply the result of 'natural growth'. True, in many cases there is a geographical concentration, particularly in urban areas (e.g. the Muslim community of Brussels accounts for 17% of the total population of the city), which may give the impression that the numbers are far higher than they actually are. This is cleverly exploited by right-wing 'researchers' in various countries, who are wont to present certain areas of high concentration as proof that the growing influx of Muslims, combined with the fact that Muslim women have more children than the indigenous populations[42] will invariably change 'our way of life'. It is this point of view, for instance, which is unashamedly peddled under a pseudo-intellectual veneer by the likes of Michel Gurfinkiel, who in his article (1997), aptly entitled 'The French way of life is in danger', can hardly be accused of understating his point when he states admonishingly: '… the prospect of the French's (sic) converting en masse to Islam and France's turning into an Afro-Mediterranean country is not to be dismissed.'

The Growth of an Image

While a detailed study of the image of Islam and Muslims in Europe falls well beyond the scope of this study, there are nevertheless a number of points that merit our attention within the context of integration.

42 - In Belgium, for instance, more than 30% of the Muslim community are below the age of 18; cf. U. Manço 2002.

Throughout the history of Christian-Muslim contacts, myths, preconceptions and prejudice have reigned supreme, with the Other being viewed primarily through a religious spectrum. The lack of understanding of Muslim society and beliefs resulted in the creation of myths, many of which have endured to the present day[43]. First and foremost, Islam was considered a threat, to Christianity and to Christian culture and civilization, which was, after all, the major theme and driving force behind the Crusades. As a result, Islam was viewed as a violent religion, with every Muslim being a potential and eager Assassin, whereas Christians were at constant risk, not just of losing their souls, but also of losing their freedom to the Muslim corsairs holding sway in the Mediterranean. Naturally, in an age of Christian fanaticism, this was rooted in a deep-rooted distrust and hostility towards non-Christians, with Christian scholars devoting much time and effort to producing virulent attacks of Islam, the Prophet, and ridicule of (specious) religious practices. Besides the allegedly inherent violence of the religion, it was sexuality, or rather prurience which constituted the gravamen of the Muslim psyche, and 'in general sexual licentiousness, whether with women or extended to various unnatural forms of indulgence, was associated with Islam' (N. Daniel 1993: 168). Polygamy and white slavery combined to create the image of the concupiscent Oriental preying on fair chaste Christian maidens[44].

The fact that the two civilizations were contiguous in the Iberian Peninsula, which obviously resulted in much more first-hand and, one would imagine, reliable information filtering through in northern European lands, did not alter the firmly-embedded myths about, and hostility towards Islam and Muslims.

---

43 - For an excellent survey of mediaeval perceptions of Islam by Western Christianity, see the works by N. Daniel (1986; 1993). For the opposite views, see, for instance, B. Lewis 1994.

44 - This was a particularly popular theme in 19th century (and beyond): see, e.g., I. Schick 1999.

This predominantly negative view changed somewhat in the (late) 17th and 18th centuries, with Antoine Galland's translation of the Thousand and One Nights, though the same century had already seen the publication of serious scholarship aimed at dispelling the more flagrant fiction elements of Islam. Galland's Mille et Une Nuits created a no less mythological Arabia of adventure, exoticism and harims. This was further enhanced in the next century by another French author, Montesquieu, whose Lettres Persanes (1721) were an imaginary correspondence between the Persian exile Usbek during his stay in Europe and various people in his homeland. Despite a scholarly translation of the Qur'an some five decades earlier (by Du Ryer), Montesquieu's Oriental universe panders to existing myths, as witness the letters exchanged with his wives, the chief eunuch of his seraglio in Isfahan, etc. In the course of the century, the genre was practised by many others, with the picaresque lustful Moor remaining as solidly typecast as ever[45]. Later on, this became the leading theme in the visual arts as well, with harims and voluptuous odalisques figuring prominently in the works of Orientalist painters like Ingres or Delacroix. Islam was associated with the oppression of women, which view became bound up with pre-existing salacious fantasies of Muslim women being the docile objects of their men, whose lechery was apparently exceeded only by their jealousy of their women.

As stated above, until the 19th century, Muslims had few contacts with and little interest in European Christians and their society. However, this changed dramatically when Europe arrived in the guise of Napoleon's army. In fact, 'colonial expansion was the background of all relations with Islam in the nineteenth century, and it extended to the two extremes of administrative pragmatism and missionary fanaticism' (N. Daniel 1993: 327). The 19th century also marked the start of modern Arabic scholarship, with numerous editions of

45 - See I. Schick 1999.

classical texts being edited and published in Europe, especially France, which was the undisputed leader in the field. Despite first-hand knowledge of Muslim society and Islam, even scholars were not averse to perpetuating the old Romantic myths about the religion as being backward, opposed to reason and uncivilized. Indeed, even the great Ernest Renan paid his allegiance to the school of Voltaire when in his (in)famous speech on l'Islamisme et la Science of 29 March 1883[46] , he referred to Islam as 'la chaîne la plus lourde que l'humanité ait jamais portée'[47], adding that it 'has always persecuted science and philosophy'[48], he arrived at the conclusion that

> 'ce qui distingue … essentiellement le musulman, c'est la haine de la science, c'est la persuasion que la recherche est inutile, frivole, presque impie: la science de la nature, parce qu'elle est une concurrence faite à Dieu; la science historique, parce que, s'appliquant à des temps antérieurs à l'Islam, elle pourrait raviver d'anciennes erreurs.' [49]

In the 19th century, the first era in which Muslims came into close contact with European society, things tended to be equally Manichean and 'mythologized'. As I pointed out elsewhere (D. Newman 2002b), the Europe that emerged from primary sources like travelogues (rihlat), reveals a Europe defined through the antithesis of the travellers' home society, with the latter lagging behind scientifically and technologically but gaining the upper moral ground:

Muslim Society	**Europe**
backward	advanced
inert	dynamic
weak	strong

46 - Journal des Débats, 30 March 1883 (= E. Renan 1947: I, 944-65).

47 - E. Renan 1947: I, 956.

48 - E. Renan 1947: I, 955.

49 - E. Renan 1947: I, 957.

traditional	modern
unjust	just
insecurity	security
disunity	unity
moral	immoral
the True Path	straying
devout	unreligious
tolerant	intolerant

There was, however, one major addition to the composite picture of the Arab, one that was provided by European travellers to Arabian lands, i.e. the myth of the 'Noble Savage', which continued to figure prominently in European Alterist Discourse with regard to Arabs until the mid-20th century, with T. E. Lawrence probably being one of its main advocates.

In the 20th century, the view of Arabs/Muslims continued to be subject to changes. For much of the century, the Arabian Nights image was reinforced by a new medium, i.e. cinematography, with Hollywood films eagerly pandering to the exotic myths surrounding Arabs, particularly those of a prurient nature, and audiences were fed on a diet of belligerent and priapic desert cheikhs with harims bulging at the seams. Indeed, it is worth bearing in mind that the first sex symbol in the movies was Rudolph Valentino, who gained fame portraying an Arab tribal leader forcing himself on nubile Western maidens (who subsequently, of course, fell passionately in love with him). Unsurprisingly, the renewed impetus provided by films did not result in Western audiences' gaining a better understanding of the people or their religion. Quite the contrary, as many prejudices were confirmed.

It was, however, in the last quarter of the century that the views of Arabs and Muslims reverted to pre-Romantic perceptions of

Islam as a threat to Christianity, to Western civilization. It is possible to adumbrate a number of watersheds. Arguably the first was the Israeli-Palestinian conflict and the actions by the PLO in the Sixties. This was very quickly followed by the oil crisis in the early 1970s. Both events contributed to the Arab being seen as a threat. Naturally, this image became intermingled with observations of immigrant Arab populations which had started to arrive en masse in the same period. On the one hand, the discovery of vast oil riches in some Arab countries had given rise to the image of the fabulous wealth redolent – once again – of the rulers in the Arabian Nights; on the other, the image of the Arab immigrant was an entirely different one altogether. In short, the image of the Arab was made up of the following Trinity: terrorist – oil tycoon – immigrant labourer.

However, religion remained a relatively minor component within the perception of Arabs by Westerners. This would change dramatically towards the end of the 1970s, with the Iranian revolution and the subsequent taking of power by the Ayatollah Khomeiny. Suddenly, the words 'Islamic Republic' became the bugbear of Western and Arab governments alike, with the word jihad figuring prominently in the political discourse. Whereas previously, the East had, just like Europe, been divided into pro-Western and pro-Soviet camps, these in a way familiar and 'understandable' political affiliations suddenly did not hold true any more. In its place had come something the secular West found increasingly difficult to come to terms with. The new order required a new vocabulary and the words 'fundamentalism' and 'chador' entered Western languages. It was a taste of things to come. Islam now became synonymous with theocratic authoritarianism, violence and oppression – not in the least that of women. This view began to pervade perceptions of Arabs in general as the Lebanese civil war raged on and every non-Christian militia became tainted with the 'fundamentalist' brush. Indeed, more

than anything else Islam was viewed in extremist terms, as a threat. In the Israeli-Palestinian conflict, for instance, the religious component was gradually highlighted in the media, crowding out the political motives within the struggle. This Islamophobic view and reporting culminated with the suicide bombings. The Palestinians had lost the media war as they ceased to be a people fighting for its freedom and against Israeli occupation; rather, they were Muslim extremists bent on wreaking terror on non-Muslims.

The perception of Islam as a religion of extremism, of fundamentalism, was often reinforced by Western media in their reporting of Islamic countries, all of which were seen as oppressors of women and rabidly anti-Western fanatics, exemplified by the ayatollahs in Iran and the newly established rulers of Afghanistan. From a freedom-fighting militia combating the Soviets and supported by the West, not in the least by the United States of America, the Taliban were quickly recast as the new Satan. The veil became a burqa'. The wall had fallen and a new Enemy had emerged within the Manichean Weltanschauung of the world's sole 'hyper-power'. However, it was no longer a political ideology (Communism) as had been the case for over five decades, but once again a religion, the same one with which the West had come into conflict many times in its history.

The first time, however, militant fundamentalist Islam as an international movement reached the headlines in the West was in early 1989, with the promulgation of the so-called fatwa enjoining Muslims to kill the Indian-born British author of the Satanic Verses, Salman Rushdie. From being merely the religion of immigrants, Islam was catapulted to a world-wide community, an 'International' – which was a convenient substitute for Communism (after all, this was the period the Berlin wall came down). Resident Muslim populations were

perceived to be and operate as a single 'bloc' (a new bloc for an old one), a fifth column controlled by outside forces. The acts by second- and third-generation North African youngsters in their depressed banlieux (suburbs) are recast as the manifestations of an expanding violent Islam within Europe. Indeed, Muslims have all too often been presented as incapable of being "the agents of their emancipation", "as people suffering under the yoke of a religious obscurantism and an oppressive community or archaic patriarchal structure", as a result of which "the cultural difference (…) results in "a diabolization which, in turn, serves as justification for their social exclusion." (U. Manço 2002)

This 'Islamization' of the immigrant community was linked to a 'radicalization' in Muslim countries and, therefore, of Islam itself. The armed conflicts in Bosnia and, more recently, Chechnya were also placed within this new international militant Islam, as was the issue of the headscarf (hijab), which captured the media's attention in the same year (1989) and served to confirm the image of Islam as a religion in which the oppression of women is instutionalized. It was also linked to other questions such as forced marriages and female circumcision, many of which were cultural practices of a limited number of countries and not peculiar to Islam. In this respect, one may refer to the recently released Dutch 'documentary' entitled Submission by the Somali-born Dutch MP Ayaan Hirsi Ali and the film-maker Theo Van Gogh in which the spectator is subjected to a catalogue of crimes allegedly committed against women by Islam.

The other thing which captured the attention of all in the same decade was, of course, the civil war that beset Algeria, which struck fear in the hearts of the entire Western world not simply by its brutality, but also by the spectre of a wave of Islamist violence being imported in Europe. The bombings in Paris by Algerian terrorist

organizations, such as the GIA, did not fail to heighten the mass psychosis even more.

At the same time, the media's choice of spokespersons remains as provocative as ever, with radical elements and dissidents of various plumage being given a disproportionate amount of air time to express their views, thus reducing Islam to the sayings of extremists, many of whom are fugitives from justice in their native countries.

Post-9/11 Europe

So, the perception of Muslims and Islam at the dawn of the twenty-first century was hardly a positive one: the Iranian revolution, the situation in Chechnya, the Taliban regime, the Algerian civil war, the suicide bombings in Palestine had all contributed to an image of fanaticism and extremism. This image would be exacerbated by the attacks on the World Trade Center in New York and the Pentagon on 9 September 2001. The subsequent 'war on terrorism', with the US leading a so-called 'coalition of the willing', resulted in a polarization and radicalization of the two sides. The subsequent war in Afghanistan and occupation of Iraq resulted in the West being perceived as having embarked upon a new Crusade against Islam. Interestingly enough, it was the age-old prejudices of the Romantic age that have surfaced, most prominent among them the spectre of the sword-wielding rapacious Muslim on a merciless jihad.

The response extends far beyond waging war. Like in the US, authorities in European Union Member-States have introduced 'anti-terrorist' regulations, many of which run counter the basic human rights accorded to individuals within a democracy. In Great Britain and France, for instance, the length of time during which suspects can be held without being charged or receive legal counsel has been considerably lengthened (in France those suspected of

terrorism may be held for up to three years). Concomitantly, immigration rules have also been considerably tightened, as are those to obtain asylum, whereas there is a clear shift towards a presumption of 'malicious intent', with asylum seekers being denied benefits, and detained in centres while awaiting the outcome of their case.

More than ever before, the image of the Muslim is that of a suicide bomber, with extreme-right wing parties cleverly pandering to the fears among Western populations.

The Madrid bombing (March 2004), the war in Iraq and the relentless images of death, destruction and assassination kindled anti-Muslim sentiment all over the Western world, as witness the electoral success by extreme right-wing parties (e.g. in France, Belgium) campaigning on anti-Muslim platforms.

The events of, and subsequent to 9/11 also rekindled support for the theories expressed by people such as Samuel Huntington, according to whom the 'Clash of Civilizations" involves a battle "between the West and non-Western civilizations" (S. Huntington 1993). This view had already surfaced within the post-Cold War vacuum resulting from the collapse of the Soviet Union and within which Islam replaced Communism as the new 'Threat to the Free World', as conventional US official rhetoric would have it. As we have seen, this was hardly new, nor were Huntington's ideas which in many respects harked back to mediaeval constructs.

According to Huntington, the increased contacts between different civilizations "intensify civilization consciousness", which, "invigorates differences and animosities stretching or thought to stretch back deep into history." Other factors adduced by the author are the economic modernization and social change across the world, the return-to-the-roots movement in non-Western civilizations coupled

with the power of the West, the importance of religious and ethnic differences, and a rise in economic regionalism. The conclusion Huntington comes to is that the clash of civilization occurs at two levels: the traditional one of control of territory and other peoples (micro-level), and a more global one aimed at promoting political and religious values (macro-level). Although Huntington recognizes seven to eight civilizations, the stress is on the 'traditional' enemy of Christendom, i.e. Islam and the Arabs. Indeed, as he put it, the "centuries-old military interaction between the West and Islam is unlikely to decline". The reason put forward by Huntington is a feeling of humiliation and resentment at the West's military, economic and political power and Arabs' own "apparent inability to shape their own destiny"! It is, however, to say the least, surprising to find similar comments coming from one of the greatest Arabists and Islamic scholars of the West, the British-born Bernard Lewis, who, in an article ominously entitled "The Roots of Muslim Rage" (1990), lists "the new mystique of Third Worldism" and "a new variant of the old golden-age myth" alongside the defeats suffered by Muslims politically and ideologically in history as reasons for the "desire to reassert Muslim values and restore Muslim greatness", in the face of "Western paramountcy". In passing, one might wonder why wishing to reassert one's traditional religious and cultural values should be such a bad thing. Surely, is this not a salient feature of most religious communities (and establishments)? When talking about 'fundamentalism', Lewis states that "ultimately, the struggle of the fundamentalists is against two enemies, secularism and modernism", which leads to the following claim (also quoted in Huntington's paper) that what we are faced with "is no less than a clash of civilisations – the perhaps irrational but surely historic reaction of an ancient rival against our Judeo-Christian heritage, our secular present, and the worldwide expansion of both."

Integration and Identity

Arguably the first question that needs to be addressed is the following: 'What is integration?' For some, integration manifests itself through interactions between the members of a community, resulting in their identifying with the community and its values, which, in turn, gives rise to social cohesion. This has been taken to mean that immigrants can only be considered integrated if they identify exclusively (or largely) with their host country, rather than their native country. In practice, this means relinquishing the habits, traditions and outward signs of their original culture and is tantamount to assimilation, or total immersion.

Integration has more than ever become the buzz word in relation to immigration, especially with regard to Muslim immigrant communities as what is termed their reluctance to integrate into Western societies is linked to a desire for religious separatism and social and cultural disengagement.

Over the past decade, the European Union has also devoted a great deal of attention to the issue of immigration and integration and has put forward a number of guidelines and recommendations with a view to arriving at common immigration and integration policies within the Union(50). In passing, one may remark on the continued opposition even to starting (!) negotiations with Turkey for accession to the EU, with its Muslim character being often cited as a matter of concern.

Until well into the 1960s, it was believed that, irrespective of their culture of origin, immigrants would inexorably be assimilated in their adopted country, and that over time there would be nothing left to distinguish the indigenous inhabitants from immigrants. Another

50 - Cf. e.g. European Commission 2001, 2003.

school gave a twist to this assimilation construct by claiming that both parties concerned would lose certain elements of their cultures, with the remaining components of each blending so as to form a new amalgamated culture – the so-called 'melting pot' scenario, which was particularly favoured in the case of countries where immigration was part of nation-building (e.g. USA, Australia).

In the course of the 1960s, and especially afterwards, assimilation fell from grace. The trigger was the fact that experience had proven that, even after several generations, there remained cultural differences between the immigrants (and their offspring) and the 'indigenous' population. It was observed that sometimes these differences were "reinforced, and served as a basis for community formation."[51] Indeed, because of their minority status, immigrant communities often stressed their cultural, i.e. heritage identity. This went hand in hand with the realization that participation in society and its institutions does not imply forsaking one's identity.

Immigration and integration is a multi-faceted phenomenon, which takes place at several levels[52]. First, there is the immigrant participation in the institutions of society. This involves employment, education, health care, social provisions, etc. Then, there is the question of the cultural orientation of the immigrants and the degree to which they identify with their host country (often referred to as acculturation). At this juncture, it is however crucial to take a brief look at the term 'immigrant'. Indeed, to some extent, empirical evidence suggests that its use can be rather ambiguous at times, and subject to what can only be called double standards. Indeed, the semantics of the term say much more about perceptions and prejudice about the Other than any number of scholarly reports and surveys

51 - Cf. H. Entzinger & R. Biezeveld 2003.

52 - Cf. H. Entzing & R. Biezeveld 2003.

could. It is clear that religion and ethnicity, as well as the degree of cultural distance – i.e. the extent of the differences between two cultures – is a determining factor, far more so than nationality. In other words, the further the culture is perceived to be from the 'native' culture, the more difficult it seems to be considered full citizens. The offspring of, say, Canadian immigrants would not be referred to as 'immigrants' (even though they may not hold the nationality of the EU country in which they have settled); however, second- and third-generation Tunisian youths, most of whom hold the nationality of their country of residence (the term 'host country' is hardly appropriate here) are still viewed as members of the immigrant community and defined purely on the basis of ethnicity (or religion). And so, the immigrant status is passed on from one generation to the next. The media play an important role in this regard as well with debates on 'immigration' often being in fact on citizens of non-European ethnic origin and culture.

Equally interesting is the distinction that is often made with respect to 'immigrant communities' and regional minorities in terms of cultural identity, participation in civic society and the awarding of special rights by governments, as is the case, for instance, for the Catalans in Spain, the Flemish in certain areas of Brussels, the Hungarians in Romania, or the Sami in Scandinavian countries. Why is it that for non-European minority populations opinions tend to vary; indeed, should not all cultures present in a given territory be entitled to the same extent of recognition and special provisions taking into account religious and cultural differences?(53)

Although 'integration' remains an elusive concept in many ways in that it means different things to different people – assimilation to some, multiculturalism to others –, one can but concur with the European Commission's definition of the following core elements:(54)

53 - On this issue, see Y. Soysal 1994; T. Hammar 1985; W. Brubaker 1989; H. Etzinger n.d.

54 - Cf. European Commission 2003:45.

- respect for fundamental values in a democratic society;

- the right for an immigrant to maintain his or her own identity

- rights comparable to those of EU citizens, and corresponding obligations;

- active participation in all aspects of life on an equal footing (economic, social, cultural, political, civil).

Naturally, the question is how to achieve these praiseworthy objectives in practice.

It is common to identify three major dimensions in the integration process: the socio-economic, legal-political and cultural[55]. The way in which each of these manifests itself and is dealt with in a given country or society may vary considerably from one country to the next for a variety of reasons: e.g. the ethnic/religious/ demographic composition of the immigrants, the period of settlement.

Let us take a closer look at each of these levels of integration and the various models adhered to within the European Union.

Although the terminology varies somewhat, most models include similar criteria. The following is a good example :[56]

- the guestworker model (e.g. Germany), in which immigration is determined by the demands of the labour market and is viewed as a temporary phenomenon. As a result, little attention is paid to the legal status of immigrants or cultural diversity.

- The assimilation model (e.g. France), in which immigrants are incorporated into society but have to assimilate. Hence, the concept of minority community is not recognized.

- The ethnic minorities model (e.g. Great Britain), in which immigrants are defined in terms of their ethnic or national origins. This is the so-called 'multicultural' society in which different and distinct communities live side by side.

---

55 - Cf. H. Entzinger n.d.

56 - P. Hollifield (1995), quoted in H. Entzinger 2003: 15.

Political Integration

Within legal and political integration, citizenship rights are, of course, the key component. This involves the naturalization procedures, attitudes towards dual citizenship, residence status, accessibility to public service, voting rights and representation. Some of these will be discussed now.

Naturalization

When it comes to nationality, which remains a primary condition for full citizenship, and the acquisition thereof, a distinction is usually made between two approaches, that of jus soli and jus sanguinis. The former system is based on the territoriality principle, which means that every resident in a given territory has the same rights (regardless of ancestry or length of residence) and anyone born there automatically obtains the nationality. The example most cited in connection with this system is the United Kingdom. Conversely, the underlying principle of jus sanguinis is descent, with citizenship being passed on from one generation to the next. This means that, in some cases, people of foreign descent born in the territory do not automatically acquire full citizenship rights or nationality. Typical examples of countries where this system is applied include Germany and Switzerland. Things are never clear-cut, of course, and often one finds a mixture of both systems, such as in France.

The choice of one system or another is of considerable importance to the ways in which citizenship rights are accorded to immigrant populations, and has huge political implications in terms of representation (see infra), as well as on other entitlements associated with citizenship, such as education (see infra) and social provisions.

As full political rights at a national level are still linked in every EU Member-State with nationality, it would seem that simple

naturalization procedures constitute a vital element within an integration policy. However, in light of the fact that each citizen should be allowed to retain his/her own cultural identity, this should be concomitant with a recognition of dual citizenship. At the same time, one may wonder, in general, how denying full citizenship to those residents who do not choose the road of naturalization, for whatever reason, fits in with the basic principles of the democratic state.

Civic and Political Representation and Participation

This issue has been causing considerable controversy over the past couple of years.

Within the scope of the subject at hand, representation occurs at several levels. First, there is the obvious political level, i.e. representation within the various institutions of the parliamentary democratic system. The second level involves non-governmental organizations and associations, etc. who represent a section of the citizenry and act as pressure groups and interlocutors in negotiations with the 'official' level.

Political participation and representation within a democratic state is inextricably linked with the right to vote of citizens of that country. Under Article 8b of the Treaty of Maastricht (1992), nationals from EU countries were granted the right to vote in local elections in their country of residence (rather than only in their native state, or country of nationality). This was a revolutionary rule (extended later on with the right to stand in local elections) since for the first time the right to vote was divorced from nationality. This provision has since then been put into practice in all (pre-Enlargement) Member-States of the EU. In the decade following the Treaty of Maastricht, there have been increasing calls from both

political parties – especially those on the left of the political spectrum – and pressure groups to grant nationals from non-EU countries the right to vote in local elections in their countries of residence. Indeed, already in 1999, at its meeting in Tampere, the European Council set forth some guidelines and objectives for the development of a common EU integration policy, within which the notion that non-EU nationals should have the same rights (and duties) as EU citizens, for which purpose the concept of 'civic citizenship' was introduced[57]. However, opposition proved very fierce, especially from the political right, who feared that immigrants would predominantly vote for left-wing parties[58] , whereas in the case of Belgium, the extreme right-wing Flemish nationalist party 'Vlaams Blok' panders to fears that as most non-EU immigrants are originally from former French colonies in North Africa, they would predominantly vote for French-speaking parties.

Once again, however, the situation varies considerably between countries. On one side of the spectrum we have countries like the Netherlands, Ireland, Sweden, Iceland, Finland, Denmark, Norway, or the Swiss cantons of Neuchâtel and the Jura, where all foreign residents (provided they have been residents for a certain period, which varies according to the country – in practice, between three and five years) have the right to vote and stand in local elections. This year, Belgium declared its intention to join those countries as Parliament has just passed a bill to that effect, while in the United Kingdom citizens of Commonwealth countries have the right to vote without a minimum period of residence being required.

---

57 - Cf. European Commission 2000, 2001.

58 - Evidence seems to show that this is indeed the case (G. Zincone 1992) at the beginning of the immigrants' stay, but that over time political affiliations become aligned with those of the majority population. The attraction to left-wing parties in the initial stages may be easily explained by the fact that most new immigrants tend to be

In most Member-States of the EU (almost half of the countries mentioned above are not part of the Union) opposition remains strong. At the end of last year, tempers became very heated in a number of European countries as the drive towards granting resident non-EU citizens (the so-called 'landed immigrants' in official Canadian parlance) the right to vote gained momentum, with the Green parties being the most outspoken advocates. This process was further accelerated by the European Parliament's recommendation that all resident foreigners should be granted the right to vote. This fits into the European Union Charter of Fundamental Rights (1999) established following the Amsterdam Treaty of 1999, by which the European Union was bound to ensure the protection human rights. In the same year, the Tampere summit on European immigration policy gave so-called third-party nationals (i.e. those hailing from countries outside the European Union) the right to reside in Europe (and to be reunited with their families), with the same rights to education and employment as indigenous inhabitants.

In Italy, Gianfranco Fini, the leader of the National Alliance (and former leader of the Italian Socialist Movement (MSI) and a key member of Berlusconi's coalition government, put the cat among the pigeons by stating that he felt that the time was right to give foreigners the right to vote in local elections[59]. Naturally, it did not take long for another coalition partner, the extreme right-wing Northern League, to threaten resigning from the government, which would trigger new elections. Italian Prime Minister Silvio Berlusconi, himself, made short shrift of the proposal, stating simply that immigrants' right to vote was not something his government was committed to.

59 - An important caveat is that fact that Fini limited the right to vote to foreigners residing continuously in Italy for six years with an income sufficient to support both the resident and his family, which would exclude those not in employment. Indeed, this would mean that of the 750,000 eligible under the residency rule, only a small group would be allowed to vote. This should also be seen against a wider economic background of encouraging only those workers who are able to offer an economic

In France, a first step was taken in May 2000 to remove what had always been considered one of the main obstacles to foreigners' right to vote, i.e. the fact that it would require an amendment to the Constitution. A first step towards such an amendment was taken with the vote on a Constitutional reform to allow foreigners to vote; unfortunately, this was never presented to the Senate and thus remained dead letter. Here, like in other European states, the (centre-) right parties remain opposed to 'representation without nationality', and President Chirac clearly indicated that it would remain a non-issue during his presidency. Parenthetically, one may add that as long ago as 1979, the same Jacques Chirac had declared being in favour of granting foreigners the right to vote. Today, however, double talk abounds; yes, France needs immigrants, but they have to integrate. Hence, the introduction of an 'integration contract', the focus on 'civic duties' and the creation of a 'High Council for Integration'. Interestingly enough, for all the talk about integration, it is difficult to get away from the fact that despite its large Muslim community (most of whom, it is worth remembering, hail from countries that used to be an integral part of France, rather than traditional colonies) the National Assembly does not count a single Muslim MP, while even at the municipal and departmental levels they are in very short supply indeed. This is in stark contrast with a country like the Netherlands or Great Britain, which have had Muslims at every decision-making level for many years now.

In Belgium, the immigrant voting controversy flared up even more, and even led to the resignation of the chairman of the ruling Liberal party in the run-up to the June 2004 local elections. Indeed, the subsequent defeat of the party was blamed largely on their inability to block the right to vote for non-EU nationals. The situation was, of course, a little bit more complex than that. For months, the right to vote seemingly put into relief a deep rift between the two

linguistic communities of the country with Flanders (in the North) and Wallonia (in the South) voting in opposite directions - the Flemish overwhelmingly against and the Walloons overwhelmingly in favour. At least, that was the picture that emerged from a number of polls; yet, a nationwide poll organized by the Belgian (French-speaking) daily Le Soir (4 November 2003) revealed that 55% of the Belgians were in favour of granting resident foreigners the right to vote in local elections, with 84% feeling that social integration comes with political integration, and 89% stating that the inhabitants of a municipality should have a say in how it is run.

At this juncture, it is politic to examine more closely the wider debate of the right to vote and its link with integration and national identity. Let us first take a look at the counterarguments that are commonly put forward whenever the voting issue is broached(60).

- **Far from being a stepping stone towards foreigners' right to vote, the Maastricht Treaty aimed to create a European identity incorporating the national identities of the nation states; the inclusion of foreigners of non-EU origin is diametrically opposite to this idea.**
- **Granting non-EU foreigners the right to vote plays into the hands of extreme right-wing parties, while reinforcing some parties in view of the expected immigrant voting patterns.**
- **The granting of votes to the immigrant Muslim populations would make them a valuable and easy prey for fundamentalist movements, who would use them to extend their control over European politics.**
- **European populations are not ready to accept the vote for non-EU foreigners.**

60 - Cf. http://www.eleves.ens.fr/pollens/seminaire/séances/citoyyeneté%/620locale/DVE.htm.

- **If foreigners are given the right the vote they would, in fact, have more rights than indigenous inhabitants since they would be allowed to vote in more than one place (i.e. in their native country and in their country of residence).**
- **There is no reciprocity as there is in the case of EU nationals in that EU citizens are not entitled to vote in the immigrants' own countries.**
- **Nationality laws have been considerably relaxed and voting should be linked to citizenship. The fact that foreigners choose not to adopt the nationality of their country of residence is an indication of their reluctance to commit to and integrate into their adoptive society.**
- **The argument that there can be no taxation without representation does not**

hold true because taxation is merely linked to economic activity, irrespective of whether it is performed by a full-time resident or not.

- **The right to vote at the local level is a stepping stone towards the right to**

vote at the national level, which would completely erode the concept of nationality and citizenship. Furthermore, the fact of granting the right to vote without nationality is giving something without expecting something in return.

- **The majority of immigrants do not seem particularly preoccupied with the**

right to vote, and in countries where they have obtained the right the voter turnout in the immigrant community is not particularly high.

- **Voting is not the only way in which immigrants can participate in the**

democratic process, and one should not underestimate the importance of associations, pressure groups, etc. Furthermore, democracy cannot be reduced to voting alone.

✷ **When immigrants have the vote, they will use it to influence policy on certain**

social issues, such as women's rights (segregation of the sexes, veil, etc.). In other words, they will attempt to introduce their own cultural traditions.

Let us take a look at these points successively.

✷ The EU is, first and foremost, an inclusive reciprocity-based construction,

whose very creation runs counter the narrow and exclusive ideology underlying the nation-state. The European identity the EU attempts to create is, by its very nature, a multi-cultural and multi-ethnic identity, in which each citizen is entitled to the same rights (as well as being subject to the same duties).

✷ The rise of (extreme) right-wing parties in Europe (Denmark, Austria, France,

Belgium) is a phenomenon that is associated with a number of social, economic and political factors (only some of which may have to do with immigration). For instance, the fact that in the latest French presidential elections the leader of the extreme right-wing Front National made it to the final round was hardly due entirely to immigration. (Indeed, if it were that easy, how does one explain the lack of success of the British National Party). Furthermore, if fear of a rise in right-wing extremism were a reason for democratic parties to oppose the right to vote for foreigners, then one would have to do away with all basic social and human rights that have been granted to foreigners since this, too, favours the extreme right. As for the voting

behaviour of immigrants, it is worth noting that in those countries where foreigners do have the right to vote, immigrant votes tend to be distributed quite evenly. Still on the same subject, it is worth noting that a very similar argument was at one time or another expressed with regard to women suffrage, universal suffrage, or when the idea of reducing the voting age to 18 was first raised.

- Rather than being against granting the right to vote to non-EU foreigners, European public opinion is, according to polls conducted in various countries (e.g. Belgium, France) not only ready, but very much in favour of extending this democratic right to what are their fellow citizens.
- The fact of whether or not someone is allowed to vote in a country other than their own should not detract from their democratic rights in the country of residence.
- The lack of voting reciprocity -- even if true -- in other countries cannot,surely, be invoked as an argument to support discrimination against one particular group of foreign residents.
- As said previously, the formerly 'canonical' link between nationality and the

right to vote was definitively severed with the Maastricht Treaty. As for the integration aspect, the fact of wishing to retain one's original nationality in no way excludes one's participation and integration into the country and society of residence, and the fact that for practical or personal reasons some settled immigrants decide not to take up the nationality of their host country does not detract from their citizenship in the community. In fact, in many countries a substantial number of Muslims are naturalized (in Belgium, this is true for more than half of its Muslim community).

- The fact of contributing to the prosperity of a country entitles one to 'full

membership of the club'. In this regard, it is important to add that as immigrants who do not work still enjoy the same social rights as their indigenous (or EU) counterparts, their employment status should not have any effect on their right to vote.

✷ The right to vote at local level may, at some point in the future, give rise to

voting at national level cannot be an argument to deny it. What is more, whereas voting in regard to national matters can justifiably be linked to nationality, residency is sufficient to grant basic civic rights at the local level. In this context, citizenship is extended to being a full member of the local civitas. At the same time, the notion that this would somehow work against integration as it would give a signal to the effect that one can obtain the right to vote without participating does not hold up to scrutiny inasmuch as the right to vote is not 'given away'; rather it is a right to which those who are full members of society – with all the social rights and duties that this implies – are entitled.

✷ It is not because the majority of immigrants are not actively calling for the

right to vote that it should not be granted to them. Indeed, does the fact that some people choose to exercise their democratic right not to vote result in their losing the right to vote in subsequent elections and thus be excluded from the democratic process for all time to come?

✷ While these bodies undoubtedly also have a role to play (and indeed already

play an important part), they are without exception consultative and as such constitute only a limited avenue which is devoid, crucially, of any real say in the decision-making processes. Moreover, in practice these organizations rarely represent the entire community.

✷ The notion that the right to vote would somehow create a 'fundamentalist'

society is predicated on the perception that every Muslim is an extremist, interested in only one thing, i.e. to destroy Western values.

A number of points merit further attention. Firstly, denying the right to vote is tantamount to denying citizens a basic right within a democracy and results in the de

facto creation of three groups of citizens: those who have the right to vote in all elections (local, national and European), those who can only vote during local and European elections (EU citizens), and those who are not eligible to vote at all.

A crucial question in the entire voting controversy is that of integration, or rather whether the right to vote promotes integration. There are indeed a number of arguments supporting this thesis.

1. **Rather than focusing on the acquisition of nationality as the sole means by which someone can demonstrate willingness to integrate into a society, the right to vote would make immigrants more responsible and integrated citizens, more willing to accept the duties and obligations imposed by society. The perception that basic rights are withheld invariably leads to a rejection of duties. In other words, the fact that foreigners are given the vote promotes a sense of community and thus consolidates, rather than weakens, the social fabric.**
2. **The fact that participation in the democratic process is learned should not be underestimated, with the participation (and representation) of parents playing a crucial role in instilling the practice of active participation in the democratic institutions in their children.**
3. **Local democracy is the cornerstone of all higher levels of democracy and it can only be successful if it relies on the participation and representation of all actors and partners, rather than simply those having the nationality.**

4. Participation in the political process once the right has been acquired is an aspect which often does not get the treatment it deserves. Indeed, research has shown that the voting turnout among immigrants is considerably lower than the national average in most countries, which gap does not seem to narrow over time[61]. In many cases, this is linked to factors related to social exclusion and it is the task of society as a whole, and government in particular, to ensure that all citizens, especially the underprivileged, are fully aware of the democratic rights they are able to exercise.

The current exclusion from the political and decision-making process which

has resulted in the emergence of a radical Muslim party, the Arab European League (AEL), which was founded in Belgium and has since then branched out in the Netherlands. Although the party has yet to become a political force of any significance (indeed, 'immigrant' parties on the whole have had little or no success in European countries), it does have strong appeal to the dispossessed third-generation Muslim immigrants, especially those of Arab origin. Unfortunately, some of the more extremist views propagated by the party and its overtly militant stance and actions have confirmed, rather than removed prejudices against Islam by the average European voter, whereas right-wing parties have been quick to present themselves as the only line of defence against the brand of militant Islam of the AEL.

Let us now turn to 'civil' representation, which is, of course, a right granted to all residents, irrespective of origin or length of residence. This involves participation in non-governmental organizations, associations, trade unions, etc.

61 - Cf. T. Hammar 1990; Z. Layton-Henry 1990.

A quick search on the Internet makes clear that in recent years a spate of associations and organizations representing Muslims (in France alone, it is estimated that there are some 6000 of them) has emerged in almost every country of the EU with a sizeable Muslim population. One may distinguish various types of associations; those that operate internationally (some even globally), those that operate nationally, and those that operate both internationally and nationally.

The first group includes such organizations as the World Islamic Congress (Mu'tamar al-'Alam al-Islami), which was founded in 1927, and the Organization of the Islamic Conference (OIC), which saw the light in 1969 and has its headquarters in Jeddah (Saudi Arabia). Although both are umbrella organizations of the Islamic umma, neither has any real political power or influence, though the OIC has extended its brief with the establishment of the Islamic Development Bank in 1973. The World Islamic League (Rabitat al-'alam al-Islami), for its part, was set up in 1962 and is headed from Mekka. Unlike the two previous organizations, the League has set up a mosques in many European capitals, as well as a High Council of Mosques in Europe, whose task includes the building and restoring of mosques and the training of imams. In addition, the local chapters of the Rabita have attempted to gain recognition as representative bodies of the local Muslim communities, though on the whole these efforts have met with little success because of opposition to the political influence wielded by extraneous powers and the brand of Islam that is promoted.

Arguably the best-established example of the third group is the Turkish Diyanet Isleri Baskanligi (Religious Affairs Foundations), which is commonly known as the 'Diyanet', and has over several decades built up a network in other countries with the foundation and financial support of mosques, Islamic centres and schools. A key aspect within Diyanet policy is the training of imams, who (while

remaining on the payroll of the Turkish state) are sent to many European countries. In 1989, for instance, the total number of imams and other religious officials residing abroad amounted to 688 (358 of whom were in Germany), which number rose to 750 in 1995. In addition, the Diyanet – through its foundations in the various countries – gained control of over half of all Turkish mosques in Europe (a total of some 1,100, over 700 of which can be found in Germany)[(62)]. In connection with Moroccan immigrants, there are the rather less institutionalized, but by no means less influential, Amicales des ouvriers et commerçants, which were founded in France in 1973 and exert both influence and control over 'Moroccan' mosques in a number of European countries[(63)]. The third group also includes what may be called 'missionary' movements, the most representative of which is probably the Jama'at al-Tabligh, which was originally found in India. Its missionary zeal may be compared to that of Jehova's Witnesses in the Christian faith. Initially its main field of activity overseas was the United Kingdom, with France, where the movement became known as Association Foi et Pratique, following in the 1980s. It was here that the Jama'at al-Tabligh found a ready audience among the disenchanted youngsters, most of them of Maghribi extraction, from the slums on the outskirts of big cities, where the movement presented itself as a solution to racism and exclusion[(64)]. In this category we should also place mystical movements (e.g. sufi brotherhoods) and political-religious groups such as the (Egypt-born) Muslim Brotherhood, the Pakistani Jama'at-i-Islami, or the Turkish Milli Görüs[(65)] which have local chapters in many European countries.

---

62 - De Ley 2004.

63 - See Shadid & van Koningsveld 1995.

64 - See M. Khalid Masud 2000.

65 - See U. Manço 1997; W. Schiffauer 2004.

The vast majority of associations are, of course, to be found in the second group, which contains associations of local Muslim communities, neighbourhood councils, etc. The feature distinguishing the third category from those in the second category is not so much the transnational character, but the fact that leadership tends to be exerted from outside the country of residence, whereas some have been accused of being mere instruments of outside interests as a means of control.

None of these associations and organizations can really claim to represent the Muslim community as a whole in a given country, nor is any of them recognized by governments as an official negotiating partner and interlocutor (just as the Catholic Church, and the representative bodies of Protestantism and the Jewish community are). In some countries, this role has been bestowed upon other bodies, such as Belgium's Exécutif des Musulmans (founded in May 1999), Spain's Islamic Commission or the Muslim Council of Britain. However, these are exceptions rather than the norm. In many countries with sizeable Muslim communities representative bodies of this type have yet to become active as real interlocutors in the political arena (as, for instance, their Catholic counterparts are), while in other countries (the Netherlands) the effectiveness of a representative organization of the Muslim communities has been impaired by conflicts between various factions within the Muslim community which led to the secession of certain 'factions' and the subsequent emergence of rival organizations, each laying claim to being the representatives of the Muslim community, or of sections thereof. For instance, the rivalry between the most important umbrella organization, the Union of Italian Muslims (Unione delle Comunità Islamiche in Italia, UCOII) and other bodies such as the Associazione dei Musulmane Italiani (AMI) and the Centro Culturale Islamico d'Italia, is an important obstacle towards reaching the so-called intesa

(covenant) with the Italian government with a view to obtaining the status awarded to other religious minorities (and which would secure a number of legal provisions related to worship, such as the establishment of mosques, halal food, and marriage)[66].

It is worth recalling that it took until last year for the EU country with the largest number of Muslims of Arab origin, i.e. France, which is also the oldest country of Muslim immigration, to set up a central religious organization which would act as a representative body and interlocutor with its Muslim community (modelled on similar umbrella organizations for the Catholic and Jewish faiths), i.e. the aforementioned Conseil français du Culte musulman, led by the rector of the Paris mosque, a post currently held by the Algerian-born physician Dr. Dalil Boubakeur, who was previously the head of the Conseil Réprésentatif des Musulmans de France (Representative Council of French Muslims), founded in the early 1990s[67]. It is clear that France is still far from the Spanish situation, where the famous Act 26 of 1992 formalized the cooperation agreement between the Spanish state and the Islamic Commission of Spain[68]. The Iberian Peninsula may be considered an example in other respects. It is worth remarking upon the fact that its Muslim migrant worker population arrived only in the 1980s, i.e. several decades after those in EU Member-States to the north.

---

66 - Cf. C. De Angelo 2001-2.

67 - Other organizations were set up before and since (most of them under the aegis of the Ministry of the Interior): the Union des Organisations Islamiques de France (1983), the Fédération Nationale des Musulmans de France (1985), the Haut Conseil Musulman de France (1995), the Council for the Future of Islam in France (Corif) (1990), the Coordination Nationale des Musulmans de France (1993).

68 - This organization represents two federations of Muslim associations, the Federation of Islamic Organizations (FEERI) and the Union of Muslim Communities of Spain (UCIDE), which joined hands in November 1989, entering into negotiations with the Spanish government in order to have Islam recognized.

Socio-economic integration

The socio-economic dimension within the integration process also involves a number of components: employment, housing, health care and education. There is little doubt that employment poses one of the main challenges to European countries today, with unemployment rates among immigrant communities being well above national averages in every EU Member-State [(69)]. This results in a wide array of related problems, the most important of which is social exclusion, which particularly affects the offspring (second- and third-generation) of former guest workers. Here, too, participation is the operative word, with some countries recognizing the need to develop policies specifically targeting the integration of immigrants into the labour market. Although anti-discrimination laws (and in some case so-called 'affirmative action' or 'positive discrimination' policies) go a long way, the reality is far from rosy: unemployment rates among immigrants are high and those that do work are disproportionately represented in unskilled manual jobs and low-level positions within the service sector.

There is also a link between employment and housing in that a job with a decent income enables individuals to have good-quality housing. In light of the above, it should come as no surprise that in all countries of the EU immigrants are systematically living in what can only be qualified as poor conditions. This is often linked with the residential concentration of immigrants in so-called 'ghettoes' and concomitant accusations of non-integration. This should, however, be treated judiciously. To be sure, it is difficult to ignore the segregation that has effectively been created in Europe's big cities. The question is whether this is entirely due to the social exclusion attendant upon low income, or whether it is, in some cases at least, a conscious decision

69 - Cf. Commission of the European Communities 2003.

made by the immigrants to reside among people of the same cultural heritage and/or to benefit from the local infrastructure (special shops, places of worship, etc.). Once again, one may wonder at the double standards that are often operated in this respect. Indeed, it is rare to use the word 'ghetto' when it comes to other religious or ethnic communities choosing to live among themselves. Examples in this respect include the Jewish community in many European cities and the Chinese community (cf. the 'Chinatowns' of London or Paris).

Education is, of course, a vital aspect for participation in the job market, and, in turn, in society as a whole (as it is for the indigenous population). In this field, exclusion is, unfortunately, once again the norm, with attendance rates of Muslims in higher education being up to nine (!) times lower than that among the majority population[(70)]. In vocational education, the situation is reversed, with Muslims (and ethnic minorities in general) being far overrepresented. Although in recent years various countries in Europe have started devoting attention to the integration in the labour market of immigrants, not enough is being done 'at source', so to speak, as poor education is the start of the vicious circle of low income, poor housing and social exclusion. Related to this is the issue of language, with a limited knowledge often being a major obstacle to entry into the labour market (as well as to contacts with the local population, of course). Several countries are setting great store by language proficiency and some (the Netherlands, Finland, Denmark, Austria, Germany) are organizing mandatory classes within the framework of promoting cultural integration. The most recent addition to the list is Belgium where a law to this effect was passed this year, whereas in France and the United Kingdom, too, policy-makers are considering introducing language classes.

70 - Cf. Commission of the European Communities 2003; U. Manço n.d.

Cultural Integration

When talking about the cultural integration of immigrants, the main distinction is that between the assimilation and multicultural models. As we have seen, they differ in that in the former immigrants are expected to adapt to the dominant culture, and are thus not viewed as separate entities within society. The multicultural society departs from the opposite principle that, as citizens, immigrants are entitled to have their ethnic, cultural, etc. origins recognized. This means that each minority is entitled to special facilities with a view to enabling them to develop their cultural identities. Opponents of the latter model argue that there are certain values, such as the rule of law, the separation of Church and State, equality between the sexes, etc., which transcend the right to retaining one's cultural (heritage) identity. Naturally, in respect of Muslims, the topics cited are the separation of Church and State and equality between the sexes. In more ways than one, the perceived incompatibility is based on perceptions, which do not necessarily correspond to reality. A good example in the area of gender equality is female circumcision, which is part of a local cultural tradition in some countries and not sanctioned in Islam (or indeed practised in the vast majority of Muslim countries). The fact that many men in the Muslim communities marry within their religious community, and often choose to take a spouse in their country of origin (or that of their parents or grandparents) should not vitiate the different-but-equal model that is multiculturalism.

Naturally, like all models, the multicultural one in its 'pure' form is an ideal; yet, it is difficult to fault a model in which the religious and cultural sensitivities of citizens are taken into account at all levels.

When talking about Muslim minorities, the recognition of the religious heritage is a condition sine qua non for successful integration

as Islam is the defining element within their cultural identity. For this reason, two controversial subjects, i.e. the prohibition of the headscarf in France, and Islamic Religious Education in schools will now be discussed in detail.

The Headscarf (hijab)

The issue of the veil first sparked off controversy in France in 1989[(71)], when some schools prohibited the wearing of the veil and barred entry to girls who wore them. According to the Conseil d'Etat (France's appellate court) in its judgement of 27 November 1989:

> **"le port de signes religieux n'est pas en lui-même incompatible avec la laïcité, à condition qu'ils n'aient pas de 'caractère ostentatoire ou revendicatif' de nature à perturber le fonctionnement du service public."**

As we have seen, the date is an important one from a PR point of view, as it coincided with the Rushdie affair. The headscarf (foulard), quickly became a 'veil' (voile), only to be likened to the chador and, later on, a burqa', whereas the wearing of it became the ultimate symbol of the oppression of women in Islam and the lack of (Western) women's rights in countries like Afghanistan and Iran. Concomitantly, the headscarf emerged as the symbol of the opposition to one of the sacred principles of the French Republic, i.e. secularism (laïcité), as well as of what were thought to be the problems with Muslim communities in France: their non-integration, militantism, extremism, and allegiance to outside powers.

Since then, the headscarf controversy flared up several more times in France, with for instance the French Minister for Education in 1994 restating the government's opposition to the veil, even though

---

71 - On this issue, see Gaspard & Khosrokhavar 1995; Hargreaves 1995.

the Conseil d'Etat never declared the wearing of the hijab unlawful (unfortunately, the language in which the various rulings are embedded leaves much room for interpretation). In the early 1990s, the hijab hit the headlines again, this time because of the refusal by municipal authorities to issue an identity card to a woman who had submitted a photograph of herself wearing the veil. The French scenario was repeated in a number of other countries, most notably in Belgium, where similar incidents occurred. The new French legislation outlawing the wearing of the veil (hijab or variations thereupon) as from September 2004 triggered fierce debates in various other Member States of the European Union, though none actually decided to take the French lead, even though in Belgium there seemed to be some support for similar legislation to ban the veil in schools. To date, common sense has been allowed to prevail as the wearing of the veil is left up to the individual schools – some allow it, others do not -, whereas there are no indications that the prohibition of the veil in public institutions is high on the political agenda.

It would seem that the headscarf has become one of the main symbols of integration – or, to be more precise, the lack thereof. In his study regarding the role of the visual media in the perception of Muslims, T. Deltombe rightly pointed to the 'strategic place' of the headscarf within the 'Manichean view' imposed by the media which 'contributes to socially defining Muslims.[(72)]'

The argument put forward by the French government is related to a core concept within the French republican ideology, i.e. secularism (laïcité), which goes back to the dawn of the first French republican state. Indeed, G. Kepel (1997: 236) aptly stated that "French political tradition has actively combated any form of regional, ethnic or

72 - 'L'Islam au miroir de la télévision', Le Monde diplomatique, March 2004.

religious identity which could weaken the link between the individual and the state." Within this context, the veil was viewed as a blatant sign of religion which should not have a place within public institutions, such as schools, etc. Although the Act was interpreted in many quarters as being primarily anti-Muslim government officials, starting with the French president, were quick to point out that the law also extended to other 'blatant' and 'excessively large' religious ornaments, irrespective of the faith concerned. Like any other piece of legislation, this one, too, must be viewed against a much wider social and political context. Firstly, there can be little doubt that the law is rooted in a climate within which Muslim extremism and fundamentalism are viewed as a global threat. At the same time, the ban tapped into a commonly held view that the veil was not so much a symbol of religion as a symbol of female oppression within Islam. This, of course, opened the door towards the veil as an obstacle to integration inasmuch as it clearly marks the individual's belonging to a specific religion and culture – which, one should hasten to add, happens to be a minority one -, while additionally running counter a constitutionally embedded guarantee of equality among the sexes. Within the European Union, both sides of the spectrum are represented; on the more tolerant end, we find Britain where even the niqab (veil covering the entire face, except for the eyes) is allowed in some educational establishments, with the headscarf even being part of the uniform of Muslim female police officers (very much in the same way that the turban is for Sikh officers).

Religious Education

Education constitutes a crucial factor in securing and maintaining a cultural identity, and the issue of Islamic Religious Education is the single-most important problem facing European educational systems

as the number of Muslim pupils increases, not least because of sheer demographical reasons. In France, for instance, it is estimated that the school system currently counts some 8% of Muslim pupils[73].

All countries in Western Europe have a well-established system of Christian (usually Catholic) schools (which, depending on the country, can be state-subsidized as well as private) alongside non-confessional state-organized and private education. Indeed, even in the fierce secular France 95% of all private schools are Catholic schools (with a student population of nearly 2m – i.e. nearly 20% of the total number of students)[74]. The situation does, of course, vary considerably among states not in the least due to whether or not confessional religious education is offered.

On the one side of the spectrum, we find countries like Belgium, in whose public secondary educational system religious education classes for recognized religions are on offer (and paid for by the state)[75] with classes in Islamic education being available since the mid-1970s[76]. Indeed, there is currently a debate going on whether even (Catholic) Christian non-state (but subsidized) schools should offer classes in Islamic Education against the backdrop of calls for integration for minorities. The nature of the Islamic education classes also merits some attention. The availability of classes did not mean that there was a uniform – or indeed officially set - curriculum. Classes were, in fact, organized by the Brussels-based Islamic Centre, headed by the Islamic World League and ambassadors of Muslim states, and which also acted

73 - This is hardly a new phenomenon; in 1989, the number of Muslims in schools was said to hover around the 6% mark (cf. B. Philippe in Le Monde, 1/12/1989).

74 - Figures as per 31.12.1997; Le Quid, 1998.

75 - It should be added that in all Belgian state schools, Religious Education or Ethics education is obligatory, with pupils being required to choose one or the other. The Religious Education classes on offer are those of the officially recognized religions, i.e. Catholicism, Protestantism, Judaeism and Islam.

76 - Islam was officially recognized by law in 1974 in Belgium.

as the representative body of Muslims residing in Belgium in contacts with the public authorities. Teachers tended to be recruited in Muslim countries. Since the 1990s, the situation has changed with the creation of a uniform curriculum, put forward by the Organization of Belgian Muslims. As I. Mohr (1999; 2000) correctly points out, however, one should perhaps view Islamic Religious Education in the above countries as being 'multiconfessional' inasmuch as no distinction is made between sunni and shi'i dogma in the official recognition of the religion. In practice, Islamic Religious education tends to have a general sunni bias. In any event, the organization and supervision of the curriculum of Islamic Religious Education remains a crucial issue, which has still not been fully dealt with, not least because of conflicting views within the Muslim communities themselves. One aspect which has come into the news very recently is that of the teaching staff, with the French authorities announcing the introduction of an official accreditation scheme (ostensibly predicated on providing proof of a sufficient knowledge of the French language) in an attempt to debar what are perceived to be 'foreign extremists'.

On the European continent, Muslim pupils are not precluded from enrolling in Christian schools. In fact, in Belgium at least there seems to be an increasingly large number of Muslim households who decide to send their children to Catholic schools, with the choice being predicated on the academic qualities of the establishment, irrespective of its religious denomination. Furthermore, Muslim children are able to attend Islamic education classes organized at mosques, by Islamic associations, embassies, etc.

In countries like the France, the Netherlands or Great Britain, on the other hand, the concept of 'recognized religions' is not embedded in law and Religious Education today tends to consist of classes with a multicultural focus within a more holistic approach aimed at

enhancing pupils' moral and spiritual development, rather than being linked to any one religion. Indeed, in the case of Britain this is in compliance with the 1988 Education Reform Act, which clearly sets forth that though "religious traditions in the British Isles are in the main Christian", classes should take "account of the other principal religions represented in" the country. Nevertheless, in certain areas with substantial Muslim communities some schools have taken it upon themselves to provide Islamic education.

At the same time, in both groups of countries, there are private (non-state-subsidized) Islamic schools, the highest number of which can currently be found in Great Britain, where a few are partly subsidized. Private (wholly) state-subsidized Islamic schools are a rarity within the European Union, with the Netherlands being a notable exception (the country currently counts some 45 Islamic primary schools). In France, the first private secondary school (lycée) opened its doors last year. It is worth noting that it does not bar non-Muslims, nor are the Islamic Education classes compulsory for all students.

The number of Islamic schools has spiralled over the past decade in many countries, whereas one may observe that the growth has been the strongest in countries such as Britain and the Netherlands, in which the Muslim community has proper representation at all levels of public life. An unfortunate side effect of the growing success of these establishments is that it has been interpreted by many as being proof of the non-integration of Muslim minorities within their host countries. This perception and a concomitant fear of a development of this trend are particularly noticeable in countries in which Islamic Religious Education has been incorporated into existing curricula. The idea seems to be that a call for confessional education is somehow incompatible with integration into the host society. One may well

wonder about the underlying rationale. Islam is part of the cultural identity of the Muslim minority and as such should be allowed to have an expression in education. Indeed, this strikes at the very heart of the issue; if integration means the abnegation of one's cultural identity, surely we are firmly in the realm of 'assimilation'. Interestingly enough, the criticism voiced with regard to Muslim schools as being a breeding ground for fundamentalism and extremism is never related to Christian schools, nor for that matter Jewish schools (which are purposefully 'segregationist'). Education is far more than the transfer of purely academic knowledge. It is equally about imparting a set of cultural values and principles, even if they diverge from those of the majority?

The issue of Islamic schools is also beset by problems from within, however, with questions about the type of religious education that should be on offer. In Germany, for instance, where despite its 3 million Muslims, Islam is not recognized in the same way that Christian churches and the Jewish faith are, the Islamic Federation has been granted the right to organize Islamic Religious Education classes in state schools. However, this has not resolved the issue since the Berlin-based Federation has been engaged in conflict with the more secular Turkish League has been engaged in a conflict with the Berlin-based Islamic Federation[77]. This kind of situation, which can also be adumbrated in most European states – without necessarily involving the same parties – considerably complicates the establishment of a uniform curriculum for Islamic Religious education as well as for Islamic schools. Indeed, all Member States of the European Union have compulsory schooling, with authorities (either at the national or local level) being responsible for school curricula and setting general educational goals and objectives. Islamic schools also have to comply with this as failure to do so would put pupils

77 - See I. Mohr 1999.

attending those establishments at a disadvantage with their counterparts in non-confessional education. Naturally, this requires close consultation between the authorities and the representative bodies from local Muslim communities. The choice is often, of course, which one? As in many cases none can really lay claim to representing all Muslims, there is always the very real risk of excluding one group or another. The same problem also rears its head in relation to the Religious Education classes, for which a uniform curriculum should also be established by the same parties. A related question is whether Islamic Religious Education should be wholly integrated into the curriculum, which would mean that the teaching methodology, etc. should be made consistent with that of the local educational system. If so, how should this be achieved? An important element here is coeducation, which is currently prohibited in some countries such as Belgium, despite fierce initial protests by Catholic schools.

Another question, which is indirectly, yet inextricably linked with the issue of the official recognition of Islam within the educational system involves the development in the host countries of teacher training courses for teachers in Islamic Religious Education classes. This is without doubt an area which reveals a glaring lack of attention and foresight on the part of European governments. As we have seen, up until now, Islamic Religious Education teachers are predominantly recruited abroad, and even in countries that have Islamic RE teacher training classes, only a handful find their way into schools or in the mosques (as imams). For instance, in Belgium there are two (French-speaking) establishments dispensing such training. However, there are only three (second-generation) imams who have graduated from there. In addition to the fact that clerics trained in Muslim countries are held in greater esteem, there is the fact that the training provided in local institutes is generally not of a high level.

Naturally, this raises the issue of the contents of the teacher training courses (and the creation of specialized higher education establishments for this purpose).

Another alternative involves a recognition (or accreditation) scheme similar to the one applied for foreign teachers in general, with classes being delegated to mosques, Muslim associations, etc. Unfortunately, this again ties in with the previous point. Related to this is a question which is of particular importance to Islamic Religious Education, i.e. the medium of instruction, which, unlike in Christianity is of importance as the Qur'an is revealed in Arabic. Should the Religious Education classes be taught in Arabic? If not – for instance, in the case of Muslims of non-Arab origin – should it be the heritage language or that of the host country? In countries that have several official languages (e.g. Belgium), this in itself gives rise to serious problems as it would imply setting up Islamic teacher training colleges for each of the language communities – three in all (French, Flemish and German)! The language issue is already posing problems in the Flemish part of Belgium, not just in the case of Religious Education but also for imams in the mosques. Indeed, whereas French is the second language in a number of Muslim countries – particularly those in North Africa (except for Libya) whose inhabitants make up the majority of Muslim Arab immigrants in Western Europe (i.e. Morocco, Algeria and Tunisia) – it is not as easy to find trained Islamic scholars/teachers who also speak sufficient Flemish in order to teach. There is also the question of the required qualifications and recognition thereof, which is linked to the role of government and the authorities in education. What is the extent to which European governments or local authorities can and should exercise control over the content, teaching methodology of Islamic education classes?[78] All these questions require an urgent answer

78 - Some researchers, among them U. Manço (2002), are advocating the creation of a professional status for Islamic Religious Education teachers and the appointment of inspectors.

since the training of religious education teachers constitutes a vital component within the integration paradigm. To be sure, they need to be dealt with judiciously and governments should eschew any interference in purely religious matters and one may well wonder whether the proposals by the French Interior Minister Philippe Sarkozy regarding the foundation of a school for religious training with a view to ensuring preaching in French and the creation of a (French) secular Islam are the right approach to fight the spectre of fundamentalist Islam. The same may be said about the heavy-handed reaction on the part of the French authorities to an Algerian imam condoning a husband's right to beat his wife in accordance with Islam (which led to the cleric's expulsion from France). The training of imams is part of the brief of the newly set up Conseil français du Culte musulman (French Council of the Muslim Faith), though it is too early to make any judgements.

In Spain, the counterpart of the French Conseil français du Culte musulman, the Islamic Commission – the representative body of Spain's Muslim community in its dealings with the official authorities -- is also charged with appointing and accrediting teachers under the Act of 1992, which officially recognized Islam on an equal footing with Christianity. However, even in Spain this issue proved to be a difficult one to deal with as in spite of legal provisions with regard to time tables, classrooms, curriculum contents and the pay of teachers, only ten-odd posts have been created in public schools (and then only in the Spanish enclaves on Moroccan soil, i.e. Ceuta and Melilla)[(79)].

Finally, there is the issue of school holidays, which is hardly as trivial as it may appear at first glance inasmuch as it is bound up with whether or not Islam is awarded official status and is recognized on a par with Christianity. Indeed, Spain is, to date, the only EU country in the Continent where the observance of Muslim holidays is explicitly

79 - Cf. J.-L. Herbert 2003.

provided for by law, and the school and administrative calendars must take into account six (!) Muslim holidays. It is worth adding that Spanish schools (as well as employers) must also make allowances for Muslim hours of prayer, whereas halal food must be available in all public establishments (including, of course, schools), with the Islamic Commission being entrusted with ensuring compliance with the relevant religious precepts.

The fact that Islamic religious festivals are not included in any of the school calendars in other Western European countries – even those with large minorities -, whereas children are not allowed to take days of school in order to fulfil religious rites is, in itself, an indictment of what may be called an, at best, outdated, and, at worst, discriminatory system; most of the school holidays in European countries in fact coincide with Christian festivals. While this was undoubtedly justified in the past, one may well wonder whether a changing society and population does not require changes in this area as well. Furthermore, integration, as has already been mentioned, also implies creating an environment and context in which all citizens feel at home and have an affinity with, and accommodation with religious festivals is part of this. Opponents are often wont to cite the spurious argument that this approach would mean that children would hardly go to school any more as every faith would claim the right to have days off on the occasion of religious festivals.

Closing Remarks

One of the main problems facing Muslims in European Union Member-States is that of cultural identity, or, to be more precise, the lack of it, torn as they are between the traditions of their parents' (or grandparents') home countries and that of the host society. In reality, they find themselves in a state of limbo as they do not have access to either; their 'ancestral' home is a foreign land, while within the

society in their country of birth and residence they are viewed as the Other, very much the way their parents and grandparents were.

Integration is a multi-level, multidimensional process within which various socio-economic, political, legal, and cultural factors come into play. One may wonder, however, whether a holistic approach, which cuts across these dimensions rather than tackling this or that one, is not the answer. Indeed, what good are anti-discrimination laws if individuals are effectively excluded as a result of a poor income and housing, if they cannot participate in the political process at all levels and take part in the shaping of the common destiny of society.

Unlike other minorities (ethnic or religious), the condition of Muslim minorities is exacerbated by the image of Islam created over the past decades as a religion of hatred and jihad. The discourse is one diabolization, which does little else but promote entrenchment on both sides.

Integration is a two-way process and the recipient states have a responsibility as well; integration does not rely on legislation alone. It must be rooted in a mutual respect of fellow citizens within a democratic and free society, with all actors being entitled to claim their distinctiveness, without having to pay for it through a loss of rights. Different, but equal.

✷✷✷✷□

References

Abduh, Muhammad & M. Rashid Rida (1927-36): Tafsir al-Qur'an al-hakim, Cairo.

Aumer, Joseph (1866): Die arabische Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen, (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliotheca Regiae Monacensis, I/2), Munich.

Arié, Rachel (1992): "Les minorités religieuses dans le royaume de Grenade (1232 -1492", R.E.M.M.M., 63-64, pp. 51-61.

Bader, Veit (ed.) (1997): Citizenship and Exclusion, Houndmills: Macmillan.

Bauböck, Rainer (1994): Transnational Citizenship, Aldershot: Elgar.

Boyer, Alain (1999): L'Islam en France, Paris.

Brockelmann Carl (1937-49): Geschichte der arabischen Literatur, 2 vols, 3 Suppl. vols, Leiden: E. J. Brill.

Brown, L. C. (2000): Religion and state. The Muslim approach to politics, New York.

Brubaker, Roger (1992): Citizenship in France and Germany, Cambridge Mass.: Harvard University Press.

Bryant, Christopher G. A. (1997): "Citizenship, national identiy and the accommodation of difference. Reflections on the German, French, Dutch and Btrish cases", New Community, 23:2, pp. 157-172.

Carrete Parrondo, Carlos (1992): "Les Juifs dans l'Espagne médiévale. Etat bibliographique (1965-1991)", R.E.M.M.M., 63-64, pp. 103-113.

Castles, Stephen (1995): "How nation-states respond to immigration and ethnic diversity", New Community, 21:3, pp. 293-308.

Cesari, Jocelyne (2002): "L'Islam en Europe", Musulmans d'Europe, CEMOTI, No. 33.

Commission of the European Communities (2000): Communication from the Commission to the Council and the European Parliament on a Community Immigration Policy (COM (2000) 757), Brussels.

Commission of the European Communities (2001): Communication from the Commission to the Council and the European Parliament on an Open Method of (COM (2001) 387), Brussels.

Commission of the European Communities (2003): Communication from the Commission to the Council, the European Parliament, the European Economic and Social Committee and the Committee of the Regions on Immigration, Integration and Employment (COM (2003) 336), Brussels.

Cook, M (1984).: "Magian cheese: an archaic problem in Islamic Law", BSOAS, XLVII:3, 449-467.

Daniel, Norman (1993): Islam and the West. The Making of an Image, Oxford: Oneworld Publications.

Daniel, N. (1986): The Arabs and Mediaeval Europe, 2nd ed., London: Longman.

Dasseto, F., B. Maréchal, J. Nielsen (eds.) (2001): Convergences musulmanes.

Aspects contemporains de l'Islam dans l'Europe élargie, Louvain-la-Neuve.

Davison, R. (1985): "Vienna as a Major Ottoman Diplomatic Post in the Nineteenth Century" in A. Tietze ed., Habsburgisch-osmanische Beziehungen..., Vienna, pp. 251-280.

De Angelo, Carlo (2001-2): 'Le problematiche socio-giuridiche connesse all' immigrazione islamica in Europa con particolare riguardo alla situazione taliane', JAIS, IV, pp. 27-48.

De Epalza, Mikel (1992): "Les Mozarabes. État de question", R.E.M.M.M., 63-64, pp. 37-50.

De Ley, H. (2004): Moslims in de Europese lekenstaten, http://www.flwi.ugent.be/cie/ RUG/deley30_2.htm.

Dupont-Ferrier, G. (1921-5): Du Collège de Clermont au Lycée Louis-le-Grand (1563- 1920), 3 vols, Paris: De Boccard.

EI1, EI2: see Encyclopaedia of IslamEncyclopaedia of Islam, 1st edition, 4 vols, Leiden/London, 1913-34 (Supplement, 1938) [= EI1]; 2nd edition, Leiden/ London (E. J. Brill), 1960- [= EI2].

Eickelman, D. & J. Piscatori (eds.) (1990), Muslim Travellers: Pilgrimage, Migration, and the Religious Imagination, Berkeley/Los Angeles: Routledge.

Entzinger, Han (n.d.): Participation politique et sociale des immigrés au processus d'intégration, http://www.commune.torino.it/cultura/intercultura/12/12e4-1.htm11 0.05.2004).

Entzinger, H. (1990): "The lure of integration", European Journal of International Affairs, 4, pp. 54-73.

Entzinger, H. & R. Biezeveld (2003): Benchmarking in Immigrant Integration, European Research Centre on Migration and Ethnic Relations, Erasmus University Rotterdam.

European Economic and Social Council (2003): Opinion of the European Economic and Social Committee on Access to European Union Citizenship. Own Initiative Opinion (SOC 141 2003), Brussels.

Favell, Adrian (1998): Philosophies of Integration: Immigration and the Idea of Citzenship in France and Britain, London: Macmillan.

Findley, Carter Vaughn: Ottoman Civil Officialdom. A Social History, Princeton, 1989.

Fück, J. (1955): Die arabischen Studien in Europa bis den Anfang des 20.

Jahrhunderts, Leipzig.

Fukuyama, Francis (1992): The End of History and the Last Man, Penguin. GAL, GALS see Brockelmann

García-Arenal, Mercedes (18992): "Rapports entre groupes dans la Péninsule ibérique", R.EM.M.M., 63-64, pp. 91-101.

Gaspard, Françoise & Farhad Khosrokhavar (1995): Le foulard et la République, Paris: La Découverte.

Geisser, V. (2003): La nouvelle Islamophobie, Paris: La Découverte.

Gourévitch, Jean-Paul (2000): La France africaine, Paris.

Graf, Georg (1944-53): Geschichte der christlichen arabischen Literatur, 5 vols, Vatican.

Gurfinkiel, Michel (1997): "Islam in France: the French way of Life is in Danger", Middle East Quarterly, IV:1 (March).

Hammar, Tomas (ed.) (1985): European Immigration Policy: A Comparative Study, Cambridge University Press.

Hammar, T. (1990): Democracy and The Nation State. Aliens, Denizens and Citizens in a World of International Migration, Aldershot: Avebury.

al-Hara'iri, Sulayman: Ajwibat al-hayara `an qalansuwat al-Nasara, Paris, 1862.

Hargreaves, Alec t(1995): Immigration, 'Race' and Ethnicity in Contemporary France, London: Routledge.

Herbert, Jean-Loup (2003): "Le Réveil d'al-andalus. Un statut pionnier pour l'islam espagnol", Le Monde Diplomatique, January.

Heyworth-Dunne, James (1940): "Printing and Translation under Muhammad 'Alî: The Foundation of Modern Arabic", Journal of the Royal Asiatic Society, pp. 325- 349.

Heyworth-Dunne, J. (1938): An Introduction to The History of Education in Modern Egypt, London: Luzac and Co.

Hollifield, James F. (1997) : L'immigration et l'état-nation à la recherche d'un modèle national, Paris : L'Harmattan.

Houtsma, M. (1888): Uit de Oostersche correspondentie van Th. Erpenius, Jac. Golius en Lev. Warner, Amsterdam.

Humbert, Jean Pierre Louis (1819): Anthologie arabe, ou Choix de poésies arabes inédites, traduites en français, avec le texte en regard, et accompagnées d'une version latine littérale, Paris: Treuttel et Würtz.

Huntington, Samuel P. (1993): "The Clash of Civilizations", Foreign Affairs.

Ibn Munqidh, 'Usama: Kitab al-Ι`tibar, ed. Hartwig Derenbourg (ed.), Paris, 1886;

English trans., P. K. Hitti: An Arab-Syrian Gentleman and Warrior in the Period of the Crusades, New York, 1929.

al-Jabarti, 'A. (1997): 'Aja'ib al-athar fi 'l-tarajim wa 'l-akhbar, 4 vols, Cairo: Maktabat Madbuli.

Joppke, Christian (1999): Immigration and the Nation-State. The United States, Germany and Great Britain, Oxford University Press.

Kahhala, 'U. R. [n.d.]: Mu'jam al-mu'allifin. Tarajim musannifin al-kutub al - 'Arabiyya, 15 vols, Beirut: Dar al-ahya al-turath al-'Arabi.

Kepel, Gilles (2003): Jihad. The Trail of Political Islam, London.

Kepel, G. (1997): Allah in the West, Stanford University Press.

Khalid Masud, K. (ed.) (2000): Travellers in Faith. Studies of the Tablighi Jama'at as Transnational Islamic Movement for Faith Renewal, Leiden.

Kuneralp, S. (1986): "Diplomates et consuls ottomans en France au XIXe siècle", in H. Batu & J. Bacqué-Grammont eds., L'Empire ottoman, la République de Turquie et la France, Istanbul, pp. 305-313.

Layton-Henry, Z. (1990): The Political Rights of Migrant Workers in Western Europe, London: Sage.

Lewis, Bernard (1964): The Middle East and the West, New York.

Lewis, B. (1990): "The Roots of Muslim Rage", The Atlantic Monthly, September.

Lewis, B. (1993): Islam and the West, Oxford University Press.

Lewis, B. (1994): The Muslim Discovery of Europe, London: Phoenix.

Lewis, Philip (1994): Islamic Britain. Religion, Politics, Identity among British Muslims: Bradford in the 1990s, London.

Louca, Anouar: Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIXème siècle, Paris, 1970.

Manço, Ural (n.d.) [1996]: Turks in Western Europe, Unpubl. Research paper (http://www.flwi.ugent.be/cie/umanco/umanco3.htm.

Manço, Ural (1997): Des organizations socio-politiques comme solidarité islamique dans l'immigration torque en Europe, Brussels.

Manço, U. (2002): 'Les Musulmans de Belgique et d'Europe', talk delivered at the conference Chrétiens du Proche Orient, Musulmans d'Europe, quel Dialogue de Cultures?, (MEDEA/Centre Permanent pour la Citoyenneté et la Participation, Amitiés Libanaises et Facultés Universitaires Saint-Louis), Brussels, 26 April 2002.

Masson, F. (1881: "Les Jeunes de langues. Notes sur l'éducaton dans un établissement des Jésuites au XVIIIe siècle", Le Correspondant, Noouvelle série, LXXXVIII.

Michaud (1854): Biographie universelle ancienne et moderne, ou Histoire par ordre alphabétique, de la vie publique et privée de tous les hommes qui se sont fait remarquer par leurs écrits, leurs actions, leurs talents, leurs vertus ou leurs crimes. Nouvelle édition, revue, corrigée et considérablement augmentée d'articles omis ou nouveaux, 43 vols, Paris (C. Desplaces)/Leipzig (G. A. Brockhaus).

Mohr, I. (1999): "Islam-Unterricht: Wieviel Religion braucht die Schule?", Zeitschrift für KulturAustausch, 4.

Mohr, I. (2000): "Islamischer Religionsunterricht im europäischen Vergleich", paper read at the conference on "Muslime und moderne Gesellschaften" at the Heinrich Böll Foundation (14.02-18.02), http:://www.erfurt.de/ islamwissenschaft/mohr-vortrag.html.

Molénat, Jean-Pierre (1992): "Mudéjars et mozarabes à Tolède du XIIe au XVe siècles", R.E.M.M.M., 63-64, pp. 143-153.

Nasrallah, Joseph (1958): L'imprimerie au Liban, Beirut.

Newman, D. (2004): An Imam in Paris. Al-Tahtawi's Visit to France (1826-1831), London: Saqi Books.

Newman, D. (2002a): "Tunisian representation in Europe in the 19th century: the controversy surrounding the foundation of consulates in Belgium (1863-1865)", Les Cahiers de Tunisie, No. 181, pp. 25-45.

Newman, D. (2002b): "Myths and Realities in Muslim Alterist discourse: Arab Travellers in Europe in the Age of the Nahda (19th c.)", Chronos, 5, pp. 7-76.

Newman, D. (2001): "Arab Travellers to Europe until the End of the 18th century and Their Accounts: Historical Overview and Themes", Chronos, 4, pp. 7-61.

Nielsen, J. (1995): Muslims in Western Europe, 2nd ed., Edinburgh.

Niessen, Jan (2001): Diversity and Cohesion: New Challenges for the Integration of Immigrants and Minorities, Strasbourg: Council of Europe.

Pérès, Henri: "Voyageurs musulmans en Europe aux XIXe et XXe siècles", Mémoires de l'Institut d'Archéologie Orientale du Caire, LVXIII (Mélanges Maspero), III, 1935-40, 185-195.

Pickthal, M. M. (1996): The Meaning of the Holy Qur'an, New Delhi: UBSPD.

Raphael, P. (1950): Le rôle du Collège maronite romain dans l'Orientalisme aux XVIIe et XVIIIe siècles, Beirut.

Renan, Ernest (1947): Oeuvres complètes, 5 vols, ed. Henriette Psichari, Paris: Calmann-Lévy.

Rex, John, (1991): Ethnic Identity and Ethnic Mobilisation in Britain, Coventry: University of Warwick (Centre for Research in Ethnic Relations).

Sabat, Khalil (1958): Tarikh al-tiba'a fi 'l-sharq al-'Arabi, Cairo: Dar al-Ma'arif.

Saint-Blancat, C. (1999): L'Islam in Italia. Une presenza plurale, Rome: Edizoni Lavoro.

Sarkis, Y. (1928): Mu'jam al-matbu'at al-'Arbiyya wa 'l-mu"rraba, 2 vols, Cairo: Maktabat al-Thaqafa al-diniyya.

Schick, Irvin C. (1999): The Erotic Margin. Sexuality and Spatiality in Alterist Discourse, London/New York: Verso.

Schiffauer, Werner (2004): Die Islamische Gemeinschaft Milli Görüs,

http://www.flwi.ugent.be/cie/CIE2/schiffauer1.htm.

Shadid, W. A. R. & P. S. van Koningsveld (1995): Religious Freedom and the Position of Islam in Western Europe. Opportunities and Obstacles in the Acquisition of Equal Rights, Kok Pharos.

Shaykhu, Luwis (1991): al-Adab al-'Arabiyya 1800-1925, Beirut: Dar al-Mashriq.

Soysal, Yasemin N. (1994): Limits of Citzenship: Migrants and Postnational Membership in Europe, Chicago Ill.: The University of Chicago Press.

Speziale, F. (2000): "I sentieri di Allah: aspetti della diffusione dell'Islam delle confraternite in Italia", La Critica Sociologica, 135 (Oct./Nov.), pp. 10-32.

Tusun, `Umar: al-Ba`that al-`ilmiyya fi `ahd Muhammad `Ali thumma fi `ahday `Abbas I wa Sa`id, Alexandria, 1934.

Watt, W. Montgomery (1972): The influence of Islam on Medieval Europe, Edinburgh University Press.

Wielandt, Rotraud: Das Bild der Europäer in der modernen arabischen Erzähl- und Theaterliteratur, Beirut, 1980.

Ye'or, Bat (1985): The Dhimmi. Jews and Christians under Islam, London: Associated University Presses.

Zincone, G. (1992): Da sudditi a cittadini: le vie dello stato e le vie della società civile, Bologna.

✶✶✶✶

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الأقليات: قضايا الهوية والاندماج

أ. د. دانيال نيومان

كان لهجرة العرب والمسلمين للغرب تبعات كثيرة تجلت في تشكيل أقليات مسلمة في أوروبا خاصة في الربع الأخير من القرن العشرين، إضافة إلى التحديات التي تواجه المجتمعات الأوروبية في الآونة الأخيرة، إلى جانب ذلك هناك تغيرات ذات معالم بارزة أثرت في الدنياميكية الاجتماعية الأوروبية والتي اعتبرت دخيلة على تلك المجتمعات، وكان لها أثر كبير على عملية استيعاب المسلمين، وخاصة من ذوي الأصول العربية الذين انخرطوا مع السكان الأصليين. هذا وقد تنامت الحركات المعادية للإسلام والمسلمين وخاصة عقب الحرب الأهلية في الجزائر، والصراع الفلسطيني - الإسرائيلي، وأحداث الحادي عشر من سبتمبر عام ٢٠٠١ في الولايات المتحدة، مما أدى الى قيام الولايات المتحدة بإعلان الحرب على الإرهاب والغزو الذي شنته على أفغانستان والعراق تحت ذريعة ما يسمى بالحرب على الإرهاب، وقد تناص هذا العداء مع ظهور كتابات لبعض الساسة والكتاب الأميركيين الذين أشعلوا نار الفتنة بين المسلمين والغرب بكتاباتهم المسمومة والمشحونة بالحقد والكراهية ويأتي على رأس القائمة الكاتب الأميركي صامويل هنتنجتون.

بالإضافة إلى ذلك تنامت حركة العداء والخوف من كل ما هو أجنبي وكان للعامل الاقتصادي دور بارز في إشعال نار الفتنة وخاصة بين دول الاتحاد الأوروبي وقد تجلت هذه الفكرة بين الساسة اليمينيين المتطرفين في بعض الدول الأوروبية مثل الدانمرك والنمسا وبلجيكا، مما جعل بعض تلك الحكومات تشدد الرقابة على المسلمين، فعلى سبيل المثال كانت هناك محاولات جادة للتضييق على أئمة المساجد واتخاذ إجراءات أمنية

❖ اختار الباحث عنواناً آخر لبحثه هو (الأقليات العربية المسلمة في الاتحاد الأوروبي «نموذج لاندماج الأقليات»).

مشددة تخفي وراءها شحنة كبيرة من الكراهية والحقد والانحياز ضدّ كل ما هو مسلم، ولعل أكبر شاهد على ذلك ما صدر عن الحكومة الفرنسية من منع الطالبات المسلمات من ارتداء الحجاب.

وعلى الرغم من النقل السياسي والاجتماعي الذي تمثله الجالية الإسلامية في معظم الدول الأوروبية مثل (فرنسا، إسبانيا، وبريطانيا، بلجيكا، وهولندا) إلا أنهم لا يتمتعون بحقوقهم السياسية كأقرانهم أصحاب البلاد الأصليين.

نتيجة لذلك نجد أن عملية اندماج المهاجرين المسلمين مع المجتمعات الأوروبية أصبحت في الآونة الأخيرة صعبة المنال وقضية مثيرة للجدل أكثر من أي وقت مضى.

يقول الباحث أن هذه الدراسة تهدف إلى تسليط الضوء على الوجود الإسلامي في أوروبا وما يثار من تبعات على الجالية الإسلامية في ظل الظروف الدولية التي تهيمن عليها قوى تسلطية، كما يتعرض الباحث إلى الآثار المترتبة على الهوية الإسلامية من الناحيتين الثقافية والدينية والوجود الإسلامي في الحياة السياسية والاجتماعية في أوروبا.

✱✱✱✱

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership
Arab Muslim Minorities in the European Union: the Integration Paradigm

Dr. Daniel Newman

"Summary"

Immigration and the subsequent creation of minority populations have, particularly since the latter quarter of the Twentieth century, become of the major challenges facing European societies. This is particularly salient in the case of non-European population movements. In addition to changes within the social dynamics of what were formerly nation-states, other extraneous factors have had considerable impact as well on the perception of Muslims, particularly those of Arab descent, by indigenous European populations. The civil war in Algeria, the Israeli-Palestinian conflict, the events following September 9, 2001, the US-led so-called 'war on terror' and the invasions of Afghanistan and Iraq, resulted in an already rising anti-Muslim sentiment in the Western world, with the apocalyptic visions propounded by the likes of S.P. Huntington rekindling age-old animosities.

Within the European Union, xenophobia has also been fuelled by economic factors and the enlargement of the European Union and its perceived threat to prosperity within the existing Member States of the EU. This sentiment has manifested itself in the growing popularity (and electoral successes) of extreme right-wing political parties across the European Union (e.g. Denmark, Austria, Belgium). To this one should add growing attempts by some governments to tighten controls over Muslims, including the appointment of imams in mosques, as well as the introduction of measures perceived as having a clearly anti-Muslim bias, a case in point being the banning of the headscarf

(hijab) in France. Despite the creation of representative bodies and the presence of Muslims in the political institutions of most countries with substantial Muslim communities (e.g. France, Spain, Britain, Belgium, the Netherlands), the latter do not weigh on the decision-making processes in their countries of residence (not least because most of their members do not have the right to vote). As a result, the integration of the immigrant Muslim populations into European societies seems both more remote and controversial than ever, with several axes of tension. In the course of this contribution, a brief survey of the Arab Muslim presence in Europe is followed by a discussion of the changing perceptions towards Muslims, the issue of integration and the consequences on identity – both cultural and religious – of the populations concerned, and the issue of participation and representation of Muslims in society and political life.

✷✷✷✷

Las minorías árabes en la Unión Europea
Un ejemplo de asimilación

Por/Daniel Newman

Resumen

La emigración árabe e islámica a Europa tuvo varios resultados, dentro de los cuales se destaca la formación de minorías musulmanas, especialmente en el último cuarto del siglo XX y también los desafíos con los que se enfrentan las sociedades europeas en los últimos años. Al otro lado, se observa que la adversidad hacia el Islam y los musulmanes ha crecido notablemente por varios motivos como: de la guerra civil de Argelia, el enfrentamiento palestino-israelí, los atentados del 11 de septiembre del año en los Estados Unidos, después de los cuales éstos atacaron a Afganistán e Irak con el argumento de la pretendida "guerra contra el terrorismo". El odio hacia los musulmanes se intensificó sobremanera con la aparición de los escritos de algunos políticos y pensadores norteamericanos, a cuya cabeza viene Samuel Huntington, con los cuales intentaron prender el mego de la discordia entre el Occidente y los musulmanes.

Además, la xenofobia creció por motivos económicos en algunos países de la Unión Europea como Dinamarca, Austria, Bélgica, etc. donde los políticos extremistas de la derecha tomaron medidas de restricción contra los musulmanes. Un claro ejemplo de esto es la decisión del gobierno francés de prohibir a las estudiantes musulmanas que pongan el velo.

A pesar del peso político y social de las minorías islámicas en la mayoría de los países europeos (Francia, España, Inglaterra, Bélgica,

Holanda, etc.), estos musulmanes no gozan de los mismos derechos políticos de los indígenas.

Debido a ello, la tarea de asimilación de las minorías musulmanas en las sociedades europeas se hizo más difícil y casi inalcanzable en los últimos tiempos a pesar de las influencias negativas que puedan surgir de la marginación de estas minorías en el campo cultual, político, social y económico.

✷✷✷✷

Les minorités arabes et musulmanes dansl'Union Européenne: "Modèle d'insertion des minorités"

Dr.Daniel Newman

L'émigration arabe et musulmane en Europe a eu beaucoup de conséquences matérialisées par la formation de minoritiés musulmanes en Europe, surtout au cours du dernier quart du XXe siècle, en plus des défis qu'affrontent les sociétés européennes ces derniers temps. A côtè de de cela, il y a des changements très évidents qui ont influencé la dynamique sociale européenne et ont été considérés étrangers à ces sociétés et qui ont eu un grand effet sur l'insertion des musulmans, surtout ceux d'origine arabe qui ont intégré les autochtones. En même temps, les mouvements ennemis de l'Islam et des musulmans se sont dévéloppés surtout après la guerre civile en Algérie, la lutte israëlo-palestinienne et le 11 septembre aux Etats-Unis qui a amené les américains à déclarer la guerre au terrorisme et à envahir l'Afghanistsn et l'Irak sous le prétexte de ce qu'on appelle la lutte contre le terrorisme. Cette animosité s'est accrue avec l'apparution des écrits empoisonnés et plein de haine et à leur tête l'écrivain américain Samuel Huntington.

En plus de cela, le mouvement d'animosité et de crainte de tout ce qui est étranger, s'est dévéloppé chez les politiciens d'extrême droite dans des pays comme le Danemark, l'Autriche et la Belgique, ce qui a amener une partie de ces gouvernements à renforcer la surveillance des musulmans. Il y avait par exemple des tentatives sérieuses pour acculer les Imams des mosquées et des procédures sécuritaires exagerées et cachant de grandes charges de haine , de xénophobie et de parti pris contre tout ce qui est islamique. La prevue la plus tangible est la décision française d'interdire le voile à l'école.

Malgré le poids politique et social de la colonie musulmane dans la plupart des pays européens comme la France, l'Espagne, le RoyaumeUni, la Belgique et la Hollande, les musulmans ne jouissent pas de leurs droits comme leur compatriotes autochtones. Par

conséquent, l'insertion des immigrés musulmans dans les sociétés européennes est devenue trop difficile ces derniers temps.

L'auteur dit que cette étude cherche à mettre la lumière sur la présence musulmane en Europe et sur tout ce qui se dit sur la colonie musulmane dans cet environnement international contrôlé par la force impérialiste.. Il aborde aussi l'identité islamique et ce qu'elle subit sur le plan cuturel et religieux. Enfin il aborde la présence de l'Islam dans la vie politique et social en Europe.

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

شكرًا ليتني كنت أتكلم الإنجليزية كما يتكلم الدكتور دانيال نيومان اللغة العربية.

وقبل أن أعطي الكلمة للدكتور نبيل مطر أود أن أقول إنه يجب أن لا ينسى الأوروبيون أن مئات الآلاف من أبنائنا ماتوا في أوروبا ونقلوا إليها قسرًا في الحروب.. الحرب العالمية الأولى والثانية.. بالإضافة إلى من بذلوا عرقهم وأشلاءهم في بناء أوروبا وخاصة في الأعمال التي كان يترفع عنها كثيرون.

بالنسبة للإدماج والاندماج السؤال المطروح، هل هو اندماج اجتماعي أم مسخ للهوية الوطنية؟

الكلمة الآن للدكتور نبيل مطر فليتفضل مشكورًا..

الدكتور نبيل مطر:

أود أن أتقدم بالشكر الجزيل لمؤسسة البابطين وإلى السيد عبدالعزيز سعود البابطين لجمعنا في هذا المؤتمر، وأود أن أشكر جامعة قرطبة ورئيسها وإدارتها التي استقبلتنا بالترحاب وتقدم لنا كل ما يساعدنا في حوارنا وبحثنا..

✱✱✱✱

The Islamic Paradigm in Early Modern Maghrib

Nabil Matar

Florida Institute of Technology

nmatar@fit.edu

Tuba lil-Muslim al-ladhi yakoon lehu sadeeq nasrani wa tuba lil-nasrani al-ladhi yakoon lahu sadeeq muslim.(Blessed is the Muslim who has a Christian as his friend, and the Christian who has a Muslim as his friend.) A Morisco invocation.

In the late medieval and early modern periods, the political and social borders between the Christian European Mediterranean and the Muslim North African Mediterranean were not yet totally separated(1). The holy man, Abu Marwan, in the account by Ahmad bin Ibrahim al-Qishtali, traveled across the lands of Islam, from Morocco to Iraq, meeting both native as well as European nasara and ruum, both good and bad, some to remain Christian and others to convert to Islam(2). At the same time, Ariosto created in the fictional world of Orlando

1 - The frontier between Muslim and Christian "was, rather, a fluid area," as Andrew Hess noted, "including Islamic communities in southeastern Spain and Spanish forts on the coast of the Maghrib, "Andrew Hess, "The Moriscos: An Ottoman Fifth Column in Sixteenth-Century Spain," The American Historical Review, 74 (1968), 7 in 1-25. See also "L'Islam et la Chrétiente, ces deux mondes hostiles, sont loin d'être complètment étanches ou réfractaires l'un à l'autre," Bernard Rosenberger, "Mouriscos et Elches: Conversions au Maroc au Début du XVIe Siècle," in Relaciones de la Península Ibérica, ed. García-Arenal and María J. Viguera, 621.

2 - Ahmad ibn Ibrahim al-Qashtali, Tuhfat al-mughtarib bi-bilad al-Maghrib, ed. Fernando de la Granja (Madrid, 1974).

Furioso a world where Christian heroes moved from Iceland to Tunis, and from Paris to Oran, and met Arab and Turkish Muslims, both good and bad, some to remain Muslim and others to convert to Christianity. There was movement around the Mediterranean, and despite conflicts and rivalries, both Christians and Muslims enjoyed cultural, religious and commercial inter-crossings that preceded the boarder lines of modernity(3). Even if some of the crossings were only in literature, they show how the early modern Mediterranean continued to be open to exploration, invention and exchange, and how events were interconnected and news widely disseminated among both the Muslim as well as Christian populations of the basin and beyond. As Fernand Braudel showed in his magisterial study, the second half of the sixteenth century witnessed a complex and far-reaching Mediterraneanism(4).

Other historians, however, have rejected the Braudelian model of a polycentric but intertwined Mediterranean (notwithstanding the complexity of that term), and located in 1492 the beginning of eurocentrism as the defining model of early modern international relations. As Europe's religious and military imperialism was launched, according to writers as different as Edmundo O'Gormann, Enrique Dussel and Samir Amin, the history of all parts of the world with which Europeans came in contact, whether by conquest, as in the Americas, or by trade and military conflict, as in North Africa and the Middle East, became eurocentric. For these writers, the year 1492 marked the birth of modernity as the religions, languages, and cultures

---

3 - For the commercial dealings, see José Juan Vidal, "Le commerce de blé en Majorque et l'Afrique du nord au XVIeme et XVIIeme siècles," in Actes du Premier Congrès d'histoire et de la civilisation du Maghrib (University of Tunis, 1979), 2:129-155.

4 - Fernand Braudel, The Mediterranean and the Meditteranean World in the Age of Philip II, trans. Siân Reynolds (New York: Harper Colophon Books, 1949), 2 vols.

of Europe stamped lands as far away as America and the Philippines, the Solomon Islands and India[5].

But from the Arabic Western perspective, Mediterraneanism continued to prevail well into the early eighteenth century because the Magharibis did not develop the intellectual paradigms and technological tools that undermined it among their European counterparts[6]. Nor did they develop the discourse of oppositionality, which, by the end of the sixteenth century, was already defining "Europe" and pitting "Europeans" against the rest of the non-Christian world[7]. As Michel Foucault stated in The Order of Things, European discrimination and differentiation came to supersede resemblance, alikeness and similitude – both in the scientific field, as he argued[8], as well as in the humanistic and anthropological fields. In the seventeenth century, the beginning of the "modern" in Europe took shape, instigated by the grounding of the European national identities on religio/denominational bases: to be English in national identity was to be Anglican in religious confession with English Catholics

---

5 - Edmundo O'Gorman, The Invention of America (Bloomington: Indiana U.P., 1961); Enrique Dussel, The Invention of the Americas: Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity, trans. Michael D. Barber (New York: Continuum, 1995); Samir Amin, Eurocentrism, trans. Russell Moore (New York: Monthly Review Press, 1989). For a critique of Eurocentrism, see Val Moghadam, "Against Eurocentris and Nativism: A Review Essay on Samir Amin's Eurocentrism and Other Texts," Socialism and Democracy (1989): 81-104.

6 - It is difficult to disagree with Horden and Purcell who reject such dividing up of the past in the context of Mediterranean history: Peregrine Horden and Nicholas Purcell, The Corrupting Sea. A Study of Mediterranean History (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), 326. But it is also difficult not to see the decisiveness of 1492 and 1609 in the context of North African history.

7 - See my "The Question of Occidentalism in Early Modern Morocco," in Postcolonial Moves in Medieval and Early Modern Studies, ed. Patricia Ingham and Michelle Warren (Palgrave, 2003), 153-173.

8 - The Order of Things (New York: Vintage, 1994), 55.

dispersed in a European diaspora; the St. Bartholomew Massacre in Paris in 1571 and the revocation of the Edict of Nantes in 1685 with the subsequent expulsion of the Huguenots over a century later, confirmed that French meant Catholic. Spanish and Portuguese meant very Old Catholic to the point where they excluded those whose ancestors had been converts from Islam and Judaism. If a "rift . . . sprang open in the Mediterranean," as Thierry Hentsch wrote, "it originated in the West.[9]"

It was in this period that religion began to shape an exclusionary nationalism[10], and a sharp line was drawn that led to the complete separation of Muslims from the world of the Christians. Not a single European political theoretician, or for that matter, religious thinker, statesman, or writer argued for a place within the "religio-national state" and "western civilization/Christendom" for the Muslim qua Muslim. Only in the writings of John Locke at the end of the seventeenth century did the possibility for the toleration of Muslims qua Muslims in England arise: but nowhere else before him[11]. And despite the importance of Locke's theory, no practical changes were instituted to make possible Muslim citizenship in the western national state in the way that the Qur'anically-guided Islamic principalities and

---

9 - Thierry Hentsch, Imagining the Middle East, trans. Fred A. Reed (Montreal: Black Rose Book,1992), 59. See also Linda Darling: "It appears that one way of dealing with this increased contact was to thicken the imagined wall between them [Europe and the Middle East]. This distancing seems to have begun on the European side," "The Renaissance and the Middle East," in A Companion to the Worlds of the Renaissance (Malden, MA: Blackwell, 2002), 64.

10 - See Anthony W. Marx, Faith in Nation: Exclusionary Origins of Nationalism (Oxford: Oxford University Press, 2003) where he traces the beginning of a religiously-defined nationalism from the expulsions in Spain of 1492; see also for Britain Linda Colley, Britons: Forging the Nation, 1707-1837 (Yale University Press, 1992).

11 - See my "The Toleration of Muslims in Renaissance England: Practice and Theory," in Religious Toleration from Cyrus to Defoe: The Variety of Rites, ed. John c. Laursen (New York: St. Martin's Press, 127-147.

empires had made for the religious minority. Meanwhile, in the Ottoman-administered cities of the North African coast, as well as the royal cities of Morocco, there existed frequently a mix of peoples, religions, and languages similar to the "polylingual, polyethnic, and polyreligious metropolis" of Istanbul, and which, as Daniel Goffman noted, was in sharp contrast to the monochromatic cities of the European world(12). Maghribi society was more capable of accommodating the Christian and Jewish minorities, visitors and residents, both theologically and practically, than was European society.

Fighting to repel Ottoman advances, and to separate themselves as arab, different and differentiated from the turk, from Ahmad al-Mansur in 1578 to Mulay Ismail in 1727 and after, Moroccans were the only people that remained outside Ottoman hegemony, that nurtured the most consciously Arabic culture in the whole of the Mediterranean basin, and that enjoyed extensive relations with Spain, France, England and Holland. These Moroccans/Maghribis, and sometimes their fellow Magharibis from Algeria and Tunisia, viewed the Christian West, bilad al-nasara through a paradigm of inter-racial and inter-religious co-option, to use Tarif Khalidi's term -- a paradigm where difference was recognized but not transformed into oppositionality, diversity was accepted without exclusion or separation. This paradigm puts to question the inevitability of oppositionality in cultural encounter on which Orientalism and Occidentalism rest: it shows that it is not necessary that what prevailed in the West or the Far East should also have prevailed in Islam; nor is it necessary that if the West imagined the Islamic world through lenses of invention and control, or to use Alan Grosrichard's term(13), through fantasy, and imbued that invention with all the

12 - Goffman, The ottoman Empire, 54.

13 - Tarif Khalidi, "Islamic Views of the West in the Middle Ages," Studies in Interreligious Dialogue 5 (1995):31-42.

anxieties and fear of specific moments in history, that the Muslims should have also, and inevitably, invented the Christian West and imbued that invention with anxiety, hostility, or exclusion. It is not necessary that the Muslims practiced occidentiosis, as Edward Said termed it, doing unto the Europeans what the Europeans had done unto them.

Before turning to the reasons for Islam's co-optive breadth, I will briefly address the thesis that is being disseminated by Ian Buruma and Avishai Margalit in Occidentalism (2204). To prepare for this book, two articles appeared in the New York Review of Books to publicize and loudly praise it(14). Furthermore, numerous blurbs were solicited all of which hailed its "pioneering" and "groundbreaking" insight, while others bluntly proclaimed it the final nail in the argument of Edward Said's Orientalism(15). But as Amazon.com advertised the book, it mentioned that those who bought this new release, had also turned to buy Samuel Huntington's nefarious Clash of Civilizations. Clearly, Occidentalism was not a work of intellectual perspicacity but of polemical vituperation.

Occidentalism's argument is simple: that in the same way there was a discourse of West over East, in this case Euro-American West over Islamic East, so was there also a discourse of the Orient, Japan in particular and nineteenth- and twentieth-century Germany, over the Euro-American West. The authors describe that discourse as a hostility on the part of the Orient toward "materialism, liberalism, capitalism, individualism, humanism, rationalism, socialism, decadence and moral laxity." More specifically, they argue that Occidentalism is a "stance" by which anti-Westerners attack the less-than-human-beings of the West. And they attack it because of the following four points: that the "West prefers the sinful city to the

14 - 17 January 2002 and 6 February 2004.

15 - The Amazon.com site for the book includes numerous evaluations of the book.

virtuous countryside; the West destroys heroism and replaces it by trading; the West thinks only of matter over spirit; and the West worships evil." They then proceed to show where they derived their thesis: from a 1937 Japanese document and the writings of German National Socialists, chiefly Oswald Spengler in which the Asian and European writers denounced racially and ethnically different peoples among them.

And then, in a fantastic leap, the authors conclude that the "Occidentalism" which they had identified in Japanese/Asian and European sources, "played such a large part in the attacks of Sept 11 . . . a cluster of images and ideas of the West in the minds of its haters." How that leap could be made between the highly industrialized and academically trained societies and the perpetrators of the New York horror is left unexplained. For the authors rely on superficial analogies not empirical evidence, on far-fetched parallels that are conveniently similar, but not on links, connections, lineages, and inter-relationships. Although the Occidentalism of the Japanese and the Germans was supported by massive industrial power, the reader is asked to believe that the same Occidentalism has always prevailed in the world of Middle Eastern Islam – that world that was colonized rather than itself being a colonizer, and most importantly, that had neither the social nor political infrastructure to produce institutionally and militarily supported discourse of alterization and bigotry. Now that Japan is a Western demilitarized ally, and thus not a danger, and now that Russia is financially exhausted, and now that Germany is the bulwark of the European Union, the only danger left in the Occidentalism of Muslims. As one reader knowledgeably declared on the Amazon.com site that advertises the book, "Watching images from the Middle East flash across the television screen, I have often been baffled and amazed about the motivation of anti-Westerners. This book sheds important light on their worldview, making their ideology accessible and understandable to the general reader for the first time."

The authors claim that the Islamic discourse is suffused with Occidentalism, which they trace back to Persian Manicheanism. From even before the birth of the prophet Muhammad until 11 September 2001, Islam has been opposed to the "West." This and other generalizations reveal their complete unfamiliarity with the Arab-Islamic legacy. Had they consulted even that most over-read of books, The Thousand and One Nights, they would have found how much the hero is the trader (unlike the Greek Homeric and Roman model); the city is the center of human community and fulfillment (indeed, the Qur'an itself is product of Arabian cities and often decries the desert dwellers, the I'rab); and how only in the world of the ifreets is evil worshipped, but ultimately destroyed. What is further disturbing in the Buruma-Margalit argument is the treatment of the rant of some unrepresentative, undereducated voices from the Islamic Middle East as a demonstration of the "Occidentalism" all over-a-billion Muslims — an "Occidentalism" that the reader is asked to treat as structural, historical, and therefore, unalterable. But the "Occidentalist" rant was neither formalized intellectual discourse nor even published: it was relayed in interviews and conversations on television or in newspapers, unlike the theoretically formidable discourse that was supported by a highly industrialized society as in Japan, which half a century later, took part in WW II. Still, the authors conclude that the anti-Western "bogeyman" in contemporary "radical Islam" is the "same one who has haunted the thoughts of many other revolutionary groups, going back to the early nineteenth century."

What is further bewildering in Buruma's and Margalit's yoking of analogies is their complete indifference to the most fundamental principle on which Said based his Orientalist theory: that the discourse of Orientalism prepared for colonialism: that discourse was not inert, and academically neutral; it was a preparative for conquest. While the Japanese discourse did result in imperial conquest of the neighboring

parts of China and South East Asia, it was not a colonialism of the "West" as it was in the case of the Western colonists who dominated "oriental" peoples, oceans and continents away. Orientalism led to a project in which colonialism triumphed — a colonialism that lasted for decades and in the case of Algeria, centuries; a project that changed, or distorted, the face of the colonized societies beyond measure. Orientalism was not a mere incoherent ranting of delusional and unrepresentative individuals, but the project, carried out by Western institutions of government and higher learning, of commerce and industry, that intended, and succeeded in, controlling, exploiting and completely appropriating the world to the point where the sun could not set on the British Empire. Rhetorical outbursts and insane and vicious Occidentalism are not the same as the armies of Napoleon with their superior weaponry and advanced military technology, and their institutions of intellectual, cultural, and religious domination.

I now return to the Islamic paradigm of co-option. Why were early modern Christians (and Jews) able to travel, live, and work among the Magharibis, but the Magharibis were not able to do the same in Christendom? How and why did a Christian European "minority" survive in the Islamic empires of North Africa (Morocco) and the Levant (Ottoman Empire)? Why is it that in Tunis there still remain the tombstones of seventeenth-century Englishmen who lived and died in the city, but no similar cemetery survives of Muslims in any West European city? The answer is that both historically and theoretically, no structural reason prevented Christians and Jews from becoming, if they chose, part of the Muslim community. There was place for the People of the Book in Islamdom that was absent for Muslims in Christendom. Furthermore, the racial binary that dominated Europe and eurocentrism in the early modern and the modern periods and that proved instrumental in conquest, expulsion and ethno-national cleansing, is notably absent in Magharibi writings.

The Islamic civilization of North Africa integrated Christians and Jews, and Christian and Jewish converts to Islam, in a manner that Christendom did not integrate its own minorities of Jews and Muslims. Antonia Vaz arrived in Portugal from Morocco when she was two years old, but after forty-eight years of being a Christian, she was still viewed as a "New Christian" Morisco and therefore suspect;[16] Ricote in Cervantes' Don Quixote (chapters 63 and 65) was desperate to return to Spain after his expulsion in 1609: he and his family, he told Sancho Panza, were as Christian as any Old Christian could be. But in the eyes of the Spanish authorities, he and his family were still Muslim, un-Spanish, and outsiders. In the European world of separation and exclusion, not only was there no place for Muslims but even for Muslims who were no longer Muslims. While thousands of Christians (and Jews) were converting to Islam – the a'laj - and finding work and rising in the social and political ranks, the moment that Othello the Moor married a white Christian woman, her father denounced him in racist terms. In the Christo-European perspective, Islam was not a religion but a race, not a creed but a condition, "moro de sangre en su fe," as Lucinda states in de Vega's Los Esclavos Libres.

Meanwhile, Magharibi writers very rarely refer to the racial character of the nasara, and if and when they do, they do not project racist purposes. When Magharibis feared or hated, cursed or liked the Europeans, it was not because of skin, but because of actions and words. Reference to skin color often occurs more in European than Arabic sources: the Portuguese Inquisition records frequently refer to Christians as "brancos," to distinguish them from the swarthy Muslims or Moriscos,[17] while French documents about Moroccan captives

16 - Busharab, Magharibi fi al-Burtughal, 142.

17 - See many such references in Ahmad Bu Sharb, Wathaiq wa- dirasat an al-ghazw al-Burtughali wa-nataijihi (al-Rabat: Dar al-Aman, 1997), 196, 240.

refer to captives who were "noire"; the ambassadorial account by the French Saint-Olon in the early 1690s repeatedly used the color categories of white and black while describing the sons and heirs of the Alawite ruler. Similarly, Italian lists of Muslim converts to Christianity also stressed ethnicity, employing terms such as "maurus, niger, ethiops, or africanus";[18] writing from Tetuan in September 1729, an English factor reported that there was going to be "a sharp fight betwixt the black & white arabs who are very numerous."[19] It is not clear how much Magharibi society exhibited racist attitudes in its vast and extended history, especially towards sub-Saharan Africans, as Bernard Lewis has argued:[20] for in the Maghrib of the period under study (which Lewis did not examine), writers did not employ racist categories about Jews and Christians despite being naturally aware of differences in ethnicity and skin color.

Where European writings are full of allusions to the skin color and racial determinants of the Moors/Muslims, none appears in Magharibi writings about the Europeans/nasara; and where "black" conveyed images of Moorish sin and Islamic danger in European writings, the "white" skin color of the Europeans was not symbolic of moral or historical failure – or superiority. Magharibi society consisted in Aryans from among the ruling Ottomans and from converted Europeans, Semites from among the Arabs, and Africans, both North African Berbers and sub-Saharans. Indeed, after the conquest of Sudan in 1591, large numbers of Sudanese soldiers,

---

18 - Rudt de Cottenberg, "La Baptême des Musulmans Esclaves À Rome au XVIIe et XVIIIe Siècles," École française de Rome 101 (1989), 28.

19 - State Papers, PRO, London, 71/17/f. 233

20 - Bernard Lewis, Race and Slavery in the Middle East: An Historical Enquiry (New York and Oxford: Oxford University Press 1990).

scholars, slaves and students went -- and were taken -- to Morocco and settled there. Mulay Ismail was himself half sub-Saharan half Arab: there was no European counterpart in the Mediterranean basin who was of "mixed" races. Ismail had a Praetorian guard made up of sub-Saharan soldiers, "Bukhari's army,"[21] and it is intriguingly possible that he had a regiment in his army of American Indians, "jins min ahmar al-jild," literally red skins[22] – Indians who had been brought to Iberia and then made their way, either by escape or ransom, to North Africa. Because Muslim society in the Maghrib was mixed, people did not demonize difference and stigmatize it – unlike the English, Dutch, French and other European writers who hailed from racially homogenous societies and who were immediately struck by racial difference and separation.

Over and above this racial breadth towards Christians and Jews in Magharibi society, there were two structural factors that made co-option of, specifically, the Euro-Christians possible:

1. The Representation of Jesus;

2. The absence of print.

---

21 - Allan R. Meyers, "Class, Ethnicity, and Slavery: The Origins of the Moroccan 'Abid,'" in The International Journal of African Historical Studies 10 (1977): 427-442.

22 - 15. El Fasi, "Lettres Inédites de Moulay Ismail." In the anti-Christian polemic of Muhammad al-Qaysee at the end of the sixteenth century, there is an interesting Hadith ascribed to the Prophet Muhammad, that he had been sent as a prophet to all people, including those who are black and red: Miquel Asin Palacios, "La Polemica antichristiana de Mohamed el Caisi", Reveu Hispanique 21 (1909):346. I don't find the argument that the red skinned were Moroccans, as Fatima Harrak has stated, "Mawlay Isma'il's 'Jaysh al-'Abid: Reassessment of a Military Experience," in Slave Elites in the Middle East and Africa, ed. Miura Toru and John Edward Philips (London and New York: Kegan Paul International, 2000), 177-196. The research of Ahmad Bu Sharab has sufficiently demonstrated the presence of American Indians in North Africa.

The Jesus of the Maghrib

The first factor was the Qur'anic respect for the 'Prophet' of the Christians. As in Turkish and central Asiatic Sufism[23], Magharibi jurists and Sufis appropriated Mary and Christ into their religious culture, and repeatedly invoked hadiths of the Prophet Muhammad that told about "sayyidna Issa, alayhi al-salam" (our Master Jesus, peace be upon him)[24]. Jesus served as an inspiration and guide to Muslims so much so that numerous mosques in North Africa were named after "al-Masih"/Christ, showing how much the Islamic discourse re-defined and co-opted the central figure in the Christian revelation. Many Muslims read Christian books which they then employed in their theological re-formulations. "I have seen some of the books of the People of the Book," and I found them edifying, declared the author of the Anwar al-Nabawiyya in Tunis in 1634, testifying to a common practice among his coreligionists[25]. Earlier, when Thomas Erpenius went to Morocco as part of a Dutch diplomatic mission, he took with him a copy of his Arabic translation of the New Testament, which, Mulay Zaidan was so happy to receive that he "never ceased reading" it[26]. The respect for the religious text of the adversary would have been inconceivable in any of his contemporary royal counterparts: it is very unlikely, for instance, that

---

23 - Michel Balivet, "Chretiens secrets et martyre christiques en Islam Turc: quelques cas à travers lest texts," Islamochristiana 16 (1990): 91-114.

24 - The Muslim Jesus by Tarif Khalidi shows the prevalence of the figure of Jesus in Islamic devotion, piety, and history from the beginning of the Islamic revelation until the fifteenth century, and from Arabia to Africa, The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature (Cambridge: Harvard University Press, 2001). See also for a "fundamentalist" Muslim view of Jesus, Muhammad Mitwalli al-Sha'arawi, Maryam wa-al Masih (Cairo, 1999).

25 - Al-Anwar al-Nabawayya, Rabat, National Library, MS Kaf 1238, fol. 156.

26 - A letter in answer to divers Curious Questions Concerning the Religion, Manners, and customs, of the Countrys of Muley Arxid (1671), 56.

King James I of Great Britain would have joyously read the Qur'an ceaselessly. Some Moriscos integrated Christian material in their worship, including invocations to Jesus and Mary[27], while others wrote anti-Catholic polemics in Spanish for their exiled co-religionists in North Africa – polemics that were not too different in argument and theological content from contemporary Protestant – and later Unitarian – polemics.

Nothing shows more the desire for appropriation than the Lead Books and their depiction of Maryam[28]. The Moriscos, or as L. P. Harvey argues, the Morisco sympathizers, created in Granada, an unprecedented Mary, mother of Jesus, a Maryam, for whom the second annunciation was to bring forth a mystical gospel[29]. As the books recounted, two days after Pentecost, another gathering of the Apostles took place, presided by Maryam. As she led them in prayer, a sound was heard from the sky and a bright light blinded them. It was another manifestation of God who again confirmed their mastery of tongues. Church historians had always wondered whether Mary had been with the disciples at Pentecost; the Morisco writer/s resolved the quandary: if she had not been at the first Pentecost, she was at the second, surrounded, as exactly in Botticelli's "The Descent of the Holy Spirit," by the disciples. Maryam was at center stage: where Jesus had stood at the beginning of the Christian era, now she stood.

---

27 - Ron Barkaï, "Une Invocations Musulmane au nom de Jésus et de Marie," Revue de l'Histoire des Religions, 200 (1983): 257-268; L. P. Harvey, "A Second Morisco Manuscript at Wadham College, Oxford: A 18.15," Al-Qantara, 10 (1989): 257-272.

28 - Los Libros Plumeos del Sacromonte, ed. Miguel José Hagerty (Madrid, 1980).

29 - See a discussion of these books in L.P. Harvey, "The Literary Culture of the Moriscos, 1492-1609," (Unpublished Ph.D. Dissertation, Oxford University, 1958), 241 ff.; T. D. Kendrick, St. James in Spain (London: Methuen & Co, 1960), chapter 5; Darío Cabanelas Rodríguez, El Morisco Granadino: Alonso del Castillo (Granada, 1965), esp. chapter 10..

The Moriscos hoped that Maryam would intermediate between them and their Catholic compatriots who were intent on expelling them from their native land. While enduring persecution, the Moriscos tried to cope with loss of identity and hope, repeating with Mary/Maryam, the mother of Christ, the Spirit of God, the fundamental principle of monotheism: "There is no God but God, nor is there any Lord except for him." Unfortunately, the Virgin of the Holy Mountain, as she came to be known, did not prevent the expulsion of the Moriscos who, despite bitterness and despair, carried with them into their diaspora the devotion to the virgin. "In the name of God the Merciful the Compassionate," opens a prayer from early seventeenth-century Tunis:

O God our Lord we believe in the truth of your Word

By which you had sent our master Jesus, your spirit,

[and we believe] in the truth of the sublime Gospel

Revealed on the Holy Mountain

Written by the hand of our Lady Maryam/sitna maryam(30).

The exiles did not see themselves in a clash of religious civilizations, but in unity with all true believers, Christian and Muslim, in Spain as in Tunis. Later in the century, in Damascus, Abu al-Abbas bin Ahmad al-Dimashqi, who may have become familiar with the Books, mentioned how the Granadan Mary met with Jesus after his return from his divine ascension and listened to him instruct her about her role among the disciples(31). The Maryam of the Sacromonte of Granada had reached the city where Issa was to return

30 - Quoted in Ron Barkaï, "Une Invocations Musulmane au nom de Jésus et de Marie," Revue de l'Histoire des Religions, 200 (1983), 258.

31 - Kitab Akhbar al-Duwal wa Athaar al-Uwal fi al-Tarikh (Beirut, 1992), 75

on his second coming. Ibn Raysun, who had traveled widely and met with Christians in the lands of Islam, recalled a saying from al-Tabarani that when Jesus descended to earth, he met his maternal aunt and mother, peace be on her, and saw his mother crying(32). Mary and her son had become part of the Muslim experience in travel as in devotion, in Damascus as in Tunis and Granada.

Many examples from the Maghrib show how Mary and Jesus evolved in Islamic piety as a result of direct influence from New Testament imagery, European narratives, or Muslim invention(33). The Muhadarat of the Moroccan jurist, al-Hasan al-Yusi, included stories about nabiyyu al-lah Issa/God's prophet, Jesus. None is more curious than the appearance of Chaucer's Pardoner's tale, modified by al-Yusi to include Issa:

Three brigands killed a man and seized his gold. Two of them said to the third, "Go to the village and fetch us food." The two conspired to murder him upon his return. He returned with the food that he had poisoned and when he arrived, they killed him. Then they ate the food and died. Jesus, peace be upon him, passed by and saw all three dead around the gold. He said: This is what the world does to the worldly. And he left them(34).

Elsewhere, and in emphasizing the importance of learning for the jurist, al-Yusi alluded to a hadith about Jesus:

It is told about Issa, peace be upon him, that he said: it is sin to keep knowledge from those who seek it. And you are ignorant if you offer knowledge to those who do not seek it. Be like the caring

---

32 - Manaqib al-Akhawayn, Rabat, National Library, MS Kaf 2286, fol. 390.

33 - See Mikel de Epalza, Jésus Otage: Juifs, Chrétiens et Musulmans en Espagne (VIe-XVIIe s.) (Paris, 1987), ch. 3, "L'image islamique de Jésus."

34 - Hasan al-Yusi, Muhadarat, ed. Muhammad Hajji (Rabat, 1976), 283-84.

physician who applies his medicine where he knows it to be effective . . .It was told about Issa, peace be upon him, that he said: "Do not cast pearls to the pig for the pig will do nothing with pearls; and do not give wisdom to whomever does not desire it. For wisdom is more precious than pearls, and he who discards it is more unclean than the pig[35].

It is important to keep in mind that in the age of expansion and exploration, only among the Muslims was Christianity seen as part of the "Islamic" legacy, and not as a foreign religion. While Christianity was seen by the Native Indians of South America as a Spanish religion, associated with all the devastations of the conquest; and as the Chinese and Indians viewed it as a Portuguese religion, introduced by gunship diplomacy, the Magharibis (along with Muslims all over the world) had access to Christian figures in their own devotions and worship. Issa and Maryam were Qur'anic and therefore Arabic – not foreign and alien. That is why al-Yusi could include Jesus in his moral teachings and treat him not as an alien such as Aristotle or Alexander the Great, but as part of the Islamic legacy. Abu Abdullah bin Abi Baker al-Kanti described Mary in her kaneesa/chapel and Yusuf by her side, allusions that clearly drew on Christian rather than Qur'anic sources;[36] the ambassador Abd al-Wahab al-Ghassani (d. 1707), like the Morisco escapee Ahmad bin Qasim before him (d. late 1640s), knew the New Testament so well that throughout their polemics with the Christians of France, Holland and Spain, the two ambassadors repeatedly quoted verses from the injeel of al-Masih.

Al-Masih/Christ played numerous roles in Western Islamic thought. It was he who motivated Muslims to jihad, as Ibn Yajjabsh

---

35 - Rasail Abi Ali al-Hasan, ed. Fatima Khalil al-Qibli (Al-Dar al-Bayda', 1981), 1:174.

36 - A-Tarifa wa-Talida min karamat al-Shaykhayn, Rabat, National Library, MS Kaf 2294, fol. 10-11.

al-Tazi stated at the beginning of the fifteenth century: much as he feared and anathemized the Christian Europeans, al-Tazi still venerated the Prophet Issa/Jesus. When Issa met Satan, he asked him: what is the best protection against you? "The neighing of horses in the cause of God," he replied. "For I do not enter a house in which there is a horse for God" [faras fi sabil al-Allah][37].

Christ was also to inaugurate the second coming, as the Moroccan ambassador Ali bin Muhammad al-Tamjarouti announced in 1591, the year that ended the first hijri millennium. After he proclaimed the Moroccan ruler, Ahmad al-Mansur, as the long-awaited mahdi, al-Tamjarouti elaborated on how that mahdi would fill the earth with justice and how his rule would prevail as far as Constantinople, Antioch, where he would build mosques, and then Rome. At the end of time, Issa, he continued, would join the mahdi and the two would fight and kill the dajjal, the Antichrist, at the gate of Lydda in the land of Palestine. The mahdi would then lead the people in prayer, with Issa right behind him." We have heard, wrote the Tunisian Ahmad bin Mustafa al-Hanafi that "Issa son of Mary, peace be upon him, will descend on his hijra from heaven to the city of Medina which he will settle [yastawtinuha] until God, exalted and almighty, commands him otherwise." Jesus would be the first "Christian" to set foot in the holy city that is exclusive to Muslims[38].

The appropriation of Jesus was not confined to theological writings. It permeated private devotions as well as royal courts, both in North Africa as well as in European capitals. There were Magharibis, wrote a French observer in 1682, who invoked in their prayers both Muhammad and Cidy Bellabec, "qu'ils disent estre Saint

---

37 - Abu Bakr Albu Kahsibi, Adwa' ala Ibn Yajjabsh al-Tazi (Dar al-Bayda',1972), 137, 146.

38 - Al-Hanafi, Al-Shuhub al-Mukhriqa, M.S. National Library of Tunis, MS 4745, 181r.

Augustin."[39] Even Mulay Ismail, who was often described by European observers as anti-Christian, included in his personal seal the name of "Cidy Naissa, & qu'ils [Moroccans] connoissent seulement pour un grand Prophete."[40] Ismail was not against Christ, but against the Euro-Christian invaders. Indeed, in a letter sent to Colonel Kirke in Tangier in 1682, he asked the latter to "testifie that our Lord Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus, and all other the Prophets & messengers are servants of God and his Prophets and true messengers, let us believe what they have brought and make no difference between his messengers."[41] Christ, along with the other prophets, could serve to unite religio-military adversaries. In the address which the Algerian ambassador made to King Louis XIV, he prayed that the enemies of the King would be confounded by "la vertu des miracles de Jesus & de Marie."[42] No European writer would have similarly invoked in his address to any of the Muslim potentates the virtue and miracles of Muhammad. From ambassadors to rulers, from jurists to rebels to soldiers, Muslims viewed Christ with a veneration that no Christian ever reciprocated about Muhammad.

Since Jesus occupied a venerated position in the Islamic discourse (and discourse it is as the Qur'an presents a Nestorian rather than a Nicene Jesus), then Jesus' followers, despite their errors, occupied a unique status in Islamic theology and theocracy. Of course, theological latitude did not necessarily lead to kindly treatment of Christians: pirates, brigands and crazed rulers did not apply Islamic codes in their treatment of Christians or indeed of their own Muslim coreligionists/subjects. Furthermore, Moriscos bitter against

39 - Mercure Galant, January 1682, 302.

40 - Mercure Galant, January 1682, 298. See also 302: "Ils meslent mesme Cidy Naissa parmy leurs Saints."

41 - Colonial Office, PRO, London 279/30/239.

42 - Mercure Galant, August 1690, 220.

Christians for expelling them from their homes and depriving them of their possessions, history and children, they fulminated against the "dogs."[43] But no tradition or school of interpretation developed in Magharibi religious history that animalized the Christians and that served as a binding exegesis of specific Qur'anic passages for future poets, preachers and jurists. Writers often called on God to destroy the infidels: dammarahum Allah (may God destroy them) and khadhalahum Allah (may God weaken them) are frequently repeated invocations. The Euro-Christians were denounced and hated, but they were not sub-humanized because there was no exegetical Qur'anic tradition of animalization on which authors could draw. The Christians – in error as they were, and feared as they were -- were never portrayed as being outside the power and mercy of Allah.

The Magharibis obeyed a Qur'anic restraint about the nasara which secured for the Christians (both theoretically and often practically) an accepted accommodation in Muslim society. Unfortunately, it was not always easy for Muslims to distinguish between native Christians and European Christians. The Christians of the Islamic world paid a heavy price for the depredations of their European co-religionists because they were often accused, sometimes rightly but more often wrongly, of supporting the invaders. As a result, native or resident Christians were sometimes painted with the same brush as the aggressive Euro-Christians and suffered as a result. Still, it is to the credit of Magharibi religiosity that it showed both tolerance and accommodation – suggesting an awareness of difference

43 - The Moriscos described Christians as "Pharoahs" and "dogs against Truth," "Pestiferous Cerebrus" and "eaters of pork", translated in Chejne, Islam and the West, 25. See also the references to Christians as "dogs" in a letter of 7 December 1581, Abd al-Jelil Temimi, "Munawarat li-kittat isyaan bil-Andalus sanat 1582" in al-Majala al-Tarikhiyyah al-Magharibiyya 95 (1999), 685-686; and al-Maqqari's analogy between the Ruum (the Christians) and the dog: Azhar ar-Riyad, ed. Mustapha as-Saqa (Rabat, 1978), 1:107. The dog is an unclean animal in Islam.

between the ruum and the ifranj on the one hand, and the native nasara on the other. Al-Tamjarouti denounced the Christians who had perpetrated the Crusades, but had nothing bad to say about the Christians he saw in Istanbul; actually, he commiserated with the Christian captives who were rowing his ship. Al-Zayyati repeatedly distinguished in his nawazil between the Christians who were dhimmis, and therefore protected, and those who were harbi/warrin[44], awbash al-Nusraniyya, as Ibn Abi Dinar described them.[45] The Magharibis tried to separate the enemy and the friend, the alien and the native. In the Christian village of Bandik in Syria, women did not cover their faces and the public bath was run by a Christian woman who hired Christian youths to do work. I "wished them divine guidance to Islam," wrote the Moroccan traveler, Ibraheem bin Abdul Rahman al-Khiyari, in 1669, "for whenever I saw a man of a different religion from Islam, I invoked God to lead him to Islam."[46] Alongside the desire to convert, there was the breadth to tolerate. As Abu al-Abbas al-Qadiri was traveling on his pilgrimage to Mecca in 1692-3, he passed through Egypt where he came near "one of the monasteries of the monks . . . there are in it a kind of Christians who are devoted to worship, as their religion tells them. [They are so isolated] that they can only be reached from above, by means of a quffa. They cannot be reached without tremendous difficulty."[47] The Christians were part of the world of the Muslims, especially the Christians whom the Qur'an had praised for their monastic piety and asceticism.

---

44 - See one reference in al-Jawahir al-mukhtara, 2:11, but there are many references to harbi, showing the difference between a Christian captive who is a "civilian" and another who is a soldier.

45 - Ibn Abi Dinar, Al-Munis fi Akhbar Ifriqiya wa Tunis, 174.

46 - Quoted in Abu al-Qasim Saadallah, "Al-Jazair fi al-qarn al-hadi ashar (17th) hasab makhtouta 'Kaabat al-Ta'ifeen'," in Abhath wa araa fi tarikh al-Jazair (Beirut:1990), 1:70; Ibrahim al-Khiyari, ed. Raja Mahmud al-Samarrai, Rihlat al-Khiyari (Baghdad, 1969), 238.

47 - Nasmat al-Aas, Rabat, National Library, MS Kaf 1418, 118r.

The Qur'anic respect for Jesus turned him into a model whom the Magharibis emulated and venerated. Muhammad Rabadan praised Issa and confirmed how the "Beatified Prophet performed [miracles] through Divine Grace and Inspiration, and by the wonderful Efficacy of a strong Faith in God's Omnipotency."[48] The millenarian rebel, Ibn Abi Mahalli, invoked Jesus in his call to action as he quoted a hadith about him. When the followers of the Prophet Muhammad asked what they should do in the face of persecution – similar to the persecution that Ibn Abi Mahalli was facing in his rebellion against Mulay al-Sheikh in Fez – the rebel replied: "Do as the followers of Issa bin Maryam did who were carried on wood and sawn with saws . . . dying in obedience to God is better than living in disobedience."[49] Ibn Raysun referred to "our prophet, Issa, peace be upon him" when he recalled Jesus's words that "a man's heart is where his money is, so put your money in heaven so that your heart will be there" (emphasis added)[50]. For him, Jesus was his prophet and was such an inspiration for piety that he even dreamt of him. Later, a friend told him that he had prayed the evening prayer with Jesus as imam. "A member of our community," continued Ibn Raysun, "claimed that he had met him [Jesus] in the market place in Egypt in the year 933." Jesus was in the lands and prayers and dreams of Muslims[51].

Such Christian presence compelled many authors of religious rulings, the nawazil, to include entries pertaining to business relations with "the traders from among the Christians and the Jews in the lands of the Muslims."[52] The Jewish and Christian communities were

48 - Muhammad Rabadan in Morgan, Mahometism fully explained(London, 1723-25), 214.

49 - Mihras al-Ru'us al-Jahala, Rabat, National Library, Kaf 192, fol. 26.

50 - Manaqib al-Akawayn, Rabat, National Library, Kaf 2286, fol. 374.

51 - Ibid., 390.

52 - Abd al-Rahman al-Marrakishi al-Suktani, Kitab al-Ajwiba al-Fiqhiyya, Rabat, National Library, MS Jeem 1016, fols. 280-283. It is interesting that this manuscript was copied in 1357, attesting to its continued usefulness.

firmly situated within the most important foundation of the Muslim community – the law. As early as Ramadan 979/January 1572, two English merchants had filed a suit in Marrakesh against a Jew and a Muslim demanding the repayment of debt.(53) The Relación del origen y suceso de los xarifes (1586) showed how cities in Morocco included Christian merchants who had centers of commercial activity. Indeed, as in the Ottoman Empire where European "factors" and their "nations" were protected in order to encourage trade and exchange, so was the case in Morocco where non-Muslim subjects were protected for the same reasons. Although the People of the Book were very clearly distinguished in Magharibi society, in their living quarters and often in their dress, they were not excluded but involved in the community, its social customs and superstitions. In Manaqib al-Akhawan, Ibn Raysun recalled how often Christians and Jews went to him for incense which they used over children and over their sick -- who were subsequently cured. He was surprised and told them to consult their own rabbis and doctors – but they replied that he was more learned and reliable(54). Al-Tamjarouti noted in 1591 that there were Christians (French) who were living as dhimmis in Tunis, "collecting coral"(55) – and would continue to do so until the 1640s, and then after their eviction, would re-establish themselves in 1670. In the sixteenth century, there was a neighborhood in Tunis that was predominantly Christian,(56) and Ramadan Bey of Tunis, who was the

53 - BL Cotton Nero BXI,f. 67.

54 - Manaqib al-Alakhawan, Rabat, National Library, Kaf 2286, fol. 380.

55 - Al-Nafhat al-Miskiyya , 132.

56 - Noureddin Sghaier, "Un Faubourg Chretien a Tunis au XVIe Siècle," in Chretiens et Musulmans a l'Epoque de la Renaissance, ed. Abdeljelil Temimi (Zaghouan, 1997), 219-227. In Matteo Bandello's Le Novelle, there is reference to a village outside Tunis, called Rabat, inhabited by "vieux soldats chrétiens qui, après d'anciennes expeditions faites par les nôtres, demeurè en Afrique," quoted in Paul Sebag, "Une Nouvelle de Bandello," IBLA, 127 (1971), 55. But as Sebag notes, there is no external evidence to support it.

son of a Christian captive, built a church near the medina Door of Carthage, in memory of his mother[57] – at a time where there was no mosque being built, or that had remained standing, anywhere in Western Christendom. By the second half of the seventeenth century, the inhabitants of Algiers, wrote John Ogilby, were Muslims who were, "here and there mingled with Christians."[58] After the Edict of Nantes in 1685, some of the Huguenots who left France, settled in Santa Cruz, Safi, Tetuan and elsewhere in North Africa; by 1687, there were so many (unruly) Frenchmen in Algiers that King Louis XIV had to send le sieur Dortières "pour ètablir l'ordre et la police nécessaires parmi les marchands Francais qui y traifquent ou qui y sont domiciliés" (emphasis added)[59]. In a letter of 5 November 1699, and after listening to an ambassador's description of the grand buildings in France, Mulay Ismail asked the French King Louis to send him architects and expert masons, promising to reward them handsomely for working in his dominions.[60] During the reign of Queen Anne, the chieftain of Aghadir reported that his emissary to her was a "Merchant John Freuille an English man having been here in this Country about twenty years merchandizing by which he hath acquired & plentiful Estate"[61]. In 1705, there were military technicians in Morocco (from England and Dramstat) helping to build Ismail's defenses in preparation for a joint Anglo-Moroccan campaign[62], and in 1712, a French monk was so settled that he

57 - Sarraj, Al-Hulal, 3:357. See also the opening essay by Abdeljelil Temimi, Etudes sur les Relations Islamo-Chretiennes (Zaghouan, 1996) for more similar examples.

58 - John Ogilby, Africa:being an Accurate Description of the Regions of Egypt, Lybya, and Billedulgerid (1670), 212.

59 - Edme René Colin Defotnin-Maxange, Le Grand Ismaïl Empereur du Maroc (Paris, 1929), 294-95; Correspondence des Deys d'Alger, ed. Eugene Plantet (Paris, 1889), 1:137.

60 - Brissac, Les sources . . . Filalienne, 5:461.

61 - SP 71/15/117.

62 - Gazette de France, 1705, 138.

applied for a residence permit in the Moroccan capital of Meknes.(63) By 1720, les sieurs Bourguet had been resident in Tunis "depuis vingt-cinq à vingt-six ans."(64) It is because of such theological and social latitude that there were Euro-Christian and native Christian travelers and settlers among the Magharibis of early modern Islam.

Print

The second factor that militated against binarism in Magharibi thought was the absence of print. Print did not come into the Islamic world until the eighteenth century.(65) Among Europeans, however, print was flourishing, creating markets of readers. Printers were publishers as well as booksellers and while they may not have needed to convince their public of the importance of buying biblical or classical texts, they needed to advertise books of drama or novella or epic poetry and to convince the public of their value and interest.(66) They had to create their readership through advertisement, patronage, and market management.

It is in this context of market and print that fiction leaves its indelible mark. For fiction needs polarization, protagonists and antagonists, heroes and villains. It thrives on conflict, passion, victory and defeat, and the literature of the European Renaissance, like all great literature, includes all such motifs. Inevitably in this fiction of heroism and Christian glory, the "Mahometan," the Turk, the Moor, conveniently comes to represent all that is different and dangerous and

---

63 - See the rental lease of the monk Francesco Wardian (?) in Awqaf Miknas fi ahd Mawlay Ismail: 1082-1139H/1672-1727M, ed. Ruqayyah Belmuqaddam (Fez, 1993), 2:613-14.

64 - Plantet, ed., Beys de Tunis, 2:131.

65 - See the detailed study of the history of print in the Mediterranean Islamic basin, Wahid Gdoura, Bidayat al-Tiba'a al-Arabiyya fi Istanbul wa bilad al-Sham, introd. Abedeljelil Temim (Zaghouane: Centre d'Etudes et de Recherches Ottomanes, 1992).

66 - Peter Rietbergen, Europe, A Cultural History (London: Routledge, 1998), p. 200.

Other. Europe's early modern great literature spans works from Orlando Furioso to Paradise Lost wherein the image of the Muslim repeatedly appears. This image is either based on some psychological flaw that is allegedly inherent in the Muslim race – jealousy, lack of rationality, emotional uncontrollability, fickle religious conviction, pomposity, oversexed lust for Christian women - or on self-loathing and cruelty combined with a visceral hatred for Christians. Such themes and representations became central in epics, such as Tasso's or de Vega's about the crusades; and in plays by Shakespeare and Cervantes, Racine and Dryden. All the works of these writers, which became the classics of western imagination, were printed and reprinted, performed and studied, memorized and adapted, summarized and translated. They became the landmarks of national identity, religious certainty and ideological power. They streamlined the consciousness of the emergent European nations.

"Printing made propaganda"[67] and made possible the establishment of a "form of hegemony" over all sectors of society[68]. It also internationalized the representation of the Muslim Other by producing a network of communication and confirmation across borders and languages[69]. As readers acquired texts in languages other than their own, and the literatures of Europe were so often interdependent – again because of print – the readers found that the manner in which their national culture had constructed the Muslim was similar to the way in which other European nationalities thought of him. In particular, it consolidated a kind of moral and civil

67 - Harvey J. Graff, The Legacies of Literacy (Bloomington: Indiana U P, 1987), 135.

68 - Ibid., 124.

69 - Henri-Jean Martin, The History and Power of Writing, trans. Lydia G. Cochrane (Chicago and London: University of Chicago Press, 1994), 266. See also Elizabeth L. Eisenstein, The Printing Press as an Agent of Change, Communication and Cultural Transformation in Early-Modern Europe (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), 303.

hegemony over the large masses of the poor. And while the poor may not have purchased the printed work on Muslims, they became exposed to an increased communication and information circulation that was produced by print. They also found that the manner in which their national culture had represented the Moor was similar to the way in which other European nationalities thought of him. El Cid was the eleventh-century Spanish hero of the anti-Muslim re-conquest, but he still appeared five hundred years later in the masses that were dedicated to his soul by Spanish conquistadors reaching the coasts of America, and in the seventeenth century in a French play by Corneille and a Portuguese play by Juan de Matos Fragoso – and in a Hollywood movie production three hundred years later. Such repetition and inter-appropriation served to confirm prejudices and anxieties, while reprints served to consolidate them. Wherever the European reader turned, the same image of the "Mahometan" appeared to him or her, on the page as on the stage, in the homily as in the sermon, in English or Italian, Spanish or French. As a result, Europeans concluded that they could not but be right about their image of the Muslim. Repetition was evidence of truth.

As the printing technology developed in Europe, it began to include engravings, woodcuts, lithographs and other means of pictorial representations of the Muslims. In consequence, even the illiterate could now gape at a picture of the grim Turk or the lascivious Moor (as in the Reformation period, his or her ancestors had looked at demonizations of the Pope or of Luther) and buy from any wandering print seller a picture of the Turk or of a scene of Muslim atrocity(70). The first publication on Islam in English, Treatyse of the Turkes Lawe called Alcaron (1519), included the figure of a horned beast-like devil. The picture culture, which repeatedly represented a hostile image of

70 - See the reproduction of an itinerant print-seller in David Woodward, Maps as prints in the Italian Renaissance, (The British Library, London, 1996), 94.

muslim, deepened the binary with Islam. Actually, such picture culture was already available to many Europeans in the tapestries that adornes wealthy and royal households -- such as the sixteenth - century Tunis tapestries, depicting christian - Muslim war.(71) These tapestries provided a king of traveling propaganda, as they accompanied the kings and queens in their progresses around the country, and "made political points"(72) The painting of St. Serapion by Francisco de Zurbaran in 1628 reminded audiences not only of the violence committed by Muslims against the saint four centuries earlier (he had been martyred in Algiers in 1240), but of the current brutalization of captives and the Mercedarian priests who tried to ransom them, and sometimes died for them(73). The development of such representational crafts and arts – in painting and sculpture, on tapestry and curtains – and the sophistication of the modes of production and re-production ensured a wide European audience for works of art that were also works of political and religious indoctrination, for both the rich who commissioned them, and the poor who looked at them, for the literate who could read the cartouches about the pictorialized events as well as for the illiterate whose imaginations became indelibly stamped with Muslim devastation, brutality and anti-Christianism.

Nothing is perhaps more remarkable in the history of European anti-Islam than the statue of Saint James, the Moor-slayer, at Santiago Cathedral, one of "the three greatest pilgrim places of worship" in Christendom.(74) The statue was made in the eighteenth century, at a time when there were no Moors in Spain, indeed, long after the last Moors had been expelled from the purified land. The statue did not

71 - Lisa Jardine and Jerry Brotton, Global Interests, 83 - 86.

72 - Holland cotter, New york Times, 15 March 2002, B33.

73 - The painting is at the Wadsworth Atheneum, Hartford.

74 - The Times (London), 3 May 2004, 13.

reflect a contemporary fear of Moors but a historical anxiety that both clergy and laymen were eager to maintain and to nurture. For, after its installation, with its slain Moors and grimly decapitated Moorish head, the Moor-slayer became a focus of veneration, pilgrimage and invocation. While Spain remained the conqueror of North African presidios, it was the Moors who were dangerous and in need of divine slaughter. Meanwhile, and despite the history of violent Spanish colonization, enslavement, and brutalization of North Africans, no holy man or marabout was celebrated by Muslims as the slayer of Christians, qatil al-nasara.(75)

Additionally, and for the homo ludens, the sixteen black pieces in chess helped to remind him always of the Moors, the anti-Crusaders, the Turks, the Muslims, the Saracens, and all the other Others (Indians, pagans, Barbarians) who threatened or were believed to threaten his world. Well into the eighteenth, nineteenth and twentieth century, chess sets continued to be produced depicting an irrevocable binary with the Muslims. For nothing could better represent binarism and oppositionality than a chess battle/set of white versus black, Christian versus Muslim, Crusader versus Saracen, European versus Ottoman(76). Because of the prohibition of pictoriality in Islam, there were no demonized images of European nasara which children and illiterates could see. Nor were there chess sets that depicted evil-looking or threatening Christians among a people who, despite playing chess extensively, used non-representational abstracted shapes on the boards. Nor was there the permanence of plastic art: there were no sculptures depicting Europeans through Arab-Islamic chisels. Without print or pictorial and representation art, the Magharibi culture did not, could not, duplicate the fantasy and the invention in Western discourse.

---

75 - As the article reports, the statue is to be removed

76 - See illustrations 58,59, 60, 61 and 65 of chess sets, Chess: A Selection from the Gustavus A. Pfeiffer Collection ,introd. Charles K. Wilkinson New York: Metropolitan Museum of Art, 1968).

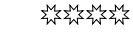
The absence in the Maghrib of print and other modes of representation produced a unique ideological effect: because there was no information about the Europeans that was printed and reprinted for the market, no image of the European was developed in the Arabic Western imagination similar to the stereotype of the "Turk" or the "Moor" in Spanish novellas or English drama or French and Italian epics. Although the extent of literacy was limited in the Maghrib, there still was a reading public, a kind of "premodern communication ecumene," as Christopher Bayly wrote about South Asia, where letters were exchanged profusely and treatises copied and shared. But the absence of print prevented the evolution of a "public opinion," similar to what came about in Europe, as Habermas argued, after the introduction of printing and journalism: much as the Sufi lodge or the metropolitan mosque attempted to dictate theological or political uniformity, the absence of print with its repeated enforcement of ideas, doctrines, views, and sentiments, militated against the emergence of a "public sphere."(77) It also prevented the development of "fantasy" about the Europeans: it was not necessarily that Magharibi travelers and envoys were more honest than their European counterparts in their descriptions of the peoples and customs in the lands of the Christians; they simply lacked the monetary incentive that made lying in print appealing. European writers sought publishers who would reward them financially – and therefore the more fantasies they built, the more readers, the more sales, and the more income for both writers and publishers. Not having that kind of print superstructure, no Muslim writer imitated the "fantasy" of early modern Europeans.(78)

---

77 - Quoted in Juan R. I. Cole, "Printing and Urban Islam in the Mediterranean World, 1890-1920," in Modernity and Culture, ed. Leila Tarazi Fawaz and C. A. Bayly (New York: Columbia University Press, 2002), 345, 356-7.

78 - For a perceptive study of "fantasy" in the European discourse about the East, see Alain Grosrichard, The Sultan's Court: European Fantasies of the East, trans. Liz Heron (New York and London: Verso, 1998), xv, x.

Neither did the Magharibis have classical sources about the Europeans which had become nearly sacrosanct in European imagination and culture. Or if they did possess them (as Ibn Khaldun shows in his use of Latin sources), they were not integral to the educational experience of early modern jurists and ambassadors, judges and travelers since no mention is ever made of them. No writings existed about the European north to the Arab-Islamic reader in the way that writings about the ancient Mediterranean had survived for the Renaissance European reader. The latter believed that he had a source, a truth, against which to measure the North African present, to denounce that present as a fall from classical greatness, and to reject it by fantasizing alternative realities and beliefs. Not so with the Arab-Islamic writers and readers, who did not possess any Graeco-Roman sources on Northern Europe with which they could measure and evaluate the present. None of the Greek writers whom the Arabs had translated and appropriated had described the world beyond the Eastern Mediterranean, North Africa and Central Asia. There was no ancient truth against which Europeans and their lands could be studied, and no fantasy to impose on them. Magharibi travelers and visitors, captives and traders and sailors all shared in the empirical observation that characterized early modern writings about Europeans.



Throughout the sixteenth century, there had been numerous examples of Muslim-Christian, Ottoman-European, and anti-Ottoman Magharibi-European cooperation against mutual enemies.(79) As realpolitik and self-interest often proved more important to Europeans than the preservation of a unified "Christendom," so too did they prove to Muslims, both Ottomans and Magharibi. There had been, as Guy Turbet-Delof declared, "un atheisme politique" around the Mediterranean basin(80) so much so that many religious judgements,

79 - Pierre Heinrich, L'alliance Franco-Algérienne au XVIe siècle (Lyon: Mougin-Rusand, 1898).

80 - Guy Turbet-Delof, L'Afrique Barberesque dans la literature française (Paris and Geneve, 1973), 159.

fatwas, were issued by Muslim jurists to legitimate cooperation with the nasara. Indeed, until the end of the sixteenth century, as Fernand Braudel demonstrated, the civilizations of the Mediterranean were in a flux, moving between religious and political borders. While there was conflict and war, there was also cooperation and co-option, exchange and dialogue; not yet was the dichotomization of the modern period and the polarization of Orientalism -- at least, not from the Magharibi side. Vis a viz the Europeans, the Magharibis saw themselves in the context of heterogeneity and dialogue, rivalry and collusion, hostility and mahabba/affection (a word that appears quite frequently in royal correspondence as in love letters). Battles and wars did not preclude accommodation with the nasara: religion, as Cemal Kafadar noted, "could never function as the sole concern of historical actors in that stage or as a single-minded zeal"(81) – not for Muslims who opened up their shores to Christian traders, sailors, workers and merchants, to emigrate, live, die and be buried among them. Commercial and political needs brought about engagement in trade as well as cooperation in military and diplomatic projects. Europeans were not yet the ideological, political and financial superpowers that they would become in the modern period; nor were the Magharibi colonial victims and orientalized natives. Rightly or wrongly, they still recognized themselves as co-makers of Mediterranean history.(82)

The conclusion of the Thirty Years War - the war that had created the conditions that made opportunity in North Africa appealing to Europeans – put an end to the North African allure. From the second half of the seventeenth century on, and with the opening up of America to British, French and Dutch settlement, the attraction of North Africa waned, despite the continuance of trade and of

---

81 - Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State (Berkeley: U. of California Press, 1995), 81.

82 - J. M. Blaut has examined the impact of the extra-European world on the emergence of Europe, The Colonizer's Model of the World (New York, 1993).

Anglo-French rivalry. By the end of the century, there was a vast technological and infra-structural gap between the Magharibis and the Europeans that exposed the former to the proto-imperial attacks of Europe. From 1 to 16 July 1688, the French navy, with its advanced ship-based canons, bombarded the city of Algiers, leaving only 800 of the 10,000 houses standing, as a contemporary French observer boasted. The technological superiority of the "Franks" made their ships untouchable: Algerian guns could not reach them from the shore, and the French fleet simply bombed and bombed until the sailors were exhausted after having used 10,420 bombs.(83) The ascendancy of the European dawla had begun.

Realizing that they could no longer "live in a stable self-sufficient system of inherited culture,"(84) and facing overwhelming superiority, the Magharibi did not turn to address the causes of their decline vis a viz Europeans, nor did sultans and beys and deys take initiatives to adopt and integrate modernity. Notwithstanding the emergent imperial armies and navies of Britain and France, the Magharibi still believed that those powers would engage rather than invade or destroy them. They hoped that with the Western Mediterranean now divided – Christian in its northern basin, Muslim in its southern basin – the two religious civilizations could come together in amity, trade, diplomacy, and even marriage. And so, in 1699, Mulay Ismail of Morocco turned to the ifranj, those same French who had pulverized Algiers, and proposed to join their advanced dunya to his hallowed deen. It was a turning not without pathos for he truly believed that the French would be willing to share the fruits of their empire and "Christianity" with him. He reminded the French king that the Prophet Muhammad had sent to his ancestor, Heraclius, a letter inviting him to join Islam. Now it was the French king's turn to agree to have the self-invited Moroccan join modernity.

---

83 - Correspondence des Deys d'Alger, ed. Eugène Plantet (Paris, 1889), 2: 158 n. 1.

84 - Albert Hourani, A History of the Arab Peoples (New York: Warner, 1992), p. 263.

Mulay Ismail sent his ambassador, Abdallah bin Aisha, with a proposal for military and commercial alliance. To seal that alliance, Ismail proposed marriage to one of the natural daughters of King Louis XIV, the princess de Conti. In the only occasion where such a cross-religious blood alliance was proposed in the early modern Mediterranean, Ismail wanted to consolidate relations by going beyond the Christian-Islamic divide – and thus he promised that his French bride would have her own palace, run her own affairs, and keep her own religion -- which was much more than the Huguenots had been allowed a decade earlier in France. The speech/"harangue" that bin Aisha delivered before the French king in Paris has survived in a French translation only: still it captures that moving moment in history when an Arab-Muslim potentate thought that he might join with European Christendom. The friendship between Morocco and France, Aisha said,

procurera le repos et la tranquillité aux peuples aprés une si longue guerre. C'est elle qui . . rendra les Maures Français et les Français Muares(85) .

The harangue expressed the hope for inter-identification between the Magharibi and the French, the Muslim and the Christian -- what Albert Hourani, in another context, described, as "Arabo-Latin"(86) accord. Aisha proposed that the French become Moors and the Moors French, effecting thereby a transformation of identities and realizing an engagement, rather than a clash, of civilizations.

---

85 - Mercure Galant (February, 1699), 241 . See the study of the ambassador's journey in Eugene Plantet, Mouley Ismael Empereur du Maroc et la Princesse De Conti (Paris, Librarie Plon, 1912).

86 - "Jacques Berque and the Arabs" in Islam in European Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 135.

But at the threshold of modernity, the French, along with other Europeans, had sealed their national identities within denominational and ethnic exclusions. The Europeans were developing a scientific and philosophical worldview that was self sufficient and self contained; they were also operating within an ideology that was specific to their religious and intellectual goals – an ideology that completely marginalized and/or eliminated the non-European. The Europeans of England and of New England, of Spain and of New Spain, from Ceuta to Malabar, and from Santa Cruz in Africa to Santa Fe in America, had consolidated the definition of themselves by means of lineage and purity of blood, real or mythic, producing such self-delusions as the Spanish Hidalgo and the Puritan Israelite. No people paid a heavier price for these identities than the native populations of the lands which those hidalgos and Israelites conquered, dominated, and transformed. While the age of European rebirth and self-discovery was underway -- of Shakespeare, Cervantes, and Tasso, of Galileo and Descartes -- the Spaniards and also the French were conducting census after census of the Moriscos -- in order to expel them. And when in fear, the Moriscos had turned to the English for help, hoping that the latter would cooperate with them because of their mutual anti-Catholicism, they betrayed them to the Spaniards thereby hastening their expulsion – and then profiting by carrying them on their ships to North Africa. (87) Where the Arabs had conquered but permitted the native Christians/unbelievers to remain in their lands, wrote al-Ghassani about the conquest of Spain,(88) the Euro-Christians had re-conquered but prohibited the native Muslims/unbelievers from remaining in their

87 - Calendar of State Papers and Manuscripts . . . Venice, 1607-1610, ed. Horatio F. Brown (London, 1904), 11: 371, entry on 20 October 1609.

88 - Alfred al-Bustani, ed., Rihlat al-Wazir (Tetuan, 1940), 113: "The ruum remained in their land and with their property, buying and selling."

native lands. It was not the Muslims, therefore, who treated the "Other as the unbeliever," as Bernard Lewis has maintained:[89] rather, it was the Europeans who treated the unbeliever as Other – and then expelled him.

As Bin Aisha was proposing venues of Mediterranean inter-identity, the Europeans were consolidating the binary that would separate them permanently from the Muslims, in North Africa as in the Levant, in geography as in eschatology, in the fictional world of Lope de Vega, as in the courts of Paris and London, and the autos da fé of Madrid and Lisbon. By the beginning of the modern era, the Europeans sealed their borders against the Moor and the Turk, and de-islamicized their lands, thereby producing the oppositionality that eventually launched the armies of modern empire.

✷✷✷✷

▫

89 - "Perceptions of Identity and Difference in Islam," in Religionsgespräche im Mittelalter (Wiesbaden, 1992), 377.

ويوضح الدكتور نبيل مطر في نهاية محاضرته التي ألقاها باللغة الإنجليزية جزءًا مما قاله باللغة العربية: يقول: الدولة الوحيدة التي حاولت أن تواجه هذا الفن الكنسي الحربي هي إسبانيا التي نحن فيها الآن.

قبل بضعة أشهر – هذا التمثال ولا أقول تمثال فني – لأنه من القرن الثامن عشر.. هذا التمثال يمثل القديس جيمس أو (القديس يعقوب) ممتطيًا حصانًا، ويقتل بسيفه المسلمين. هذا التمثال الذي كان في الكنيسة، قررت الدولة الإسبانية أن تبعده، لأنها رأت فيه نوعًا من المواجهة للأقلية المسلمة في إسبانيا، وفي النهاية أقول إن الأقلية لا تستطيع أن تحيا بدون حوار الأكثرية، في العصر الحديث وفي شمال إفريقيا، في المغرب، وفي اسبانيا، الرسالة – اليوم – واضحة.. الأكثرية عليها أن تفتح الحوار، أن تجعل مساحة للأقلية.. بهذه الطريقة يستطيع العالم العربي والاتحاد الأوروبي أن يتعايشا.. وشكرًا.

✱✱✱✱

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الأقليات: قضايا الهوية والاندماج

أ. د. نبيل مطر

معهد فلوريدا للتكنولوجيا

يستهل الباحث ورقته ببيان حقيقة قد يغفل عنها الكثيرون وهي فكرة التواصل الزماني والمكاني في الحدود الاجتماعية والسياسية بين الدول الأوروبية المسيحية الواقعة على البحر الأبيض المتوسط، ودول شمال إفريقيا الإسلامية، فعلى سبيل المثال، كان بمقدور المسلم عبور بلاد الإسلام من المغرب إلى العراق، أي من المحيط الى الخليج، دون أي عائق حدودي، حيث يقابل بني جلدته من العرب والمسلمين والمسيحيين الأوروبيين على اختلاف مستوياتهم الفكرية والاجتماعية والدينية، فيرى بعضهم يدين بالمسيحية وآخرين يتحولون الى اعتناق الديانة الإسلامية.

وعلى الرغم من الصراع الدائم والتنافس المحموم بين المسيحيين والمسلمين، إلا أنهم كانوا ينعمون بعلاقات ثقافية وفكرية ودينية وتجارية سبقت كثيرًا تخوم الحداثة، ومما ساعد على ذلك الانفتاح، وجود البحر الأبيض المتوسط الذي كان عبارة عن همزة وصل بين المسيحيين والمسلمين ليس فقط أمام الآداب والثقافة، بل أيضًا كان معبرًا هامًا للاكتشافات والاختراعات والتبادل التجاري، الأمر الذي كان له كبير الأثر في نشر الأخبار والمعلومات بين الشعوب الإسلامية والمسيحية التي تقطن حوض البحر الأبيض المتوسط وما وراءه.

يستطرد الباحث في الحديث عن الإنجازات الإسلامية بإعطاء أمثلة عن النموذج الإسلامي الرائع في التعاون والتسامح، وذلك بطرح العديد من الأسئلة والاستفسارات، تركز على شواهد تاريخية وتراث تليد حتى أصبح واقعًا ملموسًا لكل من ينشد الحقيقة

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «النموذج الإسلامي في أوائل تاريخ المغرب العربي الحديث».

ويعيد الاعتبار للإسلام والمسلمين، على سبيل المثال: لماذا كان بمقدور المسيحيين واليهود الترحال والعيش والعمل في بلاد المغرب الإسلامي في الوقت الذي أُنكر هذا الحق على المسلم المقيم في العالم المسيحي؟ كيف ولماذا استطاعت الأقلية المسيحية الأوروبية العيش بكرامة في الامبراطوريات الإسلامية في شمال إفريقيا (المغرب العربي) ودول الامبراطورية العثمانية في المشرق؟ لماذا يوجد في تونس، وحتى يومنا هذا، شواهد أضرحة للإنجليز الذين عاشوا وقضوا في المدينة، في الوقت الذي تخلو أية مدينة أوروبية غربية من مثل تلك الأضرحة للمسلمين.

لعل الجواب الشافي الكافي على تلك الأسئلة، وكما جاء على لسان الباحث، أنه من الناحية التاريخية والنظرية لا يوجد أي سبب حقيقي يمنع المسيحيين واليهود من العيش، وبمحض إرادتهم في بلاد المسلمين، ولنا في النصوص الإسلامية أسوة حسنة، حيث حثّ الإسلام على احترام أهل الكتاب وتقديرهم والتعايش معهم في بلاد المسلمين، وإذا دلّ ذلك على شيء فإنه دون أدنى شك يدل على سماحة الإسلام ويدحض كل الأفكار والأصوات التي تتهم الإسلام والمسلمين بالعنف والإرهاب.

****

Arab-Islamic Civilization and the West: From Disagreement to Partnership

Minorities: Questions of Identity and Integration: The Islamic Paradigm in Early Modern Maghrib

Dr. Nabil Matar

"Summary"

The paper starts by stating the fact that in the medieval and early modern periods, the political and social borders between the Christian European Mediterranean and the Muslim North African Mediterranean were not yet totally separated. A Muslim could travel across the lands of Islam, from Morocco to Iraq, meeting both native as well as European Christians, both good and bad, some remain Christians and others to convert to Islam. Despite conflicts and rivalries, both Christians and Muslims enjoyed cultural, religious and commercial inter-crossings that preceded the borderlines of modernity.

The paper points out the fact that the early modern Mediterranean continued to be open not only to literature but also to exploration, invention, exchange, and how events were interconnected and news widely disseminated among both the Muslim as well as the Christian populations of the Mediterranean basin and beyond.

The paper continues to highlight the Islamic paradigm of co-option by raising some queries such as: Why were early modern Christians (and Jews) able to travel, live and work among the Magharibis, but the latter were not able to do the same in Christendom? How and why did a Christian European "minority" survive in the Islamic Empires of North Africa (Morocco) and the Levant (Ottoman) Empire? Why is it that in Tunis there still remain the tombstones of seventeenth century Englishmen who lived and died in the city, but no similar cemetery survives of Muslims in any West European city?

The answers to these questions, according to the writer, is that both historically and theoretically, no structural reason prevented Christians and Jews from becoming, if they chose, part of the tolerant Muslim community. There was place for the people of the Book in Islamdom that was absent for Muslims in Christendom.

✷✷✷✷

El ejemplo islámico en los principios de la historia Del Magreb Moderno

Por / Prf. Dr. Nabil Matar

Resumen

El investigador empieza su trabajo aclarando una realidad desconocida por mucha gente y es la continuidad de tiempo y lugar entre los países cristino-europeos de la cuenca del Mediterráneo y los países islámicos del Norte de África. A modo de ejemplo, el musulmán podía cruzar todos los países desde Marruecos hasta Irak sin ser obstaculizado por separaciones fronterizas, y podía encontrarse con sus compatriotas árabes, sean musulmanes o cristianos.

A pesar de la lucha permanente y la rivalidad fuerte entre musulmanes y cristianos, siempre existían relaciones culturales, religiosas y comerciales muy anteriores a las modernas fronteras. Un factor principal en la continuación de estas relaciones es el Mediterráneo, importante puente de enlace entre los musulmanes y cristianos, no solamente en el campo de la cultura, sino también en los descubrimientos, invenciones e intercambio comercial.

Sigue el investigador su trabajo hablando de los logros de la civilización islámica y dando ejemplos de la tolerancia islámica comprobada mediante algunas preguntas como: ❖Por qué podían los cristianos y judíos viajar, vivir y trabajar libremente en los países islámicos del Magreb al mismo tiempo de conculcar al musulmán que vive en países cristianos este derecho? ❖Cómo y porqué pudieron las minorías cristianas europeas vivir dignamente en los imperios islámicos del Magreb y en el imperio otomano? ❖Porqué sigue existiendo en

Túnez hasta nuestros días tumbas de los ingleses que vivieron y vivieron en la ciudad al mismo tiempo que de no existir ninguna tumba de musulmanes un ningún país europeo?

La respuesta es sin duda la tolerancia islámica hacia el otro y la aplicación de los principios del Islam que llama a respetar las otras legislaciones y convivir pacíficamente con los Adeptos del Libro, lo que infunda la acusación al Islam de una religión de violencia y terrorismo.

✷✷✷✷

Le modèle islamique au début de l'histoire du Maghreb arabe

Dr. Nebil Matar

Le chercheur commence son étude par l'explication d'une vérité que beaucoup ignorant qui est l'idée du contact de temps et de lieu au sein des frontières sociales et politiques entre les pays européens chrétiens de la Méditerranée et les pays musulmans d'Afrique du nord. Par exemple le musulman pouvait traverser le monde musulman du Maroc à l'Irak, de l'océan au golfe sans problème frontalier, il rencontre ses compatriotes arabes , musulmans, chrétiens européens avec leurs différences culturelles, sociales et religieuse. Il remarquera que certains sont chrétiens et que d'autres se convertissent à l'Islam.

Malgré la lutte incessante et la forte concurrence entre chrétiens et musulmans, ils ont toujours entretenu des relations culturelles, religieuses et commerciales, antérieures aux confins de la modernité. Cette ouverture a été favorisée par la présence de la Mediteranée qui était un trait d'union entre les musulmans et les chrétiens, non seulement dans le domaine culturel et littéraire mais aussi, c'était un passage important pour les découvertes, les inventions et les échanges commerciaux, ce qui avait permis la circulation des informations et des connaissances entre les peuples musulmans et chrétiens qui habitent le bassin méditerranéen et ses environs.

Le chercheur aborde les réalisations islamiques en donnant des exemples sur le modèle islamique merveilleux de la coopération et de la tolérance par des questions et des explications, insistant sur des preuves historiques et sur un patrimoine ancestral. Ce modèle est devenu une réalité concrète pour celui qui cherche la verité, il ya lieu ici de reconnaître la valeur grandiose de l'Islam en se posant les questions: Pourquoi les chrétiens et les juifs avaient la possibilité de

se déplacer, de vivre et de travailler en Occident musulman alors que ce droit n'est pas accordé au musulmans résidents dans le monde chrétien? Pourquoi la minorité chrétienne européenne a pu vivre dignement sous l'empire musulman de l'Afrique du Nord (Maghreb arabe) et dans l'empire ottoman en Orient? Pourquoi on trouve à Tunis jusqu'à présent des tombes pour des anglais qui ont vécu et sont morts dans cette ville alors que dans toutes les villes européennes on ne peut pas trouver des tombes pour les musulmans?

La réponse complète à ces questions comme l'a dit le chercheur, est que, du point de vue de l'histoire et de la théorie, il n'y a rien qui empêche les chrétiens et les juifs de vivre librement dans les pays musulmans. Le bon exemple se trouve dans les textes religieux musulmans où il est recommandé de respecter les « gens du livre », de les considérer et de vivre avec eux en pays musulman. Cela confirme que l'Islam est une religion de tolérance et de clémence. Et ceux qui accuse l'Islam d'être violent ou terroriste sont des ignorants.

✷✷✷✷

المناقشات

رئيس الجلسة:

شكرًا وسندخل الآن في التعقيبات. سأحاول أن أحترم التوقيت الموضوع أمامي للجلسة، سأحاول أيضًا أن أعطي في نهاية الجلسة (خمس) دقائق لكل متحدث لكي يرد على التعقيبات، وسأعطي لكل متدخل (ثلاث) دقائق.. سأكون شاكرًا للالتزام بالمدة المحددة. التدخل الأول من الشيخ إبراهيم محمود من السنغال تفضل..

الشيخ إبراهيم محمود(*) (السنغال):

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله. والصلاة والسلام على رسول الله. سأحاول التقيد بالوقت إلا إذا حدث ما لم يكن في الحسبان.. وأبدأ بشكر المؤسسة وشكر راعيها الجاد لأن هذا النوع من العمل الفكري الهادف من الحلقات المفقودة في مسيرة الأمة منذ سنين.

الأقليات والجاليات من البلاد العربية ومن البلاد الإسلامية الحديث عنهم ذو شجون، وقد سمعنا منه ما قد يكفي، ولكن هناك من هؤلاء عرفتهم عن قرب ممّا يدل على أنه بالإمكان أن نقوم بشيء مثمر اتجاههم ولو نسبيًا.

وأعني الذين يهاجرون من غرب ووسط أفريقيا وغالبيتهم العظمى مسلمون، وفيهم أيضًا غير مسلمين، وقد سجلت في بعض الدراسات بعد تأملات أنه لو تمت العناية بمن كانوا في أوروبا منذ خمسين عامًا لكان وضع أفريقيا اليوم وطنيًا وإسلاميًا مختلفًا تمامًا، لأن أولئك الذين كانوا يعانون ولا راعي لهم ولا من يهتم بهم ولا بهويتهم، أصبح الكثير منهم فيما بعد قادة للبلاد.. رؤساء وزراء وقضاة، ولكن من غير هذا البعد الذي نسميه نحن وتسمونه الهوية والانتماء فإذا وصلنا إلى مستهل الألفية الثالثة، وطرق هذا الموضوع وطرح أجدني أقصّ عليكم بعض التجارب، هناك

(*) الأمين العام لرابطة علماء المغرب والسنغال.

آلاف من المهاجرين من أفريقيا من غير العرب ولكن جدَّ فيهم شيء يدعو للتفاؤل ويدعو للعمل لقد درسوا ولم يعودوا عمالاً أميين.. تخرجوا في جامعات وطنية أو في جامعات إسلامية ولم يجدوا عملاً في ديارهم، فهاجروا إلى أمريكا إلى - أوروبا - وكتجربة محدودة قابلة للتوسعة.. هناك روابط وجمعيات أنصار الدين لي بها صلة منذ عشرات السنين.. والاتحاد الإسلامي الأفريقي والمعهد الأفريقي الأمريكي، مع بعض زملائنا تمكنا بعد طول دراسة وتأمل في مصير هؤلاء ومصير هويتهم والعمل لتلافي ما يمكن أن يحدث؟ فإذا بنا نعتمد أن نُحْكم الصلة بهم مباشرة، لا نتركهم للحكومات ولا للمضيفين .. الجمعيات تتقصى أحوالهم وتتعرف إلى احتياجاتهم الأساسية، وتحاول ربط الصلة بهم.. في كل سنة هناك زيارات منظمة للتوعية ولإلقاء محاضرات ودروس للافتاء، جربنا هذا الاتصال المباشر، فإذا بنا نجد آثاره مباشرة في شمال إيطاليا هذا العام، جولتي أسفرت عن ست محاضرات عامة بينهم وبلغتهم، وعن (ليلة محمدية) هكذا أسميناها، موضوعها «اقرأ باسم ربك الذي خلق» ودرس في مسجد المغاربة، و(درس محمدي) لهم موضوعه: كيف نحافظ على هويتنا الإسلامية في الغرب، وهم الذين صاغوه، ونقل الموضوع إلى عدة حفلات، في سويسرا وفي فرنسا حول التربية، وحول المرأة المسلمة، فعرفنا أن كل هؤلاء منذ بدأنا نتصل بهم، لم نسمع عنهم تطرفًا ولا اشتراكًا في عنف ولا ضياع.. ولو أن الجهد اتسع والإمكانات توسعت، لكانت التجربة جديرة بأن يتأسى بها، وأسأل الله تعالى أن يمن علينا بالتوفيق. والسلام عليكم.

رئيس الجلسة:

مشكور.. جهد مشكور، والمتدخل الثاني هو السيد موشي فريدمان.. تفضل.

السيد موشيه فريدمان(*) (النمسا):

السلام عليكم.. ثم ألقى محاضرته باللغة الإنجليزية.. وفيما يلي ترجمتها.

(*) حاخام الطائفة اليهودية الأرثوذكسية في (فيينا).

بسم الله.. أوجه التحية الخالصة للسيد رئيس مؤسسة البابطين للإبداع الشعري وفريق المؤسسة المحترمين، التحية للشعب الإسباني والسلطات الإسبانية

التحية إلى حكومة مقاطعة الأندلس وقرطبة وجامعة قرطبة الأفاضل

لم أتعود أن أتحدث بالإنجليزية، كوني أعيش في (فيينا) بالنمسا وأتحدث بالألمانية عادة، ولذا أعتذر سلفًا إذا ما وقعت في أخطاء لغوية لا تتناسب مع جلال المناسبة العظيمة هذه.

لا نتدخل في السياسة ولا في شؤون الأقوام والشعوب وأديان ومعتقدات الآخرين ونلتزم عادة بسياسة حكومة كل بلد نعيش فيه.

ورغم أنني أعيش في لحظة أعياد دينية هامة إلا أنني قبلت ممتنّاً الدعوة الكريمة لحضور هذا الملتقى لأكون معكم اليوم..... لقد تركت في (فيينا) طائفتي اليهودية الأرثوذكسية المعادية للصهيونية والتي أنا عميدها الديني وتركت أسرتي أيضًا.

أود في البداية أن أعبر عن تضامني التام مع أشقائنا الفلسطينيين والعرب والمسلمين والذين عشنا نحن اليهود معهم مئات بل آلاف السنين في تفاهم وتعاون وسلام وكنا لاجئين عندهم احتضنونا وقدموا لنا الحماية....

إن العالم يشهد اليوم ومنذ أكثر من ثمانية وخمسين عامًا، مواجهة العرب الفلسطينيين لبربرية يندر مثلها في التاريخ، حيث صودرت أملاكهم وطردوا من ديارهم بشكل مخز يندر أن شهد له العالم المعاصر مثيلاً، وذلك كله باسمنا نحن اليهود، فمن المؤسف أنها جرت تحت مبرر ما يسمى (الهولوكوست) في الحرب العالمية الثانية.

إن الهولوكوست تاريخيّاً جاء نتيجة عمل الحركة الصهيونية في ذلك الوقت لأن عذاب اليهود آنئذٍ كان مفيدًا للصهيونية عام ١٩٣٠، لأنه بسبب ذلك كان ممكنًا فقط

ترحيل وطرد الغالبية من الشعب الفلسطيني والذي عاش في أمان في فلسطين قبل ذلك التاريخ، ولم يكن ذلك يواجه أي معارضة تذكر من المجتمع الدولي لأن استخدام (الهولوكوست) كان مبررًا كافيًا لسكوت العالم على هذا السلوك المشين ضد الفلسطينيين.

بل إنه وخلال الـ ٥٨ عامًا الأخيرة فإن كل انتقاد لتصرفات الصهيونية كان يلاقي المعارضة والمواجهة بحجة وجود (الهولوكوست) المزعوم ضد اليهود بشكل ابتزازي مخجل من جانب النظام الصهيوني في فلسطين والذي مارس – (هولوكوست) حقيقيّاً من نوع آخر ضد الفلسطينيين.

إننا في المقام الأول نعبر عن تضامننا وتعاطفنا الكبيرين مع آلام ومحنة الشعب الفلسطيني ومع الأشقاء العرب والمسلمين عمومًا في العالم كله وخصوصًا مع أولئك الذين عانوا من المصائب والمحن في الشرق الأوسط بسبب تصرفات الصهيونية. إن الأرض الفلسطينية تتحول اليوم إلى مخيمات لاجئين وغيتو حقيقي يومًا بعد يوم وذلك بسبب سياسة الفصل العنصري التي تمارسها دولة إسرائيل.

إن معالجة هذه المشكلة يلزم أن تأخذ بعين الاعتبار أسباب وجذور هذه المشكلة. إن حل المشكلة برأيي يجيء بإنهاء النظام الصهيوني غير الشرعي وإزالة النظام العنصري وهو أمر ممكن التحقيق، بنفس القدر الذي كان ممكنًا معه نهاية نظام جنوب أفريقيا العنصري والذي انتهى بطريقة سلمية، كما أن هناك الكثير من الأنظمة الشيوعية قد انتهت واختفت بأساليب وطرق سلمية أيضًا ودون إراقة دماء.

إن ذلك ممكن في فلسطين من الجانب الديني بالنسبة لنا ومن خلال فهمنا للتوراة والكتب المقدسة بأننا كيهود كنا في مصر وفي بلدان أخرى لاجئين أيضًا ولذلك نفهم ما معنى مشكلة اللاجئين.

إنه لا يمكن تحقيق سلام بدون عدالة ولا يمكن قبول تأخير مسألة عودة اللاجئين الفلسطينيين وحقهم الطبيعي المشروع في العودة إلى وطنهم فلسطين.

وانطلاقًا من ذلك فإنني أؤيد ما قاله رئيس وزراء ماليزيا السابق مهاتير محمد الذي تحدث عن الجانب السياسي والاقتصادي لحل مشكلات العالم وهذه المشكلة وحق الفلسطينيين والعرب والمسلمين المتساوي مع غيرهم من شعوب الأرض.

وإنني أشكر من أعماق قلبي السيد البابطين ومؤسسته الموقرة والتي نتمنى من أعماق قلوبنا أن تحظى بالتقدم والخير إن شاء الله وإننا بإذن الله نستطيع التقدم وتحقيق الهدف مع أمثاله من الرجال الميامين، – كهذا الرجل المدهش والرائع – الذين يعملون جاهدين من أجل السلام في هذا العالم.

وإنني هنا أود أن أقدم التقدير لنائب الرئيس الإيراني ووفده المرافق هنا في قرطبة، والذي يعمل بقوة في مواجهة النظام الصهيوني الذي يعمل لتدمير التسامح الديني والعرقي الحقيقيين، وإنني أتمنى لإيران أن تتغلب على مؤامرات الشياطين الذين يحاولون تدمير بلد تراثي عمره آلاف السنين. وإنني أود أن أخاطب العالم وخاصة الجيران والأشقاء العرب بأننا نرغب أن نعيش معًا كجيران وأصدقاء مثلما كنا قبل مئات أو آلاف السنين وقبل أن تظهر الصهيونية والتي دمرت أو تكاد العلاقات القديمة التاريخية الطيبة بيننا. إن الفلسطينيين هم الشعب الذي يحق له فقط أن يحكم بلده فلسطين.

إن الدولة الصهيونية المعروفة باسم إسرائيل هي نظام لا يحق له أن يعيش لأن استمرار وجوده يعني استمرار كارثة ومآسي الفلسطينيين، وإننا نصلي لله لكي تنتهي مصائب وآلام الشعب الفلسطيني. هذه النهاية التي نأمل أن تتحقق بالدعم السياسي والاقتصادي والأخلاقي لشعوب العالم... إننا نصلي من أجل نهاية أية مصائب أو

كوارث أو إراقة دماء أي شعب بريء سواء كان يهوديًا أو غير يهودي. ومن هذا المنطلق ننادي بوقف مصائب الشعب العراقي البريء. إننا نتطلع لإيقاف الصهيونية ونهاية سلمية للنظام الصهيوني لأن في ذلك نهاية لآلام الشعب الفلسطيني ولمعاناة شعوب الدول المجاورة.

إننا نرحب بالتوصل إلى سلام في الأرض المقدسة يأخذ في الاعتبار رغبة السكان العرب والمسلمين الذين يزخر تاريخهم بالتسامح الذي يندر وجود مثيل له والذي هو أعظم مما أتحدث عنه. والذي أجد نفسي أصغر ممّا أستطيع التعبير عنه. إننا نصلي أن لا يطول الزمن قبل أن يتحقق هذا الهدف السامي بنهاية الصهيونية وتحرير فلسطين وتحرير القدس من الهيمنة والاحتلال الصهيوني والتقائنا جميعًا فيها وأتطلع إلى يوم يعيش سكان العالم كله في وئام وسلام.

وبما أن الدعاية ضد العرب والمسلمين وخاصة خلال السنوات الأخيرة بقوة من خلال نعتهم بالإرهاب والتطرف والأصولية والذي تثيره إسرائيل والمنظمات الصهيونية في العالم، فإنني لا أجد الكلمات التي أقولها أمام تلك الأكاذيب المغرضة والهادفة إلى تدمير الثقة بالعرب وبالمسلمين وثقتهم بأنفسهم أيضًا.

إن عليّ أن أكون واضحًا بأن دولة إسرائيل قد تأسست إثر عمليات ونشاط إرهابي، وأن إسرائيل الدولة الأكثر خرقًا لقرارات الأمم المتحدة في العالم، وخاصة ما يتعلق بحقوق الإنسان وبالقانون الدولي، مما يعزز القول بأنها تحكم بإرهابيين حقيقيين يخرقون القانون الدولي على أوسع نطاق.

إن العرب والمسلمين بتاريخهم العظيم المليء بالأمثلة على التسامح لا يمكنهم أن يتلقوا الدروس في التسامح من أحد.

إنني أرجو من الله أن يعاقب أولئك الذين يعملون على إلحاق الأذى بالعرب والمسلمين وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا.. تلاحظون سيداتي وسادتي أن التدخلات سواء تدخل الشيخ إبراهيم أو السيد فريدمان بالغة الأهمية، وأرجو من الإخوة المعقبين الالتزام بثلاث دقائق للتدخل، وهناك ملاحظة جاءتني من الدكتور صالح محمد يقول إن هناك مصطلحات مثل (اندماج وإدماج) وضعت لها ضوابط وأصول في مرحلة سابقة بمستوى المنظمة الإسلامية، ولهذا أشير ومن حقي أن أشير إليه. المتدخل الثالث هو الأستاذ فاضل ثامر من العراق...

الأستاذ فاضل ثامر[*] (العراق):

السيد رئيس الجلسة.. أيها الأصدقاء.. مرحبًا بكم.. حسنًا فعلت مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري عندما اختارت موضوعًا إشكاليًا كبيرًا.. لكني قد لا حظت أن المحور الأساسي لجلسة هذا المساء يطرح مرةً واحدة، ثلاثة مصطلحات إشكالية كبيرة، تتمثل في مصطلح الأقلية والاندماج والهوية ولهذا أرى أننا بحاجة إلى فحص هذه المصطلحات وإعادة بحثها بشكل مفصل ونحن نحتاج إلى سلسلة من الدراسات في العالم العربي والإسلامي من أجل طرح مفهوم خاص بهذه القضية لأنها أصبحت قضية كبيرة تواجهنا في العالم المعاصر.. سأنطلق في إبداء بعض الملاحظات من روح الحوار والاختلاف والرغبة في المكاشفة وعدم محاولة طمس الكثير من الأفكار والمواقف التي كنا نتستر عليها طيلة عقود طويلة.

---

* رئيس الاتحاد العام للأدباء العراقيين.

في الواقع المشكلة تتعلق بوجهين: أولاً مدى موقف المجتمع العربي والإسلامي من الأقليات وهذه مسألة مهمة. كيف نظر العالم الإسلامي والعالم العربي إلى قضية الأقليات عبر التاريخ وخاصة بالمرحلة الأخيرة مع نهوض حركة الوعي القومي منذ مطلع القرن العشرين.

الجانب الآخر وهو الجانب الذي بدأ يتفاعل هو وضع الجاليات العربية والإسلامية المختلفة في العالم الأوروبي والأمريكي، كيف نستطيع أن نحل هذه الإشكالية؟ مقدمًا أنا أعترض على مصطلح الأقليات لأنه مصطلح يحمل مفهوم (قيمة) بمعنى أنه ينظر نظرة انحطاط على مستوى كمي وليس على مستوى نوعي لمجموعات بشرية لها قيمة.. متكافئة مع بقية المكونات البشرية الأخرى.. ولهذا أرى أن يستبدل بمفهوم الجاليات أو المهاجرين .. إلى غير ذلك من مصطلحات بديلة أخرى. إن مفهوم الاندماج ينطوي على منظور محاولة دمج المجتمعات الصغرى داخل بنية كبرى أساسية وهذا يؤدي أيضًا إلى عملية مسخ، وإلى عملية نسف للهوية.. مفهوم الهوية بوضعه الحالي أيضًا بحاجة إلى فحص.. هل هو عنصر دافع أم عنصر إعاقة، هل هو عودة إلى تجذير وإلى ماضوية وسلفية؟ أم هو يرتبط بمفاهيم إنسانية عامة؟ هذه مسألة أيضًا بحاجة إلى تحديد، لأننا نعرف أن مفكرًا كبيرًا مثل (ادوارد سعيد) قد اعترض اعتراضًا جوهريًا على مفهوم الهوية وحاول أن يطرح بدائل متقدمة في هذا المجال، وهنالك معالجات في الدراسات الاجتماعية والسياسية معروفة في هذا الحقل.. ما أريد أن أنظر إليه الآن، كيف نظرنا نحن بوصفنا عالمًا عربيًا وإسلاميًا إلى قضية القوميات؟ أنا أرى ضرورة عدم غض النظر عن المرحلة السابقة من عمر الدولة الإسلامية، لأنها بحاجة إلى دراسات مفصلة حول الموقف من قضية الأقليات.

انتقل الآن إلى وضع الأقليات في العالم العربي، منذ مطلع القرن العشرين ومع نهوض الحركة القومية في تقديري بدأ العالم العربي تحديدًا يتعامل مع القوميات من

منظور الأمـة الكبـرى.. الأمـة السـائدة المهـيـمنة.. بدأ ينظر بازدراء واحـتـقـار إلى التشكيلات القومية وقلما كان ينصفها، كانت تناضل، وكانت تهمش في الواقع.

المشكلة الأسـاسـية أننا في العالم العربي لم نتربَّ بروح احترام مبادئ حقوق الإنسـان، ننظر باحتقار إلى كل شيء ونتصور أن الكون قد بدأ بنا وينتهي بنا ولهذا هنالك الآن دول عربية ترفض الاعتراف بوجود أقليات مثل الشعب الكردي في بعض البلدان العربية، وهذه قضية معروفة كما أن عددًا من البلدان – حتى تركيا – ترفض الاعتراف بحق الشعب الكردي، إنهم يسمونهم (أتراك الجبل).

تحدث السيد رئيس الجلسة أيضًا، وربما يكون أكثر إلمامًا بهذه القضية عن مشكلة كبيرة في شمال إفريقيا تتعلق بالتشكيلات والبنيات البربرية والأمزيغية المختلفة.

أقول حتى الآن معظم الأنظمة العربية، في بلدان المغرب العربية تنظر إلى هذه المشكلات بإهمال ولا تريد أن تتفهمها، ونحن نعرف أن هنالك حقوقًا قومية وثقافية وسياسية.

لماذا نطالب بحقوق أقلياتنا العربية والإسلامية في أوروبا، ونناضل من أجل إنصافها ولا ننصف الأقليات والقوميات في عالمنا العربي.

يجب أن نعيد النظر في هذه القيم يجب أن نتربى بروح حقوق الإنسان ونحترم التشكيلات القومية المختلفة ونبحث عن علاقة إنسانية جديدة وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

فقط توضيح، ليس في المغرب العربي من ينظر إلى البربر – وهم أغلبية ساحقة عرَّبهم الإسلام – نظرة احتقار.. وهناك قنوات تلفزيونية في المغرب وفي الجزائر تبث باللغات الأمزيغية ولا يوجد أي عقدة في هذا إطلاقًا، الكلمة الآن للأب الدكتور يوسف مؤنس.

الدكتور يوسف مونّس:

مساء الخير، أنا من بلد لا أكثرية فيه ولا أقلية، بلد التوازن، إذًا أنا في أذني وقلبي أصوات المآذن وقرع الأجراس بالتعادل.. وهذه حقيقة.. غرفتي في شباكها الشرقي مطلة على المئذنة.. وفي بابها الغربي مطلة على الجرس.

إذًا أنا هويتي تشكيل إنساني فريد مما في السُّنة من عدلٍ ورحمةٍ وخوف وتسليم لله.. هويتي أنا مسحورٌ بالأيقونات الأرثوذكسية.. هويتي أنا مجبولة بالوجع الكربلائي الشيعي، ووجهي مساحة حزن كبيرة في هذا الشرق.

أنا ابن الجبل ابن التعايش معمم بالعُقُل والطرحات الدرزية البيضاء أنا أيضًا هويتي النقد والقلق الإنجيلي البروتستانتي.

أنا ابن الحمورابية الكلدانية الآشورية العراقية، أنا هويتي أيضًا (الأصوام القبطية المصرية الفرعونية).

أنا ابن الانتظار اليهودي، أَصُلِب المسيح أم لم يأت بعد ولم يصلب.. أنا أيضًا وأنا ماروني، أنا ابن المارونية المطبوع بالزهد والتواضع والانفتاح، أنا هذا التشكيل من المعية، فلا أقلية عندي ولا أكثرية.. مُجَمَّل أنا بكل هذه الحضارات.. هذه هويتي وهذا هو وطني، لذلك أنا لست حية تنزعون عني جلدي للنسيان. فإن نزعتم أي تراث من هذه التراثات، تنزعون لحمي وعزمي ودمي وحياتي، فأنا كما قالت رسالة البطاركة.. فيَّ من الإسلام شيء، وفي الإسلام مني شيء.. ونحن مسؤولون عن بعضنا البعض أمام الله والناس والتاريخ.

لذلك نحن مجبولون بالحوار، فلا نقول مسيحيتنا، ولا نقول إسلامنا. بل نقول إنسانيتنا في حبنا لبعضنا البعض، لذلك يا أحبائي دعوتنا أن نجلس على مائدة الأيام الآتية، وليس على مذابح ووحشية الأيام الماضية، ولا نتكلم عن بعضنا البعض إلا بلغة بشرية جديدة قائمة على الحب والصلات والريادة، لنبقى على الأرض معًا واقفين بوجه الفقر والمرض والتعاسة والظلم وبؤس الناس قبل أن نتفاهم على اقتسام السماء. وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

في هذه المرة كرهت أن أكون رئيسًا للجلسة.. لأنني كنت أريد من الأب جوزيف مونّس أن يستمر في هذا الحديث الشيق البديع. أما الآن فنستمع إلى الأستاذ حسين دعسة فليتفضل.

الأستاذ حسين دعسة[*] (الأردن):

مساء الخير جميعًا.. شكرًا السيد الرئيس، بداية اختلفت طريقتي في المداخلة بعد ما سمعت الدكتور مؤنس والأخ موشي.

للأسف، الولايات المتحدة الأمريكية اتخذت قرار حق النقض في إخراج الإسرائيليين من غزة خلال الأسبوع الحالي.. هذه الأيام التي نتواجد فيها نحن في إسبانيا، قتل ثمانية وثمانون مواطنًا فلسطينيًا منهم خمسة وعشرون طفلاً أعمارهم أقل من ثمانية عشر عامًا. فأي اختلاف وأي مشاركة أو شراكة يريدها الآخر منا، والولايات المتحدة وأوروبا لا تستطيع أن تتخذ أي قرار لحماية الآخر الذي هو الفلسطيني، أو إزالة المحتل الذي هو الإسرائيلي، وقس على ذلك في جميع دول العالم، هذه الندوة ربما تعدّ من أفضل الندوات عربيًا في طرح هذه الإشكالية.

الأقلية الفلسطينية أو الجاليات الفلسطينية أو المهجرون أو الشتات الفلسطيني في الولايات المتحدة وأوروبا ودول كثيرة من العالم، كنت أتمنى أن تكون هناك ورقة خاصة بهم، أو دراسة حول وضعهم في هذه البلدان. هناك أقليات فلسطينية خرجت بعد إعلان قيام الدولة الإسرائيلية سنة ١٩٤٨، خرجت عبر البحر إلى كل دول العالم وعاشت الشتات والهجرة والخوف والتعب والعمالة السيئة والمقيتة، وما زالت قضيتهم تغوص في حق النقض الذي يمارس ضدهم.

سؤالي: كيف يمكن أن نعزل الماضي ونحن نعاني من واقع اليوم؟ واقع اليوم أن الغرب، وهذا شيء ملموس لا يستطيع أن يفرض الرأي لحماية الآخر الموجود حتى لو كان على أرضه، لا يستطيع أن يحمي حقوقه وإن كان على أرضه. الجاليات الفلسطينية في كثير من دول المهجر، إذا لم تخرج معها جاليات أخرى كردية أو عراقية أو سورية تضطهد اضطهادًا مبينًا. والشيء الواضح الذي نعرفه من خلال كثير من البيانات والتقارير، أن هذه المجموعات تعمل معًا لحماية قضاياها وحماية حقوقها.

جميل جدًا ما تحدث به الدكتور دانيال نيومان حول الاندماج في كافة الاتجاهات، لكن السؤال.. عندما منحت بريطانيا أرض فلسطين لليهود وأصبح اليهود

(*) كاتب وصحفي من الأردن.

وأصبح الإسرائيليون في داخل منفى حقيقي جديد لهم.. من حماهم غير بريطانيا والغرب وأمريكا؟ سؤال مطروح.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ حسين دعسة. والتدخل الآن من الدكتور محمد حسن عبدالله.. تفضل.

الدكتور محمد حسن عبدالله:

لفت انتباهي تعبيرات مرت بسرعة ولم تحظ بالشرح أو التوقف على خطورتها، وإمكان أن تؤسس اتجاهات، ربما تختلف كثيرًا عن الاتجاه السائد في الكلام.. فطرح من الدكتور عبدالوهاب الأفندي مصطلح التطوير بالنسبة للإسلام في أوروبا، وقد يبدو المصطلح غربيًا على آذاننا التي تعودت أن النص سيد ولا اجتهاد مع النص، وعلى الرغم من أن هذا يناقض القول بأن الإسلام صالح لكل زمان ومكان ألا يوجد جمود في نص وصلاحية لكل زمان وكل مكان؟ وهذا ما فعله الفقهاء عبر الأمكنة والأزمنة، بل فعله المفسرون تجاه النص الواحد، فللقرآن تفسير صوفي وتفسير سني وتفسير شيعي وتفسير علمي أخيرًا.

ويبدو أن بعض الأمور لا بد أن تتغير نظرتنا إليها، بحيث نتلقى الظاهرة قبل أن تستحكم، فنعجز عن التعامل معها، فإذا كانت أعداد المسلمين تزداد في أوروبا، ويتعاملون في مجتمعات لا توقف خط الإنتاج لتقيم صلاة الجماعة، ولن تسمح بمصلى أمامها يضيع ساعة لأننا نحن مجتمع موظفين يقبضون رواتبهم لمجرد قضاء الوقت في العمل، وليس لأنهم منتجون.. إذا كنا سنندمج في هذه المجتمعات لا بد أن نطور فكرتنا عن بعض الممارسات التي ألصقت بالدين وليست من الدين.

إن العقيدة الإسلامية في جوهرها بسيطة جدًا، وجاءت بها عبارة «بُنِيَ الإسلام على خمس»، وهذا التصعيد فيما بني عليه الإسلام أحيانًا، حين تحول الإسلام إلى وظيفة لبعض العقول التي لا تملك رؤية ولا تملك استراتيجية وإنما تريد أن تعيش بالعقيدة وليس من أجل العقيدة.

مصطلح قاله الأستاذ المحاضر الثاني وهو الدخول من زاوية المعرفة، ولا أدري كيف أمكن السكوت عن هذا الجانب في كل الطروحات التي تحاول أن تبحث عن التقارب والتفاهم بين الشعوب.

المدخل المعرفي مدخل مهم جدًا. وبخاصة أنه حين يكون في صورته الصحيحة يؤدي إلى ابتداع ما يعرف بالثقافة الثالثة، إذا كانت هناك ثقافة إنسانية وثقافة علمية فإن المستقبل مرهون بثقافة ثالثة يتوازن فيها الإنساني والعلمي، ويكون المدخل هنا طريقًا إلى تطوير الخطاب، لأن كل ما قيل في هذه الندوة في يوميها الماضيين خطاب الجماهير، فأعتقد أن المعرفة هي الطريق إلى الجماهير وهي القادرة على تغيير الصورة في المستقبل حتى وإن كان المستقبل البعيد نسبيًا. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا.. والكلمة الآن للدكتور عثمان بدري..

الدكتور عثمان بدري:

مساء الخير.. طبعًا بصرف النظر عن بعض مما طرح وهو بحاجة إلى الضبط كتعاريف من موقع الداخل ومن موقع الخارج.. نقول الهجرة أو الجالية أو ما شئت من هذه.. تحتاج إلى تعاريف كثيرة وكل تعريف يأخذ مصداقيته من موقع الداخل أو الخارج إلى غير ذلك من بعض الأمور الأخرى.

يبدو لي أن هناك في تقديري أنا شخصيًا سؤالين إشكاليين أساسيين، السؤال الأول هو: لماذا تصدَّر هذا الموضوع اهتماماتنا نحن، اهتمامات الأنا، واهتمامات الآخر في هذه الفترة بالذات؟

لماذا هذه تحمل في داخلها (لماذات) مركبة كثيرة.. أريد أن أقول موضوع الهجرة أو الجالية أو الأقليات، إذا لم نبادر بالتكامل في تبنيه وفي محاولة وضع اجراءات لاحتوائه، سيحتويه الآخر ويعيده لنا كقنبلة، وهذا ما وقع في كثير من الأحيان.

السؤال الثاني هو كيف يمكن أن تتكامل دولنا العربية والدول المعنية في هذا الموضوع في تفعيل تأسيس لوبيات حقيقية في المواقع الأصلية لهذه الدول، لأنه لا يكفي أن تترك القضية هكذا للوعظ أو للإرشاد أو للعلاقات الشخصية أو للهبات أو للإحسان، ولكن يجب أن تقنن، وتقنن من خلال مجتمع مدني يخاطب مجتمع مدني

آخر، يعني يتشاطر مجتمع مدني مع مجتمع مدني آخر من أجل وضع مراكز ثقل لهذه الأقليات حتى تستطيع أن تؤدي دورها لصالح الدولة التي توجد فيها وهي الدولة المهيمنة غالبًا ولصالح أيضًا الدولة المهيمن عليها. شكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا.. د. عثمان بدري. على التركيز والافادة. والكلمة الآن للدكتور محمد مصطفى أبو شوارب فليتفضل مشكورًا..

د. محمد أبو شوارب(*) (مصر):

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين. قد يكون من فضول القول ولكنه يجب التنبيه إلى أن المؤسسة قد نقلتنا نقلة نوعية هامة باختيارها هذه المحاور الإضافية، وأعتقد أن الشكر أيضًا واجب للأستاذ الدكتور رئيس الجلسة الذي دافع عن المنصة وحافظ على رأي القاعدة أيضًا، وكذلك أشكر الأساتذة الباحثين ولن أتورط في التفصيل اعتمادًا على وعي المتلقين ومرجعيتهم الثقافية، وأعتقد فيما يتصل بمسألة الهوية أن الهوية ترتكز في المحظور وليس في المسموح، يعني هل يمكن للأقلية أو الأغلبية أن تتقبل الدخول إلى عوالم محظورة لديهم، هذه هي الأزمة التي ينبغي أن نكون على وعي بها حين نتحدث عن أطروحات الهوية المختلفة.

وأنا لا أملك رؤية خاصة تستأهل الطرح ولكنني سأقدم إن سمحتم لي باختصار شديد ثلاثة تحفظات حول طرح الدكتور عبدالوهاب الأفندي الذي اتسم بالأريحية التي تحتاج إلى التوقف عند بعض النقاط المفصلية الهامة، أولاً هناك تحفظ حول ما طرحه الدكتور الأفندي حول مدى صوابية الرؤية الغربية في التعامل مع الأقليات مقارنة بالرؤية العربية والاسلامية، وأعتقد أن في مداخلة الدكتور نبيل مطر ردًا خاصة في القسم الأول منها، وأعتقد أن في هذه المداخلة ردّاً واضحًا على ما طرحه الدكتور عبدالوهاب الأفندي.

---

* دكتوراه في الأدب العربي من جامعة الإسكندرية ٢٠٠١.

- يعمل مدرسًا بقسم اللغة العربية بكلية التربية - جامعة الإسكندرية.

ثانيًا: هناك نقطة أشار إليها بوضوح أو إلى جزء منها أستاذنا الدكتور محمد حسن عبدالله، وهي فكرة تطوير الإسلام التي طورها الدكتور الأفندي إلى ما أسماه الإسلام الإفريقي والإسلام الآسيوي والإسلام الأوروبي إلى آخر هذه القائمة من المصطلحات، التي تصل بنا في نهاية المطاف إلى الإسلام الدمشقي والإسلام البيروتي.. إلى قائمة طويلة جدًا من هذه المصطلحات، وأعتقد أن عكس البنية التركيبية للمصطلح على المستوى اللغوي يعني عكس البنية التركيبية للمصطلح قد يكون أكثر أمانة ودقة.

أخيرًا هناك تحفظ على إغفال طرح الدكتور الأفندي فعاليات موقف المجتمع الإسلامي من الوجود الإسلامي في أوروبا سلبًا وإيجابًا وكذلك إغفال موقف المجتمعات الأوروبية وإجراءاتها من هذا الوجود الاسلامي قبولاً ورفضًا. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا لك والتدخل الآن من الدكتور عبدالملك مرتاض من الجزائر..

الدكتور عبدالملك مرتاض[*] (الجزائر):

السلام عليكم.. الحقيقة موضوع الجالية يهمنا نحن المغاربيين ربما أكثر من غيرنا ربما لاقترابنا جغرافيًا من أوروبا، الحقيقة لا أريد أن أعلق على المحاضرات الثلاث القيمة بمقدار ما أريد إضافة شيء بحكم أني أحد المهاجرين الذين عملوا في فرنسا وعمري سبعة عشر عامًا، الهجرة ابتدأت من الجزائر قبل أي بلد مغاربي بحكم التاريخ الذي تعرفون (١٩١٤) بأعداد قليلة، وكان الجزائريون حينما يعملون، يعملون دون حقوق. لم يكن هناك تأمين اجتماعي الذي طال عمره وعمل في تلك المرحلة، الدولة الفرنسية لا تدفع له تعويضات معاش التقاعد.

بعد الحرب العالمية الأولى تكاثرت الهجرة وتكونت جالية، بعدما كانت تقتصر على العمل، أصبح الأمر يتعلق بالتنظيمات السياسية، فتأسست أول حركة وطنية من بلاد المغرب كله، المغرب، الجزائر، تونس في عام ١٩٢٥، ثم تطورت الأمور وأصبح عدد العمال الجزائريين في فرنسا سنة ١٩٦٢ أي السنة التي استقلت فيها الجزائر نصف مليون نسمة.

---

* دكتوراه في الآداب من جامعة الجزائر ١٩٧٠.

- دكتوراه الدولة في الآداب من جامعة السوربون ١٩٨٣.

كيف كان يمكن أن يندمج هؤلاء الناس؟ العمال الذين كانوا يذهبون أولاً، كانوا عبارة عن فلاحين، وعبارة عن أميين ربما بنسبة ٩٩٪، أنا شخصيًا كنت أحفظ القرآن الكريم، وأكتب الرسائل، كنت موكلاً بكتابة الرسائل للعمال، وبقراءة الرسائل التي تأتي من الجزائر إلى المكان الذي كنت به.

كنت لاحظت في مقالة نشرتها في بيروت عن أن الهجرة المشرقية من بلاد الشام إلى أمريكا غير الهجرة من بلاد المغرب إلى فرنسا، الهجرة الشامية كأنها كانت هجرة ثقافية، ربما لأن الذين هاجروا في معظمهم كانوا متعلمين.. أنتم تعرفون عن الرابطة القلمية وجبران خليل جبران والجمعيات والمجلات.. الخ..

هذا لم يحدث قط في فرنسا على الرغم من وجود عدد أكبر من الجاليات الشامية في أمريكا لأن المستوى التعليمي والثقافي كان منعدمًا أو محدودًا جدًا.

قلت إن الاندماج كان صعبًا جدًا. بمعنى أن المهاجر كان حين يذهب لا يستطيع أن يتفاهم هناك، أي لا يستطيع أن يشتري الخبز ولا يستطيع أن يشتري أي شيء. لابد أن يستعين بأحد أصدقائه الذين سبقوه أو يستعمل الإشارة. لابد من الإشارة إلى شيء آخر هو أنّ هؤلاء العمال من بلاد المغرب كانوا يكلفون بإنجاز أشق الأشغال.. الأعمال تحت الأرض، الأعمال في المناجم.. الأعمال في (الأفران).. أنا شخصيًا كنت أعمل في (فرن) وأصيبت رئتي اليسرى بالسل وتعالجت وشفيت والحمد لله بعد أن كدت أقضي.. هذا يعني أنّ مسألة الاندماج مسألة في الحقيقة صعبة، أنا أتصور من خلال هذه التجربة البسيطة، أن الاندماج في البداية ممكن، أقصد الاندماج مع الاحتفاظ بالهوية، بعد خمسين سنة، بعد قرن مستحيل، هؤلاء الناس سيذوبون في المجتمعات الأوروبية، ربما حتى دينيًا لأن كثيرًا من العائلات الجزائرية اندمج كثير منها في العائلات الفرنسية من كل النواحي لغويًا وأحيانًا دينيًا واجتماعيًا وثقافيًا، إذًا المسألة إذا لم نتداركها.. تتداركها الدول المعنية بالتعليم.. تعليم أبناء الجاليات في المهاجر بتعليمهم العربية ، بتعليمهم مبادئ الإسلام، أنا أتصور أن هؤلاء الناس سيذهبون إلى الأبد. وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور مرتاض... والكلمة الآن للدكتور محمد خاقاني من إيران.

الدكتور محمد خاقاني:

بسم الله الرحمن الرحيم، فهمت من الكلمة الطيبة لسعادة الدكتور عبدالوهاب الأفندي، من أنه أبدى استغرابه مما قام به الرئيس خاتمي في تنظيره لنظرية حوار الحضارات، وأنه لم يستطع حتى الآن أن يحلّ مشكلته مع السيد خامنئي، مع أنّ مكتبه يقترب من مكتب سماحة القائد بمسافة قريبة وليسمح لي سعادة الدكتور بأن أبدي استغرابي أيضًا، من قوله أنه لا يقتنع بمثل هذه المؤتمرات التي لا طائل منها وفي نفس الوقت يتفضل بالحديث في مؤتمر، وليسمح لي سعادته بأن أذكره بأني أنا أحيانًا لا أتفق مع زوجتي في كثيرٍ من قضايا البيت، أنا تزوجت منذ أكثر من عشرين سنة ولحد الآن لم نتوصل إلى نتيجة ونختلف في قضايا مثل اتجاه السرير في غرفة النوم مثلا، أريد أن أقول لكم إن الإنسان يعيش في دوائر مختلفة، هناك دائرة البيت، دائرة المدينة، ودائرة أخرى في البلد ودائرة في المجتمع البشري.

فإذا لم أستطع أن أتوصل إلى نتيجة في قضية خلافية عائلية مع زوجتي هل هذا يمنعني أن أتحاور مع جاري أو مع أي مواطن في بلدي مثلاً.

فربما لم يتوصل السيد خاتمي إلى نتيجة في حواره مع السيد خامنئي.. وأنا أعرف أنهما دائمًا يتحاوران ويلتقيان على الأقل أسبوعيًا، ولكن هذا لا يمنعه من أن يتحدث مع الغرب وينظر هذه النظرة المباركة، التي لقيت ترحيبًا عامًا جماهيريًا، وسجلت سنة ٢٠٠١ باسم سنة حوار الحضارات، وشكرًا جزيلاً.. وأعتذر..

رئيس الجلسة:

شكرًا والآن التدخل للدكتور علي الشلاه مدير المركز الثقافي العربي السويسري. وبعده الوفد السنغالي يطلب التحدث لمدة دقيقة ونصف ثم الأخت زينه الجوعان..

الدكتور علي الشلاه(*) (العراق):

مساء الخير، في الثاني عشر من سبتمبر بعيد الكارثة بساعات.. من سوء حظي، كنت أركب الطائرة من برلين إلى زيورخ، عائدًا إلى مقر عملي، كانت بجواري سيدة

---

* شاعر عراقي ومدير عام المركز الثقافي العربي السويسري.

ألمانية تكاد تموت خوفًا لأني بجوارها.. ناديت المضيفة وقلت لها: أرجوك إذا كان هناك مكان في الخلف حتى أتنازل عن الدرجة الأولى فقط لتظل هذه السيدة على قيد الحياة إلى زيورخ (ضحك) هذا الكلام أيها الإخوة ليس طرفة. كل شيء تغير الآن، أقول ذلك ونحن نتحدث عن الاندماج، اليوم تناقش الدولة السويسرية إقامة برلمان للأجانب، وقد دعيت لأن أكون عضوًا فيه، هذه الفكرة من بدايتها تحتاج إلى أكثر من إعادة نظر.

ماذا يراد بالاندماج؟ هل يراد كما قال الدكتور عبدالملك مرتاض تهدئة الجيل الأول، ليتم تذويب الجيل الثاني، لأن الذي نراه بحكم عملي يوميًا يسير بهذا النحو، وعنما حصلت مأساة سبتمبر، قام عدد غير قليل من المؤسسات الفكرية والرسمية في الغرب وفي سويسرا بمناقشة هذا الأمر، وكلفنا في المركز الثقافي العربي السويسري بأن نقيم سمنارًا للجالية العربية تحت عنوان الاندماج، وأنا قلت للسيد رئيس (كنتون زيورخ) أنّ هذا غير قابل منطقيًا، أنت تريد تحت هذا المسمى اندماجًا، أن نشرح لأبناء الجالية العربية القوانين السويسرية والحياة الاجتماعية السويسرية ما يمكن أن يقبله المجتمع السويسري، لكن الطالب في المدرسة السويسرية لا يعرف عن الأمم التي يتحدر منها أبناء الجاليات الأجنبية في سويسرا أي شيء، لأن التاريخ في هذه المدارس لا يقدم إلا جزءًا من تاريخ أوروبا وتاريخ سويسرا تحديدًا، كيف تحصل عملية اندماج، هذه عملية تذويب، وإذًا نحن الجانبين العربي الإسلامي من ناحية والأوروبي الغربي من ناحية أخرى مدعوان إلى إعادة نظر. في الجانب العربي علينا أولاً إعادة تأهيل الأئمة الذين يديرون المراكز الإسلامية في كل الغرب، وحبذا لو أنشئ معهد مختص لهم في القاهرة أو في أي عاصمة إسلامية أخرى، يدرَّس فيه كيفية تقديم هذه الحضارة الإسلامية بطريقة إسلامية.. لأننا هناك نعاني وبشدة – وأصارحكم القول – من أخطاء لا تغتفر، فمثلاً عندما حصلت مأساة مدريد، رفض إمام أكبر جامع في سويسرا إدانتها بصراحة، لأنه قال: أنا أدينها، لكن شارون يقتل الأطفال الفلسطينيين. الأوروبيون يميلون إلى الحق العربي في فلسطين، ما علاقة الطفل الذاهب إلى المدرسة في مدريد بشارون. علينا أن نكون أولاً صادقين مع أنفسنا، وأن نقول الحقائق كما هي، هناك أخطاء ترتكب بخطابنا نحن أولاً إلى الآخر، وهذا الآخر أيضًا يتعامل معنا بطريقة مبهمة لأننا أمامه غير واضحين، هناك في كثير من الأحيان عمليات ترقيع

تجري، هي ليست أكثر من مجاملات اجتماعية، وربما احتفاء بفلكلور هذه الحضارة أو تلك الحضارة في الغرب، لكن لم تجرِ أي محاولة حقيقية لتجسير هذه الهوة لأن الطرفين لا يدركان ماذا يريدان فعلاً من هذه العلاقة.

أؤكد مرة أخرى على أننا ينبغي أن نصلح الأمر من جانبنا، وأن نقدم الذين يقودون رأيًا عامًا عربيًا أو إسلاميًا في الغرب بطريقة مؤهلة علميًا، وأن لا نترك المتطرفين بأن يقودونا إلى الكارثة. شكرًا.

رئيس الجلسة:

والآن بعد هذه الوجبة الدسمة من التعقيبات وقبل أن أعطي التعليق الأخير للسادة على المنصة، أعطي الكلمة للأخت زينة الجوعان من الكويت تفضلي.

الأستاذة زينة الجوعان(*) (الكويت):

شكرًا السيد الرئيس.. دقائق قليلة جدًا من وقتكم الكريم ووقت الجمهور أيضًا.. طلبت دقيقة ونصف.. فللذكر نصيب الأنثيين..

رئيس الجلسة:

تفضلي زينة..

زينة الجوعان:

في كل الأحوال.. اعذروني.. لأني (أتعثر) في الكلمات أمام هذا الجمهور الكريم وهذا الكم من الأساتذة الأجلاء.

ولكن اضطررت إلى الكلام حينما قلت أن المرأة غائبة، ونحن تعودنا للأسف أن تكون المرأة العربية غائبة أو مهمشة، أو أن تكون هذه الفكرة في دولنا العربية، أو هذه نظرة الغرب إلينا لأسباب كثيرة منها ربما غياب الديموقراطية أو لأسباب أخرى أيضًا، فأردت أن استرق دقائق قليلة من وقتكم الكريم.. أحببت أن أقول إننا نحن هنا في

❖ مديرة المركز الإعلامي الكويتي في بيروت.

الأندلس، والأندلس هي بوابتنا إلى أوروبا.. إلى الغرب تنقل الفكر العربي إليهم، والمرأة الأندلسية لم تكن في يوم ما مغيبة. والمرأة الأندلسية كانت شرقية بالأساس، كانت لها الحرية، حرية الاختيار والإبداع في كل الأحوال هذا عن المرأة الأندلسية.

وكما سنرى في المحاضرات القادمة بإذن الله، وبالتالي لا أرضى أن تغيب المرأة العربية والغربية على حدّ سواء. في بلادنا يقولون إنّ المرأة (حرمة)، في دول الخليج بالتحديد. والحرمة من الحرام أو الحرم أي أن أحرم دخول الحرام أو الاقتراب منه، أي بمعنى آخر وبالإذن منكم هي (حرمة) لا يجوز الاقتراب منها. هناك الخطوط الحمراء، ولكن من ناحية أخرى المرأة لها نوع من القدسية، وربما هذه القدسية أدت إلى تسميتها حرمة، بمعنى آخر لها دور يفوق دور الرجال، من هذا المنطلق أحببت أن أوضح دور المرأة العربية وبصفة عامة، ومن ناحية أخرى، أنا كامرأة مسلمة أقول: إن الإسلام كرَّم المرأة ورفع منزلتها درجات كما جاء في الحديث الشريف (اجتزأت الكلمات التالية من الحديث الشريف) «... أمك أمك. أمك ثم أبوك» ولن أسترسل. But) (Iwant to say that Islam is the religion of Liberty الإسلام أعطانا حرية الاختيار، أعطانا حرية القرار سواء للرجل أو للمرأة، وأكثر شيء أعطانا إياه هو حرية العقيدة فجاء في القرآن الكريم: «وقلِ الحقُّ من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكْفُر، إنّا أعتدْنا للظالمين نارًا..» الكهف (٢٩).

وهذه قمة الحرية، قمة الاختيار، فبعد ذلك ما نستطيع أن نقوله أنّ جميع الأديان التوحيدية عبارة عن (بروتوكول) لتنظيم العلاقة بين الإنسان ونفسه، وبين الإنسان والآخر.

أود أن أحيي شجاعة الإخوان اليهود - (المشاركين في الجلسة) - على صراحتهم وجرأتهم بالتعبير عن آرائهم، وهذا الشيء ليس سهلاً وأتمنى أن نصل إلى تفاهم أعمق بين الشعوب. بالنسبة للقضية الفلسطينية والتي تطرق إليها الإخوان فلا نستطيع أن نغفل أن هذه أهم قضية وأعدل قضية في هذا القرن، ولكن للأسف مضى أكثر من نصف قرن على هذه القضية ولم نستطع أن نصل إلى حل لها.. فلماذا؟؟

وأقول «إنّ الله لا يغير ما بقومٍ حتى يغيروا ما بأنفسهم..» الرعد: (١١).

اليـوم ذهبت إلى (المسكيتـة) «بالإذن من المؤسـسـة»، ذهبت في فـتـرة العـصـر. ووجدت آيات قرآنية جميلة جدًا تدعو إلى التوحيد كما تدعو إليها جميع الأديان التوحيدية، ولكن لم أجد شرحًا يوضحها؟ وهذا تقصير منّا نحن العرب الذين نسعى إلى أن نتواصل مع الغرب، من ناحية أخرى لقيت أيضًا حجارة جميلة كتب عليها كلمات باللغة العربية مثل (سعود ومبارك) كلمات بسيطة جدًا.. ولكن هذا نوع من التواصل فليته لو كان هناك شرح أكثر من ذلك.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

وقبل أن أعطي الكلمة للدكتور عبدالوهاب الأفندي، هناك كلمة بسيطة: المرأة العربية غيبت نفسها ولم يغيبها الرجل.. اسمحوا لي.. عندنا في الجزائر مصنع، جميع العاملين فيه من السيدات عدا أربعة أو خمسة عمال.. وعندما تكون انتخابات مجلس العمال.. تختار السيدات الرجال.. هذا ليس ذنبنا نحن الرجال.. الكلمة الآن للدكتور عبدالوهاب الأفندي.

الدكتور عبدالوهاب الأفندي:

طبعًا أسئلة كثيرة وإضافات قيمة، تعليقات لا نستطيع أن نأتي عليها كلها، لكن سأركز على ثلاث أو أربع نقاط رئيسية.

كثير من الإخوة أثاروا قضية التعريفات وضرورة ضبط المصطلحات، هذا أمر جيد ونحن – كأكاديميين – مولعون بذلك ولكن في هذه العجالة طبعًا لم يكن ممكنًا ذلك.. ونحن نعتقد أن المصطلحات كانت مفهومة بالطريقة التي استخدمنا بها التعبيرات، والشرح الذي تمّ في الورقة كان يبدو كافيًا حتى الآن.. والأخ فاضل ثامر اعترض على استخدام الأقليات، وبعد ذلك في مداخلته أخذ يتكلم عن الأقليات.. هذا معناه أن التعبير كافٍ حتى للذين اعترضوا عليه.

الحديث عن الموقف الأوروبي من الأقليات لم يرد في الورقة إنما ذكرته في حديثي على سبيل (النكتة)، الموقف الأوروبي للأسف من الأقليات في العالم العربي هو أحسن من موقف الحكومات، وأحيانًا من موقف الغالبية، كما يعرف الأكراد ويعرف الجنوبيون عندنا في السودان ويعرف كثيرون غيرهم أنّ إخوانهم في بلدهم يقاتلونهم، ثم يأتي الغربيون لدعمهم، وكان من الأفضل أن يحصل تفاهم في داخل البلدان نفسها.

هذا الكلام أيضًا يعيدني لقصة الرئيس خاتمي وحوار الحضارات، يعني القضية أوضح من أن تحتاج إلى تكرار، ولكن لأن الدكتور خاقاني أثار الموضوع وله الحقّ في ذلك.. إذا كان كما قال المثل الذي طرحه أنه يمكن أن يختلف الإنسان مع زوجته في البيت، ولكن ممكن أن يتناقش مع الآخرين، هذا طبعًا إذا كان يتناقش في شيء ليس له علاقة بخلافه مع زوجته.. لكن إذا كان شخص يضرب زوجته، والجيران يسمعون صراخه، ثم يذهب للجيران ويتحدث معهم عن حسن معاملة الزوجات.. هذا يعني أنهم سيضحكون منه.. فإذا كنت أنت غير متفق في إيران على ما هو شكل الدولة، وما هي الحضارة الإسلامية، وما هي الثقافة الإسلامية، ثم تذهب وتتحاور.. تتحاور باسم من؟ هذا الحوار يترتب عليه التزامات.. لأنه مثلاً على افتراض أن الرئيس خاتمي معروف عنه أنه يؤيد الديموقراطية ويدعو إلى حقوق الإنسان، إذًا لا يوجد خلاف بينه وبين الأوروبيين.. عندما يجلس معهم يقول لهم هذا الكلام ويسعدون جدًا عندما يسمعون منه الكلام، لكن عندما يرجع إلى إيران.. الصحفيون عنده معتقلون. حتى الحزب نفسه ممنوع، أخوه ممنوع أن يدخل في البرلمان.. وهو لا يستطيع أن يفعل شيئًا.. فإذا كان هو لا يستطيع أن يلتزم بأي شيء من الالتزام الذي يقوله في الحوار، فهذه هي الإشكالية التي طرحتها حول حوار الحضارات، نحن عندنا هنا حوار مثقفين.. نتحاور هنا كمثقفين. لا نستطيع أن ندعي نحن أننا نمثل كل العالم العربي أو كل العالم الإسلامي، لكن يكون موقفنا أقوى، لو فعلاً كان لنا صفة تنفيذية.. لو كنا اقتنعنا نحن كعرب بموقف موحد في قضايا معينة، فيمكن في هذه القضية أن نطرح هذا الموقف بقوة وأن نتحاور فيه.

قضية الإسلام الأوروبي طبعًا أنا لم أخترع مصطلح الإسلام الأوروبي، هذا من اختراع بعض الإخوة مثل الأخ (طارق رمضان) المعروف إلى حدٍّ ما، و(بسام طيبي)، وأنا في الورقة ذكرت بتفصيل ما هي مقولاتهم وما استندوا إليه، وأنا شخصيًا اعترضت على المفهوم باعتبار أنه صحيح وجد عندنا تنوعات في فهم الإسلام وتفسيره وتطبيقه، ولكن لم يقل أحد في يوم من الأيام أنا أريد أن أعمل (إسلام سوداني)، لو قال ذلك لكان على الفقهاء أن يخطئوه.. يقولون لا يوجد.. فالخطأ في الفهم الأوروبي بأن المفكرين الأوروبين يقولون نحن نريد (إسلام أوروبي) ففي هذه الحالة أنا قلت أن هذه قضية إشكالية، صحيح أنه قد يأتي فهم أوروبي للإسلام، وأيضًا أهم من ذلك: هوية إسلامية أوروبية، أن يكون هناك هوية جديدة، لأنه هناك أيضًا غير المسلمين

المهاجرين، هناك مسلمون فرنسيون ومسلمون بريطانيون من أصل بريطاني ليسوا مهاجرين، فهؤلاء مثلاً لا يستطيعون أن يتذرعوا بنفس الهوية الباكستانية أو السودانية أو غيرها، التي مثلاً نلجأ إليها نحن، فيقولون نحن مسلمون أوروبيون، والآن حتى الإسلام الأوروبي نفسه، الهوية الأوروبية الجديدة أيضًا أتاحت فرصة بالنسبة للمسلمين أكثر، لأنه كان في الماضي إذا أنت ضبطت في القضية البريطانية أو القضية الفرنسية، هناك إشكالية ليس فقط للمسلمين ولكن إنما لآخرين مثل الباسك والأسكتلنديين الذين يجدون هذه مشكلة، فيقولون نحن لسنا بريطانيين.. نحن اسكتلنديون، أو مثلاً نحن لسنا إسبانًا، نحن باسك، الآن الهوية الأوروبية تجد حلاً لكل هؤلاء.. يقولون نحن كلنا أوروبيون عندما يشاركون في الهوية الأوروبية.. فأصبح المسلمون يريدون أن يستغلوا هذه القضية فيقولون أيضًا نحن مسلمون أوروبيون، لسنا مرتبطين ببلد معين، إنما لدينا هوية أوروبية، ويتكلمون بها. يجب أيضًا أن نقول إنه للأسف، أو لحسن الحظ من جهة وللأسف من جهة أخرى أن أوروبا ما زالت صحيحه.

ما قاله الأخ السويسري ويقصد (الأستاذ علي شلاه) بأن هناك خوفًا وتوجسًا من المسلمين بعد الأحداث الإرهابية التي حصلت، مثلاً في إسبانيا حصل حادث فظيع، حادث تفجير القطارات، رأينا آثاره نحن الذين نركب القطارات، أصبح لابدّ أن تمرر حقيبتك على التفتيش وهكذا.. وتخوفنا نحن جدًا من أن يحصل ردة فعل شعبية وحكومية ضدّ المسلمين، لكن لم يحصل مثل هذا.. الحكومة الإسبانية نفسها والحكومات الأوروبية أخذت القيادة في هذا، وقالت نحن لا نريد أن ندمغ كل المسلمين وكل المهاجرين بهذه القصة، فالذي يحدث الآن، هو أن المسلمين والعرب في أوروبا لهم من الحرية ولهم قدر من مساحات الحركة ليس متاحًا في بلادنا، وهذا يجعلهم يفكرون في المواضيع الإسلامية وقضايا غيرها أخرى بحرية أكبر ويتفاوضون حولها. ومن المعروف أن كثيرًا من المؤتمرات التي تعقد، تعقد في أوروبا.. وهذا سيعني بالضرورة أنه سيكون هناك مساهمة أوروبية من المسلمين الموجودين في أوروبا في الشؤون العربية والإسلامية، ربما لها أهمية ليست بالقليلة، شكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا د. عبدالوهاب الأفندي.. والآن مع البروفسور دانيال نيومان.

الدكتور نيومان:

شكرًا السيد الرئيس.. ولكن حسب علمي لم توجه أسئلة تتعلق بمداخلتي بصورة مباشرة، بل أريد أن أذكر بعض الملاحظات بالنسبة لتعليق صديقنا من الجزائر.. حقيقة قضية الاندماج مركبة، وسمعنا مصطلح المجتمع المدني، وسمعنا التحدث عن الأقليات مثلاً في بريطانيا وفي إسبانيا (الباسك والاسكتلنديين) أو إيرلنديين، لا أعرف إذا كان الأستاذ (فرِد هاليدي) موجودًا اليوم أم لا.. ولكن نتحدث عن الأقليات الإسلامية، القضية أكثر من الفرق بين المجتمعات المدنية، ولكن مثلاً في بريطانيا القضية الأسكتلندية هي متعلقة بالقومية، وقضية أو مسألة الأقليات الإسلامية ليست مرتبطة بالقومية ولكن بالدين، يعني أن هذه الأقليات، أقليات ثقافية، وفي الأقليات الإسلامية، الإسلام يعني الدين عنصر محوري، وإذًا نجد هذه الأقليات في المجتمعات المدنية، لكن الأساس لهذه المجتمعات غير إسلامية.

هذه هي المشكلة، وأظن أن الحكومات الأوروبية لا تهتم بهذه المسألة من هذه الناحية، والحكومات الآن تهتم بالأقليات الاسلامية بنفس الطريقة كالأقليات القومية.. كالباسك والاسكتلنديين وهذه هي المشكلة برأيي.. وشكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا د. نيومان، والآن يتفضل د. نبيل مطر للتعليق..

د. نبيل مطر: لا تعليق.

رئيس الجلسة:

شكرًا.. في النهاية أريد أن أشكر الجميع على الصبر والتفهم، وأشكر المتحدثين وأعتذر إذ كنت تعسفت أحيانًا، أو بدا أنني تعسفت في استعمال سلطات المنصة، ولكن يعلم الله أنني كنت بين المطرقة والسندان..

الآن: الجلسة مرفوعة. وشكرًا لكم.

****

المحتوى

الجلسة الرابعة: (الثقافة والعولمة)

- البحث الأول: **د. راشد المبارك** ٧
- ملخصات البحث ٤٥
- البحث الثاني: **د. ديفيد سولار** ٥٥
- ملخصات البحث ٦٧
- المناقشات ٨١

الجلسة الخامسة: (الثقافة والعولمة)

- البحث الأول: **د. خوان بدرو مونفرير** ١٠٥
- ملخصات البحث ١١٧
- البحث الثاني: **د. علي أومليل** ١٢٩
- ملخصات البحث ١٤٥
- البحث الثالث: **د. ستيفان ڤلد** ١٥٧
- ملخصات البحث ١٩١
- المناقشات ٢٠١

الجلسة السادسة: (الأقليات: قضايا الهوية والاندماج)

- البحث الأول: **د. عبدالوهاب الأفندي** ٢٢٣
- ملخصات البحث ٢٥٥
- البحث الثاني: **د. دانيال نيومان** ٢٦٩

- ملخصات البحث ٣٣٩
- البحث الثالث: **د. نبيل مطر** ٣٤٩
- ملخصات البحث ٣٨٧
- المناقشات ٣٩٧
- المحتوى ٤٢٣

✱✱✱✱

دورة

«ابن زيـــــدون»

النـــدوة الأدبيـــة

الأبحاث والمناقشات

القسم الثاني : الجزء الأول

الكتّـــاب

د. مـحـمـود علي مكي — د. ميـغـيل كـروز إرناندث

د. خـوان مارتوس كيسادا — د. مـحـمـود السـيـد علي

د. بيـيـر جـيـشـار — د. مانويلا كورتس غارثيا

د. مـبـروك المناعي — د. أحـمـد عـبـدالعـزيز

الكويـت

2006

أشرف على طباعة هذا الكتاب وراجعه الباحثان
بمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري
أ. محمود البجالي
أ. عدنان بلبل جابر

الصف والإخراج والتنفيذ
محمد العلي
أحمد متولي **أحمد جاسم**
بثينة الدوماني
قسم الكمبيوتر في الأمانة العامة للمؤسسة

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية أثناء النشر

٨١٠،٩٣١٢ دورة ابن زيدون: الأبحاث والوقائع/ محمد الرميحي... (وآخ). -
ط١. - الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ٢٠٠٦
ج١ (١٩٠٤ص).
«الجزء الأول: ندوة الحضارة العربية الإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة.
١ - الأدب العربي - الأندلس. ٢ - الشعر العربي - الأندلس.
٣ - الحضارة الإسلامية - الأندلس ٤ - الحضارة العربية - الأندلس.
أ - الرميحي، محمد (م.مشارك) ب - مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين
للإبداع الشعري. الكويت (ناشر)

ردمـــــــك: **ISBN : 99906 -72 - 26 - 1**
رقم الإيداع : **Depository Number: 2006 / 00049**

مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري
هاتف: 2430514 **فاكس:** 2455039 (00965)
E-mail : kw@albabtainprize.org

الكويت
2006

الجلسة الأولى

الأمين العام للمؤسسة الأستاذ عبدالعزيز السريع

فقط هي تحية تعودنا عليها في مفتتح كل جلسة ومن هنا يطيب لنا أن نحييكم ونحيي رئيس الجلسة، الدكتور صلاح جرار.

نحن نسعد برئاسته، وأحب أن أنبه إلى أننا اليوم نبدأ أولى جلسات الندوة الأدبية المختصة بابن زيدون والأندلس.. السيد الرئيس تفضل.. الكلمة لك.

رئيس الجلسة الدكتور صلاح جرار:

شكرًا.. بسم الله الرحمن الرحيم، السيدات والسادة الأعزاء، أسعد الله صباحكم بكلّ الخير .. أحييكم في هذا الصباح القرطبي الجميل، الذي نلتقي فيه مجددًا على مائدة أخرى من موائد هذه الندوة الفكرية المهمة حيث تركز جلسات هذا اليوم على موضوع التاريخ والحضارة، ويسرنا أن يكون ضيفانا في هذه الجلسة أستاذين مشهورين معروفين، لهما باع طويل في دراسة تاريخ هذه الأرض وحضارتها وهما الأستاذ الدكتور محمود علي مكي والأستاذ الدكتور خوان مارتوس كيسادا.

إنّ البحث في التاريخ أيها السيدات والسادة – هو السبيل الأمثل للوقوف على نقاط الالتقاء والتفاهم والتعايش، ولست أعتقد أنّ أي سياسي أو مختص بالسياسة – السياسي الذي يمارس السياسة بينما المختص بالسياسة الذي يدرس السياسة – يمكن أن يقدم شيئًا مهمًا في معزل عن الإلمام بالتاريخ أو توظيفه في بناء فكرٍ سياسي متجدد.

واسمحوا لي أن أشير فقط إلى حقيقتين تاريخيتين أساسيتين تتصلان بموضوع هذه الندوة، وينبغي أن ننطلق منهما في أي بحثٍ عن الجوانب المشتركة التاريخية بين العرب والإسبان على وجه الخصوص، الحقيقة الأولى أنّ الأمم التي تعاقبت على حكم هذه البلاد صنفان، صنف حمل معه أدوات البناء الحضاري كالفينيقيين والقرطاجنيين

والإغريق والرومان والقوط والعرب وصنف حمل معه أدوات الهدم والتدمير والتخريب مثل بعض القبائل الجرمانية التي جاءت من شمال شرق أوروبا، ومنهم (الوندال) الذين اشتق اسم الأندلس منهم، أما الذين حملوا معهم عوامل البناء الحضاري فطال حكمهم أكثر من غيرهم، ولذلك زادت مدة حكم الرومان على ٦٢٠ عامًا وزاد العرب على ٨٠٠ عام، فالعرب إذًا والرومان والقوط، يجمع بينهم أنهم أهل حضارة وعمران، ولو نقبنا في الآثار التي خلفتها هذه الشعوب في أرض إسبانيا لوجدنا بالفعل تعانقًا واضحًا بين آثارهم في العمران والفنون والآداب واللغة وهندسة المياه وغير ذلك، وقلما وجدنا شعبًا من الشعوب التي حكمت هذه الأرض، يتفاخر بما قدمه للحضارة كالذي فعله الشعراء العرب في قصائدهم في الأندلس، فهذا أحد شعراء قرطبة يتفاخر بالبناء والحضارة، يقول:

بأربعٍ فاقت الأمصارَ قرطبةٌ
مِنْهنَّ قنطرةُ الوادي وجامعُها
هاتانِ ثنتانِ والزهراءُ ثالثةٌ
والعلمُ أعظمُ شيءٍ وهو رابعُها

هذه الأشياء الأربعة التي اشتهرت بها قرطبة وتفاخر بها شعراء الأندلس. ويقول الخليفة عبدالرحمن الناصر أو (الثالث)، وهو ينظر إلى المباني التي أنشأها في قرطبة:

همُ الملوك إذا أرادوا ذكْرَها
من بعدهمْ فَبألسنِ البُنْيانِ
أَوَ ما ترى الهرمينِ قد بَقيا وكم
مُلْكٍ مَحاهُ حادثُ الأزمانِ
إنَّ البناء إذا تعاظمَ شأنُهُ
أضحى يدلُّ على عظيمِ الشَّانِ

وقد احترم العربُ في الأندلس حضارات الأمم السابقة، الروم والقوط على وجه الخصوص، فكانوا يحافظون على الآثار ويرممونها ويعيدون استخدامها، كما فعلوا بالقناطر، ومنها قنطرة نهر الوادي الكبير في قرطبة، والمدرجات وقنوات الرّي، وكانوا يخوفون الأندلسيين من تخريب أي شيء من هذه الآثار، لأنّ خرابها ينذر بسقوط الأندلس، وهذا نجده كثيرًا في كتب الجغرافيا وفي كتب التاريخ، وقد احتوت كتب الجغرافيا الأندلسية إشارات كثيرة إلى آثار السابقين واهتمام المسلمين بها.

هذه الحقيقة الأولى التي هي أن العرب والرومان والقوط يجمعهم المحافظة على الحضارات وبناء الحضارات. الحقيقة الثانية الأساسية هي أنَّ هذه البلادَ بلادُ محبة منذ فجر التاريخ، فقد شهدت أجمل قصص الحبّ الرومانسي، فعلى بعد أميال إلى الجنوب من قرطبة من هذه المدينة تتحدث الأساطير الإسبانية القديمة عن العاشقين اللذين أراد أهلهما منعهما من الزواج، فقررا أن يموتا معًا، وصعدا على صخرةٍ وألقيا بنفسيهما حتى الموت.

وتعرف هذه الصخرة بصخرة العاشقين، وهل من شعبٍ امتلك تقاليد الغزل الرومانسي ما امتلكه الإسبان في شعر (الفجريات)، أما العرب فالشواهد على تعظيمهم للحب كثيرة كالقصة الشهيرة عن ابن زيدون وولادة، وأقل شهرة منها قصة (عبدالرحمن الثاني وطروب) وقصة (عبدالرحمن الثالث وجاريته الزهراء) وقصة (حفصة وابن سعيد)، وغير ذلك من القصص، حتى قال مؤلف أندلسي عن مدينة شويش (خيريث) إنَّ كل من كان بها إما عاشق أو معشوق، كلهم كانوا يحبون بعضهم بعضًا، وحتى وجدنا ابن حزم القرطبي وهو رجل الدين والفقيه، يؤلف كتابًا في العشق، ويتحدث عن نفسه بأنه قضى الليالي صائمًا مضربًا عن الطعام بسبب فراقه لجارية له، كان يحبها.

إذًا فالعرب والإسبان يجمع بينهما أحسن ما يجمع بين شعبين، الحضارة والحب.. وهل هناك شيء أجمل من الحضارة والحب..وهل يمكن أن تدوم حضارة من غير محبة.. أعتذر لكم عن إطالتي في هذه المقدمة، وأنتقل إلى الأستاذ الدكتور محمود علي مكي، وهو علم في الدراسات الأندلسية ليقدم لنا ورقته (فليتفضل).

✱✱✱✱

الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس

أ. د. محمود علي مكي

(١)

ليس في نيتي الحديث عن التاريخ السياسي للأندلس، فهو موضوع عالجته عشرات من الدراسات ما بين مطولة وموجزة، وذلك لأن اهتمامي في هذا العرض – في حدود ما يسمح به الوقت – سيكون مركزًا على التاريخ الحضاري للأندلس، وما قدمه هذا القطر من منجزات ساهم بها في التقدم الإنساني. على أن ذلك سوف يقتضي عرضًا بالغ الإيجاز للخطوط العريضة للتاريخ السياسي والاجتماعي لهذا القطر على مدى القرون الثمانية التي استغرقها وجود كيان إسلامي مستقل في شبه جزيرة إيبريا.

يمكن أن نقسم هذا التاريخ إلى ثلاث مراحل رئيسية:

الأولى تمتد من الفتح الإسلامي للأندلس حتى سقوط طليطلة في يد ملك قشتالة ألفونسو السادس (٩٢ – ٤٧٨هـ = ٧١١ – ١٠٨٥م)، وهي التي كانت دولة الإسلام فيها تبسط سيادتها على الشطر الأكبر من شبه الجزيرة، وتضم دولة بني أمية، ثم عصر الطوائف.

والثانية تضم دولتي المرابطين والموحدين، منذ دخول يوسف بن تاشفين الأندلس حتى «واقعة العقاب Las Navas de Tolosa» التي كانت بداية لانهيار الدولة الموحدية (٤٧٩ – ٦٠٩هـ = ١٠٨٦ – ١٢١٢م)، وخلال هذه المرحلة أصبحت الأندلس ولاية تابعة

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «التاريخ والحضارة في الأندلس».

للدولتين المغربيتين، وكان هناك توازن بين القوتين الإسلامية والمسيحية في شبه الجزيرة، وإن كانت كفة المسيحيين هي الراجحة بشكل مطرد، وتلحق بهذه الحقبة أربعة عقود سقطت خلالها القواعد الأندلسية الكبرى في الشرق والوسط والغرب، نتيجة لهزيمة العقاب (١٢١٢ – ١٢٤٥م)، وتقاسمت هذه الحواضر التي كانت في أوج عمرانها وازدهارها مملكتا قشتالة Castilla وأرغون Aragon. وأما المسلمون الذين كانوا يؤلفون أغلبية سكان هذه الحواضر فقد ظلوا فيها متمتعين بقسط لا بأس به من الحرية، وإن أصبحوا خاضعين للسيادة المسيحية بصفتهم «مُدجَّنين mudejares»، وهو ما جعلهم أشبه بمواطنين من الدرجة الثانية.

والمرحلة الثالثة ما بين سنتي ٦٤٣ و٨٩٧ هـ =١٢٤٥ – ١٤٩٢) هي التي تبدأ بإعلان محمد بن يوسف الأنصاري المعروف بابن الأحمر دولته المستقلة على ما بقي من أرض الأندلس في أيدي المسلمين في الركن الجنوبي الشرقي من شبه الجزيرة، متخذًا من غرناطة عاصمة لمملكته الوليدة. وتمتد هذه الرحلة على طول قرنين ونصف قرن، حكم الدولة فيها ملوك من ذريته (بني نصر وبني الأحمر) حتى سقوط غرناطة في أيدي الملكين الكاثوليكيين. وبهذا انتهى الوجود الإسلامي في دولة لها كيانها المستقل من شبه الجزيرة، غير أنه ظل باقياً متمثلاً في العدد الكبير من المسلمين المدجنين المقيمين في شتى مدن إسبانيا تحت السيادة الإسبانية. وعلى نحو تدريجي تغيرت معاملة السلطات المسيحية لهؤلاء المسلمين الذين أصبحوا يدعون «موريسكيين Moriscos»، إذ صاروا موضعًا للاضطهاد والتنكيل، وتوالت المراسيم التي تعمل على تنصيرهم بالقوة، وتجريدهم من كل مقومات ذاتيتهم من ثقافة ولغة وزي وتقاليد، حتى انتهى الأمر إلى إصدار قرار الطرد الجماعي لمن تمسكوا بدينهم الإسلامي، وذلك في ما بين سنتي ١٦٠٩ و١٦١٤م، فتوجه معظم هؤلا إلى بلاد الشمال الأفريقي ولا سيما الديار التونسية، وبقي في البلاد من أجبروا على التنصر وإن ظلوا يكتمون إسلامهم

آخذين بمبدأ «التقية». ومع ذلك فإن محاكم التفتيش (La Inquisicion) لم تكف عن تعقب من تظهر عليه شواهد تدل على إسلامه. ولكنهم بمرور الزمن أخذوا يذوبون في المجتمع الإسباني المسيحي.

(٢)

هذا عن التاريخ السياسي في خطوطه العريضة. وأما التاريخ الحضاري فإن أول ما ننبه إليه هو أنه لم يكن مواكبًا لذلك التاريخ السياسي، فإذا كانت الدولة الإسلامية في الأندلس بعد القرون الأربعة الأولى قد سارت في طريق الضعف والتدهور التدريجي حتى نهايتها المحتومة، فإن منجزات الشعب الأندلسي في ميدان الحضارة والثقافة قد ظلت مستمرة حتى قرب السقوط الأخير، بل إننا نرى للفكر الإسلامي صحوة كبيرة في أواخر عصر الموحدين في النصف الأول من القرن السابع الهجري. ولولا السقوط السريع للحواضر الأندلسية الكبرى لآتت تلك الصحوة خير ثمارها. حتى مملكة غرناطة الصغيرة التي عاصرت ركودًا عامًا في العالم الإسلامي لم تخل من لحظات من التألق والتوهج، ومن نهضة فكرية وأدبية وفنية جعلت إسبانيا المسيحية – على الرغم من تفوقها السياسي والعسكري – تتلمس في الأندلس الإسلامية كثيرًا من عناصر تقدمها ورقيها. وحتى حينما تحول المسلمون إلى موريسكيين ظل هؤلاء هم عصب الحياة الاقتصادية من زراعة وتجارة وحرف، وأدى طرد الكثيرين منهم إلى تدهور تدريجي في الاقتصاد الإسباني يتناقض مع التوسع الهائل للامبراطورية الإسبانية في العالم الجديد وفي كثير من أنحاء آسيا وإفريقيا. وهذه إحدى مفارقات التاريخ الغريبة التي نجد فيها الغالب يقلد المغلوب ويأخذ عنه الكثير من مقومات حياته، فقد ظلت هذه المقومات جزءًا من كيان المجتمع المسيحي الإسباني والبرتغالي يميزه حتى اليوم عن سائر المجتمعات الأوروبية الغربية، بل كذلك أيضًا من المجتمعات

المنحدرة من صلب إسبانيا والبرتغال في العالم الأمريكي الجديد، إذ نقل إليه الفاتحون ما كانوا قد ورثوه من رواسب حضارة الأندلس الإسلامية.

وهناك ملاحظتان ينبغي أن نضعهما نصب أعيننا عند تأمل التراث الثقافي الأندلسي: الأولى هي أن ما بقي من هذا التراث - بعد ضياع أكثره - يحمل ملامح بارزة من الأصالة والابتكار، وإن كان ذلك في إطار وحدة الثقافة الإسلامية العربية التي لم ينفصل أبدًا عنها. والملاحظة الثانية هي أنه كان يسير دائمًا في طريق النمو والتجدد، فهو يتسم بدينامية تدل على مسايرته لظروف الحياة المتغيرة ولما تقضي به سُنَّة التطور. فنحن نجد ألوانًا من الفكر كانت مكروهة ومحظورة في بداية حياة الأندلس، ولكنها بعد ذلك لم تحظ بالقبول فحسب، بل كان للأندلسيين فيها مساهمات أثرت بها الثقافة العربية على نحو جدير بالتقدير. ومن هذه الألوان علم الحديث النبوي الذي شن عليه الفقهاء حربًا لا هوادة فيها في بداية إدخاله في منتصف القرن الثالث الهجري، إذ عدُّوه بدعة من البدع، بل إن الشيخ بقي بن مخلد (توفي سنة ٢٧٦هـ =٨٨٩م) صاحب الفضل في إدخاله، كاد دمه يسفك بأيدي الفقهاء والعامة لولا حماية الأمير الأموي له.

غير أننا لا نلبث أن نرى لأهل الأندلس فيه من الجهود ولا سيما ابتداءً من القرن السادس الهجري ما جعلهم في طليعة المشتغلين بالحديث ومعرفة رجاله وعلله في عالم الإسلام، ومثل ذلك يمكن أن يقال عن الفلسفة والتصوف و«علوم الأوائل» التي كانت بدورها مكروهة أو محظورة، ثم أصبح للأندلسيين فيها مكان الصدارة.. ويكفي أن نشير من أعلامها إلى أبي الوليد ابن رشد الحفيد، ومحيي الدين ابن عربي، والعديد من كبار علماء الطب والرياضيات والفلك والفلاحة وغيرها.

(٣)

تم فتح الأندلس على يدي طارق بن زياد وموسى بن نصير في سنة ٩٢هـ =٧١١م، وكان جيش الفاتحين يتألف من عرب ينتمون إلى قبيلي العرب الكبيرين:

العدنانية والقحطانية، ومن البربر حديثي العهد بالإسلام، ولم يزد عدد العرب في الموجات المتعاقبة التي دخلت البلاد على نحو ثلاثين ألفًا ومعهم عدة آلاف من موالي بني أمية، وكان هؤلاء العرب والموالي ينتمون إلى «الأجناد الخمسة» وهي المناطق العسكرية في بلاد الشام، يشاركهم عدد كبير من جند مصر. وقد استقر هؤلاء الجند من أرض شبه الجزيرة في المناطق التي تشبه البقاع التي قدموا منها في المشرق. أما البربر فإنهم كانوا أيضًا يمثلون معظم القبائل التي كانت تقطن الشمال الأفريقي. على أن الذي كان يجمع بين هؤلاء وأولئك هو الحماسة في نشر الإسلام والجهاد في سبيله. وكان البربر على درجات متفاوتة من الأخذ بأطراف من الثقافة العربية. ولم يكن هؤلاء الجنود مجرد محاربين أشداء أو بدوًا حفاة كما يصورهم بعض المؤرخين الغربيين، وإنما كانوا على حظ موفور من الثقافة والتحضر، بدليل انتشارهم في ريف البلاد، واشتغالهم السريع بعمران الأرض، مستخدمين في ذلك ما توافر لديهم من خبرات وتقنيات نقلوها من مواطنهم المشرقية، هذا على الرغم من أنهم خلال السنوات الأولى بعدالفتح لم يتخلوا عن عصبياتهم القبلية القديمة، مما أثار بينهم بعض المنازعات والحروب.

ومع ذلك فإن علاقة الفاتحين بأهل البلاد كانت تجري بما تقضي به الشريعة الإسلامية من قواعد تحكم التعامل مع أهل الذمة، ومن أولها عدم إكراههم على الإسلام ولا على التخاطب بالعربية، بل التزمت الحكومة الإسلامية الجديدة بحماية أرواحهم وأموالهم وأماكن عبادتهم. ويكفينا شاهدًا على ذلك عقد الصلح الذي أبرمه ثاني ولاة الأندلس عبدالعزيز بن موسى بن نصير مع الأمير القوطي تدمير ابن غندريش في سنة ٩٤هـ (٧١٣م) الذي احتفظ لنا بنصه كثير من المصادر.

وترتب على هذا النهج الإسلامي في التعامل بين الفاتحين وأهل البلاد أن كثيرين منهم اعتنقوا الإسلام طواعية، كما بدأت منذ اللحظة الأولى عملية امتزاج حثيثة بين

العناصر العرقية من عرب وبربر وقوطيين وسكان أصليين: إيبيريين وكلتيين متشبعين بالثقافة اللاتينية الموروثة عن حضارة الرومان. وعلينا أن نذكر أن الفاتحين قدموا إلى الأندلس لا مهاجرين بأسرهم، وإنما رجال كان عليهم أن يكوّنوا أسرًا في موطنهم الجديد، فتزوجوا من نساء البلاد، والإسلام يبيح لهم الزواج من الكتابيات بغير أن يشترط عليهن اعتناق الإسلام، ونتج عن هذا الامتزاج مجتمع جديد يلتزم إلى حد بعيد بالقيم الإسلامية التي تقر المساواة بين العربي والعجمي وتنكر سائر أشكال العنصرية. صحيح أن الأمر لم يخل أحيانًا من بعض التجاوزات التي أدت إلى نزاعات بين العرب بعضهم وبعض أو بينهم وبين المولدين والبربر، ولكنها لم تَحُلْ بين هذا المجتمع الجديد وما انتهى إليه من قدر كبير من التجانس والانسجام، ولا سيما منذ بداية القرن الرابع الهجري. ويدل على ذلك أن هذا المجتمع استوعب من احتفظوا بدياناتهم القديمة من مسيحية ويهودية، فضلاً عمّن اعتنق الإسلام منهم، فكان لهذه الأقليات الدينية دور فعال في بناء الدولة الجديدة، فرأينا عددًا غير قليل من النصارى واليهود يتولون مناصب كبيرة في الدولة، ويشاركون في مسيرة الحضارة الأندلسية.

(٤)

أما الجانب اللغوي فقد سبق أن ذكرنا أن الفاتحين لم يفرضوا العربية على أهل البلاد، غير أنها كانت ضرورية لدى شعب تزايد فيه معتنقو الإسلام على نحو مطرد سريع، فكان شيوع استخدامها أمرًا طبيعيًا، لا سيما وأنها كانت لغة الدولة الرسمية، هذا وإن كانت مسيرة التعريب أبطأ من مسيرة الإسلام في البلاد، فالعربية لم تقض على اللهجات الدارجة المشتقة من اللاتينية والتي يضمها مصطلح «عجمية» «أو «لاتينية» الأندلس، بل إن المسلمين أنفسهم بحكم معايشتهم لأهل البلاد أصبحوا يعرفون هذه اللهجات ويتخاطبون بها بجوار العربية. حتى إن ابن حزم القرطبي يذكر في «جمهرة الأنساب» – على سبيل الاستثناء – في معرض حديثه عن انتشار العجمية

في البلاد أن قبيلة (بليّ) «لا يحسنون الكلام إلا بالعربية فقط رجالهم ونساؤهم»، ومعنى ذلك أن العرب المنتشرين في سائر أنحاء الأندلس كانوا يتخاطبون بالعجمية إلى جانب العربية. ويخطئ من يظن أن معرفة هذه (العجمية) أو (اللاتينية) كانت على حساب العربية، أو أن الأندلسيين قصروا في تعلم العربية الفصيحة والتمكن من التعبير بها. بل إننا نرى كيف أخرجت هذه البلاد لنا عددًا هائلاً من علماء اللغة والنحو يضاهي بل ويزيد على ما قدمه أي قطر إسلامي آخر، وقد خطر لنا أن نحصي هؤلاء العلماء من كتاب «بغية الوعاة» للإمام السيوطي الذي ترجم لكل المشتغلين باللغة والنحو على امتداد عالم الإسلام حتى أواخر القرن التاسع الهجري، فإذا بالأندلسيين يحظون من تراجم هذا الكتاب بنسبة تتجاوز الثلث، ولم يقتصر الأمر على كثرة العدد، بل تعداه إلى قيمة إنتاجهم في هذا المجال، فقد كان من بين أعمالهم أول معجم دلالي كامل هو «المخصص» لابن سيده المرسي (ت ٤٥٨هـ/ ١٠٦٥م) وأعظم تفسير نحوي للقرآن الكريم هو «البحر المحيط» للإمام أبي حيان الغرناطي نزيل مصر (ت٧٤٥هـ/ ١٣٤٤م)، كما تم في الأندلس أول معجم مزدوج اللغة: عربي لاتيني في القرن الرابع الهجري، ثم معجمان عربيان إسبانيان أحدهما في القرن السابع الهجري والآخر في القرن التاسع ألفه المستعرب الغرناطي بدرو القلعي Pedre de Alcala. ويبدو أن هذه الجهود العربية كان لها أثر في ظهور أول كتاب في نحو اللغة الإسبانية ألفه انتونيو دي نبريخا Antonio de Nebrija وصدر في سنة ١٤٩٢ سنة سقوط غرناطة، وهو ينتمي إلى قرية نبريشة التابعة لإشبيلية. وعلينا أن ننبه إلى أن ظاهرة الازدواج اللغوي لا تعني بحال من الأحوال ضعفًا في عربية الأندلس، بل هو على العكس من ظواهر الرقي والتميز والانفتاح، لا تشارك الأندلس فيها إلا مناطق من فارس وخراسان، حينما كان الكثيرون من العلماء يستخدمون العربية والفارسية على مستوى واحد من الإجادة. ومن الطريف بهذه المناسبة أن نشير إلى العالم الأندلسي محمد بن أحمد الرقوطي (من قرية رقوط Ricote التابعة لمرسية) الذي كان مستشارًا للملك القشتالي

ألفونسو العاشر الملقب بالحكيم (حكم بين ١٢٥٢ و١٢٨٤م)، وكان يلقي دروسه على الطوائف الثلاث المسلمين والمسيحيين واليهود، مخاطبًا كل طائفة بلغتها.

وأما نصارى الأندلس الذين كانوا يؤلفون جزءًا من المجتمع العربي الإسلامي فإنهم أقبلوا على تعلم العربية واصطناع عادات معايشيهم من المسلمين وثقافتهم، حتى إنهم سموا أنفسهم «مستعربين» (Mozarabes). ومما يؤكد ذلك شهادة واحد من أعتى خصوم الإسلام هو ألبارو القرطبي Alvaro de Cordoba (الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع الميلادي) إذ يقول: «إن من المؤسف أن إخواننا المسيحيين لم يعد أحد منهم قادرًا على أن يكتب رسالة لأخيه في لاتينية (فصيحة)، على حين أنه كان يجيد الكتابة بالعربية، بل وينافس المسلمين في التمكن من أدبهم شعرًا ونثرًا». ولسنا نجد مبالغة في هذه الشهادة، فقد ترجمت كتب الصلوات المسيحية والقوانين الكنسية إلى العربية تلبية لحاجة هؤلاء «المستعربين»، وتصدرت هذه الترجمة أبيات من الشعر العربي. ونكرر هنا أن اللاتينية التي يشير إليها (ألبارو) القرطبي ويعبر عن أسفه لأن إخوانه في العقيدة قد نسوها هي اللغة الفصيحة، أما لغة الخطاب الدارجة فقد أصبحت تراثًا مشتركًا بين المسيحيين والمسلمين، وهي التي نرى شواهد كثيرة لها في الأزجال الأندلسية وفي الخرجات العامية للموشحات.

ومن الطريف أن نذكر أن المستعربين ظلوا يستخدمون العربية في معاملاتهم في مدينة طليطلة على مدى ثلاثة قرون بعد استيلاء المسيحيين على هذه الحاضرة في سنة ١٠٨٥، أي بعد زوال السلطة الإسلامية عنها. وتشهد بذلك الوثائق التي نشرها وترجمها إلى الإسبانية المستشرق (أنخل جونثالث بالنثيا) Angel Gonzalez Palencia، وهي تبلغ ألفي وثيقة، وتمس حياة هؤلاء المسيحيين الاجتماعية والدينية، إذ هي عقود زواج ومبايعات وأوقاف على الكنائس والأديرة. وآخر ما احتفظ به أرشيف كاتدرائية طليطلة من هذه الوثائق يرجع إلى أواخر القرن الرابع عشر الميلادي حينما

لم يعد في أيدي المسلمين من أرض شبه الجزيرة إلا مملكة غرناطة الصغيرة، ويلفت النظر أن صياغة هذه الوثائق المكتوبة بالعربية أنها تجري على نهج الوثائق الإسلامية، ولا سيما النماذج الواردة في كتاب يعد من أشهر كتب الوثائق الأندلسية، وهو كتاب «المقنع» لابن مغيث الطليطلي (المتوفى سنة ٤٥٩ هـ/ ١٠٦٧م). وفي هذا أجلى دليل على أن أولئك المسيحيين كانوا يعدون العربية هي لغة الحضارة التي لا معدل عنها حتى بعد زوال سلطة المسلمين.

(٥)

ومن أهم ظواهر المجتمع الإسلامي في شبه الجزيرة عناية المسلمين بالريف وبالإعمار الزراعي. وهنا نلاحظ الاختلاف بين الاستيطان العربي ومثيله الروماني والقوطي الذي سبق الفتح العربي، فقد كانت عناية الرومان موجهة في المقام الأول للمدن الكبيرة ومنشآتها الضخمة وبالطرق المرصوفة، وكان اهتمامهم بذلك أكثر منه بالريف وبالمناطق الزراعية. ومن هذه المدن التي تدين بنشأتها لهم: سرقسطة وطركونة وبرشلونة وطليطلة وإشبيلية وقرطبة وبلنسية. ثم أتى القوط فلم يضيفوا شيئًا لهذه المدن، وكانوا أكثر إهمالاً للريف، أما المسلمون فإنهم زادوا في عمران هذه المدن وحافظوا على معالمها حتى ما بقي من تراثها الوثني والمسيحي، ثم أضافوا إليها عددًا من الحواضر الجديدة بعضها أصبح اليوم من كبريات العواصم مثل مرسية والمرية والبسيط وبطليوس وقصرش، ولكن أكثرها كان من المدن المتوسطة مثل وادي الحجارة وقلعة أيوب ومدينة سالم ومجريط (مدريد) والجزيرة الخضراء وجبل طارق وطريف، وكثير غيرها مما لا يزال يحمل أسماءه العربية. على أن اهتمامهم الأكبر كان بالريف وزيادة الرقعة الزراعية والعناية بطرق الري وشق القنوات وحفر الآبار واستنباط المياه الجوفية واستحداث محصولات زراعية جديدة من حبوب وخضراوات وفواكه وأزهار. وكثيرًا ما نرى الكتّاب العرب المحدثين يشيدون بما كان في الأندلس من رياض وحدائق

وحقول عامرة بالخير، ويستشهدون على ذلك بما نظمه شعراء الأندلس بالروضيات التي نذكر من أمثلتها قول ابن خفاجة:

يـا أهـــل أنـدلـــس لـلّـــــهِ درُّكُـــــمُ
مـــــاءٌ وظلٌ وأنـهـــــارٌ وأشـــــجـــــارُ
مـــــــــا جَـنَّـةُ الخـلـدِ إلا فـي ديـاركُـمُ
ولـو تـخـــيَّـــرتُ هذي كنتُ أخـــتـــارُ

ونحن لا نشكك في صحة هذه المقولات، غير أن الذي ينساه كثير من الباحثين هو أن شبه جزيرة إيبريا هي أقل أقطار أوروبا وأكثرها مساحات صحراوية جرداء. فإذا كان كثير من تلك المساحات قد تحول إلى رياض وحقول عامرة فإنما تحقق ذلك بفضل جهود الأندلسيين في حسن استغلال التربة، والتصرف، فيما كانت الطبيعة تمدهم به من مياه محدودة، وما نقلوه عن المشرق من نظم الري وأساليب الزراعة، وما أدخلوه من محاصيل زراعية لم تكن معروف من قبل أو كانت معروفة ولكنهم حسنوا وزادوا من إنتاجها، وما ابتكروه من وسائل لاستنباط المياه الجوفية، وما استحدثوه بفضل ذلك من قرى وتجمعات سكانية جديدة ما زالت تحمل أسماءها العربية حتى اليوم.

وقد بدا لي أن أعقد مقارنة بين القرى ذات الأسماء العربية في شبه جزيرة إيبريا ومثيلاتها في مصر، فتبين لي أن عددها في الأندلس أكثر مما هو على ضفاف النيل. وقد يبدو ذلك غريبًا لأول وهلة، غير أن له تفسيره المنطقي، فأكثرية القرى المصرية يعود تاريخها لأيام الحضارة الفرعونية، وما زالت تحتفظ بأسمائها الموروثة القديمة، ولم يضف العرب إليها إلا عددًا قليلاً، كما يتبين من المعجم الذي وضعه العالم الجغرافي محمد رمزي. أما شبه جزيرة إيبريا فإن كثيرًا من قراها كان من منشآت العرب فاحتفظت بأسمائها العربية سليمة أو محرفة. والذي يستعرض أسماء القرى في محافظات الساحل الشرقي El levante أو الجنوب في إقليم Andalucia يلاحظ أن

كثيرًا منها يبدأ بلفظ «بني» أو «بن» (Ben, Beni) ويليهما اسم علم، مما يدل على أنها كانت من إنشاء أسرة عربية أو قبيلة عمرتها واستقرت فيها. ونذكر من هذه الأسماء: Alhendin (همدان) وCoin (ذكوان) وOjen (خُشين) وBenimaclet (بني مخلد) وBenimamet (بني محمد) وBenicasim (بني قاسم). ويصور كثرة القرى وتلاصقها في ريف الأندلس قول أبي الوليد الشقندي في «رسالته في فضل الأندلس»: «وأخبرني شخص من الأكياس (الحكماء) دخل مصر وقد سألته عن نيلها أنه لا تتصل بشطيه البساتين والمنازل اتصالها بنهر إشبيلية. وكذلك أخبرني شخص آخر دخل بغداد».

(٦)

وملمح آخر من ملامح المجتمع الأندلسي هو ما يتصل بوضع المرأة فيه. ويلوح لنا أنها كانت أكثر مشاركة للرجل في عمله من المرأة الشرقية، وأنها كانت تتمتع بقدر أكبر من الحرية. وربما صورت لنا ذلك أبيات للشاعر يحيى بن الحكم الغزال (ت٢٥٥هـ/٨٦٩م)، يستشف منها أن الفتاة كان لها رأيها في اختيار زوجها ولم يكن أبوها يفرض عليها شريكها في الحياة. كما نعرف من تراجم النساء في المعاجم الأندلسية أن المرأة نالت قسطًا وافرًا من التعليم، فنحن نعرف أنها كانت تحضر مجالس العلماء، واشتغل كثير منهن بالتأديب، وكان للخليفة عبدالرحمن الناصر وابنه الحكم كاتبات وأمينات على خزائن كتبهما، كما نعرف عددًا من النساء بلغن مكانة رفيعة من العلم بالحديث وعلوم النحو واللغة، وكانت هناك شاعرات مرموقات نذكر منهن (حسانة بنت الشاعر أبي المخشيِّ عاصم بن زيد)، وبيتها عريق في الشعر، إذ كانت من نسل الشاعر الجاهلي (عدي بن زيد العبادي)، ومنهن (نزهون القلاعية)، و(حمدة الوادياشية)، و(حفصة الركونية)، وغيرهن كثيرات، وتكفينا الإشارة إلى الأميرة ولادة بنت الخليفة المستكفي صاحبة ابن زيدون التي أوحت إليه بأجمل شعره الغزلي، واعتماد الرميكية جارية المعتمد بن عباد وأم ولده. ونعرف مما ذكره العالم

الموسوعي الكبير ابن حزم أنه تربى في حجور النساء، وأنه يدين لهن بما تعلمه في بداية حياته. ولهذا فإنه نفى أن تكون النساء «ناقصات عقل ودين»، كما جاء في الحديث المنسوب للرسول صلى الله عليه وسلم، فذكر أن من النساء من هن أفضل من الرجال، وأتم دينًا، وأرجح عقلاً. وقد رأى الفيلسوف أبو الوليد ابن رشد أن من حق المرأة أن تلي القضاء إذا أهلتها لذلك ثقافتها وشمائلها، بل إن بعض العلماء مثل محمد بن موهب القبري جد الفقيه أبي الوليد الباجي رأى أن من النساء من استحققن مقام النبوة، وهي قضية أثارت جدلاً واسعًا في الأوساط الدينية في أواخر القرن الرابع على أيام الدولة العامرية. كما نذكر مما أورده الصوفي الكبير محي الدين ابن عربي في معرض الحديث عن شيوخه أنه كان من بينهم عدد من النساء الصالحات العابدات كان لهن فضل في توجيهه في طريق السلوك الصوفي.

(٧)

ومن الملامح التي تميز بها المجتمع الأندلسي أن التسامح الذي عومل به المخالفون لعقيدة الإسلام من أهل الكتاب كان يقابله تشدد في التمسك بمذهب فقهي واحد هو المذهب المالكي الذي ظل هو السائد لا في الأندلس وحدها حتى نهاية دولة الإسلام، بل كذلك في سائر أنحاء المغرب حتى اليوم. وهذه ظاهرة تحتاج إلى وقفة متأملة، لما ثار حول تعليلها من خلاف وجدل. لقد كان أول مذهب فقهي أخذ به أهل الأندلس في القرن الأول من حياتهم الإسلامية هو مذهب (الأوزاعي البيروتي) (المتوفى سنة ١٥٧هـ/ ٧٧٤م)، غير أن رحلات الأندلسيين لأداء فريضة الحج وللتزود بالثقافة الدينية التي يحتاج إليها مجتمعهم وهو في دور التكوين حملهم بعد ذلك على التحول إلى مذهب مالك بن أنس إمام أهل المدينة (المتوفى سنة ١٧٩هـ/٧٩٥م). وقد تجنب الأندلسيون منذ البداية الأخذ بمذهب أبي حنيفة النعمان (المتوفى سنة ١٥٠هـ/٧٦٧م) وهو الذي أصبح المذهب الرسمي للخلافة العباسية، وذلك بحكم ولائهم لبني أمية

وتجنبهم زيارة العراق مهد خلافة بني العباس. وقد أرجع بعض علماء الأندلس ومنهم ابن حزم والقاضي عياض تحول الأندلسيين عن مذهب الأوزاعي إلى المالكية إلى تدخل السلطة الحاكمة، فذكر أن أمير الأندلس (عبدالرحمن بن معاوية أو ابنه هشام) هو الذي فرض على رعيته الأخذ بالمذهب المالكي. وقد تبين لنا بعد إعادة النظر في هذه المسألة أنه لا صحة لهذا الرأي، وإنما كان أخذ الأمة الأندلسية بمذهب مالك قبولاً تلقائيًا شعبيًا، بحكم تردد الأندلسيين على الحرمين الشريفين في رحلات الحج، ثم لأن «موطأ» الإمام مالك هو أول كتاب يقدم تشريعًا مكتملاً يمكن تنظيم الحياة في مجتمع حديث عهد بالإسلام على أساسه، على حين أن مذهبي الأوزاعي وأبي حنيفة لم يكن لفقههما مثل هذا الكتاب. ومن هنا كان تحول الأندلسيين عن الأوزاعية إلى المالكية. هذا وإن كانوا قد احتفظوا من مذهب الإمام الشامي بمسألة واحدة تعد ظاهرة لها دلالتها في بيان الحساسية الجمالية التي ميزت الشعب الأندلسي، تلك هي السماح بزرع الشجر في صحون المساجد، وهو أمر كرهه الإمام مالك. وقد بقيت هذه الظاهرة حتى اليوم، إذ يمكن لزائر المسجد الجامع في قرطبة أن يرى في صحنه ما يزينه من شجر البرتقال.

أما تحول المالكية إلى المذهب الوحيد للدولة وتجنب المذاهب الفقهية الأخرى فإنه لم يبدأ إلا منذ ولاية عبدالرحمن بن الحكم الأوسط رابع أمراء الأندلس من بني أمية (حكم بين سنتي ٢٠٦ و٢٣٨هـ/٨٢٢-٨٥٢ م)، وذلك رغبة في التصالح مع المؤسسة الدينية بعد ثورتي الفقهاء على أبيه الحكم في سنتي ١٨٩ و٢٠٢هـ (٨٠٥ و٨١٧ م)، واستجابة لإرادة الشعب الأندلسي الذي كان للفقهاء عليه سلطان كبير. وكان تسليم الدولة به على مضض، فقد كان الأمراء يضيقون بنفوذ المؤسسة الدينية التي تزعمها الفقهاء وأصبحوا ينافسون السلطة الحاكمة. ومما يشهد بذلك أن الأمراء الأمويين حتى أيام الخليفة عبدالرحمن الناصر دأبوا علي تشجيع مذهبي الشافعي وداود بن علي

الظاهري وحماية الآخذين بهما، وتولية الفقهاء المنتمين إليهما مناصب القضاء، غير أن جمهور مسلمي الأندلس لم يرض بالمذهب المالكي بديلاً، حتى إن قاضي الجماعة (منذر بن سعيد البلوطي) في أيام عبدالرحمن الناصر وابنه الحكم (بين سنتي ٣٣٩ و٣٥٥هـ/ -٩٦٦م) - وكان ظاهري المذهب - كن لا يقضي في مجالس حكمه إلا بمذهب الإمام مالك، وكان يعلل ذلك بأنه هو الذي ارتضاه جمهور المسلمين.

وهكذا تأصل مذهب مالك في الأندلس، وأصبحت الكتب التي ألفها الأندلسيون فيه هي المعتمدة في العالم الإسلامي كله. ومن الطريف أن نعقد مقارنة بين وضع المذهب المالكي في الأندلس ووضعه في المشرق، فقد عرف تعدد المذاهب الفقهية في العراق، وفي مصر كان للمذهب المالكي الغلبة على أهلها في حياة الإمام مالك نفسه، وبعد وفاته انتقلت زعامة المذهب إليهم على يد عبدالرحمن بن القاسم (ت١٩١هـ/٨٠٧م)، وعلى مالكية مصر تتلمذ يحيى ابن يحيى الليثي (ت٢٣٤هـ/٨٤٨ م) ورفاقه الذين نشروا المذهب في بلادهم. ومع ذلك فحينما دخل الإمام الشافعي مصر كان الذي استضافه وشجعه على نشر مذهبه الجديد هو عبدالله بن عبدالحكم وأسرته وهم رؤساء مالكية مصر. وتعايش المذهبان في وئام، بل رأينا في فترة متأخرة من تاريخ مصر أن مناصب القضاء كان يعهد بها في وقت واحد إلى أربعة ينتمون إلى المذاهب الفقهية الأربعة: المالكي والشافعي والحنفي والحنبلي.

أما مبدأ أحادية المذهب الذي أصبح قاعدة في الأندلس فأعتقد أن له ما يفسره، وهو أن الأندلسيين كانوا يرون بلادهم هي الثغر الأقصى في عالم الإسلام في مواجهة المسيحية الأوروبية، وكانت حياتهم جهادًا لم ينقطع حتى نهاية دولتهم في البلاد، فكان حرصهم على تماسك صفوفهم هو الذي جعل الوحدة الدينية المذهبية لديهم معادلة للوحدة السياسية. ومن هنا كان تشددهم في التمسك بمذهب أهل السنة ولا سيما في القرون الأولى من حياتهم الإسلامية، ومحاربتهم لكل ما يخالف هذا المذهب من فرق

عدُّوها مبتدعة مثل الخوارج والشيعة والمعتزلة، واستراتهم في الاتجاهات الفكرية والروحية المتحررة مثل الفلسفة والتصوف.

وقد ورثت إسبانيا المسيحية مبدأ أحادية المذهب عن الأندلس، وكأن الحياة الدينية في شبه الجزيرة سارت في خط واحد أو متقارب في كلا تاريخيها: الإسلامي والمسيحي، فرأينا إسبانيا بعد أن توحدت سياسيًا ودينيًا منذ القضاء على دولة غرناطة المسلمة تعد نفسها حامية المسيحية الكاثوليكية البابوية في مواجهة عالم الإسلام الذي تزعمته الخلافة العثمانية التركية، فتكرر الصدام السياسي والعسكري بين الدولتين خلال القرن السادس عشر وشطر من السابع عشر. ولم يقف الأمر عند هذا الصراع مع عالم الإسلام، بل رأينا الكاثوليكية الإسبانية تتصدى بضراوة لكل حركات الإصلاح في داخل العالم المسيحي نفسه، إذ تعقبت الدولة في ظل الملك فيليب Felipe II (حكم بين ١٥٥٦ و١٥٩٨م) وخلفائه، كل محاولات الإصلاح الديني، إذ عدتها حركات مارقة تسعى إلى الفرقة وشق صفوف المسيحية، وكان أهم هذه الحركات اثنتان: أولاهما التي نادى بها المفكر الهولندي المتحرر ديسيديريو إيراسموس Desiderio Erasmus (المتوفى سنة ١٥٣٦)، وكان على الرغم من نقده لحياة الرهبنة ومناداته بإصلاح الكنيسة معتدلاً في آرائه، داعيًا إلى الاحتفاظ بوحدة العالم المسيحي تحت راية البابوية. وأما الحركة الثانية فهي التي تزعمها الألماني مارتن لوثر Martin Luther (المتوفى سنة ١٥٤٦م) وكان أكثر جرأة وتطرفًا، وهي التي تمخض عنها الانشقاق الكبير المتمثل في ظهور البروتستانتية التي جذبت إليها شطرًا كبيرًا من المسيحية الأوروبية. وكان موقف السلطتين الإسبانيتين الكنسية والسياسية هو العداء الشديد لهذه الحركات الإصلاحية، وتعقبت محاكم التفتيش من اشتبهت في انتمائهم إلى هذه الحركات بضراوة لا تقل عما كانت تتعامل به مع المتهمين بالإسلام أو اليهودية.

(٨)

ومن الظواهر التي تميز بها المجتمع الأندلسي - الإقبال على الرحلة إلى مراكز الثقافة في المشرق، ولم ينفرد الأندلسيون بذلك، إذ كانت الرحلة في طلب العلم شائعة في العالم الإسلامي كله، غير أنها كانت بالنسبة لأهل الأندلس حاجة ماسة، ولا سيما خلال القرنين الأولين من حياتهم بعد الفتح، وكان ذلك بسبب حرصهم على تأكيد هويتهم الإسلامية العربية، مع قلة عدد العرب الداخلين إلى بلادهم وبعدهم الشديد عن مراكز الثقافة المشرقية، وما تفرضه عليهم تعاليم الإسلام من ضرورة الحج إلى البقاع المقدسة، فكانت رحلات الحج فرصة انتهزوها للتزود من الثقافة العربية بأكبر قدر ممكن. والذي يتصفح معاجم التراجم الأندلسية تتملكه الدهشة والإعجاب بهؤلاء الآلاف من الأندلسيين الذين كانوا يتجشمون مشاق الرحلة الطويلة من بلادهم النائية من أجل التردد على مجالس العلم في أقصى بلاد المشرق، فنجد منهم من أوغل حتى وصل إلى خراسان أو ما وراء النهر أو شبه القارة الهندية، ولا شك في أن هذه الرحلات قد أكسبت الأندلسيين من التجارب والخبرات ما جاوزوا فيه العلوم النظرية إلى تعرف ألوان من الحياة العملية لدى أمم عديدة، ونقل كثير من أساليبها في ما يفيد مجتمعهم. ولذا فقد كان من أطرف ما أُلِّف في عالم الإسلام من كتب الرحلات هو نتاج الرحالة الأندلسيين الذين جابوا أقطارًا قلَّ من عرفها من المسلمين مثل رحلة أبي حامد الغرناطي (المتوفى سنة ٥٦٥هـ/١١٧٠م)، وهي التي جاب فيها أنحاء أوروبا الوسطى ووصل إلى سهول روسيا وضفاف الفولجا. وقد توجت هذه الأسفار التي تصور روح المغامرة لدى الأندلسيين بأعظم رحلة تمت في العصور الوسطى، وهي التي اضطلع بها ابن بطوطة في القرن الثامن الهجري، وهو وإن كان من طنجة فإن ثقافته كانت أندلسية كشأن قاطني المنطقة التي انتمى إليها من شمال غربي المغرب، ومن المعروف ان الأندلسيين كانوا بحكم خبراتهم البحرية هم الذين عمروا معظم الموانئ الواقعة على

سواحل البحر المتوسط على طول الشمال الأفريقي من المغرب الأقصى حتى برقة، بل ونعرف لهم مغامراتهم في التوغل في بحر الظلمات (المحيط الأطلسي) ونشاطهم في رسم الخرائط البحرية التي انتفع بها كريستوفر كولومبس Cristobal Colon كما استعان ببعض البحارة المسلمين في استكشافه للعالم الجديد.

وكان من أهم ما عني به الأندلسيون في رحلاتهم إلى بلاد المشرق هو جلب ما يغذي ثقافتهم من الكتب في مختلف ضروب المعرفة، وكان لأمراء الأندلس مبعوثون ووكلاء في بلاد المشرق من الوراقين يبعثون إليهم بأهم ما يصدر من الكتب، ويكفي مثالاً على ذلك ما يذكر عن الأمير الحكم ولي عهد أبيه الخليفة عبدالرحمن الناصر – وكان أشبه بوزير للثقافة لأبيه – من مهاداته للمؤلف المشهور أبي الفرج الأصبهاني ومنحه ألف دينار من الذهب لكي يرسل إليه أول نسخة من موسوعته الأدبية «كتاب الأغاني»، قبل أن يخرجه في العراق. وهناك من كتب علماء المشرق ما لم يعرف إلا عن طريق الأندلسيين، مثل كتاب «التعليقات والنوادر» الذي ألفه أبو علي الهجري عالم الجزيرة العربية، ونقله إلى الأندلس ثابت بن حزم السرقسطي وابنه قاسم بن ثابت (ت سنة ٣٠٢هـ/٩١٤م) على حين أن هذا العالم اللغوي الجغرافي يكاد يكون مجهولاً في المشرق، كما أثبت ذلك الشيخ حمد الجاسر في تحقيقه لهذا الكتاب الفريد.

ولم يكتف الأندلسيون بتلك الرحلات إلى المشرق، بل كان أمراؤهم يعملون على استقدام عدد من أعلام المشارقة تأكيدًا لطموحهم النبيل إلى خدمة أمتهم الأندلسية في استكمال ثقافتهم الفكرية والرقي بملكاتهم الفنية. وقد كان من أول من وفد من المشرق إلى الأندلس تحقيقًا لهذا الهدف الموسيقي المغني علي بن نافع المعروف بزرياب (المتوفى سنة ٢٤٣هـ/٨٥٧ م) الذي استقدمه الأمير عبدالرحمن بن الحكم الأوسط (سنة ٢٠٦هـ/٨٢٢ م)، وهو تلميذ أشهر أعلام الموسيقى والغناء في بغداد: إسحاق بن إبراهيم الموصلي. على أنه لم يكن مجرد مقلد أو تابع لأستاذه المشرقي، بل كانت له

ابتكاراته وتجديداته في مجال النغم، وإليه يرجع الفضل في تكوين مدرسة أندلسية أصيلة في هذا الميدان. ومما هو جدير بالذكر أن تأثيره لم يقتصر على فني الموسيقى والغناء، بل تجاوز ذلك إلى الحياة الاجتماعية بكل جوانبها، حتى في ما يتعلق بالأزياء وآداب المائدة وألوان الطعام وتصفيف الشعر بالنسبة للرجال والنساء، وإليه يرجع جانب كبير من الفضل في تحول الأندلس إلى مجتمع راقٍ بالغ أقصى حد من سمو الذوق ورقة الحضارة.

كذلك كان من أبرز الوافدين على الأندلس العالم اللغوي الكبير أبو علي القالي الذي استضافه الخليفة عبدالرحمن الناصر في سنة ٣٣٠ هـ (٩٤٢م) بإشارة من ولي عهده الحكم. وقد اتخذ القالي من الأندلس وطنًا ثانيًا له، إذ قضى فيها بقية حياته حتى وفاته سنة ٣٥٦ هـ (٩٦٦م)، وفي قرطبة ألف كتابه «الأمالي والذيل والنوادر» ومعجمه اللغوي الكبير «البارع» الذي ضاهى به معجم «العين» للخليل بن أحمد، وكان له مجلس أسبوعي يعقده كل خميس في جامع ضاحية الزهراء بقرطبة، وكان يملي فيه ما جلبه من مادة بالغة الضخامة من اللغة ودواوين الشعر القديم ونوادر الأخبار. وتكونت حول أبي علي حلقة هائلة الاتساع من طلبة العلم، والحقيقة أن كثيرًا من المواد اللغوية والشعرية التي قدم بها هذا العالم البغدادي كانت معروفة من قبل، إذ أدخلها الأندلسيون الراحلون إلى المشرق، ولكن مكانة الرجل في دقته وضبطه وصحة رواياته كانت بمثابة التوثيق النهائي لكل تلك المواد، وبفضل القالي تأصلت الدراسات اللغوية، وتكونت من تلاميذه مدرسة تهتم بالتراث العربي القديم، ويصبح للأجيال التالية من مواصلي جهودها مكانة لا تقل عن أرقى مدارس المشرق في ذلك المجال.

وكما استقدم عبدالرحمن الناصر أبا علي القالي في أوائل القرن الرابع فإننا نرى كيف قام المنصور بن أبي عامر بعد ذلك بنصف قرن باستقبال عالم بغدادي آخر، هو صاعد بن الحسن المعروف باللغوي في سنة ٣٨٠هـ (٩٩٠م). وفي قرطبة ألف

صاعد كتابه «الفصوص» الذي نافس به كتاب «الأمالي»، وهو لا يقل عنه قيمة في حفوله بالمادة اللغوية والشعرية القديمة.

(٩)

كثيرًا ما أثار الباحثون للتراث الأندلسي قضية مدى الأصالة في هذا التراث ومدى تأثير البيئة في تميز الأندلس بشخصية مستقلة، ومال أكثر الدارسين في المشرق إلا أن الأندلس لم تختلف حضاريًا وثقافيًا عن سائر الأقطار المنتمية إلى عالم العروبة والإسلام، وأن الأندلسيين إنما كانوا تلاميذ للمشارقة، وحضارتهم ليست إلا امتدادًا لحضارة المسلمين في الشرق. وحينما يأتي الحديث عن الأدب الأندلسي فإن المقولة الشائعة هي أنه مجرد محاكاة لأدب المشرق: يحتذون نماذجه ويسيرون في أثره، وتتكرر هذه المقولة في ما يتعلق بسائر ألوان الثقافة الأخرى.

على أن التعمق في بحث هذا الموضوع يفضي بنا إلى أن نرى في تلك المقولات نظرة سطحية لا تنفذ إلى لب القضية، وإذا كان تقليد المشارقة ومحاكاتهم قد يصح إلى حد ما في الحكم على الثقافة الأندلسية خلال القرن الأول من حياة الأندلسيين في ظل الإسلام، أي حتى نهاية القرن الثاني الهجري، فإن الأمر يختلف في تقويم النتاج الفكري والحضاري في ما بعد تلك الحقبة، إذ لا نلبث أن نرى بوادر للأصالة والابتكار تطل علينا خلال القرن الثالث الهجري، وهو الذي عمل فيه أهل هذه البلاد على استكمال تكوينهم الثقافي عن طريق رحلاتهم الدؤوبة إلى مختلف حواضر المشرق، أي أن هذا القرن يعد مرحلة انتقالية كان عليها أن تفضي إلى اكتمال الشخصية الأندلسية في القرن التالي.

ويمثل هذه المرحلة عدد من أعلام الثقافة الأندلسية يبدو فيهم الطموح إلى التميز والتفرد في هذه الفترة المبكرة. ومن أول هؤلاء عالم موسوعي الثقافة لم يدع مجالاً من

مجالات الفكر إلا كتب فيه، وهو عبدالملك بن حبيب الإلبيري (المتوفى سنة ٢٣٨هـ/٨٥٢ م)، وهو فقيه مالكي لم يلحق إمام أهل المدينة، وإنما درس في المشرق على بعض تلاميذه المدنيين والمصريين. وقد كان من تآليفه في مجال الفقه كتاب «الواضحة» التي أصبحت من أهم الكتب الأساسية في الفقه المالكي على مستوى العالم الإسلامي، ويقول ابن حزم عن هذا الكتاب إن له لدى أهل إفريقية «الطيران الحثيث» إشارة إلى ذيوعه وعناية طلبة الفقه بها خارج الأندلس، وكان ابن حبيب أيضًا أول مؤلف أندلسي يعالج الكتابة التاريخية. ولم يبق من «تاريخه» إلا مختصر يبدو أنه كان أملاه على بعض تلاميذه، وفيه يتعرض لأول مرة لفتح المسلمين للأندلس وللسنوات الأولى من تاريخ البلاد في ظل الإسلام، ويتبين لنا من فحص هذا المختصر أن قيمته العلمية محدودة، ولو أن حكمنا هذا ليس قاطعًا بسبب ضياع أصل الكتاب. ومع ذلك فإن ما يحملنا على الإعجاب بهذا الجهد المبكر للفقيه الأندلسي، هو أنه من أول المحاولات لكتابة تاريخ عالمي شامل منذ بداية الخليقة وسير الأنبياء والسيرة النبوية والتاريخ الإسلامي والأموي حتى فتح الأندلس، وذلك قبل أن يكتب الطبري تاريخه الكبير بنحو نصف قرن. وكان لابن حبيب إلى جانب كتابيه في الفقه والتاريخ مختصر آخر في الطب يعد من أول ما كتب في هذا الموضوع في عالم الإسلام.

وخلال القرن الثالث أيضًا يبرز جهد عالم أندلسي آخر في مجال تفسير القرآن وفي الحديث النبوي، ونعني به (بقي بن مخلد المتوفى سنة ٢٧٦هـ/٨٨٩ م). أما في التفسير فله كتاب كبير لم يصل إلى أيدينا، وإن احتفظ بعض المصادر المتأخرة بنقول منه، ويقول الإمام ابن حزم عن هذا الكتاب إنه يضاهي تفسير الطبري في حجمه (البالغ ثلاثين مجلدًا) وإنه لا يقل قيمة عن ذلك التفسير. أما في ميدان الحديث النبوي فإن (بقي بن مخلد) كان صاحب الفضل في إدخال هذا العلم إلى الأندلس متحديًا فقهاء قرطبة الذين تمالأوا عليه وحرضوا عليه العامة حتى كادوا يفتكون به، وكان

(بقي) قد قام برحلتين إلى المشرق قضى فيهما أربعًا وثلاثين سنة وأخذ عن عدد هائل من الشيوخ ولا سيما من علماء الحديث، وفي الأندلس ألف كتابًا في هذا العلم يصفه ابن حزم أيضًا بأنه في مرتبة صحيحي البخاري ومسلم وأنه التزم في اختياره للأحاديث بشروطهما، وكان من مظاهر الأصالة في هذا المجموع من الأحاديث النبوية أنه يجمع بين كونه مسندًا ومصنفًا في الوقت نفسه، والمسند في اصطلاح علماء الحديث هو ما رتبت فيه الأحاديث على أسماء الرواة من الصحابة، والمصنف هو ما كان الترتيب فيه على أبواب الفقه.

وفي مجال الفن الشعري نلتقي بشخصية يحيى بن الحكم الغزال الجياني، (ت٢٥٥هـ/٨٦٩ م) وهو شخصية متعددة المواهب، كان شاعرًا ومؤرخًا ومنجمًا، وإليه عهد الأمير عبدالرحمن بن الحكم بسفارة إلى بلاط الملك البيزنطي في القسطنطينية، وفي رحلته اتصل في العراق بالشعراء المحدثين، أما شعره فنلاحظ فيه تأثرًا بخمريات أبي نواس وبزهديات أبي العتاهية، ولكنه مع ذلك يبدو مجددًا في العديد من تشبيهاته المبتكرة وفي توليده للمعاني على نحو ما سنراه لدى ابن الرومي، كما نجد له في مثل هذا الزمن المبكر شعرًا فلسفي الطابع يشبه ما نجده لدى أبي العلاء المعري الذي أتى بعده بقرنين من الزمان.

حتى في مجال العلوم لم تخل الأندلس خلال القرن الثالث من محاولات طموحة تبشر بما ستبلغه هذه البلاد من نهضة علمية كبيرة، وقد بدأ اهتمامهم بهذا الجانب المعرفي منذ أن عهد عبدالرحمن بن الحكم الأوسط إلى الشاعر القاضي عباس بن ناصح الثقفي بالقيام برحلة إلى العراق لكي يأتي إليه بما ترجم في المشرق وما أُلِّف من «كتب الأوائل» أي كتب العلوم بمختلف أنواعها، وسرعان ما ظهرت نتيجة هذا الاهتمام متمثلة في شخصية (عباس بن فرناس المتوفى سنة ٢٧٤هـ/٨٨٧ م) وكان إلى جانب كونه شاعرًا وموسيقيًا وعروضيًا من أول من يعدون في طليعة المشتغلين بالعلوم

في الأندلس في مجالات الطبيعة والكيمياء والفلك، إذ كان أول من استنبط صناعة الزجاج من الحجارة، وصنع أنواعًا من الساعات لحساب الوقت، وأنشأ قبة سماوية صور فيه بنية السماء بنجومها وغيومها وبروقها ورعودها وغير ذلك من المخترعات، وهو أول من قام بمحاولة للطيران في الجو، وإذا كانت هذه المحاولة لم تتوج بالنجاح الكامل فإن مما يذكر له هو أنه أول من فكر على أساس علمي في مثل هذا المشروع الجريء.

رأينا في عرضنا لجهود هذه الشخصيات من أهل القرن الثالث الهجري كيف استثمر الأندلسيون ما أخذوه عن المشرق من علوم وآداب وفنون في تحقيق منجزات تتسم بمحاولة التجديد والابتكار. وكانوا في نقلهم ذلك الزاد الثقافي المشرقي لا يأخذونه على علاته، بل كان عملهم انتقائيًا، أي يختارون من مكوناته ما يلائم مجتمعهم ويلبي حاجاتهم، ويرفضون ما يرون فيه خطرًا أو إضرارًا بتماسك كيانهم الاجتماعي.

ومهدت جهودهم خلال هذا القرن للوثبة الهائلة التي وافقت القرن الرابع الهجري، وهو الذي يعد عصر النهضة الكبرى في مختلف مجالات الحياة، صحيح أن هذه النهضة لم تنفرد بها الأندلس، بل شملت مختلف الأقطار الإسلامية في المشرق، غير أن الفرق بين النهضتين هو أنها في المشرق وافقت ضعفًا سياسيًا متزايدًا، إذ تفككت وحدة الدولة، واستقلت معظم ولايات الخلافة، ولم يعد للخليفة العباسي إلا سلطة شكلية مظهرية، إذ كان واقعًا تحت سلطان ملوك البويهيين، وواكبت هذا الضعف السياسي ألوان من الفساد الاجتماعي والتدهور الاقتصادي، أما في الأندلس فقد كانت النهضة شاملة في كل الميادين، فقد بلغت الأندلس أوج قوتها السياسية والعسكرية، ورقيها الاقتصادي، ونضجها الثقافي. وكان ذلك بفضل ثلاثة من حكام البلاد، كان أولهم الخليفة عبدالرحمن الناصر لدين الله الذي امتد حكمه طوال النصف الأول من القرن الرابع (٣٠٠-٣٥٠هـ/٩١٢-٩٦١م) وهو يعد أفضل من حكم البلاد

على امتداد تاريخها الإسلامي، وأما النصف الثاني من هذا القرن فيتقاسم الحكم فيه الخليفة العالم الحكم المستنصر (٣٥٠-٣٦٦هـ- ٩٦١-٩٧٦م) والمنصور محمد بن أبي عامر (٣٦٧-٣٩٢هـ/ ٩٧٧-١٠٠٢م). وحكمهما يعد امتدادًا لخلافة الناصر، وخلاله واصلت الأندلس مسيرتها متحولة إلى أعظم دول الغرب الإسلامي وأرقى دول أوروبا على حد سواء.

وكان هولاء الحكام الثلاثة مع كونهم رجال دولة من الطراز الأول من أكثر حكام المسلمين عناية بالثقافة وإغداقًا على العلماء من كل نوع، ويعد ثانيهم الحكم المستنصر أعظمهم جهودًا في هذا الميدان، وقد ضُرب المثل بخزانة كتبه التي بلغ عددها قرابة نصف مليون كتاب، وكان له وكلاء في شتى مدن المشرق يمدونه بكل طريف من الكتب، وعني الحكام الثلاثة بعمران بلدهم، فبنى أولهم عبدالرحمن الناصر وثالثهم المنصور العامري ضاحيتين في قرطبة هما الزهراء والزاهرة كانتا آية في فخامة العمارة، وأصبحت قرطبة بهما وبغيرهما من المنشآت أعظم مدن القارة الأوروبية وأحفلها بروائع ألوان الفنون.

ومن العسير أن نعدد مظاهر نضج الشخصية الأندلسية في مجالات الحضارة، ولذلك فإننا سنكتفي بذكر بعضها مما لا يتسع المقام لأكثر منه.

(١٠)

من أولها أن الأندلس بلغت حدّ ما يمكن أن نسميه «الاكتفاء الذاتي» الثقافي، فلم يعد طلبة العلم فيها بحاجة إلى التردد على حواضر المشرق للتلمذة على علمائه، وكانت الرحلة إلى الشرق قبل ذلك ضرورية للتصدر للتعليم. أما خلال هذا القرن فإننا نشهد عددًا كبيرًا من العلماء لم يغادروا وطنهم، بل اكتفوا بما قرأوه على أساتذتهم الأندلسيين، ومع ذلك فقد قدرت لهم مكانة كبيرة اعترف بها المشارقة أنفسهم. ونذكر

مثالاً لهؤلاء الأديب القرطبي ابن عبد ربه (توفي سنة ٣٢٨هـ/٩٤٠م) صاحب الموسوعة الأدبية (العقد الفريد) التي تضاهي كتب الجاحظ وابن قتيبة، وبه أثبت هذا الأديب الشاعر أن الأندلسيين قد استوعبوا خير ما في الثقافة الأدبية الشرقية.

ومن مظاهر هذا النضج طموح الأندلسيين إلى معارضة كتب المشارقة، فإذا كان محمد بن داود الإصبهاني قد ألف كتابه «الزهرة» في مائة باب يحتوي كل باب منها على مائة بيت من المختارات الشعرية فإن الأديب القرطبي ابن فرج الجياني يؤلف في معارضته كتاب «الحدائق» في مائتي باب، وفي كل باب مائتا بيت كلها من أشعار الأندلسيين، أي أن الكتاب يحتوي على أربعين ألف بيت، وهو قدر كبير يدل على وفرة المحصول الشعري لأهل الأندلس حتى القرن الرابع، وإذا كان ابن أبي عون البغدادي (المتوفى سنة ٣٢٢هـ/٩٣٤م) قد وضع كتابه «التشبيهات» في شعر المشارقة فإن (رسيلة ابن الكتاني) الطبيب القرطبي يؤلف بعده بقرن (توفي في نحو سنة ٤٢٠هـ/١٠٢٩م) كتابًا بنفس العنوان ليبرز براعة شعراء الأندلس في هذا الفن. وتتكرر الظاهرة بعد ذلك بقرن، إذ نجد أبا منصور الثعالبي (ت سنة ٤٢٩هـ/١٠١٨م) يؤلف كتابه «يتيمة الدهر» موزعًا تراجم الشعراء ومختارات من أشعارهم على بيئات العالم العربي من خراسان إلى الأندلس، فيعارضه ابن بسام الشنتريني (ت سنة ٥٤٢ هـ/١١٤٨م) بكتابه «الذخيرة» ولكنه يقصر مادته على شعراء الأندلس وكتّابها فقط. وفي مصر يؤلف ابن دحية الكلبي البلنسي (ت سنة ٦٣٣هـ/١٢٣٦م) – وهو مهاجر أندلسي إلى المشرق – كتابه «المطرب من أشعار أهل المغرب» معبرًا عن قوميته الأندلسية ومفاخرًا المشارقة بروائع أشعار الأندلسيين. وكأنما أصبحت لدى هؤلاء عقدة التفوق على المشرق في كل مجالات الأدب.

وقد كان العالم المشرقي القادم إلى الأندلس يحظى من حكامها وأهلها بإجلال عظيم، كما نرى في استقبالهم (لأبي علي القالي) في عهد عبدالرحمن الناصر، غير أن

الأمر اختلف في النصف الثاني من القرن الرابع، إذ تعرض (صاعد البغدادي) حينما قدم على (المنصور بن أبي عامر) لامتحان عسير من جانب العلماء والشعراء الأندلسيين الذين لم يغادروا وطنهم قط، وعلى الرغم من مكانة كتابه «الفصوص» فإن أدباء الأندلس وعلماء اللغة فيها استقبلوه بلاذع النقد. حتى كتاب أبي علي القالي (الأمالي) الذي أجمع العلماء على الإشادة به لم يسلم من نقد العالم اللغوي (أبي عبيد البكري ت٤٧٦هـ/١٠٨٣م) الذي أفرد كتابًا كاملاً لما سماه «التنبيه على أوهام أبي علي»، ولو أنه كان ملتزمًا في هذا الكتاب بأدب الحوار، ولم يمنعه نقده للكتاب من الثناء عليه والإشادة بفضله، ونجد مثل ذلك في نقد (ابن السيد البطليوسي ت٥٢١هـ/١١٢٧م) لكتاب (أدب الكتّاب) لابن قتيبة في أثناء شرحه لهذا الكتاب بعنوان «الاقتضاب».

في المظاهر السابقة نرى شواهد على هذه القومية الأندلسية التي كان اعتزاز أهل الجزيرة بها مستمرًا لم ينقطع أبدًا منذ القرن الرابع بحكم إحساسهم بالتفوق على بلاد الشمال الأفريقي، بل وعلى المشرق أيضًا. ومما يصور هذا الإحساس رسائل ابن حزم القرطبي وأبي الوليد الشنقدي (ت٦٢٩هـ/١٢٣٢م) و(ابن سعيد المغربي ت٦٨٥هـ/١٢٨٦م) وكلها في التمدح بفضل الأندلس والفخر بمنجزات أهلها.

ولعل خير ما تتمثل فيه أصالة الأدب الأندلسي وما قدمه من تجديد فيه ابتكارهم لفنين شعريين أصبح للمشارقة بهما ولع شديد، فعملوا على تقليد الأندلسيين فيهما، وهما التوشيح والزجل. ويرجع الفضل في ابتكار الموشح لشاعر عاش في أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع، هو (مقدم بن معافى القبري)، ثم نظم فيه شعراؤهم حتى أواخر دولة الإسلام في البلاد. ولعلنا نذكر موشحة ابن الخطيب الغرناطي (ت٧٧٦هـ/١٣٧٤م) التي توالت معارضاتها حتى القرن العشرين حينما نظم أمير الشعراء أحمد شوقي على منوالها أندلسيته بعنوان «قصر قريش». ويعد فن التوشيح

بما فيه من تنويع في العروض والقوافي أهم محاولة للخروج بالفن الشعري العربي من رتابته التقليدية قبل تجربة شعر التفعيلة في منتصف القرن العشرين، وأما الزجل فقد كان محاولة أكثر جرأة، إذ تتمثل في صناعته ما قام به أهل الأندلس من الارتفاع بلغة العامة إلى مجال الفن الشعري الراقي، وقد تلقف المشارقة هذا الفن الجديد فنظم فيه شعراء كل قطر عربي بعاميته الخاصة، وما زال هذا الفن الشعبي مسايرًا للشعر المنظوم بالفصحى في كل أنحاء الوطن العربي.

وإنما ضربنا بعض الأمثلة على ابتكارات الأندلسيين في ميدان الأدب، ويمكن أن نضيف إلى ذلك نتاجهم في سائر ميادين الفنون والعلوم، حيث برزت شخصيتهم المتميزة، وإن كان ذلك في إطار الثقافة العربية الإسلامية التي ربطت بين أقطار وطننا العربي في وحدة جامعة إلا أنها سمحت بتعدد الهويات في الوقت نفسه.

ففي مجال فن الموسيقى والغناء كان للأندلسيين فيهما مذهب خاص هو استمرار للمدرسة التي أوجدها في شبه الجزيرة زرياب تلميذ إسحاق الموصلي، وهي موسيقى تركت بصماتها الباقية حتى اليوم في بلاد المغرب العربي، وكذلك في الغناء الإسباني القديم كما أثبت هذا التأثير خوليان ريبيرا Julian Ribera في دراسته لموسيقى «مدائح مريم العذراء» (Las Cantigas de Santa Maria) للملك الإسباني ألفونسو العاشر الملقب بالحكيم. وما زال تأثير هذه الموسيقى وما يرتبط بها من غناء في هذا اللون المعروف باسم «الغناء العميق» (El Cante Jondo) أو «الفلامنكو» (El Flamenco) الذي تميزت به منطقة «الأندلس» في جنوب البلاد.

وفي ميدان العمارة كان للأندلسيين طرز متعددة كان لهم فضل ابتكارها، وهي تجمع بين عناصر شرقية وبيزنطية ورومانية في اتساق رائع. وتنوعت اتجاهاتهم المعمارية بتعاقب العصور، فهناك فن عصر الخلافة الذي يتجلى في مسجد قرطبة الجامع وفي مدينة الزهراء التي يعمل الأثريون الإسبان على ترميم جزء كبير منها، وفن

عصر الطوائف الذي تقوم قصور بني عباد بإشبيلية شاهدًا عليه، وفن عصر الموحدين بنموذجية الماثلين في مئذنة مسجد إشبيلية الجامع المسماة بـ «الدوارة» (La Giralda)، وفي «برج الذهب» (La Torre de Oro) على ضفة الوادي الكبير في إشبيلية أيضًا، وفن دولة بني الأحمر الذي يعد من أروع نماذجه «قصر الحمراء» La Alhambra، وأخيرًا «فن المدجنين» (El arte Mudejar) الذي يجمع بين عناصر إسلامية ومسيحية، وهو شائع في كل أنحاء إسبانيا، بل إن الإسبان نقلوه إلى مستعمراتهم في أمريكا اللاتينية، ومن أجمل نماذجه كنائس طليطلة Toledo وتيروال Teruel وسهلة بني رزين El Albarracin.

وفي ميدان العلوم يطول بنا الحديث لو تناولناها علمًا علمًا من الرياضيات إلى الفلك إلى الفلاحة إلى الطب، ويكفي أن نشير هنا إلى الأبحاث التي اضطلعت بها المدرسة الاستشراقية البرشلونية التي تخصصت في دراسة جهود الأندلسيين في ميدان العلوم وما نقل منها إلى اللاتينية واللغات الأوروبية مما كان أساسًا قامت عليه النهضة الأوروبية في هذه المجالات.

وقد كان عميد هذه الدراسات المستشرق الراحل ميَّاس بايّكروسا Millás Vallicrosa، وتلميذاه جوان بيرنيت Joan Vernet وخوليو سامسو Julio Samsó اللذان أثريا هذاالجانب بأبحاث رائعة بالغة القيمة، كذلك يستحق التنويه في مجال جهود الأندلسيين العلمية كتاب المستشرق الإسباني انخل جونثالث بالنثيا Ángel González Palencia «تاريخ الفكر الأندلسي» الذي ترجمه أستاذنا الدكتور حسين مؤنس رحمه الله، كذلك المجلد الضخم الذي أشرفت على نشره الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي بعنوان «تراث الأندلس» (The Legacy of muslim Spain)، وقد اشترك في إعداد أبحاثه أكثر من خمسين عالمًا عالج كل منهم جانبًا من جوانب هذا التراث في حدود تخصصه.

وأخيرًا لا أجد في ختام هذا الحديث خيرًا من عبارة للشاعر الغرناطي الكبير (فيديريكو غرسيه لوركا) قالها في حوار له مع أحد الصحفيين وهو في آخر سني حياته (سنة ١٩٣٦). وكان الصحفي قد وجه إليه هذا السؤال:

– هل ترى أن تسليم مفاتيح غرناطة كان عملاً موفقًا؟

(يقصد استسلام غرناطة الذي كانت رمزًا له تسليم آخر ملوكها المسلمين أبي عبدالله مفاتيح المدينة للملكين الكاثوليكيين).

فكان جوابه:

– بل كانت لحظة مشؤومة، وإن كانوا يرددون عكس ذلك في مدارسنا! لقد فقدنا منذ هذه اللحظة حضارة جديرة بالإعجاب... فقدنا شعرًا وفلكًا وعمارة وفنًا ورهافة حس لا مثيل لها في العالم... لكي يتحول بلدنا بعد ذلك إلى مدينة فقيرة جبانة... بلد تضطرب فيه أسوأ البرجوازيات الإسبانية!

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس

أ.د. محمود علي مكي

يقدم الباحث في ورقته عرضًا مجملاً لتاريخ الأندلس وإسهاماته الثقافية والحضارية، وفي حديثه عن تاريخ الأندلس، يقسم هذا التاريخ إلى ثلاث مراحل رئيسة: المرحلة الأولى: وهي التي بسط الإسلام فيها نفوذه على جل شبه الجزيرة الإيبيرية وتمتد من عام الفتح ٧١١م حتى سقوط طليطلة عام ١٠٨٥، وتشمل مرحلة الخلافة ومرحلة ملوك الطوائف، أما المرحلة الثانية فتمتد بين عامي ١٠٨٥ و١٢١٢ وفيها كانت الأندلس تضم دولتي المرابطين والموحدين، وخلالها كان هناك توازن بين القوتين الإسلامية والمسيحية، مع أن كفة المسيحية هي الأرجح بشكل مطرد، ويمكننا أن نلحق بهذه الفترة أربعة عقود أخرى سقطت فيها كبرى القواعد الأندلسية نتيجة لهزيمة العقاب (١٢١٢ – ١٢٤٥)، أما الفترة الثالثة فتمتد ما بين عامي ١٢٤٥ و١٤٩٢ وهي الفترة التي كانت فيها دولة الأندلس تقتصر على مملكة غرناطة حتى سقوطها في أيدي الملوك الكاثوليك عام ١٤٩٢.

والجزء الثاني من هذا البحث يتناول التاريخ الثقافي والحضاري للأندلس وآثاره على المشرق العربي والغرب المسيحي، ويلفت الباحث الانتباه إلى أن التاريخ الحضاري للأندلس لم يكن مواكبًا للتاريخ السياسي، فإذا كانت دولة الأندلس قد سارت بعد القرون الأربعة الأولى في طريق التدهور والانحدار حتى النهاية المحتومة، فإن منجزات الأندلس في ميدان الحضارة والثقافة ظلت مستمرة ومتنامية حتى في عهد «المدجنين» وعهد «الموريسكيين» الذين يمثلون آخر عهد للمسلمين في الأندلس.

وعلى الرغم من أن الحضارة الأندلسية نبعت من المشرق إلا أنها أظهرت بوادر الأصالة داخل حدود الثقافة الإسلامية، ومن بين مظاهر الأصالة ما يلي:

– قضية التهجين العرقي واللغوي الذي ميز مجتمع الأندلس، والدور الذي لعبه المستعربون المسيحيون في المجتمع الإسلامي وإسهامهم الحضاري في نمو المجتمع المسيحي في الشمال.

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «التاريخ والحضارة في الأندلس».

– الدور الذي لعبته المرأة الأندلسية في المجتمع، ويبدو أن المرأة الأندلسية كانت تتمتع بقدر من الحرية أكثر من المرأة الشرقية.

– ومن أهم ما يميز المجتمع الأندلسي عناية المسلمين بالريف وبالإعمار الزراعي، وهنا نذكر أن الرومان ومن بعدهم القوط كانوا يوجهون اهتمامهم على المدن الكبرى، وبعض هذه المدن يدين بنشأتها لهم مثل سرقسطة وطركونة وبرشلونة وطليطلة وإشبيلية وقرطبة وبلنسية، أما المسلمون ففوق اهتمامهم بتلك المدن وتطويرها فقد اهتموا بالريف والحواضر التي أصبح بعضها اليوم من كبريات العواصم مثل مرسية والمرية والبسيط وبطليوس وقصرش، وبعضها الآخر مدن متوسطة مثل وادي الحجارة وقلعة أيوب ومدينة سالم ومجريط والجزيرة الخضراء وجبل طارق وطريف وغيرها كثير مما لا يزال يحمل أسماءه العربية، وكان اهتمام المسلمين الأكبر بالريف وزيادة الرقعة الزراعية والعناية بطرق الري وشق القنوات وحفر الآبار واستخراج المياه الجوفية وإدخال محاصيل جديدة منها ما حمله الإسبان والبرتغاليون بعد ذلك إلى عالم الأمريكيتين الجديد، ولا أدل على حضارة المسلمين في هذا المجال من الأسماء العربية التي تحملها كثير من الأماكن الجغرافية.

ولعل من أهم ما ميز أهل الأندلس أن التسامح الذي عومل به المخالفون لعقيدة الإسلام كان يقابله تشدد بين المسلمين أنفسهم في التمسك بمذهب فقهي واحد هو المذهب المالكي الذي ظل سائدًا في الأندلس حتى نهاية عهد الإسلام، ولعل التفسير المقبول لهذا التشدد هو أن الأندلسيين في مواجهاتهم الدائمة مع المسيحية كانوا يشعرون بأنهم في أمس الحاجة إلى الوحدة السياسية والدينية، ومن هنا كانوا يرفضون أي انقسام مذهبي يؤدي إلى فرقة صفهم، ويبدو طريفًا أن هذه الوحدة المذهبية قد انتقلت من الأندلس إلى إسبانيا لدرجة أن إسبانيا كانت تعتبر نفسها حامية المذهب الكاثوليكي المسيحي بدءًا من القرن السادس عشر، وتصدت المسيحية الإسبانية بضراوة شديدة لكل حركات الإصلاح المسيحية مثل حركة إيراسموس ومارتين لوثر.

ومن بين مظاهر الأصالة في الأندلس كذلك استحداث فنين شعريين أصبح للمشارقة بهما ولع شديد ألا وهما التوشيح والزجل، وكذلك دورهم في مجالات العلوم المختلفة كالفقه والشريعة والطب والطبيعة وعلم الفلك وغيرها.

✱✱✱✱

Literary Symposium
The Historical and Cultural Aspects in Al-Andalus

Dr. Mahmoud Ali Makki

"Summary"

The writer demonstrates the cultural history in Al-Andalus and its contribution, along eight (8) centuries in the human development by dividing this history into three major stages, dealt with in detail and complete illustration. It is called "Political History".

The paper points out to the cultural history showing the achievements of the Andalusian people in the civilization and cultural fields where the Islamic thought witnessed a great state of consciousness at the end of Al-Muahideen age in the first half of the 7th century AH. Here the writer talks about conquering Al-Andalus by Tariq Ibn Ziad and Musa Bin Nusyer in 92 AH – 711 AD, showing how the relation between the conquerors and natives according to the Islamic teachings at the top of which comes not to practice any power over the people of the Book to convert to Islam and to speak with them in a good manner.

The writer indicates some phenomena in the Islamic society in the Iberian peninsula, such as the interest of Muslims in agriculture and countryside, pointing to the difference between the Arab settlement and the Roman and Qutian settlements, which preceded the Islamic conquer.

The writer suggests that one of the most outstanding and remarkable features of the Andalusian society is the tolerance with the people of the Book despite the strict attitude of Al-Maliki doctrine (Madhab), which prevailed not only in Al-Andalus until the end of the Islamic state, but also all over Al-Maghrib until today.

In addition, the writer deals with other topics and issues such as the indigenuity of Andalusian literature with the creativity of two poetic arts, i.e. Al-Tawsheeh and Al-Zajal (التوشيح والزجل). whereas the Andalusians had the lion's share in music and singing, in addition to architecture, mathematics, medicine and astronomy.

The writer concludes by indicting the researches of Orientalist schools in Barcelona, which specialized in studying the Andalusian efforts in the field of sciences. The dean of this school was the latest Vallicrosa Millas and some of his students.

✷✷✷✷

Aspecto histórico y político de Al-Andalus

Por / Prf. Dr. Mahmud Ali Makki

Resumen

En este trabajo, el autor presenta un breve bosquejo de la historia de al- Andalus, su aportación a la cultura y la civilización. En la exposición histórica, se divide la presencia musulmana en la Península Ibérica en tres etapas. La primera, en que el Islam extiende su hegemonía sobre la mayor parte de la Península (de 711 a 1085 a 1212) cuando al-Andalus pasa a ser una provincia de los imperios africanos de Almorávides y Almohades. Es un periodo de precario equilibrio entre el poder musulmán y las fuerzas cristianas, pero con una supremacía cada vez más creciente de éstas últimas. A este periodo se pueden añadir las tres décadas siguientes (1212-1245) en que caen en poder de Castilla y Aragón las mayores capitales andalusíes reduciéndose la presencia islámica al pequeño reino de Granda. La tercera etapa es la que ocupa el reino nazarí (1245'1492) hasta la toma de Granada por los Reyes Católicos.

La segunda parte del trabajo trata de la aportación de los andalusíes a la cultura y la civilización tanto hacia el Oriente ،rabe como por el Occidente Cristiano. Se advierte que la historia política de al-Andalus no coincide con la cultural, pues si los musulmanes pierden la hegemonía desde principios del siglo XII, su florecimiento cultural prosigue su ritmo creciente y es mucho lo que la España Cristiana tiene que aprender de los musulmanes, incluso de mudejares y luego de moriscos que pasan a ser subditos de segunda clase.

A pesar de que la cultura andalusí se deriva de Oriente, no deja de dar muestras de temprana originalidad que la distingue dentro de marco de la unidad cultural islámica.

Entre estas muestras, se señala el fuerte mestizaje étnico y lingüístico que caracterizó la sociedad andalusí, el importante papel de los mozárabes cristianos dentro de la sociedad musulmana y su contribución civilizadora al progreso de los reinos cristianos del norte.

Otra muestra: el papel activo de la mujer andalusí que, según parece, gozaba de más libertad que la oriental.

Si los romanos eran grandes constructores y a ellos se debe la fundación de las metrópolis más importante de la Península, los árabes supieron mantener y aun mejorar las condiciones de estas grandes urbes y añadir otras de creciente desarrollo como Murcia, Almería, Albacete, Guadalajara, Cáceres, Madrid y Medinaceli. Pero lo que más llama la atención es el interés dedicado a las zonas rurales manifestado en el empleo de nuevos sistemas de irrigación aplicados en riente, la sabia explotación de nuevos cultivos que los conquistadores españoles y portugueses trasladarían después al Nuevo Mundo. Prueba de la creación de nuevos asentamientos y poblaciones rurales es la abundancia de nombres de origen árabe que llevan hasta el día de hoy muchos topónimos en toda la geografía ibérica.

Orta característica del Islam andalusí es la adhesión exclusiva de la población a una sola escuela jurídica, en este caso la malikí y la no admisión de otras, aunque fueran en el marco de la ortodoxia sunní, mientras que en Oriente podían convivir varias escuelas, sin que esto afectara la cohesión socio-religiosa. La razón de este fenómeno es que los andalusíes, en su constante enfrentamiento con la Cristiandad peninsular, identificaban la unidad política con la religiosa y por ello rechazaron cualquier escisión sectaria como peligro que amenazaba su integridad social y religiosa. Parece que este concepto de la unicidad político-religiosa pasó de al-Andalus a la España católica que, a partir del siglo XVI, era el paladín de la Cristiandad frente al Islam representado por el Imperio turco-otomano. La iglesia española, máxima defensora del catolicismo, se oponía férreamente a todos los intentos de reforma preconizados por Erasmo y Martín Luther. Los

brotes de protestantismo que comenzaron a asomarse en Sevilla y en Valladolid fueron tan combatidos y perseguidos por el Santo Oficio como los sospechosos de musulmanes o de judíos.

Entre otras muestras de originalidad con que al-Andalus ejerció una gran influencia en Oriente y Occidente, se cita la invención de la poesía estórica (la muwassaha y el zéjel) y la labor de los andalusíes en los terrenos de los estudios de jurisprudencia y de filología además de las ciencias exactas: medicina, física, astronomía y botánica.

✷✷✷✷

L'Histoire et la Civilisation en Andalousie

Dr. Mahmoud Ali Mekki

L'auteur présente un exposé complet de l'histoire de l'Andalousie et sa contribution culturelle et civilisatrice. Il divise l'histoire de l'Andalousie en 3 phases:

1ère phase : L'Islam a étalé son influence sur la plus grande partie de la péninsule ibérique (711-1085), cette époque comprend le temps du Califat et des rois des communautés (petits états).

2ème phase (1085-1212) l'Andalousie a abrité deux états: Les Almoravides et les Almohades, il y avait un équilibre entre les deux forces chrétienne et musulmane, bien que la balance penche du côté des chrétiens. On peut ajouter à cette phase 4 décennies qui ont connu la chute des grandes bases andalouses suite à la défaite du châtiment (1212-1245)

3ème phase (1245-1492) l'état andalous se limitait au royaume de Grenade jusqu'à sa chute en 1492.

La deuxième partie de cette recherche aborde l'histoire culturelle et la civilisation andalouse et son influence sur l'Orient arabe et l'Occident chrétien. L'auteur attire l'attention sur le fait que la civilisation andalouse n'accompagnait pas l'histoire politique. Si l'état andalous a commencé sa décadence après les 4 premiers siècles jusqu'à la fin, les réalisations de l'Andalousie sur le plan de la civilisation et de la culture ont continué et se sont dévéloppées jusqu'à l'époque des " domestiqués' et l'époque des maures qui représentent la dernière relation entre l'Andalousie et les musulmans.

Malgré le fait que la civilisation andalouse ait pris sa source en orient, elle a montré des premisses d'authenticité dans les limites de la culture islamique telles :

- L'insertion raciale et linguistique qui a caractérisé la société andalouse et le rôle des chrétiens arabophones dans cette société musulmane et leur contribution civilisatrice dans l'évolution de la siciété chrétienne du Nord.

- Le rôle joué par la femme andalouse dans la société, il parait que la femme andalouse jouissait de plus de liberté qu'en Orient.

- Parmi ce qui caractérise la société andalouse, l'attention accordée à la campagne et à l'infrastructure agricole par les musulmans. Il y a lieu de souligner que les romains et les goths après eux, s'intéressaient plus aux grandes villes Ce sont eux qui ont construit les villes comme saragosse, Tarragone, Barcelone, Seville, Cordoue, Tortosa et Valence.

Quant aux musulmans, en plus de leur intérêt pour ces villes et leur dévéloppement, ils se sont occupés de la campagne et des villages dont certains sont devenus maintenant de grandes capitales comme Murcie, Alméria, Alacète, Cacerés et d'autres villes moyennes comme Guadalajara, La Tour d'Eyyoub, la Ville de Salem, l'Ile verte, Gibraltar et autres qui portent des noms arabes. Les arabes s'intéressaient beaucoup à la campagne, ils augmentaient les surfaces cultivables, prenaient soin de l'irrigation, des canaux, des puits pour avoir l'eau souterraine, des semences nouvelles dont certaines ont été emportées par les portugais et les espagnols vers le monde nouveau des deux Amériques. La civilisation musulmane a laissé des traces visibles à travers les noms arabes que portent beaucoup de lieux géographique.

Ce qui singuliarise le mieux les andalous, c'est que la tolérance avec laquelle on traitait les non-musulmans était opposée à la rudesse avec laquelle se traitaient les musulmans eux-mêmes pour s'accrocher à la même doctrine malékite qui était restée maîtresse en Andalousie jusqu'à la fin de l'époque musulmane. L'explication plausible de cette rudesse, est que les andalous, dans leurs affrontements incessants avec les chrétiens avaient impérativement besoin de leur unité politique et religieuse et partout, ils refusaient toute division doctrinale qui pouvait

les désunir. Il y a une chose qui parait amusante, c'est cette unicité doctrinale qui de l'Andalousie, a atteint l'Espagne qui se considérait comme le défenseur du catholicisme depuis le XVIème siècle: le christianisme espagnol s'est opposé avec beaucoup de force aux mouvements réformistes chrétiens comme Erasme et Martin Luther.

Parmi les apports authentiques de l'Andalousie, deux genres poétiques, que les orientaux ont beaucoup appréciés ; ' Al Mouwachahat" et la poésie populaire, s'ajoute à cela bien sûr leur rôle dans les domaines de la théologie, de la Chariâ, de la médecine, de la nature de l'astrologie ..etc….

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

الشكر الجزيل والوافر لأستاذنا الدكتور محمود علي مكي على ما قدم .. وفي الحقيقة لا نستطيع أن نختصر ثمانية قرون في خمس عشرة دقيقة، هذا أمر من الصعب تحقيقه.. لكنه استطاع بحكمته وبخبرته أن يقدم لنا خلاصات عن هذا التاريخ الأندلسي وعن الحضارة الأندلسية وشعرائها وعلمائها وأدبائها فجزاه الله كلّ الخير..

وننتقل الآن إلى الأستاذ الدكتور خوان مارتوس كيسادا. ليقدم ورقته فليتفضل مشكورًا..

✱✱✱✱

ASPECTOS HISTÓRICOS Y CULTURALES DE AL-ANDALUS
(CULTURA Y CIENCIA)

Juan Martos Quesada
Universidad Complutense

Introducción: concepto de ciencia islámica medieval.

Cuando se habla de ciencia islámica medieval es conveniente traer a colación algunas de sus características básicas[1] ; en primer lugar, que en los comienzos del Islam se distinguía perfectamente entre "ciencias islámicas" (lengua –adab, luga-, derecho –fiqh y hadiz- y teología – din-) y el resto de las denominadas ciencias, llamadas "ciencias de los antiguos"[2] en donde los árabes siguieron, en general, la clasificación aristotélica[3] que, a grandes rasgos, dividía la Filosofía o conocimiento en Filosofía teórica y práctica; la Filosofía teórica se dividía en Filosofía primera o Metafísica, Filosofía media o Matemáticas y Filosofía inferior o Física; por su parte, la Filosofía práctica comprendía la Ética, Economía y Política; la Lógica se consideraba un saber metodológico y la Retórica y Poética pertenecían a la creación. Junto a estas ciencias o sabidurías aparecían las artes, que, en general, se refería al saber hacer concreto: curar dolencias, construir máquinas, cultivar plantas y animales, hacer edificios, etc.

---

1 - Acerca de las características de la ciencia islámica, véase P. HOODBHOY, El Islam y la ciencia, Barcelona, 1998.

2 - Éste es el título que J. SAMSÓ ha puesto a su magnífica obra sobre la ciencia en al-Andalus: La ciencia de los antiguos e al-Andalus, Madrid, 1992.

3 - Cf. M. CRUZ HERNÁNDEZ, El islam de al-Andalus, Madrid, 1996, pág. 413.

Algunas de estas artes lograron teorizarse con el tiempo, como la Medicina o la Farmacia y otras no. Por tanto, al referirnos a la ciencia andalusí, nos estaremos refiriendo a dos grandes bloques : el matemático-astronómico (que comprendía las Matemáticas, la Astronomía, la Astrología, la Geografía y la Física) y el médico-biológico (que abarcaba la Medicina, la Farmacología, la Botánica y la Agricultura).

En cuanto al desarrollo científico en al-Andalus, al menos tres grandes características deben ser consideradas; la primera es que la aparición del saber científico y su desarrollo en la España musulmana es bastante posterior al nacimiento y desarrollo en el Oriente musulmán(4) : Bagdad está en pleno florecimiento cuando, a comienzos del siglo IX, Córdoba empieza a engrandecer para llegar a su máximo esplendor, en la segunda mitad del siglo X, con sus últimos califas; por otra parte, el denominado "Siglo de Oro" de la ciencia oriental ya ha finalizado cuando en la Península la ciencia llega a su apogeo bajo los reyes de taifas, en el siglo XI.

Otra característica peculiar de la ciencia andalusí es la supervivencia- en sus inicios- de una discreta, pero interesante, cultura y ciencia latino-visigótico-mozárabe, que es predominante hasta, aproximadamente, mediados del siglo IX y que sobrevive hasta al menos el siglo XI(5) ; la ciencia andalusí va a beber de este sustrato científico cristiano hasta el proceso de orientalización de al-Andalus – y, por lo tanto, de la ciencia andalusí(6)- que se produce, sobre todo, entre el año 850 y el año 1031, fecha de la desaparición del califato omeya de Córdoba.

---

4 - Cf. J. VERNET y J. SAMSÓ, « Les Développements de la science arabe en Andalousie », en R. RASHED (dir.), Histoire des sciences arabes, París, 1997, I, págs. 271-300; J.Mº MILLÁS VALLICROSA, "Caracteres de la ciencia hispanoárabe", en Estudios sobre historia de la ciencia española, Madrid, 1991, págs. 23-42.

5 - Cf. J. VERNET, La ciencia en al-Andalus, Sevilla, 1986, pág. 11 y ss.

6 - Cf. J. RAMÍREZ DEL RÍO, La orientalización de al-Andalus, Sevilla, 2002.

Por último, otra característica del mundo científico hispanomusulmán es que, a partir del siglo XIII, se convierte en una plataforma ideal para transmitir a Europa los grandes conocimientos científicos venidos de Oriente, los cuales incluían los saberes griegos, persas e indios, junto a los conocimientos desarrollados en el Occidente musulmán[7] . El íntimo contacto de al-Andalus con los reinos cristianos del Norte logró aquí, como en menor medida en Sicilia, un desenvolvimiento de la transmisión de la cultura al mundo cristiano occidental europeo, que constituye uno de los fenómenos más singulares de la Historia Universal.

Dicho esto, es preciso, pues, pasar revista y analizar el desarrollo científico andalusí, entendido como una de sus grandes muestras culturales, en sus diversas etapas históricas: el periodo omeya (siglos VIII-X), el periodo de los reinos de taifas (siglo XI), la etapa de la hegemonías de los imperios almorávide y almohades (siglo XII) y el periodo de reino nazarí de Granada (siglos XIII- XV).

La ciencia en el periodo omeya de al-Andalus.

Como hemos dicho anteriormente, la ciencia en al-Andalus fue inicialmente cristiana, pero a partir de una fecha que se puede situar en el reinado de al-Hakam II (796-822) y con mayor seguridad a partir del momento en que ‘Abd al-Rahman II sube al trono (822-852), ésta es desplazada por los conocimientos traídos a al-Andalus por los viajeros, científicos y mercaderes que ha realizado la peregrinación a La Meca y han aprovechado el viaje para realizar estudios en las ciudades orientales por las que pasaban[8] . A ello hay que unir los

7 - Acerca de este tema, véase J. VERNET, La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente, Barcelona, 1978, y J. LOMBA, La raíz semítica de lo europeo, Madrid, 1997.

8 - Sobre los viajes con carácter cultural de los andalusíes a Oriente, véase J. MARTOS, “La formación de los juristas andalusíes de la época omeya fuera de sus fronteras: principales rutas de aprendizaje”, en Actas del IV Congreso Internacional de Civilización Andalusí. El Cairo, marzo 1998”, El Cairo, 1998, págs. 253-268.

conocimientos traídos por los musulmanes orientales que, llamados por los emires de Córdoba o por otras razones, acaban instalándose en al-Andalus.

Una de las pruebas más claras que tenemos acerca de la supervivencia de una tradición astronómica-astrológica de origen latino-visigótico, se encuentra en una obra alfonsí, el llamado *Libro de las Cruces*[9] . Este libro es una traducción castellana de una obra astrológica en árabe, de la que se han descubierto numerosos pasajes, entre los que se encuentran unos cuarenta versos de un poema didáctico de al-Dabbi, astrólogo de la corte del emir Hisham I (788-796)[10] , que se corresponde muy bien con el capítulo 57 del Libro de las Cruces alfonsí. Disponemos, pues, de un texto que es la fuente astrológica andalusí más antigua conocida y que, por otra parte, está documentado en una época en la que no existe evidencia alguna de que fueran conocidos en la Península, textos astrológicos orientales de origen indio, persa o griego. A esto hay que añadir que los textos conservados insisten en la idea de que el denominado sistema de cruces para hacer predicciones astrológicas era el antiguo sistema utilizado por los cristianos del Norte de África y al-Andalus, antes de que se introdujeran los método más modernos astrológicos provenientes de Oriente. De todo esto puede deducirse, por tanto, que El Libro de las Cruces representa una tradición del quehacer astrológico utilizada por los cristianos de al-Andalus, que fue tomada, utilizada y desarrollada por los astrólogos andalusíes.

Volviendo a campos más estrictamente científicos, de estos primeros tiempos de la ciencia andalusí, es necesario recordar al

9 - Cf. J. SAMSÓ, "La primitiva versión árabe del Libro de las Cruces", en J. VERNET (ed.), Nuevos estudios sobre Astronomía española en el siglo X, Barcelona, 1983, págs. 149-161.

10 - Cf. J. SAMSÓ, "The Early Development of Astrology in al-Andalus", en Journal for the History of Arabic Science, 3 (1979), págs. 228-243.

médico cordobés Ibn Yulyul[11] , autor, en el año 987, de una Historia de los médicos, obra en la que el autor manifiesta haber utilizado fuentes latinas y en donde se pone de relieve que la medicina andalusí se encontraba en manos de los cristianos, al menos hasta la época de ‘Abd al-Rahman III (912-661); nos dice textualmente:

“En al-Andalus se practica la medicina según uno de los libros de los cristianos que había sido traducido al árabe y que se titulaba “aforismos”, palabra que significa “suma” o “compilación”. Los cristianos eran qieines practicaban la medicina, pues en la época de ‘Abd al-Rahman b. Al-Hakam los musulmanes no eran duchos ni en esta ciencia ni en filosofía ni en geometría”[12] .

Así pues, no es extraño que de los seis médicos que cita Ibn Yulyul en su obra –que abarca desde la segunda mitad del siglo IX a principios del X-, cinco sean cristianos.

Pero el despegue y desarrollo científico árabe en al-Andalus comienza a hacerse palpable a partir de la segunda mitad del siglo IX. El proceso de orientalización iniciado por los primeros omeyas y los conocimientos traídos de Oriente por los viajeros andalusíes, convierten a Córdoba y a su mezquita, fundada en el año 786, en un centro de difusión cultural y, poco a poco, la Medicina, la Astronomía y las Matemáticas se introducen en la enseñanza superior que se imparte en las mezquitas o en casas particulares[13] . La biblioteca de al-Hakam II (961-976) dícese que llegó a contener casi 400.000 volúmenes, a la que hay que unir la existencia de numerosas

11 - Cf. I. GARIJO, “El tratado de Ibn Yulyul sobre los medicamentos que no mencionó Dioscórides”, en Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios I, ed. de GARCÍA SÁNCHEZ, Granada, 1990, págs. 57-70. esta misma autora ha editado y traducido la obra: I. GARIJO, Ibn Yulyul. Tratado octavo, Córdoba, 1992.

12 - Cf. J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 15.

13 - Sobre la enseñanza de las ciencias, véase J. MARTOS, “La enseñanza de las ciencias en el Islam”, en Homenaje al prof. Dr. D. Sinesio Gutiérrez Valdeón, Madrid, 2004, págs. 333-344.

bibliotecas de particulares. La Córdoba califal del siglo X se convirtió en un centro de atracción científico y cultural para todo el mundo medieval, en donde llamaba la atención los sistemas de refrigeración utilizado en las casas nobles, los juegos de luces proporcionados por las fuentes de mercurio, los juguetes mecánicos que dejaban absortos a los visitantes, la eficacia de los médicos, el saber de sus ulemas y alfaquíes, su parque zoológico con extrañas especies de animales, etc[14].

El desarrollo científico en la época del califato omeya se caracteriza por cinco aspectos, a saber: una renovación en la actuación astrológica, que tanta relevancia tuvo durante la época emiral; una continuidad en la colaboración entre judíos, mozárabes y árabes, cuyo signo más emblemático en este siglo X será el denominado Calendario de Córdoba; un auge de la Farmacología que alcanza tintes de autonomía con respecto a la que se desarrollaba en el Magreb y en el Oriente; el desarrollo de una práctica medicinal en donde la cirugía ocupa un lugar principal; y, por último, pero quizás lo más importante, la aparición de una auténtica escuela matemática-astronómica, alrededor de la figura de Maslama el Madrileño y sus alumnos que, no sólo da a conocer en el Occidente islámico los logros de al-Juwarizmi, sino que los sabe adaptar a la Península, iniciando un desarrollo matemático que será la base del gran auge de las Matemáticas que verá el siguiente siglo XI, ya en la época de los reinos de taifas.

Sin duda fue el emir ‘Abd al-Rahman II el gran promotor de la Astronomía en al-Andalus, que envió al poeta y astrólogo ‘Abbas b. Nasih (m. 884) a Oriente con la finalidad de que le comprara libros y trajera noticias de esta ciencia. Es en este ambiente en donde florece la figura de ‘Abbas b. Firnas (m. 887)[15] , que introduce las tablas astronómicas llamadas Sinhid, de tradición india. Ibn Firnas, hombre

14 - Cf. A. ARJONA CASTRO, Córdoba en la historia de al-Andalus, Córdoba, 2001; J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 41.

15 - Cf. E. TERÉS, “’Abbas b. Firnas”, en Al-Andalus, XXV (1960), págs. 239-249.

de gran relevancia en el siglo IX, no se trata de un científico auténtico, sino más bien de un cortesano dotado de una curiosidad enciclopédica –intentó volar, con escaso éxito- que puso las bases para que, ya en el siglo X para que otros astrónomos y astrólogos, como Ahmad y 'Umar b. Yunus al-Harrani[16] trajeran a al-Andalus la obra del oriental Tabit ibn Qurrà, y particularmente su tratado sobre magia talismánica, una disciplina que se podrá de moda en el posterior siglo XI en la España musulmana.

La continuidad de colaboración científica entre cristianos, musulmanes y judíos sigue siendo una realidad palpable durante el siglo X, como lo demuestra la elaboración del Calendario de Córdoba [17] , calendario muy popular en su época, que contiene una de las primeras manifestaciones conocidas en al-Andalus de la Astronomía religiosa islámica. Compuesto durante el reinado de al-Hakam II, sus autores fueron el médico 'Arib b. Sa'id y el obispo mozárabe Recemundo; de esta cooperación surge una obra, un tanto rara, en donde, junto a los datos de Astronomía islámica ya mencionados, se encuentran referencia al santoral mozárabe y a prácticas agrícolas habituales en la Península.

En cuanto al desarrollo de la ciencia farmacológica, si bien ésta ya existía durante los tiempos emirales (recordemos a Ibn Yulyul), los farmacéuticos anteriores a 'Abd al-Rahman III basaban sus conocimientos en la gran síntesis de la Farmacología helenística que fue la Materia Médica de Dioscórides, que los científicos andalusíes manejaban a través de la traducción árabe llevada a cabo por Esteban, hijo de Basilio, que no había logrado identificar los nombres de todos los medicamentos simples, limitándose a transcribir su nombre del

16 - Cf. J. VERNET y J. SAMSÓ, Op. cit. (1997), pág. 291.

17 - Cf. R.P.A. DOZY y CH. PELLAT, Le calendrier de Cordoue, Leiden, 1961 ; J. SAMSÓ y J. MARTÍNEZ GÁZQUEZ, « Algunas observaciones al texto del calendario de Córdoba", en Al-Qantara, II (1981), págs. 319-344.

griego al árabe; esta situación cambió cuando llegó a Córdoba, desde Bizancio, hacia mediados del siglo X, un nuevo códice de la obra de Dioscórides que un monje griego llamado Nicolás, se encargó de traducir al árabe coordinando un equipo de traductores formado por médicos andalusíes, que lograron llevar a cabo una correcta traducción de esta gran obra farmacológica griega.

En este renovado ambiente farmacológico se formó el toledano Ibn Wafid (999-1074)[18] , que compone el Libro de los medicamentos simples (Kitab al-adwiya al-mufrada), libro que tuvo una gran repercusión entre sus contemporáneos e inmediatos seguidores en la medicina islámica, como lo prueba la gran cantidad de citas que lo mencionan. Su obra fue traducida al catalán y al latín en el siglo XII, en Toledo, y de ahí se difundió rápidamente por el mundo científico latino. No está de más que citemos otra obra muy conocida suya, el llamado Libro de la almohada (Kitab al-Wisad), escrito pensando en el libro de consejos que nunca debe faltar a la cabecera del paciente [19]

Paralelamente a este avance metodológico en la farmacología, se observa un cierto resurgir de la práctica médica por científicos árabes que, como ya hemos mencionado anteriormente, estaba en manos de mozárabes y judíos. La gran figura médica que destaca en la segunda mitad del siglo X es Abu-l-Qasim al-Zahrawi (936-1013)[20] , conocido en el mundo latino como Abulcasis; fue médico de tres califas, ‘Abd al-Rahman III, al-Hakam II y Hisam II. Escribió una auténtica enciclopedia médica titulada Libro de la disposición (Kitab al-Tasrif), conocida sobre todo por el capítulo que dedica a la cirugía,

18 - Cf. F. GIRÓN, Occidente Islámico Medieval, Vol. VIII de F.J. PUERTO (dir.), Historia de la Ciencia y de la Técnica , Madrid, 1994, pág. 27; J. VERNET, “Ibn Wafid”, en D.S.B., XIV, págs. 112-113.

19 - Cf. la traducción castellana de C. ÁLVAREZ DE MORALES, “El libro de la almohada” de Ibn Wafid de Toledo.(Recetario médico árabe del siglo XI), Toledo, 1980.

20 - Cf. M. AKHMISSE, Abulkassem, chirugien de Cordoue, Casablanca, 1997.

y que debió acabar alrededor del año mil. En realidad, el libro está confeccionado a la manera tradicional del momento: una introducción o capítulo de generalidades, un capítulo dedicado a los componentes del cuerpo humano, otro a la patología y a la terapéutica, el inevitable capítulo dedicado a los medicamentos simples, etc,, pero la gran novedad es que el capítulo treinta y último lo dedica a una especialidad novedosa y muy delicada en la medicina medieval islámica, la cirugía, iniciando en al-Andalus esta rama médica; acerca de la importancia de la cirugía y su desconocimiento, nos dice en su libro:

"... pensé que era bueno completarlo añadiendo este tratado que se refiere a las intervenciones quirúrgicas, ya que la cirugía no florece en nuestra tierra y en esta época, de tal manera que dicho saber está a punto de desaparecer, casi sin dejar huella. Quedan algunos restos de la misma en los escritos de los antiguos, pero son tantas las adulteraciones, llevadas a cabo por los copistas y tanto y tan graves los errores, que su significado se ha vuelto oscuro y su comprensión imposible..." (21)

Pero el gran acontecimiento científico, a nuestro juicio, del califato omeya andalusí, es la aparición y obra del matemático y astrónomo Maslama al-Mayriti y de su escuela. Maslama nació en Madrid y murió en Córdoba en el año 1007 (22). Al margen de sus predicciones astrológicas –anunció la caída del califato con anterioridad-, su prestigio se debe a que supo traer y enseñar en al-Andalus las novedades revolucionarias en el campo matemático y

21 - F. GIRÓN, Op. cit., pág. 22

22 - Para una visión global acerca de las fuentes y bibliografía sobre Maslama, véase el artículo de M.C. ESCRIBANO y J. MARTOS, "Las matemáticas en al-Andalus: fuentes y bibliografía para el estudio del matemático y astrónomo árabe madrileño Maslama", en Estudios de Historia de las Técnicas, la Arqueología Industrial y las Ciencias. Actas del VI Congreso de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas. Segovia-La granja, 9-13 de septiembre de 1996, Salamanca, 1998, págs. 457-466.

astronómico de al-Juwarizmi, llegando a adaptar las tablas astronómicas de éste para Córdoba. Entre sus obras[23] , destacaremos el comentario que realizó al libro de Ptolomeo Planisferium y un tratado muy práctico sobre el astrolabio y su uso que, para al-Andalus, supuso el punto de partida de la tradición hispánica de los tratados de astrolabio[24].

Maslama el madrileño ha paso a la historia científica española y andalusí, además, por haber sabido crear una auténtica escuela de discípulos[25] , entre los que destacaron Ibn al-Saffar e Ibn al-Samh. Ibn al-Saffar (m. 1034)[26] es autor de un tratado sobre el astrolabio (Kitab fi-l-'amal bi-l-asturlab), que obtuvo un gran éxito y popularidad, ya que en el mismo se hacía una perfecta descripción de instrumento, pasando a continuación a mostras su uso sin entrar en engorrosas explicaciones teóricas. El también discípulo de Maslama Ibn al-Samh (m.1035)[27] es autor de unas tablas astronómicas, de un pequeño tratado de matemáticas comerciales y de una obra titulada Libro de las tablas de los siete planetas, que fue traducido al castellano en los siglos posteriores e incluido en los Libros del saber de Astronomía de Alfonso X el Sabio.

El desarrollo científico andalusí en la época de taifas.

Paradójicamente, el siglo XI andalusí, nacido de una tragedia política, la desaparición del califato omeya de al-Andalus, fue testigo de

23 - Sobre las obras de Maslama, cf. J. VERNET y M.A. CATALÁ, "Las obras matemáticas de Maslama de Madrid", en Estudios sobre historia de la ciencia medieval, Barcelona, 1979, págs. 241-271.

24 - Cf. J. SAMSÓ, Ciencia Musulmana en España, Madrid, 1997, pág. 12.

25 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), págs 75-80; en estas páginas se encuentran los principales nombres que se considera de la Escuela de Maslama.

26 - Cf. J. SAMSÓ,Op. cit. (1992), pág. 62 y ss.

27 - Cf. J. MARTOS, "El matemático andalusí Ibn al-Samh, posible autor de un manuscrito de aritmética depositado en El Escorial", en Anaquel de Estudios Árabes, XII (2001), págs. 429-442.

un florecer cultural y científico, que no se corresponde con la debilidad e inestabilidad política que tuvieron lugar a lo largo de estos años[28].

Efectivamente, los literatos, alfaquíes, sabios y científicos se refugian en las cortes de los reyes de taifas, que rivalizan por ser mecenas de los maestros que buscan un lugar seguro para seguir sus estudios y llevar a cabo sus obras. La orientalización y arabización de la cultura, que ya vimos en los siglos omeyas, continúa, pero ahora con un matiz, que es Oriente quien también aprende, en justa correspondencia, de los sabios andalusíes, cada vez más conocidos fuera de nuestras fronteras.

En el ámbito científico, se observa un gran desarrollo de la Astronomía, la Geografía y la Física, junto a las Matemáticas –campo en donde tiene lugar una revolución trigonométrica-, sin que por ello se deje de lado la práctica médica y la farmacéutica.

Otro aspecto interesante de la evolución científica andalusí en este siglo XI es la descentralización que se impone, dejando de un lado la casi absoluta polarización que tenía Córdoba de la práctica científica en la Península. Así pues, se observa, al menos, siete núcleos de estudio científico más o menos consolidados: en primer lugar Toledo, en donde, por una parte se debate la Astronomía, con nombres como Ibn Sa'id, Ibn Jalaf y al-Zarqali, y por otro se trabaja la Botánica y la Medicina, de manos de médicos, como Ibn al-Bagunis, o botánicos, como Ibn Wafid e Ibn Bassal; en segundo lugar, Zaragoza, que es escenario de un importante desarrollo matemático con al-Mu'taman y al-Qarmani; en tercer lugar tenemos a Valencia, que complementa los progresos matemáticos habidos en Zaragoza con el estudio de la Geometría, de la mano de científicos como Ibn Sayyid ; en cuarto lugar citaremos en núcleo científico de Sevilla,

28 - Cf. J. VERNET y J. SAMSÓ, « Panorama de la ciencia andalusí en el siglo XI", en Actas de las Jornadas de Cultura Árabe e Islámica (1978), Madrid, 1981

especializado en la práctica de la Agricultura, con nombres como Ibn Hayyay, Abu-l-Jayr y al-Tignari; y junto a Sevilla, tenemos en quinto lugar a Jaén, que acoge, al igual que Zaragoza, matemáticos de la altura y prestigio de Ibn Mu'ad; en sexto lugar hay que citar a Córdoba, que conserva el estudio de la Astronomía de la mano de Abu Maslama y de su discípulo Ibn Bisrun; y, por último, en séptimo lugar, se encuentra el centro científico de Almería, en cuya corte se desarrollan los estudios de Geografía, acogiendo a científicos de la valía de al-Bakri y al-'Udri.

Incidiendo en la Astronomía, citaremos a Ibn Sa'id al-Andalusí, también conocido como Qadi Sa'id [(29)], natural de Almería, donde nació en el año 1029, aunque pronto se estableció en Toledo en donde, tras ocupar algunos cargos, murió en 1070; escribió una historia de la Astronomía, que no ha llegado hasta nosotros, pero que utilizó al-Zarqali para la elaboración de sus tablas astronómicas. Pero Ibn Sa'id ha pasado a la Historia por ser el autor de una obra titulada "Libro de las categorías de las naciones"(Kitab al-ta'rif bi-tabaqat al-uman)[(30)] , una especia de sumario de historia general de la ciencia, en donde lleva a cabo una clasificación de las diversas razas humanas, según su predisposición hacia el conocimiento y la sabiduría.

Juan a Ibn Sa'id, trabaja en Toledo el también astrónomo 'Ali b. Jalaf[(31)] , que inició los trabajos –ultimados por al-Zarqali- para resolver los dos grandes problemas que tenía el uso del astrolabio: por un lado, la escasa aproximación, dado lo exiguo de sus dimensiones, y por otro lado, su excesivo peso, que lo hacía poco apto para transportarlo; para paliar el primer problema, se recurrió a la

29 - Cf. M. PLESSNER, "Der Astronomon und Historiker Ibn Sa'id al-Andalusi und seine Geschichte der Wissenschaften", en Rivista degli Studi Orientali, XXXI (1956), págs. 235-257.

30 - Véase la edición de Bu 'Alwan, Beirut, 1985, y la traducción francesa de R. BLACHÈRE, Livre des Categories des Nations, París, 1935.

31 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), págs. 131-132.

construcción de instrumentos más grandes y para el segundo obstáculo, se buscaron sistemas de proyección, como el ideado por Ibn Jalaf, una especie de lámina universal que tenía como base la proyección esterográfica sobre un plano normal, y que la corta según la línea Cáncer-Capricornio; esta idea básica la perfeccionó al-Zarqali hasta conseguir su conocida azafea universal.

Pero el gran científico, conocido universalmente en el campo de las Astronomía es al-Zarqali, más conocido como Azarquiel[32] ; nacido en Córdoba hacia 1029, muere en Toledo en el año 1087, tan sólo dos años después de la definitiva conquista por los reinos cristianos del Norte. Realizó importantes observaciones astronómicas que compiló en su obra Tablas Toledanas, tratado que servirá de base, años más tarde, para la confección de las denominadas Tablas Alfonsíes, llevadas a cabo por los colaboradores del rey Alfonso X, aunque mucho antes fueron abundantemente traducidas a otros idiomas. Además Azarquiel fue un importante innovador de astrolabios; como ya hemos dicho antes, uno de los problemas era la escasa aproximación que se podía conseguir al objeto perseguido, por lo que se hacía imprescindible poner la "lámina" correspondiente a cada latitud para realizar la medición, puesto que las proyecciones allí grabadas era, necesariamente, distintas para cada latitud. Azarquiel resuelve el problema construyendo un astrolabio de lámina única, que será conocida con el nombre de "azafea" (al-safiha), en donde el centro de proyección se desplaza del polo sur al polo vernal. Otra obra suya importante fue su Tratado sobre el movimiento de estrellas fijas, en donde se ocupa de un tema fundamental en Astronomía, como es la velocidad de precesión de los equinoccios.

32 - Para la figura de Azarquiel, véase las páginas de su mejor estudioso J. Mº MILLÁS VALLICROSA, "La obra astronómica de Azarquiel y las Tablas toledanas", en Estudios sobre historia de la ciencia española, Madrid, 1991, págs. 125-177.

Pasando al campo de la Medicina, es necesario citar la figura de Ibn al-Bagunis (m. 1052[33] , que representa a la escuela de médicos y farmacólogos que, por un lado, ya han recepcionado plenamente la obra de Galeno, proceso iniciado en el siglo X, y por otro, han sabido aunar conocimientos conjuntos en Farmacología y Medicina, gracias, entre otras cosas, al gran desarrollo que se observa en este siglo de la Botánica, de la mano de dos grandes sabios, Ibn Wafid e Ibn Bassal.

El toledano Ibn Wafid[34] recoge las tradiciones botánicas andalusíes reflejadas en el citado Calendario de Córdoba, y las desarrolla de forma innovadora en el jardín botánico que construyó junto al río Tajo, por encargo del rey al-Ma'mun –por lo que es conocido en las crónicas como el "Huerto del rey"; en este jardín Ibn Wafid plantó y aclimató numerosas plantas traídas de los más remotos lugares. Asimismo, es autor de un Tratado de Agricultura, que sirvió de referente a Alonso de Herrera para su obra Agricultura general, escrita en el año 1513.

En la dirección de este jardín botánico le sucedió el toledano Ibn Bassal[35] , personaje a caballo entre el siglo XI y XII, autor de una obra titulada Colección de Agricultura (Diwan al-filaha), escrita tras su viaje a Oriente, en donde nos da noticias de las plantas que conoció. La obra está dividida en 16 capítulos en donde, sucesivamente, se tratan temas tan variados como las aguas, las calidades del terreno, los abonos y sus clases, el cuidado de los árboles, su poda, la fecundación de las plantas, los cultivos de las huertas, las especias, las verduras, las flores, etc.

---

33 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 67.

34 - Cf. J.Mº MILLÁS VALLICROSA, "El libro de Agricultura de Ibn Wafid y su influencia en la agricultura del Renacimiento", en Op. cit. (1991), págs. 177-197

35 - Cf. la edición y traducción de su obra por J.Mº MILLÁS VALLICROSA, Libro de Agricultura, Tetuán, 1955.

En paralelo al resurgir de la Botánica, se produce asimismo en este siglo XI un desarrollo de la Agricultura. Los agrónomos andalusíes no perdieron nunca el contacto con las técnicas experimentales y los jardines botánicos que, iniciados en Córdoba ya en el siglo VIII, reaparecen en el siglo XI en Toledo y Sevilla. En estos años, los agrónomos realizan un notable esfuerzo teórico encaminado a convertir la Agronomía en una verdadera ciencia, apoyándose para ello tanto en la Botánica como en la Medicina. Prueba de ello es que los agrónomos andalusíes describen en sus obras, de forma bastante detallada, los medicamentos (las mezclas de plantas) que hay que aplicar en cada caso, relacionándolos siempre con las cualidades del suelo, afirmando, por ejemplo, que si éste es frío y seco, sólo puede fructificar si recibe calor -que puede provenir tanto del sol como del aire o del abono- y humedad – conseguida a través del agua.

Del mismo modo, los agrónomos de este siglo elaboran clasificaciones detalladas de los distintos tipos de suelos y realizan serios esfuerzos para valorar tierras consideradas hasta ahora inutilizables, recurriendo al trabajo humano o bien a nuevos conceptos de la tierra, como la visión positiva de las tierras negras, ricas en materia orgánica, frente a la tradición clásica, que las rechazaba. Mencionaremos, al menos, tres de estos agrónomos andalusíes de la época: Ibn Hayyay, Abu-l-Jayr y al-Tignari.

Ibn Hayyay al- Isbili[36] es el autor de un tratado titulado Libro de legislación de la tierra (Kitab al-Muqni al-filaha), en el que, curiosamente, no cita a ningún autor andalusí, aunque sí es pródigo en

36 - Cf. J. CARABAZA, Ahmad b. Muhammad b. Hayyay al-Isbili: al-Muqni' fi-l-filaha. Introducción, estudio y traducción (ed. microfichas), Granada, 1988.

referencias a autores clásicos (Varrón, Demócrito, Casiano) u orientales (al-Razi, Tabit ibn Qurrà, Abu Hanifa), a la vez que recoge la tradición agrícola mozárabe.

Abu-l-Jayr al-Sayyar al-Isbili[37], es autor de dos obras importantes en la ciencia agronómica andalusí: el Kitab al-Nabat y el Kitab al-filaha) [38], obras que fueron utilizadas por Ibn Bassal en todo lo referente a la clasificación de plantas y descripción de variedades.

Por último, al-Tignari[39] , pertenecía a una noble familia granadina; escritor y poeta, se distinguió por su quehacer literario en la corte del último rey zirí de Granada, 'Abd Allah (1075-1090). Sabemos que hacia el año 1100 conoció a Ibn Bassal en Sevilla, en donde estudiaba Agronomía con Ibn Luengo, discípulo de Ibn Wafid; posteriormente, residió en Almería y, tras realizar la peregrinación a La Meca, se instaló en el Norte de África. Escribió un libro titulado Flor del jardín y recreo de las mentes (Zuhrat al-bustan wa-nuzhat al-adhan), que acabó dedicándolo al emir almorávide Yusuf ibn Tasufin, con lo que marca el paso de la etapa de los reinos de taifas al de la hegemonía de los imperios norteafricanos.

Una de las características más notables de este siglo XI –como ha quedado de relieve con las últimas investigaciones[40] - es el desarrollo de las Matemáticas, en donde se produce una revolución trigonométrica y un florecer de la Geometría Los principales logros de este "revolución" son la sustitución del único teorema al alcance de

37 - Cf. J. CARABAZA, "Un agrónomo del siglo XI: Abu-l-Jayr", en GARCÍA SÁNCHEZ (dir.)Ciencias de la Naturaleza en al-Andalus. Textos y estudios.I, Granada, 1990, págs. 223-240.

38 - Editado y traducido por J. CARABAZA, Abu-l-Jayr: Kitab al-filaha. Tratado de Agricultura, Madrid, 1991.

39 - Cf. E. GARCÍA SÁNCHEZ, "El tratado agrícola del granadino al-Tignari", en Qaderni di studi arabi, V-VI (1987-1988), págs. 278-291.

40 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1997), págs. 15-16

los autores griegos –el Teorema de Menelao-, con el que podían resolverse triángulos esféricos mediante las relaciones existentes entre seis cantidades (arcos o ángulos) en dos triángulos esféricos, por las relaciones entre sólo cuatro cantidades en un único triángulo esférico, con lo que se facilita el desarrollo trigonométrico eliminando engorrosos caminos intermedios; por otra parte, se introduce en al-Andalus nuevos teoremas –como el Teorema de los senos, la regla de las cuatro cantidades, el Teorema del coseno y el Teorema de las tangentes-, gracias a los cuales puede resolverse con toda facilidad cualquier tipo de triángulo esférico.

Como consecuencia de los avances en Matemáticas, se intensifican las investigaciones astronómicas, de las que ya hemos dado cuenta anteriormente. Este desarrollo matemático viene de la mano de tres grandes científicos andalusíes del siglo XI: el rey zaragozano al-Mu'taman, Ibn al-Sayyid de Valencia y el giennense Ibn Mu'ad.

El rey de la taifa de Zaragoza Yusuf al-Mu'taman (1081-1085)[41] , cuya obra, que se creía perdida, ha sido recuperada recientemente, muestra, por parte del monarca, unos grandes conocimientos de lo más selecto de la bibliografía matemática superior de todos los tiempos y lugares, tanto de la clásica (Euclides, Arquímedes, Apolonio, Menéalo de Alejandría, Teodosio de Trípoli, Ptolomeo) como de la oriental (Tabit ibn Cura, Los Banu Musa, Ibn al-Jaytham), siendo su obra introducida en Egipto por Maimónides y conocida en Bagdad ya en el siglo XIV.

41 - Cf. J. VERNET y J. SAMSÓ, Op. cit. (1997), pág. 285; A. DJEBBAR, "Deux Mathématiciens peu connus de l'Espagne du Xie siècle: al-Mu'tamam et Ibn Sayyid", en Colloque International sur les Mathématiques autour de la Méditerranée jusqu'au XVIIe siècle, Marsella-Luminy, 1984; A. DJEBBAR, "La contribution mathématique d'al-Mu'tamam et son influence au Magrheb", en Colloque Maghrébin de Beit al-Hikma sur le patrimoine scientifique arabe, Cartago, 1986.

Ibn Sayyid[42] (m.1144), nacido en Valencia, se especializó en el uso práctico de las Matemáticas, como la Aritmética comercial y la repartición de herencias, redactando su obra –hoy sólo conocida por referencias indirectas- en Valencia entre los años 1087 y 1096; fue maestro del gran filósofo Avempace; un matemático magrebí, Ibn Mun'im, nos habla de una epístola de temática matemática, cuyo autor sería Ibn Sayyid, en donde se estudia los números poligonales desde el punto de vista de las series matemáticas, llegando a resultados innovadores, tanto en los sumatorios de estas series como en toda la familia de subseries.

Mucho más conocido es el giennense Ibn Mu'ad (m.1093)[43] , del que se han editado y traducido varias de sus obras, como el Comentario al Libro V de los Elementos de Euclides [44] , el Comentario al concepto de razón (Maqala fi sarh al-nisba)[45] o el Libro de las incógnitas de los arcos de la esfera (Kitab mayhulat qisi al-kura[46]), su obra más importante, en donde Ibn Mu'ad nos ofrece un tratado de carácter general en el que se ocupa de todos los casos posibles de resolución de triángulos esféricos, tanto rectángulos como generales.

Pasando al campo de la Geografía, ciencia que aprovecha los avances dados en Astronomía y Matemáticas, dos son los grandes autores que es de obligación mencionar en este siglo XI: al-Bakri y al-'Udri.

---

42 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit.(1997), pág. 15.

43 - Cf. G. SALIBA, "The Height of the Atmosphere According to Mu'ayyid al-Din al-Urdi, Qutb al-Din al-Shirazi and Ibn Mu'ad", en KING et SALIBA (ed.), From Deferent to Equant, Nueva York, 1987, págs. 445-465.

44 - E.B. PLOOIJ, Euclid's conception of ratio and his definition of proportional magnitudes as criticited by Arabian commentators. Including the text in facsimil with traslation of the commentary on ratio of Abu 'Abd Allah Muhammad Ibn Mu'ad al-Djajjani, Rotterdam, 1950.

45 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 138.

46 - M.V. VILLUENDAS, La trigonometría europea en el siglo XI. Estudio de la obra de Ibn Mu'ad El Kitab mayluhat, Barcelona, 1979.

Abu 'Ubayd al-Bakri[47] es posiblemente originario de Huelva y murió, muy viejo, en el año 1094, en la corte de la taifa de Almería; compuso una interesantísima obra titulada Libro de los países y de las naciones (Kitab al-masalik wa-l-mamalik), además de un diccionario geográfico y de un tratado sobre plantas y árboles de al-Andalus.

El geógrafo al- 'Udri[48] nació en Almería a principios del siglo XI (1003) y murió en el año 1085; viajó al Oriente, en donde amplió sus conocimientos científicos y, a su vuelta, escribió un tratado geográfico que, sabemos fue utilizado por al-Bakri para la redacción de Kitab al-masalik wa-l-mamalik.

Por último, hablaremos del desarrollo de la Alquimia a lo largo de esta época de taifas. Al parecer, el siglo XI es el momento en que la Alquimia y la magia adquieren un importante desarrollo, ya apuntado desde la segunda mitad del siglo X[49] . Dos grandes obras de esta temática ven la luz a mediados del siglo: El rango del sabio (Rutbat al-hakim) y La aspiración del sabio (Gayat al-hakim), ambas atribuidas erróneamente al matemático y astrónomo Maslama el Madrileño, hasta que los estudios de Holmyard[50] llamaron la atención sobre las numerosas irregularidades y anomalías que implicaba esta autoría; fue F. Sezgin[51] quien apuntó una posible

47 - Cf. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, En torno a los orígenes del feudalismo, Buenos Aires, 1974, vol. II, pág. 222 y ss.; A. MIELI, Panorama general de historia de la ciencia II: el mundo islámico y el occidente medieval cristiano, Buenos Aires-México, 1952, pág. 137.

48 - Cf. C. SÁNCHEZ ALBORNOZ, Op. cit., pág. 171; PONS Y BOIGUES, Ensayo bibliográfico sobre los historiadores y geógrafos arábigos españoles, Madrid, 1898, págs. 158-159.

49 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 257.

50 - E.J. HOLMYARD, "Maslama al-Majriti and the Rutbatu'-l-Hakim", en Isis, VI (1924), págs. 293-305.

51 - F. SEZGIN, Geschichte des Arabischen Schrifttums, Leiden, 1967-1984, IV, págs. 294-298.

solución al atribuir estos dos libros a Abu Maslama Muhammad al-Mayriti (de fácil confusión en el nombre)[52] y a su alumno Muhammad Ibn Bisrun[53] , que aún vivía en el año 1058.

En estas dos obras se defiende la posibilidad de transmutación de los metales y se invita al lector a experimentar para lograrla, sometiendo los cuerpos metálicos a la acción del fuego; varios de los experimentos propuestos en estos dos tratados fueron llevados a cabo, con gran éxito en el siglo XVIII, por Lavosier, lo que nos indica que la Alquimia andalusí del siglo XI no se limitaba a una mera elucubración teórica sobre las posibilidades de la transmutación, sino que implicaba un decantamiento hacia la práctica de laboratorio.

La ciencia durante la hegemonía almorávide y almohade.

Si bien el siglo XI es considerado como el Siglo de Oro de la ciencia andalusí, el siglo XII marca una decadencia en este aspecto, coincidente con la hegemonía en al-Andalus de los imperios fundamentalistas venidos del Norte de África. Los intentos de unificación política y de depuración ideológica bajo los almorávides (1091-1144) y los almohades (1147-1232), implicaron directamente a las ciencias árabes (Derecho, Teología, Lengua y Literatura), pero indirectamente restringieron el desarrollo de la ciencias de los antiguos (Medicina, Botánica, Farmacia, Matemáticas, Astronomía y Geografía) y muchos científicos tuvieron que emigrar a otros países (Maimónides, Abu Salt de Denia, Abu Hamid al-Garnati, etc.). Se trata de un periodo largo durante el cual, bajo los almorávides y los almohades, la influencia de los alfaquíes más ortodoxos no facilita la investigación científica[54]. Por otra parte, aparece un sentimiento

52 - Cf. G.C. ANAWATI, "La alchimie arabe", en R. RASHED (dir.), Histoire des sciences arabes, París, 1997, II, pág. 131.

53 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), págs. 158-159.

54 - Cf. M.J. VIGUERA (coord..), Historia de España fundada por R. Menéndez Pidal, VIII.2: Almorávides y almohades, Madrid, 1995.

antimozárabe y antijudío, fruto, por una parte, de los avances de los reinos cristianos del Norte – a los cristianos se les considera ya los enemigos desde la toma de Toledo en 1086- y, por otra parte, alentado por los sentimientos islámicos fundamentalistas de renovación del Islam traídos por estos imperios norteafricanos.

No obstante, desde el lado positivo, observamos un florecer inusual de la filosofía en al-Andalus (Averroes, Maimónides, Avempace, Ibn Tufahyl) y un desarrollo muy fructífero de las relaciones culturales y científicas con el Magreb.

Centrándonos ya en el quehacer científico de esta etapa, analizaremos la continuidad con el resurgir del siglo anterior de la Botánica y la Agronomía, ciencias cada vez más ligadas a la Farmacología y a la Medicina, campo en el que se observa un desarrollo espectacular, con nombres como Averroes, Ibn Zuhr, Maimónides o Ibn Tufayl, en especial de la Oftalmología de la mano de médicos como al-Gafiqi o al-Kuwati; en paralelo a este auge de la Medicina, se aprecia una consolidación de los adelantos astronómicos y matemáticos alcanzados en el siglo anterior, como lo prueban los trabajos astronómicos de Avempace, al-Bitruyi o Yabir b. Aflah o las labores matemáticas de Ibn Badr. Por último, la Geografía es también una ciencia que se desarrolla, tras los trabajos de al-Bakri y al-'Udri en el siglo XI, dándose nombres como al-Garnati, Benyamin de Tudela o Ibn Sa'id, sin nombrar al encomiable al-Idrisi que, aunque nacido en Ceuta y habiendo estudiado en Córdoba, pasó la mayor parte de su vida profesional al servicio de la corte de los reyes de Sicilia.

Entrando ya en el campo de las ciencias de la tierra, hemos visto como, desde el siglo X, tanto la Botánica como la Farmacología siguen las huellas de Dioscórides, aunque, a partir del siglo XI, las novedades andalusíes y su desarrollo autónomo es palpable, desarrollo que

continúa en este siglo XII con científicos como el médico judío Ibn Buklaris (54), autor del siglo XII, que escribe un tratado de farmacología en el que la materia médica se presenta en cuadros sinópticos; o bien Avempace, autor de una lista suplementaria a la obra de Ibn Wafid, en donde perfecciona una clasificación de las plantas, o Maimónides, que cuestiona la terminología médica utilizada hasta ahora, a partir de las discusiones nacidas en Córdoba con las nuevas traducciones árabes de Dioscórides. En este campo es necesario mencionar los nombres de Ibn al-Baytar y del médico al-Gafiqi.

Ibn al-Baytar[55] nació en Málaga en 1197 y murió en Damasco en 1248, dedicando toda su vida a la recopilación de cuantos productos pudiera ofrecer la Naturaleza para el tratamiento de las enfermedades; fruto de este esfuerzo es su obra Libro de los medicamentos simples y los alimentos (Kitab al-yami‘ li-mufradat al-adwiya wa-l-agdiya), tratado que representa el mayor esfuerzo realizado en el mundo medieval sobre este tema, recogiendo todo lo anteriormente dicho y utilizando la máxima precisión terminológica y ortográfica a la hora de hablar de un medicamento.

De la misma manera, Ahmad ibn Muhammad al-Gafiqi[56] , natural de Córdoba y que más adelante lo veremos como un gran médico oftalmólogo, añadió a los conocimientos ya recibidos, gran cantidad de observaciones originales sobre la flora de la Península, siendo considerado por Meyerfhof como uno de los mayores farmacólogos y botanistas de la Edad Media islámica[57] , fama que comparte con el enciclopedista Ibn al-Baytar.

---

55 - Cf. J. VERNET, « Ibn al-Baytar », en Encyclopédie de l’Islam, Leiden-Paris, 1971, III, págs. 759-760 ; M.P. TORRES, « Autores y plantas andalusíes en el “Kitab al-Yami’” de Ibn al-baytar”, en Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.(Málaga,1984), Madrid, 1986, págs. 697-712.

56 - Cf. S.K. HAMARNEH, “The Pharmacy and Materia Medica of al-Biruni and al-Gafiqi. A Comparison”, en Pharmacy in History, XVIII (1976), págs. 3-12.

57 - M. MERYERHOF, “Ëtudes de pharmacologie arabe tirées de manuscrits inédits.III. Deux manuscrits illutrés du Livre des simples d,Ahmad al-Ghafiqi », en Bulletin de l’Institut d’Egypte, XXIII (1940-1941), págs. 13-29.

Como complemento a la mención de estos científicos dedicados a las plantas y a los medicamentos, citaremos al agrónomo Ibn al-'Awwan[58] , que continúa la labor realizada en el siglo XI por Ibn-Hayyay e Ibn Bassal, siendo autor de un tratado, Kitab al-Filaha (Libro de la Agricultura), que está a la misma altura del Kitab al-Muqni' de Ibn Hayyay, o del Diwan al-Filaha de Ibn Bassal. En esta obra, Ibn al-'Awwan describe el cultivo de 558 plantas y de 55 árboles distintos, añadiendo a los conocimientos tradicionales muchos originales productos de su estudio. El gran prestigio de la obra hizo que, en el siglo XVIII, el ministro de Carlos III, Campomames, la hiciera traducir para ayudar a un uso más racional de la tierra a los campesinos españoles.

Ya en el campo de la Medicina, observamos un auge de la Oftalmología, en donde sobresalen los nombres del citado al-Gafiqi y del judío toledano al-Kuwati. Muhammad al-Gafiqi compuso una importante obra titulada Guía de la oculística (Kitab al-mursid fi-l-kuhl) que, aunque no preconiza nuevos conocimientos en cuanto a la práctica patológica ocular, sí recoge una gran cantidad de drogas de utilidad oftalmológica y describe un sinfín de instrumentos operatorios de exclusivo uso en este campo de la Medicina.

Por su parte, Sulayman ibn Arit Al-Kuwati[59] escribió una obra que alcanzó una gran difusión, el Libro del ojo (Kitab al-'uyun), libro que recoge el saber del gran padre de la Oftalmología oriental 'Ali ibn Mausili y que pronto fue traducido al latín y al catalán, siendo utilizado, dos siglos después por el médico Guy de Chauloiac en su tratado Cirugía Magna, en donde encontramos múltiples citas literarias de la obra de al-Kuwati.

---

58 - Cf. L. BOLENS, Agronomes Andalous du Moyen Age, Ginebra-parís, 1981, pág. 236.

59 - Cf. F. GIRON, Op. cit., pág. 27.

Ya en el campo de la Medicina general, cuatro nombres brillan en este siglo XII: el judío cordobés Maimónides, Abu-l-Walid ibn Rusd –más conocido como Averroes-, Ibn Zhur e Ibn Tufayl.

Musa ibn Maymun –Maimónides-[60] , nació en Córdoba, en el año 1135 y murió en Egipto, en Fustat, en el año 1204; las vicisitudes que corre la comunidad judía andalusí con la llegada almorávide y almohade hace que su familia lleve a cabo todo un peregrinaje: Córdoba, Lucena, Granada, Fez en 1158, Palestina en 1165 y finalmente, Fustat. En Egipto, Maimónides fue médico personal de Saladino, a quien dedicó varias de sus obras. En sus escritos trató varias materias, destacando sus conocidos Aforismos médicos, en donde hace gala de un galenismo tradicional y ortodoxo, aunque depurado por la práctica médica andalusí, que acaba realizando una labor de sistematización y esquematización de la obra de Galeno, que le ayuda a hacerla más comprensible y asequible.

Averroes[61] , miembro de una gran familia de intelectuales y cuya fama no sólo le viene de la Medicina, sino también de la Teología, de la Filosofía y del Derecho, nace en Córdoba en 1126 y muere en Marrakech en el año 1198, tras una azarosa vida que le hizo pasar de las más altas cotas de poder político a ser perseguido por los alfaquíes más tradicionales por sus ideas, nada ortodoxas, en el campo de la Teología y la Filosofía. Como médico es un buen comentarista de Galeno, destacando en este campo su magnífica obra el Libro de las Generalidades sobre la Medicina (Kitab al-Kulliyat fi-l-tibb). El Kulliyat, de gran contenido teórico, se compone de siete partes que se ocupan de diversas áreas, desde la Anatomía a la Patología, en la línea

60 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 380 y ss.; S. MUNTNER, "Maimonides: ses mérites concernant la médicine », en Actes du Xie Congrès International d'Histoire des Sciences, Barcelona-París, 1960, págs. 394-397.

61 - De entre la extensa bibliografía sobre Averroes, citaremos la obra integral sobre el mismo de M. CURZ HERNÁNDEZ, Abu-l-Walid Muhammad ibn Rusd (Averroes). vida, obra, pensamiento, influencia, Córdoba, 1997.

de Kitab al-Qanun de Avicena, siendo editado en numerosas ocasiones junto a la obra de Ibn Zhur, Kitab al-Taysir, mucho más pragmático que Averroes, pero que se complementa de manera notable con las posiciones teóricas averroístas.

'Abd al-Malik ibn Zuhr, también conocido como Avenzoar[62] , es de origen sevillano (1090-1162), hijo y nieto de médicos, coincidiendo con Averroes y Maimónides en el hecho de tener una vida azarosa. Tras vivir en Sevilla, su familia se ve obligada a emigrar al Norte de África por la presión almorávide, que incluso lo mantienen encarcelado unos años; en el año 1147 regresa a al-Andalus, tras la toma de Marraquech por los almohades. Al contrario que otros sabios musulmanes, Ibn Zhur sólo se dedica exclusivamente a la Medicina, escribiendo una gran obra, el Libro de la simplificación de la teurapética y la dieta (Kitab al-Taysir fi-l-mudawa wa-l-tadbir); dividida en dos partes, trata toda la patología interna, desde la enfermedades de la cabeza hasta las genitales, indicando para cada enfermedad su tratamiento dietético y farmacológico. Esta obra fue escrita a instancia del califa almohade 'Abd al-Mu'min, alcanzando pronto una enorme celebridad, como lo prueban las diez ediciones latinas que se hicieron de esta obra entre 1490 y 1574.

Por último, citaremos entre los grandes médicos del siglo XII a Ibn Tufayl, también conocido en el mundo latino como Abubaquer[63] , nacido en Guadix, pero muerto en Marrakech en el año 1185. Hombre polifacético, fue, no sólo médico, sino también astrónomo –en donde, siguiendo las directrices de Avempace, intenta recrear una nueva mecánica celeste-, y filósofo, disciplina en la que es autor de una importante obra Secretos de la filosofía iluminativa (Asrar al-hikma al-israqiya), en donde, a través del relato de un niño en

62 - . C. DE LA PUENTE, Avenzoar, Averroes, Ibn al-Jatib. Médicos de al-Andalus. Perfumes, ungüentos y jarabes, Madrid, 2003.

63 - Cf. A. MIELI, Op. cit., pág. 142.

soledad intenta llegar a un profundo conocimiento del alma humana; como médico y astrónomo, escribió dos tratados de Medicina y un Comentario a la Meteorología de Aristóteles.

En el campo astronómico, los científicos andalusíes, influidos por el pensamiento aristotélico, intentan dar una realidad física a los modelos ptolomeicos, lo que los hace llegar en ocasiones a conceptos y nociones revolucionarias. Desde estas perspectiva, Ibn Bayyà –más conocido como Avempace-[64] (1070-1138), cuya vida transcurrió en gran parte en Zaragoza, y autor de una importante obra filosófica, de la que prescindiremos ahora, puso los fundamentos de una revolución astronómica y matemática al aceptar la Física aristotélica que sólo reconoce tres movimientos celestes (centrífugos, centrípetos y circulares en torno a un centro, la Tierra), lo que implicaba un rechazo de la Astronomía ptolomeica basada en excéntricas y epiciclos; así pues, en su obra Guía de perplejos, Avempace concibió un sistema sin epiciclos, aunque con esferas excéntricas.

En esta misma dirección se mueve al-Bitruyi[65] , astrónomo sevillano de la segunda mitad del siglo XII, nacido en el Valle de los Pedroches, por lo que es conocido entre los latinos como Alpetragio; discípulo de Ibn Tufayl y seguidor de los escritos de Azarquiel en lo que respecta a su antiptolomeísmo, es autor de un Libro de Astronomía (Kitab al-Hayy), que se difundió por Occidente gracias a las traducciones de Miguel Scotto y el judío granadino Moses Ibn Tibbon. Recupera para al-Andalus la idea y doctrina del ímpetus, que lo resume de la siguiente manera:

---

64 - Cf. J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 87 y ss. ; J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 356 y ss.; E.A. MOODY, "Galileo and Avempace", en Journal of History of Ideas, XII (1951), págs. 163-193.

65 - Cf. J. SAMSÓ, "Sobre la astronomía de al-Bitruyi", en Al-Andalus, XXXVI (1971), págs. 461-465.

"El cielo superior se encuentra separado de la virtud que ha conferido a los otros cielos, del mismo modo que quien ha lanzado una piedra o una flecha, se encuentra lejos de ésta. Pero el móvil prosigue su marcha gracias a una virtud o fuerza que ha quedado unida al mismo; conforme la flecha se aleja de su motor, tanto más disminuye la fuerza impulsora, hasta que ésta desaparece en el momento de la caída. Del mismo modo, la fuerza que imprime el primer móvil a los orbes inferiores va desapareciendo conforme están más distantes de él y se anula al llegar a la Tierra, que, por eso,permanece inmóvil"[66].

Otro gran astrónomo de la época fue Yabir b. Aflah[67] , con frecuencia confundido con el alquimista oriental Yabir, que compone un Tratado de Astronomía (Kitab al-Hay'a), conocido también como Corrección del Almagesto; en esta obra, las teorías de Ptolomeo se ven sometidas a una cerrada crítica, a la vez que se realiza un desarrollo de las nociones de trigonometría esférica; traducida al latín por Gerardo de Cremona, en su Libro V describe un instrumento universal que, según él, debía sustituir a todos los otros en las observaciones astronómicas.

Por otra parte, las observaciones y la elaboración de tablas astronómicas sigue siendo un campo de trabajo astronómico habitual en al-Andalus, como lo prueba el quehacer de Ibn al-Kammad e Ibn al-Ha'im.

Ibn al-Kammad,[68] fue discípulo de Azarquiel y fue autor de tres tablas astronómicas denominadas al-Kawr 'alà-l-dawr, al-Amad 'alà-l-abad y al-Muqtabis, de las que sólo conocemos la última por las

66 - J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 91.

67 - Cf. A.MIELI, Op. cit., pág. 144; R. LORCH, "The Astronomy of Jabir ibn Aflah", en Centaurus, XIX (1975), págs. 85-107.

68 - Cf. J. SAMSÓ, Op.cit. (1992), pág. 320.

traducciones latinas que han llegado hasta nosotros. Ibn al-Ha'im[69] , al igual que Ibn al-Kammad, representa la continuidad de la tradición zarqalí en el siglo XII, pero si bien Ibn al-Kammad es más fiel a las doctrinas de su maestro, Ibn al-Na'im se permite criticar la validez de las tablas (ziy) realizadas por Azarquiel e Ibn al-Kammad, restringiendo sus límites cronológicos.

La labor astronómica durante este siglo XII queda complementada con la labor matemática de Ibn Badr[70] , sevillano y autor del tratado de álgebra más conocido de al-Andalus, el Ijtisar al-yabr wa-l-muqabala (Compedio de Álgebra), traducido por Sánchez Pérez[71] y que adopta la forma de una introducción teórica, seguida de una colección de problemas, tomados en buena parte de al-Juwarizmi o de Abu Kamil.

Por último, en el campo de la Geografía, sin mencionar a al-Idrisi[72] - tenido como el más grande de los geógrafos musulmanes, que, aunque por haber nacido en Ceuta y vivir durante un tiempo en Córdoba, podría ser considerado como andalusí, el hecho de que la mayor parte de su obra la escribiese en Sicilia y para soberanos cristianos nos hace dejarlo al margen de esta panorámica de la ciencia en al-Andalus-, citaremos a tres grandes científicos: Abu Hamid al-Garnati, el judío Benyamin de Tudela y al también granadino Ibn Sa'id.

Abu Hamid al-Garnati[73] nace en Granada en el año 1080 y muere en Damasco cuando llevaba a cabo uno de sus viajes para aprender de los maestros orientales, en uno de los cuales llegó hasta

69 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 320.

70 - Cf. J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, Biografías de matemáticos árabes que florecieron en España, Marid, 1921.

71 - J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, Compendio de álgebra de Abenbeder, Madrid, 1916.

72 - Cf. A. MIELI, Op. cit., pág. 160; PONS Y BOIGUES, Op. cit., pág. 148.

73 - Cf. A. RAMOS, Abu Hamid al-Garnati (m.565/1169). Tuhfat al-albab (El regalo de los espíritus), Madrid, 1990.

las tierras de Rusia. Todas sus experiencias viajeras fueron recogidas en su obra Regalo de los espíritus y elección de maravillas (Tuhfat al-anhab wa-mujbat al-ayab), en donde nos relata de forma amena todo lo que conoció.

Otro viajero geógrafo fue Benyamin de Tudela[74] que en el año 1160 realiza un viaje que dura once años y que le lleva desde Zaragoza hasta Bagdad, pasando por Alejandría, Jerusalén, Sicilia, Constantinopla, etc., afirmándose, incluso, que legó hasta la india, aunque este extremo no ha podido ser confirmado. Sus amplias referencias sobre las comunidades hebreas visitadas, son una de las fuentes más preciosas para la historia de los judíos durante la Edad Media.

Por último, otra figura fundamental en el campo de la Geografía durante este siglo XII es la de Ibn Sa'id al-Magribi[75], (1210-1280), granadino, cuyo Libro sobre la extensión de la Tierra en largo y ancho (Kitab bast al-ard fi tuliha wa-l-'ard) fue muy utilizado por el príncipe ayyubí y geógrafo Abu-l-Fidà (1273-1331) para la elaboración de su Geografía, que tanto éxito y aprecio consiguió en Occidente.

La ciencia durante el reino nazarí de Granada.

Tras la caída del imperio almohade, al-Andalus se ve reducido al reino nazarí de Granada (1232-1492), ejemplo de habilidad diplomática de un pequeño reino que supo sobrevivir durante casi tres siglos a las amenazas de los reinos cristianos del Norte y de los imperios norteafricanos en su frontera sur[76]. Es un periodo marcado por la inseguridad militar como por la inestabilidad política en su

74 - Cf. A. MIELI, Op. cit., pág. 161.

75 - Cf. A. MIELI, Op. cit., pág. 162.

76 - Acerca del reino nazarí, véase la obra de conjunto R. ARIÉ, El Reino nazarí de Granada, Madrid, 1992. Sobre los aspectos científico, cf. E. CALVO, "La ciencia en la Granada nazarí(ciencias exactas y tecnología)", en L.C.A.,págs. 117-126.

interior, inseguridad que se traduce en un deterioro de la actividad científica. El Estado, pendiente de la defensa de sus fronteras, no ejerce un apoyo claro a la ciencia, que se traduce en una emigración de científicos, atraídos por las promesas de los reyes cristianos y de los gobernadores del Norte de África. Por otra parte, aunque se intensifican los contactos con los reinos cristianos y el Magreb, se pierden los que se tenían con el Oriente, fruto de las invasión de los mongoles de las tierras del Islam. La iniciativa científica se pierde para pasar a los reinos cristianos del Norte a partir del siglo XIII, con las iniciativas científicas de Alfonso X. Por otra parte, el desarrollo científico que nace en la España cristiana del siglo XIII, parece haber repercutido en la Granada nazarí, dándose un fenómeno, denominado por García Ballester "reflujo de la escolástica"[77] , que se traduce en la introducción en al-Andalus de una cultura científica elaborada en la Europa cristiana, en la Baja Edad Media, sobre la base de materiales procedentes del mundo árabe. En suma, la cultura que se vive en este periodo es una cultura enciclopedista en vez de una cultura de la especialización y creativa, impulsada, quizás, por pasar la transmisión cultural y la educación, en gran medida, de la mezquita a la madraza. De todas formas, no hay que olvidar que la actividad científica que se va a desarrollar en la Europa occidental postmedieval va a sentar sus bases en las traducciones de las principales obras científicas islámicas, tanto del Oriente como de al-Andalus.

No obstante, la Granada nazarí será testigo del quehacer de un gran número de matemáticos, astrónomos, médicos, agrónomos e ingenieros; veamos, pues los principales protagonistas de la vida científica nazarí.

---

77 - L. GARCÍA BALLESTER, "The circulation and use of medical manuscripts in Arabic in 16 th century Spain", en Journal History of Arabic Sciences, III (1979), págs. 183-199; cf. también, J. SAMSÓ, Op. cit.(1997), pág. 28.

En el campo de las Matemáticas, nada nuevo, con respecto a los siglos anteriores se observa, siendo la principal actividad la elaboración de resúmenes y comentarios de obras anteriores. Al-Qalasadi[78] fue un matemático nacido en Baza, en el año 1413 y fallecido en el año 1486; tras viajar por el Oriente, volvió a Granada, en donde la guerra civil lo obligó a instalarse en Tremecén; está considerado como el último gran matemático andalusí, siendo autor de un gran número de obras, entre las que destacan su Revelación de los secretos del uso de las cifras en polvo" (Kitab al-Kasf), que hasta hace poco era libro de texto en Marruecos, y su Rihla, un texto excepcional por ser uno de los escasos documentos que se posee de un científico medieval de sus años de formación[79].

Junto a al- Qalasadi, debemos citar otros dos grandes matemáticos, Abu Bakr al-Ansari y al-Zawawi. Abu Bakr al-Ansari [80], nació en Granada en el año 1276 y murió en el 1344; muy joven fue elegido cadí por su prudencia y buen hacer, alcanzando fama por sus obras de Aritmética, entre las que destaca un libro sobre partición de herencias. Por su parte, al-Zawawi[81], es un matemático de procedencia magrebí que, en el año 1352, se instaló en Granada, dando clases en su madraza, en donde alcanzó una gran notoriedad.

La actividad matemática también fue ejercida por otros sabios, como al-Umawi (siglo XIV), que trabajó en las secuencias matemáticas desarrolladas posteriormente por al-Qalasadi, al-Sarrat,

---

78 - Cf. M. SOUISSI, "Un Mathématicien tuniso-andalou : al-Qalasadi », en II Coloquio Hispano-Tunecino de Estudios Históricos, Madrid, 1973, págs. 147-169. ; sobre las matemáticas en al-Andalus, cf. J. MARTOS, "Los estudios sobre el desarrollo de las matemáticas en al-Andalus: estado actual de la cuestión", en Dynamis, XXI (2002), págs. 269-293.

79 - Editada por Abu Afyan, cf. J. SAMSÓ, Op. cit., (1992), pág. 398.

80 - Cf. J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, Op. cit. (1921), pág. 32.

81 - Cf. J.A. SÁNCHEZ PÉREZ, Op. cit. (1921), pág. 85.

malagueño fallecido en el año 1303, cuyas aptitudes para la ciencia numérica le llevó a ser ministro de Finanzas, o Ibn al-Hayyay (siglo XIV), científico que llegó a ser cadí y embajador en Túnez y Egipto.

Pasando al campo complementario de las Matemáticas, la Astronomía, la actividad se reduce, como ya hemos dicho, a la reelaboración de textos anteriores y a la recepción de alguna pequeña novedad venida de Oriente a principios del siglo XIII. Entre los sabios que se dedicaron a esta ciencia, destacan Ahmad b. Muhammad al-Ansari, Ibn al-Raqqam e Ibn Ridwan.

Ahmad b. Muhammad al-Ansari[82], fue un experto levantador de horóscopos, que llegó a indicar el año exacto en que Muhammad V recuperaría el poder, en el año 1362; asimismo, fue un experto en el cálculo de ecuaciones planetarias y en el manejo de las tablas astronómicas.

Ibn al-Raqqam[83], matemático, astrónomo, médico y alfaquí de origen murciano, murió en el año 1315 en la ciudad tunecina de Bugía, a donde tuvo que trasladarse tras la toma de Murcia por Alfonso X en 1266. Escribió un importante tratado titulado Risala fi 'ilm al-zilal (Epístola sobre la ciencia de las sombras),en donde analiza el uso del cuadrante.

Ibn Ridwan, nació en Guadix y murió en Granada en el año 1357[84] ; conocido matemático y astrónomo, es autor de dos trabajos, uno es un pequeño tratado acerca del astrolabio y el otro es un magnífico poema, de gran extensión, titulado Poema sobre la ciencia de las estrellas.

---

82 - Cf. J. SAMSÓ, Op. cit. (1992), pág. 409.

83 - Cf. J. CARANDELL, Estudios sobre el Tratado de Gnomónica de Ibn al-Raqqam:la Risala fi 'ilm al-zilal, Barcelona, 1998.

84 - Cf. F. GIRÓN, Op. cit., pág. 38.

Asimismo, podemos citar entre los científicos en el campo de la Astronomía a al-Numayri, granadino muerto en el año 1259, autor también de un poema astronómico e introductor en al-Andalus del astrolabio lineal, y a al-Quda'i, científico nacido en Estepona, que vivió entre el siglo XIII y XIV, autor de un excelente libro acerca de los movimientos del sol y la luna.

En cuanto al campo de las ciencias de la vida, sabemos que los médicos granadinos gozaron de gran prestigio dentro y fuera de sus fronteras, tal y como lo demuestran estas palabras de Ibn al-Jatib:

" La medicina, la poesía y los estudios de chancillería

son nuestros signos de gente distinguida

cualquiera de ellos eleva al rango de chambelán" (85)

Entre los numerosos médicos se encuentran al-Riquti al-Mursi,(86) sabio políglota que, al ser ocupada Murcia por Alfonso X en 1266, le construyó una madraza para que enseñara a la vez a musulmanes, cristianos y judíos, colmándole de honores e intentando que se convirtiera al cristianismo, cosa que al-Riquti siempre rechazó; tras un tiempo, el sultán granadino Muhammad II le ofreció una plaza de profesor en Granada para enseñar Medicina, que al-Riquti aceptó.

El visir astrónomo y médico judío Ibrahim b. Zarzar(87), fue profesor de Ibn al-Jatib y de Ibn Jatima, ejerciendo los tres la medicina durante la gran peste bubónica que se declaró durante los años 1348 y 1351. El tremendo impacto que supuso esta epidemia, tuvo como respuesta la redacción de cuatro grandes tratados referidos

85 - J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 121 ; sobre la medicina en al-Andalus y, en especial en esta época, véase C. ALVAREZ DE MORALES y E. MOLINA LÓPEZ, La medicina en al-Andalus, Granada-Sevilla, 1999; y el ya clásico F. FERNÁNDEZ MARTÍNEZ, La medicina árabe en España, Barcelona, 1936..

86 - Cf. J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 121.

87 - Cf. J. VERNET, Op. cit. (1986), pág. 122.

a ella, en donde se analiza pormenorizadamente la naturaleza infecciosa y las causas del contagio; los cuatro autores de estas obras fueron Ibn al-Jatib, al-Saquri, Ibn Jatima y ‘Ali b. al-Aas.

Poco podemos añadir a todo lo que se ha dicho acerca del insigne polígrafo y escritor granadino Ibn al-Jatib, nacido en Loja en 1313 y muerto en Fez en el año 1374, tras una intensa vida intelectual, científica y política[88]. En cuanto a su actividad como médico, es autor de numerosas obras, entre las que destacamos el Libro de práctica de la medicina para el que lo desee, obra dividida en dos partes dedicada la primera a las generalidades sobre las diversas enfermedades y la segunda a la descripción de las mismas; asimismo, su otra gran obra médica es el Libro de la higiene según las estaciones del año (Kitab al-wusul l-hifz al-sihha fi al-fusul), dedicada al sultán Muhammad V y en donde se especifican las medidas que el hombre debe tomar dependiendo de su constitución, sexo, estación del año, posición de los astros, etc. Es autor también Ibn al-Jatib de un poema de contenidomédico-internista, titulado Mazumafi-l-tibb.

Al-Saquri[89] nació en Segura de la Sierra de Jaén, en el año 1326, trasladándose, hacia el año 1369, a la ciudad norteafricana de Tremecén, en donde posiblemente murió a finales del siglo XIV; discípulo de Ibn al-Jatib y médico de cámara del sultán Muhammad V, escribió dos tratados médicos; en el primero, bajo el título de Regalo al que busca y reposo al que medita, trata el proceso de la digestión y las enfermedades del estómago, junto a la diarrea y los cuidados que los ancianos deben tener en este campo, limitándose, a veces, a comentar los capítulos del Poema de la Medicina de Avicena

88 - Véase la obra de conjunto E. MOLINA LÓPEZ, Ibn al-Jatib, Granada, 2001; C. DE LA PUENTE, Op. cit.,pág. 87 y ss.

89 - Cf. H.P.J. RENAUD, “Un médecin musulman du royaume de Grénade : Muhammad al-Saquti », en Hespéris, XXXIII (1946), págs. 31-64.

dedicados a este tema. Su segunda obra lleva por título Tratado de medicina desde la cabeza del hombre hasta los pies, un tratado general médico de gran utilidad.

Por último, citaremos al gran médico Muhammad al-Safrà,[90] levantino nacido hacia comienzos del siglo XIV, reside en el año 1248 en Valencia, ya conquistada por los cristianos, en donde trabaja la cirugía teórica; se traslada a Guadix, en donde es médico del destronado sultán Abu Yusuf Nasr; posteriormente, se establace en Granada, en donde ejerce su labor científica, para trasladarse a Fez, ciudad en la que vivirá un tiempo hasdta que, finalmente, se instala en Granada en donde muere en el año 1360. Debemos a este médico una magnífica obra titulada Libro de la indagación y ratificación del tratamiento de heridas y tumores (Kitab al-istiqsa' wa-l-ibram fi 'ilay al-yirahat wa-l-awran); en ella se ocupa, en la primera parte, de las erupciones y los tumores, y en la segunda, más original y dedicada al tema del que era especialista, recoge su experiencia como cirujano.

No se puede hablar de la ciencia en el reino nazarí de Granada sin mencionar dos campos en los que se logra un destacado progreso: la Agricultura y la Física o Ingeniería aplicada. En el primer campo, citaremos las obras del zootécnico, Ibn Hudayl y del agrónomo Ibn Luyun; en el segundo campo mencionaremos a los Ibn Baso, padre e hijo.

Ibn Hudayl[91] es autor de un magnífico tratado sobre los caballos, dedicado al sultán Muhammad V (1362-1391), titulado Ornato de caballeros y emblema de valientes (Kitab al-hilyat al-fursan wa-si'ar al-suyan), en donde se habla del caballo, su doma, cuidados, mantenimiento, etc. Asimismo, en relación con el cuidado de la tierra, tenemos la obra de Ibn Luyun,[92] nacido en Almería en el año 1282 y fallecido en el año 1349 a causa de la peste bubónica; su obra, escrita en verso, lleva por título Tratado de Agricultura, en donde recoge toda

90 - Cf. H.P.J. RENAUD, "Un chirugien musulman du royaume de Grénade : Muhammad al-Safrà », en Hespéris, XX (1935), págs. 1-20.

91 - Cf. la introducción a la edición y traducción de su obra en Mª J. VIGUERA, Gala de caballeros y blasón de paladines, Madrid, 1977.

la tradición agrónoma andalusí, a la vez que contiene importantes consejos sobre el cuidado de las tierras, la plantación de jardines, etc.

En el campo de la Ingeniería aplicada, de la Tecnología, se observa en estos siglos un cierto avance producido por el interés gubernamental en la investigación artillera y en el suministro de agua a las ciudades, a consecuencia del miedo a los asedios; sabemos que en esta época se fabrican y construyen ingeniosos artilugios autómatas, como el reloj de la Alhambra, conocido como la minkana. En esta área de la Física aplicada destacan los Banu Baso, el padre –muerto en el año 1306- y el hijo –fallecido en el año 1309-[(93)]; originarios del Levante andalusí, el padre fue nombrado "jefe de los calculadores de hora" de la mezquita, conservándose astrolabios fabricados por estos dos ingenieros granadinos.

En conclusión, podemos decir que el desarrollo científico en al-Andalus es una sólida prueba de su desarrollo cultural, que ha sabido asimilar la tradición existente a la llegada de los árabes en el siglo VIII con los conocimientos adquiridos tras el proceso de orientalización de los siglos IX y X, siendo fruto de ello los progresos científicos alcanzados durante los siglos XI y XII, sabiendo, al mismo tiempo, y en particular a partir del siglo XIII, transmitir estos conocimientos científicos a la Europa cristiana, en donde constituyen la base del desarrollo científico occidental que se observa a partir del Renacimiento.[(94)]

✷✷✷✷

92 - Una magnífica edición y traducción de su obra fue llevada a cabo por J. EGUARÁS, Tratado de Agricultura, Granada, 1975.

93 - Cf. E. CALVO," On the Construction of Ibn Baso's Universal Astrolabe", en XVIIIth International Congress of History of Science. Abstracts, Hamburgo-Munich, 1989, sección P2 nº 3; E. CALVO, "Les échos de l'oeuvre d'Ibn Baso en Afrique du Nord", en Le patromoine andalous dans la culture arabe et espagnole. Cahier de CERES, série Histoire, 4 (1991), págs. 65-79.

94 - Cf. J. VERNET, Lo que Europa debe al Islam de España, Barcelona, 2001 ; esta obra es una reedición de su anterior La cultura hispanoárabe en Oriente y Occidente, Barcelona, 1978.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس

أ.د. خوان مارتوس كيسادا

في بداية الإسلام تميز علمان، علم الدين (اللغة، الحقوق واللاهوت) وعلم القدماء، والذي ينقسم إلى قسمين، النظري والعلمي، (العلم النظري شمل: الميتافيزيقا والرياضيات والفيزياء، والعلم العملي شمل: علم الأخلاق والاقتصاد والسياسة)، وقد اعتبر علم المنطق معرفة منهجية والشعر كان جزءًا من الإبداع. ويضاف لتلك العلوم الفنون والتي كانت تعني القدرة على: الشفاء من الأمراض وصنع الآلات والزراعة وتربية الماشية وبناء المنازل. وقد أصبح الطب والصيدلة علمين نظريين مع مرور الزمن. ولذلك فإنه عندما يتم التحدث عن العلم الأندلسي، يتم التحدث عن قسمين: الرياضي – الفلكي (الرياضيات وعلم الفلك وعلم التنجيم والجغرافيا والفيزياء) والطبي الحيوي (الطب وعلم الصيدلة وعلم النبات والزراعة).

إن التقدم العلمي في الأندلس أخذ ميزاته من:

– ظهور المعرفة العلمية وتقدمها في إسبانيا المسلمة (والذي كان لاحقًا على وصوله الذروة في بغداد)، حيث وصلت قرطبة إلى أقصى درجات تألقها في أواخر عهد الخلفاء.

– المحافظة على الثقافات والعلوم غير العربية منذ بداياتها وتشمل اللاتينية والقوطية والغربية والمستعربة (المسيحية الإسبانية).

– تحول العالم الإسباني – المسلم (في القرن الثالث عشر الميلادي) إلى منصة انطلاق لتوصيل تلك العلوم إلى أوروبا.

لقد مر التقدم العلمي والثقافي الأندلسي بمراحل أربع:

❖ اختار الباحث عنوانًا آخر لبحثه هو «مظاهر تاريخية وثقافية في الأندلس – ثقافة وعلوم».

– المرحلة الأموية (من القرن الثامن – إلى العاشر): حيث كانت تنتشر العلوم المسيحية، ولكن بعد حكم الخليفة «الحكم الثاني» والخليفة «عبدالرحمن الثاني»، تم تنحية الثقافات والعلوم المسيحية لتأخذ مكانها العلوم الشرقية الإسلامية التي جلبت من المشرق، مع المسلمين الذين أتوا إلى إسبانيا. كل ذلك حوّل قرطبة ومسجدها (الذي أنشئ في عام ٧٨٦م) إلى مركز إشعاع ثقافي في الطب وعلم الفلك والرياضيات التي أدخلت في التعليم العالي.

– مرحلة حكم الطوائف (القرن الحادي عشر الميلادي): كانت مرحلة تراجيديا سياسية، حيث اختفت خلافة بني أمية من الأندلس، كما كانت مرحلة عدم استقرار سياسي، ولكن العلوم مرت بتقدم ملحوظ في علم الفلك والجغرافيا والفيزياء والرياضيات. كما ظهرت خلايا دراسات علمية أخرى: في طليطلة (علم الفلك وعلم النبات والطب)، وفي سرقسطة (الرياضيات) وفي بلنسية (الرياضيات) وفي إشبيلية (الزراعة)، وفي جيان (الرياضيات) وفي قرطبة (علم الفلك) وفي المرية (الجغرافيا)، وقد اعتبر هذا العصر بحق العصر الذهبي للعلوم الأندلسية.

– مرحلة هيمنة امبراطورية المرابطين والموحدين (القرن الثاني عشر الميلادي): وقد كانت مرحلة تدهور للعلوم الأندلسية بالرغم من أنها تصادفت مع هيمنة امبراطوريات أصولية وصلت من شمال أفريقيا، فقد أعطيت الأهمية لمحاولة توحيد السياسة والنقاء الإيديولوجي تحت حكم المرابطين والموحدين، ومن ثم فإنه قلت أهمية تطوير علم القدماء (الطب، علم النبات، علم الصيدلة، الرياضيات، علم الفلك والجغرافيا) وهاجر العديد من الباحثين إلى دول أخرى. حيث إنها كانت حقبة تأثير عظيم من بعض الفقهاء المتعصبين، مما لم يساعد الباحثين على القيام بدورهم فهاجروا كما أسلفنا.

إن الوجه الإيجابي في هذه الحقبة هو التقدم في علم الفلسفة والعلاقات الثقافية والعلمية مع المغرب، كما يلاحظ تقدم في علم الصيدلة والطب على وجه الخصوص.

– مرحلة المملكة النصرية في غرناطة (من القرن ١٣ إلى القرن ١٥)، وهي الفترة التي شهدت نهاية إمبراطورية الموحدين وتقلص الأندلس في حدود المملكة النصرية في غرناطة (١٢٣٢ – ١٤٩٢)، ومما لا شك فيه أن نجاح مملكة غرناطة في البقاء خلال ثلاثة قرون من تهديدات الممالك المسيحية الشمالية هو مثال للبراعة السياسية والدبلوماسية، وتتميز تلك الحقبة بعدم الاستقرار السياسي والتخلف في النشاط العلمي.

والخلاصة، فإن التقدم العلمي بالأندلس هو دليل قوي على تقدمها الثقافي، حيث استطاع العرب والمسلمون التوفيق بين العادات السائدة عند وصول العرب في القرن الثامن، والعادات والثقافات القادمة من المشرق بعد تعريب الأندلس (القرنين التاسع والعاشر الميلاديين)، من أجل الحصول على إنجازات علمية كبيرة (في القرنين السادس والسابع الميلاديين) ونقلها إلى أوروبا (القرن الثالث عشر الميلادي) .

✱✱✱✱

The Historical and the Cultural Aspects in Andalusia

Dr. Juan Martos Qesada

The writer starts his study by demonstrating the main characteristics of scientific advancement in Andalusia. These are:

- **Emergence and advancement of scientific knowledge in the Islamic Spain. At this stage, Cordoba reached its glory by the end of the caliphate era..**
- **Preservation of non-Arab cultures and sciences from the very beginning.**
- **Transformation of the Spanish world – Muslim (in the 13th. Century AD) to be a bridge between Islamic Spain and Europe to benefit from these cultures and sciences**

The writer then talks about the process of the Andalusian culture and scientific advancement, which was characterized by the following stages:

1. **The Omayat (from 8th. To 10th. Century), where Christians sciences disseminated but soon afterwards these sciences were replaced by the Islamic Oriental sciences, which were brought by the Muslims to Spain from the Levant. This together with other factors helped Cordoba and its Mosque (established in 786 AD) to be a cultural and enlightening center in medicine, astronomy and mathematics, which were introduced in higher education.**
2. **Al-Tawaef Reign (11th. Century) which was considered a political tragedy as well as political instability due to the disappearance of Bani Omayat Caliphate in Andalusia. Whereas science witnessed a remarkable advancement in**

astronomy, geography, physics and mathematics to the extent that this stage was considered the golden age of Andalusian sciences.

3. **The dominance of A-Mowahideen and Al- Murabiteen Empire era (12th. Century Ad), which was characterized by the decline of Andalusian sciences. This forced many scientists and scholars to immigrate to other countries. The only positive aspect in this stage is the advancement in philosophy, pharmacy and medicine in particular, in addition to the cultural and scientific relation and exchange with Al-Maghrib.**

4. **Al- Nassria Kingdom in Granada (13th. To 15th. Century). This period witnessed the collapse of Al- Mowahideen Empire, and characterized b political instability and scientific activity retardation.**

In conclusion, the writer argues that the scientific advancement in Andalusia is a good and apparent evidence of cultural development. He Muslims and Arabs consolidated between the customs prevailed when they first landed there in the 8th. Century and the cultures and customs brought from the Levant after the Arabization of Andalusia (9th. and 10th. centuries AD) so as to attain great scientific achievements(6th. And 7th. Centuries AD) and then transformed them to Europe (13th. Century AD).

✱✱✱✱

ASPECTOS HISTRICOS Y CULTURALES DEL ANDALUS CULTURA Y CIENCIA

Por Juan Marios Quesada

Resumen

En los comienzos del Islam se distinguían dos ciencia, la islámica (lengua, derecho y teología) y la ciencia de los antiguos, que se dividía en 2 filosofías, la teórica y la practica. La teórica comprendía: metafísica, matemáticas, física; y la practica: ética, economía y política; la lógica era considerado un saber metodológico y la poesía era parte de la creación. Además estaban las artes, que era el poder de: curar enfermedades, construir maquinas, cultivar plantas y animales, construir casas. La medicina y la farmacia con el paso del tiempo llego a teorizarse. Así que cuando se habla de la ciencia andalusi se habla de dos bloques: el matemático-astronómico (matemáticas, autonomía, astrología, geografía y física) y el médico-biológico (medicina, farmacología, botánica y agricultura).

El desarrollo científico en Al Andalus se caracteriza por:

-La aparición del saber científico y su desarrollo en la España musulmana (que me después de que tuviera su apogeo en Bagdad. Córdoba tiene su máximo esplendor con los últimos califas).

-La supervivencia en sus inicios de una cultura y ciencia latino visigótica-mozárabe.

-El mundo hispanomusulmán se convierte (siglo XIII) en la plataforma para hacer llegar a Europa los conocimientos llegados de Oriente.

El desarrollo científico y cultural andalusi pasa por cuatro etapas:

-El periodo Omeya (siglos VIII-X):

Hasta este momento la ciencia es cristiana pero a partir del remado de Al Hakam II y el reinado de Abd Al Rahman II, desplaza a la ciencia cristiana para tomar forma la ciencia llegada del oriente, traída por los musulmanes que llegaban a España. Todo esto convirtió a Córdoba y a su Mezquita (fundada en el año 786) en un centro de difusión cultural (medicina, astronomía y matemáticas se introducen en la enseñanza superior).

-El periodo de los Reinos de Taifas (siglo XI):

Es época de tragedia política, desaparece el califato de Omeya al Andalus, había gran inestabilidad política, pero la ciencia observa gran desarrollo en la astronomía, geografía, física y matemáticas. Además aparecen otros núcleos de estudio científico, Toledo (astronomía, botánica y medicina) Zaragoza (matemáticas); Valencia (matemáticas), Sevilla (agricultura), Jaén (matemáticas), Córdoba (astronomía), Almería (geografía). Se considera el Siglo de Oro en la ciencia Andalusí.

-La etapa de hegemonía de los imperios almorávide y almohades (siglos XII):

Para la ciencia andalusí es época de decadencia aunque coincide con la hegemonía de los imperios fündamentalistas llegado del Norte de ₀frica. Se intenta unificar la política y depurar la ideológica bajo los almorávides y los almohades. El desarrollo de la ciencia de los antiguos (medicina, botánica, farmacia, matemáticas, astronomía y geografía) deja de tener importancia y muchos investigadores emigran a otros países. Es un periodo con gran influencia de los alfaquíes más ortodoxos que no ayuda a la investigación.

El único aspecto positivo de esta época es el desarrollo de la filosofía y las relaciones culturales y científicas con el Magreb.

También se observa gran desarrollo en farmacia y medicina, especialmente en oftalmología.

-El reino Nazarí de Granada (siglos XIII y XV):

Cae el imperio almohade, el Andalus queda reducido al reino Nazarí de Granada (1232-1492), es un ejemplo de habilidad diplomática que consiguió sobrevivir casi tres siglos a pesar de las amenazas de los reinos cristianos del norte. Se caracteriza por la inestabilidad política, deterioro de la actividad científica.

En conclusión, el desarrollo científico en el andalusí es una prueba sólida de su desarrollo cultural, que supo asimilar la tradición existente a la llegada de los árabes en el siglo VIII con los conocimientos adquiridos tras la orientalización (siglos IX y X), para conseguir grandes logros científicos (siglos XI y XII) y en el siglo XIII transmitirlos a Europa.

✷✷✷✷

L'aspect historique et civilisateur en Andalousie. Paysages historiques et culturels en Andalousie: Culture et Sciences

Dr. Juan Martos Quesada

Au début de l'Islam, deux connaissances (sciences) se sont distinguées : la connaissance religieuse (langue, droit, théologie) et la connaissance des anciens qui se divise en théorie et pratique : la théorie englobe : la métaphysique, les mathématiques, la physique ; la pratique englobe : la morale, l'économie et la politique. On consiérait que la logique relevait de la méthodologie et la poésie une partie de la création. On ajoute à ces sciences les arts qui voulaient dire la capacité de : guérir les malades, fabriquer des outils, cultiver la terre, élever les animaux et construire des demeures. La médecine et la pharmatie sont devenues des sciences théoriques avec le temps. Ainsi, si on parle de la science andalouse, on la divise en deux : mathématique-astronomie (mathématiques, astrologie, astronomie, géographie et physique) et médecine-biologie (médecine, pharmacologie, botanique, agriculture).

Le progrés scientifique andalous a pris sa forme à partir de :

- **L'apparution de la connaissance scientifique et son progrés en Europe musulmane (qui a suivi celui de Baghdad où il a atteint son apogée) où Cordoue a atteint le plus haut degré de splendeur à la fin du Califat.**
- **La préservation des sciences et cultures non arabes depuis leur débuts, latines, gothiques, occidentales et orientalistes (christianisme espagnol).**
- **La transformation du monde espagnol musulman, au XIIIème siècle en une tribune de diffusion des sciences vers l'Europe.**

Le progrés scientifique et culturel andalous a connu 4 phases :

- **L'époque Omeyyade (du VIIIème au Xème siècle) où les connaissances chrétiennes étaient diffusées jusqu'à l'arrivée du calife Abderrahmane II qui a exclu la culture et les connaissances chrétiennes pour laisser leur place à la culture orientale et musulmane, venue de l'Est avec les musulmans en Espagne. Tout cela a fait de Cordoue et sa mosquée construite en 786, un centre de rayonnement culturel : la médecine, l'astronomie et les mathématiques sont devenues des disciplines de l'enseignement supérieur.**

- **L'époque des petits états (rois des communautés), au XIèmè siècle, c'était une époque tragique sur le plan politique avec la disparution du Califat omeyyade de l'Andalousie. C'était aussi une époque d'instabilité politique, mais les sciences avaient avancé d'une façon remarquable, surtout l'astronomie, la géographie, la physique et les maths. D'autres cellules scientifiques ont vu le jour : à Tortosa astronomie, botanique, médecine), à Saragosse (mathématiques), à Valence (mathématiques), à Séville (agriculture), à Jaén (mathématiques), à Cordoue (astronomie), à Almeria (géographie). Cette époque a été considérée comme l'âge d'or des sciences en Andalousie.**

- **L'époque de la domination des empires almoravides (XIIèmè siècle), c'est une phase de déclin des sciences andalouses qui a coincidé avec la domination d'empires fondamentalistes venus de l'Afrique du Nord qui avaient pour priorité la réunification politique et la pureté idéologique. C'est ainsi que le dévéloppement des sciences anciennes (médecine, botanique, pharmacologie, mathématiques, astronomie et géographie) a perdu de son importance et la plupart des chercheurs ont émigré vers d'autres pays. C'était une époque où l'influence de certains théologiens obstinés a**

empêché les chercheurs de jouer leur rôle. L'aspect positif dans cette phase est l'évolution des connaissances philosiphiques et les relations culturelles et scientifiques avec l'Occident ainsi qu'un progré perceptible en pharmacologie et en médecine particulièrement.

- L'époque du royaume de Grenade (XIIIème-Xvème siècle) où on assistait à la fin de l'empire almohade et toute l'Andalousie a été réduite à Grenade (1232-1492). Il est à signaler que la réussite de Grenade à survivre aux menaces des rois chrétiens du Nord, est un exploit politique et diplomatique ; cette époque est caractérisée par l'instabilité politique et le retard dans l'activité scientifique.

En résumé, le progrés scientifique en Andalousie est une preuve tangible du progrés culturel. Les musulmans ont réussi à concilier les traditions qui existaient avant l'arrivée des arabes au XIIIèmè siècle et celles qui qui étaient venues d'Orient après l'arabisation de l'Andalousie (IXème et Xème siècle) pour arriver à de grandes réalisations scientifiques et à leur diffusion en Europe (XIIIème siècle).

✷✷✷✷

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور خوان مارتوس كيسادا على هذا الاستعراض للجوانب الرئيسية في الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس. وللإشارة إلى هذا التأثير المتبادل بين الحضارة العربية وحضارة الشمال، وكذلك لتتبعه في جوانب هذه الحضارة حسب العصور التاريخية الأندلسية وإشارته إلى مجموعة مهمة من هذه القضايا، لكن أحب أن أشير إلى قضية مكتبة الحكم المستنصر، التي أشار إليها، وهو الحكم الثاني الخليفة الأموي الذي حكم قرطبة من سنة ٣٥٠هـ إلى ٣٦٦هـ، هذه المكتبة كانت تحتوي على أربعمائة ألف كتاب، كانت، فهارس العناوين فقط في أربعة وأربعين مجلدًا، وكان يرسل تجارًا وعلماء بطبيعة الحال إلى مختلف أنحاء البلدان لشراء الكتب، كما كان يكلف العلماء في الأندلس وفي خارج الأندلس .. في المغرب وفي بغداد وبلاد الشام، كان يكلفهم بتأليف كتبٍ لإضافتها إلى هذه المكتبة. كما كان يرسل وفودًا إلى الولايات الإسبانية الشمالية لشراء الكتب، والإتيان بها وترجمتها إلى اللغة العربية.

أيضًا أحب أن أشير إلى أن عباس بن فرناس كان من أوائل من أنشأوا قبة فلكية في قرطبة، أشارت لها المصادر التاريخية بأنه كان بها (النجوم والغيوم والرعود).. الخ.. حتى أن أحد الشعراء أشار إلى القبة فقال:

جلستُ تحت سمـــاءٍ لابنِ فـــرناسٍ
فـــــخلتُ أنَّ رحًى دارتْ على راسي

يبدو أن عباس بن فرناس، كان يستخدم أيضًا بعض الميكانيكا من أجل تشغيل الآلات التي تشغل هذه القبة الفلكية، وهذا في وقت متقدم جدًا.

****

المناقشات

رئيس الجلسة:

الآن نأتي إلى دور المتدخلين ويتفضل الأستاذ محمد الجلواح من المملكة العربية السعودية بمداخلته..

الأستاذ محمد الجلواح(*) (المملكة العربية السعودية)

السلام عليكم ورحمة الله. من عيون الأَحْسَاء ونخيلها أحييكم وأشكر مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين ورئيسها على هذه التظاهرة الجميلة، ويحسُن بي أن أهمس في أذنه مرة أخرى:

ســـــتـــــذكُـــــرُك القـــــوافي والمعـــــاني
ويـذكُـــــــرُكَ الـزّمَـــــــانُ مَـــــدًى طويـلا

لديّ بعض المداخلات القصيرة على شكل (الفلاشات) أقدمها بالجملة إلى أستاذنا الكبير العلامة الأستاذ محمود مكي:

(مدريد) ... هل كانت موجودة في الزمن الأندلسي الزاهر؟ هل كان هذا الاسم بعينه؟ هل كان اسمًا عربيًا محرفًا مثلاً؟ هل كانت قرية أو ضاحيةً ثم كبرت..؟ نريد توضيحًا لهذه المدينة التي أصبحت الآن عاصمة من عواصم الدنيا.

الكتب التي تخصصت في اللغة الإسبانية ما مقدار تأثير وجود الكلمات العربية فيها؟ أنا أبحث عن هذه المؤلفات أو أي مؤلف يتخصص في اللغة الإسبانية، ومدى تأثير اللغة العربية فيها، والمستخدم الآن، وبالطبع أيضًا المحرف والمقلوب وما شابه ذلك.

البرتغال .. بالطبع لم تكن بهذه الحدود الدولية المعروفة والتي هي عليها الآن. فماذا كان دور المسلمين في هذا الجزء من شبه الجزيرة الإيبيرية التي تحدث عنها الدكتور مكي، لم نجد شيئًا حتى الآن يدلنا على وجود هذا التفاعل في البرتغال، هناك نتف وأشياء قليلة في هذا المحيط الأندلسي الكبير.

(*) عضو في النادي الأدبي بالمنطقة الشرقية في المملكة العربية السعودية.
- له ديوان «ترانيم قروية» ١٩٩٠.
- شارك في العديد من الأمسيات الشعرية والبرامج الإذاعية.

أستاذنا الكبير المؤرخ والأديب عبدالرزاق حسين .. أمتعنا بكتاب «الأدب في جزر البليار» ولم نكن نعرف عن هذه الجزر شيئاً. وتعلمنا فيما بعد أنها إحدى الامتدادات الأندلسية، وامتدادات المسلمين في داخل هذا البحر الزاخر.. مرة أخرى أشكركم. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

رئيس الجلسة:

والآن مع الدكتور سيمون الحايك فليتفضل..

الدكتور سيمون الحايك:

آسف وصلت متأخرًا عندما كان الدكتور مكي يتكلم، ولهذا لم أستطع أن أسمع سوى القسم الآخر من محاضرته القيمة، وكنت أتمنى أن أسمع محاضرته من البداية، لأني أعتبره من أحسن وأقدر الباحثين والمؤرخين في تاريخ الأندلس، وأنا أعتبر ذاتي تلميذًا له، ولقد استفدت كثيرًا في مؤلفاتي من مؤلفاته القيمة ولا سيما الكتب التي حققها في تاريخ الأندلس، عندي فقط عن (الشرع) في إسبانيا في الأندلس.. في البداية كان (الشرع المالكي)، ولكن قبل ذلك كان يوجد (الأوزاعي)، كان (الأوزاعي) أول من دخل إلى الأندلس وكان (الشرع الأوزاعي) يُعمل به في الأندلس، و(الأوزاعي) ما زال قبره موجودًا عندنا في لبنان في بيروت (حي الأوزاعي) هذه فقط ملاحظة..

أما بشأن (الزهراوي) فأعتقد أن تاريخ وفاته لم يصل إلى سنة (١٠٢٠) كما ذكر.. هو أقل قليلاً من ذلك، لأنّ الزهراوي كان طبيب الحكم المستنصر، ثم كان قبل ذلك طبيبًا لوالده عبدالرحمن الناصر لدين الله، وهذا كان أكبر جراح عرفته القرون الوسطى، وهو الذي أدخل فن الجراحة إلى أوروبا، وهو الذي صنع الأدوات الجراحية بيده، صنعها من الفضة، لأنّ الفضة كانت مادة نبيلة، وأول من تأثر به بعد ذلك (لافان دميناه) الذي ذكر الزهراوي في مؤلفاته.. هذه ملاحظة. ملاحظات أخرى للمحاضر الآخر د.خوان كيسادا عن دخول الحضارة والعلوم، أقول: كان دخول العلوم العربية إلى الأندلس، كان متأخرًا قليلاً عن وصول اللغات.. لأن الترجمات التي جرت في بلاط

العباسيين وخاصة المأمون وهارون الرشيد والمتوكل، عادة هذه الترجمات من اليونانية والفارسية والهندية وصلت في القرن السبع والثامن والتاسع، حتى ترجمت وأخذ العلماء العرب يستفيدون منها، أخذت بعض الوقت ولذلك وصلت متأخرة قليلاً إلى الأندلس. وهذا فقط ما شئت أن أذكره وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا لك دكتور سيمون، والآن مع الدكتور أحمد عبدالعزيز فليتفضل.. مع الرجاء الالتزام بالوقت لأنه عندنا مداخلات كثيرة، فنختصر قدر الإمكان.

الدكتور أحمد عبدالعزيز..

بسم الله الرحمن الرحيم.. أردت أن أحيي الأستاذين الجليلين: العالم الكبير الدكتور محمود علي مكي وهو رائد الدراسات الأندلسية في عالمنا العربي والأستاذ خوان مارتوس كيسادا.

أنا أشفق إشفاقًا كبيرًا على ما قدمه أستاذنا الجليل الدكتور محمود علي مكي، لأنّ الموضوع متسع غاية الاتساع، لا يمكن الحديث عن الجانب الحضاري والثقافي والتاريخي في الأندلس في لحظات قلائل، وفي رأيي كان من الممكن أن تكون هذه هي المحاضرة الرئيسية التي يفتتح بها المؤتمر في ندوته الأدبية.

أما بالنسبة للدكتور خوان مارتوس كيسادا الذي طوف بنا مع العلوم، فقد أعطى لنا إطلالة سريعة أيضًا على العلوم الإسلامية في العصور الوسطى، وكيف وصلت إلى إسبانيا، وكيف تعايشت العلوم القديمة مع العلوم الحديثة وأماكن ازدهار هذه العلوم، ووصل إلى مرحلة ملوك الطوائف ليبين لنا أن العلم كان بدأ يتخصص في كل مملكة من هذه الممالك، وهذا حقّ، وأنا أتساءل ودائمًا أتساءل عندما استمع أو أقرأ إلى هذا «كيف تكون إشبيلية مختصة بالهندسة والزارعة وبلنسية بالهندسة الخ. وقد ذكر العرب هذا كله، هل كان هذا التقسيم بهذه الدقة، أم أنه كما كان يقال قديمًا إذا مات في قرطبة عالم حُملت كتبه إلى كذا .. أو الخ.

ما سرُّ هذا التخصص الدقيق في كل مدينة أو في كل مملكة من هذه الممالك؟ هذا تساؤل.

القرن الثاني عشر الذي لاحظنا فيه انهيارًا وتدهورًا، وكان فيه محاولة توحيد الأندلس أو إعادة الأندلس الموحد تحت حكم (المرابطين)، ثم تلا ذلك (الموحدون)، هذه الفترة كيف أصبحت أيضًا جافةً في العلوم، وأعتقد أنها أيضًا كانت جافةً في الأدب كذلك عندما قلّت مكانة العلماء في عهد المرابطين والموحدين.

أنا لا أريد أن أعطى تفسيراتي الخاصة لأنّ هذا يأتي بسبب عدم اتقانهم اللغة العربية، هذا ينعكس على الأدب أكثر، فكيف به وهو ينعكس على العلوم. إن العلم العربي كان أساس الحضارة الأوروبية بعد ذلك هذا حقّ.. وقد ظل كتاب الطب لابن سينا (القانون في الطب) يُدرَّس في أوروبا إلى عهدٍ قريب. أشكركم. وكانت هذه مجرد تحية للأستاذين الجليلين.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور أحمد عبدالعزيز، والآن يتفضل الدكتور ميلاد حنّا

الدكتور ميلاد حنا:

صباح الخير جميعًا. استوقف نظري هذا الشعار العظيم الموجود في قائمة كل المطبوعات لهذه الدورة التاسعة من أجل تفاهم أعمق بين الشعوب وربطتُ بنظرة شمولية بين ما قيل حول الحوار بين الديانات الإبراهيمية وبين التفاهم الأعمق بين الشعوب، وقد قمتُ بمحاولة في هذا الاتجاه، واليوم وقد استمعت إلى عالمين جليلين، والصديق العزيز الدكتور محمود علي مكي خبير في تلك الحقبة العظيمة لحضارة الأندلس، وفي إطار هذا الشعار أود أن أقترح الآتي: أقترح أن تكون الدورة العاشرة تحت هذا الإطار من أجل تفاهم أعمق بين الشعوب، ولكن ليس عن الديانات الإبراهيمية، ولكن عن تتالي الحضارات المختلفة التي مرّ بها العالم، ولا نود أن نكون «شوفينيين» و«نرجسيين» ونقول إن الشرق قد قدّم أكثر من الغرب، ولكننا نقول بشكل

موضوعي ومحايد إننا شاركنا في الحضارات العالمية بأكملها، الفرعونية والفينيقية. وبين النهرين وفي الهند وفي الصين وفي غيرها، عشرات الحضارات من المشرق، ثم الإغريق، ثم حضارة الأندلس، ثم الحضارات العربية المختلفة التي ألقي عليها بعض الكلمات الصغيرة. وأخيرًا عصر النهضة في أوروبا الذي كان الركيزة للانطلاقة الحالية للحضارة الغربية، ومن ثمّ فإننا نود أن نرسل رسالة منطقية وطبيعية وعلمية ويقبلها الكل، وهو أن الحضارة البشرية لم تنشأ من فراغ، هي تراكم لحضارات مختلفة في جهات مختلفة إلى أن وصلنا إلى ما وصلنا إليه.

أما في ما يتعلق بحضارة الأندلس، كنت أود أن ألقي أيضًا بعض الملاحظات.. الملاحظة الأولى – أرجو أن أكون موفقًا لأنني لست متخصصًا– تميزت حضارة الأندلس بالاتجاه العلمي في الجراحة والهندسة والجبر وعلوم الفلك وغير ذلك، وبجوارها كما تبين كان ابن رشد، فهو علامة على طريق الفكر العلماني والفكر العقلاني، وسيادة العقل، وأن ما لا يقبله العقل لا يقبله الدين.

في حين أنه في ذات الحقبة نجد أن المدارس الفقهية في المشرق كانت مهتمة بعلوم الدين والفقه. وألخص الأمر فأقول: إن المعرفة التي كانت في هذه الحقبة من الحضارة العربية في الأندلس رائعة وجميلة، وكانت هي السلسلة، هي الحلقة التي ربطت ما قبلها من يونانية وفرعونية وغيرها وما بعدها، لأنها قامت بالترجمة. ولولا هذه الحضارة العظيمة لما كان هناك استمرار وتوالٍ وصولاً إلى الحضارة الغربية. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور ميلاد، والآن مع الدكتور جمعة شيخة.

الدكتور جمعة شيخة:

أيها الحضور الكرام، أيها السادة، ثلاث ملاحظات على الكلمات التي استمعنا إليها وبسرعة لأنني أعتبر كلمة الأستاذ الدكتور صلاح جرار رئيس الجلسة تدخل في نطاق هذه الجلسة وأفكارها.

النقطة الأولى: أستاذ الجيل وكلنا تعلمنا عليه مباشرة وهو الأستاذ محمود مكي.. فنحن أبناؤه.. ولهذا ألقي عليه السؤال التالي: هذا التقسيم الذي قدمتموه اليوم للتاريخ الأندلسي.. هل آن الأوان أن ننظر فيه وأن نقدم تقسيمًا آخر يجمع بين السياسي والحضاري؟ على كلٍ لا يمكن أن نحلل الأمر الآن لضيق الوقت، وإنما هناك أُطروحة دولة هي «الفتن والحروب وأثرها في الشعر الأندلسي» قدمت نوعًا من التقسيم للتاريخ الحضاري والسياسي معًا للأندلس.

النقطة الثانية: موجهة للأستاذ خوان كيسادا، ذكرتم كثيرًا من الأشياء، والحضارة الأندلسية غنية جدًا بخيراتها وبمنجزاتها وابتكاراتها وخاصة في الفلاحة، أؤكد أنه في هذا الجانب مازالت إسبانيا تستفيد منه إلى اليوم. هذه المظاهر الحضارية كلها مفيدة ونقلت إلى الغرب عن طريق مدارس الترجمة، لكن آن الأوان أن نقول إنّ هناك أشياء أخرى قدمتها الحضارة الأندلسية، ولكن لا تذكر عادةً، فأكبر مظهر من مظاهر التطور الحضاري هي هذه الصواريخ التي تجوب السماء، تخرج من الغلاف الجوي للأرض وتدخل إليه، هذا الجانب عادة نهمله، بينما الأندلس ساهمت فيه بطريقة معينة هو الجانب الرياضي الذي ذكره الأستاذ، بأن أعطت المعادلة الأساسية للمعدن الذي يجب أن يغلف به الصاروخ، حتى إذا خرج من الغلاف الجوي ثم رجع إلى الأرض ترتفع درجة الحرارة إلى ثلاث آلاف أو أربع آلاف درجة لا يحترق. وأظن أن الكارثة التي وقعت لبعض الصواريخ الأمريكية هي ناتجة عن اختلال هذه المعادلة التي قدّمها لنا أستاذنا الجليل في تونس (محمد السوسي) وهو رجل رياضيات معروف. لكن مع كل هذا.. الجانب الحضاري وبما فيه، هذا المثال الذي ذكرته لكم، لا يمكن أن يذكر أمام إنجازات الحضارة العصرية، فكأنك تضع قزمًا أمام عملاق. ما وصل إليه الطب اليوم وما وصلت إليه الفلاحة، وما وصلت إليه الهندسة لا يمكن أن تقارن بما قدمه العرب، وهم مشكورون على ذلك.

هناك شيء آخر قدمته الحضارة الأندلسية والعربية بصفة عامة هو المنهج العلمي، لقد أعطت لأوروبا في القرون الوسطى كيف تفكر علميًا هذا المنهج هو الذي

أوصل العرب إلى ما وصلوا إليه، وأوصل أوروبا إلى ما وصلت إليه اليوم فنحن أعطينا «كيفَ تصطاد السمكة»، أعطينا السمكة صغيرة، بالنسبة للسمكة الكبيرة اليوم التي يمثلها العلم، أعطينا كيف نصطاد سمكة صغيرة للغرب، وطور هو الأمور، وعرف كيف يصطاد جميع أنواع الأسماك.

نقطة أخيرة بالنسبة للتسامح، صحيح أننا نتحدث عن التسامح والمحبة.. في (طوق الحمامة) محبة جارية.. محبة ابن حزم وجاريته.. هذا صحيح ومهم ومفيد، لكن هذا الجانب لا يفيدنا كثيرًا الآن.. الذي يفيدنا أن نبرز في مثل هذه الندوات المحبة .. عندما يجلس ثلاثة علماء مع (ألفونسو الحكيم) في طليطلة، يجلس اليهودي والمسلم والنصراني، ويترجمون هذه المحبة.. المحبة العلمية.. محبة العلماء وتآلفهم هذا ما يجب أن نؤكد عليه. نؤكد كذلك على جانب آخر من محبة المسلم للنصراني، هذه مفيدة نحييها اليوم لأنها تفيدنا .. هناك كثير من الأمثلة وخاصة في الشعر وهناك نؤكد على أن الشعر الأندلسي هو مصدر هام للتأريخ.

كذلك المحبة الثالثة.. وأختتم بها فأقول إنه كان يقوم الشاعر المسلم ويرثي القتيل النصراني، يرثيه بعد انتصار المسلمين على النصارى، هذا ذكرني بمحبة الفلسطيني لليهودية أو اليهودية للفسطيني ونؤكد هنا على الأمثلة السابقة. وقد وضعنا لذلك عددًا خاصًا من دراسات أندلسية (العدد ١٦) كله في التسامح وفيه إبراز لهذه النقاط الثلاث.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور جمعة شيخة.، والآن الدكتور محمد الكنيدري فليتفضل.

الدكتور محمد الكنيدري:

بسم الله الرحمن الرحيم. أظن أننا لو قضينا ساعات وساعات لا يمكننا أن نوفي بالكلام عمّا أنجز في الأندلس. أردت فقط أن أشير إلى ثلاثة أشياء لم يُشَر إليها في المداخلات..

أولاً: بالنسبة للعلوم، الكل يعلم أن الأندلس كانت مرحلة وحلقة كما قيل قبل قليل.. مرحلة ضرورية لتقدم البشرية حين قيل من أحد المتخصصين أنه لولا حضارة الأندلس وحضارة العرب لم نصل إلى ما وصلنا إليه اليوم إلا بعد ما يزيد على خمسة قرون مثلاً أو أكثر.

فأريد فقط ككيميائي أن أشير إلى علم الكيمياء وما أتى به العرب بصفة خاصة.. لأن الكيمياء هي علم حديث ولم تكن تُعرف من قبل. فما كان ما يعرفه الإغريق من الكيمياء هو (Atoms) أي الذرة أي معناها بالإغريقية لا يمكن تفريقها، وهذا في الحقيقة خطأ.. وما قاله العرب فيما يسمى الكيمياء، أي كأنه الكيمياء القديمة، قال العرب بالحرف أن الذّرة مكونة من عدة أشياء أو جزئيات وحسب عدد هذه الجزئيات فإننا نمرُّ من مادة إلى مادة أخرى، وهذا شيء جديد ولم يكن يعرف من قبل.

أردت كذلك أن أتحدث عما يُسمى بقانون المحافظة على الكتلة (Preservation de Lamasse) هذا المبدأ الذي هو أساس في الكيمياء والذي أعطى للكيمياء انطلاقة في القرن السابع عشر، هذا المبدأ كان معروفًا في الأندلس في القرن العاشر. (المجرتي) في القرن العاشر قام بتجربة بسيطة، وضع محلول الزئبق في إناء مغلق فوق حرارة مدة طويلة، ثم فتح الإناء، فوجد لونها تحول إلى لون برتقالي. وكان قد وزنها قبل التجربة وبعدها ووجد أن الوزن لم يتغير فاستنتج أن التحولات الكيميائية تعمل شيئًا.. تحول الأشياء ولكن لا تغير الوزن، وهذا هو مبدأ أساس الكيمياء.

ونقطة وحيدة فقط في علم الكيمياء اخترع العرب في الأندلس وفي خارجها ما لم يكن معروفًا قبلهم وهو العمليات الأساسية للكيمياء كالتقطير وغيره وكما قال الأخ التونسي كذلك الصناعة الكيميائية لم توجد سابقًا. وهذه الصناعات أو الاكتشافات أو التحضيرات، كل الأسماء التي تبدأ بأل مثل (الكلّي – الكحول – الحوامض... الخ) وشكرًا السيد الرئيس..

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور محمد الكنيدري، وأنبه إلى أنه عندنا خمس مداخلات كل مداخلة في دقيقة رجاءً. المداخلة الآن للدكتورة خيال الجواهري من العراق وهي ابنة الشاعر المرحوم محمد مهدي الجواهري فلتتفضل.

الدكتورة خيال الجواهري:

صباح الخير جميعًا في البداية، اسمحوا لنا أن نشكر مؤسسة البابطين على دعوتها لنا للمشاركة في هذا الملتقى الثقافي والأدبي والفكري والعلمي، كان بودي أن أعرج على الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس والتفكير بما كانت عليه المكتبات في الحضارة العربية وأهميتها في ذلك العهد. الشكر طبعًا لرئيس الجلسة الذي أعطى بعض الفكرة ولم تحصل في المشاركات للإخوة مع تقديري لهم ومابذلوه من جهد علمي وفكري.

وبما أن المكتبات مرآة المجتمع والتي تعكس الحضارات بما مرّت به المجتمعات، والوسيط بين الماضي والحاضر، حيث كانت في السابق.. ازدهرت مكتبة قرطبة والزهراء بعد مكتبات بغداد والموصل والبصرة، والتي أصبحت المكتبات العامة لوحدها بالعشرات اتسمت بالتنظيم والإدارة والفهرسة والإعارة والمراجع النفيسة، والمخطوطات، وفتح النقاشات من خلال حضور الندوات الثقافية والفكرية وأصبحت منهلاً غزيرًا للمؤلفين والأدباء بحيث تميز هذا العصر بالأدب والأدباء والعلم والعلماء وأصبحت المؤلفات غزيرة، بحيث أصبح فهرس ابن النديم هو فهرس لطبقات الشعراء والمهن والصناعات بما تميز في الحضارة العربية في ذلك الوقت.

ولعلّ هذه الأهمية هي التي دفعت الأستاذ عبدالعزيز البابطين لإنشاء مكتبة ضخمة التي نعتز بها الآن منذ سنتين بكادر متخصص. المسألة الثانية: هو زمن ابن زيدون وما عاشه من خلافات وحروب ونزاعات وثورات، وكما سميت هذه المرحلة بدموية العصر وروح الإجرام والانتقام، وكما جاء في كتاب عصر ابن زيدون وهو من

إصدارات المؤسسة للدكتور جمعة شيخة في الصفحات (٥،٦،٧) حيث نرى أن الغرائز الإجرامية في النفس البشرية قد هيمنت على تصرفات المسلمين. كما تعرض ابن زيدون إلى ما تعرض له رجال الأدب من كتاب وشعراء ذوي المكانة المرموقة في بلاطات الأمراء إلى الكثير من المضايقات، حيث اتهم ابن زيدون وسجن، وهذا الوزير ابن عباس قُتل وسُلب، والأمير ابن طاهر المرسي، بالإضافة إلى السياسة الانتحارية لأمراء الطوائف، وانعدام العقل والتشتت، ونرى أنّ هذه الصورة تتكرر اليوم في العراق بكل أسف.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتورة خيال، المتداخل الآن د.عبدالرحمن بوعلي، مع الرجاء الالتزام بدقيقة واحدة للمداخلة.

الدكتور عبدالرحمن بوعلي:

الحقيقة لديّ بعض الملاحظات، سأختصرها.. للأسف – ما وقع أمس بالقراءات يقع اليوم في هذه الندوة، أمس كان هناك عشرون شاعرًا، اليوم بيننا أستاذان جليلان، ولكن الوقت الذي أعطي لهما لم يسمح بعرض الأفكار ومناقشتها. أدخل في الصميم.. هناك نقطة أولى ربما هي إشكالية كبيرة طرحت.. دائمًا تطرح ولاحظت أنها الآن تطرح أيضًا، وهي أن الإخوة ينسون دور المغرب في حضارة الأندلس، في المداخلتين ذكر الموحدين والمرابطين لا يكون إلا كعقبة في هذه الحضارة الأندلسية التي عندنا نحن المغاربة – أقصد في المغرب العربي – دائمًا نربط بين حضارة المغرب والأندلس، بين الأدب المغربي والأندلسي هذه كتلة واحدة طرحت .. وللأسف الدكتور محمود علي مكي أستاذنا الكبير يعرف ذلك.

ملاحظة ثانية... جاءت في مداخلة الدكتور خوان مارتوس كيسادا، وهي كلمة وردت، وهي خطيرة جدًا – رأيتها هكذا – الأصوليون الموحدون والمرابطون. يعني ماذا نفهم من كلمة الأصوليين، يشرح ذلك الفقهاء.. كأن المغرب في تلك المرحلة كان أصوليًا

متطرفًا! على العكس كان هناك انفتاحًا، ولولا ذلك لما بنيت الحضارة الأندلسية، كما بنيت الحضارة المغربية التي نشاهدها الآن في المساجد وفي المكتبات، إضافة إلى ذلك هناك إشارة إلى أنّ العلماء هاجروا إلى بلاد أخرى تحت تأثير الفقهاء في حين أنّ هؤلاء العلماء هاجروا إلى المغرب العربي إلى تطوان إلى فاس.. إلى مراكش.. إلى تلمسان، حيث استقروا هناك وبنوا الحضارة، في نظري الإنتاج والتقدم والحضارة الأندلسية كانت نتيجة لعوامل متعددة، العرب، الإسلام، والديانات الأخرى.. ولا ننسى هنا مساهمة الديانة اليهودية، اليهود الأندلسيون والمغاربة الذين بنوا وتعاونوا في بناء هذه الحضارة..

أخيرًا.. استغرب عدم مشاركة متخصصين من المغرب العربي، مع ذلك فأنا استفدت كثيرًا.. وتمنيت أن أسمع كل المداخلات، ربما هناك بعض النقاط التي يجب أن نناقشها وهي النقط الأساسية، هناك جزئيات كثيرة يجب أن تناقش في هذه الندوة. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور عبدالرحمن، وأعتذر لمن طلبوا التدخل لضيق الوقت.. فنعتذر لهم ونعطي لكل من المحاضرين ثلاث دقائق للرد باختصار على هذه المداخلات، لأنّ الوقت المقرر للجلسة انتهى والكلمة الآن للدكتور محمود مكي.

الدكتور محمود مكي:

يا سيدي أشكر الأستاذ الدكتور سيمون الحايك على كلمته الجميلة.. وقوله في تواضع أنه تلميذ لي، وإنما نحن زميلان نعمل في نفس الحقل.

تحدّث عن (الأوزاعي)، نعم كان أول مذهب دخل الأندلس كان هو مذهب الإمام الأوزاعي البيروتي ونحن نعرف أنه كان معاصرًا للإمام أبي حنيفة. توفي الأوزاعي في

سنة ٧٥١هـ وكان مذهبه هو الذي دخل أولاً، ولكن بعد قرن استبدل به مذهب الإمام مالك، ولكن بقي في المالكية في الأندلس شيء واحد من مذهب الأوزاعي وهو السماح بزرع الشجر في صحون المساجد، كما رأينا في مسجد قرطبة، في صحن الجامع شجر البرتقال والنخيل. هذا شيء يكرهه الإمام مالك، ويجيزه الإمام (الأوزاعي)، وقد تبع الأندلسيون مذهب الإمام مالك في كل شيء ما عدا هذه الناحية، وهذه أيضًا لفتة تدل على مدى حساسية الأندلسيين الجمالية.

فيما يتعلق بتاريخ الزهراوي هناك خلاف حول تاريخه، وقد اقترح الدكتور سيمون تاريخًا آخر وهذه مسألة خلافية كما قلت. ذكر أيضًا أن كتب العلوم المترجمة وصلت متأخرة إلى الأندلس، ربما أخالفه في ذلك، فإننا نعرف أن الأمير (الحكم) الذي حكم الأندلس ما بين سنة ٧٩٦ إلى ٨٢٢ م. أرسل شاعره وقاضيه ورجل العلم الأثير لديه وهو (عباس بن ناصح الثقفي) إلى بغداد لكي يأتي إليه بعلوم الأوائل، نرى أن ذلك قد تمّ في أوائل القرن الثالث الهجري أي التاسع الميلادي. أي في فترة مبكرة جدًا. وقد خدمت هذه العلوم من أتى من الأجيال بعد ذلك مثل عباس بن فرناس بالذات.

الدكتور أحمد عبدالعزيز تحدّث عن عصر المرابطين والموحدين.. طبعًا أنا أشكره، والدكتور أحمد من أحسن العاملين في ميدان الدراسات الأندلسية، قال إنّ عصر المرابطين والموحدين عصر ركود وتأخر في العلوم والأدب.. وأنا أخالفه في ذلك، فعصر المرابطين هو الذي شهد كثيرًا من رقي الأدب العظيم، هو عصر ابن خفاجة، شاعر الطبيعة، وهو عصر بن قزمان الزجال الكبير، فمسألة تأخر الشعر وتأخر الأدب في عصر المرابطين فكرة ردَّدها كثير من المستشرقين ولا سيما الإسبان وكان ذلك يرجع إلى نوع من الكراهية للمرابطين تعود إلى أن المرابطين إنما قدموا من شمال أفريقية من المغرب، وأن الأندلس أصبحت تابعة للمغرب بعد أن كانت هي تسيطر على أجزاء كبيرة من هذه البلاد.. أيضًا كان هناك تساؤل عن مدريد وأهلها وأصلها واسمها يقال إنّ اسم مدريد

أصل مختلق من العربية ومن نهاية لاتينية (مجريط) من مجرى، ثم اللاحقة (يط) التي تدل على التكثير، وأنا لي كتاب حول هذا الموضوع، ولي مقالة في مجلة العربي نشرت سنة ١٩٦٢ حول مدريد الذي قلت فيه، إنها عاصمة إسبانيا التي بناها المسلمون.

✷✷✷✷

الجلسة الثانية

رئيس الجلسة الأستاذ مدين الموسوي:

السلام عليكم أيها السادة والسيدات الأفاضل جميعًا ورحمة الله وبركاته.. نواصل زحفنا على الأندلس أو تواصل الأندلس زحفها علينا، ونحن نستحضر ونستدعي ثمانية قرون من تاريخنا الإسلامي على تاريخ هذه الأرض، لكي نحاكم هذه التجربة، أو أيضًا تحاكمنا هذه التجربة، عندما نستدعي هذا الوعاء الذي ضمّ هذا التركيب المعقد من الإثنيات ومن القوميات الوافدة المستعربة من الإسبان ومن العرب ومن القوط ومن النصارى ومن المسلمين، عندما شكّل الإسلام وعاءً طيبًا لكلّ هذه التراكيب والعناصر وشكّل منها مجتمعًا رائدًا وتجربة رائدة.

استطاع الإسلام أن يخاطب الإنسان في كل الأرض، عندما نقل تجربته من الشرق إلى الغرب، وحمل رسالة (كلكم لآدم وآدم من تراب) وحمل رسالة الناس أكرمهم عند الله أتقاهم، ونظرية (الناس صنفان إما أخ لك في الدين أو نظير لك في الخلق)، جاء بهذه القيم، بهذه المفاهيم طرحها على هذه الأرض.. فاستجابت طواعية، وبقيت تلوذ بهذا الإسلام، بهذه النظرية، بهذا المشروع طيلة ثمانية قرون، ولم تنكسر هذه التجربة إلا من داخلها عندما تحولت إلى طوائف، إلى أمراء طوائف، عندما تنازعت، عندما اختلفت، عندما فُصّل الإسلام الكبير على مقاسات صغيرة على مقاس الأفراد والجماعات والطوائف انهزمت هذه التجربة، وعادت أدراجها إلى الشرق لكي تمارس اليوم، ليس نجاحاتها، ولكن فشلها الآخر، ونحن أمام هذه التجربة، أمام محاكمة هذه التجربة، لابدّ أن نقف في هذه الوثبة من مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري التي نكنُّ لها كل احترام وتقدير ولابدّ من الاعتراف بجميلها، عندما أعادتنا إلى الأندلس مرة ثانية نقف وجهًا لوجه أمام هذه التجربة، لابدّ لنا من الاعتراف بهذا الفضل وهذا الجميل الكبير للشاعر عبدالعزيز سعود البابطين، نحيي

فيه هذه الإرادة مع رفاقه، مع زملائه في هذه التشكيلة الرائعة التي خطت خطوتها الثانية خارج حدودنا الجغرافية. أرحب أيضًا بالأساتذة الذين سيحيون هذه الجلسة وهم الأستاذ الدكتور بيير جيشار والدكتور ميغل كروز أرناندث والدكتور مبروك المناعي، فأهلاً وسهلاً بهم وأهلاً وسهلاً بكم جميعًا في خطوتنا الثانية لهذا اليوم، وسأستعين بالحروف الهجائية لأبدأ من أصحاب اليمين والدكتور بيير جيشار أول المتحدثين .. فليتفضل.

✱✱✱✱

Conférence Littéraire

UNITE ET PLURALITE : LA COEXISTENCE SOCIALE ET RELIGIEUSE EN AL-ANDALUS

Dr. Pierre Guichard

L'Institut du Monde Arabe de Paris a réalisé en 2000 une exposition intitulée : Les Andalousies de Damas à Cordoue. Celle-ci se voulait un signe de volonté de rapprochement des cultures, à l'orée d'un troisième millénaire lourd de menaces de « guerre des civilisations ». Dans l'introduction du catalogue qui accompagnait cette manifestation, le poète Adonis définissait l'Andalousie arabo-musulmane comme « un mélange d'éléments divers et compatibles, multiple et un à la fois. C'est une sorte de métissage mondial, par l'image et le sens. Tout ce qu'elle a inventé en matière de philosophie, de science et d'art, est rencontre entre trois horizons : le juif, le chrétien, s'ajoutant au socle fondateur qu'est l'horizon arabo-musulman. Par conséquent elle est dépassement de tout ce que limite une langue, ou encore l'appartenance culturelle ou nationale. En d'autres termes, elle est la patrie de soi et de l'autre ». Ainsi l'Andalousie est aux yeux du poète le lieu par excellence du métissage culturel. En tant que telle, elle peut être « un projet non seulement pour notre époque, mais également pour l'avenir... la situation dans laquelle nous vivons au niveau mondial, en Orient comme en Occident, exige le modèle andalou, le métissage culturel ».

Cette civilisation d'al-Andalus, Michel Zink, membre de l'Institut , professeur au Collège de France, une sommité en matière littéraire, dans sa préface au livre de María Rosa Menocal : L'Andalousie arabe. Une culture de la tolérance (2003), la décrit pour sa part comme : «

Une civilisation brillante où, dans des villes rendues splendides par le commerce et les arts, des monuments magnifiques et des jardins délicieux accueillent poètes et musiciens, penseurs et savants, juristes et mystiques appartenant aux trois religions ». Evoquant lui aussi ce « paradis perdu », et plus précisément le califat de Cordoue, le grand journaliste français Jean Daniel parlait de son côté dans un numéro du Nouvel Observateur d'octobre 1994, de cette « sacro-sainte Andalousie où, pendant une soixantaine d'années environ [avait] régné ce phénomène merveilleux et bouleversant qu'on a appelé l' 'esprit de Cordoue' ». Quant-à Malek Chebel, anthropologue et psychanaliste, auteur d'un récent Dictionnaire amoureux de l'Islam, il ne craint pas d'affirmer, dans le n° 5 (15-16 février 2004) du supplément hebdomadaire du Monde, qu' « aujourd'hui, l'Islam et le monde arabe paient tous les jours le prix de la disparition de la société arabo-andalouse du XIe siècle, détruite au XVe siècle par la Reconquista catholique de l'Espagne ». A travers les dates de ces publications récentes, on constate la fréquence et l'omniprésence des références à la civilisation d'al-Andalus dans les médias aussi bien que dns les publications plus savantes, uns civilisation que l'on caractérise souvent par sa pluralité.

Sans doute est-il tout à fait légitime de mettre en évidence -et d'admirer- les aspects remarquables d'une civilisation qui fut, à ses meilleurs moments, incontestablement séduisante, brillante intellectuellement, et où a pu effectivement, jusqu'à un certain point, se réaliser entre les différents éléments religieux et culturels qui peuplaient cette province du Dar al-Islam une certaine « symbiose » civilisationnelle. Il me semble cependant qu'il faut aussi, non plus en poète ou en journaliste, et en se méfiant quelque peu d'un « mythe andalou » qui tend parfois, au nom d'un certain lyrisme et d'une trop belle image, parfois davantage projetée vers l'avenir que résultat d'une reconstitution exacte du passé, revenir aux réalités historiques

pour examiner, non plus dans une sorte d' « âge d'or » presque intemporel à force d'être idéalisé, mais dans une perspective évolutive faisant sa place à chaque époque de l'histoire d'al-Andalus, ces notions d'unité et de pluralité dans un Andalus considéré du point de vue de la coexistence qui y a incontestablement existé entre groupes ethniques et religieux différents. On verra que ce qui suit pourrait peut-être plutôt, s'agissant de la coexistence dont il est question, s'intituler : de la diversité à l'unité..

Le problème des conditions de la conquête de l'Hispania.

Ayant toujours, depuis la publication de mon Al-Andalus en 1976 (dont une édition un pau remaniée parut en français l'année suivante sous le titre : Structures sociales « orientales » et « occidentales » dans l'Espagne musulmane), défendu l'idée que la conquête arabo-berbère avait introduit dans l'histoire de la péninsule ibérique une forte rupture, je rappellerai d'abord une évidence quelquefois un peu oubliée : l'Andalus est le résultat d'une conquête militaire. Il serait irréaliste de penser que celle-ci, même si elle fut relativement facile et rapide, du fait de l'écroulement immédiat des structures politiques du royaume wisigoth et de la crise économique et sociale que connaissait le pays, se fit sans violences d'aucune sorte. Du fait de la grande pauvreté des sources il est presque impossible de savoir comment exactement se fit cette conquête. On sait que les textes historiographiques arabes n'apparaissent guère avant la fin du IXème siècle : ils sont donc tous très postérieurs à cette époque de la conquête. Ils présentent toutefois du déroulement et des suites de celle-ci -l'instauration du nouveau régime arabo-musulman- une vision d'ensemble dont l'historien peut tirer un récit cohérent et assez crédible, qui donne l'impression d'une prise de possession de la nouvelle province de l'Islam sans brutalité excessive. C'est cette interprétation que donne, par exemple, Pedro Chalmeta, dans l'étude

minutieuse que, sous le titre Invasión e islamización (1994, rééd. 2003), il a consacrée à cette période.

Dans ce livre, qui est incontestablement l'étude la plus sérieuse et la plus érudite publiée jusqu'à présent sur la question, Pedro Chalmeta rejette une autre interprétation de ces événements, celle qu'il dénonce comme « la vieille illusion catastrophico-providentialiste du 'jugement divin' et sa conséquence, la 'perte de l'Espagne'qui implique la croyance d'une part en l'existence des péchés des mauvais chrétiens, d'autre part en l'irrépressible pénétration explosive de hordes barbares passant tout à feu et à sang ». En toute rigueur, il faudrait cependant, me semble-t-il, distinguer deux aspects différents qui ne sont pas forcément aussi liés que semble le penser Pedro Chalmeta. D'un côté il est certain que les textes chrétiens latins développent volontiers une telle vision, à la fois « catastrophiste » et « providentialiste » de l'histoire de la conquête arabe de l'Hispania. C'est le cas en particulier des « chroniques asturiennes » élaborées dans le contexte « néo-gothique » et de « pré-reconquête » qui caractérise la cour du roi astur-léonais Alphonse III (866-911)[(1)]. Leur fort contenu idéologico-religieux antimusulman incite à ne leur accorder, comme sources historiques concernant les conditions de la conquête du VIIIème siècle, qu'un crédit limité. Mais il est bien connu qu'il existe d'autre part des sources latines bien plus proches des événements, écrites sans doute par des clercs que rien ne prédispose favorablement à l'égard des musulmans, mais dont l'élaboration s'est faite au lendemain de la conquête, dans un contexte idéologiquement moins chargé que celui de la fin du IXème siècle qui vient d'être évoqué.

1 - On en trouvera ine étude dans l'ouvrage de Ron Barkai cité infra.

Le plus important de ces textes est la célèbre Chronique mozarabe de 754[(2)], qui nous donne une « vision des vaincus » chronologiquement bien plus proche des faits. Elle en présente une version sensiblement moins favorable que les chroniques arabes. Rédigée par une chrétien vivant sous la domination musulmane, et postérieure d'assez peu de temps à la conquête, elle présente en vers et dans une langue d'interprétation difficile un récit détaillé des premières décennies de l'histoire de l'Espagne musulmane dont la confrontation avec les sources arabes, bien plus tardives, est indispensable. Il s'agit d'un texte exceptionnel, qui se présente sous la forme d'un long poème, dont le contenu historique se réfère à l'occupation de l'Hispania par les musulmans, et aux premiers temps de la gestion de la nouvelle province de l'empire islamique par les gouverneurs envoyés par le califat omeyyade de Damas. L'auteur de ce texte est un clerc chrétien dont le nom ne nous est pas connu, qui vivait sous la domination musulmane, c'est à dire un mozarabe du milieu du VIIIe siècle. Le texte est d'un ton pathétique, et contient de nombreuses lamentations sur la perte de liberté de la patrie hispanique, ce qui relève d'une vision sujective et « idéologique » des événements, mais aussi sur la violence de la conquête, appréciation qui n'est pas forcément liée au jugement précédent, et peut aussi relever d'une perception objective des faits.

Il se plaint de la « cruauté » des Arabes et de la situation qu'endurent les chrétiens sous leur domination. La plupart des auteurs admettent que cette source est d'une exceptionnelle importance en raison de sa proximité chronologique avec les événements de la première moitié du VIIIème siècle. L'espace de temps dont traite le clerc mozarabe concerne une histoire qu'il a en partie au moins vécue lui-même, celle des chefs militaires et gouverneurs, nommés

2 - Editée plusieurs fois ; on peut se reporter à l'édition de López Pereira, Crónica mozárabe de 754, Saragosse, 1980.

directement par Damas, qui administrent ce qui n'est alors qu'une province du califat oriental. La venue en Espagne du premier émir omeyyade, cAbd al-Rahmân Ier, ne se produit en effet qu'en 756, soit deux ans après la date terminale de la chronique rimée. Les auteurs qui ont examiné de près cette source tendent à la considérer comme relativement objective, en dépit des plaintes exprimées par l'auteur. Sánchez Albornoz, dans son étude sur les sources de l'histoire musulmane du VIIIe siècle andalou (Fuentes de la historia hispano-musulmana del siglo VIII), constate qu'en dépit du « patriotisme » intense de ce dernier, « chrétien à la foi ardente.... regrettant l'époque où sa patrie jouissait de la liberté », et de son hostilité aux nouveaux gouvernants du pays, on n'observe pas de haine dans son texte, et qu'il lui arrive même de faire preuve d'une certaine objectivité dans l'appréciation de l'action de certains gouverneurs ». L'étude approfondie que Ron Barkai a consacrée à l' « image de l'autre» dans les chroniques hispaniques médiévales, aussi bien latines qu'arabes, va tout à fait dans le dans le même sens(3): l'auteur de la Chronique mozarabe a sans doute une vision globalement négative des conquérants et dominateurs de l'Hispania, responsables de la « perte » de cette dernière, mais elle est due bien plus à cette appréciation des violences de la conquête qu'à une hostilité de principe à l'Islam, attitude très différente de celle des chroniques asturiennes où s'exprime un net rejet de la religion ennemie.

Il me semble donc qu'il serait intéressant, pour évaluer correctement l'impact -ne serait-ce que « psychologique » de la conquête sur les esprits des chrétiens hispaniques , de savoir jusqu'à quel point il faut prendre au sérieux la description catastrophiste que la Chronique mozarabe fait de la conquête, discordante avec celle,

3 - Ron BARKAI, Cristianos y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo), Madrid, 1964.

plutôt « aseptisée » qui se dégage des textes arabo-musulmans, celle que les auteurs modernes ont généralement suivie. La plupart du temps, on présente en effet plutôt la vision d'une occupation relativement pacifique du territoire hispanique, basée sur la conclusion d'accords de capitulation acceptés par les autochtones, qui devinrent dès lors des dhimmi/s ou « protégés » des musulmans, jouissant du statut juridique qui leur fut reconnu du fait de la « tolérance institutionnelle » de l'Islam à l'égard des religions du Livre. On ne peut certes mettre en doute l'existence même de tels traités, bien attestés par les sources. Mais on manque en fait d'informations sur une grande partie de la péninsule où les conditions purent être moins régulières et modérées, et l'on ne peut que constater que les indications positives sur de tels traités concernent surtout des villes du sud de la péninsule, et ne sont au total pas très nombreuses.

Quelques auteurs ont mis en doute la légitimité d'une version de la conquête presque exclusivement inspirée par les sources arabes. Dans son ouvrage sur la conquête arabe (The Arab Conquest of Spain, 1989), Roger Collins a revendiqué fortement la plus grande crédibilité de la Chronique mozarabe, en raison de sa proximité avec les événements : il y a eu, dit-il, s'agissant de la conquête, « de la part de la majorité des historiens, un refus quasi obstiné de lui appliquer quelque forme que ce soit de critique des sources. Pratiquement dans tous les cas, ce qui s'est passé est que l'on a pensé que les récits des sources arabes fournissent l'élément primordial d'information ». En écrivant ces lignes, cet auteur ne pense pas spécifiquement au problème de la plus ou moins grande violence de la conquête, problème auquel fait allusion discrètement Ron Barkai : « On pourrait alléguer, écrit ce dernier, que la description des cruautés musulmanes est une composante obligée du genre littéraire des lamentations. Il y a sans doute du vrai dans cela, mais même dans ce cas les lamentations reflètent une certaine image des conquérants musulmans... Cette

image de la conquête devait se transmettre aux chroniques chrétiennes durant de nombreuses générations ». Il ne serait pas sans intérêt de savoir si la violence de la conquête arabo-berbère est essentiellement, sur le moment, un stéréotype littéraire, et plus tard une invention des chroniques asturiennes, justificatrice de l'idéologie naissante de reconquête, ou si elle correspond à une réalité plus ou moins traumatisante pour les hispaniques, dans ce cas exprimée par la Chronique mozarabe, réalité dont le souvenir se serait transmis aux textes asturiens élaborés vers la fin du IXe siècle -dans un esprit évidemment anti-musulman- par les clercs de l'entourage du roi Alphonse III.

Ce qui oblige à réfléchir à la validité de la vision de la conquête contenue dans la Chronique mozarabe est que les auteurs qui se sont intéressés à celle-ci ont relevé l'absence dans ce texte d'antagonisme proprement religieux. L'auteur anonyme, et l'on s'en est souvent étonné, ne fait aucune allusion à l'Islam. Déjà, Sánchez Albornoz avait souligné, sans référence particulière aux aspects religieux, le ton d'objectivité et l' absence d'opposition radicale ou de haine envers les conquérants que révèle son texte. Entre autres particularités de la Chronique , écrit Roger Collins, on relève «la déconcertante absence de commentaires en rapport avec la religion des conquérants. A aucun moment de son récit, il ne fait la moindre référence à l'Islam. Il ne considère pas non plus les musulmans arabes comme des chrétiens hérétiques, et encore moins comme des païens ». Ron Barkai fait à peu près la même remarque en signalant que « le chroniqueur mozarabe ignore presque complètement la signification religieuse du conflit chrétiens-musulmans en Espagne ». L'élément religieux, ajoute-t-il « existe seulement dans la conception de la conquête musulmane de l'Espagne comme un châtiment divin (iudicium Dei) conforme au modèle biblique du châtiment du peuple d'Israêl »[(4)].

4 - Ron BARKAI, El enemigo en el espejo, p. 29

John Tolan, dans son récent ouvrage sur la vision chrétienne des musulmans au Moyen Age, réitère la même constatation : « Pas une seule fois l'auteur n'exprime la moindre animosité envers la religion des Arabes : en vérité, il n'en dit absolument rien »[5] .

Ces constatations amènent me semble-t-il à formuler de façon plus précise qu'on ne l'a fait, la question de la véracité des descriptions catastrophistes de la conquête et de ses conséquences chez l'auteur mozarabe. Ces « conséquences désastreuses... décrites avec un luxe de détails macabres fait de carnages, de pillages et de dévastations », pour reprendre le résumé qu'en fait John Tolan, dans son ouvrage récent sur Les Sarrasins, sont-elles uniquement déterminées par la vision quasi eschatologique, évoquée plus haut, de la « perte de l'Espagne » causée par les péchés des chrétiens, ou, compte tenu de l'absence d'antagonisme ou de haine religieuse du clerc mozarabe rédacteur d'un texte écrit au milieu du VIIIe siècle, trente à quarante ans après la conquête, sont-elles le reflet d'une certaine réalité ? On ne peut pas exclure que le récit qui nous est fait de la conquête par la plupart des auteurs arabes ait un certain caractère « officiel », relevé dans des études récentes[6]. Sur les contradictions existantes entre les sources écrites, on ne peut guère attendre quelques lumières nouvelles que de l'archéologie, si l'on avait la chance de

5 - John TOLAN, Les Sarrassins, Paris, 2003, p. 130.

6 - On renverra à l'intéressante étude de ces sources présentée dans Eduardo MANZANO MORENO, « Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus : une nueva interpretación », Hispania, LIX/2, n° 202, 1999, pp. 389-432. L'auteur cite le texte connu et d'interprétation difficile d'Ibn Hazm, pour qui la conquête se fit sans tenir compte des obligations légales, comme une sorte de « foire d'empoigne » où chaque groupe de conquérants s'empara de ce qui lui convenait, sans guère de contrôle de l'autorité étatique (p. 430, d'après M. ASIN PALACIOS, « Un códice inexplorado de Ibn hazm », Al-Andalus, II, 1934, p. 41). Il est bien entendu que le problème posé par Ibn Hazm ne se réfère qu'aux conditions légales de la conquête. Mais l'avbsence de contrôle étatique sur celle-ci ne peut-il avoir pour conséquence une violence elle-même incontrôlée ? E. Manzano laisse avec raison la question ouverte (p. 430 : le rejet de la thèse « officielle » d'une conquête offrant toutes les garanties légales pourrait ouvrir la voie -entre autres interprétations- à une thèse selon laquelle « predominó la violencia de los invasores »).

pouvoir mettre en évidence, localement, les conditions dans lesquelles eut lieu le passage d'une époque à l'autre. Cela ne pourrait se faire que sur des sites exceptionnellement bien documentés, c'est à dire minutieusement fouillés, où l'on pourrait mettre en évidence la continuité ou la discontinuité de l'occupation humaine, et les conditions du changement. Il ne faut pas se dissimuler que de telles conditions ne se rencontrent que très rarement. Cela semble être le cas sur un site exceptionnel comme celui de la nécropole d'abord paléo-chrétienne, puis musulmane, mise au jour dans la localité portugaise de Mértola. La dernière inscription chrétienne y est datée de 706, très peu d'années avant la conquête, et les sépultures musulmanes succèdent à la destruction de la basilique autour de laquelle et dans laquelle était installé le cimetière chrétien(7). Mais, faute de matériel funéraire, on ne peut connaître la date à laquelle ont lieu ces inhumations musulmanes, et il est bien évident que, même si l'on admettait une rupture brutale entre les deux époques, on ne saurait tirer d'un seul exemple des conclusions généralisées quant à une conquête plus « traumatisante » pour les populations indigènes qu'on ne l'admet en général.

Les relations entre communautés à l'époque de l'émirat omeyyade.

On n'exclut évidemment pas, en posant la question qui précède, tout le problème de l'existence, antérieurement à la conquête, d'une société caractérisée par une situation de crise sociale et de grandes inégalités « pré-féodales », dont de nombreux éléments auraient été enclins à se soumettre à des conquérants dont la domination paraissait préférable à celle des catégories sociales antérieurement au pouvoir(8).

---

7 - Claudio TORRES et Santiago MACIAS, Museu de Mértola. Basílica paleocristâ, Campo arqueológico de Mértola, 1993.

8 - On rappellera l'hypothèse -plausible- de Lévi-Provençal, pour qui une masse de mécontents se joignirent d'emblée aux conquérants, l'arrivée des musulmans leur donnant une chance « d'échapper par leur rlliement au vainqueur à la dure condition du servage et à l'iniquité du régime » (Histoire de l'Espagne musulmane, I, p. 22).

Une fois apaisées les possibles -et inévitables- turbulences de la conquête, il n'est en tout cas pas douteux qu'une coexistence de fait et de droit s'établit en al-Andalus sous l'égide du régime arabo-musulman qui prévaut dans la nouvelle province de l'Islam. Elle repose, comme dans le reste du monde musulman, sur la « tolérance institutionnelle » qui caractérise le droit musulman des dhimmis ou protégés monothéistes, fait trop connu pour qu'il soit nécessaire d'en rappeler ici les modalités, mais qui, évidemment, concerne l'Andalus au même titre que les autres régions du monde musulman. Un texte particulièrement célèbre et significatif de cette situation de protection ou dhimma est le « pacte » qui fut accordé en 713 par cAbd al-cAziz b. Musa, fils du conquérant de l'Espagne Musa b. Nusayr, et sans doute commandant de l'un des détachement de l'armée d'invasion, à un chef wisigoth de la région sud-orientale de la péninsule appelé Théodomir et aux chrétiens qui relevaient de son autorité. Les chrétiens de cette région s'y voient accorder, en échange d'un tribut payé individuellement par les habitants, le droit de conserver leurs biens et de continuer à pratiquer leur religion. On peut observer que, pas plus que les traités du même genre conservés pour l'Orient, le texte ne précise les limitations qui seront par la suite imposées aux dhimmi/s en vertu de l'apocryphe « pacte d'Omar ». En dehors de ce texte exceptionnel, les sources sont encore peu nombreuses et très lacunaires pour cette période. On commence cependant à percevoir assez bien une importante différence entre la situation des communautés juives et des communautés chrétiennes. Les secondes -assurément beaucoup plus nombreuses et sans aucun doute encore démographiquement majoritaires durant une assez longue période- posent de toute évidence davantage de problèmes que les premières, sur lesquelles on s'arrêtera d'abord.

On sait que les juifs, durement persécutés dans le royaume wisigothique, accueillirent très favorablement les conquérants, et un

bon nombre, sans doute, revinrent dans la péninsule à leur suite lorsqu'ils en avaient été chassés. L'intégration au monde musulman leur fut incontestablement favorable. Lors même de la conquête, il arriva, comme à Séville, que les musulmans confient la garde de villes conquises aux juifs. La constitution du Dar al-Islam facilita les relations déjà existantes entre les communautés d'Occident et d'Orient. Les Juifs n'étaient pas dans une situation juridique différente de celle des chrétiens, mais, habitués à vivre dans des pays qu'ils ne dirigeaient pas, sous l'autorité de souverains d'autres religions, ayant en plus une culture d'origine orientale et sémitique et une langue de culture bien plus proches de l'arabe que le latin, ils n'avaient pas à regretter un statut politique qu'ils n'avaient jamais eu, et pouvaient assez facilement s'accomoder de leur situation et en tirer le plus possible d'avantages. Ouverts traditionnellement sur l'Orient méditerranéen, ils contribuèrent certainement à l' « orientalisation » de la civilisation andalouse.

Cette situation favorable et ce rôle dans la vie de relations du monde musulman peuvent être bien illustrées et presque symbolisés par un texte très célèbre de l'un des premiers « géographes » arabes, Ibn Khurdadhbih, qui écrit dans la seconde moitié du IXe siècle. Dans son Kitab al-masalik wa l-mamalik (Livre des routes et des royaumes), qui doit traduire une situation des environs de 850 ou antérieure, il décrit une catégorie très particulière de marchands juifs auxquels il donne le nom mystérieux de Radhaniya : ils parlent l'arabe, le persan, le « romain » (gerc ou latin ?), l'espagnol, le franc, le slave. Ils voyagent entre l'Orient et l'Occident, par terre et mar mer, dans les deux sens. De l'Occident ils exportent des eunuques et des esclaves filles et garçons, des tissus, des fourrures et peaux, des épées. Ils partent du pays des Francs et vont par mer jusqu'en Egypte et en Syrie, mais le même voyage peut aussi se faire par terre, en passant par l'Andalus, Tanger et l'Ifriqiya. Ils vont à Bagdad par caravanes.

Ils vont aussi depuis le Proche-Orient jusqu'en Inde et en Chine par la Mer Rouge et l'océan Indien, ou par les routes asiatiques de terre (« route de la soie »), et de l'extrême Orient ils ramènent des drogues et épices. Certains vont vendre leurs marchandises à Constantinople, et atteignent aussi les pays des Slaves et des Khazars.

Ce texte évocateur d'un commerce important et à très grande distance a été largement discuté. Il semble qu'il se réfère à une situation relativement ancienne, même par rapport à l'auteur, surtout en ce qui concerne les itinéraires maritimes. Durant le IXème siècle en effet, le commerce en Méditerranée semble avoir connu de grandes perturbations et une quasi extinction du fait des activités importantes des pirates, principalement andalous, qui commencent au début du siècle, et se prolongent au Xème. Chronologiquement, on peut situer assez bien ces raids « sarrasins ». Le premier connu est une attaque importante des Baléares, encore chrétiennes, qui eut lieu en 798, et provoqua une réaction carolingienne dont les sources officielles latines se font l'écho(9). Le IXème siècle voit l'intensification de ces incursions sur les côtes d'Italie et de Gaule, et si les pirates sont chassés de leurs bases italiennes vers le début du Xème siècle, leurs activités se reportent dès la fin du siècle précédent vers la côte provençale avec l'établissement de la célèbre colonie sarrasine de Fraxinetum(10). Il paraît dès lors peu vraisemblable qu'entre le milieu du IXe et le milieu du Xe de tels trafics par mer aient pu être aussi suivis que le dit le texte, qui n'est pas repris par les auteurs postérieurs.

En revanche, les trafics par terre entre l'Occident carolingien et le monde musulman, qui impliquaient pour une bonne part l'Andalus et

---

9 - Pierre GUICHARD, « Les débuts de la piraterie andalouse en Méditerranée occidentale », Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée, 35, 1983-1.

10 - Voir Lucien MUSSET, Les invasions. Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VIIème-XIème siècle), Paris, 1965.

les Juifs qui y vivaient ou y avaient des attaches, prospérèrent aux IXème-Xème siècle. Entre les environs de l'an 800 et l'an 1000, on ne peut douter du rôle que jouent les Juifs dans la vie économique.des pays de l'Occident méditerranéen, et de l'Andalus en particulier. On a plusieurs témoignages de ce rôle dans la documentation carolingienne. Charlemagne accorde ainsi des diplômes à des commerçants juifs faisant un trafic avec l'Espagne. Les protestations de l'évêque de Lyon Agobard contre les mêmes marchands juifs accusés de vendre des esclaves chrétiens aux musulmans sont très connues(11). On est assez bien informés au total sur l'ampleur et les itinéraires de ce commerce des esclaves importés d'Europe en al-Andalus. Beaucoup provenaient des prises de guerre faites par les Carolingiens, puis les Ottoniens, aux frontières orientales de l'empire chrétien. Les marchands, principalement juifs si l'on suit les sources, les acheminaient depuis Verdun par la vallée du Rhône, le Languedoc et les comtés carolingiens correspondant à la Catalogne actuelle, et les transformaient en eunuques sur place ou dans la localité andalouse de Lucena, ville que toutes les sources arabes des Xe-XIème siècle considèrent comme une localité à peuplement principalement ou exclusivement juif, avant de les exporter par le port d'Almería. De ces rapports avec l'Europe franque par l'intermédiaire des Juifs d'al-Andalus, qui se poursuivent donc à l'époque du califat, il est resté un témoignage écrit, celui du marchand de Tortosa Ibrahîm b. Yacqûb qui nous a laissé, au milieu du Xe siècle, une relation de voyage en Europe occidentale(12).

La situation des chrétiens est plus problématique. En principe, leurs communautés ne souffrent pas de perturbations majeures, et l'on

11 - Plusieurs références précises se trouvent dans : Renée DOEHAERD, Le haut Moyen Age occidental, Paris, 1971.

12 - André MIQUEL, « L'Europe occidentale dans la relation d'Ibrahim b. Yacqub », Annales E.S.C., 21/5, septembre octobre 1966.

possède, avec les listes épiscopales conservées pour cette époque, de nombreux témoignages du maintien d'une structure écclésiale encore importante. Il est cependant bien probable que d'assez nombreuses églises aient disparu dès le IXe siècle, et possible que se soit produit un certain durcissement de la condition des chrétiens du fait de l'implantation du malikisme à la même époque comme doctrine pratiquement officielle de l'Etat omeyyade, avec son juridisme moins favorable aux dhimmis que le libéralisme des doctrines encore floues (ainsi celle d'al-Awzaci) qui prévalaient antérieurement. On peut penser, par ailleurs que l'amenuisement du nombre des chrétiens du fait des conversions, qui semblent avoir été nombreuses, eut des conséquences fiscales négatives sur les contribuables dhimmis qui subsistaient, l'Etat ayant très vraisemblablement eu tendance, comme dans les autres régions du monde musulman, à maintenir un même niveau d'exigences à l'égard des communautés imposables. Cela pourrait expliquer la curieuse et célèbre lettre envoyée en 828 aux chrétiens de Mérida par l'empereur carolingien Louis le Pieux, où il leur promet de leur apporter un secours militaire contre l'émir cAbd al-Rahman II « lequel, écrit-il, avec la cupidité démesurée dont il fait preuve pour vous soustraire vos biens, vous a fréquemment plongés dans l'affliction, de la même manière que son père Abolas [il s'agit d'al-Hakam II, dont la kunya était Abu l-cAsi]: ce dernier, en effet, en augmentant injustement les tributs dont vous n'étiez pas débiteurs et en exigeant leur paiement par la force, d'amis que vous étiez vous transforma en ennemis, de sujets obéissants en révoltés ; il chercha à vous enlever votre liberté et à vous opprimer par de lourdes et iniques contributions»[13].

Les causes de l'affaiblissement marqué des communautés chrétiennes furent cependant pour une bonne part internes. Un niveau

13 - LEVI-PROVENCAL en reproduit le texte dans le tome I de son Histoire de l'Espagne musulmane.

culturel assez dégradé et l'influence consciente ou non de l'Islam eurent pour effet l'apparition d'hérésies, dont la plus connue et la plus importante fut l'adoptiannisme, qui se répandit à la fin du VIIIe siècle. Cette hérésie, qui se développa à Tolède à l'initiative du métropolitain de cette cité Elipand, se diffusa jusque dans les Pyrénées où l'un de ses tenants, l'évêque d'Urgel Félix, fut condamné par les utorités religieuses et politiques après la reconquête de ces régions par les Carolingiens. Niant le dogme de la trinité, comme le monophysisme et le nestorianisme en Orient, elle semble bien avoir correspondu, consciemment ou inconsciemment, à une tentative de rapprochement avec l'Islam. D'autres hérésies se produisirent ensuite, dans la première moitié du IXème siècle, et agitèrent l'église mozarabe. En dehors même des conversions à l'Islam, la séduction que la culture arabe exerçait eut aussi des conséquences sur la cohésion idéologique d'une église dont la tradition était latine. On connaît les lamentations du clerc mozarabe Alvaro de Cordoue, vers le milieu du IXe siècle, sur le fait que ses coreligionnaires se détachaient rapidement de leur culture latine pour se tourner vers « les poèmes et les romans des Arabes », et même « vers les écrits des théologiens et des philosophes musulmans, non pour les réfuter, mais pour se former une diction arabe correcte et élégante ». Face à cette acculturation qu'ils jugeaient dangereuse, et sans doute à l'affaiblissement numérique du christianisme, on assiste au mouvement en quelque sorte « provocateur » d'une élite intellectuelle particulièrement consciente de cette évolution et qui s'en désespérait, sous la forme du fameux mouvement des « martyrs de Cordoue », entre 850 et 859 principalement[14].

14 - Pour tout ce qui concerne les mozarabes, voir le livre classique de Francisco SIMONET, Historia de los mozírabes de España, Madrid, 1903, rééd. Amsterdam, 1967, ainsi que Isidro de las CAGIGAS, Los mozárabes, Madrid, 2 vol., 1947.

Des causes sans doute davantage socio-économiques que proprement religieuses, mais dont on ne peut, me semble-t-il, exclure complètement les facteurs ethno-culturels de résistance à l'acculturation arabo-islamique, déterminèrent, dans les dernières décennies du même IXe siècle, les ruraux chrétiens du sud de la péninsule à se joindre à certains des mouvements de révolte anti-arabes, dont les promoteurs furent principalement les muwallads, dissidences qui désorganisèrent profondément l'émirat. Les informations que l'on possède à cet égard concernent exclusivement les zones montagneuses de l'Andalousie proprement dite, où le fait majeur est la très célèbre révolte d'Ibn Hafsun(15), initialement un muwallad, dont on sait qu'en 899 il revient au christianisme de ses ancêtres. Lui-même, puis ses fils après sa mort en 917, conservent de ce fait l'appui décidé des communautés chrétiennes des montagnes andalouses qui constituaient déjà l'un des appuis les plus solides du mouvement. Mais le fait qu'il ait perdu alors pour une bonne part l'adhésion que lui avaient apportée les muwallads semble bien indiquer que dès cette époque la population de l'Espagne méridionale, en particulier celle des villes, était assez largement islamisée pour que le christianisme mozarabe ne plus représente plus qu'une sorte de survivance culturelle dont le poids dans l'équilibre social d'al-Andalus déclinait assez rapidement. Tout ce que les sources nous font connaître des multiples dissidences qui affectent les autres régions d'al-Andalus durant les trois dernières décennies du IXème siècle et les trois premières du Xème laisse complètement dans l'ombre les éléments chrétiens et ne fait apparaître, en dehors des Berbères et des Arabes, que l'importance des populations urbaines et rurales muwallades, ce qui laisserait aussi penser que, contrairement à ce que

15 - L'ouvrage le plus récent est celui de Manuel ACIEN ALMANSA, Entre el feudalismo y el Islam. cUmar Ibn Hafsun en los historiadores, en las fuentes y en la historia, Université de Jaén, 1997.

l'on tend en général à penser, le courant des conversions à l'Islam, auquel il faut ajouter une assez importante émigration vers le nord chrétien, sans doute accélérée par le mouvement des martyrs et les troubles de la fitna de de la période 880-920, avait déjà été assez fort pour inverser le rapport démographique entre les communautés chrétienne et musulmane.

C'est là un point sans doute important, sur lequel il est difficile de parvenir à des certitudes. Une étude « classique », celle de Bulliet (Conversion to Islam in the Medieval Period, 1979), s'appuyant sur une tentative d'étude statistique menée sur la base des noms des savants contenus dans les dictionnaires biographiques, et tentant de déterminer à quelle moment de la généalogie de chacun intervient la conversion du premier ancêtre à l'Islam, a émis l'hypothèse que l'inversion du rapport numérique entre musulmans et chrétiens en al-Andalus ne se serait pas produite avant le milieu du Xème siècle, sous le califat de Cordoue. Quelle que soit la qualité de son ouvrage et l'ingéniosité avec laquelle il est parvenu à établir ses « courbes de conversion », j'ai la conviction, mais sans pouvoir apporter à l'appui de celle-ci de preuve décisive, que dès le début du Xème siècle, et en tout cas à l'époque de la proclamation du califat en 929, les chrétiens d'al-Andalus ne représentaient déjà qu'une minorité de la population. Cela me paraît ressortir de la situation de la plupart des régions, en dehors de l'Andalousie proprement dite, durant la crise de la fin du IXème et du début du Xème siècle. Ni les sources, ni les événements, ne laissent même entrevoir l'existence de communautés chrétiennes assez importantes pour influer en quoi que ce soit sur l'évolution politique, dans une période particulièrement troublée, où les autres groupes, Berbères, Arabes, muwallads, ne cessent de manifester leur existence et leur identité en s'opposant les uns aux autres. C'est seulement dans l'actuelle Andalousie, où l'existence des mozarabes sera encore bien attestée au XIème siècle, et jusqu'au début du

XIIème, qu'on les voit se joindre massivement à un mouvement de dissidence politique, se dressant contre le pouvoir central. Le fait qu'aucune autre agitation du même genre ne se soit manifestée dans d'autres régions m'amène à penser que les chrétiens y étaient déjà nettement minoritaires et ne jouissaient que d'une faible liberté d'action.

Le processus d'arabisation et d'islamisation.

Je crois donc qu'à l'époque de la proclamation du califat à Cordoue par cAbd al-Rahman III le christianisme mozarabe, qui va pourtant s'exprimer si magnifiquement dans l' « art mozarabe » des manuscrits et des églises du royaume de León, art développé dans les communautés émigrées d'al-Andalus, et dont on ne retrouve pratiquement pas de trace en al-Andalus, est déjà davantage une survivance, une sorte de « fossile culturel », qu'une force vraiment vivante de la société andalusí en train de se consolider.

Du fait de l'important mouvement des conversions bien sûr, mais aussi à travers la crise des « martyrs » mozarabes, puis l'émigration d'un nombre important de chrétiens, durant la période troublée qui précède l'instauration du califat, le poids démographique et culturel du christianisme s'est considérablement amenuisé. Globalement, on a assisté d'autre part à l'échec des dissidences et révoltes muwallades. Presque partout où les textes laissent apercevoir le sens de l'évolution, on constate que ce sont les éléments arabo-berbères qui l'ont finalement emporté sur les révoltes des musulmans autochtones. En Andalousie, le cas de Séville, dominée après le massacre de la « bourgeoisie » muwallade par les Arabes yéménites, par la famille arabe des Banu Hadjdjadj, apparaît comme exemplaire. Moins bien connu dans ses modalités précises, celui de Saragosse est comparable, puisque les Arabes Banu Tudjib y sont finalement, après un long conflit, victorieux des muwallads Banu Qasi, qui y semblaient

pourtant tout à fait prépondérants au milieu du IXème siècle. En Andalousie, à l'issue de luttes acharnées, ce sont finalement aussi les Arabes qui l'ont emporté sur les dissidences, les djund/s de cette origine ayant apporté leur appui décisif à la restauration du pouvoir engagée par cAbd al-Rahman III à partir de 912[16].

La moyenne vallée du Guadiana et les régions environnantes fournissent une sorte de « contre-exemple » particulièrement intéressant. La métropole religieuse et culturelle y était incontestablement à l'époque de la conquête, la ville de Mérida, centre d'une vaste province ecclésiastique. Elle est l'une des rares à avoir opposé une résistance militaire sérieuse, et ne fut prise qu'après un siège relativement long et dur de plusieurs mois. On peut penser que Musa b. Nusayr qui l'avait conquise y installa des éléments berbères, puisque l'on y constate ensuite une population appréciable de cette origine. Elle souffrit vraisemblablement de cette conquête par la force, mais continua cependant à constituer un centre urbain d'une certaine importance, et il semble que l'on y trouve un évêque jusque vers la fin du IXe siècle[17]. Le pouvoir s'efforce, sans toujours beaucoup de succès, d'en contrôler la population. Mais il ne peut empêcher au début du IXème siècle des révoltes importantes dans lesquelles apparaissent au premier plan des Berbères, dont certains chefs sont possesseurs de propriétés foncières importantes[18], et des convertis à l'Islam autochtones (muwallads). Les mozarabes doivent alors être encore assez nombreux dans la ville, ainsi qu'en témoigne la lettre de Louis le Pieux évoquée précédemment. On notera qu'au niveau de la société locale, les rapports entre les éléments berbères, les muwallads,

---

16 - Ces événements, et tout ce qui suit, est traité avec assez de détail par E. LEVI-PROVENCAL, Histoire de l'Espagne musulmane.

17 - SIMONET, Mozárabes, p. 393.

18 - IBN HAYYAN, Muqtabis, II/1 (Crónica de los emires Al-Hakam I y cAbd al-Rahman II), tr. M. Makki et Federico Corriente, Saragosse, 2001, p. 46.

et les mozarabes concernés par cette lettre ne doivent pas avoir été mauvais, puisqu'ils se révoltent ensemble la même année 828 (les sources arabes ne parlent alors que des Berbères et des muwallads, mais ce que l'on vient de dire de l'attitude des mozarabes ne laisse guère de doute sur leur participation au mouvement). Lorsqu'il parvient à contrôler à nouveau la ville à l'issue de ces années de révoltes, le pouvoir omeyyade la dote d'une remarquable « alcazaba » de pierre de taille, siège du gouverneur et de la garnison omeyyades, édifiée en 835 si l'on en croit une inscription.

Les sources indiquent qu'un certain nombre de révoltés quittèrent la ville, dont l'importance fut sans doute affaiblie par ces événements. Culturellement, un mouvement d'islamisation et d'arabisation avit dû s'engager dès l'époque de la conquête, comme dans les autres villes de province, comme à Tolède où l'on connaît d'assez nombreux ulémas dès la fin du IXème siècle. Mais le faible nombre de ceux qui nous sont connus pour Mérida par rapport à Tolède, semble indiquer que la ville est déjà en net déclin. Lorsque commence à apparaître la fitna générlisée dans l'émirat, lors des dernières décennies du IXè siècle, une situation de dissidence s'établit à nouveau dès 868. Les épisodes cahotiques qui se déroulent alors ne mettent plus en scène, visiblement en tout cas, que des muwallads, dirigés par un personnage qui va dès lors jouer un rôle capital dans l'évolution de la région, le célèbre Ibn Marwan al-Djilliqi (c'est à dire « le Galicien »). A la suite de divers rebondissements, une partie sans doute importante de la population muwallade de Mérida, menacée aussi bien par les forces émirales que, semble-t-il, par les tribus berbères assez nombreuses et remuantes établies dans la vallée du Guadiana, se réfugie sur une position fortifiée jusque là de faible importance, cette installation donnant lieu à l'apparition d'une nouvelle ville, Badajoz, qui va devenir très rapidement la capitale de la région. Le déclin tout aussi rapide de Mérida fut aggravé par le fait que le pouvoir omeyyade

confia en 875 le gouvernement de la ville, sans doute très amoindrie par cette situation cahotique, à un clan de Berbères Masmuda, dirigés par une famille appelée les Banû Tadjit, qui semblent avoir mis ce qui restait de population muwallade, et sans doute aussi chrétienne, dans la ville et ses environs immédiats en coupe réglée[19].

Dans son Rawd al-mictar, Al-Himyari consacre une assez longue notice à Mérida. Après avoir décrit de façon assez détaillée les remarquables monuments romains qui témoignaient de la splendeur passée de la ville, et en particulier le célèbre aqueduc, il fournit une anecdote dont il ne faut peut-être pas exagérer la portée, mais qui est tout de même intéressante. Il l'attribue au puissant général et vizir de l'émir Muhammad Hashim b. cAbd al-cAziz, qui appartenait à une famille de mawalis des Omeyyades, et eut une grande prépondérance dans le gouvernement de l'émir après 875 environ. Il fut en particulier envoyé à plusieurs reprises à Mérida pour y combattre la révolte d'Ibn Marwan al-Djilliqi dans la moyenne vallée du Guadiana. Il raconte que, se trouvant à Mérida comme gouverneur, et grand amateur de marbres, il fit desceller une dalle de cette matière d'une pureté particulièrement remarquable, qui se trouvait dans le rempart de la ville (sans doute le rempart du Bas Empire, dont Idrisi vante la fabrique « en pierres de taille de la plus belle fabrication et de la construction la plus solide »). « Une fois descendue à terre, poursuit-il, on s'aperçut qu'elle portait une inscription en langue non arabe (cadjamiya). Je rassemblai, pour la faire déchiffrer, les chrétiens qui se trouvaient à Mérida. Ceux-ci prétendirent que seul un personnage cadjami, qu'ils me nommèrent et qu'ils respectaient, pourrait traduire ce texte ». La suite de l'histoire pourrait faire douter de sa crédibilité, car le vieillard « décrépit et usé par l'âge » qu'on lui amena fit du texte une lecture qui paraît assez fantaisiste. L'épisode présente

19 - L'indication est donnée par le Muqtabis d'IBN HAYYAN, dans le volume II/2 (édition Makki) , p. 363.

cependant peut-être un certain intérêt ; si l'on peut lui ajouter quelque foi, il témoignerait du fait que ces chrétiens de Mérida n'avaient plus qu'un contact bien lointain avec leur culture latine originelle, ce qui va d'ailleurs dans le même sens que les plaintes d'Alvaro de Cordoue trois décennies plus tôt.

Le panorama culturel de Mérida et de sa région à la même époque pourrait être complété par une autre récit relatif au même général Hashim b. cAbd al-cAziz , qui figure dans la partie du Muqtabis d'Ibn Hayyan consacrée à la fin du règne de l'émir Muhammad. Alors qu'il dirigeait une campagne militaire toujours dans la même zone en 876 : lorsque les troupes omeyyades, explique cet auteur, avaient pris une localité fortifiée, le vizir ordonnait la concentration des prisonniers avec leurs femmes et leurs enfants dans un lieu déterminé. Il commençait en appelant les hommes adultes et demandait à chacun s'il était musulman ou chrétien. Si le prisonnier répondait qu'il était chrétien, Hashim ordonnait qu'il soit exécuté sur le champ, et ses enfants étaient considérés comme captifs. S'il déclarait qu'il était musulman, il lui faisait réciter quelques sourates du Coran. Mais s'il les récitait correctement, il ne s'en tirait pas non plus, car le vizir lui demandait alors de réciter des hadiths ; s'il se trompait ou hésitait, il en concluait qu'il était chrétien et l'accusait de les avoir appris la nuit même, et le faisait aussi exécuter. Là encore, on ne sait pas très bien jusqu'à quel point l'anecdote est fondée sur un fait réel. Il semble cependant que, comme le souligne Maribel Fierro qui commente ce passage, il existait chez ces populations rurales une certaine indécision de leur statut religieux ; on entrevoit une réalité floue et, apparemment, une situation où la frontière entre christianisme et Islam -lié à l'arabisation- n'était pas très claire[20].

---

20 - Maribel FIERRO, « Cuatro preguntas en torno a Ibn Hafsun », Al-Qantara, XVI, 1995/2, p. 246.

Servant de refuge à des éléments indigènes sans doute déjà fortement islamisés, Badajoz est transformée en une véritable madina par Ibn Marwan al-Djilliqi, plus ou moins réconcilié avec le pouvoir central. Il la dote des édifices musulmans les plus nécessaires à la vie religieuse, une mosquée principale et des bains, qui sont édifiés avec l'aide d'architectes envoyés par l'émir(21). La ville devient à la fin du IXème et au Xème siècle, une agglomération assez importante, centre d'un certain niveau de vie culturelle, où les ulémas connus pratiquent les disciplines juridico-religieuses traditionnelles après avoir étudié à Cordoue et, pour près d'un tiers d'entre eux, avoir effectué le pèlerinage à La Mecque et le voyage d'études correspondant, alors même que Mérida n'est pratiquement plus mentionnée à ce sujet. Il est à peine nécessaire de dire que l'on n'entendra plus parler ultérieurement des mozarabes de Mérida, qui semblent avoir disparu au cours de ces vicissitudes politiques, l'émigration de bon nombre d'entre eux vers le royaume de León pouvant avoir été favorisé par la relative proximité de cet Etat chrétien. Dans un travail consacré à « L'islamisation des villes d'al-Andalus », Manuela Marín et Maribel Fierro, outre une structuration des magistratures musulmanes tout à fait normale dès cette fin du IXème siècle, notent que parmi les informations que les sources biographiques apportent sur la situation du droit à Badajoz, figure un fait qui indique que celui-ci s'adaptait aux conditions locales, c'est à dire à la proximité de la frontière, puisqu'on y cite un docteur spécialisé dans les questions relatives aux musulmans prisonniers dans le Dar al-harb(22). A l'effacement de Mérida et à la promotion de Badajoz correspond une société largement islamisée et arabisée dont les mozarabes semblent avoir pratiquement disparu.

---

21 - AL BAKRI, The Geography of al-Andalus and Europe, éd. al-Hajji, Beyrouth, 1968, p. 120.

22 - Manuela MARIN et Maribel FIERRO, « La islamización de las ciudades andalusíes a través de sus ulemas », dans : Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental, éd. par P. Cressier et M. García Arenal, Madrid, 1998, pp. 83-84.

Les rapports inter-communautaires dans le califat de Cordoue

Il en allait sans doute différemment en d'autres lieux, où subsistaient des communautés chrétiennes moins fragilisées par les conditions de l'évolution historique, comme à Tolède et, bien sûr à Cordoue. Les témoignages d'une permanence de communautés chrétiennes, sans être très nombreux, y sont incontestables. Au Xème siècle coexistent donc encore, probablement pas partout mais dans diverses régions, des communautés appartenant aux trois religions du Livre. On considère souvent que l'époque califale correspond à une époque de coexistence harmonieuse entre elles, favorisée par la stabilisation politique réalisée par le huitième souverain omeyyade, cAbd al-Rahman III. Celui-ci, en effet, est parvenu à restaurer, lentement mais méthodiquement, l'autorité du pouvoir central. En s'appuyant sur le vieux djund arabe et sur des contingents militaires recrutés au Maghreb (Tangérois), ainsi que chez les Berbères d'al-Andalus, augmentés de contingents de plus en plus nombreux constitués de Saqaliba -sans exclure aucunement les éléments muwallads ni même chrétiens soumis-, il réussit à pacifier le pays. On sait qu'il vient à bout en 928 de la plus dangereuse des révoltes, celle des partisans d'Ibn Hafsun (mort en 918 mais dont la dissidence continuée par ses fils). Ce révolté, muwallad à l'origine, était revenu au christianisme de ses ancêtres, et l'appui que lui apportèrent les chrétiens des montaggnes de l'actuelle Andalousie montre que les populations de cette confession étaient encore nombreuses dans ces régions. La restauration en 929, au profit des Omeyyades, de la dignité califale dont avaient été revêtus leurs lointains ancêtres de Damas, est consécutive à cette victoire sur un soulèvement chrétien qui était apparu comme la dissidence la plus dangereuse pour le pouvoir central cordouan, parmi les nombreuses révoltesqui s'étaient produites durant trois ou quatre décennies extêmement troublées.

Le voyageur et géographe oriental Ibn Hawqal visite l'Andalus

quelques décennies plus tard, en pleine époque califale. Il en fait une description de quelques pages, la plus intéressante que l'on possède pour cette époque dans la mesure où il s'agit d'un témoignage direct. Le souvenir des soulèvements chrétiens qui s'étaient produits dans les régions méridionales à l'occasion de la révolte d'Ibn Hafsun était encore bien vivant si l'on en juge par les quelques lignes qu'il leur consacre : «Il y a en al-Andalus, écrit-il, plus d'une exploitation agricole groupant des milliers de paysans qui ignorent tout de la vie urbaine et sont des Européens de confession chrétienne. Il leur arrive de se révolter et d'aller se fortifier sur une hauteur ; la répression est de longue durée, car ils sont fiers et obsstinés, et lorsqu'ils ont rejeté le joug de l'obéissance, il est extrêmement difficile de les réduire, à moins qu'on ne les extermine jusqu'au dernier, entreprise malaisée et longue ». Il est difficile de penser que ces indications puissent se rapporter à autre chose qu'aux soulèvements de ruraux chrétiens d'Andalousie à l'époque d'Ibn Hafsun, qui s'étaient peut-être prolongés un peu au delà sous le califat sans que les sources gardent la trace de troubles très localisés. Il semble bien que ces soulèvements, que j'interpréterais comme à la fois socio-économiques et identitaires, aient correspondu, comme le mouvement des martyrs de Cordoue dans le milieu urbain un siècle plus tôt, à une discordance croissante entre la part des milieux chrétiens subsistants attachés à leur culture et à leurs formes de vie traditionnelles, et la dynamique de la société « andalusí » de plus en plus intensément et profondément arabisée, et largement islamisée. Il est intéressant que l'on attribue au poète muwallad Muqaddam b. Mucaffa de Cabra, considéré comme l'inventeur de la muwashshaha, un genre de poésie que l'on peut présener, de façon très schématique, comme le résiultat d'une interaction entre la culture arabe traditionnelle et des traditions poétiques indigènes, des vers extrêmement hostiles à Ibn Hafsun[23]. On peut y voir une indication entre autres du fait que son mouvement

23 - Vers cités dans la Crónica anónima de cAbd al-Rahman III al-Nasir, éd. et trad. par E. Lévi-Provençal, Madrid-Grenade, 1950, pp. 150-151.

divergeait des aspirations des populations autochtones à une pacification de l'Andalus dans le cadre officiel d'un régime et d'une culture en voie de totale arabisation.

Les Juifs, auxquels cette arabisation ne posait pas de problème, sont toujours nombreux et actifs, et leur nombre et leur importance dans tous les domaines ne diminueront pas jusqu'à l'époque almohade où ils feront, comme les chrétiens, l'objet d'une certaine « persécution ». Le personnage le plus éminent de cette communauté juive d'al-Andalus est le célèbre Hasday b. Shaprut, qui remplit diverses missions au service du calife cAbd al-Rahman III. Né en 915 et mort en 970, il conclut pour le gouvernement cordouan un traité avec le comte de Barcelone en 944, négocie en 953 avec l'envoyé du roi de Germanie Otton Ier venu à Cordoue pour y discuter de la question des pirates sarrasins de Fraxinetum, et se voit chargé, comme on le verra plus loin, d'une délicate intervention à la fois diplomatique et médicale auprès de la reine de Navarre Toda et du roi de León. Sanche Ier en 958. Mais son rôle est encore plus important comme savant, principalement dans le domaine de la médecine, qui était sa compétence principale. On le verra aussi jouer un rôle important dans la « commission scientifique » dont on reparlera plus loin, qui fut constituée à l'occasion de l'envoi par l'empereur byzantin Constantin VII Porphyrogénète du manuscrit grec du De materia medica de Dioscoride. Il semble avoir été le membre le plus éminent de ce groupe de savants qui s'employèrent à partir de 952 à tirer tout le profit possible de l'ouvrage. On repère alors très clairement toute une équipe de médecins et de botanistes qui se forment en participant à cette commission. L'un d'entre eux est particulièrement important : Abu l-Qasim Khalaf al-Zahrawi (Abulcasis), qui laisse à sa mort en 1013 une volumineuse encyclopédie chirurgicale qui est l'une des bases du développement de la médecine en al-Andalus. Cette association étroite entre savants juifs, qui tout en étant parfaitement

formés à l'usage de la langue arabe à un haut niveau, conservent la tradition de leur culture hébraïque, se retrouve tout au long des Xème et XIème siècles, comme en témoignent quelques passages de l' « histoire des sciences » que rédige dans ce dernier siècle le cadi de Tolède Sacid, un familier de la cour du souverain de la même cité, al-Ma'mun.

Une « collaboration scientifique » du même genre entre lettrés chrétiens et musulmans ne semble pas avoir été inconnue, mais elle apparaît de moindre envergure et de moindre portée. Le personnage toujours cité à cet égard est l'auteur du fameux Calendrier de Cordoue, Rabic b. Zayd, appelé aussi Recemund, un secrétaire chrétien du palais qui est sans doute responsable de sa version latine, alors que la rédaction du texte arabe pose davantage de problèmes. .On connaît quelques responsables de la communauté chrétienne de la capitale sous le califat, et l'on voit des notables chrétiens de Cordoue intervenir comme interprètes dans des réceptions d'ambassadeurs étrangers à l'époque de Al-Hakam II (961-976), ce qui témoigne à la fois de leur double culture et de leur insertion dans le cadre social et politique. On peut penser qu'il en allait de même de quelques évêques qui sont mentionnés dans le volume V du Muqtabis : le calife cAbd al-Rahman III leur ordonne, en 941, de se rendre dans le royaume de León pour y négocier le rachat du Tudjibide Muhammad b. Hashim qui y était le prisonnier du roi Ramire II. Il s'agissait, d'après ce passage, des principaux prélats d'al-Andalus ; le métropolitain de Séville cAbbas b. al-Mundhir, de l'évêque de Pechina Yacqub b. Marhan, et de celui d'Elvira cAbd al-Malik b. Hassan[24]. Les noms de ces dignitaires ecclésiastiques, comme ceux que portait Rabic b. Zayd/Recemund, montrent que le processus d'arabisation engagé dès le IXe siècle et auquel il a été fait allusion déjà plusieurs fois se

24 - Muqtabis V, p. 315.

poursuivait. Cette arabisation a des conséquences importantes sur la « littérature » mozarabe, car ainsi que l'écrit Maribel Fierro, « c'est durant le Xème siècle que les chrétiens d'al-Andalus commencent à traduire en arabe leur littérature religieuse : c'est le cas des Evangiles, traduits par Hafs b. Albar, ou encore des Canons de l'Eglise wisigothique. La composition de dictionnaires latin/arabe est un autre indice de l'arabisation des chrétiens»[25]. Il est évident que ce mouvement de traduction de textes latins en arabe traduit le fait que l'arabe était désormais la langue la plus familière aux fidèles.

Il serait toutefois imprudent de nier le maintien, parallèlement à ce mouvement, d'une culture savante latine, bien que l'on en ait assez peu de témoignages comparativement aux magnifiques manuscrits enluminés qui sont produits à cette époque par les monastères mozarabes du nord de l'Espagne. On ne possède qu'un ouvrage chrétien doté d'illustrations réalisé en al-Andalus : la « Bible de Séville », qui fut calligraphiée vers la fin du IXème siècle dans la capitale de la Bétique, mais reçut un complément de figures de prophètes en 988 [26]. La qualité de la culture traditionnelle semble cependant encore attestée, à la fin du Xe siècle et au tout début du XIème, par deux belles inscriptions funéraires latines ; l'une est celle d'un évêque dans le sud du Portugal (987)[27], l'autre, datée de 1002 et concernant un un notable chrétien a été retrouvée sur le site d'Elvira ou dans sa proximité immédiate (1002)[28]. Ce site correspond à celui de l'ancienne ville romaine ayant perduré jusqu'au début du XIème siècle, et à laquelle se substitue ensuite l'actuelle Grenade. Un peu moins d'un siècle plus tard, à l'arrivée des Almoravides, les Grenadins

---

25 - Al-Andalus : savoirs et échanges culturels, Edisud, 2001, p. 16.

26 - John WILLIAMS, Manuscrits espagnols du haut Moyen Age, Paris, 1977, p.p. 18-23.

27 - Portugal Islâmico. Os últimos sinis do Mediterrâneo, Lisbonne, 1998, p. 88.

28 - Manuel GOMEZ MORENA, Medina Elvira, Grenade, 1986 (reprod. de l'éd. de 1888), appendice II.

détruiront une ancienne et belle église chrétienne située à proximité de la ville « face à la porte d'Elvira »[29]. Il s'agissait vraisemblablement du dernier vestige monumental important d'une communauté chrétienne encore existante mais déclinante, encore liée au siège d'un ancien évêché dont on ne sait pas s'il existe encore à cette époque, bien que cela semble probable, puisque les vicissitudes traversées par la communauté mozarabe vivant à Grenade et dans ses alentours montrent, comme on le verra un peu plus loin, qu'il y avait encore dans la région un nombre de chrétiens appréciable. Mais quelle qu'ait pu être l'importance numérique des communautés qui subsistent aux Xème et XIème siècle, leur apport culturel visible à la civilisation d'al-Andalus est très discret, pour ne pas dire inexistant en dehors d'éléments du vocabulaire d'origine latine passés des parlers mozarabes dans l'arabe d'al-Andalus.

Les relations du califat avec les chrétiens du nord de l'Espagne: l'ébauche d'un mouvement d'échanges culturels

Du point de vue qui nous occupe des « échanges culturels » et de la coexistence pacifique entre groupes ethno-religieux différents, c'est plutôt vers les relations entre le califat omeyyade et les Etats chrétiens situés hors de ses frontières qu'il faut se tourner pour trouver des faits significatifs. De ce côté, la politique cordouane est globalement plutôt pacifique. Les efforts militaires du califat sont en effet principalement tournés vers la lutte contre les Fatimides au Maghreb[30]. Cette implication ne fait que se renforcer durant les règnes de cAbd al-Rahman III (+ 961) et Al-Hakam II (+ 976), et culmine sous la «

29 - Pierre GUICHARD, L'Espagne et la Sicile musulmanes aux XIème et XIIème siècles, Lyon, p. 155.

30 - Pierre GUICHARD, « Omeyyades et Fatimides au Maghreb. Problématique d'un conflit politico-idéologique (vers 929-vers 980 », dans : L'Egypte fatimide, son art et son histoire, Marianne Barrucand dir., Paris, 1999.

dictature » des Amirides, époque durant laquelle le Maroc passe sous le contrôle direct des gouverneurs nommés à Fès par le pouvoir cordouan. La nécessité de maintenir de l'autre côté du détroit une présence militaire importante fait que l'on est d'abord surtout soucieux de ne pas ouvrir un « second front » du côté chrétien, et que l'on donna plutôt à la diplomatie le pas sur l'usage de la force, jusqu'à l'époque d'al-Mansur sous lequel se produit un changement important dans cette politique apaisante, puisqu'il relance au contraire très vigoureusement la guerre sainte, sans doute dans un but de légitimation de son propre pouvoir.

L'évolution politique du côté chrétien favorise pour sa part une certaine détente au milieu du siècle: La séparation de la Castille sous Fernán González (920-970) gêne le royaume astur-léonais. La mort du roi de León Ramiro II (931-951), qui avait remporté sur les musulmans l'importante victoire de Simancas en 939 est suivie d'une grave crise dynastique. L'un des compétiteurs, Sanche Ier (956-966), protégé par sa grand-mère Toda de Navarre, obtient en 959 l'aide du calife pour le rétablir sur le trône et il vient faire allégeance à Cordoue. C'est alors que se situe l'épisode très connu de l'envoi auprès des souverains chrétien du médecin juif Hasday b. Shaprut cité plus haut, qui avait pour mission de négocier l'aide cordouane et de faire maigrir Sanche écarté du trône car il ne pouvait diriger ses troupes en raison de son obésité. Les autres Etats chrétiens (Navarre, Barcelone, Castille en train de se constituer) ne peuvent pas menacer sérieusement l'Andalus omeyyade beaucoup plus vaste et peuplé, plus riche et mieux organisé, Etat fortement centralisé sur la base d'une fiscalité très rentable, doté d'une armée nombreuse et perfectionnée.

Ces circonstances expliquent la situation de relative détente qui caractérise, approximativement, les années 950-980. Des accords de paix sont passés avec les chefs des Etats chrétiens hispaniques. Les

mieux connus sont ceux conclus avec Barcelone : De ce côté, des échanges diplomatiques sont attestés à 7 reprises entre 940 et 976[31], ce qui est beaucoup compte tenu de l'indigence des sources. Mais la même fréquence relative caractérise aussi les autres Etats chrétiens hispaniques. Il s'agit d'ailleurs d'une politique plus largement méditerranéenne : à peu près en même temps qu'avec Barcelone, des accords sont passés avec d'autres chefs politiques chrétiens du pourtour de la Méditerranée occidentale. Le plus important semble être le roi d'Italie Hugues de Provence (926-947), mentionné par le Muqtabis sous le nom de Undjuh, dès 940[32]. Mais il y en eut d'autre, dont le marquis Gui de Toscane (vers 956-957 ?). Dès le début de ces relations, des sauf conduits furent accordés à des commerçants amalfitains invités à venir à Cordoue pour la première fois. Des relations sont également nouées avec Byzance, allié objectif sontre les Fatimides. Avec l'intervention du roi de Germanie Otton Ier en Italie (il se fait proclamer roi à Pavie en 951), le panorama politique est modifié : l'une des questions litigieuses est l'action des pirates musulmans établis depuis les environs de 890 sur la côte provençale, dans la base « pirate » de Fraxinetum, qui à cette époque dépendent en principe de Cordoue. La gêne qu'ils occasionnent aux relations entre la Germanie et l'Italie semble avoir été l'une des raisons qui amènent Otton Ier à engager des négociations avec Cordoue. Le fait le plus connu est l'ambassade de l'abbé lorrain Jean de Gorze dans la capitale omeyyade en 953-956. On en possède une longue et très intéressante relation dans la « Vie de Jean de Gorze », rédigée entre 974 et 978 par Jean de Saint Arnoul, successeur de Jean à la tête du monastère[33].

---

31 - Philippe SENAC, « Note sur les relations diplomatiques entre les comtes de Barcelone et le califat de Cordoue au Xème siècle », dans : Histoire et archéologie des terres catalanes au Moyen Age, Ph. Sévac éd., Presses Universitaires de Perpignan, 1995.

32 - Ces indications figurent dans le Muqtabis V, pp. 308 et 322.

33 - Vie de Jean abbé de Gorze, trad. Michel Parisse, Paris, 1999.

C'est dans ce contexte de détente relative que se situent quelques faits qui marquent une ébauche d'ouverture réciproque. Ils ne sont pas très nombreux, mais intéressants. L'échange d'ambassades entre Cordoue et les chrétiens donne lieu à des contacts, qui sont cependant limités par le fait que les musulmans andalous ne semblent pas y avoir été directement impliqués. Ce sont des juifs ou des mozarabes qui apparaissent comme les porte-paroles des musulmans auprès des souverains chrétiens : Hasday b. Shaprut auprès du roi de León ou des comtes de Barcelone ; le secrétaire chrétien déjà rencontré Recemund ou Rabic b. Zayd auprès d'Otton Ier et du Basileus. Quelques rapports amicaux se nouent à cette occasion entre « intellectuels » des deux cours: ainsi Recemund fait-il dans ces occasions la connaissance du chroniqueur ottonien Liutprand, qui lui dédie sont Antapodosis(34). Le calife, al-Hakam II est un intellectuel curieux de tout, amateur de littérature, de sciences et d'arts, qui joue un rôle de mécène dès l'époque de son père. Il s'intéresse, entre beaucoup d'autres choses, à l'histoire et à la géographie des pays chrétiens. A cet effet, il demande à un évêque catalan venu dans la légation barcelonaise en 940-941, Gotmar de Gérone, une histoire des rois francs. Celui-ci la rédige pour lui, et on en retrouve l'écho peu de temps après dans les Prairies d'Or de l'Oriental Mascudi (mort en 956). De même on a déjà évoqué la demande qu'il fit à un commerçant juif de Tortosa, Ibrahim b. Yacqub al-Isra'ili, qui connaissait les pays francs et slaves, de sa Relation de voyage destinée à fournir une meilleure connaissance de la géographie de ces pays : ce texte, qui a été rédigé vers 960 et que l'on a conservé, enrichit d'un seul coup considérablement le « stock » de connaissances sur l'Europe disponibles dans la littérature arabe. Il constitue ensuite la base des chapitres d'ouvrages traitant de la question rédigés par la suite, comme la géographie d'al-Bakri au XIème siècle.

34 - Voir l'article Rabic b. Zayd dans l'Encyclopédie de l'Islam, 2nde éd.

Dans le même ordre d'idée, on déjà évoqué plus haut l'envoi à Cordoue, vers 950, par le Basileus, d'ouvrages destinés à la bibliothèque califale : un ouvrage d' « histoire universelle » de la fin de l'Antiquité, l'Adversus paganos de l'historien chrétien latin Orose (début Ve siècle), et le De materia medica ouvrage de botanique médicale rédigé par un auteur grec du Ier siècle après J.C., Dioscoride. Si pour le premier ouvrage ont pouvait encore trouver en al-Andalus des chrétiens mozarabes capables de le lire, le Basileus dut envoyer pour le second un traducteur du grec en arabe. Les deux ouvrages purent ainsi être traduits, et le second donna lieu à l'organisation d'une sorte de commission de savants, où Hasday b. Shaprut joua comme on l'a dit un rôle important(35). Mais la sollicitation la plus connue est celle qu'al -Hakam II, devenu calife, adressa à l'empereur byzantin pour qu'il lui envoie un mosaïste et des tesselles pour réaliser le décor de l'agrandissement qu'il fit construire à la mosquée de Cordoue (encadrement du mihrab et coupole). Des mosaïstes furent formés sur place, qui purent continuer le travail commencé. Cette importation de l'art de la mosaïque est bien attesté dans les sources écrites, mais on peut se demander s'il n'en alla pas ce même pour l'art de l'ivoire, qui connaît une brusque éclosion sous le règne du même calife. Ce n'est qu'à partir de ce moment que l'on se met à fabriquer dans les ateliers palatins de Madinat al-Zahra' ou de Cordoue de magnifiques pyxides et coffrets d'ivoire sculpté, dans un style qui intègre sans doute les traditions décoratives d'origine orientale que l'on retrouve dans la sculpture de la pierre et du stuc des décors architecturaux, mais qui semble aussi relever des traditions figuratives de l'art romano-byzantin « méditerranéen ». Cet art n'a pas vraiment d'antécédents dans le monde musulman, alors qu'il était, comme celui de la mosaïque, très développé à Byzance. On peut dès lors émettre l'hypothèse d'une importation parallèle à celle qui est bien attestée pour la mosaïque.

---

35 - Juan VERNET, Ce que la culture doit aux Arabes d'Espagne, Paris, 1985, pp. 81-85.

Dans l'autre sens, on entrevoit aussi du côté chrétien une très timide ouverture vers la culture arabe d'al-Andalus. En dépit de l'antagonisme entre la chrétienté latine et l'Islam, et du fait qu'à cette époque les musulmans sont considérés comme les agresseurs de la chrétienté, en dépit aussi de la vision qu'ont les chrétiens occidentaux des musulmans, considérés selon les moments et les auteurs, comme de dangereux hérétiques ou comme des païens idolâtres, de toute façon adeptes d'une « fausse religion » persécutrice de la vraie, on est sans doute conscient chez les Latins, du moins dans certains milieux « intellectuels » mieux informés que les autres, de sa supériorité culturelle. Une religieuse saxonne, Hrotsvitha de Gandersheim, rédige dans les années 70 du Xe siècle un poème(36) glorifiant un jeune chrétien martyrisé à Cordoue sous cAbd al-Rahman III, Pélage, un texte intéressant pour révéler la vision que les chrétiens de l'époque ont de la religion musulmane, considérée en l'occurrence comme un paganisme idolâtre. Mais il est instructif de noter qu'en en dépit de son hostilité déclarée contre l'Islam, elle qualifie Cordoue d' « ornement du monde ». Le principal témoignage un peu consistant d'un intérêt dès cette époque pour les sciences arabes est celui d'un moine français, Gerbert d'Aurillac. Originaire de l'abbaye de St Géraud de cette ville, sa célébrité vint ensuite du fait qu'il deviendra pape sous le nom de Sylvestre II, le « pape de l'an mille », contemporain et ami de l'empereur germanique Otton III. On est assez bien renseignés sur un voyage qu'il fit dans l'actuelle Catalogne en 967-970 pour y étudier dans les milieux ecclésiastiques, l'évêché de Vich et probablement aussi le monastère de Ripoll. On sait qu'il y consulte des ouvrages de mathématiques traduits de l'arabe (probablement par des moines mozarabes)(37). Quelques autres indications existent sur l'existence à

---

36 - Le « Pelagius » de Hrotsvitha de Gandersheim a été édité avec l'ensemble de ses Opera par H. Homeyer dans les MGH, 1970, pp. 130-146. TOLAN, Les Sarrasins, pp. 159-160, et LEVI PROVENCAL, Histoire de l'Espagne musulmane, II, p. 3.

37 - Sur Gerbert, voir le bon chapitre de Philippe WOLFF, Histoire de la pensée européenne, I : L'éveil intellectuel de l'Europe, Paris, 1971, pp. 137-154.

ce moment, dans la région que visite Gerbert, d'un tout premier mouvement de traductions de l'arabe au latin. L'un des traducteurs est un certain Llobet (Lupitus) de Barcelone auquel Gerbert écrit à son retour en France pour lui demander un ouvrage. On a aussi des informations sur le contenu de la bibliothèque de Ripoll, et quelques uns des textes traduits de l'arabe qu'elle contenait [38]. On possède par ailleurs de la même époque un astrolabe latin, peut-être fabriqué en Catalogne, imitation maladroites des objets du même type qui circulent aux Xe-XIe siècle dans le monde musulman (l'astrolabe dit « Destombes » de l'IMA, très discuté il est vrai). Ces connaissances scientifiques se diffusèrent dans les milieux intellectuels : on connaît un abbé allemand de Reichenau appelé Hermann Contractus (m. 1054) qui, en se basant sur les manuscrits de Ripoll, écrit deux traités sur l'astrolabe.

L'essentiel de ce mouvement, où semblent s'ébaucher -avec une extrême timidité, et seulement au niveau de quelques rares élites il faut bien le reconnaître- de très modestes « échanges culturels » entre Islam et chrétienté, passe incontestablement d'abord par la Catalogne. Ainsi que l'écrit Michel Zimmermann, dans sa belle thèse Ecrire et lire en Catalogne (IXe-XIIe siècle), de façon peut-être un peu optimiste par rapport aux réalités tout de même d'assez peu d'ampleur que nous pouvons percevoir,: «L'installation du califat et l'émancipation politique des comtés catalans [par rapport au royaume franc] créent alors les conditions de fructueux échanges. Non seulement la soumission politique des comtés catalans [à Cordoue] constitue un moyen de l'éloignement de la royauté franque, mais les échanges économiques connaissent une intensification spectaculaire. La circulation des manuscrits en est facilitée, la Catalogne a accès à la science orientale, et une école de traducteurs barcelonais s'attache à traduire traités d'astronomie, d'arithmétique et de géométrie. L'apport

38 - On peut voir, sur la culture catalane de cette époque, le livre récent de Michel ZIMMERMANN, Ecrire et lire en Catalogne (IXème-XIIème siècle), Madrid, Casa de Velázquez, 2. Vol., 2003, cité ci-après.

de la science orientale favorise une réflexion scientifique et éloigne d'un usage strictement pratique des connaissances... ». Le même auteur note parallèlement que « la création du califat donna aux échanges ampleur et publicité. Elle conféra au maître de Cordoue une légitimité dont témoignent diverses innovations terminologiques . Avec le titre de Rex Sarracenorum, le calife parvenait à la reconnaissance politique ; pour qualifier la réalité nouvelle, notaires et chroniqueurs ne reculent pas devant l'emphase (potentia cordubensis) ou recourent à des termes dont l'ancienneté vaut honorabilité (Hismaheliti, Moabitae, Agareni...) Les chrétientés ibériques célèbrent aussi Corduba urbs Sarracenorum... », un peu comme le faisait à la même époque Hroswitha depuis la lointaine Germanie.

Le durcissement des relations intercommunautaires

Cette timide « ouverture » s'arrête brutalement avec la prise et la « ruine » de Barcelone par al-Mansur en 985[39]. Cet événement entraîne, pour Michel Zimmermann, « non seulement un bouleversement de la société barcelonaise (quando Barcinona interiit, periclitavit, cptivitas, submercio Barcinonae), mais une mutation décisive des représentations politiques ». Même s'il continuera à exister, voire à s'intensifier sur les plans économique et politique, des relations importantes avec les voisins musulmane, et même si l'on possède de multiples témoignages d'alliances entre les comtes et leurs voisins les émirs musulmans qui succèderont au califat, les « païens », qui n'étaient guère jusque là mentionnés par les scribes, deviennent très présents dans les documents de la pratique où « les nouvelles du ' front sarrasin' rythment désormais la documentation ».

---

39 - Manuel SANCHEZ MARTINEZ, « La expedición de Al-Mansur contra Barcelona en el 985 según las fuentes árabes », dans : Catalunya i França meridional a l'entorn de l'any mil, Actes del col.loqui internacional Hug Capet, Barcelone, 1991, pp. 293-300.

Pierre Bonnassie, dans sa belle thèse sur La Catalogne aux Xème-XIème siècles, attire l'attention sur un document du monastère de Sant Cugat -qui avait été détruit lors de la prise de la ville par les musulmans- daté de 1012 et relatif à des terres situées à la limite des territoires musulmans, terres que l'abbé veut faire mettre en culture. Ce texte, très intéressant, insiste sur « la férocité des païens » qui avait jusqu'alors empêché la mise en valeur de cette zone, livrée de ce fait « aux ânes sauvages, aux cerfs et autres animaux sauvages ». Le document est très révélateur du soulagement qu'éprouvent les habitants du comté de Barcelone suite à la « révolution de Cordoue » de 1009 et aux troubles civils qui se sont produits dans le califat au cours des années suivantes, affaiblissant l'Islam andalou jusqu'à le rendre inoffensif à ses frontières. Il exprime aussi la fierté des Barcelonais devant le succès militaire et politique que représente l'intervention de leur comte et de ses guerriers qui, «étant allés audacieusement à Cordoue ... ont mis en fuite tous les sarrasins et les barbares [= berbères ?] et replacé sur son trône le roi cordouan qui s'était enfui auprès d'eux ». Cela fait évidemment allusion à l'expédition catalane qui, en mai 1010, a rétabli à Cordoue le calife omeyyade Muhammad al-Mahdi, chassé du pouvoir l'année précédente par son concurrent, Sulayman al-Mustacin(40). Mais, bien que le document de Sant Cugat se félicite de la tranquillité retrouvée aux frontières, il est clair que les musulmans ne cessèrent de représenter un danger.

Cela apparaît bien dans les documents des décennies suivantes que cite Michel Zimmermann, où l'on voit les « Sarrasins » stigmatisés comme « destructeurs » (1023), ou devastantes et captivantes christianos (1033). C'est aussi l'image qu'en présentent, bien avant les croisades, les chroniqueurs chrétiens de la Gaule

40 - Le texte est publié dans : José María FONT RIUS, Cartas de población y franquicia de Cataluña, I, Textos, Madrid-Barcelone, 1969, document n□11.

méridionale à la même époque, Adémar de Chabannes, mort en 1034, et Raoul Glaber qui écrit dans le second quart du même XIème siècle. Selon ce dernier, par exemple, « la nation des Sarrasins, sous les ordres de son roi Almuzor, sortit des contrées africaines, occupa presque tout le territoire espagnol jusqu'aux confins méridionaux de la Gaule, et fit de grands massacres de chrétiens »[(41)]. Les chronologies et la géographie de cet auteur sont sans doute extrêmement confuses, mais il est incontestable que sa vision des Sarrasins est fortement influencées par l'image qu'ont laissée les « dévastations » d'al-Mansur, auxquelles s'ajoute après 1015-1016 l'écho négatif du raid manqué de l'émir Mudhjahid de Denia contre la Sardaigne, raid qui en dépit de son échec fit grande impression sur la chrétienté méridionale comme en témoigne la relative fréquence des allusions à « Mujet » chez les chroniqueurs. Cette image négative de païens considérés comme des perturbateurs de la chrétienté fut aussi entretenue par la poursuite des activités de piraterie sur les côtes d'Italie et de Provence. On a quelques témoignages assez précis à ce sujet, l'un des plus intéressants étant fourni par un passage d'un texte hagiographique provençal, la Vita Isarni vie de l'abbé du monastère de Saint Victor (1021-1048). Il traite des démarches faites par Isarn pour faire libérer des moines de l'île de Lérins emmenés en captivité par des pirates musulmans en 1047. On le voit aller à Barcelone pour obtenir du comte qu'il fasse pression sur les émirs de Tortosa et de Denia, villes où l'on savait que les moines étaient captifs. Cette action diplomatique réussit, mais le navire qui ramenait les moines à Barcelone fut à nouveau attaqué par des pirates qui voulurent emmener leurs prisonniers en Sicile. Finalement, rejetés à nouveau sur la côte espagnole par une tempête, les moines furent définitivement

41 - Pierre GUICHARD, « La défense de l'Europe contre les Sarrasins », dans : La défense de l'Europe : une perspective historique, Paris, Centre d'études d'histoire de la défense, 1996, pp. 51-72.

libérés[42]; mais le récit illustre bien les dangers auxquels étaient exposés les côtes chrétiennes. Les Pisans et les Génois, pour leur part, commencèrent dès les années 1030-1040 à lancer des raids contre les côtes du Maghreb, une dynamique d'actions et de réactions se mettant en place, qui allait culminer avec la grande offensive chrétienne de la fin du XIème et du XIIème siècle.

Prises dans ce mouvement et tributaires de cet antagonisme accru, les relations entre musulmans et chrétiens, à l'extérieur mais aussi à l'intérieur d'al-Andalus, vont se situer dans un contexte de tension croissante. Peut-être le renforcement de l'image négative des premiers dans la chrétienté du fait de la réactivation de la guerre sainte par al-Mansur a-t-il joué un rôle dans la dégradation des rapports intercommunautaires qui va marquer le XIème siècle et surtout le XIIème siècle (on constate d'ailleurs la même reprise du djihad en Sicile et en Italie méridionale à la même époque). Mais au même moment, l'Occident féodal prend surtout conscience de sa force, et commence en effet à réagir de façon de plus en plus offensive au danger musulman, d'abord en Italie où Gênes et Pise, après quelques raids de représaille contre des attaques musulmanes auxquelles elles ne semblent guère jusqu'à la fin du Xème siècle avoir eu les moyens de s'opposer, mettent fin à la tentative de Mudjahid en Sardaigne, puis très vite vont à leur tour se livrer à des attaques de plus en plus audacieuses contre la Sicile, puis le Maghreb, le plus important étant celui contre Mahdiya en 1087. En Espagne, les chrétiens se trouvent assez vite en position de force face à la faiblesse politique et idéologique des taifas, et après une phase durant laquelle ils se contentent de percevoir sur leurs voisins musulmans des tributs ou parias, ils s'engagent à partir des années 1060 dans des opérations de véritable conquête, dont les épisodes de Barbastro en 1065 et de Tolède en 1085 sont, avec un succès et des conséquences très différentes, les moments les plus marquants.

---

42 - Vita beati Isarni Massiliensis, Acta Sanctorum, Sept. , VI, pp. 737-749.

Dans cette atmosphère plus « tendue » que celle qui régnait dans le second quart du Xème siècle, le mouvement de traductions et jusqu'à un certain point d' « échanges culturels » qui s'était amorcé dans la partie orientale de la péninsule avant l'époque amiride n'eut pas de suite immédiate. Du côté musulman, c'était la curiosité érudite, et une certaine ouverture d'esprit du calife al-Hakam II qui avaient eu pour résultat les faits allégués plus haut. Le régime amiride, parallèlement à l'idéologie de guerre sainte, entretient une atmosphère de rigorisme religieux et se défie des sciences profanes que le califat avait au contraire plutôt encouragées. Par la suite, sous les taifas, les élites cultivées ne marquent pas d'intérêt intellectuel pour leurs dangereux voisins chrétiens du nord, qu'ils considèrent, avec quelque raison à cette époque, comme des barbares bien incapables de leur apporter quelque profit culturel que ce soit [43]. Toutes les élites andalouses sont alors arabisées et islamisées. Il existe sans doute encore des groupes de populations mozarabes jusqu'aux premières décennies du XIIème siècle, mais si l'on possède des témoignages assurés de leur existence, on peut les considérer comme des survivances, presque des fossiles, linguistiquement en passe de s'arabiser totalement[44], dont l'existence ne modifie en rien une « chimie sociale » d'al-Andalus entièrement dominée par l'Islam et la culture arabe, étant entendu que subsistent de nombreux juifs qui, sans se détacher de leur culture propre, participent pleinement au développement de la vie littéraire et scientifique arabo-andalouse.

---

43 - Je renverrai à ma contribution à paraître dans les Actes de la Table ronde Le barbare, l'étranger ; images de l'autre, Saint-Etienne, Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 14-15 mai 2004 (« Les ' barbares chréiens' vus par les musulmans de Valence et d'al-Andalus' »).

44 - Maribel FIERRO, Al-Andalus : savoirs et échanges culturels, Edisud, 2001, pp. 14-19.

Des élites dhimmies de plus en plus fondues dans l'unité arabo-islamique de l'Andalus.

Les Juifs conservent un rôle économique important dans l'Andalus du XIème siècle. Des lettres de la Geniza du Caire nous montrent en effet qu'un commerce actif, dont les juifs apparaissent comme des acteurs de premier plan, avait toujours lieu entre l'Andalus, le Maghreb et l'Orient(45). On ne peut pas savoir quelle proportion de ces acrtivités était assurée par des marchands de confession juive, mais même si le fait que seules les archives de la communauté juive du Caire nous ont été ainsi conservées risque de déformer notre vision historique, il paraît hors de doute que les juifs, que les sources nous ont déjà montré nombreux et entreprenants dans le secteur des échanges aux époques précédentes, continuent à jouer un rôle important dans les trafics méditerranéens. On en a des témoignages très précis pour des ports comme Denia, et surtout Almería. Mais les informations sur la vie des grands marchands, dont nous ne connaissons guère que les noms et quelques indications sur les produits qu'ils transportent et les techniques qu'ils mettent en œuvre, nous échappent complètement. Il semble que, comme dans les autres pays musulmans, et en particulier l'Egypte fatimide, ils se soient volontiers associés à des musulmans. On les voit par ailleurs jouer un rôle dans des trafics dont les promoteurs semblent avoir été les souverains. Ainsi certains documents mentionnent-ils des commerçants juifs voyageant sur un navire appartenant à l'émir de Denia. Le géographe al-Bakri indique aussi que lorsque le comte de Barcelone demanda à l'émir de Tortosa de l'aider à enlever la comtesse de Toulouse Almodis, le gouvernant musulman lui envoya un groupe de juifs, peut-être sur un navire lui appartenant, pour faire

45 - Voir les données rassemblées dans : Olivia Remie CONSTABLE, Trade and Traders in Muslim Spain. The Commercial Realignment of the Iberian Peninsula, 900-1500, Cambridge Univrsity Press, 1994.

une première tentative (qui échoua)[46]. Les commerçants juifs apparaissent donc tout à fait intégrés à l'organisation sociale et économique de l'Andalus à l'époque des taifas, où ils jouent aussi un rôle culturel et scientifique notable.

Il est facile en effet, pour les XIème XIIème siècles, de citer d'assez nombreux lettrés et savants juifs pleinement insérés dans la culture arabe de leur temps, et qui même parfois peuvent être considérés comme des pionniers dans leur discipline, devançant parfois le mouvement intellectuel de leur époque. Bien avant Ibn Rushd (Averroès) et Maïmonide, un exemple particulièrement significatif serait celui du développement de la philosophie dans son foyer le plus précoce en al-Andalus, la ville de Saragosse à l'époque des souverains de taifas. Aux yeux de Joaquín Lomba Fuentes, en effet, qui a particulièrement étudié cette période, le premier savant que l'on puisse considérer comme un véritable philosophe, capable «de construire un système directement philosophique, en marge de la révélation et des textes sacrés, de façon disons 'sécularisée' » (sans renoncer cependant à sa foi juive), est Salomon Ibn Gabirol, né aux environs de 1020 à Málaga, mais venu peu de temps après résider à Saragosse avec sa famille. Il y reçut l'essentiel de son éducation, et bénéficia de la protection d'un lettré juif riche et influent de la cour du souverain tudjibide Mundhir II (1026-1039), Yequtiel b. Ishaq b. Hasan, qui mourut assassiné lorsque Mundhir II fut lui-même victime de la « révolution de palais » qui entraîna la chute de la première dynastie des émirs de la taifa de Saragosse (ce qui confirme sa proximité avec ce prince). Il est encore à Saragosse en 1045, date à laquelle il rédige en arabe son « Livre de la correction des caractères » (Kitab islah al-akhlaq).

---

46 - Texte repris paral-Himyari, éd. par LEVI-PROVENCAL, La péninsule ibérique au Moyen Age d'après le Kitab ar-rawd al-mictar, Brill, 1938, pp. 53-55.

Il ira ensuite à Grenade, à une date que l'on ne connaît pas, se placer sous la protection du grand ministre des émirs zirides de cette ville, Samuel ibn Nagrela (mort en 1056), un autre personnage très connu significatif de la place faite aux juifs dans le gouvernement de certains de ces Etats musulmans, mais c'est incontestablement du milieu intellectuel de Saragosse qu'il est tributaire pour sa formation. On aperçoit autour de lui tout un milieu d'intellectuels juifs, grammairiens, poètes, savants, avec lesquels il est en relations étroites. Mais comme eux, et comme son futur protecteur Ibn Nagrela, il est à l'aise dans les deux langues hébraïque et arabe, et c'est en arabe qu'il rédige plusieurs de ses ouvrages. Il est influencé par des oeuvres arabes, en particulier celles d'Ibn Hazm, mais surtout un texte célèbre, celui des Ikhwan al-safa' ou « Frères de la Pureté », sorte d'encyclopédie d'inspiration ismacilienne à laquelle on attribue un rôle important dans le développement des tendances philosophiques en al-Andalus, et qui fut, sous sa forme complète, car elle était partiellement connue antérieurement à travers l'œuvre du mathématicien Maslama al-Madjriti (mort en 1004), introduite à Saragosse à une date incertaine, mais évidemment antérieure à la mort de celui à qui revient le mérite d'avoir ramené ce texte intégral d'Orient, le médecin et philosophe al-Kirmani (mort en 1065)[47]. On perçoit donc, vers le milieu du XIème siècle dans le nord-est d'al-Andalus, un milieu complexe où se distinguent des intellectuels juifs aussi bien que musulmans, que relie l'usage de la langue arabe. Par la suite, d'autres philosophes, musulmans, devaient se rattacher à ce milieu, ainsi Ibn al-Sid de Badajoz, qui séjourne à Saragosse sous le hudide al-Mustacin (1085-1110), et surtout Ibn Badjdja, né et formé intellectuellement à cette époque dans la même ville. On les considère, le second surtout, comme les premiers véritables philosophes andalous[48] . Ce n'est pas les développements de leur pensée qui nous

47 - Sur Ibn Gabirol, voir : Joaquín LOMBA FUENTES, La filosofía judia en Zaragoza, Saragosse, 1988.

48 - Miguel CRUZ HERNANDEZ, Historia del pensamiento en el mundo islámico, 2 : Desde el Islam andalusí hasta el socialismo árabe, Madrid, 1981.

intéresse ici, mais le fait qu'ils furent précédés intellectuellement, dans le foyer de culture qu'était alors la capitale de la vallée de l'Ebre, par un intellectuel juif. Le cadi Sacid de Tolède (mort en 1070), lorsqu'il rédige sa célèbre « histoire des sciences » (Kitab tabaqat al-umam) est bien conscient de l'importance d'Ibn Gabirol, puisqu'il l'inclut dans son ouvrage, avec d'autres savants juifs de son temps.

Le « mouvement des traductions »

Ces intellectuels juifs vont jouer un rôle très important dans le grand transfert intellectuel qui va marquer le XIIème siècle, celui des traductions de l'arabe au latin. Aux alentours de 1100, à l'époque où la chrétienté s'engage avec vigueur dans des entreprises de Reconquête et de croisade qui marquent clairement son caractère expansionniste, et où s'accentue l'opposition entre chrétienté et Islam du fait de la grande confrontation méditerranéenne qui va se développer au cours des deux siècles suivants, on voit en effet renaître du côté chrétien un intérêt pour la science arabo-musulmane qui semblait s'être complètement éteint pendant plus d'un siècle. Il n'affecte cette fois-ci plus seulement la Catalogne, mais engage toute l'Europe, comme en témoignent les noms des traducteurs que l'on va voir affluer dans les territoires conquis sur les musulmans, principalement Tolède et secondairement l'Aragon : des Anglais comme Adélard de Bath et Gérard de Morley, des personnages originaires du Saint Empire et des régions avoisinantes, comme les deux Hermann, « le Dalmate » (ou de Carinthie) au XIIème siècle, et « l'Allemand » au XIIIème, des Italiens comme Platon de Tivoli et Gérard de Crémone, le plus grand de tous. Cet extraordinaire mouvement européen n'aurait pu avoir lieu sans d'une part la demande qui s'exerce depuis les centres d'enseignement des pays latins, et en premier lieu les écoles parisiennes, c'est à dire l'université en formation, mais aussi Oxford, d'autre part l'aide qu'apportèrent à ces « traducteurs » des juifs de la péninsule ibérique déjà familiarisés

avec la culture arabe. Le premier de ces intellectuels qui attira l'attention sur l'intérêt de la science et de la philosophie arabes, Pierre Alphonse, est d'ailleurs un un juif converti, élevé dans les cultures arabe et hébraïque, qui eut pour parrain lors de son baptème en 1106 le roi d'Aragon Alphonse le Batailleur, voyagea en Angleterre et en France, et traduisit de l'arabe dès 1116 les tables astronomiques attribuées à Al-Khwarizmi. Mais d'autre collaborèrent ensuite avec les traducteurs chrétiens, comme Abraham Bar Hiyya avec Platon de Tivoli par exemple[49].

Ce mouvement des traductions, qui devait avoir une immense importance pour la pensée européenne, et qui culmine au XIIIème siècle avec la traduction des ouvrages d'Averroès, ne peut cependant sans abus être, comme on le fait parfois, inscrit sous le titre des « échanges culturels ». Il s'agit d'un mouvement à sens unique, les intellectuels latins se donnant les moyens d'obtenir les connaissances scientifiques et philosophiques qui les intéressaient dans les ouvrages arabes. Du reste, du moins au début, ils allaient principalement y chercher non pas la « science arabe » elle même, mais ce que les livres arabes contenaient de traductions des ouvrages grecs faites à Bagdad à l'époque abbasside. Ils semblent avoir trouvé principalement ces livres dans les régions occupées par la Reconquête, mis il dût y avoir aussi un « démarchage » en pays musulmans, et cela très tôt si l'on en croit le juriste sévillan Ibn cAbdun qui, sans doute aux environs de 1100, interdit de vendre aux juifs et aux chrétiens de tels ouvrages et

49 - Sur le mouvement des traductions, la littérature est considérable. Le livre un peu ancien de Paul RENICCI, L'aventure de l'humanisme européen, Paris, 1953, constitue toujours une synthèse utile. Voir aussi VERNET, Ce que la culture... (cité supra), et de nombreux travaux plus récents (comme la vision d'ensemble sur « L'école des trducteurs », par Danielle JACQUART, dans : Tolède XIIe-XIIIe. Musulmans, chrétiens et juifs : le savoir et la tolérance, col. Autrement (série Mémoires, n° 5).

se plaint de ce qu'ils les traduisent pour « en attribuer la paternité à leurs coreligionnaires et à leurs évêques, alors qu'ils sont l'œuvre des musulmans »[50]. Ces derniers semblent donc avoir été bien peu favorables à la transmission de connaissances qu'ils considéraient comme étant leur propriété. Quant aux traducteurs et aux intellectuels chrétiens, ils étaient très conscients du caractère « déprédateur » de leur activité, ainsi que le reconnaît Daniel de Morley qui, aux environs de 1180, écrit qu'il faut dépouiller de leurs trésors scientifiques les Arabes de même que Dieu a dépouillé de leurs trésors les Egyptiens au profit des Hébreux : « Dépouillons donc, conformément au commandement du Seigneur et avec son aide les philosophes païens de leur sagesse et de leur éloquence, dépouillons ces infidèles de façon à nous enrichir de leurs dépouilles dans la fidélité ».

La participation à ces traductions des Juifs est assurée et importante. Celle de mozarabes de l 'importante a communauté restée dans la ville après la conquête castillane de 1085 ou qui y étaient venus quelques décennies plus tard, lorsque de nombreux chrétiens arabisés, persécutés par les Almohades, s'y installèrent, est tout aussi certaine. On avait là, incontestablement, des conditions particulièrement favorables à ce développement des traductions à Tolède, dans la mesure où les uns et les autres étaient en mesure, du fait de leur connaissance de l'arabe, de servir d'intermédiaires pour l'acquistion de cette culture par les chrétiens latins que rien, à l'origine, ne préparait à cette tâche. On se pose davantage de problèmes en ce qui concerne les musulmans. Contrairement à ce que l'on a admis longtemps, en effet, on pense maintenant que la communauté musulmane restée à Tolède au delà des premiers mois après la conquête fut extrêmement réduite, et l'on pourrait ajouter qu'il ne s'agissait sans doute pas d'une élite capable d'accéder à des

50 - E. LEVI-PROVENCAL, Séville musulmane au XIIème siècle, Paris, p. 126.

textes aussi difficiles que ceux qui intéressaient les traducteurs. La défaite chrétienne à Zallaqa en 1086, puis les affrontements entre les Castillans et les Almoravides qui eurent lieu en particulier dans la région centrale de la péninsule après que les seconds eurent pris le contrôle de l'Andalus, dans les années 1090, n'étaient certainement pas propices au maintien à Tolède d'un peuplement musulman important, et l'on est tenté de penser que la participation de savants arabes à la transmission du savoir vers l'Europe latine fut insignifiante.

On doit cependant tenir compte du fait que des lettrés musulmans séjournèrent à cette époque à Tolède, éventuellement contre leur gré. C'est le cas par exemple d'un auteur appelé Al-Khazradji, qui rédige en 1186 un texte de polémique anti-chrétienne sous la forme d'une réponse à un texte de même nature, attaquant l'Islam, rédigé par un prêtre tolédan. Dans ce Maqâmi al-sulbân, titre que l'on peut traduire par "marteau (destiné à frapper) les croix", l'auteur dit avoir été captif à Tolède et c'est là qu'il aurait été amené à rédiger une réfutation des arguments présentés par les clercs chrétiens pour inciter ses coreligionnaires à la conversion au christianisme. Dans ce cas, on ne peut guère penser a priori que ce captif ait été disposé à enseigner quoi que ce soit aux chrétiens. Mais on peut trouver au moins deux autres cas de savants musulmans ayant résidé volontairement dans la ville, au XIIIème siècle il est vrai, à une époque où le danger musulman n'existe plus de la même façon à Tolède compte tenu de l'éloignement croissant de la frontière.

Dans la Silat al-Sila d'Ibn al-Zubayr, figurent en effet deux savants musulmans qui, après avoir séjourné également comme captifs dans la ville au milieu du XIIIe siècle, choisirent, après avoir été rachetés, d'y rester et de s'y marier: (Fadil b. Muhammad b. 'Abd al-'Aziz b. Samåk al-Ma'afiri de Séville, et Mughit b. Abi l-Qasim

Ahmad, dit Ibn al-Saffar, de Cordoue). Le premier fut racheté, ou se racheta, pour une grande quantité d'argent, mais décida de demeurer à Tolède et y enseigna la grammaire et la littérature, jusqu'à sa mort survenue en 650/1252. Le second, fut également racheté, sans qu'on sache comment, se maria à Tolède, puis y enseigna le Coran jusque dans les années 640/1242-43 environ. Ce dernier attire particulièrement l'attention car on sait qu'il était le petit-fils, en ligne maternelle, ainsi que le disciple, du philosophe Averroès. Du côté de son père, il descendait aussi d'un grand-cadi de Cordoue, les deux familles des Banu Rushd et des Banu al-Saffar, qui alternèrent à la plus haute fonction judiciaire à Cordoue durant le XIIe siècle, s'étant unies par un mariage. Rien ne permet d'affirmer que ces docteurs en droit et sciences religieuses, ou d'autres dans la même situation, eurent des rapports culturels avec les chrétiens. Mais il est permis de penser que ceux d'entre ces derniers qui étaient intéressés par l'apprentissages de l'arabe, et encore davantage par d'éventuelles connaissances scientifiques -qu'évidemment tous les savants musulmans ne possédaient pas - purent les solliciter dans ce sens.

Un cas particulièrement intéressant à cet égard, est celui d'un savant d'origine grenadine (Abu Muhammad cAbd Allah b. Sahl al-Gharnati) signalé dans la thèse récente de Mustafa Benouis sur le droit et les docteurs de l'époque almohade : Ibn al-Khatib indique en effet dans la notice biographique qu'il consacre à ce personnage, qui vit vers le milieu du XIIème siècle, qu'alors qu' il séjournait à Baeza, ville frontalière d'al-Andalus située au sud de Tolède, les chrétiens de cette ville venaient écouter son enseignement car il était connu pour sa connaissance des « sciences des Anciens »[51], c'est à dire les disciplines profanes héritières des auteurs de l'Antiquité grecque, que

51 - Sur tout cela, voir Jean-Pierre MOLENAT et Pierre GUICHARD, « Les fuqaha andalous face aux chrétiens », à paraître dans les Actes du colloque Averroès et son temps (Lyon, 1999), à paraître aux Presses Universitaires de Lyon.

recherchaient avant tout les traducteurs. Si l'on examine d'un peu plus près les faits historiques de l'époque, on est conduit à penser que cela ne put guère se passer que durant la période où les Castillans occupent les régions situées entre Tolède et Baeza, ainsi que Baeza elle-même, entre la crise post-almoravide (1147) et le moment où Baeza est reprise par les Almohades (1157). Du côté chrétien, on constate au milieu du XIIIème siècle -lorsque la Castille place sous son protectorat la ville de Murcie (1243), des tentatives plus affirmées, mais qui eurent peu de succès, pour organiser dans cette ville un centre d'enseignement qui aurait rassemblé des savants des trois religions. Selon le traducteur Daniel de Morley, actif dans le troisième quart du XIIe siècle, « c'est à Tolède que l'enseignement des Arabes est dispensé aux foules ». A côté des juifs et des mozarabes, quelques musulmans participèrent-ils au vaste transfert des connaissances qui s'organisa alors ? Les quelques indices présentés ci-dessus ne permettent pas de l'exclure complètement, mais dans le cadre d'une prépondérance politico-militaire chrétienne très affirmée, et sans que cela résulte d'une action volontaire des musulmans en direction des chrétiens.

Vers l'unification religieuse et culturelle quasi-totale de l'Andalus

.L'époque ne se prête guère au développement d' « échanges culturels » comparables à ceux, très embryonnaires, qui avaient eu lieu à l'époque du califat. Les XIIème et XIIIème siècles, dans tous les lieux où s'affrontent plutôt qu'ils ne se rencontrent musulmans et chrétiens, sont d'avantage marqués par les combats et par les polémiques religieuses que par le souci d' « ouverture à l'autre ». Cela n'exclut ni des relations commerciales assez intenses, ni des rapports personnels parfois amicaux. Si l'on regarde au delà des frontières d'al-Andalus, tout à fait passionnants à cet égard sont les Mémoires du prince syrien Usama b. Munqidh qui, tout en combattant avec Saladin,

rédige un texte où il ne craint pas d'évoquer les amitiés qu'il put occasionnellement nouer avec tel ou tel chrétien des Etats croisés. Mais il est peut-être remarquable aussi que lorsque l'un de ces amis, un chevalier franc, lui propose d'emmener l'un de ses fils en Europe pour qu'il y apprenne la chevalerie, il élude habilement la proposition car à ses yeux, de toute évidence, le jeune garçon n'avait rien à apprendre de ces « barbares » que sont les Latins, dont il admire le courage, mais qui l'étonnent par leurs moeurs -en particulier la liberté qu'ils accordent à leurs femmes- et dont il méprise la culture scientifique.Un passage assez émouvant du même ouvrage montre cependant que la bonne volonté ne manquait pas forcément : « Ces Francs, écrit Usama, qui m'ont de près ou de loin accompagné tout au long de ma vie, comment dois-je les considérer maintenant que l'heure de ma mort approche ? Dieu nous les a envoyés, c'est certain, comme une épreuve pour nous rappeler nos fautes , à commencer par la pire d'entre elles, nos dissensions... Au début, je me demandais parfois s'ils allaient peu à peu nous ressembler, et j'ai pu croire, à travers certains d'entre eux, qu'un tel miracle se produirait : non pas tant qu'ils embrasseraient notre foi, mais au moins qu'en restant chrétiens, ils apprendraient notre langue et qu'ils partageraient, comme les chrétiens de nos terres, la vie de leurs frères musulmans. Mais les Francs, dans l'ensemble, n'ont voulu ni l'un ni l'autre »[52].

Nous ne possédons pas de texte aussi explicite pour l'Andalus. Mais il est certain que la même différence culturelle que constate avec tristesse Usama n'a fait que s'accroitre au fil des siècles. Déjà, Jean de Gorze, au milieu du Xème siècle, donc deux siècles avant Usama, avait noté avec quelque étonnement la façon différente dont les deux

---

52 - Christine MAZZOLI, Les relations des pays d'Islam avec le monde latin du milieu du dixième au milieu du treizième siècle. Analyse et synthèse, Paris (éditions Messène), 2000, p. 165, attire l'attention sur ce beau passage des Enseignemnents de la vie, d'Usama b. Munqidh (d'après la trad.. André Miquel).

civilisations géraient les rapports entre les hommes et les femmes. Lorsqu'il avait rencontré Hasday b. Shaprut, celui-ci avait donné en effet aux chrétiens qui faisaient partie de l'ambassade « de multiples avertissement sur les moeurs et sur la manière de les respecter ... Ils devraient mettre en garde les plus jeunes quant aux gestes et aux paroles inutiles et trop libres... Si la possibilité de sortir leur était offerte, qu'ils ne s'adressent pas aux femmes en plaisantant, même par signe, car il n'y aurait pas de danger plus redoutable »[53]. Le grand médecin juif était donc très conscient des moeurs différentes qui tendaient à prévaloir à cet égard dans les deux civilisations. Aux yeux des auteurs arabes d'al-Andalus comme des orientaux, les Francs et les Galiciens étaient caractérisés la fois par leur bravoure et par leur extrême saleté, et le hiatus culturel qui séparait les deux civilisations n'était sans doute guère franchissable à leur yeux. Sans doute existait-il en al-Andalus des chrétiens en voie d'arabisation ou arabisés qui, comme les juifs, participaient d'une même civilisation, ce qui -comme l'évoque d'ailleurs Usama dans le texte cité ci-dessus- aurait pu les rendre plus proches des musulmans. Mais en dehors d'Ibn Hazm, qui s'intéresse au christianisme et à ses textes pour rédiger son « histoire comparée des religions » (le Fisal), on ne voit pas qu'aucun auteur arabe d'al-Andalus ait accordé quelque intérêt que ce soit aux mozarabes et à leur culture. La perspective d'Ibn Hazm lui-même ne sort d'ailleurs pas d'une perspective fortement polémique, à l'égard des juifs aussi bien que des chrétiens.

L'élément mozarabe ne va de toute façon plus subsister très longtemps de façon significative .dans le panorama socio-culturel et religieux d'al-Andalus, du fait de l'aggravation des tensions entre Chrétienté et Islam. Il était certainement devenu insignifiant dans certaines régions où il avait peut-être conservé jusque là quelque

53 - Op. cit., p. 147.

importance, comme par exemple à Denia, si l'on en croit un document de 1058 par lequel l'émir de cette ville et des Baléares, cAli b. Mudjahid, dans le cadre de ses bonnes relations avec les comtes de Barcelone, concède à l'évêque de Barcelone la juridiction ecclésiastique sur les chrétiens de ses Etats. Il semble bien que l'on puisse conclure de cet accord que ce qui subsistait de communautés mozarabes dans ces régions n'avait plus d'encadrement épiscopal. Cet amoindrissement des communautés mozarabes ne doit pas affecter de la même façon toutes les régions d'al-Andalus. Il y existait en tout cas vers la fin du XIème siècle des localités dont la population était majoritairement ou en totalité chrétienne. On le constaterait aussi bien au sud, où l'émir ziride de Grenade, en campagne contre son frère Tamim qui gouverne Málaga, cite des villages chrétiens dans la principauté qui dépendait de cette dernière capitale, qu'au nord où l'on voit des localités mozarabes favoriser la soumission au roi d'Aragon Sanche Ramirez, qui leur concède des privilèges (en particulier à Alquézar en 1065). Des travaux de Christophe Picard(54), on peut conclure aussi que les Mozarabes étaient relativement nombreux dans la partie occidentale de la péninsule, le Gharb et les territoires plus septentrionux de l'actuel Portugal. Dans des villes comme Coïmbra et Tolède, reconquises respectivement en 1094 et 1085, il existe encore une population mozarabe importante. Celle de Tolède est assez bien connue grâce aux documents rédigés en arabe par les notaires mozarabes après la conquête chrétienne, qui furent conservés dans les archives de la cathédrale.

Quelques individualités mozarabes se détachent encore au XIème siècle. On connaît un ministre mozarabe du roi de Saragosse al-Muqtadir (1046-1081), un personnage qui était aussi un bon poète en arabe, Abu cUmar b. Gundisalvo, qui fut honoré par son souverain

54 - Voir : Christophe PICARD, Le Portugal musulman (VIIIème-XIIIème siècle), Paris, 2000, pp. 266-270.

du haut titre de dhu l-wizaratayn (« double vizirat »). On peut comparer son cas à delui des deux ministres juifs, bien plus célèbres, des rois zirides de Grenade, Samuel et Joseph b. Nagrela (entre 1038 et 1066). Isidro de las Cagigas, qui dans son ouvrage sur les mozarabes attire l'attention sur ce personnage(55), fait remarquer que les Anales compostelanos évoquent à la même époque (sous l'année 1065) un important massacre de mozarabes à Saragosse, sans doute consécutif à un mouvement populaire. Il rapproche avec raison cet événement, sur les causes duquel la source latine n'apporte pas d'indication, du massacre des juifs de Grenade qui accompagna un soulèvement -de la population musulmane également- contre le second des Banu Nagrela, qui y perdit la vie en 1066. Dans les deux cas, il est facile de trouver une cause « extérieure » capable de justifier un mouvement « populaire » des populations musulmanes urbines contre les dhimmis : à Saragosse, le mouvement anti-chrétien s'explique probablement par le succès temporaire de la première « croisade d'Espagne », qui en 1054 vint s'emparer de la ville pyrénéenne de Barbastro, dont elle massacra les habitnts; à Grenade, le ministre juif était accusé d'avoir comploté contre son souverain avec l'émir d'Almería Ibn Sumadih. Mais les émeutes qui se produisirent alors trtaduisent incontestablement une cripation croissante dans les rapports avec les dhimmis.

Le personnage mozarabe de loin le plus connu de l'époque est le célèbre ministre Sisnando Davidiz, qui fut vizir de l'émir abbadite de Séville avant de passer au service du roi de Castille. Ce dernier lui confia des missions diplomatiques auprès des émirs musulmans et des gouvernorats de régions récemment conquises où subsistait on l'a vu une population musulmane et mozarabe, comme Coïmbra et Tolède. Il appartenait originellement à des populations chrétiennes arabisées

55 - Isidro de las CAGIGAS, Los mozárabes, Madrid, 1948, t. II, pp. 452-453.

linguitiquement de la région de Coïmbra. Capturé enfant lors d'une expédition du roi de Séville dans ces régions, et élevé pour devenir un serviteur de l'Etat, à la manière des saqaliba et autres types d'affranchis qui, peu de temps auparavant, avaient formé l'essentiel de l'encadrement militaire et administratif du califat, il était certainement doté d'une culture arabe d'un certain niveau. En tout cas les Mémoires de l'émir cAbd Allah de Grenade le montrent capable de converser avec ce souverain, et de lui exprimer les intentions de « reconquête » du roi castillan à l'égard des émirats des taifas.

On connaît les noms de quelques autres personnages, mais ils n'apparaissent que très fugacement, comme un poète chrétien de l'entourage d'al-Muctamid b. cAbbad, Ibn al-Mircizzay. Une figure intéressante est celle d'un évêque appelé Paternus. On le voit d'abord occuper le siège de Tortosa, et signer en qualité de témoin le document de 1058 évoqué plus haut, sur la juridiction ecclésiastique des mozarabes de Denia. En 1064, l'émir de Saragosse Ahmad b. Sulayman b. Hud l'envoie en mission auprès du roi de Castille-León Ferdinand Ier, qui vient de conquérir à cette époque la ville de Coïmbra, dont Sisnando Davidiz lui propose le siège épiscopal, qu'il refuse pour finalement l'accepter ultérieurement, en 1080. Il meurt en 1090 en laissant à son église des livres, dont certains sont des ouvrages latins servant de base à la culture classique du chritianisme médiéval (Saint Augustin et Isidore de Séville), mais dont l'un est un ouvrage de canons rédigé en arabe. Il laisse aussi deux astrolabes(56). On ne sait malheureusement rien d'autre de ce prélat quelque peu voyageur, curieusement transféré de Tortosa, où peut-être il n'y avait plus guère de fidèles, à l'autre extrémité de la péninsule, sur le siège épiscopal d'une ville où subsistait sans doute une notable communauté mozarabe.

---

56 - P. S. VAN KONINGSVELD, « Christian-arabic manuscripts from the Iberian Peninsula », Al-Qantara, XV, 1994, p. 442.

Au début de l'époque almoravide, il subsiste en Andalousie de notables communautés mozarabes , comme le montrent certains événements dont les sources ont gardé la mémoire. Ainsi sait-on qu'à Málaga, au début du XIIème siècle, la communauté mozarabe se divisa à propos de l'occupation du siège épiscopal de cette ville, qui avait donc encore un titulaire. Ce dernier, un certain Julien, ayant été emprisonné par le gouverneur almoravide pour une cause inconnue, fut remplacé au bout de quelques années par les fidèles qui le croyaient mort. Des évêques de la province de Bétique, qui se trouvaient donc encore en nombre suffisant pour le faire (il en fallait en principe trois pour le consacrer, circonstance qui n'existait plus vers la même époque en Ifriqiya, comme on le sait par la correspondance du pape Grégoire VII avec l'évêque de Carthage), lui donnèrent comme successeur un archididacre de la cathédrale. Réapparu après sa libération, l'évêque alla de plaindre à Rome de cette « usurpation » et le pape Pascal II soutint sa position(57). Ce n'est pas tant les péripéties et l'issue de cette affaire qui sont intéressantes, mais bien plutôt ce qu'elle révèle de l'existence d'une communauté mozarabe à Málaga.

Les mozarabes de Grenade, qui paraissent aussi avoir été encore assez nombreux, commettent quelques années plus tard une erreur qui devait leur être fatale, ainsi probablement qu'aux autres communautés d'Andalousie. Ils auraient en effet sollicité le roi d'Aragon Alphonse le Batailleur pour qu'il leur apporte du secours, en lui promettant de de se soulever s'il venait avec une armée. Le souverain fit bien en 1125 une grande expédition dans le Levant et en Andalousie, mais les mozarabes ne se soulevèrent pas, comme ils l'avaient promois, et le roi chrétien dût se contenter, en 1225-1226, de parcourir ces territoires musulmans sans être beaucoup inquiété, tant les structures

57 - SIMONET, Los mozárabes, Madrid, 1948, pp. 452-453.

militaires salmoravides manquaient d'efficacté pour s'opposer efficacement à son expédition. Il ramena à son retour de nombreux mozarabes d'Andalousie et de la région valencienne, par laquelle il était passé, qui furent installés en Aragon . Mais cette expédition humiliante pour le régime almoravide eut surtout pour effet de provoquer en représailles la déportation des mozarabes d'Andalousie au Maghreb, ce qui semble avoir provoqué la disparition de l'essentiel de ce qui restait de mozarabisme dans le sud de la péninsule.

La mesure s'étendit en effet au delà des communautés de la région de Grenade. Ainsi l'une des fatwa/s ou consultations juridiques émises par des docteurs andalous postérieurement à cette affaire à propos des biens appartenant aux églises et transférés aux mosquées ou au trésor public du fait des mesures qui furent prises à ce moment, évoque-t-elle l'installation de chrétiens de Séville à Meknès, mais précise aussi que « des chrétiens tributaires se sont convertis à l'Islam à Séville, et qu'un petit groupe d'entre eux s'est enfui en territoire ennemi ; poursuivis par la cavalerie, les uns ont été tués, les autres ramenés à Séville et incarcérés ». Les documents juridiques produits à cette époque, très intéressants, laissent bien voir, d'autre part, le souci de légalité -et peut-être d'humanité- que manifeste dans toute cette affaire le pouvoir almoravide, que l'on ne peut certinement pas accuser de répression aveugle. Ainsi la même fatwa qui vient d'être évoquée pose-t-elle le problème de la survie des moines et évêques mozarabes déportés à Meknès, car, précise le texrte, « ils n'avaient pas d'autres moyens d'existnce que les revenus des habous constitués au profit des églises en question »[(58)]. Suite à ces mesures, on est fondé à penser, sinon à une disparition totale, du moins à un amoindrissement drastique de l'élément mozarabe. La même

58 - Vincent LAGARDERE, « La vie sociale et économique de l'Espagne musulmane aux XIème-XIIème siècles à travers les fatwâ/s du Micyâr d'al-Wansharîsî », Mélanges de la Casa de Velázquez, 1990, XXVI (1), pp. 204-205.

diminution dut affecter d'autres régions, et en particulier les régions orientales de la péninsule. Il y avait en effet encore des mozarabes à Valence à l'époque du Cid, puisque ce dernier, en 1092, leur donne à garder les portes de la ville afin d'éviter des incidents inutiles entre ses soldats et les musulmans de Valence, les mozarabes étant plus familiers des usages musulmans que les guerriers venus du nord de l'Espagne qui constituaient le gros de ses forces. Comme on vient de le voir, des mozarabes de la région levantine accompagnèrent ensuite Alphonse le Batailleur à son retour en Aragon. Il ne devait à partir de ce moment plus en rester qu'en nombre infime dans ces régions.

Un document semble bien attester de cette disparition. On constate en effet une différence significative entre deux chartes de capitulation aragonaises de la première moitié du XIIe siècle : celle de Tudela, datée de 1119, et celle de Tortosa, de 1148, l'une et l'autre rédigées à l'occasion de la conquête de la ville par les chrétiens. Les deux textes, qui régissent la condition des musulmans soumis, suivent certainement de très près le modèle de la capitulation de Saragosse en 1118, que l'on n'a pas conservée dans son intégralité mais dont les sources indiquent le contenu. La première des deux chartes comporte, entre bien d'autres, la clause suivante : «si les Almoravides modifiaient le statut des mozarabes, les chrétiens n'en feront pas autant aux musulmans de Tudela ». Or cette clause a été complètement enlevée de la seconde charte, pourtant copiée presque textuellement sur la première, ce qui semble indiquer qu'en 1148 une telle mention des mozarabes, qui avait encore quelque sens en 1119, n'en avait plus aucun, sans doute parce qu'ils n'y en avait pratiquement plus dans les régions concernées[59].

59 - Le texte des conditions faites aux musulmans de Tudela est traduit dans : Pierre GUICHARD, L'Espagne et la Sicile musulmanes (XIème-XIIème siècles), p. 150 ; la charte de Tortosa est publié dans Prospero de BOFARULL, CODOIN, IV, pp. 130-135

On sait que peu d'années plus tard allait se produire la « persécution » de ce qui restait des minorités dhimmies décidée par le régime almohade, qui en les obligeant à la conversion provoqua très probablement l'émigration d'une bonne part des derniers éléments chrétiens d'al-Andalus -et du Maghreb où les Almoravides les avaient employés comme mercenaires. Les mêmes mesures frappèrent les juifs, et c'est à cette époque que le grand philosophe juif Maïmonide quitta la péninsule ibérique pour l'Egypte. On sait que les juifs de Grenade, forcés à la conversion, prirent le parti de l'ennemi des Almohades Ibn Mardanish et se rallièrent à lui, permettant la prise de contrôle de la ville par le principal chef militaire de ce dernier, le célèbre Ibn Hammushk. Mais l'insurrection fut écrasée et, après avoir mis en déroute Ibn Hammushk à la bataille de la Sabika, les Almohades reprirent Grenade et y tuèrent un grand nombre de juifs. Même si le caractère drastique de ces conversions, de ces massacres et de cette expulsion des minoritaires a pu être mis en doute, il apparaît que ces mesures portèrent un dernier coup aux communautés dhimmies qui pouvaient encore exister. Il semble bien que bon nombre de mozarabes fuyant les territoires occupés par les Almohades, vinrent alors s'installer à Tolède : dans les documents « mozarabes » rédigés par les notaires mozarabes de cette ville, les nisba/s de leurs noms arabisés (al-Ishbili, al-Wadi Ashi, etc...) révèlent en effet leur origine andalusí. Ainsi que l'a montré Jean-Pierre Molénat, ils renforcèrent l'arabisme linguistique de la ville, qui s'était maintenu après la conquête chrétienne de 1085 du fait de la présence d'une déjà notable notable communauté mozarabe.

Au XIIème siècle, les textes arabes d'al-Andalus qui mentionnent les chrétiens laissent transparaître cette réalité d'une unification religieuse d'al-Andalus. Bruna Soravia, étudiant les conditions formelles de la correspondance avvec les infidèles telles qu'elles figurent dans un manuel de chancellerie de la fin de l'époque

almoravide, l'Ihkam san'at al-kalam du secrétaire sévillan Abu l-Qasim Muhammad Ibn cAbd al-Ghafur, note qu' « une confusion s'introduit entre les chrétiens protégés (les dhimmi)... et les chrétiens extérieurs : les premiers, sans doute de moins en moins nombreux et visibles à cette époque, ne sont plus considérés comme partie intégrante de la société, mais ils sont, avec les seconds, qualifiés d' « infidèles », indice d'un climat politique et idéologique changé ». Il est intéressant que Maribel Fierro fasse la même constatation à propos de la vision que le poète Ibn Guzman (mort en 1159) a des chrétiens : il ne les voit que comme de dangereux guerriers extérieurs à l'Andalus, sans rien dire des chrétiens vivant sous la protection des musulmans, alors qu'il mentionne encore des juifs qu'il considère comme des voisins avec lesquels il a des rapports journaliers »[(60)]. Rachel Arié, abordant la question de la présence des communautés juives dans le royaume nasride de Grenade, souligne le fait qu'aux XIIIème-XVème siècles il n'y restait qu'un nombre insignifiant de juifs en comparaison avec la grande importance de leur communauté jusqu'au XIIème siècle[(61)].

D'une façon générale, on peut dire que de nombreux juifs originaires d'al-Andalus se sont, à partir de la seconde moitié du XIIème siècle surtout, réfugiés dans les royaumes chrétiens du nord où ils vont jouer un rôle très important. On a évoqué la part qu'ils prirent dans le mouvement des traductions, mais il faut dire aussi que beaucoup d'entre eux, en raison de leurs compétences, qu'ils avaient souvent utilisées antérieurement au profit de l'économie d'al-Andalus

---

60 - Maribel FIERRO, « Christian success and Muslim fear in andalusí writings during the Almoravid and Almohad periods », dans : Les relations des pays d'Islam avec le monde latin du milieu du Xème au milieu du XIIIème siècle (articles réunis par Françoise Micheau), Paris, 2000, p. 222.

61 - Rachel ARIE, L'Espagne musulmane au temps des nasrides (1232-1492), Paris, 1973, pp. 328 sqq.

et des pouvoirs musulmans, se mirent service des souverains chrétiens et jouèrent un rôle administratif et fiscal si notable qu'à plusieurs reprises il suscita des jalousies et des protestations. C'est le cas dans la Couronne d'Aragon où le roi Jacques II fut contraint de révoquer des fonctionnaires juifs qu'il avait nommés à des fonctions d'administration des impôts. Connaissant l'arabe, ils servent tout naturellement d'intermédiaires entre le gouvernement et les communautés musulmanes mudéjares comme agents du fisc. Certains s'élèvent à de très hauts postes. C'est par exemple le cas de Samuel Ha-Lévi, véritable « ministre des finances » du roi de Castille Pierre le Cruel, qui devint immensément riche et fit édifier en 1355-1357 la synagogue dite « El tránsito » à Tolède, avec sa magnifique décoration.

On sait que cette situation favorable n'allait pas durer longtemps : dans l'Espagne chrétienne (comme d'ailleurs dans la Sicile arabo-normande), allait prédominer un mouvement d'exclusion des « minoritaires » engagé en fait beaucoup plus tôt, qui aboutit à la persécution et à l'affaiblissement des communautés juives et mudéjares. Si l'on considère les faits historiques dans leur globalité, on observe un amenuisement parallèle des communautés dhimmi dans l'Occident musulman. Les chrétiens ont disparu d'Afrique du nord dès la fin du XIème siècle. Un siècle plus tard, ils ne subsistent plus qu'à l'état d'infimes survivances en al-Andalus. Les juifs, qui correspondent encore à un élément important de la société d'al-Andalus au XIème siècle, n'y jouent plus qu'un rôle très effacé à partir du milieu du siècle suivant. C'est à la compréhension de cette évolution que la contribution pui précède voudrait apporter des éléments de réflexion.

✷✷✷✷

Rénion Littéraire
Unite Et Pluralite : La Coexistence Sociale Et Religieuse En Al-andalus

Dr. Pierre Guichard

"Résumé"

Dans de nombreux médias prévaut l'idée que la civilisation d'al-Andalus fut caractérisée avant tout par la diversité ethno-religieuse des populations dont elle assura la coexistence. Si, jusqu'à un certain point, cette vision des choses est valable pour l'époque du califat de Cordoue, elle l'est moins aux époques suivantes où prévaut plutôt une assez grande unité culturelle et religieuse arabo-islamique. Cette contribution s'interroge sur le passage d'une situation à une autre : comment passe-t-on de la diversité initiale des populations d'al-Andalus à la grande unité « civilisationnelle » que l'on constate à partir du milieu du XIIème siècle ? La question est examinée d'abord en reposant le problème d'une conquête peut-être plus traumatisante pour les populations autochtones qu'on ne l'a souvent dit, puis en étudiant, au cours des IXème-XIème siècles, l'évolution des conditions de la convivencia des fidèles des trois grandes religions monothéistes sur le sol ibérique. Alors que les Juifs s'intègrent sans difficulté à la civilisation dominante, les mozarabes le font plus difficilement, et leur nombre s'amenuise jusqu'à leur quasi-disparition au XIIIème siècle. A l'époque du califat de Cordoue, s'ébauchent des « échanges culturels » entre al-Andalus et l'Europe latine, à travers la Catalogne. Mais le durcissement des relations politico-militaires entre les deux mondes (réactivation du djihad par al-Mansur, puis offensive chrétienne en Méditerranée avec l'essor des villes italiennes, la Reconquête et les croisades) interrompt ce

mouvement, qui ne reprend que plus d'un siècle plus tard avec le mouvement des traductions de l'arabe au latin, dont Tolède est l'un des centres principaux, les juifs de culture arabe apportant alors leur concours aux traducteurs chrétiens. Mais en dehors de ce très important transfert de la « science arabe » à l'Occident, il n'existe guère d'inter-compréhension entre un monde latin chrétien où les musulmans n'ont pas de place, et un Occident musulman devenu fortement unitaire sous l'égide de la culture arabo-islamique.

✷✷✷✷

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الوحدة والتعددية والتعايش
الاجتماعي والديني في الأندلس

أ. د. بيير جيشار

في كثير من وسائل الإعلام تسود فكرة أن حضارة الأندلس تميزت قبل كل شيء بالتعدد العرقي – الديني للشعوب التي آمنت بالتعايش فيما بينها. وإن كانت هذه النظرة للأمور صحيحة إلى حد ما في فترة خلافة قرطبة، فإنها لم تكن كذلك في الحقبات اللاحقة التي سادت فيها درجة أعلى من وحدة ثقافية دينية عربية إسلامية. إن هذه المداخلة تطرح السؤال حول الانتقال من وضع إلى آخر: كيف تم الانتقال من تعدد أساسي لشعوب الأندلس إلى وحدة «حضارية أكبر» نلاحظ حضورها ابتداءً من منتصف القرن الثاني عشر الميلادي؟ ويتم مقاربة التساؤل بداية من خلال إشكالية الفتح الذي كان له أثر أكبر بكثير مما يقال على السكان الأصليين، ومن ثم عبر دراسة التحولات في التعايش بين معتنقي الديانات التوحيدية الثلاثة على الأرض الإسبانية بين القرنين التاسع والحادي عشر الميلادي.

وفي حين اندمج اليهود دون عناء في الحضارة المهيمنة، لم يتمكن «الموزاراب» من الاندماج فتضاءلت أعدادهم إلى درجة الانقراض في القرن الثالث عشر. وفي عهد خلافة قرطبة انطلقت التبادلات الثقافية بين الأندلس وأوروبا اللاتينية عبر مقاطعة كاتالونيا. لكن توتر العلاقات السياسية – العسكرية بين العالمين (إعادة الدعوة إلى الجهاد من قبل الخليفة المنصور، إلى الهجمة المسيحية في البحر الأبيض المتوسط مع ازدهار المدن الإيطالية والحملات الصليبية) قطعت هذا الاتجاه الذي لم يعاود الانطلاق إلا بعد ذلك

بقرن كامل عبر حركة الترجمة من العربية إلى اللاتينية والتي شكلت مدينة طليطلة أحد مراكزها الرئيسية. وقد قدم اليهود ذوو الثقافة العربية مساهماتهم للمترجمين المسيحيين. إن مخارج هذا النقل الهام للعلوم العربية باتجاه الغرب لم يوجد تفاهمًا بين عالم غربي لاتيني مسيحي لا مكان فيه للمسلمين وغرب مسلم أصبح وحدوياً للغاية تحت عباءة الثقافة العربية الإسلامية.

✱✱✱✱

Literary Symposium
Unity, Pluralism and Social and Religious Coexistence in Andalusia

Dr. Pierre Guichard

"Summary"

It is prevailed in the media that Al-Andalus civilization is characterized by the multi-religion and race of the people who lived in peace and security. If this vision proves to be right, to some extent in the Caliphate era in Cordoba, it was not so in the later eras where and Arab/Islamic religious and cultural unity was prevailed.

This paper raises the question about the transformation from one situation to another, such as the greater civilization unity, which started from the middle of the twelfth century (12th century AD). The controversy started from the beginning of the conquering problem, which had a more influential impact on what has been said of the native citizens, and then through studying transformation in co-existence between the believers of the three divine religions in Spain between the ninth (9th) and eleventh (11th) centuries AD. At the time when the Jews integrated very easily in the dominant civilization, the Muzarab could not and accordingly their numbers decreased to the extent of extinction in the sixteenth (16th) century. During Cordoba's Caliphate, the cultural relations where initiated between Al-Andalus and Latin Europe through the province of Catalonia. But because of the tension of military – political relation between the two worlds, (recalling for Jihad by the Caliphate Al-Mansour, to the Christian attack in the Mediterranean together with the prosperity of the Italian cities and Crusade campaigns)

this trend was terminated to start again after one century through the translation from Arabic to Latin, which was represented by Toledo.

In this regard, the Jews of Arabic culture helped the Christian translators. This transfer of Arab sciences towards the West did not find an understanding between the West, where there is no place for Muslims, and an Islamic Levant, which has become alone under the mentality of Arab-Islamic culture.

✷✷✷✷

La convivencia social y religiosa en al-Andalus

Por/ Pierre Guichard

Resumen

Es muy corriente la idea de que la civilización de al-Andalus se caracterizó, ante todo, por la pluralidad étnico-religiosa de los pueblos que convivían en aquella zona de Europa. La idea de la pluralidad es, hasta cierto punto, correcta hasta el califato de Córdoba, pero en las épocas siguientes se ha generalizado una unidad cultural árabe-islámica.

Esta conferencia intenta contestar a una pregunta sobre este cambio en la sociedad andalusí: Cómo fue posible este gran cambio con el paso de la pluralidad a la unidad cultural que se observaba en al-Andalus, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XII. La repuesta será factible con el estudio de la conquista árabe cuyas consecuencias sobre los autóctonos son mucho mayores de los que se dice y el estudio los cambios ocurridos en la convivencia de los seguidores de las tres religiones divinas de la Península Ibérica entre los siglos IX y XI.

En esta época observamos que los judíos no encontraron muchas dificultades en adatarse a la cultura dominante, mientras que a los mozárabes les era muy difícil adaptarse, por lo que su número siguió disminuyéndose hasta llegar a la extinción en el siglo XIII.

Por otro lado, cabe destacar que durante el califato de Córdoba, el proceso del intercambio cultural con Europa, a través de Cataluña, ha llegado a su auge, pero se vio interrumpido por la tensión militar entra ambos mundos, el árabe-islámico y el europeo, después de la convocación al Yihad por al-Manzor por motivo de las ofensivas

cristianas en el Mediterráneo, la Reconquista y las Cruzadas. Un siglo después vuelve el intercambio cultural entre al-Andalus y Europa mediante la traducción del legado árabe, movimiento del cual Toledo ha sido uno de los principales centros. En la tarea de la traducción los judíos de cultura árabe jugaron un papel importante ayudando a los traductores cristianos.

✷✷✷✷

L'unité, la pluralité sociale et religieuse en Andalousie

Dr. Pierre Guichard

Dans beaucoup de médias, règne l'idée que la civilisation andalouse s'est distinguée avant tout par la pluralité raciale et religieuse des peuples qui ont cru en la coexistance entre eux. Si cette vision est vraie dans une certaine mesure à l'époque du Califat de Cordoue, elle est moins évidente dans les périodes qui ont suivi où un degré supérieur d'unité culturelle et religieuse arabe et islamique était souverain. Cette intervention pose la question du changement d'une situation à une autre: Comment étions nous passés d'une pluralité de base des peuples de l'Andalousie à une unité de "civilisation plus grande" dont on remarque la présence à partir du milieu du XIIè siècle? On peut faire l'approche de la question au début à travers la problématique de la conquête qui avait une insidence beaucoup plus grande que ce que l'on dit sur les autochtones et à partir de là, à travers l'étude des changements survenus dans la coexistance entre les 3 religions monothéistes sur la terre d'Espagne entre le IXè et le XIè siècle.

Au moment où les juifs ont intégré la civilisation dominante, les mozarabes n'ont pas réussi l'intégration et leur nombre n'a cessé de dimunier jusqu'à leur disparution au XIIIè siècle. Sous le califat de Cordoue, ont commencé les échanges culturels entre l'Andalousie et l'Europe latine à travers le département de Catalogne, mais les relations politiques et militaires se sont détériorés entre les deux mondes (nouveau appel à la guerre sainte lancé par le calife Al Mansour jusqu'à l'attaque chrétienne en Méditerranée avec la prospérité des villes italiennes et les campagnes croisées).

Les échanges n'ont repris qu'après un siècle à travers un mouvement de traduction de l'arabe au latin dont la ville de Tortosa

représentait l'un des pricipaux centres. Les juifs de culture arabe ont contribué à cela avec les traducteurs chrétiens. La manifestation de cet important transfert de sciences arabes vers l'Occident n'a pas pu créer une entente entre un monde latin chrétien où il n'y a pas de place pour les musulmans et un occident musulman devenu unitaire sous le voile de la culture arabo-musulmane.

✷✷✷✷

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور بيير جيشار على استعراضه لهذه المراحل المتعاقبة لقرون ثمانية، حيث استطاع أن يوصل وجهة نظره بهذا الاختصار الجميل.. نكرر شكرنا الجزيل له، وأهلاً وسهلاً به.. والآن انتقل من الغرب إلى الشرق.. نستمع إلى الدكتور مبروك المناعي فليتفضل.

✷✷✷✷

الوحدة والتعدّدية والتعايش الاجتماعي والديني في الأندلس

أ. د. مبروك المنّاعي

ليسمح لي السّادة منظّمو الندوة بأن آخذ في هذا الموضوع من غير باب التاريخ المحض، لأنّني لست من أهله. وليسمح لي المتخصصون في الجغرافيا البشريّة والسياسيّة بأن أستعير بعض مقولاتهم لتسمية ظواهر قد لا تتناسب مع أسس التسمية التي تعوّدوها. وليسمح لي أهل الأدب بأن أكون أديبًا غير ملتزم بضوابط التخصص... ليسمح لي جميع هؤلاء بأن آخذ في طرق هذا الموضوع من باب التأمّلات الثقافيّة الأنثربولوجية الثقافيّة.

فإذا أُتيح لي كلّ هذا فإنّني أبدأ بتعجّب من أمر إسبانيا، إجماله أنّها من الناحية الجغرافية النفسيّة، كغيرها من مناطق التماسّ، تتّصل وتنفصل – بهم أو بنا – بأوروبا أو الغرب حينًا، وبالمغرب أو الشرق حينًا... فهي بالنسبة إلينا في الماضي تابعة لنا مثلما أنّ بلاد المغرب في التصوّر الأوروبي الغربي الحاضر لاحقة بهم بمعنًى ما... ألم تكن إسبانيا من المغرب، في المنطق العربي الإسلامي الوسيط ؟ وفي المقابل ألم تكن بعض بلاد المغرب مضمومة إلى أوروبا في التاريخ الغربي الحديث ؟

ومثلما أنّ الغرب الصُّراح، في منطق الغربيّين المغالين في تغرّبهم أو في منطق المزايدة المتغرّبة، لا يبدأ من إسبانيا والبرتغال وإنّما يبدأ من فرنسا، فإنّ الشرق الصّراح لا يبدأ من بلاد إفريقيا الشماليّة وإنّما يبدأ من مصر : إنّ متعلّق الفكرة الأولى هو مرجع العبارة التهكميّة التي يطلقها الفرنسيّون أحيانًا على الإسبان والبرتغاليين إذ يقولون إنّ "إفريقيا تبدأ عند تخوم جبال البيريني" يقصدون بذلك التأكيد سلبًا على أنّ انتماء إسبانيا

إلى حضارة الغرب مشكوك فيه بحكم ما تحمله من مكوّنات ساميّة راسخة. كما أنّ متعلّق الفكرة الثانية هو مرجع العبارة التهكميّة التي يطلقها إخواننا المشارقة أحيانًا علينا، معشرَ المغاربة، إذ يقولون "إنّكم فرنسيّون" يقصدون بذلك التأكيد سلبًا على أنّ انتماء بلاد المغرب إلى حضارة الشرق مشكوك فيه بحكم ما تحمله من مكوّنات غربيّة راسخة أيضًا : ومعنى هذا – أيّها السادة – أنّ الطرح الذي يبدو لنا أليق بهذا الموضوع إنّما هو الطرح الثقافي والأنتروبولوجي الثقافي لأنّه وحده الذي يتعالى على الحدود والتقسيمات المكانيّة والزمانيّة لخضوعه لمنطق الإنسان، لا لمنطق الزمان والمكان، ولأنّ الإنسان هو الذي يوقّع الزمان ويلوّن المكان.

ومن هذا المنطلق يبدو لنا أنّ الثراء والتعقيد الخاصّيْن اللذين تتّسم بهما منطقتا جنوب أوروبّا وشمال إفريقيا – ولا سيما الجزر الطافية بينهما على سطح المتوسّط وتقاربهما إلى حدّ التماسّ في أقصى المغرب – إنّما هما ثراء وتعقيد دالاّن دلالات بليغة على حقائق إنسانيّة الأمس، حافلان بالدروس والعبر لإنسانيّة اليوم.

ولقد ذهبت الباحثة لوثي لوباث – بارالت (Luce Lopez Baralt أستاذة الدراسات الإسبانيّة بجامعة بورتو ريكو، في بحثها الموسوم "بأثر الإسلام في الأدب الإسباني..." [1] إلى أنّ تاريخ إسبانيا لا يمكن فهمه إلاّ في ضوء اختلافها عن سائر البلاد الأروبيّة وإلى أنّ هذا الاختلاف هامّ جدّاً وماثل في طول إقامة العرب واليهود بها وفي حركة التثاقف المعقّدة التي شقت حياتها على مدى تاريخها الوسيط.

وإنّ القول بأنّ أوروباويّة إسبانيا تختلف، أو يمكن أن تختلف، عن أوروباويّة أي بلد أوروبيّ آخر يُعتبر من أنسب المداخل إلى الحديث عمّا في تاريخها من عناصر الائتلاف مع الثقافة الساميّة عامّة والعربيّة خاصّة، وهي عناصر ينبغي البحث عنها في المدّة الطويلة التي خضع خلالها هذا القطر لمؤثرات التمازج الاجتماعي والثقافي التي جاءته من الشرق الأوسط عن طريق إفريقيّة وبلاد المغرب أساسًا.

وبالرّغم من أنّ الوجود العربي بإسبانيا قد امتدّ على ثمانية قرون، كما هو معلوم، فإنّ أبرز الحلقات التاريخيّة والحضاريّة تكفلاً بتوضيح شتّى مظاهر التفاعل هي الحلقة الأمويّة، التي كانت دائرتها قرطبة ومداها الزّمني الواسع ما بين أواسط القرنين التاسع والحادي عشر ثمّ الحلقة النصريّة التي كانت دائرتها غرناطة ومداها الزمني الواسع ما بين أواسط القرنين الثالث عشر والرابع عشر. وبالرّغم من أنّ مسرح التفاعل قد كان على كامل شبه الجزيرة الإيبيريّة فإنّ أبرز مجالاته تكفلاً بتوضيح مختلف أوجه التقارب والاختلاط والتعايش بين الإسبان وغيرهم من الشعوب الوافدة عليهم، لاسيما العرب هو المنطقة الكبرى التي سُمّيت "بلاد الأندلس"، وهي تسمية عربيّة، على ما هو مشهور، قبلها الإسبان فيما قبلوا من أسماء المواضع والأماكن والأودية والمعالم التي تركها لهم العرب بعد أن ملكوها، ذلك أنّ التسمية تعيين لملكيّة وعلامة امتلاك.

وإنّ مظاهر التحريف العفويّة والاختلاف الجزئي في النطق بهذه الأسماء إنّما هو في حدّ ذاته مظهر من مظاهر التفاعل الذي نبتغي تشخيص البعض من مظاهره في هذه الكلمة والذي عينّا لتأطيره الحلقتين السابقتين زمانًا وبلاد الأندلس مكانًا : هذا التأطير يبدو لنا ضروريًّا، من الناحية المنهجيّة، للحديث عن "مجتمع أندلسي".

مقولة التعدّد :

لقد وضع الفتح العربي لشبه الجزيرة الإيبيرية – وجهًا لوجه – ثلاث كتل عرقيّة على الأقلّ هي الأوروبيون والعرب والبربر، وحقّق تواجدًا للأديان السّماوية الكبرى الثلاثة، اليهوديّة والنصرانيّة والإسلام، بما جعل المجتمع الأندلسي في العصر الوسيط من أصلح حقول البحث في مسألة التعدّد ومن أجدرها بتحقيق مقولته.

فإذا أخذنا بعين الاعتبار تشابك المعطيْن العرقي والديني استطعنا أن نتبيّن أربعة مكوّنات كبرى يتمثّل أوّلها في الإسبان النصارى الذين اعتنقوا الإسلام وثانيها في

الإسبان النصارى والإسبان اليهود الذين بقوا على دينهم وثالثها في العرب المسلمين الذين هاجروا إلى إسبانيا ورابعها في البربر المسلمين المهاجرين أيضًا [٢].

١ – فأمّا الإسبان الذين اعتنقوا الإسلام فقد شكّلوا منذ القرن الثامن الميلادي أغلبيّة المجتمع الإسلامي بالأندلس ولاسيما في جنوب الجزيرة وشرقها. والملاحظ، على ما يرى ليفي بروفونصال (Lévy- Provençal) أنّ سلالتهم، شأنها شأن سلالة العرب وسلالة البربر الذين شاركوهم في الدين والموطن قد تشبّثت بالأندلس على مرّ العصور ولم تفارقها حتّى بعد أن استردّها الإسبان فيما بعد وغلبت عليها المسيحيّة.

وقد دُعي هؤلاء المسلمون الجدد باسم "المسالمِة" ودعي أبناؤهم باسم "المولَّدين". وكان إسلام هؤلاء سريعًا نسبيًّا ولم تمض عليهم بعض أجيال حتّى أصبح من الصّعب تبيّن الفرق بينهم وبين المسلمين «صليبة» أي مسلمي العرب الأوائل، ثمّ تزايد عددهم بعد ذلك شيئًا فشيئًا، ولاسيما خلال القرن التاسع بفعل ما جرّه تشدّد بعض أمراء الأندلس ونفوذ بعض "المستعربين" أي أهل الذمّة من ذوي المكانة الخاصّة من موجات اعتناق كبرى للإسلام في صفوف الرّعايا النصارى، لاسيما من الطبقة الدنيا للمجتمع.

وكان من بين المولّدين أحرار وعبيد وعُتقاء اكتسب الكثيرون منهم شرفًا جديدًا واغتنى البعض من أبنائهم بفضل الزراعة والتّجارة وارتقت أوضاعهم وتعرّبوا حتّى ادّعوا لأنفسهم أصولاً عربيّة عريقة، بينما ظلّ البعض الآخر من السّهل إعادة التعرّف على انتمائه عبر لقبه الرَّوْماني المعرّب : من هؤلاء بنو أنجلينو وبنو صفاريكو بإشبيليا، ومنهم من أصبح فيما بعد وزراء ورجال مشاهير مثل بنو اللونقو وبنو الكابتورنو وغيرهم من أمثال المؤرّخ ابن القوطيّة الذي عاش في القرن العاشر الميلادي والذي كان يدّعي لنفسه نسبًا في بعض ملوك القوط القدامى.

غير أنّ التزاوج بين المسلمين والمولَّدين قد طمس أصول الانتماءات الأولى ممّا أنتج امتزاجًا عرقيًّا هامًّا ضمن المجتمع الأندلسي أضحى معه تبيّن الفروق الأصلية والدخيلة

في هذا المجتمع عسيرًا [٣]. وإنّ ممثّلي هذا الشقّ في المجتمع الأندلسي، وإن تخلّوا عن دين أسلافهم واعتنقوا الإسلام وتبنّوا أطر الحياة التي جاء بها المسلمون الداخلون وأنماط عيشهم، لم يضيعوا خصائص الشخصيّة الإسبانيّة الأصلية، وإنّما بقيت فيهم ولهم عناصر ممّيزة وشخصيّة أساسيّة وسمات ظلّوا متّسمين بها على مرّ الزمان.

٢ – وأمّا الإسبان الذين أبوا أن يعتنقوا الإسلام، من النصارى ومن اليهود فقد سمّوا "المستعربين" كما سمّوا "المعاهدين" واعتبروا "أهل ذمّة"، بل إنّ النّزعة العامّة التي تكرّست في تسمية هؤلاء قد آلت إلى تخصيص اسم "المعاهدين" للنصارى واسم "أهل الذمّة" لليهود.

وقد كان الغالب على مواطن تجمّع "المستعربين" المدن الكبرى مثل طليطلة وقرطبة وإشبيليا، وظلّت طليطلة – عاصمةُ القوط القديمة – محتفظةً خلال أطوار السيطرة الإسلامية بدور المدينة الدينيّة المسيحيّة الكبرى، ناهيك أنّها بقيت حتّى القرن الحادي عشر مقرّ إقامة مطران نصارى الأندلس.

واستطاع النصارى الإسبان في ظلّ الحكم الإسلامي أن يحتفظوا بكنائسهم وأن يقوموا بشعائر دينهم بحريّة كما استطاعوا أن يتمسّكوا بمقتضيات استقلالهم على جميع أصعدة النشاط الاقتصادي والاجتماعي وغيره، وإن كان تحوّل مدينة قرطبة إلى عاصمة للأندلس في عهد عبد الرحمن الأوّل، وما انجرّ عنه من تعاظم حجم الجالية المسلمة بها قد اقتضى أن يتوسَّع الجامع الأموي على انقاض الكنيسة المسيحيّة فسمح الأمير لنصارى قرطبة – على سبيل التعويض – بتشييد كنائس في مواضع أخرى من المدينة.

وإلى جانب النصارى كانت بالأندلس جالية يهوديّة قديمة جدًّا تُجمع المصادر التاريخيّة أو تكاد على أنّها لعبت دورًا إيجابيًّا أثناء الفتح الإسلامي لإسبانيا وأنّ الفاتحين المسلمين قد اعترفوا لها بهذا الدور فحسّنوا وضعها أيّما تحسين. ذلك أنّ هذه

الجالية كانت مضطهدة من قبل الفيزيقوط ولاسيّما منذ تحالف الكنيسة والدولة ضمن مملكة طليطلة، بل إنّ إجراءات مشدّدة تمّ اتخاذها إزاءهم في أواخر القرن السّابع بلغ بعضها إلى إلزامهم إمّا بالتنصّر أو بالهجرة الجماعيّة، كما حُرّمت عليهم ممارسة التجارة مع نصارى المملكة ممّا أضرّ بهم إضرارًا. فلمّا بدأ الفتح الإسلامي كانوا أعوانًا عليه، بل إنّ بعضهم كان له فيه على ما يبدو شيء من دور تمثّل خاصّة في حماية المدن والقرى المفتوحة فيما كان الجيش الإسلامي يواصل مسيرته في فتح الجزيرة.

وقد كان الغالب على استقرار اليهود في المدن، وتمّت معاملة المسلمين لهم في إطار معاملتهم لأهل الكتاب، ممّا أسلفنا الإشارة إليه، فأسلمت منهم أقلّية ضئيلة وآل وضع الأغلبيّة إلى مكانة أهل الذمّة واحتُرمت هويّتهم الثقافيّة وعاشوا في حمى الإسلام أحرارًا في دينهم وفي شتّى شؤون حياتهم، بل إنّ الكثيرين منهم قد أحرزوا في المجتمع الأندلسي أسمى المراتب في الحياة الاقتصاديّة، والعلميّة والسياسيّة والثقافيّة على السّواء : فقد كان منهم أطبّاء كثيرون وموظّفون في شؤون المال والإدارة وكتّاب ومستشارون كما اشتغلوا في الترجمة وكانوا همزة وصل بين الثقافة العربيّة والثقافة المسيحيّة [٤].

٣ – أمّا العرب المهاجرون إلى إسبانيا أو "الداخلون" كما قيل، وهم الكتلة الثالثة من الكتل التي كوّنت المجتمع الإسباني، فلم يكن عددهم من الكثرة بحيث يمكّنهم من أن يعمّروا الفضاء الواسع جدًّا الذي شمله الفتح. فكان من حكمتهم أن اكتفوا بتوفير التأطير السياسي للمناطق المختلفة وعملوا على التعريب التدريجي للحشود الداخلة في الإسلام.

وقد كان عدد العرب الخلّص بالأندلس في القرن الثامن الميلادي قليلاً، [٥] وإن كان بعضهم ذا انتماء ديني رفيع إذ كانوا من الأنصار والتابعين، ثمّ ازداد عددهم نموًّا بمرور الزمن وتتالي الأحداث، ولاسيما لواذ فلول الأمويّين بالأندلس إبّان الثورة العبّاسيّة، وكذلك بفضل الجاذبيّة الخاصّة التي أصبحت هذه المقاطعة الإسلاميّة تمارسها على سائر المقاطعات بفضل خيراتها وميزاتها الطبيعيّة.

وقد جلب العرب الداخلون معهم عصبيّاتهم وانقساماتهم القبليّة – ممّا هو مظهر من مظاهر استفحال التعدّد وبُعد آخر من أبعاده – فاصطرع القيسيّون واليمنيون على السّلطة. واعتنى الكاتب الأندلسي الكبير ابن حزم في القرن العاشر الميلادي في كتابه "جمهرة أنساب العرب" بتركيبة أبرز التجمّعات العربيّة التي استقرّت بالأندلس.

غير أنّ هؤلاء العرب قد "تأسبنوا" إن صحّ التعبير عن طريق التزاوج مع المولّدين وتبنّي الموالي، فانطمست شيئًا فشيئًا كثير من خصوصيات عروبتهم واندمجوا في المجتمع المحلّي.

كان استقرار العرب عامّة في المدن الواقعة في السّهول على مقربة من أكثر الأراضي خصوبة [٦] ولاسيما في السّهل الأسفل الذي يعبره الوادي الكبير وعلى السّهول الساحليّة الوسطى والجنوبيّة الشرقيّة حيث لا يزال الكثير من أسماء المواضع حاملاً لآثار تعريب عميقة. وقد قطنت هذه الجهاتِ أسرٌ عريقة مكيّة الأصول ومدنيّتها مثل فروع «فهم» و«كنانة» من حول طليطلة وفروع قبليّة أخرى كـ «هذيل» و«تميم» و«قيس» بجهات أخرى أهمّها بإشبيليّة وبلنسيّة وغيرها، كما استقرّت الفروع اليمنيّة بمناطق الجنوب خاصّة، ولاسيّما بقرطبة وإشبيلية ومرسية والمريّة.

وقد كان هؤلاء إمّا مستقرّين بالمدن مشتغلين بوظائف في السياسة والإدارة والقضاء، مُوكّلين أمور إقطاعاتهم إلى مزارعين محلّيين، أو كانوا مقيمين بضيعات يقوم على خدمتها مولّدون أو بربر لهم أسهم معلومة في غلاّتها.

٤ – أمّا الشقّ الرّابع من المجموعات العرقيّة الكبرى التي أسهمت في تعمير الأندلس وكانت من مكوّنات المجتمع الأندلسي فهم البربر. وقد كان لهؤلاء دور هامّ جدًّا في فتح الأندلس، لعلّه أعظم، في البداية على الأقلّ، من الدور الذي كان للعرب الخلّص.

وقد اختلط البربر، دمويًّا على التراب الأندلسي بالمولدين وبالعرب وامتزجوا بهم عن طريق المصاهرة والولاء أيضًا، وكانت لهم إلى الأندلس هجرات متتالية بعضها إرادي

وبعضها حتّمته ظروف التهجير الخاصّة المرتبطة باحتياجات الحكّام ومقتضيات السياسة والجيش سواء قبل الخلافة الأمويّة أو في عهد ملوك الطوائف، وكانت أكبر هجراتهم خلال النصف الثاني من القرن العاشر [٧] لتلبية حاجة أمير قرطبة المنصور بن أبي عامر.

وقد حمل البربر، كما حمل العرب على ما رأينا، عصبيّاتهم ومشاحناتهم القبليّة إلى الأندلس أيضًا، ولاسيما بربر زناتة وبربر صنهاجة. وفي "جمهرة" ابن حزم و"تاريخ" ابن خلدون تفصيل للفروع القبليّة البربريّة التي استقرّت بالأندلس، ومن أهمّها «مغيلة ومصمودة وكتامة وولهازة».

وكان استقرار البربر غالبًا في المناطق الجبليّة وذلك لأسباب عديدة منها ما كانوا مضطرّين إليه بحكم استيلاء العرب على مناطق السهول الخصبة، ومنها ما كانوا فيه مخيَّرين وله محبّذين وذلك لتعوّدهم الاستقرار بالمرتفعات والمناطق الجبليّة، وكان جلّ نشاطهم تربية الحيوان وأشغال الزراعة، زراعة الأشجار المثمرة خاصّة، وأغلب سكناهم مرتفعات الشمال والشمال الشرقي وسائر المرتفعات.

وقد ظلّ البربر – بالرّغم من تعرّبهم التدريجي لغويًا واجتماعيًا – محتفظين بالكثير من السمات المميّزة لهم ومن ملامح خصوصيتهم العرقيّة. ولا تزال عديد الملامح البربريّة وخصائص الطابع البربري ظاهرة إلى اليوم بإسبانيا وجنوب البرتغال على الكثير من مظاهر الحياة الريفيّة وأنشطة الفلاحة والرّعي.

وهكذا لم يكد يمضي وقت طويل على فتح إسبانيا حتّى كان العرب والبربر والمسلمون الجدد من الإسبان، عدا الأقليّة اليهوديّة وغيرها، يتقاسمون المجال الفسيح الذي دخل تحت ظلّ الإسلام. وأصبحت المدن تؤوي ضمن سكّانها، فضلاً عن الأرستقراطيّة العربيّة ومن يحيط بها من المولّدين، الجاليات المسيحيّة الكبرى واليهود الإسبان، عدا جماعات من البربر أقلّ شأنًا من حيث العدد : وهو ما يصبح معه من

السهل تصوّر التنوّع العرقي والديني الذي تميّزت به الأندلس في عصرها الوسيط والذي أكسبها منذ ذلك التاريخ ملامحها الطريفة مثلما جعلها مجتمعًا قادرًا على توفير أفضل شروط التعايش ومناخاته، منذورًا في الوقت نفسه لشتّى صنوف التصدّع والفرقة.

مقولة التعايش :

أوضح ليفي بروفو نصال (Lévy - Proverçal) أنّ العرب لمّا فتحوا إسبانيا لم يكن في نيّتهم أن يفرضوا الدين الإسلامي فرضًا على الشعوب التي أخضعوها، وذلك لأنّها لم تكن في نظرهم "جاهليّة" وإنّما كانت معدودة من أهل الكتاب، ومن ثمّ فقد كان من حقّ سكّان الجزيرة أن يعاملوا معاملة حسنة. وقد مكّن ذلك نصارى الإسبان وكذلك يهود المدن الفيزيقوطيّة من الحفاظ على دينهم وأداء شعائرهم في حريّة واطمئنان في ظلّ السيطرة الإسلاميّة على البلد، واعتبروا "أهل ذمّة" على مقتضى موقف الإسلام من معتنقي سائر الديانات السماويّة، وهو موقف هيكلي واستراتيجي راسخ قائم على مبدأ نظري هو مبدأ التسامح وعلى مبدأ عملي هو إغراء الأمم والشعوب بالمسالمة وكسب رضاها للدخول في طاعة الإسلام والمسلمين.

في هذا الإطار عومل أهل الذمّة، الذين دانوا للإسلام بالطاعة وارتبطوا بالحكم العربي، معاملة خاصّة كان أساسها اتّفاقيات ومعاهدات تنظيم الجزية يؤدونها مقابل اضطلاع المسلمين بالدفاع عنهم والإبقاء على أوضاعهم القديمة وحفظ دينهم وصيانة حرمة أنفسهم وأموالهم ومنحهم قدرًا كبيرًا من الحرّيات المدنيّة والاجتماعية.

كما تمّ تطبيق مبادئ اقتصاديّة معيّنة نابعة من تقاليد الإسلام تتعلّق بالملكيّة والخراج [٨]. والمستند إليه في هذا بالنسبة إلى معاملة الفاتحين للمجتمع المحلّي هو معاهدة الفتح الأولى التي أبرمت بين عبد العزيز بن موسى بن نصير والأمير القوطي تدمير(Théodemir) وهي أنموذج للمعاهدات التي عقدها الفاتحون المسلمون إبّان انتشارهم في الأمصار الجديدة، وهذا نصّها :

"بسم اللّه الرحمن الرحيم" هذا كتاب من عبد العزيز بن موسى لتدمير بن غندريس إذ نزل على الصلح أنّ له عهد اللّه وميثاقه وما بعث به أنبياءه ورسله وأن له ذمة اللّه عزّ وجلّ وذمة محمّد صلّى اللّه عليه وسلّم ألا يُقدَّم له ولا يُؤخَّر لأحد من أصحابه بسوء وأن لا يُسَبوْن ولا يُفرَّق بينهم وبين نسائهم وأولادهم ولا يُقتلون ولا تُحرق كنائسهم ولا يُكرهون على دينهم وأنّ (...) على أصحابه غرم الجزية...إلخ.

هذه المعاهدة توضّح منزلة أهل الذمّة، أي الرّاغبين في البقاء على دينهم، وتحدّد حقوقهم وواجباتهم. أمّا القابلون، من أهل الكتاب ومن غيرهم، اعتناق الإسلام فقد تمكّنوا، من أوّل وهلة، من التمتّع بحقوق المسلم الشخصيّة – حرًّا كان أو عبدًا – بجميع ما كانت مكانة المسلم تخوّله له.

وقد نتج عن هذا أنّ عددًا كبيرًا من الإسبان ممّن كان نظام الحكم الفيزيقوطي قد أفقرهم أو سلبهم حرّياتهم اعتنق الإسلام دون تردّد وفي كنف الحريّة التامّة في الغالب الأعمّ [٩] وذلك لما وجدوه في اعتناقه من مزايا معنويّة وماديّة.

ذلك أنّ الفيزيقوط – وهم غزاة أجانب أيضًا – قد حكموا إسبانيا قبل العرب بيد من حديد وعاملوا سكّانها معاملة مجحفة قاهرة كانت من العوامل الداخليّة المساعدة على فتح العرب المسلمين للأندلس واستقرارهم بها الاستقرار الذي نعلم.

وقد شكّل القرن الثامن الميلادي الإطار التاريخي الواسع لهجرات الجماعات العرقيّة المختلفة التي انضوت تحت راية الإسلام وحملت رسالته إلى الأندلس تلبية لنداء العقيدة وسعيًا إلى حياة أفضل. ونتج عن هذا أن أخذت ملامح المجتمع الجديد ذي العناصر المتعدّدة في التشكّل عبر ما قد يصحّ أن نسمّيه "تأسبن" الأعراق الدخيلة. وكانت أولى عوامله مرتبطة بالاقتران – عن طريق الزواج والتسرّي – بالنساء في مختلف الاتجاهات ممّا بدأ يغيّر من ملامح المجتمع الأندلسي. ثمّ تزايد عدد الهجرات وعدد المهاجرين إلى الحدّ الذي غيّر خارطة السكن في هذا القطر تغييرًا وأكسبها ملامح فريدة.

تأسبن البربر :

أسـهم في إغـراء البـربر بالـهـجـرة إلـى الأنـدلس قـربُ مـا بينهـا وبين شـمـال المغـرب الأقصى والأمل في أن يجدوا في أرض العدوة الأخرى للبحر المتوسّط ظروفًا أطيب للعيش في وسط طبيعي لا يختلف كثيرًا عن الوسط الذي تعوّدوا أن يتقلّبوا فيه، وشجّعتهم على ذلك المسحة المقدّسة الحافة بهذه الهجرة وآفاق الحريّة والمساواة التي فتحها لهم الإسلام، وشكّلوا، مع المولّدين، غالبية المجتمع المسلم بالأندلس.

وقد تمّ تطبّع البربر بخصائص الحياة الأندلسيّة بسرعة مذهلة [١٠] واندمجوا في الوسط الاجتماعي الرّيفي خاصّة إلى حدّ جعلهم ينسون، بعد بضعة أجيال، لغتهم الأصليّة التي كانت تسمّى في الأندلس "اللّسان الغربي" ويستعيضون عنها بسهولة باللّغة العربيّة، وفي الوقت نفسه باللّغة الرّوْمانيّة (La Langue Romane)، وما كاد القرن التاسع ينقضي حتى انعدم استخدام البربريّة أو كاد في الأندلس : وهو أمر تؤكّده كلّ المؤشّرات، ومن بينها انعدام أسماء مواضع بربريّة.

وفي عهد الدولة العامريّة تمّ تهجير موجة جديدة من بربر زناتة وصنهاجة وبني زيري وغيرهم من بربر إفريقيّة لدعم الجيش فتعايشت بعاصمة الأندلس لزمن مّا ثلاث لغات شكّلت مزيجًا طريفًا هي الرّوْمانيّة والعربيّة والبربريّة وتواجدت خلال القرن الحادي عشر ببعض البلاطات الأميريّة وخاصّة بغرناطة وإشبيلية وقرطبة وبلنسيّة.

بل إنّ منطقة شمال المغرب الأقصى، وقد أمدّت الأندلس، على الأقلّ حتى عصر الخلافة، بأغلبيّة سكّانها من البربر، قد امّحى الكثير من خصائصها البربريّة واكتست بسمات أندلسيّة كثيرة خلال العصر الوسيط، وتبنّت في مدنها وقراها لهجة عربيّة خاصّة قريبة من العربيّة التي كانت مستخدمة أيّامها بالأندلس، في حين ظلّت منطقة الرّيف القريبة من سباسب وهران، مسارح البدو، محتفظة تمامًا بلغتها البربريّة، علمًا بأنّ الهجرة البربريّة إلى الأندلس لم تكن هجرة بدويّة وإنّما اقتصرت، في الغالب الأعمّ، على سكّان

الجبال الذين ما أن عبروا البحر إلى الضفة الأخرى حتّى استأنفوا أشغالهم القديمة المتوارثة فيهم ولاسيما أشغال الفلح كزراعة الخضر والقيام على الزيتون والأشجار المثمرة وتربية البقر والماعز وصناعة الفحم[١١]، وغالبًا ما شكّلوا طبقة شغيلة ريفيّة لا تختلف كثيرًا عن الطبقة الريفيّة الأصليّة المسلمة أو المستعربة بالمجتمع الأندلسي، وانطمست خصوصياتهم الأصليّة أو كادت، فذابوا شيئًا فشيئًا في الجماعة الكبرى التي نشأت تدريجيًّا لمسلمي الأندلس.

ومثلما اختلط البربر المهاجرون بالمجتمع الرّيفي امتزجوا كذلك بالمجتمع الحضري في جلّ المدن الأمويّة الأندلسيّة وخاصّة في قرطبة، ومارسوا بها، في الغالب، مهنًا متواضعة. ولكنّ البعض منهم نبغوا في مجالات أهمّها علوم الدين فأصبحوا فقهاء بارزين ومن هؤلاء يحيى بن يحيى الليثي، وقد قام بدور هامّ في عهد الحَكم الأول في إدخال الفقه المالكي ونشر المالكيّة بالأندلس، ومن هؤلاء أيضًا القاضي المنذر بن سعيد البلّوطي في عهد الخليفة الناصر. وكان للبعض الآخر مكان في الإدارة البلاطيّة وفي أرفع الرتب العسكريّة، بل إنّ بعضهم قد بلغ مرتبة الوزارة.

يضاف إلى هؤلاء عدد كبير من ذوي الأصول البربريّة الذين اندمجوا بالطبقات العليا للمجتمع الأندلسي بفضل الرّوابط التي ارتبطوا بها معه حتى أضحوا من أعيانه واتّخذوا لهم ألقابًا وكنًى عربيّة لتمويه هويّتهم القديمة واندمجوا في المجتمع الجديد حتّى تكتّلوا، مع مواطنيهم من ذوي الأصول العربيّة والإيبيريّة فيما بعد ضدّ البربر الجدد الذين انتدبهم بنو عامر في النصف الثامن من القرن العاشر إبّان الشغب الذي عقب سقوط خلافة قرطبة.

تأسبن العرب :

أحال ليفي بروفنصال [١٢] على وثيقة مخطوطة محفوظة بالمكتبة الشريفيّة بالرّباط لمؤلّف مجهول من القرن الخامس عشر تتضمّن معلومات مفيدة عن المكوّنات العرقيّة

للمجتمع الأندلسي وعن الأنشطة المهنيّة في الزراعة والصناعات اليدويّة لمختلف الجماعات الإسلاميّة في أواخر الخلافة. وقد صنّف صاحب هذا الأثر هذه الجماعات إلى أربعة "أجناس" هي العرب ومواليهم، والبربر، والإسبان المسلمين، واليهود. ونسب إلى العرب سكنى المدن خاصّة وتعاطي أهمّ الوظائف المتعلّقة بالسياسة والقضاء وأبرز الأنشطة في التجارة وتثمير غلاّت الأرض.

وقد آلت أمور الصّراع بين الفروع القبليّة الكبرى التي كانت حيّة في عصر الولاة ثمّ في عصر الإمارة الأمويّة إلى الفتور والاضمحلال التامّ، وخضد حكم عبد الرّحمن الثالث شوكة السّادة من ذوي النّسب العربي العريق الذين طالما حملهم شرفهم وغناهم على شيء من التعالي فآل أمر جميع العرب إلى الاندماج في الوضع الاجتماعي العامّ واختلطوا دمويّاً بالمكوّنات السفلى للمجتمع المحلّي عن طريق الزواج بحيث أمكن أن نعتبر أنّه بدءًا من القرن العاشر الميلادي فقد العرب، الذين طالما أظهروا الحفاظ على أصولهم القيسيّة أو اليمنيّة، سواء بالنّسب أو بالولاء، والذين ادّعوا لمواليهم من ذوي الأصول البربريّة أو الإسبانيّة أنسابًا عربيّة، صفاء دمائهم تمامًا وامتزجوا بالأوروبيّين والأفارقة.

بل إنّ المنصور بن أبي عامر قد وضع حدًّا لمسألة التفوّق العرقي العربي والامتيازات التي كانت مقترنة بها وعيًا منه بالخطر الذي ما انفكّت تمثّله بالنّسبة إلى حكمه بأن سوّى بين العرب ومواليهم وبين سائر الأندلسيّين، في كلّ ما له صلة بخدمة الدولة، وألغى نهائيًّا النظام المتقادم للجند العربي وأزال امتيازاته، وهو إصلاح جذري ليست لنا، مع الأسف، معلومات كافية عن ردود الفعل التي قد يكون أثارها.

ولكنْ ما انفكّت أن حلّت محلّ العصبيّة العربيّة التي طالما عاشت الأندلس على وقعها عصبيّةٌ من نوع آخر غير مؤسّسة على مقوّم جنسي وإنّما على ما يشبه المقوّم "القومي" إن صحّ القول هي العصبيّة "الأندلسيّة" الناجمة عن تلاحم اجتماعي بين المكوّنات القديمة في مواجهة عناصر عرقيّة جديدة دخلت الجزيرة بأخرى وهي عناصر السودان ومرتزقة

البربر. وعندما تجزّأت الخلافة وبرزت مظاهر الفرقة والتمزّق التي تواصلت حوالي القرن من الزمان على عهد الطوائف لم تظهر طائفة واحدة تحمل شعار العروبة في حين ظهرت طوائف إسبانيّة وبربريّة وسودانيّة.

تعرّب السودان والصقالبة :

احتضنت الأندلس وخصوصًا مدينة قرطبة، في القرن العاشر عنصرين اجتماعيين غريبين أقلّ عددًا من العرب والبربر ولكنّهما يمثّلان طرفيْ نقيض من حيث العرق واللّون، هذان العنصران هما السود الذين جيء بهم من "بلاد السّودان" والعلوج الصقالبة، وهم في الأصل عبيد أو مرتزقة في الجيش. وقد فُتحت أمام الشقّ الثاني منهم خاصّة، أي الصقالبة، فرص العتق، بل فرص الزواج والنّسل بالنّسبة إلى غير الخصيان منهم.

وثمّة نقص في معلوماتنا حول السود الذين ألقت بهم ظروف العبوديّة في المجتمع الأندلسي، فغاية ما هنالك أنهم كانوا يسمّون "عبيدًا" أو "سودانًا" نسبة إلى البلد الذي يشكّل مأتاهم الأساسي. وقد كان للأمراء الأمويّين في جميع الفترات حرس شخصي كثير العدد حسن التدريب والتجهيز، وخاصّة في عهد الحَكم الثاني، يُتّخذ للمواكب الكبرى واحتياجات الأمن البلاطي. وكان البعض منهم خيّالة والبعض رجّالة. ثمّ ضاعف المنصور بن أبي عامر عدد هذه الحامية بانتداب سودانيّين جددًا لقدرتهم على الاحتمال ولخصالهم في الخدمة، وكانوا يصاحبونه في جميع تنقّلاته ويشكّلون مظهرًا من مظاهر أبّهة الملك.

ويبدو أنّ عدد الإماء، أي الجواري السود، كان أكبر في المدن من عدد العبدان، وكنّ مشتهرات بخصال خاصّة في الأعمال المنزليّة ومرغوبًا فيهنّ للتسرّي حتى من قبل أعيان المجتمع وأثريائه، ولم يكن اللّون حائلاً دون استلطافهنّ والميل إليهنّ.

أمّا الصقالبة فقد ارتقى الكثير منهم إلى مراتب رفيعة في الإدارة وتدبير الملك، وأبدى الكثير منهم نباهة خاصّة في ذلك، وكانت لهم خصال عسكريّة وسياسيّة مرموقة.

فقد برز ضبّاط كبار منهم عرفوا بالولاء للنظام الأموي وأدّوا إلى أسيادهم خدمات جليلة ومحّضوهم النصح في مسائل هامّة ذات علاقة بشؤون الحكم. غير أنّ هؤلاء يبدو أنّهم، بحكم علاقتهم بالسلطة ومكانتهم من أهلها، لم يختلطوا بسائر الفئات الاجتماعيّة إلاّ قليلاً واحتفظوا بنوع من "الرّابطة الأوروبيّة" الخاصّة بالرّغم من إسلامهم وتأقلمهم الكامل مع الوسط الاجتماعي الذي استطاعوا أن يهيّئوا لأنفسهم فيه مكانة مرموقة، وهو ما قد يفسّر أنهم شكّلوا – على إثر سقوط الخلافة – "طائفة" على غرار سائر الطوائف وتجمّعوا في الناحية الشرقيّة من الجزيرة.

غير أنّ الأمور قد أفضت بهم فيما بعد إلى الذوبان في باقي المجتمع الأندلسي، وأسهموا، بحضورهم وبالدور الاجتماعي الهامّ الذي ما انفكّوا يضطلعون به خلال القرنين العاشر والحادي عشر، في منح المجتمع الأندلسي طابعه المخصوص الذي ميّزه عن سائر المجتمعات الإسلاميّة.

والملاحظ أنّ لفظ "الصقالبة" اسم عامّ لم تكن دلالته مقصورة على الرّجال من ذوي الأصول الأروبيّة البعيدة، الجرمانيّة والسكندينافيّة والسلافيّة، وإنّما كان يشمل الفرنجة وغيرهم من أصيلي البلاد المتاخمة للأندلس. وكان من بينهم نساء كثيرات كنّ محلّ رغبة خاصّة في قرطبة لبياضهنّ وشقرتهن. وقد كان أمراء بني أميّة ينتقون أفضل جواريهم من بين هؤلاء الحسناوات الشقراوات، وكنّ يجدن لديهم حظوة خاصّة، وكانت اللواتي ينجبن منهنّ يرتفعن إلى مصافّ الأميرات والسيّدات المرموقات حتى أنّه أضحى للكثيرات منهنّ خطرهنّ ولعبن أدوارًا حاسمة في شؤون القصور والبلاطات.

غير أنّ الجواري الإفرنجيّات لم يوجدن في حريم الأمراء فقط، وإنّما وجدن أيضًا في بيوت الخاصّة والوجهاء والأثرياء في المدن الكبرى، وكنّ عاليات القدر رفيعات القيمة. وقد اكتسب الكثير منهنّ علمًا وثقافة وأثّرن، بما كان لهنّ من مكانة وذكاء ورقّة وأسهمن – زوجات وأمهات – في إكساب المجتمع الأندلسي خصوصيته وفي تحسين وضع المرأة به إلى حدّ كبير.

تعرّب الإسبان :

اضطلع الإسبان المسالمة أو المولّدين، بمستوياتهم ومكوّناتهم المختلفة من الذين أسلموا صلحًا والذين أسلموا عنوةً، بدور فعّال في حياة المجتمع الإسباني، لاسيما وقد كانوا أكثر الفصائل عددًا وأرسخها في الجزيرة قدمًا. وسلك الحكّام العرب إزاءهم، كما سلكوا إزاء المستعربين من سكّان الأندلس، سياسة حكيمة تمثّلت في إبقائهم حيثما كانوا وفي إقرارهم على الأعمال والنشاطات التي كانوا قائمين عليها، سواء في الزراعة أو في الصناعات اليدويّة والأشغال البحريّة أو في غيرها من الأعمال، ووفروا لهم فرصًا للارتزاق والعيش حسّنت أوضاعهم أيّما تحسين مقارنة بما كانوا فيه في ظلّ سابقيهم من ملوك القوط. كما ربطوا ربطًا حكيمًا أيضًا بين الدخول في الإسلام وإحراز المزيد من المكاسب والامتيازات... فأتى كلّ هذا أكله بأن هيّأ للحكم الأموي رعيّة ضخمة العدد أظهرت في كثير من المناسبات العصيبة ولاءها لهم وانصياعها لأمرهم وتفانيها في الالتفاف حولهم والدفاع عنهم وحماية ملكهم سواء من أطماع بني جلدتهم من العرب أو من انتفاضات البربر، بل إنّها قد دفعت عنهم مخاطر المستعربين وهجمات الإمارات النصرانيّة من الشمال.

ولئن سطع نجم الأندلس بدءًا من القرن الحادي عشر بالخصوص في مجال الأدب والفقه والفكر فإنّ الفضل الأكبر في نهضتها هذه يرجع إلى عمق مجتمعها المولّد واتساع قاعدته. وليست شخصيّة الأديب والمفكر ابن حزم القرطبي، إلاّ مثالاً من أمثلة كثيرة جدًا عن المكانة التي ترقّى إليها المسلمون الجدد في عصر الخلافة في هذا المجال.

وقد تشكّل ضرب من ضروب "العصبيّة الفكريّة" في المجتمع الأندلسي وظهرت منافرات بين أهل المشرق وأهل الأندلس في ميدان الإبداع الأدبي والفكري ممّا يُفهم في ضوئه تأليف أبي عامر بن غرسيّة في القرن الحادي عشر "رسالته" الشهيرة.

كما يعود الفضل لهؤلاء المولّدين أيضًا ولبعض المستعربين في ضبط مستوى من مستويات اللّغة الرَّوْمانيّة المتحدّرة من اللاّتينيّة سُمّي "الأعجميّة" وفي كتابتها بالأحرف العربيّة وإثرائها بكثير من المفردات العربيّة، وأغنَوا اللّغة العربيّة في الوقت نفسه بكثير من الألفاظ الأعجميّة، ممّا يُعدّ أقوى دليل على تواجد اللسانيْن وتعايشهما.

كما أنّ كثيرًا من المولّدين من ذوي الأصول الإيبيريّة أو القوطيّة قد ترجموا ألقابهم وكناهم إلى العربيّة أو عرّبوها : (من هؤلاء بنو أنجلينو وبنو سافاريكو بإشبيلية وبنوقومس وبنو كارلمان وبنومارتين وبنوغرسيّة... وقد ظهرت موجة لترجمة أسماء الأشخاص إلى العربيّة (مثل فيليكس الذي عُرّب بسعيد وفيكتور الذي عُرّب بزاهر) ولتعريب الأسماء ذات الأصل النصراني أو اليهودي (Jésus = عيسى – Moïse = موسى – Aron = هارون...) وعلى العكس من هذا ألحقت كثير من الأسر ذات الأصل العربي أو البربري بألقابها وكثير من الأفراد بأسمائهم الزّائدة الإسبانية (وُنْ) بحيث أصبح حفص حفصون وغالب غلبون وعبد اللّه عبدون والأزرق زرقون وخالد خلدون وفضل فضلون... إلخ.

مقولة الوحدة :

لعلّ العامل المهمّ الذي كان محدّدًا لاندماج مختلف المكوّنات العرقيّة تدريجيًّا في مجتمع موحّد هو تعلّقها بعقيدة مشتركة وهي عقيدة الإسلام أو خضوعها لمقتضياتها بشكل من الأشكال، لا لأنّ هذه العقيدة تسوّي بين الجميع في الحقوق والواجبات فحسب، بل لأنّ الإسلام يفرض على معتنقيه، فضلاً عن المقتضيات الأخلاقيّة، مراعاة قواعد سلوكيّة دقيقة مطلوبة في كلّ فرد، ولأنّ هذه القواعد تنظّم شتّى مظاهر الحياة العامّة والخاصّة وتضبط مكانة الأفراد وعلاقاتهم الاجتماعيّة، كما تمنح السّلطة القائمة نفوذًا على تسيير شؤون الحياة الماديّة والرّوحيّة لرعيّتها مطلقًا من غير تمييز ذي صلة بالأصل أو بالمكانة الإجتماعيّة [١٣].

وقد كان لا بدّ، لترسيخ العقيدة المشتركة ولجمع كلمة الغالبيّة العظمى من مسلمي الأندلس من حولها ورصّ صفوف هذا الخليط الاجتماعي المتنوّع المكوّنات والأصول، من بناء علاقات وعقد تحالفات تمّ أهمّها عن طريق المصاهرة وتمازج الدماء وعن طريق الاشتراك في المنافع الماديّة، وجرت بنسق سريع نسبيًّا وتشكّلت ملامحها جيلاً بعد جيل على هيئةٍ ربّما كانت أوضح في المدن منها في الأرياف.

وإنّ العناصر التي ضمّتها إسبانيا الإسلاميّة قد تنوّعت بحكم تنوّع أصولها البشريّة وعقائدها وثقافاتها "وكان من طبيعة الأشياء أن تتّصل هذه العناصر بعضها ببعض، سواء بالمصاهرة أو بالعشرة والمجاورة، وأن يأخذ كلّ منها عن الآخر ويعطيه، ممّا كان له أثره في طبيعة الحضارة الأندلسيّة، بحيث كانت أشبه ببوتقة انصهرت فيها عقليات شَتّى وثمرات ثقافات متباينة" (١٤).

وقد تمّ هذا للمجتمع الأندلسي وتوفر له إلى حدّ أنّه ما أن بلغ حوالي منتصف القرن العاشر الميلادي حتى تحقّق، بفضل السلم السياسيّة التي أرسى دعائمها عبد الرّحمن الثالث وقضائه نهائيًّا على أسباب الفرقة والخلاف التي كانت تهدّد وحدة الأندلس الدّاخليّة ولحمتها، تمازج جميع عناصر الجماعة المسلمة، وبرزت دلائل ذلك في ظهور توازن اجتماعي لا زيف فيه (١٥) سوف يُكتب له أن يُعمَّر أمدًا من الزمان.

وإنّ هيمنة الموروث الأصلي للجزيرة وتأثير المكوّنات السفليّة للإطار الاجتماعي الإسباني في مجموع رعايا الإمارة الأمويّة قد أمكنه أيضًا أن يطبع المجتمع الأندلسي بذلك الطابع الخاصّ الذي لفت أنظار زوّار الأندلس من أهل القيروان وأهل بغداد وغيرهم من الذين وفدوا عليها ولاحظوا أحوالها، فقد أحسّ هؤلاء الوافدون بشيء من "الغربة" في هذا المجتمع وعبّروا عن ذلك بأشكال صريحة : ذلك أنّهم لاحظوا أنّ هذه البيئة قد حفظت للعروبة مكانها وأولتها المنزلة العليا، وحافظت على عناصر الثقافة الشرقيّة بصورة لا طاعن عليها، واحتلّت فيها لغة القرآن المقام الأرفع مهيمنة بذلك على كلّ اللهجات المحلّيّة...

ولكنّهم لم يملكوا أنفسهم من استغراب أن يروا مجتمعًا مزيجًا يبعث مظهره العامّ على التعجّب من رؤية عناصر بعضها أسمر وبعضها أشقر وبعضها أبيض وبعضها أسود تتماسّ بالمرافق ويخالط بعضها بعضًا في الأنهج والدكاكين والأسواق والمساجد والمجالس والمنتديات والساحات، وتتلاغى بالرُّومانيّة حينًا وبالعربيّة أحيانًا وتعيش في انسجام والتحام لا يكاد يعكّر صفوَه مكدِّر، جنبًا إلى جنب مع أهل الذمّة من يهود ونصارى قد قبلوا هم أيضًا النظام القائم وعاشوا في ظلّه وخدموه ودانوا له بالولاء [١٦].

لقد بدا هذا المجتمع غريبًا عمّا تعوّد هؤلاء الزّائرون والرحّالة القادمون من بيئات إسلاميّة أخرى إلى حدّ أنّهم أخذوا عليه – بغير حقّ في الغالب – ضعف الوازع الديني وتراخي عرى الوحدة العقديّة وأطلقوا عليه أحكامًا ووقفوا منه مواقف كانت لأهله حافزًا قويًّا حفزهم على أن ينشأ بينهم شعور خاصّ يكاد يلامس "الوعي القومي" في مفاهيمنا الحديثة، وعلى أن تتدعّم لحمتهم وتلتقي أهواؤهم وأذواقهم ويتعلّقوا ببيئتهم المحليّة تعلّقًا يقارب الانغلاق أحيانًا... وهي ظاهرة ازدادت بروزًا بفعل العزلة السياسيّة للإمارة الأمويّة بالأندلس إزاء الدولة العبّاسيّة وتهديداتها ثمّ إزاء الدولة الفاطميّة.

وبهذا اكتسب المجتمع الأندلسي وعيّاً بشخصيته الخاصة "وأصبح يمثّل نمطًا نوعيًّا من المجتمعات بالرّغم من أنّ أواصر متينة كانت تشدّه إلى المشرق وإلى المغرب، ونما لدى أفراده تعلّق بهذا الموطن وشغف به وتمسّك بأرضه وهوائه لم يفارقه حتى عندما أقعدته الظروف فيما بعد عن الحفاظ عليه ضدّ أطماع الموحّدين والمرابطين، ثمّ عند عجزه عن حمايته أثناء حروب الاسترداد النصرانيّة.

وقد رأى أمريكو كاستر (Americo Castro)صاحب كتاب «إسبانيا عبر تاريخها» أنّ الشخصيّة الإسبانيّة تكوّنت عبر العصور في تعايشها وتداخلها مع العرب واليهود، وذهب هذا المؤرّخ إلى أنّ الكثير من القيم والمميّزات الوطنيّة يمكن تفسيرها من خلال تاريخ الشخصيّة الإسبانيّة المعقّد والمتعدّد الوجوه، وذهب إلى أنّ التعايش المتين بين العرب

والنصارى خاصّة قد أفرز فئات مزدوجة الثقافة مثل "المستعربين" – وهم النصارى الذين عاشوا في كنف العرب – و"المدجّنين" – وهم العرب الذين عاشوا في كنف النصارى [١٧].

ولقد ولّد التهجين العرقي والثقافي في الأندلس – لاسيما خلال القرنين العاشر والحادي عشر – مجتمعًا لا غربيّاً ولا شرقيّاً أو شرقيّاً/غربيّا معًا تحقّقت له وحدة من نوع خاصّ اتّخذت لها أوجهًا تجلّت في الاختيارات الذوقيّة وأنماط العيش والسلوك ومظاهر التأنّق في العمارة واللباس والزينة والغذاء والفنّ والأدب أقربها إلى مشاغلنا الموشّحات والأدب الألخميادو والمالوف والفلامينكو...

ولهذا فقد بدت الأندلس، بحكم تطرّفها عن العالم العربي الإسلامي وخصائص مناخها الطبيعي والاجتماعي، مقاطعة طريفة بالنّسبة إلى عموم ذلك العالم، سواء في أشكال حياتها السياسيّة أو في مظاهر مثلها الأعلى الحضاري والثقافي : فعلى مدى ما بين القرن الثامن والخامس عشر لم تكن العربيّة هي اللّغة الوحيدة المستخدمة فيها، وإنّما كانت عناصر كثيرة من سكّانها تتكلّم أيضًا اللّهجات الرَّوْمانيّة المتحدّرة من اللاّتينيّة والمتأثّرة بالإيبيريّة والعربيّة.

«على أنّ تحقّق الاستقلال السياسي لم يكن بكافٍ بالنّسبة إلى الأندلسيّين، وظهر ميل واضح لدى الدولة والشعب معًا إلى التوحّد في مذهب ديني محدّد هو مذهب الإمام مالك رضي اللّه عنه (ت ١٧٩). هذا التوحّد كان قمينًا بأن يجعل الأندلسيّين متميّزين إزاء إخوانهم المشارقة، ويكفل لهم وحدة داخليّة في جزيرة تميل إلى التعدّد» [١٨] هذا ممّا جمع مسلمي الأندلس خاصّة، وقد كانوا متعدّدي الأعراق كما أسلفنا. أمّا ما جمعهم بغيرهم من سائر الديانات فهو ما سمّاه بعض الباحثين «الشخصيّة الأندلسيّة» وهي ظاهرة موحّدة يتّضح البعض من ملامحها في ما سبق أن ألمعنا إليه من موقفهم من بربر العُدوة الذين استقدمهم المنصور بن أبي عامر ليعتزّ بهم، «فقد نفر منهم أهل الأندلس، حتى الذين كانوا ينحدرون من أصول بربريّة، وكانوا ينظرون إليهم على أنهم قوم غرباء غير متحضّرين» [١٩].

كما يتضح من ملامح هذه الشخصيّة مبدأ آخر عظيم الشأن في كلّ العصور هو مبدأ التسامح. وقد كان الإحساس بالأندلسيّة الممتزج بالتسامح يدفع المسلمين الأندلسيّين إلى أن ينظروا إلى النصارى الإسبان "على أنّهم لا يختلفون عنهم إلاّ في ولائهم السياسي. ففي غير أوقات الحرب كانت تجري علاقات عاديّة بين الفريقين... ولم يكن الأندلسي القادم من دار الإسلام يجد غضاضة من المقام بدار الحرب، وكذا كانت حال قرينه النصراني القادم من هذه الدار إلى دار الإسلام" [٢٠]...

وقد امتدّت روح التسامح هذه من الأندلس إلى إسبانيا النصرانيّة، وهو ما نلاحظه في معاملة النصارى للمسلمين الذين خضعوا لهم بعد سقوط الكثير من القواعد الإسلاميّة، وهو أمر أفضى إلى دخول طوائف كثيرة من المسلمين في طاعة الملوك النصارى... وقد عومل هؤلاء من طرف حكّامهم الجدد معاملة كانت في جملتها طيّبة : كان هذا قبل أن تطغى روح التعصّب وممارسات الاضطهاد التي غذتها الرّوح الصليبيّة والتطهير الدّيني الذي شمل المسلمين واليهود على حدّ السّواء والذي احتدّ بالخصوص في أخريات القرن الخامس عشر على ما هو معلوم.

وقد أقرّ كثير من الباحثين الغربيّين اليوم في حضارة إسبانيا الوسيطة [٢١] بأنّها كانت في العهد الإسلامي معجزة حضاريّة وثقافيّة في القرون الوسطى، وأنّ الإسلام قد حقق لها وحدة لم يفرضها عليها وإنّما استنبطها من خصائص أوضاعها الجغرافيّة والتاريخيّة والديمغرافيّة والاقتصادية والثقافية، وصاغها صياغة جديدة منحتها لحمة فريدة قوامها مفرد بصيغة الجمع.

ولئن كان للعنصر العربي الإسلامي دور تأطير هذه الوحدة فإنّ سائر العناصر المتعايشة في مجتمع هذه الفترة قد اضطلع فيها كلّ منها بدور حاسم، ونشأ من مختلف الرّوافد مزيج حضاري ظهر فيه من تقارب العناصر وتداخلها وتلاقحها وإخصاب بعضها لبعض تأليف اجتماعي قائم في مجتمعات ذلك الزمان برأسه، واتّحاد في سمات عامّة لا مثيل لها في تاريخنا الحديث والمعاصر.

وقد برز مجال هذه الخصائص في السّلوك الاجتماعي عامّة، وفي السلوك الدّيني والنّزعات الثقافيّة خاصّة : ذلك أنّ المسألة الدينيّة لئن كانت من عوامل الوحدة ومن عوامل الفرقة في الآن نفسه، فقد اضطلعت بوظيفة الدرس الجماعي الذي تعلّم في نطاقه كلّ شقّ – عن طريق العنف حينًا وعن طريق اللطف حينًا – كيف يحترم غيره فيما يخصّه، وتُبودلت فيه الأدوار عديد المرّات تبادلاً مكّن مختلف الفئات من إدراك النّسبيّات، وأدخل في وعي الجميع ضرورة احترام ما هو مطلق في الوضع الإنساني.

فقد كان من عبقريّة هذا المجتمع أن اكتسب البعض ممّن سيصبحون فيه من كبار رجال الدين المسيحي جزءًا هامّا من عناصر تكوينهم الثقافي في مدارس عربيّة (البابا سيلفاستر الثاني مثلاً) ووجدت مدارس كان يؤمّها المسلمون والنصارى واليهود معًا، وأساتذة كان الواحد منهم "يقرئ الأمم بألسنتهم فنونَهم التي يرغبون في تعلّمها"[٢٢]، وطوّع فيه اليهود السفرديّون لغة التوراة وجعلوها تتأقلم مع أغراضيّة الشعر العربي وخصوصيات أدائها ولطائف عبارتها حتى عبّروا بها عن أبرز أغراض هذا الشّعر. ونزع الأدبان العربي والإسباني إلى ضروب من التراشح والتشابك والتبادل لا تفتأ مظاهرها تبهرالباحثين والقرّاء إلى اليوم[٢٣].

ولعلّ الملاحظات السابقة من شأنها أن تذكّر ببعض الحقائق الهامّة في تقديرنا، والتي منها أنّ الأندلس كانت أوّل إطار للّقاء بين الشرق والغرب وأهمّ مناسبة لتواجدهما وتحاورهما، وأنّها وفرت أهمّ فرصة في التاريخ الوسيط للتعارف بين العرب والأفارقة والأروبيّين واليهود.

ومن بين هذه الحقائق أيضًا أنّ الشرق ألقى على الغرب إشعاعه الحضاري والثقافي في الماضي، وأنّ الغرب ألقى على الشرق إشعاعه الحضاري والثقافي في الحاضر، وأنّ الأندلس من أبرز المناطق التي تقاطعت فيها الأضواء وغمرتها الأنوار، وهو ما يجعل أيّ حديث عن الأدب والفكر والفنّ العربي لا يكتمل إلاّ بالأندلس، وأي حديث عن الأدب والفكر والفنّ الأروبي لا يكتمل إلاّ بالأندلس.

لقد أغنت الأندلس فكر العرب الفلسفي وتنظيراتهم، لاسيما في مجال الإلاهيات وعقلنة الدين وفي مجال الحبّ والتصوّف، وأخصبتْ خيالهم بتطويرها شعر الطبيعة في أدبهم، وطوّرت أجناس الشعر عندهم وأصنافيّة أشكاله وأغنتْ بنيته النغميّة والإيقاعيّة وجعلت الأشعار تُكتب على جدران القصور ومشاهد القبور... كما أغنت الفكر الغربي بأن سهّلت هجرة الفلسفة والعلوم من الشرق إلى أروبّا، وتسرّب القصّة المثليّة وأدب المقامة وحكايات ألف ليلة وليلة وشعر الغزل العربي إلى أدب الغربيّين، وانتقال روح العمارة الشرقيّة وفنون الزركشة والألوان والنمنمات إليهم...

ولهذا كلّه فقد آلت كلمة "الأندلس" نفسها إلى لفظ "شعري" وتعبير استعاري أغلب ظنّنا أنّه نجم من تأليف جماعي وتسمّى تسمية عربيّة... وهو من أكثر الأسماء تضمّنا للإثارة الشعريّة، يبعث مجرّد جريانه على الألسن وطروقه للآذان مواسم للفرح البعيد، وتشعّ منه – في لغتنا وفي لغتهم – رومانسيّة حالمة، ويقترن وروده على الخيال بألوان وأنغام خاصّة...

ولهذا أيضًا فقد كانت الأندلس – عندهم وعندنا – ولا تزال، بؤرة سحر وملعب خيال، واقترنت في الذاكرة الجمعيّة المشتركة بعجائبيّة خاصّة ظهرت في عناوين الكتب وفي أشكال المكاتيب ومحتوياتها...

****

الهوامش

1 – تعريب محمّد نجيب بن جميع. مركز الدراسات والبحوث العثمانيّة والموريسكيّة. زغوان (تونس) 1990 . ص 15 – 16 .

2 – Lévy - Provençal : "Histoire de l'Espagne Musulmane". Maison Neuve et Larose. 2è ed. 1999. I/ pp 74 -89.

3 – المرجع السابق :I/ 76 .

4 – راجع : هشام فوزي عبد العزيز : «يهود الأندلس في ظلّ الحكم الإسلامي». مجلّة «دراسات أندلسيّة» (تونس). العددان 15 و 16 ، 1996 .

5 – Lévy-Provençal : "Histoire de l'Espagne Musulmane". I/82..

6 – المرجع السّابق : I/83.

7 – نفسه.I/86 .

8 – نفسه. 173/I

9 – نفسه. 174/I

10 – نفسه. .II/169

11 – نفسه. .II/170

12 – نفسه. .II/172

13 – نفسه. .II/184

14 – لطفي عبد البديع : «الإسلام في إسبانيا». ط 2 . مكتبة النهضة المصريّة. القاهرة 1969 – ص 17 . وراجع : عبادة عبد الرّحمن كحيلة : «الخصوصيّة الأندلسيّة وأصولها الجغرافية». نشر مؤسسة «عين». القاهرة. 1995 ، ص 24 .

15 – نفسه. .II/186

16 – Lévy - Provençal Histoire de l'Espagne Musulmane 187/II

17 – راجع – لوثي لوباث – بارالت : «أثر الإسلام في الأدب الإسباني»، ص 32 .

18 – عبادة عبدة الرحمن كحيلة : «الخصوصيّة الأندلسيّة وأصولها الجغرافيّة». ص 13 .

19 – المرجع السابق. ص 27 .

20 – نفسه. ص 30 – 31 .

21 – راجع البحث القيّم الذي أنجزته لوثي لوبات – بارالت بعنوان «أثر الإسلام في الأدب الإسباني» تعريب محمّد نجيب بن جميع ففيه إحالات كثيرة على من ذكرنا هنا.

22 – المقري : «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب». دار صادر. بيروت. 1988 م. .II/130

23 – انظر المرجع السّابق كلّه، وراجع بحث محمود طرشونة :Les marginaux dans les récits Picaresques arabes et espagnols". Publications de l'Université de Tunis. 1986.

✱✱✱✱

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الوحدة والتعددية والتعايش الاجتماعي والديني في الأندلس

أ. د. مبروك المناعي

يبدأ الباحث بطرح بعض الآراء حول استخدام عدد من المصطلحات، وكيفية تناول هذه المسألة، حيث تطرق إلى قضايا خلافية مثل أين يبدأ المرء في طرح مثل هذه القضايا، أي من أي ارتكاز جغرافي.

يشير الباحث إلى المدة الطويلة التي استمرّ فيها الوجود العربي بإسبانيا، مبينًا أهمية الدور الأموي في البناء الحضاري، حيث كانت قرطبة عاصمة النهوض، وبعدها في العهد النصري حيث أصبحت غرناطة، وفي كلا العصرين والحكمين، مكانًا للتفاعل والتجانس بين الكثير من الإثنيات (الأعراق)، وأدى التسامح الديني إلى بناء مجتمع متعدد.

وبالنسبة للمجتمع الإسباني، يرى الكاتب أن هناك أربعة مكونات كبرى، أسهمت في صياغته، أولها المسيحيون الذين اعتنقوا الإسلام، وثانيها، المسيحيون والإسبان واليهود الذين بقوا على دينهم، وثالثها العرب المسلمون الذين هاجروا إلى إسبانيا، وأخيرًا البربر المسلمون.

يناقش الباحث المكوّن الأول، حيث يرى أن الإسبان قد شكلوا منذ القرن الثامن الميلادي أغلبية المجتمع الإسلامي بالأندلس، وقد حقق هؤلاء تمازجًا عرقيًا ضمن المجتمع الأندلسي، اختفت فيه الفروق العرقية.

والمكوّن الثاني الذين لم يعتنقوا الإسلام، أطلق عليهم «المعاهدون» واعتبروا أهل ذمة: فالمعاهدون هم «النصارى» وأهل الذمة هم «اليهود».

ظل المسيحيون محتفظين بكنائسهم مؤدين شعائرهم محققين استقلالهم الاقتصادي والاجتماعي. وبالنسبة للجالية اليهودية، فقد كان لها دور مميز في الفتوحات الإسلامية بسبب تعرضها للاضطهاد من قبل القوط، قبل العهد الإسلامي، وبخاصة مملكة طليطلة، ولكنهم في عهد الدولة الإسلامية، عوملوا في إطار معاملة أهل الكتاب، وأسلم عدد قليل، واحترمت هويتهم الثقافية، وأسهموا في مجالات علمية وطبية، وكانوا حلقة وصل بين الثقافة العربية والثقافة المسيحية.

أما العرب المهاجرون، فلم يكونوا بالعدد الكبير، ومع ذلك وضعوا أطرًا سياسية، وعربوا الإدارات، ووضعوا النظم الإدارية للدولة.

يشير الباحث إلى أن هؤلاء كانوا من الأنصار والتابعين وكان بعضهم ذا انتماء ديني، ومع ذلك فإن الباحث يعتقد أن هؤلاء جلبوا معهم العصبية والانقسام القبلي، ونتج عن ذلك حدوث صراع.

لقد امتزج العرب مع السكان الأصليين عن طريق التزاوج والمصاهرة وبالتالي اندمجوا في المجتمع المحلي وأما الشريحة الرابعة، التي شكلت المجتمع الأندلسي الجديد فهم البربر، حيث أسهموا في الفتوحات الإسلامية. اختلط البربر بالمولدين وبالعرب، وكانت هجراتهم متتالية وكانت أكبر الهجرات ما حدث في النصف الثاني من القرن العاشر. وقد استقر البربر في المناطق الجبلية، واشتغلوا بالزراعة وتربية الحيوانات.

● التعايش:

يستشهد الكاتب بآراء الباحثين الأوروبيين، من أن العرب لم يفرضوا الإسلام بالقوة، وعاملوا أهل الذمة وأهل الكتاب على أساس اتفاقيات ومعاهدات في مختلف المجالات، ومنحوهم حريات مدنية واجتماعية.

١ – تأسبُن البربر:

وجد البربر ظروفًا أفضل، وبخاصة الحرية والمساواة وشكلوا مع المولدين غالبية المجتمع المسلم بالأندلس، واندمجوا في الوسط الاجتماعي الريفي، واختاروا اللغة العربية، وتخلوا طواعية عن اللغة البربرية.

٢ – تأسبُن العرب:

سكن العرب المدن، واشتغلوا بالسياسة والقضاء والتجارة، ولكن الصراعات بين العصبيات القبلية أثرت على مدى فاعليتهم واضطر العديد منهم أن يتحول إلى الاسبان، وظهرت طوائف عدة إسبانية وبربرية وسودانية.

٣ – تعرُّب السودان والصقالبة:

كانت الأندلس محطة ومكانًا آمنًا للمهاجرين من مختلف الأجناس، حيث هرب السود من العبودية والاضطهاد، وعملوا كحراس شخصيين، وبخاصة في المدن، وأما الصقالبة فقد عملوا في الإدارة والتنظيم، لما لديهم من مميزات عسكرية وسياسية.

٤ – تعرُّب الإسبان:

اتّبع الحكام العرب إزاء الإسبان سياسة حكيمة، وتركوهم يمارسون أعمالهم، وحسنوا من أوضاعهم، وبالتالي حقق الحكام العرب استقرارًا سياسيًا، معتمدين على الإسبان لمواجهة أية أعمال مناوئة لهم.

● مقولة الوحدة:

كان الإسلام هو العامل الحاسم في الوحدة، ذلك لأن الإسلام يسوي بين الجميع، ووضع نظامًا لمختلف مظاهر الحياة العامة وضبط سلوكيات الأفراد وعلاقاتهم الاجتماعية، فتحققت الوحدة الاجتماعية من خلال العديد من العوامل (الزواج والمصالح الاقتصادية)، لكن هذه الوحدة لم تستمر بسبب ضعف الوازع الديني، وزادت ظاهرة الانغلاق، وتدريجيًا أخذ المجتمع الأندلسي يؤكد على شخصيته الخاصة، وتمكن الإسبان المسيحيون من السيطرة على إدارة الدولة، ومع ذلك امتدت روح التسامح إلى إسبانيا المسيحية في معاملة المسيحيين للمسلمين.

✱✱✱✱

Literary Symposium
Unity, Polygenesis, Social and Religious Coexistence in Al-Andalus

Dr. Mabrouk Al-Mannai

"Summary"

The writer demonstrates some thoughts and ideas on the utilization of some terms, and how these terms could be treated. He refers and clarifies the importance of Umawait's role in the civilization construction, where Cordoba was the capital of rise, then Granada, which became a place for interaction and homogeneity among the races, where the religious tolerance resulted in establishing a new polygenetic society.

He suggests that the Spanish society consisted of four main components. Al-Nasara, who adopted Islam, Al-Nasara, Spanish and Jews, who remained as they are, Arab-Muslims, who had immigrated to Spain, and the last component is Berber-Muslims, the immigrants.

• Coexistence

The writer uses the results of European researchers to support his thought about "Ahl Al-Thimmah" and the people of the Book, on the basis of treaties, in the various fields. They have been granted civil and social freedoms.

1. Berber's conversion to Spain

Berbers found better circumstances, especially in freedom and equality. They formed with other half-breed groups (Muwalideen), the majority of Islamic society in Al-Andalus. They have selected freely the Arabic language.

2. Arabs conversion to Spain

Arabs lived in cities, they were interested in politics, law and trade. But the tribal conflicts affected their roles.

3. Sudanese and Caecilians converted to Arabs

Al-Andalus was a resort for immigrants from various peoples and races. Blacks had escaped from injustice and slavery. Caecilians worked in the fields of administration and organization. They had military and political specialists.

4. Spanish conversion to Arabs

Arabian rulers had followed a wise policy towards Spaniards. They left them practicing their works. They improved their situations and circumstances. The result was political stability.

5. The idea of unity

Islam is the decisive factor in this unity. Islam adopts equality and justice for all. This religion created a system for all kinds of public relations. Islam controlled the behavior of individuals, and their social relations. Therefore, social unity had been achieved, through various factors (marriage and economical interests). But unfortunately, this unity did not continue because the influence on the role of religion has become less.

The result that Al-Andalusian society emphasized on its special personality and identity. Nasaras, eventually became the rulers of the state, and the tolerance spirit remained among Nasaras and Muslims.

✷✷✷✷

Unidad, pluralidad y convivencia social y religiosa en Al-Andalus

Por/ Prf. Dr. Mabrouk al-Mana'i

Resumen

En su trabajo el investigador hace referencia a la larga estancia de los árabes en España, destacando el papel de los omeyas en el desarrollo cultural, donde presentaba Córdoba la capital de este desarrollo. Luego se hizo Granada, especialmente en la época Nazarí, un centro de reacción y coherencia entre varios grupos étnicos, donde la tolerancia era un factor decisivo en formar una nueva sociedad.

La sociedad española, aclara el autor, estaba formada por cuatro grupos principales:

El primero: son los cristianos que adoptaron al Islam que formaban desde el siglo VIII la mayoría de la sociedad y que se mezclaron con los otros grupos en una sociedad en la cual desaparecieron las diferencias étnicas. El segundo: Son lo cristianos que no adoptaron al Islam, llamados "dimíes" y que guardaron sus iglesias, ^practicando libremente sus cultos con una cierta independencia económica y social. El tercero: son los judíos que jugaron un papel importante en la conquista islámica por causa de la opresión a que fueron sometidos durante la época de los visigodos. Bajo el dominio islámico, los judíos se trataban dentro del marco islámico de los "Adeptos del Libro", respetándose su identidad y cultura por lo que se convirtió un buen número de ellos al Islam, y eran un factor de comunicación entre la cultura árabe y la cristiana, además de su propia aportación en los campos de la ciencia y la medicina. El tercero:

son los árabes emigrantes a España que, aunque eran pocos, han arabizado las administraciones y han puesto el sistema administrativo del estado. Sigue el autor aclarando que los árabes se mezclaron con los indígenas mediante el casamiento. El cuarto: los beréberes que

participaron activamente en las conquistas islámicas y se mezclaron con los muladíes árabes y vivieron en las zonas desérticas y trabajaban en la agricultura y la zootecnia.

La convivencia;

El) autor confirma, basado en las opiniones de los investigadores europeos, que los árabes nunca impusieron el Islam por la fuerza y han tratado a los "dimíes" a base de los convenios suscritos y les han concedido libertad civil y social. He aquí algunos fenómenos que comprueban la convivencia:

1- Espanolización de los beréberes:

Al encontrar en España mejores condiciones, sobre todo la libertad y la igualdad, los beréberes formaron con los muladíes la mayoría de la sociedad islámica de Al-Andalus, prefirieron el ambiente rural y hablaron la lengua árabe.

2- Espanolización de los árabes:

Los árabes vivían en las ciudades y trabajaban en la política, justicia y el comercio. Pero los enfrentamientos tribales influyeron en su eficacia, por lo que algunos de ellos prefirieron españolizarse.

3- Arabización de los negros y los esclavos:

Al-Andalus presentaba un refugio seguro para los emigrantes a donde los negros huyeron de la opresión y la esclavitud, y los esclavos, debido a sus características militares y políticas trabajaron en la administración y la organización.

4- Arabización de los españoles:

Los gobernadores árabes siguieron con los españoles una política de prudencia, dejándolos mejorar sus posiciones, por lo que se logró una estabilidad política notable.

✶✶✶✶

L'unité , la pluralité, la coexistance sociale et religieuse en Andalousie

Dr. Mabrouk Al Mennaï

Le chercheur commence par donner certains points de vue sur l'usage de quelques termes, il se demande comment on doit aborder ce problème qui donne lieu à des divergences, genre par où doit on commencer pour poser ses problèmes, c'est-à-dire sur quelle base géographique?

L'auteur signale la longue période qu'a duré la présence arabe en Espagne, soulignant l'importance du rôle omeyyade dans la construction de la civilisation, où Cordoue était la capitale du redressement et après elle, Grenade. Durant les deux époques et sous les deux régimes, il y a eu des interactions et des métissages entre beaucoup d'éthnies et la tolérance islamique a permis la constitution d'une société plurielle.

Pour ce qui est de la société espagnole, l'auteur trouve qu'il y a 4 grandes composantes qui ont contribué à sa constitution : la première, ce sont les chrétiens qui s'étaient islamisés, la deuxième ce sont les chrétiens, les espagnols et les juifs qui ont conservé leur religion, la troisième ce sont les arabes musulmans qui ont émigré en Espagne et la quatrième ce sont les berbères musulmans.

L'auteur parle de la première composante en constatant que les espagnols au XIIIè siècle représentaient la majorité de la société musulmane en Andalousie. Ils ont réussi à créer un brassage racial qui a fait disparaître les différences éthniques dans la société andalouse.

La deuxième composante qui n'est pas musulmane a été appelée : « les alliés » et était considérée comme sujets : les alliés sont les nazaréens et les sujets sont les juifs. Les chrétiens ont conservé leurs églises, ont continué à pratiquer leurs rites et ont réaliser leur

indépendance économique et sociale. Quant aux juifs, ils ont joué un rôle important dans les conquêtes musulmanes, parce qu'ils étaient persécutés par les goths avant l'ère musulmane et surtout par le royaume de Tortosa. L'arrivée des musulmans leur a permis de vivre comme les chrétiens et certains d'entre eux se sont convertis à l'Islam ; Leur identité culturelle a été respectée. Ils ont contribué dans des domaines scientifiques et médicaux et ont représenté un maillon unissant la culture arabe et la culture chrétienne…

Quant aux émigrants arabes, leur nombre n'était pas important, mais ils ont créé le cadre politique. Ils ont arabisé l'administration et mis sur pied le système administratif de l'état. L'auteur signale qu'ils faisaient partie des « Ansar » et des « partisans » et certains avaient une appartenance religieuse et en plus de cela, l'auteur croit qu'ils ont amené avec eux le chauvinisme et les divisions tribales ce qui a causer les dissensions.

Les arabes se sont mélangés avec les autochtones à travers les mariages et ont fusionnés avec la société locale.

La quatrième composante qui constitue la société andalouse nouvelle, ce sont les berbères qui ont contribué aux conquêtes musulmanes. Les berbères se sont mélangés aux métis et aux arabes, et leurs migrations se sont succédées ; la plus grande migration s'est produite durant la 2è moitié du Xè siècle. Ils se sont installés dans les régions montagneuses et se sont occupés de l'agriculture et de l'élévage.

la Coexistance.

L'auteur cite les chercheurs européens qui pensent que les arabes n'ont pas imposé l'Islam par la force, qu'ils ont traité les sujets et les adeptes des autres religions sur la base des conventions et des accords dans les différents domaines et qu'ils leur ont donné leur liberté civile et sociale.

I- L'espagnolisation des berbères

Les berbères ont trouvé des conditions meilleures, particulièrement, l'égalité et la liberté. Ils ont constitué avec les indigènes la majorité de la société musulmane andalouse. Ils ont fusionné avec le milieu social rural, ils ont choisi la langue arabe et ont volontairement abandonné leur langue .

II- L'espagnolisation des arabes

Les arabes ont habité les villes, ils se sont occupés de la politique, de la justice et du commerce, mais les luttes inter-tribales ont affaibli leur capacité et beaucoup d'entre eux se sont vus obligés de rejoindre les espagnols. Plusieurs communautés ont vu le jour : espagnole, berbère, soudanienne.

III- L'arabisation des soudaniens et des saghalibiens

L'Andalousie était une étape et un lieu sûr pour les émigrants de différentes races où les noirs ont travaillé comme gardiens personnels après avoir fui l'esclavage et l'oppression surtout dans les villes. Quant aux saghalibiens, ils ont travaillé dans l'administration et l'organisation grâce à leur expérience militaire et politique.

IV- L'arabisation des espagnols

Les gouvernants arabes ont suivi vis-à-vis des des espagnols une politique sage et les ont laissés vaquer à leurs affaires en améliorant leur situation et ainsi, les arabes ont réalisé une stabilité politique s'appuyant sur les espagnols pour affronter toute action orientée contre eux.

. La dite unité

L'Islam était le facteur déterminant dans l'unité parce qu'il prône l'égalité entre tous, il a mis en place un règlement pour tous les aspects de la vie publique tout en organisant les comportements des individus et leur relation avec la société. L'unité sociale s'est réalisée à travers plusieurs facteurs (mariages, intérêts économiques , etc.. Mais cette unité n'a pas duré à cause de l'affaiblissement de la foi religieuse. Le

phénomène de fermeture s'est accru et petit à petit, la société andalouse a confirmé sa propre personnalité et les espagnols ont réussi à maîtriser l'administration de l'état et avec cela, l'esprit de tolérance s'est répandu en Espagne chrétienne : les chrétiens traitent les musulmans avec beaucoup de tolérance.

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور مبروك المناعي على هذا البحث القيم والجميل والاستعراض لأحوال الأندلس، ونقلنا مباشرة إلى ذلك الواقع الذي قربه منّا وقربنا إليه.. فنشكره على هذا البحث..

أترك المجال الآن للدكتور ميغيل أرناندث الذي ولد في مالقة عام ١٩٣٠ وهو أستاذ الفكر الإسلامي في جامعة (الأوتونوما) بمدريد.

✱✱✱✱

UNIDAD Y PLURALIDAD, Y LA CONVIVENCIA SOCIAL Y RELIGIOSA EN AL-ANDALUS

I. Raices de la unidad y pluralidad andalusíes.

1. Las singladuras de al-Andalus. El Islam de al-Andalus presenta tres casos de importancia transcendental: su papel en la historia de la Península Ibérica, su especifidad en el desarrollo del mundo musulmán y su pecualiaridad intrínseca, dentro de la cual estudiaremos, en esta ocasión, su unidad y pluralidad, en especial respecto a la coexistencia y a veces convivencia social y religiosa (93/911) hasta la llegada de los Almorávides (479/1086). Debo, pues, recordar que en la historia de al-Andalus hubo tres períodos bien definidos: el inicial, omeya y taifa (93/711 - 479/1086), el almorávide y almohade (479/1086 - 629/1232) y el Reino Nasrí (629/1232 - 897/1492). Las monarquía almorávide y almohade, que eran norteafricanas en su origen y en la línea directriz de su política, rompieron la convivencia social y más aún la religiosa, primero de un modo relativo durante el periodo almorávide y luego de manera total al ordenar los almohades la conversión forzosa o la expulsión de cristianos y judíos. Fenómenos que, por lo demás, se dieron antes y después en la historia; y por no salir de la Península Ibérica, conviene recordar que los Reyes Católicos expulsaron a los judíos en 897/1492 y Felipe III a los moriscos entre 1609 y 1614. Por otra parte, la unidad religiosa y social exige que la parcial y temporal coexistencia de formas sociales y de coexistencia religiosa, no pueda darse en un plano de igualdad absoluta en los tiempos medievales ni en otros muy posteriores, sino en relativa mayor o menor dependencia del sistema preponderante.

La singularidad real, positiva o negativa, que de todo hubo, de al-Andalus tiene como causa material el apego rápido y profundo que los musulmanes inmigrados árabes, baladíes y sirios, y los beréberes tuvieron por las tierras de la Península Ibérica y por la estructura y vías sociales que crearon. Contribuyeron a ello la inicial escasa resistencia de los conquistados y la paulativa integración social de los muladíes, descendientes de los hispano-visigodos convertidos al Islam. Baladíes, sirios y beréberes consideraron un axioma que aquellas tierras eran suyas desde siempre, como sostenían los muladíes, y que lo mismo sucedía con su modo personal de ser y vivir y con su estructura social y cultural, "solazándose en ella y ensalzándola sin tasa, desde Ibn Ḥazm hasta Ibn al-Jaṭīb, pasando por Averroes que llegó a decir que la estructura cultural era obra de los andalusíes y que éstos educaron a árabes y beréberes." (1).

La causa instrumental de dicho fenómeno, tan fecundo en lo cultural como nefasto en lo político, fue el modo de entender fluctuante e inadecuadamente extendido a veces a los "resistentes" cristianos del norte de la Península Ibérica. Los verdaderos pactantes y "protegidos", como Teodomiro, Artubás, Rómulo, Oppas, Sara la Goda, etc. y sus sucesores nunca crearon graves problemas o sus conflictos fueron limitados. Mas graves fueron los de los muladíes como 'Umar b.Ḥafsūn, Marwān el Gallego o la familia Banū Qāsī. Pero los "resistentes" del norte nunca estuvieron dispuestos, pese a las treguas y tratados pactados, a reconocer de corazón al al-Andalus islámico. Cuando, treinta años después de la llegada de los primeros musulmanes a la Península Ibérica, Alfonso, Duque de Cantabria, se consideró rey y aprovechó la revuelta beréber, la sequía y el hambre para recorrer el valle del Duero y recoger la población mejor instalada socialmente (nobles, notables y

clérigos), inició una política que a la postre arruinó políticamente a al-Andalus islámico. La 'asabīya de dicho grupo y de sus sucesores permitió estructurar una resistencia filogoda y una voluntad de recuperación cuya fortaleza fué tal que, siglos más tarde, Averroes llegaría a decir que era como una dotación natural para la guerra y el pillaje.

La causa formal o esencial del intento de equilibrio en la convivencia social y religiosa de al-Andalus, asi como la de sus creaciones culturales y de las sucesivas y desastrosas peripecias políticas, fue el peculiar modo de la vocación arabo-islámica de la estructura social andalusí, trabada con la idea "de ser poco menos que el ombligo de la tierra: el mejor de los climas geográficos, con las mejores tierras y aguas, los corderos de lana más fina, cabello más sedoso e inteligencia más clara. Todo esto dicho y escrito no sólo por los poetas apasionados y jactanciosos narradores, sino por el tan aristotélico como racionalista Averroes". (2).

La voluntad árabo-islámica de baladíes y sirios y de sus descendientes, fue tan natural, como firme, legítima y valiosa; pero a ella se sumaron los muladíes con no menos o mayor entusiasmo. Los andalusíes en su conjunto fueron uno de las pueblos islámicos más sinceramente musulmán, casi unanimemente sunnī y mālikī hasta en el tiempo de los de los desamparados y oprimidos moriscos. La arabidad, importada prontamente en su aspecto cultural, pues apenas había iniciado su despegue en Oriente cuando llegaron los baladíes y sirios a la Península Ibérica, alcanzó en al-Andalus cumbres inigualables en el arte, la literatura, la ciencia y el pensamiento. Sin exajeración he escrito en otra parte: "ningún astrónomo superó [en su tiempo] a Azarquiel, ningún oftalmólogo a al-Gafiqī, ningún místico a Ibn 'Arabī, ningún filósofo a Averroes y Maimónides" (3). La

arabidad aún brilló en visperas de la capitulación de la Granada nasrí, y por sus tradiciones arabo-musulmanas los moriscos marcharon a su inicuo destierro.

2.- Unidad y pluralidad social concretas. La sociedad andalusí hasta la llegada de los almorávides puede sintetizarse en el cuadro siguiente que elaboré en 1991.

Como es obvio, la base de la unidad de al-Andalus fue el Islam, que solo reconoce una sociedad legislativa y definitiva, la umma o comunidad de creyentes paraiguales. Sin embargo, de facto, esta concepción en su radical sentido y extensión se correspondería con la llamada utopía necesaria. Los primeros musulmanes, especialmente los situados en Medina y acaso, al comienzo, hasta los propios judios medinenses, formaron una sociedad única, que después, al rechazar los judíos abiertamente al Islam, hizo que se atribuyese a éstos y a los cristianos un estatuto social por su condición de ahl al-Kitāb, poseedores de un libro revelado más o menos adulterado por ellos, aunque posiblemente con un sentido no del todo paralelo al inicial del término. Sin embargo, lo aquí importante es la dimensión social que se daría a dicha situación al extenderse el Islam por los territorios que habían pertenecido a los imperios romano, bizantino y sasánida. Se trataba de territorios y sociedades muy organizadas e historica y socialmente muy estructuradas con una mayoría amplísima de población cristiana y mazdea respectivamente, y una minoría muy cohesionada judía. Esto dió lugar a la dimma; pactantes vellis nollis, tributarios de la legítima comunidad islámica, poseedores reales (cristianos y judíos) o supuestos (mazdeos) de libros revelados; al quedar sometidos a la comunidad islámica quedaban protegidos (dimmies). Pero de hecho esto suponía una ficción jurídica simplemente eficaz: habían sido subditos de una sociedad política que ya no exisitía (imperios y reinos conquistados, como el visigodp de la Península Ibérica), pero que ahora unas comunidades concretas, caracterizadas por su religión, asumían derechos sociales previos legitimados por la tolerancia pactada, se cumpliera o no, como sucedió tantas veces. Esto permitió una unidad radical, quiero decir de raiz, de la comunidad rectamente entendida o umma islámica y una pluralidad social de hecho juridicamente

subordinada, aunque de hecho presionada y aún perseguida, situación que se dió en al-Andalus desde el 711 al 1086.

El problema de la complejidad de origen de la población andalusí es tan árduo como problemático y no es éste el lugar para estudiarlo con detalle. Pero hay hechos que son evidentes: antes del 711 en la Península Ibérica había una población hispano visigoda mayoritaria y una minoría judía sometida y maltratada. A partir del 711 llegaron los musulmanes, árabes y beréberes, que ocuparon la Península Ibérica y se convirtieron en la sociedad dominadora cada vez más preponderante debido al fenómeno de la progresiva conversión al Islam. A los anteriores grupos deben agregarse pequeñas minorias de inmigrantes, casi todos luego islamizados, como los eslavos y negros.

3.- Los musulmanes andalusíes. a) Los árabes. La población musulmana de al-Andalus estuvo formada por árabes, beréberes y muladíes principalmente, y por otras pequeñas minorías inmigradas, casi siempre forzadamente, como los antes citados eslavos y negros. A su vez los árabes formaron dos grupos: baladíes y siríos; los primeros, acaso menos de 35.000, fueron los ocupadores de la Península Ibérica; los segundos, posiblemente menos de 12.000, con la llegada del ejército de Balŷ b.Biŝr; a todos ellos deben agregarse los familiares y clientes marwāníes atraídos tras el triunfo de 'Abd al-Raḥmān I b.Mu'āwiya. Los baladíes debieron establecerse en los principales nucleos urbanos conquistados y en el alfoz de las ciudades. Del establecimiento de los siríos tenemos más datos; el ŷund de Damasco se estableció en Granada; el de Egipto , en el Algarbe, Murcia y Levante; el de Emesa, en Niebla y Sevilla; el del Jordán, en Archidona y Cabra; el de Palestina, en Sidonia y Algeciras; y el de Quinasrīn, en Jaen. La casi totalidad de los marwāníes se instalaron en Córdoba.

La situación de los árabes, por lo general, fué de claro privilegio, con predominio casi absoluto durante la ocupación (711-755) y la monarquía omeya (756-1008). La endogamia, la legislación matrimonial y el estatuto de clientela mantuvieron la calidad social y las prerrogativas de la jassa o nobleza árabe, incluso después de la desaparicoón del califato omeya, conservando sus ínfulas, no solo en los Reinos de Taifas, pese a haberlos de dominio beréber o eslavo, sino incluso en el Reino nasrí de Granada (los famosos Banū Sarrāŷ o abencerrajes) y hasta el morisco don Fernando de Valor, al acaudillar la rebelión de las Alpujarras, tomó el nombre de Aben Humeya (Ibn Umayya). Los datos de los cronistas y la opinión de Averroes, que se interesó por el aspecto social, coinciden en señalar que los árabes andalusíes siempre mantuvieron, para bién y más frecuentemente para mal, el orgullo y la presunción de alcurnia. Aunque la jassa árabe inicial acaso se mezclase despues con los ennoblecidos y enriquecidos beréberes, eslavos y muladíes, la condición de nobleza se mantuvo hasta los moriscos. Como bien vale la opinión de sus contrarios, no está de más recordar aquí que los cristianos conquistadores crearon colegios para educar e intentar cristianizar a los hijos de los moriscos nobles, pués si convertían a éstos, pensaban que sería más fácil la cristianización del comjunto de la comunidad morisca.

La gran aportación, inicialmente árabe, a al-Andalus fué la doble condición de sunníes en lo religioso y de arabófono en lo cultural, aunque no conviene exajerar: la jassa y los a'yān o notables árabes andalusíes eran tan cumplidores de los preceptos islámicos necesarios como poco dados a las efusiones místicas y al esoterismo en general, pero eran más comprensivos con su moral individual que generosos con la ejena, como se conserva en los testimonios literarios. Naturalmente comenzaron

hablando el árabe oriental de los siglos segundo y tercero de la hégira, pero después en el habla dominó el árabe coloquial andalusí. Puede ser que los más cultos aún dominasen el habla del árabe clásica, pero con el tiempo éste debió reservarse para el árabe escrito. Algunos, nunca todos, ni siquiera muchos, conocían el romance o al menos algunas expresiones coloquiales; y aún así antes del siglo XII. Los especialistas hablan de una triglosia (árabe clásico, dialectal y romance) muy limitada tanto en el tiempo como en el espacio, y el árabe dialectal acabó imponiéndose y dejando su huella incluso en la obra literaria, siempre en árabe clásico o que intentaba serlo. Pero la intención arabófona fue muy fuerte y acabó siendo uno de los vinculos de arabidad más fuertes que se constituyó, junto con el Islam, en clave de la unidad cultural y aún política andalusí. Recuerdese lo que el Tratado del Mancebo de Arévalo refiere al respecto y como se queja de las dificultades lingüísticas que padecían los moriscos y del impacto de éstas en la pérdida de la unidad de dicha comunidad.

b). Los beréberes. Como es sabido, los beréberes constituyeron la mayoría de los musulmanes que llegaron a la Península Ibérica. Formaban el grueso del contingente que el supuesto Ṭāriq b.Ziyād pasó desde Ifrīqiya y una parte del refuerzo enviado por Mūsà b.Nuṣayr. Más tarde llegaron los buscadores de tierra y los mercenarios de los ejercitos, sobre todo durante los gobiernos de 'Abd al-Raḥmān III al-Nāṣir li-Dīn Allah, de Al-Ḥakam II al-Mustansir y del ḥaŷīb Almanzor. La cercanía entre el Norte de Africa y la Península hizo que los beréberes pudieran venir o después de llegados hicieran venir a sus mujeres e hijos. Asi muchos caballeros baladíes y sírios, que en raras ocasiones trajeron o hicieron venir mujeres árabes, tomaron mujeres beréberes, como también godas y muladíes. Pese a su número, inicialmente los beréberes

recibieron la peor parte del botín de tierras conquistadas, tanto en cantidad como en calidad. Aunque no hay demasiados datos directos del reparto de tierras, por referencias indirectas se puede colegir que los núcleos beréberes más importantes debieron situarse en las serranías béticas, levantinas y aragonesas, en algunas zonas llanas de la Bética, de la región levantina, del valle del Ebro y de la zona que llamaron Galicia: el noroeste de la Península, al norte del Duero y oeste del Pisuerga. Es importante señalar, para entender mejor la pérdida de la unidad geográfica de al-Andalus, que dicha última zona fue abandonada tras las revueltas iniciadas el año 122/740, futura base estratégica de la posterior "reconquista" por los Reinos Cristianos del Norte. Los mercenarios beréberes del periodo del Califato acabaron asentándose por doquier y conviene recordar que la protección que les dieron Almanzor y sus hijos, despertaron la repulsa xenófoba de los árabes de estirpe y de los muladíes. Dicha protección y su condición guerrera hizo que los beréberes fuesen una de las fuerzas dispersoras de la unidad tras la gran fitna iniciada el 399/1009 y que luego constituyeron varios de los Reinos de Taifas. En cambio, no fueron muchos los beréberes procedentes de los ejercitos almorávide y almohade; y, salvo el caso de las Baleares con los Banū Gāniya, se establecieron por doquier, acaso más en la antigua Bética que en otras partes.

Inicialmente, los berébers hablaban su lengua y conocían el árabe, pero esta disglosia debió desaparecer con el tiempo en al-Andalus y fueron ganados progresivamente por la arabidad cultural y lingüística. En cambio, fueron más abiertos que los árabes al esoterismo y a las doctrinas místicas

c). Los muladíes. Los muladíes (muwalladūn) descendían de la población hispano-romana y goda que dominaba la Península

Ibérica antes de la llegada a ella del Islam y que se convirtieron a éste (musālima) a un ritmo muy peculiar, pues alternan periodos crecientes o descendientes. Como musulmanes tenían derecho pleno en la umma, pero salvo los nobles y notables, su estatuto social real fue la dependencia de los señores árabes y beréberes. No conviene generalizar la situación de la minoría procedente de la clase noble hispano-visigoda, como los famosos Banū Qāsī, y que detalla el historiador Ibn al-Qūṭīya (el descendiente de la Goda), pués los más eran menestrales, trabajadores y aún siervos de la gleba. Sin embargo, tras la llegada de 'Abd al-Raḥmān I b.Mu'āwiya, los príncipes omeyas procedieron a su asimilación, convencidos que asi encontraban una fuerza social que podía contrarrestar las tendencias dominantes de árabes y beréberes; islamizados y progresivamente arabizados, no sólo fueron un factor más de unidad sino que se "instalaron" en la sociedad omeya, como sabemos de los Banū Ḥazm y de los Banū Rušd, por citar a dos familias señeras en las letras y el pensamiento andalusies, pues el bisabuelo de Averroes el filósofo, Muḥammad b.Rušd, debió figurar ya en la sociedad omeya, como su nieto, Averroes el jurista, en la almorávide y su biznieto, el filósofo, en la almohade. Es difícil rastrear las genealogias muladíes, pues tras su conversión en musālima utilizaron cuatro tipos de nombres diferentes bien probados y un quinto pobable: transcribieron al alifato sus nombres, los tradujeron al árabe, tomaron los nombres de los patronímicos de sus señores árabes o beréberes, transformando mediante el aumentativo hispánico en on (ūn, en árabe) o incluso asimilandolos a nombres árabes con fonética cercana a la suya. Del primer tipo es el citado Ibn al-Qūṭīya, o los pensadores Banū Ballūṭi; al tercer título pertenecen también los pensadores Banū Masarra; al cuarto los numerosos Banū 'Abdūn, Hafsūn, etc.; del quinto tipo pueden ser los Banū Rušd; y del segundo son los más de ellos. Sin salir de

los pensadores debe recordarse que alguno, como los Banū Ḥazm se inventaban genalogias rimbombantes, pues estos últimos la remontaban nada menos que a Persia.

Los muladíes se islamizaron e arabizaron de manera radical, como se observa en todos los que descollaron como literatos y pensadores, y desarrollaron un fuerte "nacionalismo" andalusí, como aparece en los escritos de Averroes el filósofo, para el cual no hay tierra en el mundo mejor que al-Andalus, ni hombres más cultos que los andalusíes, no sólo frente a los cristianos castellano-leoneses (los "gallegos", como él los llama), sino frente a los árabes de estirpe y a los beréberes; a estos últimos los cita también al tratar del vicio del odio, como ejemplo del que los andalusíes sentían por ellos. Asi es grande la nómina de muladíes que fueron visires, cadíes mayores, ulemas y cadíes ordinarios. Su contribución al Islam fue verdaderamente extraordinaria, especialmente en los campos de la filosofía, la teología, el derecho, la espiritualidad sūfī, la ciencia y la medicina, y los más de los esotéricos fueron muladíes.

d). Los eslavos. Aunque acaso no muchos por su número, pero si por influencia, no deben olvidarse en la unidad del Islam andalusí a los eslavos (siqlabī pl.saqāliba), cuyo nombre árabe procede de Oriente, pues acaso los primeros que recibieron tal denominación fueran realmente eslavos. Los principes andalusíes e incluso algunos nobles que no lo fueron, sintieron gran atracción por ellos y los estimaron en mucho, tanto cuando fueron esclavos como cuando pasaron a libertos. De aquí el rechazo que produjeron entre árabes y beréberes; aliados con los partidarios de Almanzor, tras la muerte de los hijos de éste, intervinieron en la gran fitna y dieron lugar a los taifas de Denia y Valencia. En múltiples ocasiones, aliados

con las princesas umm walad, eslavas o de origen cristiano, sobre todo cuando los saqāliba eran eunucos, ejercieron gran influencia social y política, además de la que poseían por sus puestos en la burocracia palaciega y en el ejercito. En lo que concierne a nuestro tema, brillaron por su unidad islámica y su vocación por la arabidad.

Aunque no formasen grupo social aparte, tras de los eslavos deben citarse a las princesas y nobles cristianas casadas con musulmanes, a los esclavos negros y a los elches. Los matrimonios de los príncipes omeyas y de Almanzor con princesas cristianas, generalmente convertidas al Islam, son muy conocidos. Asi desde Subh (Aurora), madre de Hiŝam II y acaso amante de Almanzor, la esposa de este último y madre de 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo (Sanŷūl), hasta Ṯurayā (Isabel de Solis), madre de los príncipes nasríes Sa'd y Nasr, que tras la conquista de Granada por los Reyes Católicos se convirtieron en los infantes Don Fernando y Don Juan de Granada.

Durante el emirato omeya ya hubo algunos esclavos negros ('abd pl. 'abid), pero fue a partir de 'Abd al-Raḥmān III al Naṣīr li-Din Allāh cuando aumentan y se estructuran como grupo en tanto guardia personal del califa; posiblemente su mayor fuerza y número lo fue durante el gobierno de Almanzor. Las esclavas negras (imā') son ponderadas como siervas de lecho y hacendosas domésticas; su islamización y arabización fue total. Los elches ('ilŷ), designados por las crónicas cristianas con los nombres de renegados o tornadizos, procedían de todos los grupos cristianos. De creer a su presunto nieto, el historiador Ibn al-Qūṭiya, Sara la Goda, hija de Olmundo y nieta del penúltimo rey visigodo Witiza, presunía de su condición de conversa al Islam. Ciertamente, los elches nunca constituyeron un grupo social aparte y no siempre mantuvieron su condición de

conversos, aunque de ellos tenemos datos abundantes, pues muchos fueron además truchimanes (turŷumān) o sea interpretes y algunos intervinieron como alhaqueques (al-fakkāk) o intermediarios para el rescate de prisioneros y cautivos.

4.- Los mozárabes andalusíes. Los cristianos residentes en al-Andalus fueron de dos tipos: los descendientes de la población hispano-visigoda anterior a la llegada del Islam y los residentes voluntarios o cautivos. Entre este segundo grupo los voluntarios procedían de fuerzas militares aliadas o mercenarias; de estas últimas, siempre hubieron grupos desde la monarquía omeya a la nasrī y pese a su origen y confesión religiosa, se caracterizaron por su lealtad con los reyes islámicos a los que sirvieron. Los historiadores relatan su fidelidad hasta la muerte con el segundo hijo de Almanzor, 'Abd al-Raḥmān Sanchuelo o la de la guardia cristiana del rey nasrī Muḥammad V que le acompañó y guardó durante el exilio. También debe hacerse mención de los comerciantes cristianos residentes en al-Andalus, de los que tenemos testimonios, tanto durante la monarquía omeya como en el Reino nasrī de Granada, en este último caso con numerosas noticias por la mayor información de los cronistas cristianos. Algo semejante sucede con los cautivos, pues las informaciones sobre la Guerra de Granada (1488-1492)y su redención a la llegada de las tropas vencedoras fueron historiadas por los cronistas contemporáneos. En cambio, los datos referentes al emirato y califato omeyas se centran casi exclusivamente en los cautivos nobles, pues los prisioneros comunes eran ejecutados o reducidos a la condición de esclavos.

La población cristiana que tuvo real importancia en al-Andalus hasta la llegada de los almorávides fue la descendiente de los hispano-visigodos que residían en los territorios que

fueron ocupados por los musulmanes invasores. Esta población era numerosa; y habida cuenta de la rapidez y la compleja modalidad de la ocupación de la Hispania visigoda por árabes y beréberes, la islamización debió llevar un ritmo lento y siempre hubo, hasta la llegada de los almorávides, una población que se consideró cristiana, coexistió con la islámica y hasta donde entonces era posible convivió, más o menos parcialmente con ella. Conviene empero, no generalizar los datos, ni los del pacto entre 'Abd al-'Azīz b.Mūsā b.Nuṣayr con el comes Teodorico (Tudmīr), ni la "generosidad" de Artubas el witiciano con los árabes, ni la tolerancia omeya, ni la persecución de los "martires cordobeses". Fue una coexistencia real, nunca una convivencia entre paraiguales, pues la arabidad y el Islam eran alli los poderosos gobernantes. Lo mismo habría que decir de los musulmanes en los Reinos cristianos (mudéjares y moriscos), que ahora no son del caso.

Los "pactantes" (mu'āhidūn) debieron empezar por no tener una conciencia clara del cambio social que se había producido. Los "señores" eran otros, pero al principio la nueva población no era numerosa y la "administración" islámica se atuvo a la división eclesial constantiniana, pues las coras árabes coinciden con referidas diócesis. Además, las consecuencias personales y el propio modo como surgieron los Reinos Cristianos del Norte, hizo que las "iglesias" locales, los nobles y letrados mozárabes y los nucleos sociales se acomodaran más o menos al nuevo estatuto social arabo-islámico.

En lo que respecta a la cantidad, si inicialmente la población mozárabe fue numerosa, con el tiempo fue disminuyendo por la conversión de unos y la emigración a tierras cristianas de otros. Su distribución fue relativamente homogénea hasta la expansión de los Reinos Cristianos en el siglo XI y la

persecución de los almorávides. Sin ánimo exhaustivo y según los datos directos e indirectos, los nucleos más importantes estaban en las ciudades de Córdoba, Mérida, Sevilla, Toledo y Zaragoza; en las Serranías de Córdoba, Granada, Huelva, Málaga y Sevilla, en la región murciana (Tudmīr), al sur del bajo Duero y en el valle del Ebro; pero no siempre de un modo coetáneo, y modernos hallazgos (1968) en las sierras del sur de Granada parecen confirmar que en algunos medios rurales aislados permanecieron pese a la declaración del sultan almohade Abū Yūsuf Ya'qūb al-Mansūr, de que en su imperio habian desaparecido los cristianos y judios.

La situación social de los mozárabes en al-Andalus nunca fue tan dura como refiere San Eulogio, ni tan rosada como refieren algunos desinformados panegiristas del al-Andalus. La "oposición" de los mozárabes cordobeses de los años 850 al 859 señala que de hecho se produjeron fenómenos de resistencia pasiva y, como reacción, la represión islámica que dió origen a los "martires cordobeses"; pero dicha resistencia no alcanzó ni de lejos a la de los muladíes como Marwān el Gallego, los Banū Qāsī y 'Umār b.Hafsūn. La emigración a los Reinos Cristianos fue al principio espontánea y después estuvo ligada a las repoblaciones cristianas, como en el caso documentado de Zamora (280/891) y mucho más tras las pueblas de Alfonso III de León. Sólo a partir del 478/1086, con la llegada de los almorávides, la emigración lo fue por motivos políticos; algunos grupos, como los mozárabes malagueños (499/1106) fueron deportados a Marruecos; también lo fueron los granadinos (despues del 520/1126) que no habian acompañado en su retirada a Alfonso el Batallador tras la aceifa de éste; en dicho traslado murieron bastantes de ellos. Los que resistieron a los almohades fueron liquidados por orden de 'Abd al-Mu'mīn (557/1162).

La coexistencia religiosa y la relativa, y más bien ascasa convivencia social se basaba en la condición jurídica de "protegidos" (dimmíes) otorgada a la comunidad que llevaba aparejada el importante pago anual del importe de capitación, de cuya recaudación era responsable el jefe de la comunidad o comes (conde) ayudado por el cadí de los cristianos (qāḍī al-naṣārà) que aplicaba a los subditos mozárabes los principios del Fuero Juzgo. Existieron casi siempre contribuciones especiales y extraordinarias, aunque hay que decir que también las sufrían a menudo los musulmanes.

Los mozárabes urbanos de la nobleza, del clero y de los notables por lo común fueron respetados por el establecimiento islámico y es conocido que a veces llegaron a ocupar puestos importantes en la administración, diplomacia y milicia islámica. Los comes están documentados hasta el final del siglo X; los descendientes de los witizianos fueron muy considerados, asi como los médicos, obispos y metropolitanos. Los artesanos y comerciantes, de los que están documentados los alfareros, drogueros, herbolistas, peleteros, plateros, talabarteros, tintoreros y vidrieros, así como los agricultores y los siervos no tuvieron una consideración mucho peor que la de sus equivalentes musulmanes.

Las comunidades eclesiales dependían de sus obispos y estos de los tres metropolitanos: de la Cartaginense (Toledo), Lusitania (Mérida) y Bética (Sevilla). El primado era el metropolitano de Toledo, pero este no pasaba de ser **primo inter pares**. Según el estatuto jurídico de los mu'āhidūn, les estaba permitido mantener sus iglesias y cenobios; si en algún caso edificaron un edificio nuevo fue porque legalmente lo presentaron como una reconstrucción de otro ruinoso o porque lo fue en algun remoto lugar rural acaso habitado solo por los

mozárabes. Jamás compartieron templo alguno con musulmanes, cuando asi se afirma, se trata de malas lecturas o de sonadas leyendas. El culto y las ideas teológicas eran comunes a los del resto de los cristianos hispanos. Su liturgia fue la gótico-isidoriana, reconocida canónicamente por el Papa Juan X el año 924. Justamente, la riqueza de datos sobre iglesias y cenobios urbanos mozárabes, no permite afirmar que en las ciudades importantes hubiesen barrios residenciales exclusivos para los mozárabes (mozarabías).

Probablemente los mozárabes fueron siempre disglósicos. Al principio los cultos lo eran entre el latín y el preromance, por llamarlo de algún modo; despues entre el árabe y el romance. La arabización debía ser intensa, pues Alvaro de Córdoba en su Indiculus luminosus (siglo IX) se queja de ella, del abandono del latín y de las humanidades clásicas y del gusto por las costumbres y modas andalusíes.

5.- Los judíos andalusíes. No tenemos datos numéricos sobre la población judía del Reino Hispano-visigodo, pero al parecer era un grupo importante. Según los historiadores árabes, los judíos hispánicos ayudaron a los ocupadores musulmanes, acaso porque antes fueron perseguidos por los hispano-visigodos. Asi, se dice que los judíos granadinos, tras de la ocupación de la ciudad, fueron encargados de su guardia mientras el ejercito islámico proseguía sus operaciones militares. Sin embargo, si tal ocurrió fue circunstancial, pues despues los judíos no fueron mejor tratados que los mozárabes. Lo que si fue real es la importancia de algunas comunidades urbanas judías y el historiador al-Rāzī llama a Granada Garnāṭat āl-Yahūd. Aparte de Granada estan documentados importantes grupos judios en Córdoba y Toledo, y de la judería de Lucena procedería la familia de los Banū Maymūn, Maimónides.

Pese a la universal fama acerca de la riqueza y espíritu de ahorro de los judios, los más de los andalusíes no pertenecían a la clase adinerada, sino a la del comercio y la artesanía, estando documentada la existencia de carpinteros, ebanistas, joyeros, orfebres, sastres y sederos, en cambio parece ser que no se dedicaron a la agricultura. Su integración social fue mayor que la de los mozárabes, pese a que a menudo fueron peor tratados que estos últimos. Algunas figuras destacaron incluso en los más altos cargos, como Samuel y José ben Nagrālla, visires de los monarcas zīríes granadinos.

La arabización lingüìstica y cultural de los judíos fue muy superior a la de los mozárabes. Asi, Maimónides escribió toda su obra, excepto la Misné Torá, en árabe y al firmar añadía a su nombre la calificación de "el andalusí" y no el sefardí, como en otros casos. El uso cotidiano y aún culto del árabe estaba favorecido por el hecho de haberse dejado de hablar el hebreo hacia el siglo tercero a.J.C. y haber sido sustituido por el arameo. La lengua y la cultura hebreas estaban reducidas a los usos sinagogales o a ciertas formulas tradicionales cotidianas y festivas. Mientras los mozárabes fueron inpermeables al pensamiento islámico, los judíos incorporaron la aporética, metodología y temática del Kalām islámico primero y de la filosofía después. Así encontramos figuras tan relevantes como Hasday b.Ŝaprūt, Yaḥyà b.Paqūda, Moises b.Ezra, Yehuda ha-Leví, Ibn Gabirol, Azarquiel. Maimónides, o la famosa familia de los Banū Tibbon. Nunca debe olvidarse que muchos judios dicen aún que entre "Moisés [el del Sinaí] y Moisés [b.Maymūn] no hubo otro Moisés" o sea: otro judío más relevante.

Las comunidades hebreas de al-Andalus residían en sus juderías, pues ya existían en el periodo hispano-visigodo. La de Toledo, denominada Madinat al-Yahūd, está documentada desde

el año 204/819. Pero conviene hacer una matización: hay juderias documentadas por los cronistas y otras fuentes árabes (Baza, Córdoba, Granada, Lucena, Palma de Mallorca, Toledo, Tudela, Valencia y Zaragoza, entre otras), pero la totalidad de las sinagogas mejor o peor conservadas o conocidas por la documentación proceden del periodo cristiano (Barcelona, Burgos, Gerona, Salamanca, Valladolid, Toro, Zamora, etc., incluidos los casos tan conocidos y famosos como los de Córdoba y Toledo). Esto es debido a las persecuciones generalizadas, como el saqueo y matanza de los sefardíes granadinos tras la caída de los Banū Nagralla, el intento de conversión fozada de Yūsuf b.Tašufīn en el periodo almorávide, o el decreto de conversión, destierro o su muerte de los almohades. Aunque algunos judíos andalusíes emigraron a los Reinos Cristianos del Norte (León, Toro y Zamora sobre todo) antes de la persecución, la mayor diáspora tuvo lugar en las épocas almorávide y almohade, sobre todo hacia Toledo, Cataluña y el mediodia de Francia. Conversos a la fuerza fueron Rabí Isaac b.Maymūn y su hijo el famoso Maimónides en su época de Fez, hasta que lograron emigrar al Oriente, residiendo en el viejo Cairo (Fosṭaṭ), de nuevo como judíos notorios: Maimónides fue médico de la corte. Pese a la matanza que siguió al levantamiento anti-almohade del 557/1162, algunos judíos quedaron en la Granada naṣrī, según el testimonio de Ibn al-Jaṭīb y a otros, unas treinta familias de Jaen, las acogió el rey Muḥammad V. Tras las famosas matanzas cristianas del año 1391, bastantes judíos de la frontera castellana se acogieron al reino naṣrī. Con todo se calcula que no sobrepasaron las cuatro mil almas, pues los cristianos arrestaron al conquistar Málaga en 1487 a cuatrocientos cincuenta y al tomar Granada en 1492 encontraron ciento diez hogares judíos (entre 500 y 600 personas).

II.La unidad fundamental religiosa y la pluralidad cultural islámica.

1.- La vocación árabe e islámica de al-Andalus. Desde su origen al-Andalus mostró una decidida vocación islámica y árabe, pese a que inicialmente la población indígena "protegida" (los dimmies) fuese la mayoritaria y a que los beréberes fueran más que los árabes. La cultura andalusí, aunque no fuesen pocos los aportes hispánicos, fue esencialmente islámica y lingüísticamente árabe. El Islam vertebró en una sola articulación común a la inicial minoría árabe, gran parte de alcurnia noble, a los beréberes arabizados y a la masa muladí; todos se sintieron musulmanes hasta el triste final morisco.

En cuanto a la tradición islámica, los andalusíes fueron fundamental y aplastantemente sunníes y en derecho mālikíes, fueron cumplidores de los preceptos islámicos, gustosos de los actos religiosos y orgullosos de sus mezquitas aljamas; obedecieron a sus soberanos en cuanto los tuvieron como imāmes y respetaron y consideraron en mucho a sus cadíes, alfaquíes y ulemas. Su generosidad llenó al Andalus de mezquitas-oratorios, zawīyas y fundaciones.

2.- El cumplimiento de los pilares y las tradiciones del Islam. Si en algo coinciden las crónicas árabes con las cristianas es en ponderar el buen cumplimiento de los andalusíes de los preceptos del Islam, pues aún en la desgracia confesaron su fe, pagaron el azaque sin protestas, asistían a la azalá y observaban el ayuno. Las crónicas y los repertorios biográficos abundan de noticias sobre los nobles, notables y algunos más modestos que hicieron el ḥaŷŷ, pese a la distancia hasta los Santos Lugares y las dificultades del camino, lo

hicieran por tierra casi siempre desértica o por la mar tantas veces procelosa. Pero en esto conviene hacer una precisión: los peregrinos tenían una dificultad mas y era que, por lo común, la monarquia omeya nunca favoreció el ḥaŷŷ, por su antagonismo con los 'abbāsíes y por el temor a las "novedades" orientales que muchas veces consideraron como peligrosas, y esto parece haber sido heredado por sus sucesores políticos.

Posiblemente existió en al-Andalus una cierta tendencia a considerar que el ŷihād contra los siempre peligrosos Reinos Cristianos del Norte podía ser en cierto modo un buen sustituto de la peregrinación. Un signo de esto puede ser el hecho de que Averroes en su Bidāya original (564/1167-1168) no incluyese el libro del ḥaŷŷ y que sólo despues (584/1188) lo redactase y acaso porque asi le interesase a su señor, el soberano almohade.

En el Islam sunnī el ŷihād no es un pilar fundamental, pero si un mandato permanente. El establecimiento de una amplia zona elástica de frontera, casi desde los inicios hasta el Reino Naṣrī, hizo inevitable la lucha fronteriza y las algaras, aparte de las grandes aceifas. El real antagonismo entre el al-Andalus árabe-islámico y los Reinos Cristianos del norte latino-cristianos. confirió carácter de ŷihād a las casi permanentes luchas de fronteras, aparte de las ocasiones en que se le dió tal carácter de modo solemne. Otra cosa es que los voluntarios del ŷihād fuesen en ocasiones más útiles o inútiles respecto a las tropas profesionales.

Cronistas, historiadores, literatos y viajeros han dejado multiples referencia a la celebración de las fiestas religiosas en al-Andalus, cuya enumeración y detalle ahora no son del caso. Si conviene precisar que, pese a las protestas de algunos

alfaquíes, muchos musulmanes andalusíes no le hacían ascos a las fiestas cristianas, en especial a las del año nuevo, durante las cuales se hacias regalos y consumían todo tipo de dulces y golosinas.

3.- La espiritualidad andalusí. La espiritualidad islámica andalusí fue de una extensión y profundidad extraordinarias, alcanzando una de las cumbres universales con la figura excepcional de Ibn 'Arabī de Murcia. Los espirituales andalusíes siempre consideraron que el sentido del tasawwuf es inherente al Islam: la espiritualidad es el testimonio mas profundo de la conciencia religiosa, del mensaje profético de la enseñanza de Muḥammad y del sentido radical de la revelación. La fundación o la adhesión a una tarīqa concreta es la reafirmación patente del contenido ideal de la creencia religiosa frente a la perenne tentación de una interpretación meramente legal y ritual de la fe. Todo fiel, tras la necesaria y escalonada purificación, puede aspirar al ascenso espiritual.

Los repertorios biográficos y otras fuentes históricas se refieren a la presencia, vida y obras de numerosos ascetas y místicos casi desde los orígenes del Islam andalusí, cuya enumeración detallada no es ahora del caso. En cambio, si debemos hacer una referencia a la escuela espiritual masarrí, iniciada en el siglo IX con 'Abd Allāh b.Masarra (muerto el 286/899) y estructurada por su hijo Muḥammad b.Masarra (259/883- 319/931). Aunque en los libros conservados de este último, Kitāb al-jawāss al-ḥurūf (Libro de las propiedades [esotéricas] de las letras) y Risālat al-i'tibār (Epístola de la reflexión) no aparecen doctrinas explicitamente sūfíes, los testimonios de Ibn Ḥazm e Ibn 'Arabī y las referencias a su peculiar tarīqa de su retiro en las Ermitas de Córdoba, muestran un núcleo espiritual ṣūfī formalizado de acuerdo con

el pensamiento mu'tazilī, lo que le acarreó la condena en tiempos del califa 'Abd al-Raḥmān III, cuyo texto nos ha conservado Ibn Ḥayyān. Para Ibn Masarra el más alto conocimiento es el Dios visto como Uno divino y alcanzado mediante la intención intelectual extática.

Las doctrinas y la tecnica espiritual masarrí atrajo a numerosos espirituales andalusíes, especialmente entre la clase de los notables; y algún grupo, como el de Pechina, desarrolló cierto tipo de comunidad igualitaria. La continuidad de esta forma de espiritualidad se encuentra en el grupo de Ibn al-'Arīf (481/1088- 536/1141), en el que aparecen claramente las moradas de acceso a Dios: unión mística, voluntad, confianza, paciencia, tristeza, temor, esperanza, gratitud y deseo, a las que a veces agrega penitencia y trato con Dios. Pero lo más importante de su doctrina es la consideración positiva de la abstención ascética, que no es una privación sino no tener otro gozo que el de Dios amor. A esta escuela pertenecieron, Ibn al-Ḥusayn de Mallorca, Ibn Barrayān (muerto el 536/1141) e indirectamente Abū-l-Qāsim b.Qāsī (muerto el 546/1151) en cuya rābiṭa de Silves enseñó la doctrina de los murīdīn, los novicioa en el ascenso hasta Dios.

Aparte de los ṣūfīes de raíz más o menos lejana masarrī hubo otros espirituales de distinto origen, entre los que destaca Yaḥyà b. Muyāhid de Elvira (muerto el 366/077) cuya escuela se extendió al final del califato y comienzos de los Reinos de Taifas. Sin embargo, la figura principal de la espiritualidad andalusí corresponde al famoso místico de origen murciano Abū Bakr Muḥammad Ibn.'Arabī (17 de ramaḍān del 560/28 julio 1655- 28 de rabī' II del 638/16 noviembre 1240). Aparte de su extraordinaria sistematización de la espiritualidad sūfī codificada en las Futūḥāt al-makīya, sus escritos nos exponen

admirablemente el ambiente de la espiritualidad andalusí de su tiempo y de años anteriores con detalles de curaciones milagrosas, bilocaciones, ubicuidad, visiones de toda índole, telepatias, etc. Su Risālat al Quds es una colección hagiográfica extraordinaria que nos retrata la vida espiritual andalusí de numerosos musulmanes, varones y mujeres (como las famosas Fāṭima de Córdoba y Ŷasmina de Marchena).

Tras de la marcha de Ibn 'Arabī al Oriente, la espiritualidad andalusí de los siglos XIII al XV y aún la de los moriscos, depende de la sistematización sūfī de la ṭarīqa šāḏilīya, cuyos orígenes se remontan a Abū Madyān (520/1126 - 594/1197) y al asceta beréber 'Abd al-Salām b. Mašīš (muerto el 620/1228). La ṭarīqa recibió su nombre de Abū-l-Ḥasan al-Šadilī (593/1196 - 656/1228), fue enseñada por Abu-l-'Abbās de Murcia (muerto el 686/1287), patrono de Alejandría, y codificada por Ibn al-'Aṭā' Allāh de Alejandria (muerto el 709/1309). Su figura más famosa en al-Andalus fue Ibn Abbād de Ronda (733/1332 - 792/1390); y su doctrina más relevante es la renuncia a los carismas. Este tipo de espiritualidad paso de los iluminados moriscos a los alumbrados cristianos de los siglos XV y XVI.

En el Reino naṣrī de Granada (siglos XIII al XVI) proliferaron los ascetas y místicos, como 'Abd al-Malik al-Qaysī de Ohanes (Almeria), (muerto en Ceuta el 667/1268), Ibn Jamīs de Tremecen, Sīdī Abū Ishaq Ibrahim de Almeria, Abū 'Abd al-Sāhalī de Málaga (muerto el 734/1344). Ibn al-Zayyāt de Velez Málaga, Ibn Aḥmad al-Qurayšī de Granada e Ibn Abū-l-Maŷd al-Ru'aynī de Archidona. De las cofradias granadinas, la más notable es la zāwiya de los Banū Bono, fundada por los descendientes de Abū Aḥmad Ŷa'far b.'Abd Allāh b.Muḥammad b.Sīdī Bono al-Yazā'ī de Cocentaina (Murcia) que murió el

624/1227. Puede ser que de los cofrades granadinos del siglo XIV sacase algunas ideas el historiador y poligrafo Ibn al-Jaṭīb de Loja(28 de raŷab del 713/ 15 noviembre 1333 - finales del 776/mayo-junio 1375) en su curioso libro esotérico Rawdat al-ta'rīf bi-l-hubb al-šarīf.

4. Los "disidentes" andalusíes. Aunque la mayoria de los musulmanes andalusíes, como ya se ha dicho, fueron de profesión doctrinal sunīes y mālikies en cuanto al derecho, no por ello faltaron individuos y grupos "disidentes". Los escasos "disidentes" jāriŷies siempre fueron rechazados con dureza por los omeyas andalusíes, asi en el caso de la revuelta jāriŷī de Almería y Morón del año 210/815, como por el ejemplo del mendigo medio loco cordobés que espantó el caballo del califa 'Abd Al-Rahman III y al que dieron muerte, antes de comprobar quien era, por haberlo tomado por jāriŷī.

La Mu'tazila fue introducida en al-Andalus por el médico cordobés Abū Bakr Fariŷ b.Salam y a ella pertenecieron figuras cercanas a la corte omeya, como Abū Wahh 'Abd al-'Alī b.Wahh en tiempos del emir 'Abd al-Rahman II o Ibn Lubāba en los del califa 'Abd al-Rahmān III. El más destacado de estos mu'tazilies, Abū-l-Hakam Mudīr b.Sa'īd al-Ballūtī llegó a ser cadí mayor de Córdoba en tiempos del antes citado califa.

Si los mu'tazilíes en general no despertaron demasiadas sospechas, no sucede lo mismo cuando sus doctrinas aparecen en la formación del pensamiento masarrī. A finales del siglo IX el alfaquí Ahmad b.Jalīl al-Habbāb escribió una refutación de las doctrinas masarríes y posiblemente el ambiente cordobés fue el que obligó a Muhammad b.Masara (269/883 - 318/931) a marchar al Oriente. Este ultimo no debió ser molestado a su regreso a al-Andalus al inicio del reino del califa 'Abd al-Rahmān III;

pero, tras de su muerte, el califa reactivó una condena redactada por 'Abd al-Raḥmān b.'Abd Allāh al-Zaŷŷalī (muerto el 302/914) y ordenó una violenta persecución de los masarríes acusandolos de todo tipo de impiedades. El historiador Ibn Ḥayyān nos ha dejado el testimonio de la inquisición ordenada al maula 'Abd Allāh b.Badr y de dos lecturas en las mezquitas aljamas de todo el reino el 9 de ḏū-l-hiŷŷa /7 de mayo 952 y 8 de rabī' I del 345/20 junio 956. Las acusaciones de impiedad continuaron en tiempos de los califas al-Ḥakam II y Hiŝām II.

Tambien hay datos sobre las acusaciones contra algunos bāṭinies, como los espirituales antes citados Ibn'Arīf e Ibn Barraŷān. En cambio, los escasos ẓāhiries mo fueron demasiado molestados, pese al relieve del gran polígrafo Ibn Ḥazm (30 de ramaḍān del 384/ 7 de noviembre 994-28 de ŝa'ban del 455/ 15 de julio 1063) y de la polémica del jurisperito de Beja Abu Walīd Sulaymān al-Bāŷī (402/1012 - 407/1081), pues Ibn Ḥazm ocupó cargos políticos en dos de las ocasiones que los príncipes omeyas intentaron la restauración legitimista durante la gran fitna tras el gobierno de facto de los 'āmiríes. Lo mismo debe decirse de las dificultades del filósofo Ibn Baŷŷa con los almorávides, de la quema de los libros de al-Gazzalī por el cadí de Córdoba Ibn Hamdīn (503/1109) y de la condena y destierro de Averroes casi al final de su vida.

En cambio, los ŝī'íes, reales o supuestos, fueron duramente perseguidos por los omeyas andalusíes por motivos políticos, habida cuenta del antagonismo entre árabes y marwaníes. Además, los presuntos misioneros ismā'īlies de los siglos X y XI fueron tan misioneros como reales conspiradores contra la monarquía omeya andalusí. Por otra parte, aunque algunas figuras de notables de los siglos X y XI fueron tildados de ŝī'ies, no hemos podido rastrear confesión alguna

que los proclamara como duodecimanos o septimanos. Prescindiendo de este dato los tres autores cuyas teorías son en cierto modo paralelas a algunas ismā'īlíes, fueron Qāsim b.Qāsī (siglo XII), Ibn al-Abbār (siglo XIII) e Ibn al-Jatīb (siglo XIV). El que se atribuyesen un cierto imāmato y la recolección del azaque (como Qāsìm b. Qāsī), fuesen empecinados 'alīdas (como Ibn Abbār) o fueran gnósofos esotéricos (como Ibn al Jatīb) no los hacia aún mas ŝī'ies y concretamente Ibn al-Jatīb no fue encarcelado y ejecutado por su curiosa gnósis sino por venganza política de su antiguo señor nasrī Muhammad V.(4)

III.- La pluralidad del al-Andalus no musulmán.

1.- La cultura mozárabe. Pese a la llegada de los muslmanes y el establecimiento social islámico en la Península Ibérica, los hispano-visigodos que permanecieron en al-Andalus, a los que llamaremos mozárabes, continuaron la labor cultural del periodo Hispano-visigodo. Figuras como San Isidoro de Sevilla, San Eugenio de Toledo, San Braulio de Zaragoza, San Julián de Toledo y San Martín de Braga vertebraron la ciclo-cultura hispano-visigoda, fundamentada en el ideal religiosos cristiano y el social imperial visigodo. Pese a su brillo momentáneo, se trataba de una ilusión que fue vigorosamente querida y expuesta, pero cuya limitación aparece a las claras cuando es casi borrada del todo por la voluntad árabe-islámica de los fundadores de al-Andalus que, a pesar de ello, se sirvieron de ella. Como hoy sabemos, no sólo se aprovecharon de las informaciones cientificas e históricas hispano-visigodas, sino que tomaron método y formas en el arte, la historia escrita, la medicina y otros saberes desarrollados por los andalusíes musulmanes.

Frente a esta dimensión de aporte cultural, la ciclo cultura isidoriana sería continuada por la minoría mozárabe dando origen a lo que en otro lugar he llamado "una cultura resistente", caracterizada por tres signos peculiares: el uso del latín como vehiculo de expresión, una vocación de orientqación tenaz hacia la Cristiandad extra-andalusí y una fuerte ignorancia voluntariosa de la realidad doctrinal árabe-islámica. El caracter "resistente" de esta cultura se advierte en la mediocre calidad del latín de los mozárabes, como reconoce San Eulogio, que reprocha a sus paisanos cristianos su gusto por el buen árabe y su franca ignorancia de la lengua latina. Si se exceptuan los poemas latinos y algunos fragmentos del Indiculus luminosus de Paulo Alvaro de Córdoba (muerto despues del 245/860), los restantes escritos conservados presentan un latín de escasa calidad. Si nos fijamos en los contenidos, no aparece huella alguna de las creaciones literarias árabo-musulmanas; y cuando San Eulogio viaja a los Reinos Cristianos del norte y ultrapirenaicos, trae como novedosos libros que ya habia manejado, casi en todos los casos, la cultura ciclo-isidoriana, como La Ciudad de Dios de San Agustín,los Epigramas del obispo Aldehelmo, algunos Himnos, las fábulas de Avieno, poemas de Homero, las Sátiras de Juvenal, Porfirio y la Enneida de Virgilio. Los autores que aparecen citados por Paulo Alvaro y el abad Sanson, tampoco muestran mayor apertura cultural; San Agustín, San Beato de Liébana, Claudiano Mamerto, San Gregorio, San Hilario, San Isidoro, San Jerónimo, San Julian, Orígenes y Porfirio. Por último, en lo que se refiere a la voluntaria ignorancia de la realidad cultural árabe-musulmana, Paulo Alvaro polemiza con un lejano y supuesto judaizante germano, Bodo Eleázoro; y el abad Speraindeo (hacia el 214·850) en el Liber apologeticum y San Eulogio (decapitado en Córdoba el 1º de dū-l-hiŷŷa del 244/ 10 marzo 859). aparte del citado Paulo Alvaro, describen a Mahoma

al estilo de los escritores cristianos no andalusíes y sin demostrar el conocimiento de la tradición musulmana sobre su profeta.

En resumen, Speraindeo escribió el citado Libro Apologeticum y un opusculo defendiendo la doctrina cristiana; San Eulogio, escribió el Documentum martiryale y el Memoriale sanctorum donde relata la persecución de los mozárabes cordobeses, el Apologeticum ss. martyrum y algunas cartas; Paulo Alvaro, el citado Indiculus luminosus y el Liber scientiarum; y el abad Sanson del monasterio Pinamerariense y luego de la Iglesia de San Zoilo de Córdoba, el Apologeticus redactado en su retiro de Martos, una refutación del presunto hereje Hostegesio de Málaga, pariente del Comes christianorum de Córdoba.

Para valorar esta situación cultural conviene no olvidar dos hechos fundamentales: el primero que la cultura mozárabe andalusí no da señales de vida ~~a partir~~ después del siglo X y que son muchos los que emigran a los Reinos Cristianos desde dicho siglo hasta mediados del XII; el segundo que la ciclo-cultura mozárabe solo alcanza a una parte pequeña de su población. Los bobles (nobleza de origen y alto clero) y parte de los acomodados (bajo clero, terratenientes y algunos comerciantes) podían estar influídos por ella; pero la casi totalidad de los pobres (casi todos los artesanos y pequeños comerciantes, labrantines, siervos y esclavos ilegales) dificilmente tenían acceso a ella.

2.- Los judíos andalusíes. La estructura social de los judíos andalusíes no es uniforme, como suponen algunos tópicos manidos. En ellos se distinguen los guías (sabios e ilustrados), los ricos (financieros y mercaderes), los

acomodados (artesanos y comerciantes) y los pobres (empleados y es dudosos que hubiese campesinos). La cultura judeo-andalusí solo opera sobre los dos primeros grupos, salvo en lo que se refiere a los usos cultuales y familiares que tambien alcanzó a acomodados y pobres. En cambio, la integración lingüística y socio cultural global fue muy importante. Esto se debe a algo que suele olvidarse con pertinaz frecuencia: desde la diáspora no existió una sociedad ni una cultura hebraico-judia dominante. Los judíos, en especial durante el medievo, nunca fueron opresores y casi siempre fueron oprimidos, más o menos, según los lugares y los tiempos. Lo mismo que en Alejandria utilizaron el griego y sus formas culturales, en la Península Ibérica, pese a desdenes y persecuciones, tuvieron la gloria de contribuir muy eficazmente a las dos culturas establecidas: la árabe-islámica en al-Andalus y la latino-cristiana en los Reinos Cristianos. Nunca debería olvidarse que Maimónides, del que los judíos dijeron que entre Moisés y él no hubo otro de su talla ("entre Moises [el del Sinaí] y Moises [b. Maymūn] no hubo otro Moisés"). vivió en al-Andalus, Marruecos y Egipto y escribió todas sus obras, menos una, en árabe, incluida su correspondencia. La sinagoga nunca olvidó del todo el hebreo y el arameo, pero la cultura judía alto medieval se expresa en árabe, que también podía escribirse con caracteres hebreos. Asi, junto a la cultura interna sinagogal, que ahora no es del caso, la cultura sefardí andalusí estuvo integrada en la lengua común árabe y los métodos y formas del pensamiento arabo-andalusí.

De las patrias adoptivas que tuvieron los judíos de la diáspora ninguna otra les pareció más patria que Sefarad. Asi, no es de extrañar la fuerza con que nace la cultura judeo-andalusí a partir del siglo XI. Integrados en la arabidad desde la Bayt al-hikma bagdadí, receptores de la mu'tazila y del

kalām en general, irrumpen en el siglo XI con una figura de relieve tan excepcional como fue la de Ibn Ḥazm. Salomon b.Gabirol (hacia 410/1020 - 449/1058), conocido por Avicebrón, autor entre otras obras del Yanbu` al-ḥayya (La fuente de la vida) traducida al latín por Ibn Dāwūd y Gundisalvo (Fons vitae) y al hebreo por Jehūdà b.Tibbon (Megor Ḥayyim). En esta misma dirección y con notable influencia del kalām, aparece Yaḥya b.Yūsuf b.Paqūda (431/ 1040 - 493/1100 aproximadamente) autor del Kitāb al-bidāya ilà farā'id al-qulub (Introducción a los deberes del corazón), obra tan profunda como de belleza excepcional. La reacción frente a las innovaciones del pensamiento aparecen en Yehūda ha-Leví (467/1075 - 539/1145 aproximadamente) autor del Kitāb al-budjat wa-l-dalīl fī nazr al-Dīn al- dalil (Defensa de la religión menospreciada) conocida por su nombre hebreo Sefer ha-Kuzarī, apasionada defensa de la religión judía. En esta dirección , si bien con muchos matices diferenciales, aparecen numerosos judíos andalusíes de finales del siglo XI y primera mitad del XII; junto a ellos, se encuentra uno que ya anticipa la postura de los falāsifa, Yūsuf b.Saḍdiq (472/1080 - 543/1149).

Pero, como ya se ha anticipado, el gran genio del pensamiento judío andalusí es Abū 'Imrān Mūsa b. Maymūn b.'Abd Allāh al-Andalusí, conocido en hebreo como Rabbī Mosè b. Maymūn y Rambam y por Maimónides entre los latinos (Córdoba, ŷumādà II 529/marzo 1135 o 4896 de la creación- El Cairo, 18 rabī' II 601/ 13 diciembre 1204 o 20 tebet 4965), Maimónides fue médico excelente y famoso talmudista, autor del Kitāb al-Sirāŷ (Luminar), Kitāb al-farā'id (Libro de los preceptos), Kitāb 'asara qa'ida (Los trece principios) o la Mišnà Tora (Segunda ley, única que escribió en hebreo). Como filósofo es autor de numerosas obras, entre ellas la Maqāla fī sinā'at al-mantiq (Sobre lógica), al-Risālat al-yamanīya (Epistola del Yemen).

Maqāla fī-l-tawhīd (Sobre la unidad de Dios) o la Maqāla fī-l-sa'āda (Sobre la felicidad eterna). Pero su gran libro y obra maestra del pensamiento judío universal es Dalālat al-ha'irīn (Guia de perplejos) traducida al hebreo por Samuel b.Tibbón con el título de More nêbūjīn. El pensamiento de Maimónides es deudor del de al-Fārābī y Avempace, y demuestra un profundo conocimiento del pensamiento árabe-islámico con excepción del de Averroes, pues las obras de este último llegaron a El Cairo cuando Maimónides, que nos informa del evento, ya estaba en sus últimos años de vida.

IV.- Los frutos de la unidad esencial de al-Andalus y de la multiplicidad de hechos diferenciales.

Una lectura desapasionada de los datos que hemos expuesto, más detallados en los aspectos del pensamiento, pues en este soy menos ignorante que en otros, muestran frutos muy especiales enriquecedores del Medievo. Si se hiciese algo semejante sobre los aspectos artístico, científico o linguístico tambien podrían observarse, pero ello exigiría un libro y no un artículo. Sin embargo escribiendo en los albores del siglo XXI me parece necesario copiar aquí una advertencia que ya publiqué en 1992: "En estos últimos tiempos hay una cierta tendencia a imaginar un al-Andalus paradisíaco, ejemplo de comprensión y convivencia en el que cristianos, judíos y musulmanes habrían vivido fraternalmente. Por desgracia, eso no ocurrió entonces, como no sucede ahora en todas partes. Como muchos de los desinformados, gratuitos o interesados, mantenedores de tal tesis detentan la mayoría de los medios de comunicación de masas y han puesto de moda dicho falso irenismo, la confusión ha llegado a muchas partes, favorecido por quienes sacan provecho de ella". (5).

Hecha la anterior advertencia conviene resaltar que desde el siglo VIII a mediados del XII y gracias a la unidad central árabo-islámica y a la diversidad cultural islámica, judía y cristiana, al-Andalus fue un gran foco cultural y un ejemplo de coexistencia social excepcional. Nombres universales, cual los de Averroes y Maimónides, lo perpetuan. Tampoco debe olvidarse que las fuerzas que cortaron referida situación fueron extra-andalusíes: los imperios almorávide y almohade desde el sur y los Reinos Cristianos desde el norte. No se olvide que Averroes al referirse a los pueblos que parecian tener un talante belicoso como naturaleza, cita entre otros al Reino castellano-leonés. Si en éste tambien se diese una coexistencia más o menos tolerante durante los siglos XII al XIV y poco más, siempre el al-Andalus lo fue antes, por eso resulta mas penoso el paso del adelanto cultural al atraso social que he intentado analizar en otra parte. Por esto siempre he pedido dejar los mitos atrás, y atenerse a la realidad. Es lo que he intentado en estas páginas mas divulgadoras que otra cosa.

Miguel CRUZ HERNÁNDEZ

NOTAS

(1).- CRUZ HERNANDEZ, M. El Islam de al-Andalus, historia y estructura de su realidad social. 2ª ed. Madrid, 1996, pp.24-25. Habida cuanta de la índole de este artículo remito a dicha obra para el conjunto de mi exposición. No citaré ningún otro trabajo, pues dada la índole del mio y su extensa bibliografía resultaría redundante.

(2).- Op.ct. p.39.

(3).- Po.ct.p 30.

(4).- Para todo lo referente al pensamiento andalusí islámico y judío, debo remitirme a mi libro Historia del pensamiento en el mundo islámico, vol.II, El pensamiento en al-Andalus, 3ª ed. Madrid, 2000. Hay traducción italiana y en prensa la francesa.

(5).- El Islam de al-Andalus, ed.ct. p. 535.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الوحدة والتعددية والتعايش
الاجتماعي والديني في الأندلس

أ. د. ميغيل كروز إرناندث

يهدف البحث إلى دراسة الجذور التاريخية للأندلس بخصائصها المنفردة والمتعددة، سواء من الناحية التاريخية أو من زاوية مظاهرها الثقافية المختلفة، مع التركيز على التركيبة المعقدة للمجتمع الأندلسي.

ويتناول الباحث بالتحليل العناصر المتعددة التي كانت تشكل المجتمع الأندلسي مثل العرب والبربر والإسبان القوطيين (المستعربين والمولدين) والعبيد وغيرهم، مع التركيز على إسهامات العرب والبربر وعلى اللغة والثقافة العربية والإسلامية.

ويعطي الباحث بعض التفاصيل عن الوضع الاجتماعي والثقافي للمستعربين الإسبان (المسيحيين)، ثم لليهود الأندلسيين وعمق العنصر اللغوي العربي لديهم.

وبعد الحديث عن الواقع الاجتماعي للأندلس ومظاهر الوحدة السياسية والاجتماعية العربية الإسلامية، يتم الحديث عن الوحدة الدينية الأساسية والتعددية الثقافية مع التركيز على إقامة أسس الإسلام وتقاليده ومظهر الروحانية في المجتمع الأندلسي، وكذلك على «الخوارج» في الأندلس.

ثم بعد ذلك يتحدث الباحث عن الأندلس غير المسلمة بثقافتها وتعدديتها مع إفراد ثقافة المستعربين وثقافة اليهود والتركيز بصفة خاصة على أثر اللغة العربية المتعمقة عند المفكرين اليهود ومن أشهرهم (ابن ميمون).

وفي الختام يسرد الباحث المظاهر الأساسية لوحدة الأندلس وكذلك مظاهر التعددية وخصائصها.

****

Literary Symposium

Unity, Pluralism and Social and Religious Coexistence in Andalusia

Dr. Miguel Cruz Hernandez

"Summary"

The purpose of the paper is to study the historical origins of Al-Andalus with all its multi and individual characteristics, historically and culturally with some concentration on the complex structure of Andalusian society.

The writer analyzes the various elements that helped in the formation of Andalusian society, such as the Arabs, Berbers, Goths Spaniards (Arabist and Muwaladeen), slaves and others, by asserting the contributions of the Arabs and Berbers on the Arabic and Islamic language and culture.

The writer illustrates the social and cultural situation of the Arabist Spaniards (Christians), and then of the Andalusian Jews in connection with the deep-rooted Arabic language and culture and its impact on them.

After tackling the social reality of Al-Andalus and the Arab/Islamic aspects of social and political unity, the writer endeavors to deal with the basic religious unity and multi-culturalism by emphasizing the establishment of Islamic foundations and traditions, as well as the spiritual features of Andalusian society, in addition to the Renegades (Al-Khawarij).

The writer points out to the non-Muslim Al-Andalus with all its multi-culturalism and plurality of the Arabists and Jews by shedding some light on the deep influence of the Arabic language on the intellectual Jews, especially Ibn-Mymoun.

Finally, the writer demonstrates the story of the basic features of Andalusian solidarity and plurality.

✷✷✷✷

Unidad y pluralidad, y la convivencia social y religiosa en al-Andalus

Por/ Miguel Cruz Hernández

Resumen

Se estudian las raíces de la unidad y pluralidad de al- Andalus tanto en su generalidad histórica como en sus aspectos culturales concretos, mostrándose la complejidad social andalusí. Se analizan los elementos sociales globales de las comunidades de al-Andalus de origen árabe, beréber, hispano-visigodos (mozárabes y muladíes), eslavos, etc. Se estudian en concreto las aportaciones raíces de árabes y beréberes; la cultura y lengua árabes y el Islam. Se detallan las situaciones sociales y culturales de los mozárabes andalusíes (cristianos); después las de los judíos andalusíes y su profunda arabización lingüística.

Establecida la múltiple realidad social que se da en la unidad político-social árabe-islámica, se explica la unidad fundamental religiosa y la pluralidad cultural islámica, subrayando el cumplimiento de los pilares y las tradiciones del Islam, la espiritualidad andalusí y los "disidentes" andalusíes. A continuación la pluralidad del al-Andalus no musulmán, con la cultura aparte mozárabe y la de los judíos andalusíes, haciendo especial referencia a la eficacia cultural de la arabización lingüística de los pensadores judíos, como en el caso señero de Maimónides. Y se concluye haciendo referencia a la unidad esencial de al-Andalus y de la multiplicidad de hechos diferencíale.

✷✷✷✷

L'Unité, la Pluralité, la Coéxistance sociale et religieuse en Andalousie

Dr. Miguel Cruz Harnandés

Cette recherche vise à étudier les racines historiques de l'Andalousie avec ses particularités multiples et exceptionnelles aussi bien du côté historique que sous l'angle de ses réalités culturelles diverses, tout en insistant sur la structure complexe de la société andalouse.

L'auteur analyse les éléments multipless qui formaient la société andalouse comme les arabes, les berbères, les espagnols gothiques (arabophones , métis), les esclaves et autres. Il insiste sur la contribution des arabes et des berbères et sur la langue et la culture arabo-musulmanes.

L'auteur donne des détails sur la position sociale et culturelle des arabophones espagnols chrétiens et des juifs andalous et la profondeur de l'élément linguistique arabe chez eux ;

Après la description de la situation sociale de l'Andalousie et des manifestations de l'unité politique et sociale arabo-musulmane, l'auteur aborde l'unité religieuse de base et le multiculturalisme tout en insistant sur la pratique de l'Islam et de ses rites et sur la spiritualité de la société andalouse et des «dissidents» en Andalousie.

Le chercheur parle, après, de l'Andalousie non musulmane avec ses cultures, ses pluralités tout en mettant en exergue la culture des arabophones et celle des juifs, il insiste sur l'impact profond de la langue arabe chez les penseurs juifs dont le plus célébre est Ibn Meymoun.

En conclusion, le chercheur énumére les manifestations essentielles de l'unité de l'Andalousie, de sa pluralité et de ses particularités.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً للدكتور ميغيل أرناندث على هذه الإضاءة الواسعة، التي اختتمها بأن الأندلس كانت منارة ضوء للعالم كله حتى في لحظة انكسارها وانحسارها من أوروبا.. نشكر السادة المتحدثين جميعًا ونترك المجال للمداخلات.

****

المناقشات

رئيس الجلسة:

يتفضل الآن سماحة الشيخ آية الله محمد علي التسخيري بالمداخلة الأولى ونرجو الالتزام بأربعة دقائق لكل متدخل.

الشيخ محمد علي التسخيري:

بسم الله الرحمن الرحيم.. وسوف أطيع الرئيس أيضًا في ولايته بالالتزام بالوقت المحدد، كان سؤالي للدكتور بيير جيشار..، لا أدري هل كان يعني بالدقة أن عصر الأندلس طال سبعة قرون، أم هي فلتة . أرجو أن يوضح لنا ذلك.

أما الملاحظة الموجهة للدكتور المناعي: أنا أعتقد أن اعتبار أفريقية تبدأ من إسبانيا أو اعتبار الشرق يبدأ من بعد مصر، هذه (مزحة) تاريخية وأعتقد أنه يجب أن نعبرها. هذه حالات تعصبية غريبة. الشيء الآخر. أنه جاءت عدة تعبيرات مثل: (احتلال، فتح، غزو..) نحن نعلم تاريخيًا خصوصًا آنذاك أن الاحتلال يعني الهجوم المصلحي الطامع، والفتح – على الأقل في لغتنا – يعني انفتاح حضاري، وإن صحبه شيء من السلطة، أنا لا أريد أن أناقش في المصطلحات أهو فتح أم احتلال، لكني أريد أن أقول علينا أن نقيم التحرك في تلك العصور على أساس المعطى الحضاري الذي تركته هذه الحركة . فهل كان المعطى الحضاري لحركة المسلمين واتجاههم إلى الأندلس معطىً إيجابيًا أم كان سلبيًا؟.

والحقيقة أن الحوادث التاريخية ينظر لها من زوايا متعددة، الآن انهزام المسلمين في (بواتيه) يحتفل به الغربيون لأنهم دحروا التقدم الإسلامي، في حين أن هناك كتّابًا غربيين كُثر يقولون إن المسلمين لو لم يهزموا في (بواتيه)، لفتحوا أوروبا على حضارة جديدة، ولم تكن أوروبا لتمر على عصور الظلام الوسيط. هذا تقييم حضاري، يجب أن نقيم به التحركات التاريخية، لا أريد أن أقرر شيئًا . ولكن أقترح أن نطرح هذا المعنى.

أيضًا هناك كلمة، هناك نوع من الجمع في حديث الأستاذ بيير جيشار بين الشيعة والمعتزلة، وهما مذهبان مختلفان تمامًا وإن اتفقا في بعض التصورات كالعدل.

آخر كلمة السيد الرئيس، هذه مهمة أريد أن أقول نحن كان علينا أن ندرس الاتجاه الديني في شعر شعراء الأندلس، وخصوصًا ابن زيدون، كثير من الدراسين ينظرون إليه كشاعر مُتميع أو حتى ولادة يعطونها صفة امرأة معلنة بالفساد، وأنها طبعت على وشاحها أنها مستعدة لأن تستجيب لمن يشتهي قبلتها. هذا المعنى في إطارنا الإسلامي لا يمكن أن نتصوره من امرأة ساقطة، فكيف من امرأة تعيش مستوى الإمارة، ابنة خليفة، وحتى خلقها الرفيع أعلى من خلق أبيها كما يقال الذي كان فيه ضعف، أنا أعتقد أنه يجب علينا أن لا ننظر إلى الأمور ببساطة إذا كان لديها في شعرها كلمة من هذا الكلام. هذا لا يكشف عن شخصيتها. يعرف الأستاذ مدين الموسوي (رئيس الجلسة) أن (السيد الحبوبي)، كان من أعظم العلماء، ولكنه كان من أروع الذين يصفون الخمر وحباب الخمر وصفاء الخمر، وشعره الغزلي ماجن أحيانًا.

كذلك فإن (حافظ الشيرازي) أحيانًا يتحدث عن الخمر والعشق وكذا وكذا في حين أن (حافظ) كان من حفاظ القرآن ومن المتعهدين بالإسلام والتعاليم.. الشعر أحيانًا لا يعبر عن الحقيقة، لا نستطيع أن نقيّم شخصية أو حضارة من خلال التخيلات الشعرية.. أنا أقترح أو أدعو إلى خُلق تاريخي وفهم إلى طبيعة المجتمع قبل أن نستدل على حالة كبرى ببيت من الشعر وأمثال ذلك وحياكم الله، وأعتذر والسلام عليكم.

رئيس الجلسة:

حياكم الله يا شيخ، ويتفضل الدكتور صالح السنيدي بمداخلته الثانية.

الدكتور صالح السنيدي:

بسم الله الرحمن الرحيم. السلام عليكم ورحمة الله وبركاته.. بدايةً اقتراح موجه إلى هذه المؤسسة الجليلة بعطاءاتها وإسهاماتها. أقترح وبناء على الجلسة الأولى وما لاقته من رواج أن يكون هناك ملتقى تنظمه هذه المؤسسة الكريمة عن إسهامات الحضارة العربية الإسلامية في الحضارة العالمية من خلال الأندلس خاصة وأن هذه

الحضارة تعيش في هذه البلاد وهذه الأيام استلابًا أو يحاول البعض أن يجيرها لصالحه. وما تشهده المكتبة الأندلسية خير دليل على ذلك.

المداخلة تتمثل ببعض النقاط: أولها موجه إلى الدكتور بيير جيشار في نقطتين: الأولى تتعلق بالبربر، والتركيبة السكانية وخاصة تركيبة الجيش في العهد الأول أو في بداية الخلافة الأموية، كان هناك توازنٌ ما بين المولدين وبين العرب وبين البربر لكن في اعتقادي أنّ بداية اختلال هذا التوازن ليست في القرن التاسع وإنما جاء في نهاية القرن العاشر الميلادي حينما حاول (المنصور العامري) أن يحدث انقلابًا أو حاول أن يكون له سلطة داخل السلطة، بمعنى إضعاف الخلفاء الأمويين وخلق إمارة جديدة داخل الخلافة الأموية، فاستقدم أو استجلب عددًا كبيرًا من البربر وأدخلهم في الجيش، وهذا هو الذي خلق عدم توازن، وخلق أيضًا بداية السقوط للدولة الأموية الذي جاء في نهاية القرن العاشر وبداية القرن الحادي عشر فكان انقلابًا أو كان تصرفًا طبعًا غير مدروس وغير مسؤول ، هو الذي أدى في نظري إلى اختلال التوازن وبنية الجيش ومن ثم ظهور حركات مناوئة لتصرفات المنصور، ثم السقوط المريع الذي شهدته الخلافة الأموية.

النقطة الثانية: تتعلق بإعلان الخلافة من قبل عبدالرحمن الناصر (عبدالرحمن الثالث). هل جاء محاكاة للمشرقيين؟ أعتقد لا؟ لأن عبدالرحمن الداخل حينما دخل الأندلس وأعلن الإمارة الأندلسية، لم يعلن نفسه خليفة احترامًا لوحدة الخلافة في الدولة الإسلامية بمعنى أن المسلمين لا يقبلون بوجود خليفتين، فاحترم هذا الشرط، وبقي أميرًا للأندلس. فلما جاء عبدالرحمن الناصر استجدت مستجدات، فظهرت الخلافة الفاطمية في شمال أفريقية، عبيدالله المهدي أعلن نفسه خليفة في شمال إفريقيا وأسس الدولة الفاطمية، أمام هذا التصرف، وأمام ظهور هذه المعطيات الجديدة، اضطر (الناصر) ليعلن نفسه خليفة (ثالثًا)، الخليفة العباسي في المشرق، الخليفة الفاطمي في شمال أفريقيا، عبدالرحمن الناصر اضطر أن يعلن نفسه خليفة في الأندلس خاصة أمام محاولات التدخلات التي حاول أن يقوم بها الفاطميون في الأندلس.

النقطة الأخيرة: هي تأثير الفاطميين على حركة (ابن مسرة)، في رأي أستاذنا ميغيل إرنادث هل هناك تأثير للفاطميين على هذه الحركة أم لا؟ وشكرًا لكم جميعًا..

رئيس الجلسة:

تتفضل الآن الدكتورة حسناء طرابلسي من تونس لتقول مداخلتها.

الدكتورة حسناء طرابلسي:

السلام عليكم .. أشكر الأساتذة الأجلاء على ما أفادونا به في هذه المحاضرات القيمة وأسمح لنفسي لإبداء بعض الملاحظات.

أولاً فيما يتعلق بمحاضرة الأستاذ بيير جيشار، سأقيم نوعًا من المقارنة بين محاضرته وبين محاضرة الأستاذ ميغيل إرناندث، على ما فهمت، اعتبر الأستاذ جيشار أنّ الوحدة التي كانت سائدة في الأندلس جاءت باعتبار أن العنصر العربي كان مسيطرًا، وباعتبار أنّ اللغة العربية هي المسيطرة كذلك، وذلك في رأيه جعل التعددية ضئيلةً إذا لم تكن منعدمة، في حين أن الأستاذ ميغيل ارناندث أشار على ذلك بالتعددية، واعتبر أن المجتمع الأندلسي قام على التعددية، باعتبار أن المسيحيين كانت لهم حرية ممارسة دينهم، وكذلك اليهود، ثم إن مجتمع الدولة الإسلامية وما نعلمه أيضًا من تاريخ الدولة الإسلامية أن المسيحيين كانت لهم كنائسهم وكان لهم رهبانهم، إذًا في أعلى المستويات. طبعًا العنصر العربي في مستوى الحكم كان مسيطرًا، وهذا من طبيعة الدولة، فالدولة عربية إسلامية، والحكم كان بيد المسلمين، ولكن مع ذلك كانت هنالك مشاركات للمسيحيين ولليهود، ونعلم أن كثيرًا من اليهود لعبوا دورًا سياسيًا هامًا وكذلك المستعربين، ولئن بقوا على أديانهم فقد تبنوا اللغة العربية، وقد ذكر لنا الأستاذ ميغيل أنّ بعضهم كان يتباهى بحذقه للغة العربية أكثر من المسلمين أحيانًا. ثم ما نقصده بالتعددية إنما هو توفير الحرية، حرية المعتقد بنسبة إلى مختلفي عناصر المجتمع الأندلسي أي المسلمين والمسيحيين واليهود. إذا لا يمكن أن ننفي وجود التعددية في الأندلس.

وأظن أن ذلك ينطبق حتى على العصرين المرابطي والموحدي، ولكن هنالك ملاحظة وهي أن المستعربين.. قلّ عددهم في البلاد الإسلامية بمقتضى حركة الاسترداد المسيحية، فعندما استرجع أمراء الإسبان جانبًا من أراضيهم من البلاد الإسلامية هاجر كثير من المستعربين إلى المناطق المسيحية.

ملاحظة أخرى أخيرة.. تأييدًا لما ذكره فضيلة الشيخ التسخيري من أنه لا ينبغي أن نفهم الأمور فهمًا سطحيًا فيما يتعلق بأهل الأندلس، فكثيرًا ما شاع عن الأندلسيين انصرافهم إلى المجون والخلاعة والاستهتار، وأنهم بذلك ضيعوا أرض الأندلس. والحقيقة كانت هناك عوامل كثيرة متشعبة، ومثال بسيط يبرز لنا خطأ هذا الرأي.. الموشح، وفن التوشيح يُعد من أكبر مظاهر المجون والخلاعة في الأندلس..

وفي الحقيقة من يتعمق في دراسة الموشحات يتبين أن الموشح يصدر عن إحساس فاجع بالزمن ... عن قلق وجودي عميق عند الأندلسي، فهو عندما يدعو إلى اللذة، لا يعني أنه متكالب عليها، إنما هو أحسَّ أن الحياة قصيرة، وأنّ قدر الإنسان الفناء والاضمحلال، لذلك فهو يحسُّ بقيمة الحياة. وهذه الدعوة إلى المجون في الحقيقة إنما هي دعوة ظاهرة تخفي إذًا هذا الإحساس الفاجع بالزمن. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً.. ونحن الآن مع الدكتور أحمد عبدالعزيز فليتفضل بمداخلته في دقيقتين حيث جاءت لنا تعليمات عاجلة بالتسريع في إنهاء الندوة.

الدكتور أحمد عبدالعزيز:

لأنني أحد المتحدثين في الجلسة التالية التي ستكون في الساعة الخامسة، فلن أكرر شيئًا ولن أطيل في الحديث، أنطلق إلى السؤال الحقيقي وهو الذي فجره الدكتور مبروك المناعي عندما تحدّث عن الرومان وأراد أن يفرق ولا أدري ماذا يفرق.. كيف استطاع أن يفرق (الرومان، الرومانثي الرومانيون، الرومانكمو)، أنا في رأيي أن هذا كله يأتي من منبع واحد وهو (الرومانثي). الرومانثي كانت لغة يتحدثها هؤلاء الذين

يعيشون مع المسلمين في الأندلس، ونعلم أن الأندلسيين كانوا يعرفون أيضًا هذه اللغة وكانوا يتحدثونها، ومنها انطلقت أيضًا (حكايات الرومانثي) التي تطورت فيما بعد إلى الروايات التي ظهرت، ولذلك سميت الرواية في البداية رومان بالفرنسية. أرجو منه توضيح ذلك..

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور أحمد، والآن مع الدكتور سيمون حايك .. تفضل بمداخلتك..

الدكتور سيمون حايك(*) (لبنان):

أولاً: لا أستطيع أن أتكلم عن صراع الحضارات في الأندلس، لأنه في الأندلس لم توجد قوتان متعادلتان حتى يحصل صراع، القوة الوحيدة هي القوة العربية واتجاه هذه القوة لم تكن توجد قوة أخرى تنافسها أو تستطيع أن تجابهها أو تصارعها، لذلك لا نستطيع أن نتكلم عن صراع الحضارات. فقط الحضارة هي الحضارة العربية التي كانت مسيطرة، والمسيحيون لم يقدموا شيئًا للحضارة العربية الإسلامية، لم يقدموا شيئًا على الإطلاق.

إذا شئنا عندما نتكلم عن الفلسفة العربية في أوروبا أو في غيرها يجب أن نذكر في الدرجة الأولى الدكتور ميغيل أرناندث فهو الذي فهم الفلسفة العربية أكثر من أي مستشرق أو فيلسوف إسباني أو أوروبي على الاطلاق، فله عدة كتب عن الفلسفة العربية وقد فهمها على حقيقتها وأعطاها حقوقها الكاملة، وأنصفها كل الأنصاف، ولذلك إذا أردنا أن نذكر كتبًا أو مؤلفات عن الفلسفة العربية في أوروبا مكتوبة باللغات الأوروبية أو بالأحرى بالإسبانية، لأنه كتب أكثر ما كتب بالإسبانية فيجب أن نعتمد على

(*) حائز على دكتوراه فلسفة من جامعة مدريد المركزية.

- له مؤلفات عدة عن تاريخ الأندلس والحضارة العربية بحدود عشرين عنوانًا بالعربية والإسبانية واللاتينية.

- أبرز من نقل الحضارة الثقافية العربية إلى الغرب عن طريق الترجمات من العربية إلى اللاتينية.

- في لبنان لديه جائزة باسمه «جائزة الدكتور سيمون حايك للقصة التاريخية».

مؤلفاته الفلسفية، ثم إن الدكتور أرناندث عنده نظرية في الحضارات الثلاث الإسلامية واليهودية والمسيحية، فهو لا يعترف بالحضارة اليهودية لأنه لا توجد حضارة يهودية، توجد فقط حضارتان المسيحية والإسلامية، أليس كذلك يا دكتور أرناندث؟.

أما الحضارة اليهودية فلم يكن عندهم دولة حتى تكون هناك حضارة، فحتى تكون حضارة يجب أن يكون لهم دولة، فلم يكن لليهود دولة، كانوا وسطًا بين المسيحيين والمسلمين، كانوا يترجمون بعض الأشياء من العربية إلى اللاتينية، ومن اللاتينية إلى لغة الرومانثي. وهذا لكي نفسر هذه الأمور بين الرومان والرومانثي.. الرومانثي هي اللغة اللاتينية الدارجة التي كان يستعملها الشعب الإسباني هنا والشعب الفرنسي وغيره. هاتان اللغتان اللاتينية والعربية هما اللغتان الرسميتان اللتان كانتا مستعملتين.. أما بقية اللغات لم تكن تستعمل لا للكتابة ولا لشيء آخر. هاتان اللغتان هما اللغتان فقط الرسميتان اللتان كانتا تستعملان في القرون الوسطى، في القرون الوسطى أخذوا يستعملون الفرنسية والإسبانية والبرتغالية، هذه كلها رومانثية، وقد أخذوا يستعملونها بعد ذلك أثناء حكم (ألفونسو العاشر) عندما ترجم في بلاطه من العربية إلى الرَّومانثية أي إلى اللغة الإسبانية الدارجة. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور سيمون، كان المفروض أن يكون آخر المتدخلين الدكتور علي الشلاه لكنه تنازل ليفسح المجال لسيادة الرئيس عبدالرحمن سوار الذهب، في آخر مداخلة لهذا اليوم.

الرئيس عبدالرحمن سوار الذهب:

شكرًا، جزاك الله كل خير، في البداية أشكر المحاضرين الثلاثة الذين أسعدونا بهذه المعلومات الجيدة التي لم نكن على علم وثيق بها. حقيقة أود أن أسأل الدكتور ميغيل إرناندث وهو مشكور أنه ذكر بأنّ هناك من الإسبان من أتقن اللغة العربية، بل وفاق على بعض المسلمين في ذلك، لكن السؤال الذي يطرح نفسه: هل بهذا العمق الذي

درس به بعض الإسبان اللغة العربية هل أيضًا أسهموا في الأدب العربي وفي الشعر بحيث أنهم سجلوا بعض الإسهامات التي صارت جزءًا من التراث العربي الأدبي في الأندلس؟ هذا هو السؤال. شكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا سيادة الرئيس سوار الذهب ونكرر شكرنا أيضًا للسادة المتحدثين الذين تفضلوا بإثراءاتهم وتحليلاتهم ورؤاهم في هذه الجلسة، ونفسح المجال خلال عشرة دقائق للإجابة على الأسئلة والإشكالات التي طرحت الآن.. يتفضل الدكتور بيير جيشار بالإجابة على الأسئلة التي وجهت له، الدكتور مبروك المناعي ليعقب على ما طرح.

الدكتور مبروك المناعي:

شكرًا جزيلاً السيد الرئيس وللإخوة والأخوات الحاضرين على هذا التفاعل .. ما قلته أنه يقال عن بلاد المغرب بالنسبة إلى المشرق العربي الإسلامي فإن ذلك من باب المزاح. ولكن هذا الكلام يقال.. حتى القول على سبيل المزاح تكمن أهميته في أنه يقرب بالمنطق إنهم يقربونها منّا، وبالمنطق إننا نقرب جزءًا من أنفسنا منهم، وقلت لذلك تصبح الأندلس هذه منطقة التماس، صالحة لدراسة التفاعلات بين العالمين والمجالين الشرق والغرب.

وكذلك مسألة أننا من الضروري أن نميز بين الفتح والاحتلال مسألة ليست محل نقاش بالنسبة إلينا، طبعًا من باب الإسقاط التاريخي، لا ينعت انتشار الإسلام والفتوح الإسلامية بشيء آخر غير هذه التسمية (الفتح) والتي هي تسمية خاصة، وأي تسمية أخرى أنا معك في أنها ينبغي أن تعتبر من باب الاسقاط، ومن باب الخلط التاريخي، وأنا حاولت أن أقول هذا، ربما تكون العبارة انزاحت قليلاً عن منطقة النية، ولكنني إنما أردت هذا تمامًا، وقلت إنّ التسمية ومحتوى التسمية أيضًا كان مختلفًا أيضًا عن منطق الاستعمار الحقيقي ومنطق الغزو قلت الغزو الحقيقي والاحتلال الحقيقي، وهذه إذاً فكرة أخرى نحن نتفق عليها.

بالنسبة للدكتور أحمد عبدالعزيز، دفعني الأستاذ الذي تحدث عن مسألة اللغة، إنما أردت أن أميز فقط بين ناحيتي (رومان) و(رومِن)، حتى لا تختلط إذا أهملنا الشكل أو الضبط فاقترحت فقط، ذلك ساعدني أن أميز الأمور في ذهني أنا أولاً، والمقترح معروف فيما بعد على رغبة القراء أن نترجم (رومان) بـ (رومانية)، رومان نتركها لمن دُئِب أن تستخدم له، رومان – رومانية، فقط للتمييز بين الكلمتين، لأن العربية ينبغي أن تميز في التسمية وتميز في اقتطاع المناطق الدلالية. حتى المناطق الدلالية المتقاربة جدًا. شكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً دكتور مبروك المناعي، والآن يتفضل الدكتور ميغيل إرناندث للتعقيب على الأسئلة التي وجهت إليه.

الدكتور ميغيل إرناندث(*):

أولاً: لا أجهل الفكر الإسلامي لانني عملت في هذا المجال سنوات طويلة. ثانيًا: استشعرت من أحد الأسئلة أن هناك تعارضًا بين ما قاله الأستاذ جيشار وأشياء قد قلتها أنا، هنا أكون قد عبرت عن نفسي بطريقة خاطئة، فمن يقرأ كتابي «الإسلام في الأندلس» يعرف كم أدين بأعمالي للأستاذ جيشار، فقد كانت أول ملاحظاتي مأخوذة من كتابه، وواضح جدًا أن ما يحصل هو أنه يجب علي الاختصار الكثير، مثلاً فيما يتعلق باللغات، في كتابي أعرض منهجية عن الحالة اللغوية حتى القرن التاسع، بل أجرؤ وأقول حتى العاشر وما بعد ذلك، فأنا لا أعرف شيئًا أكثر من تسلط اللغة العربية، لكي أكون أكثر دقة، ولكن في هذه الحالة أعترف بحضارتين كبيرتين قائمتين، ولكن لا أريد أن ننسى الحضارة (الرابينية)، ومن حسن الحظ استطاعت الحضارة الرابينية عمل شيء مهم جدًا في العصور الوسطى، لأنهم كانوا موجودين في مناطق

(*) ترجمة الأستاذ ظاهر الشمري.

المسلمين وفي مناطق المسيحيين. أما عن أهم إنجازات المسلمين في الأندلس، فأنا أعتقد من خلال المعطيات التي استخدمتها أن هناك الكثير من المؤلفين، كل المؤرخين الأدبيين اتفقوا وبلا شك على أن الانشقاقات كانت قليلة، أما الإخفاقات الشخصية على سبيل المثال وعدم إنجازات الشعراء والأدباء، هناك شيئان أولاً: نحن كرجال باستطاعتنا أن نكون مؤمنين باخلاص ولكن في أعمالنا نقع في الخطأ حينئذ سنكون مذنبين سواء كنا مسلمين أو مسيحيين وهذا مالا شك فيه.

منذ العصر الجاهلي، يتطرق الشعر إلى الخمر، وأنا لا أؤمن بأن أخطاء الآخرين تخاطر بحياتنا، في المقابل الانشقاقات، أنا أعرف، كانت هناك وحدة كبيرة في الأندلس، ومما لا شك فيه هو أننا احتضنا نفوذ الشرق، وأن تمازج الأفكار في الأندلس لها جذر واحد وهو في الشرق. شكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور إرناندث على هذه الردود السريعة، وفي ختام هذا اللقاء يطل علينا الأستاذ عبدالعزيز السريع ليطلعنا على آخر ما عنده من مستجدات، وكعادته هو يفتتح اللقاءات ويختتمها وشكرًا لكم.

الأستاذ عبدالعزيز السريع

السيد الرئيس أنا أشكرك على إدارة هذه الجلسة بالحكمة وبروح الطِّيبة والتسامح. وأشكر السادة المحاضرين .. وكلهم أعلام، وسعدنا بوجودهم.

عندي ملاحظتان: أولاً، فيما يخص برنامج اليوم، على خلاف العادة سيبدأ مبكرًا الساعة الخامسة مساءً، لأن البرنامج حافل.. وفي المساء عندنا سهرة. فأنا أرجو أن أتمكن من مصافحة وجوهكم في وقت مبكر، ولو أنّ ذلك يشقُّ عليكم ويزعجكم، البرنامج مكثف ونرجو أن نسعد بكم، إذًا الخروج من الفندق سيكون مبكرًا. والآن إن شاء الله تتوجهون للاستراحة .. أيضًا هناك تعديل على برنامج الغد..، فقد أصر الأخ

رئيس المؤسسة بطلب من الإخوان الحاضرين على أنه لا بدّ من زيارة مدينة الزهراء، فسوف تتاح لمن يرغب منكم ومن يملك قدرة طيبة على المشي. فهناك في الغد فرصة لزيارة مدينة الزهراء، ولا أعتقد أن أحدًا يريد أن يفوت هذه الفرصة، لذلك ستُرحّل مقالة د. ألبرتو ألڤش إلى الجلسة السادسة، فبعد محاضرة د. سلمى الخضراء الجيوسي سيكون د.البرتو ألفش، ثم ينفض الجمع لنعود بعد ذلك إلى الجلسة الختامية، والجلسة الختامية ستكون أيضًا في فندق البردورز وهذا أيضًا من باب التعديل، وأرجو أن لا أكون أثقلت عليكم .. شكرًا السيد الرئيس لسعة صدرك، وشكرًا للإخوان.....

✱✱✱✱

الجلسة الثالثة

رئيس الجلسة الدكتور ياسين الأيوبي:

بسم الله الرحمن الرحيم، أيها الإخوة والأخوات، أيها الضيوف والأصدقاء أحييكم، وأبدأ بإسداء الشكر العميق لمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، لأمرين اثنين: أولهما: دعوتي لحضور هذه الدورة المميزة وفي قلب عاصمة الأندلس القديمة، والأمر الثاني: تقديرًا للثقة الغالية التي مُنحتها في أن أترأس هذه الجلسة وأدير الحوار بين إخوة أجلاء، يمتلكون ناصية الكلام في موضوعاتهم.

وفي الوقت نفسه أشير إلى أننا جميعًا بهذه الجلسة نكون قد بدأنا فعلاً بدراسة الأدب بعد ثماني جلسات متتالية حول الفكر والثقافة والتعايش والتعددية والتخاصب العظيم بين الثقافة العربية والإسلامية من جهة والثقافة الأوروبية والعالمية من جهة ثانية.

إذًا نحن اليوم في جلسة تدرس وتعالج مسألة أدبية هي الشعر الأندلسي والإسباني قديمه وحديثه .. ومع ذلك لما نبدأ بابن زيدون.. أي سنمضي أيضًا جلستين لهذا المساء حول الشعر الأندلسي، ليكون لابن زيدون جلستان خاصتان به من أصل اثنتي عشرة جلسة، وكنت أتمنى لو كان له على الأقل نصف الحصة التي أعطيت للمجموعة، لكنها سياسة المؤسسة وأهدافها ويجب أن نحترم هذه السياسة وهذه الغاية، إنها غاية التلاقي، وغاية الإخصاب في هذا العالم المليء بالخضاب، والمليء بالمآسي وبكثير من النوازع والمنازعات. على يميني وعلى يساري كلّ من الدكتور محمود السيد علي الذي استمعنا إليه في غير مناسبة، وهو يعلق ويداخل، وعلى يساري الدكتورة مانويلا كورتس غارثيا، وأنا ألح أن يكون اسمها دكتورة بالتاء المربوطة وأن لا يكون (د) هكذا وإن كانت اللفظة والمصطلح أجنبية، ونحن لا نعترض، ولكننا نتمسك بأنوثة اللقب عليها، ويليها الباحث الدكتور أحمد عبدالعزيز وأبدأ بالدكتور محمود السيد علي الذي سيحدثنا عن (تأثير الشعر الأندلسي في الشعر الإسباني القديم) راجيًا منه أن يوضح صفة الأندلسي فيما إذا كانت تعني العربيّ من الأندلس أم شعر الأندلسيين المعاصرين للعرب في مراحل حكمهم.. تفضل دكتور محمود..

الدكتور محمود السيد علي:

... فيما يتعلق بتوضيحي لمفهوم الشعر الأندلسي الذي أستخدمه هنا، فهذا هو العنوان المحور الذي وضع في البرنامج. إنما أقصد هنا بطبيعة الحال الشعر العربي بصفة عامة سواء أبدع في الأندلس أو في خارجها.. ونظرًا لضيق الوقت – والبحث طويل – أتغاضى عن بعض الأشياء.

✷✷✷✷

تأثير الشعر الأندلسي
في الشعر الإسباني القديم

أ.د محمود السيد علي
رئيس قسم اللغة الإسبانية وآدابها
كلية الآداب – جامعة القاهرة

توطئة:

تبرهن الآثار البدائية التي اكتشفت في المنطقة التي نطلق عليها اليوم «شبه جزيرة إيبيريا» أن قبائل ما، لم يستدل على اسمها حتى الآن، قد عاشت فيها منذ حوالي خمسة عشر ألف عام وتركت آثارها المتمثلة في ما اصطلح عليه باسم «كهوف التاميرا»[1].

أما في ما يتعلق بالتاريخ الموثق فقد تعاقبت منذ الألف الأولى قبل الميلاد على شبه الجزيرة كثير من القبائل المهاجرة من شمالها وجنوبها وشرقها، وإن كانت أغلبية هذه القبائل المهاجرة قد استوطنت جنوب شبه الجزيرة لأسباب ربما تتعلق بأمور جغرافية ومناخ المنطقة التي نعرفها اليوم باسم الأندلس.

ضمت أول موجة من الهجرة، خلال النصف الأول من الألفية الأولى قبل الميلاد، قبائل الـ «ترتيسوس Tartessos» التي نزحت من آسيا الصغرى لتستقر في جنوب شبه الجزيرة في المنطقة الممتدة اليوم من إقليم كارتاخينا بشرق الأندلس حتى شواطئ المحيط الأطلنطي.

أما النصف الثاني من ذات الألفية، فقد شهد هجرة قبائل الإيبيريين التي يعتقد أنها قدمت من جبال أطلس بالشمال الإفريقي، عابرة مضيق جبل طارق في هجرات متلاحقة امتدت زمانًا من القرن السادس إلى الثاني قبل الميلاد لتستقر في الأندلس ثم تنطلق منها إلى بقية أنحاء إسبانيا.

وفي القرن الحادي عشر قبل الميلاد بدأ الغزو الفينيقي ثم القرطاجني، استقر الفينيقيون على الشواطئ الجنوبية لشبه جزيرة إيبيريا وأسسوا مدينة كاديث ثم قرطاج التي اتخذوا منها عاصمة لهم.

اشتعلت الحروب البونية ٢٦٤-١٤٦ قبل الميلاد بين الرومان والقرطاجيين، انتهت بهزيمة هؤلاء واستيلاء الرومان عام ٢١٨ قبل الميلاد على بعض من الشواطئ الشرقية لشبه الجزيرة، ومنها انطلقوا لغزو بقية أراضيها ولا سيما بعد سقوط كاديث آخر معاقل القرطاجيين في إسبانيا عام ٢٠٦ ق.م، رغم أن الغزو الروماني لشبه جزيرة إيبيريا بدأ في نهايات القرن الثالث قبل الميلاد إلا أن هؤلاء لم يحكموا قبضتهم عليها إلا عام ١٩ ق.م، فبدأت منذ ذلك التاريخ رومنة شعوبها، وهي عملية راحت تتزايد شيئًا فشيئًا حتى بلغت أوجها خلال القرنين الثالث والرابع الميلاديين ولا سيما بعد اعتناق الإمبراطورية الرومانية المسيحية ديانة رسمية لها. أدى الحضور الروماني إلى انتشار اللاتينية بشقيها الفصحى والعامية، الفصحى لغة الكنيسة، والعلم والأدب المكتوب، والعامية لغة شفهية يومية غير مكتوبة استخدمتها الطبقتان العامة والمتوسطة حتى بعد غزو القوط لشبه الجزيرة وسيطرتهم عليها منذ عام ٤١٠ ميلادية حتى فتحها العرب عام ٧١١ ميلادية.

بدأت في إسبانيا، إبان القرون السابقة للفتح العربي، حركة ثقافية أدبية لاتينية ومن أهم كتابها في ظل الرومان القرطبيين (سينكا الأب) (٣٥ ق.م - ٣٧م.) و(سينكا الابن) (٤ ق.م - ٦٥م)، ثم أثناء الحكم القوطي القديس (إيسيدورو الإشبيلي) San Isidoro (٥٧٠-٦٣٦)، إلا أن تفكك الدولة القوطية وتدهور الثقافة أدى إلى اختفاء الفصحى وتطور العامية اللاتينية في أنحاء شبه الجزيرة، وتنوعها بتنوع الممالك المستقلة بها، مما أدى إلى ظهور اللغات المشتقة من اللاتينية الدارجة، والتي أطلق عليها اسم الرومانثية أو الرومانيقية، ومن بينها القشتالية، أو الإسبانية، أوسعها انتشارًا لدى الفتح العربي لإسبانيا، وأقدم الشواهد المدونة لها تتمثل في الشروح والهوامش على النصوص اللاتينية وترجع إلى القرن العاشر الميلادي، أي إلى ما بعد الفتح العربي بما يقارب ثلاثة قرون.

امتد الحضور العربي في شبه جزيرة إيبيريا واقعًا ملموسًا في شكل أو آخر منذ العام الأول من العقد الثاني للقرن الميلادي الثامن، ٧١١ تاريخ الفتح العربي، إلى العقد الثاني من القرن السابع عشر، ١٦١٤، تاريخ طرد الموريسكيين، أي تسعمائة سنة.

ومنذ التاريخ الذي بسطت فيه الدولة العربية في الأندلس هيمنتها وهيبتها على شبه جزيرة إيبيريا راح يتشكل مجتمع جديد قام على امتزاج العناصر العربية الإسلامية والسكان الأصليين مما أدى إلى مولد حضارة عربية إسبانية متميزة ذات سمات خاصة مغايرة للحضارة الأوروبية السائدة حينذاك والتي كانت غارقة في عصورها الوسطى لم تعرف بعد حتى فجر نهضتها.

عرب، وإسبان مسيحيون، يعيشون في الأندلس الإسلامية، (مستعربون)، ومسلمون يعيشون في الممالك المسيحية (مدجنون)، ومولدون. كان على هؤلاء أن يتعايشوا إيجابًا وسلبًا... أن تتداخل أفكارهم، عاداتهم وتقاليدهم، بل ودياناتهم، أن يؤثروا ويتأثروا لينصهروا في بوتقة مغايرة لما حولهم من شعوب وحضارات. وما زالت هناك في إسبانيا اليوم كثير من مفاهيم الحياة والأقوال المأثورة يعوزها المعنى لو جردت من إطارها الإسلامي.

تأثرت عربية أهل الأندلس بالرومانثية، اللاتينية الدارجة، وتأثرت هذه بالعربية، فبلغ هذا التأثير والتأثر والمزج والامتزاج بطبيعة الحال مداه في لغة العامة... كما لحق بلغة الخاصة فنشأ مجتمع ثلاثي اللغة – العربية والرومانثية ولغة العامة التي تمزج الاثنين معًا – يعرب بها عن أفراحه وأتراحه، عواطفه ومشاعره وأغانيه... لغة اصطنعها تلقائيّاً لنفسه أداة للتفاهم... لغة لا يفهما الدخيل عليه سواء أتى من المشرق العربي أو من الشمال الأوروبي.

كان لهذا المجتمع أن ينتج أدبًا مغايرًا بمغايرة أداة اتصاله اللغوية للأدوات... فشكلت هذه اللغة تيارًا تحتيّاً حمل الفكر العربي بعيدًا في الوعي الإسباني.

في هذا السياق، وفي إطار تفوق الثقافة العربية الرسمية نشأ نوع أدبي جديد ربما لا نستطيع التدليل علب بداية نشأته بكثير من الشواهد المادية، بل بالاستدلال وإعمال المنطق، وإن كانت أهم الدلائل المادية عليه هو ما يتمثل في الخرجات والزجل، الخرجات التي أرجع الباحثون تاريخ تدوينها إلى ما قبل عام ١٠٤٢، والزجل الذي يرجع ابتكاره إلى الربع الأخير من القرن التاسع.

ونسوق في ما يلي نماذج من الخرجات التي لم تكن إلا استقطاع من نص غنائي كامل ألف بالرومانثية المزوجة بالعربية:

Aman, aman ya `l-malih, gare

por que te queris, bi 'llah, matare

أمان، أمان يا المليح، قل لي

لماذا تريد بالله قتلي

...

Ya rabb, com vivireya

con este 'l-halaq,

ya man qabl an yusallam

yuhaddid bi 'l-furaq

يا رب كيف أعيش؟

مع هذا المخادع

يا من قبل أن يسلِّم

يهدد بالفراق

...

Tan t`amaray, illa con

al- sarti

an tagmaa`halhali ma`

qurti

لن أحبك إلا

بشرط

أن تجمع خلخالي مع

قرطي

....

Non Quero tener al'iqd, ya mamma,

a mano hulla li

Cuell` albo verad fora meu sidi,

non querid al-huli

لا لأريد أن يكون لي العقد يا ماما

تكفيني ثياب

سيدي سيرى عنقي الأبيض

ولن يريد الحلي

....

Alsa-me min hali,

mon hali qad bare

Que faray, ya `ummi?

Faneq bad levare.

أخرجني من حالي

فحالي قد يأس

ماذا أفعل يا أمي

سيهجم الصقر علي

...

Des Kano Sidiello béned

tan bona l-bixara

Komo rayo del sol

en Wad al-hayara

عندما يأتي سيدي

بشرة جميلة

كشعاع شمس تشرق

في وادي الحجارة

وعلى ذلك نفترض، لما كان التدوين غالبًا ما يكون في حالة التراث الشفهي لاحقًا له، أن خرجات هذه الأغاني الرومانثية العربية ترجع إلى القرن التاسع الميلادي، أي إلى القرن التالي للفتح العربي لإسبانيا. أي أنها مواكبة لنشأة الزجل الذي لا بد أن يكون قد عاش في التراث الشفهي مجهول المؤلف زمنًا قبل أن ينتقل إلى مرحلة التدوين معلومة المؤلف، فأول من كتب الزجل، طبقًا للمعلومات الموثقة هو الشاعر مقدم بن معافى القبري نسبة إلى مدينة Cabra «قبرة»، المعاصر للأمير عبد الله بن محمد الأول الذي تولى إمارة قرطبة خلال الفترة من ٨٨٨ إلى ٩١٢، وهو ما يعني أن الزجل الذي استخدم عامية أهل الأندلس الممزوجة بالرومانثية مواكب زمنًا للأغاني الرومانثية التي عاشت منها خرجات الموشحة، وبعض من هذه القصائد الزجلية لم يقتصر على استخدام كلمات أو تركيبات رومانثية، بل أتت في سياقها أبيات كاملة:

Aliya alba ès de / luce en una diya

إنك صبح ثان من الضوء في يوم واحد[٢]

أليا ألبا ذ لج أنون ذيه

وكذاك يد غدوه وكذاك من عشية

وارا يداك نقبل وخذ آت منه ميه

شكر الله من أوفى وعمل بالمكرر

إن التزاوج بين الرومانثية والعربية في الأدب الشعبي الأندلسي، يشكل واحدًا من الروافد التحتية غير القابلة للرصد بسهولة ويسر في أبعادها الحقيقية، رغم أهميتها

لكونها حاملة التأثيرات فكرًا ولغة وبنية إلى مختلف أجناس الإبداع الإسباني اللاحق، فشاعت شكلا وعروضًا في الشعر الجليقي، والقصائد الغنائية التي كتبها الفونسو العاشر الحكيم Alfonso X el Sabio(1221 - 1284) ، وامتد تأثيرها إلى القرون التالية الرابع عشر، والخامس عشر، والسادس عشر... كما رصد بعض من أشكالها في التاسع عشر، بل والعشرين[٣].

لقد ارتبطت بنية الموشحة والزجل بشكل أو بآخر بنوع من الأغاني الشعبية الإسبانية مثل الـvillancicos [٤] – letrillas[٥] ونسوق في ما يلي مثالاً واحدًا لكل منهما لواحد من أهم شعراء العصر الذهبي الإسباني– القرنان السادس عشر والسابع عشر– والإسبانية على مر العصور لويس دي جونجرا Luís de Góngora (1561 - 1627)، كما نسوق مثالاً للنوع الثاني Letrilla للقطب الشعري الثاني في هذا العصر الذهبي فرانسيسكو دي كيبيدو: Francisco de Quevedo (1580 - 1645):

لويس دي جونجرا

Que se nos va la Pascua, mozas,
que se nos va la Pascua.

Y sé de una buena vieja
que un diente que la quedaba
se le dejo estotro dia
sepultada en las natas.

Y con lagrimas le dice:
- Diente mio de mi alma
yo sé cuanto fuiste perla.

Que se nos va la Pascua, mozas,

que se nos va la Pascua.

أيتها الفتيات، ينصرم منا عيد الفصح

ينصرم منا.

أعرف عجوزًا طيبة

لم تكن لديها سوى سن واحد

تركتها منذ أيام في القشدة مدفون.

فخاطبته بدموع متساقطة:

- يا سن حياتي

أعلم أنك كنت درة

رغم أنك الآن لست شيئا.

أيتها الفتيات، ينصرم منا عيد الفصح

ينصرم منا.

فرانسيسكو دي كيبيدو

Poderoso caballero

es don dinero.

Madre, yo al oro me humillo;

el es mi amante y mi amado,

pues, de puro enamorado,

de contino anda amarillo;

que pues doblon o sencillo,

hace todo cuanto quiero,

poderoso caballero

es don dinero

Nace en las Indias honrado,
donde el mundo le acompana;
viene a morir en Espana,
y es en Génova enterrado.
Y pues quien le trae al lado
es hermoso aunque sea fiero,
poderoso caballero
es don dinero.

Es galan y es como un oro,
tiene quebrado el color,
persona de gran valor,
tan cristiano como moro.
Pues que da y quita el decoro
y quebranta cualquier fuero,
poderoso caballero
es don dinero.

Son sus padres principales,
y es de nobles descendente,
porque en las venas del Oriente
todas las sangres son reales;
y pues es quien hace iguales
al duque y al ganadero,

poderos caballero
es don dinero(...)

أما في ما يتعلق بالنوع الأول Villancico فنسوق هذا مثالاً من أعمال لويس دي جونجرا الذي نلاحظ فيه بنية الموشحة:

Caido se le ha un clavel
hoy a la aurora del seno:
iqué glorioso que esta el heno
porque ha caido sobro él !

Cuando el silencio tenia
todas las cosas del suelo
y coronada del yelo
reinaba la noche fria,
en medio la monarquia
de tiniebla tan cruel,

Caido se le ha un clavel
hoy a la aurora del seno:
iqué glorioso que esta el heno
porque ha caído sobro él !

De un solo clavel cenida
la Virgen, Aurora bella,
al mundo se lo dio y ella
quedo cual antes florida

a la purpura caida
solo fue el heno fiel.

El heno, pues que fue dino,
a pesar de tantas nieves,
de ver en sus brazos leves
este rosicler divino,
para su lecho fue lino,
oro para su dosel.

Caido se le ha un clavel
hoy a la aurora del seno:
iqué glorioso que está el heno
porque ha caido sobro él !

وإذا كنا قد اخترنا الأمثلة الواردة على العصر الذهبي الإسباني فإنما كان ذلك للدلالة أن هذين الشاعرين العظيمين لم يستطيعا الفكاك من هذه اللبنة الأولى المؤسسة للشعر الإسباني، والتي وظفها شعراء آخرون ينتمون للقرن الخامس عشر منهم على سبيل المثال لا الحصر الجد الأكبر للمسرح الإسباني «خوان دل انثينا Juan del Encina (1469-1529) ولنفس هذا العصر، ومنهم لوبي دي بيجا Lope de Vega (1562-1635) وامتدت إلى شعراء العصر الحديث، ومنهم شاعر إسبانيا الأشهر الذي ارتبط بالتراث الشعبي الإسباني «فديريكو جارثيا لوركا Federico Garcia Lorca (1898-1936) وله نذكر آخر نموذج في هذا الصدد قصيدة « غزلية سوق الصباح» من ديوانه الأخير «ديوان التماريت»[٦].

GACELA DEL MERCADO MATUTINO

Por el arco de Elvira
quiero verte pasar,
para saber tu nombre
y ponerme a llorar.

?Qué luna gris de las nueve
te sangró la mejilla?
¡Quién recoge tu semilla
de llamarada en la nieve?
¡Qué alfiler de cactus breve
asesina tu cristal?

Por el arco de Elvira
voy a verte pasar,
para beber tus ojos
y ponerme a llorar.

!Que voz para mi castigo
levantas por el mercado!
! Qué clavel encajado
en los montones de trigo!
!Qué lejos estoy contigo,
qué cerca cuando te vas!

Por el arco de Elvira
voy a verte pasar,
para sentir tus muslos
y ponerme a llorar.

غزلية سوق الصباح

بقوس «البيرا»
أشتاق .. أراكِ تمرِّين،
لأعرف اسمك
وانفجر في الأنين.

أي قمر تاسعة رمادي
أدمى وجنتيك؟
من التقط بذرتك
المتوهجة في قلب الجليد؟
أي شوكة صغير صبار
اغتالت فيك البلور؟

بقوس «البيرا»
سأراك تمضين،
لأشرب عينيك
وأنفجر في الأنين.

آه من صوت يعذبني
في السوق ترفعين!

آه من قرنفلة تائهة
في أكوام القمح!
كم أنا معك نائي
كم أنا قريب عندما تنأين.

بقوس «البيرا»
سأراك تمرّين،
لأشعر بفخذيك
وأنفجر في الأنين.

وعلى ذلك نرى أن الوعي الأدبي الإسباني عاش أطوار نشأته الأولى في أحضان لغة وأدب وثقافة حضارة تفوقه قدمًا وتقدمًا، وهو ما لا يستطيع معه أي دارس لأصول ونشأة الأدب الإسباني أن ينكر تأثر الثقافة والإبداع الأدبي الإسباني في شتى مظاهره، رواية، ومسرحًا شعريًا وشعرًا ملحميًا وغنائيّاً بالثقافة والأجناس الأدبية العربية.

أما إذا انتقلنا إلى أنواع أخرى من الإبداع الأدبي الإسباني الذي تبنّى، في مراحل مولده وترعرعه الشعر قالبًا له، فسنجد أن فترة الشواغر[٧] في القرن الثالث عشر قد حفلت بثلاثة أنواع من النصوص تأثرت إلى حد بعيد بالثقافة الأدبية العربية الأندلسية، وهي:

- الشعر الملحمي
- المسرح الشعري الديني
- المقطوعات الحوارية... المنازعات
- شعر الرباعيات السردي

أولاً. الشعر الملحمي:

يعتبر الشعر الملحمي من أقدم الأنواع الفنية في الأدب الإسباني، ويرتبط ذيوعه أساساً بشخصية الجوال، ذلك أن هذا الشعر لم يكن مكتوبًا بل يروى شفاهًا، ينشده الشاعر الجوال الذي كان ينتقل خلال العصور الوسطى من مكان إلى آخر تصاحبه بعض الآلات الموسيقية ويتلقى من مستمعيه الذين كانوا يتلهفون على رؤيته والتمتع بإنشاده ما يستطيعون إعطاءه من مال قليل . وكان للشاعر الجوال في العصور الوسطى الإسبانية إلى جانب ذلك العديد من الأنشطة الأخرى .

ومختصر القول، كان الشاعر الجوال يمثل بالنسبة لجمهوره من العامة مصدرًا إعلاميًا وترفيهيًا في الوقت نفسه، وكان بعضهم يؤلف الشعر الذي ينشده، والبعض الآخر يتغنى بما يؤلفه شعراء آخرون. وغالبًا ما كان يتغنى بقصائد بطولية تدور حول حياة شخصيات عصره الهامة والأحداث البارزة المؤثرة في الحياة القومية والتي كانت تستحق الذيوع والانتشار. ونستطيع القول بأن كل ما نتمتع به نحن اليوم من وسائل إعلامية وإخبارية تتمثل في الصحافة والإذاعة والتليفزيون كان يتركز خلال سالف القرون في شخصية الشاعر الجوال.

قصيدة «Mio Cid» (سيدي):

أقدم قصائد الشعر الملحمي الإسباني، أرجع الدارسون تاريخ تدوينها إلى عام ١١٤٠م، وقد وصلتنا شبه كاملة في ٣٧٣٠ بيتًا، وتبدو التأثيرات العربية واضحة في عنوانها، وهو ما يرجح رؤية «خوليان ريبيرا» Julián Ribera، وهو أحد كبار المهتمين بالدراسات العربية ويقول: إنه بناء على ما ظهر في كتب تاريخ المسلمين من روايات منثورة ذات طابع أندلسي، كان هناك شعر ملحمي شعبي أندلسي اتسم بالقومية، ولكنه اندثر نظرًا لأنه لم يجد البيئة المناسبة لازدهاره ولم يترك أثرًا إلا هذا الذي تركه في كتب تاريخ المسلمين، وتمتد جذوره إلى ما كتب في الأدب العربي الأندلسي من قصائد ذات طابع تاريخي وخصائص قصصية أو ملحمية ومنها ما كتبه الغزال/ يحيى بن الحكم

(٧٧٠-٨٦٤م)، وتميم بن علقمة (٨٠١-٨٩٦م)، في مواجهة نظريتي: الأصول الفرنسية[٨] التي قام عليها جاستون باريس (١٨٣٩-١٩٠٣)، والأصول الجرمانية[٩] التي تبناها العالم الإسباني «مينينديث بيدال».

وصحيح القول أن الشعر الملحمي كغيره من المظاهر الفنية الأخرى يخضع لتأثيرات كثيرة، والوقوف عند سبب واحد لهذه التأثيرات مسخ وتشويه. وإذا كان لنا أن نعتمد رأيًا من هذه الآراء في مسألة التأثير فنحن إلى جانب التأثير العربي وبخاصة في ملحمة «السيد» لما فيها من ألفاظ عربية كثيرة ولما فيها من وضوح التقاليد العربية الإسلامية في أعمال الشخصيات الرئيسية في الملحمة، ثم إننا نرى قصائد ملحمية عربية تحدث عنها ابن الأبار وابن عبد ربه كان لها بلا ريب أثرها الكبير ليس في الشعر الملحمي الإسباني فحسب، بل تعداه إلى الشعر الملحمي الأوروبي، والأدلة على ذلك كثيرة ليس هنا مجال لإيرادها[١٠].

ثانيًا : المسرح الشعري الديني:

مسرحية ملوك الشرق أو الملوك المجوس

Auto de los reyes magos

يرجع مينديث بيدال Menéndez Pidal تاريخ تدوين هذا النص إلى نهايات القرن الثاني عشر، أي أنه لاحق لكتابة قصيدة « سيدي».

يشمل مخطوط المسرحية الشعرية ١٤٧ بيتًا متعددة البحور كتبت بلغة عامية صيغت بما يتفق والعناصر المشكلة لسكان طليطلة في ذلك الحين، ويؤكد هذا «رافائيل لا بيسا» «Rafael Lapesa» الذي يرى أن المؤلف المجهول قد اجتهد في صياغة النص بلغة تتفق والتباين في ثقافات مجتمع «طليطلة» ذلك الحين، فكتب بلغة إسبانية شديدة التأثر بلسان المستعربين، أو بلغة المستعربين المتأثرة بالإسبانية[١١].

ولنا في هذا السياق أن نسوق مثالاً واحدًا على ذلك، ففي المشهد الرابع والأخير الذي يجمع فيه هيرودوس، لقاء «هيروديس» بحكماء مملكته، حيث يمتنع الحاخام عن الكلام مدعيًا الجهل، بيد أن الحكيم الهرم يقطع الشك باليقين ويبدأ حديثه بكلمة «هاميهالا» (٢٠) – يرى فيها البعض تحريفًا صوتيًا لـ «الحمد لله – (Hamd lillah)، يقول الحكيم:

الحمد لله! يا لك من مخدوع
لماذا رسمت حاخاما؟
ألا تعرف نبوءات «ارميا»؟
اقسم بالكتاب إنّا لمخطئون
لماذا نحن غير متفقين
وبالحق غير قائلين
ليس للحق مكانًا بيننا

ثالثًا - المنازعات :

وكانت تدور بين أشخاص من دم ولحم، أو في شكل أمثولة حول موضوعات شتى دينية، أخلاقية، غرامية، اجتماعية بل واقتصادية، ومنها:

المنازعة بين الروح والجسد

Disputa entre el alma y el cuerpo

وجد النص مخطوطًا على رقٍّ يرجع إلى عام ١٢٠١ ميلادية، ويتكون من سبعة وثلاثين بيتًا موزعة على ثنائيات حيث يدور الحوار بين روح أحد الموتى وجسده فيكيل كل منهما الاتهامات للآخر بأنه سبب ما ارتكب من ذنوب.

ورغم أن البعض يرى في هذه المنازعة استلهامًا لقصيدة فرنسية عنوانها «مناقشة بين الجسد والروح» ترتكز بدورها على أخرى لاتينية تحمل نفس العنوان، إلا أننا نرى أن الأقرب هو التأثيرات العربية حيث إن الآداب العربية قد عرفت مثل هذه المنازعات ومنها على سبيل المثال لا الحصر «النفس المطمئنة والنفس الأمارة بالسوء»[١٢].

وفي هذا السياق نفسه نذكر منازعتين لهما نفس الطابع السابق وهما « حديث الحب وتنابز الماء والنبيذ[١٣] Razón de amor y denuestos del agua e el vino و«المنازعة بين إلينا وماريا Disputa entre Elena y Mrría»[١٤].

ومن الجدير بالذكر، في هذا الشأن، أن كافة المقطوعات الشعرية الحوارية سالفة الذكر مجهولة المؤلف تنتمي للشعر الشعبي الإسباني متعدد البحور الذي اتسم بقدر من التلقائية متوافقًا مع اللغة السائدة بعناصرها العامية اللاتينية والعربية ينشدها الشعراء الجوالون لجمهورهم من العامة.

وعلى نقيض، الشعراء الجوالين ظهرت خلال القرن ذاته مدرسة شعرية جديدة تطلعت إلى ضبط عروض الشعر وطرق موضوعات جديدة منها الديني والدنيوي، وفي إطار التوجه الجديد، الذي لم يتخلَّ عن استخدام لغة العامة، اتخذت الرباعيات ذات القافية الواحدة والبيت المكون من أربعة عشر مقطعًا في شطرين متساويين، في هذا الشكل الجديد كتبت أهم قصائد القرن الثالث عشر، وأولها كتاب أرجعه الدارسون إلى النصف الأول منه وهو «قصيدة الإسكندر» Libro de Alexandre التي تناولت حياة الإسكندر الأكبر منذ مولده حتى وفاته فجاءت في رباعيات تزيد على العشرة آلاف بيت وفيها يقول مؤلفها المجهول في رباعيته الثانية:

نظم أصنعه جميلاً، ليس نظم الجوالين
نظم ليس إثمًا، فهو نظم رجال الدين
أقوله رباعيات مقفاة،
معدود المقاطع، صنع عظيم.

وقد برهن المستعرب الإسباني «ايميليو جارثيا جوميث» Emilio García Gómez في دراسة له بعنوان «نص عربي – غربي» عن أسطورة الإسكندر طبقًا للمخطوط العربي رقم XXVII بمكتبة هيئة توسيع الدراسات، مدريد، ١٩٢٩، على وجود عناصر وتأثيرات عربية استخدمها الشاعر المجهول كاتب القصيدة ... هذا فضلاً عن تأثر الكتاب الواضح بالحكم والوصايا والأقوال العربية.

وفي إطار هذا التوجه الجديد والرباعيات الموحدة البحور والقافية، ظهرت كتابات كثيرة نذكر منها هنا قصيدتين سرديتين مجهولتي المؤلف أولهما «قصيدة أبولونيو» التي جاءت في ٦٥٦ رباعية – ٢٦٢٤ بيتًا موضوعها قصة أبولونيو Apolonio ملك صيدا ومغامراته في البحث عن ابنته وزوجته. أما الثانية فهي قصيدة « حياة القديسة ماريا المصرية Vida de Santa Maria la egipciaca» ويبلغ ما وصلنا منها ١٤٥١ بيتًا، وتدور حول حياة ماريا المصرية التي تحولت، عندما منعها ملكان من دخول الكنيسة والتقت بأحد النساك، من حياة العبث والمجون إلى التوبة والصلاح والرهبنة. وقد أرجعها غالبية الدارسين إلى أصول فرنسية، ولم يخطر لأحد منهم النظر في علاقة هذه القصيدة، حتى لو كان قالبها فرنسيًا، بحياة الزاهدة العربية «رابعة العدوية» (٧١٧–٨٠١م) التي ولا شك في ذلك كانت شائعة بين مسلمي الأندلس، وهذان النصان بدورهما، نظرًا لمعطيات الفترة التي كتبا فيه، جاءا متأثرين على غرار سابقهما بالعناصر العربية السائدة حينذاك.

شهد القرن الثالث عشر أيضًا مولد أول شاعر إسباني معلوم الاسم، وهو جونثالو دي بيرثيو (?1198-1264) Gonzalo de Berceo الذي اتخذ من الرباعيات ذات القافية الواحدة والبيت المكون من أربعة عشر مقطعًا في شطرين متساويين قالبًا لكتابة أعماله الدينية التي دارت معظمها حول معجزات السيدة العذراء، وحياة القديسين وعلامات القيامة.

واستكمالاً لصورة القرن الثالث عشر، وهو قرن مهد لفجر عصر النهضة ليس في إسبانيا فقط بل في أوروبا قاطبة، وبالتالي بالثقافة العربية التي رأى فيها الأوروبيون ثقافة أعلى من ثقافتهم، ومن بين الذين اهتموا في إسبانيا بالثقافة العربية الدينية والدنيوية العالم «رامون لول Ramón Llull» (1235-1315) الذي أجاد اللغة العربية وأقبل على دراسة القرآن مقرّاً بالقيم الأدبية العليا به. وقد أسس في جزيرة مايوركا مدرسة للدراسات الشرقية عام ١٢٧٥م، واستطاع إقناع البابا أونوريو بإقامة مركز للدراسات الشرقية في روما. وبلغ حماس لول للثقافة العربية أن ألف كتبًا بالعربية ترجمت بعد ذلك إلى اللاتينية.

بهذا الصنيع وغيره انتشرت انطلاقًا من اسبانيا الثقافة العربية الزاهرة في أنحاء أوروبا ممهدة لفجر نهضتها ... والدليل على هذا التأثير الواضح في كتابات دون خوان

مانويل ابن شقيق الفونسو العاشر الحكيم، سيما في كتابه الشهير «الكوندي لوكانور»، كما يتضح أيضا في كتاب «الحب المحمود» الذي ألفه «خوان رويث قس ايتا» وهو من قمم الأعمال الشعرية التي كتبت في العصور الوسطى الإسبانية.

ويقال أنه من ألأرجح أن قس ايتا خوان رويث Arcipreste de Hita Juan Ruiz 1290-1350 قد درس في طليطلة واتصل بالثقافة العربية شعرها ونثرها ... والدليل على ذلك امتزاج العناصر السردية بالعقائدية بالغنائية في أشعاره على غرار نسج المقامات العربية، وإن كان الفرق بين «المقامات» و«الحب المحمود» أن التعبير في الأول نثر وفى الثاني شعر... هذا في ذات الوقت الذي كتب فيه القس خوان رويث قصائد غنائية في قالب الزجل، القالب الشعري الشعبي في الأندلس.

وتأثير «طوق الحمامة» واضح جلي في Libro de buen amor «الحب المحمود» في ما يتعلق بالفكر والموقف من الحياة حيث يتفق الكتابان في القول بحاجة الأرواح للبهجة والدعة، والدعوة إلى أن يسود الحب العالم.

ولا بد في هذا السياق من ذكر رافد آخر كان له أكبر الأثر في إذكاء تأثير التيار الشعبي الذي عالجناه آنفا، ونقصد بالرافد الآخر حركة الترجمة من العربية إلى الإسبانية خاصة وإلى اللغات الأوروبية عامة، والتي اضطلع بها الملك الفونسو العاشر الحكيم، ملك قشتالة وليون في الفترة من ١٢٥٢– ١٢٨٤ من خلال مدرسة طليطلة للمترجمين والتي أقبل عليها فضلاً عن الإسبان علماء ودارسون من كل أنحاء أوروبا وخاصة من الإنجليز، والفرنسيين، والإيطاليين(١٥).

وقد عظم اهتمام الملك الحكيم بدراسة العلوم والآداب العربية بصفة عامة، فواصلت طليطلة من خلال مدرستها جهودها في الترجمة من العربية. بيد أن الملك الفونسو العاشر الحكيم اهتم على غير عادة من سبقوه بترجمة أمهات الكتب العربية إلى الرومانثية أي لغة العامة من الناس، وليس إلى اللغة اللاتينية الفصحى، بغية أن تعم الفائدة.

كان للجهد الذي بذل في ترجمة الأعمال النثرية العربية الأندلسية إلى الإسبانية الدارجة تأثير أسلوبي هام على تطور النثر الإسباني، وإثراء اللغة الإسبانية بتركيبات لغوية جديدة شاعت لدى كتاب الفترات التالية.

وقصارى القول أن الدور الذي قامت به مدرسة المترجمين إبان حكم الفونسو العاشر الحكيم كان حاسمًا في نشر الثقافة والآداب العربية في أوروبا من خلال الترجمة.

كما أمر في إطار ذلك بترجمة القرآن ورواية إسراء الرسول «صلّى الله عليه وسلم»، التي استند المستعرب الإسبانى Miguel Asín Palacios ميجيل اسين بالاثيوس إليها ليبرهن على تأثيرها في أشهر أعمال دانتي «الكوميديا الإلهية»، إلى الرومانثية فضلاً عن الفرنسية واللاتينية، وتعد هذه الترجمة الثانية بعد ترجمة روبير كيتون (١١٤٣)، والأولى إلى لغة العامة، كما أمر بترجمة العديد من الكتب الأخرى من العربية مباشرة ومنها كليلة ودمنة، وسندباد. ودعمًا لإيمانه بأهمية الإنتاج المعرفي العربي في شتى المجالات التطبيقية والمعرفية أسس الملك الفونسو العاشر الحكيم مدرسة لدراسة اللغتين العربية واللاتينية اضطلعت بتدريس الثقافة العربية علمًا وأدبًا.

لا شك أن ترجمات القرآن المذكورة آنفًا، بغض النظر عن الأهداف الإيجابية أو السلبية منها، كان لها أثر كبير في الفكر الإسباني الديني، وبالتالي في الإبداع الأدبي في مرحلة من الأدب الإسباني كان لرجال الدين فيها الكلمة العليا في الثقافة، ونود في هذا الإطار، وفي ختام هذه الدراسة، أن نقدم أمثلة على انتقال الفكر الديني الأندلسي لأدباء العصر الذهبي الإسباني، واستمرار هذا التيار فيما بعد.

ويقع اختيارنا على واحد من أكبر كتاب المسرح الإسباني الشعري في القرن السابع عشر وهو Pedro Calderón de la Barca بدرو كالديرون دي لا باركا (١٦٠٠-١٦٨٠) ومسرحيته الشعرية الدينية El gran teatro del mundo «مسرح العالم الكبير» حيث يبدأ عمله بحديث للخالق عن تهيئة الأرض لسكنى الإنسان:

Campana de elementos,

con montes, rayos, piélagos y vientos:

Con elementos donde graves

te surcan los bajeles de las aves

te vuelan las escuadras de los peces;

con rayos donde ciego

te ilumina la colera del fuego;

con montes donde duenos absolutos

te pasean los hombres y los brutos.

يستلهم هذا الجزء من العمل المسرحي الشعري الآيات القرآنية التالية:

١ – (وهو الذي مدَّ الأرض وجعل فيها رواسي وأنهارا...) (الرعد ٣)

٢ – (والجبال أرساها. متاعًا لكم ولأنعامكم) (النازعات ٣٢، ٣٣)

٣ – (الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض وجعل الظلمات والنور ...) (الأنعام ١)

٤ – (ألم يَرَوْا إلى الطير مسخّراتٍ في جوّ السماء...) (النحل ٧٩)

٥ – (أَوَ لم يروا الطير فوقهم صافاتٍ ويقبضن..). (الملك ١٩)

هذا كما يعتمد النص في جزء كبير منه على مفهوم الآيات القرآنية التالية:

١ – (بل يؤثرون الحياة الدنيا. والآخرةُ خير وأبقى) (الأعلى ١٥–١٦)

٢ – (إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أُجورَكُم) (محمد ٣٦)

٣ – (يا قوم إنما هذه الحياة الدنيا متاع وانَّ الآخرةَ هي دار القرار) (غافر ٣٩)

٤ – (متاع في الدنيا ثم إلينا مرجعهم...) (يونس ٧٠)

٥ – (.. وفرحوا بالحياة الدنيا وما الحياة الدنيا في الآخرة إلاّ متاع)(الرعد ٢٦)

٦ – (وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب، وإنّ الدار الآخرة لَهيَ الحَيوانُ لو كانوا يعلمون) (العنكبوت ٦٤)

٧ – (.. فلا تغرنكم الحياة الدنيا...) (لقمان ٣١)

٨ – (.. وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور) (الحديد ٢٠)

٩ – (.. وإنْ من شيءٍ إلا يسبح بحمده...) (الإسراء ٤٤)

١٠ – (وجعل القمر فيهنّ نورًا وجعل الشمس سراجا) (نوح ١٦)

يرتكز النص على عدد كبير من المفاهيم الإسلامية للخلق والثواب والعقاب، ربما يضيق المقام عن ذكرها هنا.

ونورد، في هذا السياق، في ما يلي نصًا آخر دلالة على امتداد قبس من الفكر الديني الإسلامي إلى أدباء القرن العشرين من الإسبان، وهو قصيدة للمفكر الكاتب الفيلسوف Miguel de Unamuno ميجيل دي اونامونو (١٨٦٤–١٩٣٦).

إذا قطر الله علينا المطر
ضن علينا بماء سلسبيل
لنتيمم من القفار بصفراء رمال
تسوط، فى الشمس خازن الحارقة
رياح سموم، الشمس خازن
إيمان يشتعل في عروقنا نارا
تهبنا بدل كل نبع رمالاً
للكفار الذين يريدون
أن يطفئوا نور الله بأفواههم
وبعلمهم العبثي يهينون

خلاصنا، أصحاب الغرور المجنون،
لهؤلاء الكلاب، طالما لن يصلحوا،
فكل أمطار الرمال قليلة

ولكالديرون دي لا باركا عمل مسرحي شعري من أعظم ما كتب في الأدب الإسباني[١٦] وهو «مسرحيته الشعرية» La vida es sueno «الحياة حلم» التي يفتتحها بأبيات يصف فيه سرعة جواد يذكرنا ببيت امرئ القيس:

مِكَرٍّ مِفَرٍّ مُقْبلٍ مُدبرٍ معًا كجُلْمُود صخرٍ حطَّهُ السيل من علِ

يقول كالديرون:

Hipogrifo violento

que corriste parejas con el viento,

? donde rayo sin llamas,

pajaro sin matiz, pez sin escama,

y bruto sin instinto

natural, al confuso laberinto

destas desnudas penas

te desbocas, arrastras y despenas.

يقابلها في النص العربي:[١٧]

أيها البراق العنيف
يا من سابقت الريح
أين أنت؟ شعاع بلا لهب
طير بلا لون، سمك بلا حراشف

بهيمة وحشية بلا غرائز
طبيعية في التيه الحائر من تلك الصخور العارية
جمحت إلى أين، تمرغت، تورطت؟

فالموضوع لدى الشاعرين هو الفرس: سرعته وصلابته، ويلاحظ في هذا الصدد أن عناصر الموضوع في النصين واحدة تقريبًا

الشطر الأول: سرعة الفرس

امرؤ القيس
مكر مفر مقبل مدبر معًا

كالديرون
أيها البراق العنيف
يا من سابقت الريح
أين أنت، شعاع بل لهب
طير بلا لون، سمك بلا حراشف

الشطر الثاني: التشبيه

امرؤ ألقيس
كجلمود صخر حطه السيل من عل

كالديرون
بهيمة وحشية بلا غرائز
طبيعية في التيه الحائر
من تلك الصخور العارية
جمحت إلى أين، جرفت، سقطت من عل[١٨]

وعلاقة النصين واضحة جلية هنا على مستوى اللفظ والمجال الدلالي والتداعيات، فبيت امرئ القيس يتحدث عن السيل الذي جرف (جلمود الصخر المشبه به) من عل، وهو ذات المعنى الذي يقوله كالديرون فالكلمة الإسبانية te arrastras تنجرف لصيقة بكلمة السيل التي يستخدمها امرؤ القيس، وإن كان المشبه به عند كالديرون «بهيمة وحشية».

ونود في نهاية هذه الدراسة أن نقارن بين شاعرين: أندلسي هو عبد الله بن كليت، وواحد من أعظم شعراء العصر الذهبي الإسباني، ومن رواد شعراء السخرية والهجاء وهو فرانسيسكو دي كيبيدو (١٥٨٠-١٦٤٥).

يقول كيبيدو في قصيدة عنوانها «إلى أنف»:

Erase un hombre a una nariz pegado(...)

érase una piramide de Egipto(...)

érase un elefante boca arriba (...)

las doce tribus de narices era

كانت أنفًا يلتصق بها رجل
كانت هرم مصر
كانت فيلاً ألقي على ظهره
كانت اثنتي عشرة قبيلة من الأنوف

ويقول ابن كليت عن أنف الزهري:

أنـفـكَ يـا زهـري فـي قُـــــبْـــــحـــــهِ
كـــــأنّـهُ فـي صـــــورةِ الـبُـــــوقِ
يـقـــــعـــــدُ فـي الـبـــــيت لـحـــــاجـــــاتِهِ
وأنـفُـــــــهُ يمـضـي إلـى الـسُّـــــــوق

وختـامًا لقد بذل جـيل الرواد من المشـتغلين الإسـبان والـعرب بالدراسـات العربية الأندلسية جهودًا عظيمة في كشف العلاقة اللصيقة بين الشعرين العربي والإسباني، تلك العلاقة التي لا تقف كما يعتقد البعض عند التطابق الشكلي، أو عند زمن بعينه بل تتجاوز كل ذلك لتطفو في وعي المبدعين الإسبان حتى الآن. كما كانت غايتنا من هذه الدراسة لفت النظر لنصوص وأجناس أدبية لم تنل حظها من الدراسة.

✱✱✱✱

الهوامش

١ – Altamira.

٢ – ديوان ابن قزمان القرطبي، تحقيق وتصدير فيديريكو كورينتي، تقديم أ.د. محمود علي مكي، المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة ١٩٩٥ صفحة ٢٥١.

٣ – انظر حركة التجديد في الشعر الإسباني الحديث – Modernismo.

٤ – مقطوعة غنائية تراثية، متعددة البحور، ذات بنية منتظمة تدور حول موضوعات شتى منها الحب والجمال والدين وعناصر الطبيعة وأغاني أعياد الميلاد..

٥ – مقطوعة شعرية صغيرة تدور حول موضوعات جادة وهزلية ساخرة.

٦ – اختار لوركا لفظ ديوان Diwan العربية عنوانًا للكتاب Diwan del Tamarit أما التماريت فهو أحد بساتين الأسرة حيث كتب لوركا معظم قصائده في الفترة من ١٩٣١ إلى ١٩٣٥، يشمل الديوان ثلاثة أقسام عنونها مستخدمًا ألفاظًا عربية ما زالت مستخدمة في إسبانية اليوم : غزليات - Gacelas، قصائد – Casidas رأى الكثيرون في هذا الديوان تأثر لوركا بالشعر العربي الأندلسي، يقول المستعرب الإسبانى الكبير إيميليو جارثيا جوميث إن لوركا قد أبلغني أنه ألف ديوانًا عنونه «ديوان التماريت» تكريمًا لشعراء غرناطة العرب.

٧ – نقصد بها فترة ظهور النصوص مجهولة المؤلف.

٨ – يقول بها جاستون باريس و «إدوارد دي إينخوسا» وتقوم على أن الشعر الملحمي الإسباني قد نشأ عن الفرنسي، ويؤخذ برهانًا على ذلك التشابه القائم بين الاثنين وفي أسبقية الثاني للأول . وعندما صاغ مينيديث بيدال نظريته لم يستبعد التأثير الفرنسي وإن كان قد أوقفه على القرن الثاني عشر حيث ظهر الكثير من العناصر الثقافية الفرنسية في

مختلف المجالات الإسبانية، ونظرًا لمرور الكثير من الشعراء الجوالين الفرنسيين بالأراضي الإسبانية في طريقهم للحج إلى «سانتياجو» ولتوطيد أواصر العلاقات السياسية بين البلاط القشتالي والبلاط الفرنسي. ولكن هذا التأثير ليس إلا تأثيراً عاماً، حيث إنه أضاف فقط، عناصر جديدة على الشعر الملحمي الإسباني الذي كان شكله قد تكون بالفعل.

٩ – ينبري للدفاع عن هذه النظرية «مينيديث بيدال» فيقول : إن القوط الغربيين كبقية الشعوب الجرمانية، كانت لهم منذ قديم الزمن أغان حربية أكد وجودها العديد من المؤرخين، واصلوا نظمها بعد استقرارهم في شبه جزيرة إيبيريا بما يتفق والأحداث الجديدة، وربطوها بالشخصيات البطولية لعصرهم، خالقين بذلك أبطال ملاحم جديدة، وباستثناء واحد، هو أن الأبطال الجدد لم يبلغوا شهرة الأولين التي طبقت آفاق السلالات الجرمانية، بل إن شهرة الجدد من الأبطال اقتصرت على حدود دولتهم الجديدة. وتأكيدًا لهذه النظرية يذكر «مينيديث بيدال» موضوعات الملاحم القوطية التي ظهرت في الملاحم الإسبانية ويبرز من بينها ما يشير إلى انهيار الملكية الإسبانية – القوطية الغربية في عهد ملكها «بيطشة» و«رودريجو».

١٠ – لمزيد من الدراسة المستفيضة للأصول العربية وترجمة كاملة للملحمة يرجع إلى كتاب أ.د.الطاهر أحمد مكي، « ملحمة السيد» دار المعارف، القاهرة – الطبعة الثالثة ١٩٨٣ .

١١ – ذكره Lázaro Carreter, Fernando : Teatro Medieval, Castalia, Ordes Nuevos, Madrid 1986, p.33

١٢ – انظر ابن القطان المراكشي: نظم العشق، لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، درسه وقدم له وحققه أ.د محمود علي مكي، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٠، صفحات ١٠١ – ١٢٢ .

١٣ – اكتشفت هاتان القصيدتان الحواريتان المتكاملتان في مخطوط محفوظ بالمكتبة الوطنية بباريس، ونشرهما «موريل – فاتيو» Morel-Fatio عام ١٨٧٧ (٢٤) وقد اعتبرت هاتان القصيدتان – ترجع الدراسات نصهما إلى بدايات القرن الثالث عشر – أقدم آثار الشعر الإسباني في العذراء مريم حتى اكتشاف الخرجات.

تدور هذه المقطوعة الحوارية « حديث الحب وتنابز الماء والنبيذ» حول شاعر عرف بحبه

للنساء فتصوره ساعة القيلولة وسط بستان يانع مليء بالأشجار والورود والأزهار، يقع بالقرب من نبع ماء، يقطف الشاعر زهرة فتتراءى له صبية حسناء تحت شجرة وارفة الظلال وقد أعدت كأسين أحدهما مليء بالنبيذ والآخر بالماء استعدادًا للقاء حبيبها. تترنم الفتاة بواحدة من أغنيات العشق، يتقدم إليها الشاعر ويبدأ معها حوارًا يتبادلان فيه الشكوى، ثم تنصرف الفتاة فيشعر الشاعر بالوحشة .

تطير حمامة فتسكب كأسي الماء والنبيذ، عندئذٍ يبدأ جزء التمثيليات من النص وهو التنابز بين الماء والنبيذ فيشرع كل منهما في تعداد ميزاته ويلوم الآخر على نقائصه. تتراوح أسباب كل منهما بين الماديات والروحانيات . يعيب النبيذ على الماء دونيته وإفساده له إذا اختلط به، فيعيب هذا على ذاك تأثيره السيئ على عقل من يشربه، يرد النبيذ بأنه دم المسيح، فيدفع الماء بأنه سائل التعميد . وينتهي النزاع بينهما بشرب النبيذ طلبًا للبهجة. «تضمن السياق القصير التعبير عن مراحل الوقوع على معاني العشق كاملة فبدأ بالشوق وأحاسيس القلب وصولاً إلى المتعة الجسدية مرورًا بالعاطفة الولهة والتعبير عن الغيرة وألم الفراق» (٢٥) كما رأى فيه «مينيد بيدال» نصّاً موجهًا إلى جمهور عريض يختلط فيه النبلاء بالطبقة المتوسطة الوليدة بالعامة.

١٤ – Disputa de Elena y María أرجعت الدراسات تاريخ كتابة هذه المنازعة إلى الربع الأخير من القرن الثالث عشر، وتتكون من (٤٠٢) أربعمائة وبيتين، يدور فيها النزاع بين شقيقتين تنتميان لطبقة النبلاء: ماريا التي وقعت في حب رئيس أحد الأديرة، و «الينا» التي أحبت أحد الفرسان، تتنازع الشقيقتان في أي منهما أفضل من الآخر.

ترى ماريا في رجل الدين إلحادي تحب مثالاً للحياة الهادئة الرغد، لا ينقصه جيد الطعام ولا ناعم المنام فهو يحظى في ديره بوافر الطعام والملبس والمال والخيل والبغال، ثم تعرج على الفارس حبيب شقيقتها هاجية، حينئذٍ ترد ماريا بأن فارسها يعيش بين النبلاء متلقيًا من نعم القصر ما يعول به تابعه، يمارس الرياضات النبيلة، ويخوض المنافسات واضعًا نصب عينيه قلب معشوقته، يجيد الصيد والقنص بالصقور، أما رجل الدين فقبيح حليق الذقن، ضخم العنق، شبيه بالضفدع .تحتكم الشقيقتان للملك، وعندها تبدأ «الينا» في عرض قضيتها ومقطوعتي المخطوط.

من الواضح أن هذه المنازعة تقابل عالمين وطبقتين من سادة العصور الوسطى، وهما طبقة الفرسان وطبقة رجال الدين صاحبتي السيف والقلم، ويلفت انتباهنا في حديث ماريا بأنها لا تمتدح حبيبها رجل الدين بما فيه من قيمة روحية، بل تركز على ثرائه وطعامه وشرابه وما يتمتع به من نعم مادية . ويعتبر كاتب هذه المنازعة المجهول، لما بها من سخرية جارحة، رائدًا من رواد الشعر الساخر في الأدب الإسباني.

١٥- روبير كيتون الذي تولى عام ١١٤٣ وضع أول ترجمة للقرآن الكريم إلى اللاتينية وقد استخدمت هذه الترجمة حتى ما بعد عصر النهضة.

- أولى الأسقف رودريجو خيمينث دي رادا الثقافة العربية اهتمامًا كبيرًا فوضع أول كتاب في «تاريخ العرب حتى غزو المرابطين للأندلس» وضمنه سيرة الرسول صلّى الله عليه وسلم.

- مرقص الطليطلي قدم الترجمة الثانية للقرآن الكريم إلى اللاتينية أيضًا خلال القرن الثالث عشر.

- آديلاردو دي باث ١٠٧٠-١١٤٢: فلكي ورياضي إنجليزي ترجم إلى اللاتينية جداول الخوارزمي الفلكية (جداول الجيوب والظلال).

- كريمونا دي خيراردو ١١١٤-١١٨٧ إيطالي رحل إلى طليطلة وتعلم العربية وترجم عنها ٢١ كتابًا طبيّاً من بينها كتب ابن سينا، والرازي، ٣٠ كتابًا عن الرياضيات والفلك، وستة كتب عن الكيمياء، و ١١ كتابًا عن الفلسفة. وهو ما أسهم في تقدم العلوم الطبيعية الأوروبية خلال فترة العصور الوسطى.

١٦ - عن التأثيرات العربية والمشرقية في هذا العمل دراسة أ.د. محمود علي مكي، ومقدمة أ.د. صلاح فضل لترجمته لهذا العمل المسرحي .

١٧ - الحياة حلم، كالديرون دي لا باركا، ترجمة أ.د.صلاح فضل، مراجعة أ.د. محمود علي مكي، من المسرح العالمي، العدد ٨٧، وزارة الإعلام، الكويت ص ٤٣ .

١٨ - يحتمل النص الإسباني هذا التعديل الذي أدخلناه على النص المترجم.

✱✱✱✱

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

تأثير الشعر الأندلسي
في الشعر الإسباني القديم

أ.د. محمود السيد علي

اهتم الدارسون ومؤرخو الأدب من الإسبان والمستشرقين منذ ما يربو على قرنين من الزمان بالبحث عن أصول نشأة الأدب الإسباني في مختلف أجناسه الأدبية مسرحًا ورواية وشعرًا بشقيه الملحمي والغنائي.

ما كان لأحد منهم في بحثه عن هذه الأصول والنشأة، شاء أم أبى، إلا أن يطرح بشكل أو بآخر قضية التأثيرات العربية التي أسهمت في تشكيل جنين هذا الأدب وذلك لأسباب عدة منها على سبيل المثال لا الحصر :

١ -الحضور العربي في شبه جزيرة إيبيريا الذي امتدّ واقعًا ملموسًا منذ بدايات العقد الثاني من القرن الثامن الميلادي حتى عام ١٦١٤ بدايات العقد الثاني من القرن السابع عشر، وهو تاريخ طرد الموريسكيين، أي تسعمائة عام.

٢ - تفوق الحضارة العربية الأندلسية وسبقها في شتى مظاهرها، ليس للحضارة الإسبانية حينذاك فحسب، بل للحضارة الأوروبية السائدة حينذاك قاطبة.

٣ - كان الأدب العربي الأندلسي، وخاصة الشعر، يرتكز على تراث عربي تليد يمتد من القرن السادس الميلادي مرورًا بالعصرين الأموي والعباسي.

٤ - رغم أن الغزو الروماني لشبه جزيرة إيبيريا بدأ في نهايات القرن الثالث قبل الميلاد إلا أن هؤلاء لم يحكموا قبضتهم عليها إلا عام ١٩ ق.م، فبدأت منذ ذلك التاريخ «رومنة» شعوبها، وهي عملية تتزايد شيئًا فشيئًا حتى بلغت أوجها خلال القرنين الثالث والرابع الميلاديين ولا سيما بعد اعتناق الإمبراطورية الرومانية المسيحيةَ ديانةً رسميةً لها. أدى الحضور الروماني إلى انتشار اللاتينية بشقيها الفصحى والعامية، الفصحى لغة الكنيسة والعلم والأدب المكتوب، والعامية لغة شفهية يومية غير مكتوبة استخدمتها الطبقتان العامة والمتوسطة حتى بعد

غزو القوط لشبه الجزيرة وسيطرتهم عليها منذ عام ٤١٠ميلادية حتى فتحها العرب عام ٧١١ ميلادية.

٥ - بدأت في إسبانيا حركة ثقافية أدبية لاتينية ومن أهم كتابها في ظل الرومان القرطبيين سينكا الأب (٣٥ ق.م - ٣٧.م) والابن (٤ ق.م - ٦٥م) ثم أثناء الحكم القوطي القديس إيسيدورو الإشبيلي (٥٧٠ - ٦٣٦)، إلا أنّ تفكك الدولة في عهد القوط وتدهور الثقافة أدى إلى اختفاء الفصحى وتطور العامية اللاتينية وسيادتها وتنوعها بتنوع الممالك المستقلة مما أدى إلى ظهور اللغات المشتقة من اللاتينية والتي أطلق عليها اسم الرومانثية أو الرومانيقية، ومن بينها القشتالية، أو الإسبانية أوسعها انتشارًا لدى الفتح العربي لإسبانيا، وأقدم الشواهد المكتوبة التي تتمثل فيها ترجع إلى القرن العاشر الميلادي، أي بعد الفتح العربي بما يقارب ثلاثة قرون.

يترتب على ما سبق تأكيد:

١ - أنّ المجتمع العربي الإسباني كان مزدوج اللسان الرومانثية والعربية وهما لغتان غالبًا ما تداخلتا في لغة العامة والدليل على ذلك الخرجات والزجل.

٢ - أنّ الإسبانية حضارة ولغة، عاشت أطوار نشأتها الأولى في أحضان لغة وأدب وثقافة حضارة تفوقها قدمًا وتقدمًا، وهو ما لا يستطيع معه أي دارس لأصول ونشأة الأدب الإسباني أن ينكر تأثر الثقافة والإبداع الأدبي الإسباني في شتى مظاهره؛ رواية، ومسرحًا شعرياً وشعرًا ملحميًا وغنائيّاً، بالثقافة والأجناس الأدبية العربية، ولا سيما الشعر، مكنون النفس وسيد الأجناس الأدبية.

وعلى ذلك تتطلع هذه الدراسة بعد استعراض موجز لما توصل إليه السابقون من الدارسين إلى رصد بعض مظاهر وشواهد الحضور العربي مشرقيّاً كان أو أندلسيّاً شكلاً وموضوعًا، في الشعر الإسباني القديم منذ نشأته حتى العصر الذهبي (القرنان السادس عشر والسابع عشر)، وامتداد هذا التأثير لتيارات حديثة تبرهن على فخرها بالتراث العربي، وفتح منافذ جديدة في هذا المضمار نواة لدراسات لاحقة.

****

Literary Symposium
Affections of Andalusian Poetry in Old Spanish Poetry

Dr. Mahmoud Al-Sayed Ali

"Summary"

For more than two centuries, Spanish historians and Orientals were concerned to search the real docents of all Spanish literature branches such as theater, novels and the two kinds of poetry, the lyrical and the epical. Either the researchers agree or disagree, they ought to mention the Arabic affections, which took a great place in forming the descent of Spanish literature.

Due to many reasons:

1- Arabic presence and settlement in the Iberian Island began nine hundred years ago. It extended from the beginnings of the 2nd decade of the 17th century, the date of Morrsikian banishment.

2- The pioneer development of Arabic Andalusian civilization in all fields of literature, not only to Spanish civilization but also to all European Civilization.

3- Arabic – Andalusian literature was formed by old Arabic heritage especially from poetry. While that heritage extended from the 16th century and passed through the Umayyad and Abyssinian era.

4- In spite of Roman occupation in the Iberian Island, which started towards the end of the 3rd century B.C., most of the population were Roman. But this process increased gradually and reached its peak throughout the 3rd and 4th centuries, when the Christian religion became the formal one in the State. As a result of Roman presence, the Latin language was affirmed and became the language of the church, science and of written literature. While the slang, unwritten Latin language was used even when the Qoot occupied the Island in 410 AM up to 711 AM, when the Arabs opened it up again.

5- Cultural and Literature movement had taken place in the Latin Era. One of the most important authors in the Roman Era were the two Cordobians, Senka (35 – 37 BC) and his son Sunka.(4 - 65BC) and Saint Esadero (570 BC- 636 BC).

The Latin slang language was took place instead of the formal Latin language due to weakness of _the Qoot State, in addition to the destruction of literature. One of those slang languages was

Castilian or Spanish, which took great place in Arab conquest to Spain.

Due to what was mentioned before

Arab – Spanish society was formed by a double tongue, Roman & Arabic, which were mixed together and the result was Al-Zajal and Al-Kharjat.

- Spanish, as a language and civilization, was descended from an ancient, true, civilized, intellectual and cultural language of Arabic literature. One can deny it's great interaction with the Arab world or affections of Andalusian Poetry in old Spanish Poetry. The poetry, which proved the pride of Arabic heritage and also opened the door for new researchers and contributions in literature.

✱✱✱✱

Influencias de la poesía andalusí en la poesía española antigua

Prof. Dr. Mahmoud El Sayyed Aly

Resumen

Los historiadores de literatura española, filólogos y arabistas e hispanista se interesaron desde hace más de dos siglos por los origines de la literatura española en sus diversos géneros literarios.

Ninguno de ellos, en su búsqueda de tales orígenes, por las siguientes razones pudo descartar los posibles influjos árabes en la formación del embrión de esta literatura:

1 - La presencia árabe en la península ibérica que se prolongó, como una realidad tangible desde los inicios de la segunda década del siglo VIII hasta la segunda década del siglo XVII, fecha de la expulsión de los moriscos: es decir nueva siglos.

2 - La supremacía de la cultura árabe, de aquel entonces, en sus diversos aspectos, no sólo a la cultura española, sino también a toda la de todos los países europea de aquel entonces.

3 - La literatura árabe andalusí en general y la poesía en particular, se apoyaba en una larga tradición poética que se remonta al siglo IV.

4 - Pese a que la conquista romana inició a principios del siglo III a.C, el señorío romano no se extendió por toda la península ibérica sino en el año 19 a.C. Desde aquellas fechas empezó paulatinamente la romanización de los pueblos de la zona, proceso que alcanzó su apogeo durante los siglos III y IV d.C., una vez abrazado el cristianismo como religión oficial

del imperio romano cuya civilización impuso la lengua latina en sus dos vertientes: clásico y vulgar; el primero exclusivo de la iglesia, ciencia y literatura, y el segundo conversacional y popular hablado cuyo uso se generalizó durante el predominio de los godos que duró desde el año 410 hasta el 711, fecha de la conquista árabe.

5 - Principió en España un movimiento literario cultural latino, sus escritores más representativo, durante la hegemonía romana son Séneca, padre (35 a.C. - 37 d.C.) y Séneca, hijo (4 a.C. - 65 d.C.), y durante el periodo gótico San Isidoro (570-636).

6 - El deterioro del Estado gótico y su desintegración en reinos independientes, y el consecuente desmoronamiento cultural originaron el paulatino desvanecimiento del latín clásico y la propagación del vulgar, con rápida evolución perseguía el camino que había de llevar al nacimiento de las lenguas romances. Entre estas figura la lengua castellana, la más difundida a la sazón de la conquista árabe. Los testimonios más antiguos de esta lengua romance son Glosas silenses y Glosas emilianenses, que datan del siglo X? es decir, casi tres siglos después de la llegada de los árabes.

Basándonos en lo que antecede se puede atestiguar que:

a - la sociedad arábigoandaluza era bilingüe, romance-árabe, dos lengua que se fusionaban en la vida cotidiana como queda reflejado en las Jarchas y el zéjel, poesía popular de importancia trascendencia en la literatura castellana posterior, .

b " la cultura, literatura y lengua españolas se formaron en el seno de una cultura mucho más madura y avanzada; por lo

cual ningún estudioso de los origines de la literatura española puede negar el impacto que tuvo la cultura y la literatura árabe en los diversos géneros de la producción creativa española, sobre todo en lo que se refiere a la poesía.

En este contexto, el presente trabajo procura llamar la atención a algunos aspectos de la posible influencia de la poesía andalusí en la antigua poesía española, desde los origines hasta el siglo de oro y su prolongación en algunas corrientes literarias modernas allanando el camino a otros estudios más específicos.

✷✷✷✷

Influence de la poésie andalouse sur la poésie espagnole ancienne.

Dr. Mahmoud Al Saïd Ali

Les chercheurs et les historiens espagnols et orientalistes se sont intéressés depuis près de deux siècles à l'origine de la littérature espagnole sous toutes ses formes, littérature, théâtre, roman, poésie épique et chantée. Ils ont tous été obligés dans leurs recherches à poser le problème de l'influence arabe qui a contribué à former le fœtus de cette littérature et ce, pour plusieurs raisons :

1. La présence arabe dans la péninsule ibérique qui s'est étalée, comme réalité concrète, du milieu du VIIIè siècle jusqu'en 1614, deuxième décennie du XVIIè siècle qui marque la chasse des maures, c'est-à-dire 900 ans.

2. La primauté de la civilisation arabe andalouse et son rôle pionnier dans toutes ses manifestations, non seulement par rapport à la civilisation espagnole mais par rapport à la civilisation européenne de l'époque.

3. La littérature arabe andalouse, et particulièrement la poésie, se basait sur un patrimoine arabe ancestral qui s'est étalé du VIè siècle jusqu'à la fin en passant par les époques omeyyade et abbasside.

4. Malgré le fait que la conquête romaine de la péninsule ibérique ait commencé au IIIè siècle,avant J.C., leur mainmise ne s'est effectuée que 19 ans avant J.C. La "romanisation" des peuples ibériques a débuté et s'est dévéloppée petit à petit pour atteindre son apogée entre le IIIè et le IVè siècle après J.C., surtout après que l'empire romain ait fait du christianisme sa religion officielle. La présence romaine a permis la

diffusion du latin littéraire et populaire. Le latin littéraire était la langue de l'église, de la science et de la littérature écrite, le latin populaire oral etait utilisé par la classe populaire et la classe moyenne jusqu'à l'invasion gothique et l'occupation de la péninsule par les goths qui s'est étendue de 410 à l'arrivée des arabes en 711.

5. Un mouvement culturel et littéraire latin a commencé en Espagne et les écrivains les plus importants sous les romains de Cordoue sont: Sénéque le père (60 avant JC-39 après JC) et Sénéque le philosophe, fils du premier (4 avant JC-65 après JC), sous les goths l'archevêque Isodore de Séville (570-636), mais la décomposition de l'état sous les goths et la décadence de la culture ont mené à la disparution du latin littéraire pour laisser la place au latin populaire qui s'était généralisé et a pris différentes formes dans les petits royaumes indépendants. Cela a donné naissance aux langues dérivées du latin qu'on appelait , langues romanes, dont le catalan et l'espagnol qui était le plus répandu au moment de la conquête arabe. Les plus anciens exemples écrits remontent au Xè siècle c'est-à-dire 3 siècles apès l'arrivée des arabes.

Partant de ce qui précède, on peut confirmer que :

1. **La société arabo-espagnole était bilingue (arabe, romane) et ces langues s'interférèrent dans la langue populaire, la preuve, c'est la poésie populaire et les chansons.**

2. **L'espagnol est une langue et une civilisation qui a vécu ses premiers jours au sein de la langue, de la littérature et de la culture d'une civilisation beaucoup plus ancienne et plus dévéloppée. Aucun chercheur ne peut nier l'influence de la culture et des genres littéraires arabes sur la création littéraire espagnole sous ses différentes formes (roman, théâtre, poésie, poésie épique et chants) et surtout sur la poésie, maîtresse des genres littéraires.**

Cette étude vise, après un bref exposé de ce que les anciens chercheurs ont trouvé, à observer quelques aspects de la présence de

l'arabe (oriental ou andalous) dans la poésie espagnole ancienne depuis son apparution jusqu'à l'âge d'or (XVIè et XVIIè siècle). L'extension de cette influence jusqu'aux nouveaux courants, montre la fierté qu'ils ont du patrimoine arabe.

****

رئيس الجلسة:

نشكر الدكتور محمود السيد علي، والكلمة الثانية للدكتورة مانويلا كورتس غارثيا التي ستحدثنا بالاشتراك مع الدكتور أحمد عبدالعزيز حول موضوع استحضار الأندلس في الشعر الإسباني المعاصر)، والدكتورة مانويلا باحثة إسبانية وهي مستعربة، وذات جهد كبير في مجال البحوث حول الجوانب الثقافية في الموسيقى الأندلسية، وهي تتقن أيضًا الإسبانية والفرنسية والعربية والإنجليزية، وحبذا لو قدمت لنا في أثناء بحثها بعض الترجمات بالعربية مباشرة.. تفضلي دكتورة.

الدكتورة: مانويلا غارثيا:

شكرًا السيد الرئيس .. مساء الخير.. السيدات والسادة قبل أن أتحدث في الندوة أريد أن أشكر مؤسسة البابطين ورئيسها لإتاحة الفرصة لي لأكون اليوم هنا في مدينة قرطبة وأشارك في دورة ابن زيدون. وسأبدأ الآن بقراءة ملخص لورقتي..

****

EVOCACIÓN DE AL-ANDALUS EN LA POESÍA ESPAÑOLA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA.

Dra. Manuela Cortés García.

"En pebetero de roja cornalina
quemabas los adioses
los besos, las caricias
que tus noches de amor
en pájaro del alba convertían"

Poema: "Ibn Zaydún" (Concha Lagos)[1].

Introducción:

En el alambicado proceso histórico de la poesía española, las huellas arabo-oriental y andalusí han sido una constante en el quehacer poético de los vates hispanos, huellas que están latentes en las cadenas de transmisión oral y escrita y atesora la Literatura Morisca. Esparcidas a lo largo de la historia de la literatura, han servido para entroncarla con los eslabones profundos del Modernismo y las Generaciones del 98 y 27, adquiriendo carácter de continuidad en los movimientos literarios precedentes.

El poso residual del legado andalusí se incrementaría transcurridas las primeras décadas del siglo XX gracias a la labor ejercida por los arabistas en el campo de la traducción de los poetas y obras clásicas hispano-árabes y, también, a la contribución de las instituciones y editoriales hispanas mediante el fomento de las traducciones y publicaciones de temática andalusí. A todo ello se sumarían los premios, homenajes y revistas literarias que sobre poesía y teoría poética de al-Andalus fueron surgiendo a orillas del Mediterráneo, incentivando la creación literaria de los poetas.

Todos estos factores deberán tenerse en cuenta al evaluar la impronta árabe y andalusí que fluye por el contenido poético, semántico y lingüístico de unos poemas y versos que caminan unidos al mundo de lo simbólico (profano y religioso), lo mítico, lo imaginario, lo lingüístico y los distintos estereotipos creados con el paso del tiempo, imprimiendo carácter a una literatura claramente diferenciada de su entorno geográfico y acuñada por unas señas de identidad que la entroncan con el pasado andalusí como parte integrante de su historia y legado, así como sus relaciones con "la otra orilla".

I. *Lo árabe como integrante de lo hispano en las obras literarias (s. XIV-XXI):*

En junio de 1966, el Profesor Pedro Martínez Montávez publicaba en la revista *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán* un artículo que situaba bajo el epígrafe: "Notas sobre el tema árabe en la poesía española actual". En este artículo, el arabista español señalaba: "Si cualquiera otra literatura occidental hubiese querido poetizar sobre lo árabe, habría tenido que salir fuera de sus fronteras, habría tenido que buscarlo. A la literatura española no le hace falta, porque lo árabe lo tenemos ahí mismo, dentro de nuestra casa, entre nosotros. En campos, en ciudades, en gentes y en costumbres. Será ésta, pues, la primera dimensión del tema árabe en la lírica española de nuestros días: la más próxima y más íntima, la más nuestra"[2]. Con estas palabras, Martínez Montávez sentaba las bases de la dimensión árabe y andalusí de la literatura española

[1]. Concha Lagos: *Con el arco a punto*; Prólogo de J. Riosalido. Colección de Poesía Ibn Zaydún nº 1, Madrid, 1984, pág., 37.
[2]. Tetuán, 3 (junio, 1966), 1-38 (pág. 1).

cuya impronta se ha mostrado de forma intermitente en la "sinuosa trayectoria" de la poesía, como él bien señala, y es reflejo de un legado que le pertenece[3].

Situándonos en el contexto de esta ponencia, a continuación, pasaremos a analizar las diferentes razones que han intervenido en la integración del binomio: arabo-andalusí a la literatura española moderna y contemporánea (1885-2000).

Como factores fundamentales, cabría destacar aquellas obras que sirvieron de base y constituyeron las fuentes de inspiración de nuestros poetas. En este sentido habría que establecer, en primer lugar, una diferencia entre aquellas que revelan la impronta "andalusí" a través de la literatura morisca y las traducciones de los poetas andalusíes, y como segundo factor a tener en cuenta estarían aquellas otras en las que lo "árabe" está presente en las composiciones de corte oriental y cuya fuente primigenia encontramos en las traducciones de las obras de la tradición clásica árabe y persa. Por otra parte, la proximidad geográfica con el Magreb y la literatura que generaron los distintos acontecimientos históricos, cobrando especial importancia la Guerra de África, sería un elemento más a considerar, ya que la impronta "magrebí" impregnaría la vía inspiradora de los poetas hispanos plasmándose en los poemas de corte "africanista".

En el apartado de "lo andalusí", la presencia en la Escuela Modernista (1885-1935) llegaba de la mano de dos obras claves de la literatura morisca: *Guerras Civiles de Granada* de Ginés Pérez de Hita e *Historia de Avindarráez y la hermosa Jarifa,* anónima. La identificación de esta escuela con "lo árabe" y "lo oriental" era el resultado de la traducción al francés de *Las Mil y una noches* en la versión de Galland (1708) y la española, posterior, realizada por Blasco Ibáñez (1916), así como la novela *Les Orientals* de Victor Hugo (m. 1885), derivando en el "orientalismo" como movimiento imperante entre finales del siglo XIX y principios del XX. La herencia del orientalismo se dejaría sentir en una poesía encastrada en una serie de moldes y estereotipos que, por sus características, a menudo se la ha conceptuado de "arquitectura lírica". A estas obras de corte oriental se sumaría la literatura de viajes de los románticos (s. XIX) y, con ella, la corriente "alhambrista" con toda la fantasía que generó y está omnipresente en el trasfondo de los poetas modernistas. La influencia de las mismas contribuiría a que "orientalismo" y "alhambrismo", como corrientes unidas a este período, se reflejaran en las distintas manifestaciones artísticas.

La poesía de los modernistas españoles, como poetas-puente entre el Romanticismo (s. XIX) y la Generación del 98, estaría marcada, además, por el aislamiento geográfico con Europa lo que derivaría en un inconformismo y una actitud desafiante ante la realidad que les rodeaba, llevándoles a una renovación del lenguaje poético promovido por el gusto hacia lo clásico, lo mitológico y lo pagano. Estos elementos caminarían unidos a lo árabe, andalusí y musulmán movidos por ese deseo de evasión, exotismo, ensoñación, lejanía y búsqueda de la belleza, en general, que les caracteriza, conduciéndoles a la recreación en los paraísos soñados de al-Andalus y al misterio que, para ellos, encerraba un Oriente lejano y, a la vez, próximo. Sin embargo, entre los años 30-40 se produciría esa "mirada y vuelta a al-Andalus" que presentan los poetas de la generación del 27, como consecuencia de las traducciones de los poetas andalusíes.

Esta recreación de lo andalusí pasado por el tamiz de lo árabe, como parte integrante de la historia española, llevaría al almeriense Villaespesa (1877-1936), figura emblemática del modernismo español, a asumir una cierta personalidad andalusí en formas y contenidos, y junto a poetas de su generación como Salvador Rueda, Manuel Machado, Eduardo Marquina, Julián del Casal, Juan Tablada, Antonio de Zayas

[3]. Véase de Martínez Montávez: "Ante una nueva recreación poética de al-Andalus", *Almenara,* 3 (1972), 255-259.

Beramaunt y José Moreno Villa, entre otros, a establecer puentes entre al-Andalus y Oriente tomando como epicentro a ciudades cercanas andalusíes como Almería, Granada, Córdoba, Medina Azahara, Sevilla, Toledo y Málaga, magrebíes como Tánger, Fez y Argel, y entre las orientales a El Cairo, Damasco, El Líbano, Basora y Estambul. Además de las ciudades históricas, los modernistas encontraron una nueva fuente de inspiración en la grandiosidad de sus monumentos más representativos como la Mezquita de Córdoba, la Alhambra de Granada, la Alcazaba de Almería, los Reales Alcázares y la Giralda de Sevilla y, con ellos, sus ríos, jardines y plazas.

Frente a los poetas modernistas que consideraban "lo andalusí" como un hecho histórico y cultural perteneciente a un pasado cantado, a veces, con aires triunfalistas y, otras, decadentes, la Generación del 98, aunque, como poesía de transición mantiene ciertos matices modernistas, presenta, sin embargo, ligeras pinceladas de realismo. Los poetas de la Generación del 27, en cambio, proyectan un acercamiento y fascinación por "lo andalusí", incentivados por la aparición de una obra clave e impactante, la traducción de los *Poemas arabigoandaluces* realizada por D. Emilio García Gómez (1930)[4], punta de lanza de la cascada de publicaciones que le precedieron. Con esta antología, García Gómez lograba descorrer algunos de los tupidos velos que, hasta entonces, envolvían la misteriosa silueta de la lírica "arábigoandaluza", como él conceptuó, consiguiendo con esta publicación calar en el alma de los amantes de la poesía e impactar de forma decisiva en los jóvenes poetas de la generación del 27. Así lo confirmaría Rafael Alberti en una carta a D. Emilio, fechada en Roma en 1975, al señalar: "El brillo relampagueante de estos poemas nos deslumbró a todos los poetas que íbamos componiendo el hoy denominado *grupo del 27* ...,y nos abrió los ojos a los peinados y preciosos jardines de la poesía árabigo-andaluza"[5].

En 1942, una segunda obra traducida por D. Emilio: *El libro de las banderas de los campeones* (*Rāyāt al-mubarrizīn)* de Ibn Sa'īd al-Magribī (Alcalá la Real 1213-14/1274)[6], verdadera antología poética de reyes, sabios, poetas y poetisas andalusíes de distintas regiones de al-Andalus, el Magreb y Sicilia, aportaría una visión más amplia de la literatura andalusí. Una década más tarde saldría a la luz otra obra de la literatura universal: *El collar de la paloma* (*Ṭawq al-ḥamāma)* del polígrafo cordobés Ibn Hazm (m. 994), tratado sobre el amor y los amantes traducido en 1952 por el ilustre arabista[7].

A esta trilogía poética andalusí se sumarían las traducciones de dos obras clásicas de la literatura persa, con ciertas connotaciones sufíes. Se trataba de las "sublimes *gacelas* amorosas del poeta persa Hafiz", encontradas en un libro del conde de Noroña y traducidas por Gaspar García Nava y publicado en París en 1838, *gacelas* que, según todo parece indicar, entraron en España a través del *Westösstliche Diwán* de Goethe. Además, la influencia de esta literatura se dejaría sentir en la poesía de estas generaciones tras el descubrimiento de las *Rubā'iyyat* de Omar Hayyān (m. 1132), traducidas en la versión inglesa de Edward Fitzgerald en 1854[8] y la catalana de Ramón Vives de 1909. Asimismo, el cordobés Rafael Cansinos Assens (1883-1964) editaría una *Antología de poetas persas* que incluía la traducción de una colección de *Gaceles* y *Rubayat* extraídas de la obra poética de Háfez y Omar Hayyán, obra que contaba con

---

[4] . Colección Austral de Espasa y Calpe, Madrid, 1930.

[5] . *Apud. Banderas*, xxi, según el prólogo de E.García Gómez, Madrid, junio de 1977. Véase: E.G.G.: "Árabe en endecasílabos", *Revista de* Occidente, 1976.

[6] . Madrid, 1942 (1ª edición); enero, 1978 (2ª edición) en Biblioteca Breve de Bolsillo.

[7] . Primera edición: 1952; Primera edición en "El libro de Bolsillo, 1977.

[8] . Vid. J. Arberry: *The Rubā'iyyat of Omar Jhayyām*, edición crítica de Walter, Londres, 1949.

una amplia introducción del autor[9]. El resultado del conocimiento de estas obras se reflejaría, a posteriori, con la incorporación de nuevos elementos de la literatura persa y de formas poéticas, como la cuarteta tipo *rubā' ī*, a las nuevas composiciones poéticas.

La traducción de la obra de Hafiz influiría de forma relevante en poetas de la Generación del 98 como Fernando Villalón (1881-1930), cuyo ramillete de *"gacelas": Contrabandistas, Marineras, Jardineras y Garrocheras*, en opinión de Jose Mª de Cossío, constituye "la parte más personal de toda su traducción poética, y también la más perfecta"[10]. La huella del poeta persa la encontramos también en otra figura representativa de la Generación del 27, Federico García Lorca (1898-1937), poeta universal que en 1916 publicaría el *Diván del Tamariz,* poemario que recoge, por vez primera, una colección de "gacelas" y "casidas" a las que el poeta imprime ese toque peculiar lorquiano[11], con títulos tan sugerentes como "Gacela de la muerte oscura", "Gacela del agua", "Qasida de la mujer tendida", "Qasida de la mano imposible", etc.

Estos vocablos de clara raíz árabe habían pasado a engrosar la obra poética de modernistas como Francisco Villaespesa[12], Leopoldo Lugones[13] y Curros Henríquez[14], entre otros[15]. En 1947 el sevillano Joaquín Romero Morube (n. 1904) alumbraría en *Kasida del olvido* composiciones como: "Kasida del alto amor", "Kasida de la muerte", "Kasida del agua dormida", "Kasida del patio triste", "Kasida de la noche esperada" y "Kasida a Medina Azahara", por citar algunas, y en 1957 el cordobés Ricardo Molina (n. 1917) presentaría su *Elegía a Medina Azahara*. El contemporáneo Luis Jiménez Martos cuenta también en su haber con un poemario titulado: *Casida del Buen Suceso*[16], y Miguel Fernández una larga: *Qasida del fiel amor de Ben al-Labbana de Denia a Mutamid de Sevilla*, en la que rememora la amistad que unió a ambos vates y el dolor del poeta valenciano (m. 1113), ejemplo de fidelidad frente a la desgracia, ante la partida a Agmat de nuestro rey-poeta[17]. Además, el modernista Manuel Reina dedicaría un poema a "Háfiz", el reconocido poeta sufí persa, composición que pasaría a formar parte de su obra: *El jardín de los poetas*[18].

La creación, a finales de los años 70, de la Colección Clásicos Bilingües (árabe-español) por parte del, entonces, Instituto Hispano-Árabe de Cultura, daría paso a un ramillete de publicaciones que bajo el epígrafe de: *Poesías,* recogía las obras antológicas de reconocidos poetas andalusíes como Ibn al-Zaqqāt (m. 1134) en el año1978[19]; Ibn Zaydūn (1003-1070) en 1979,[20]y al-Mu'ttamid (m. 1095) en 1987[21]. También y dentro de la Colección Clásicos Hispanos bilingües (español-árabe), en 1976 se publicaron dos obras: *Rimas* del poeta romántico sevillano Gustavo Adolfo Bécquer

---

[9] . Editado por Lipari Ediciones. Prefacio de Juan Porro sobre *El genio de Cansinos.*
[10] . Véase de Fernando Villalón: *Poesías*, Edición y traducción (árabe) de M. Sobh; Estudio de J. Mª de Cossio, Clásicos Hispanos, Madrid, 1976, XXIV-XXV.
[11] . Véase la aclaración que sobre ambos términos y concepto hace García Gómez en: *Silla del moro* pág., 17.
[12] . Villaespesa: "Kasida" en *El mirador de Lindaraja.* .
[13] . Lugones: "Kasida" en *Cancionero.*
[14] . C. Henríquez: "Casida Árabe" en *Poesías.*
[15] . Vid. A. Djbilou: *Diwán Modernista. Una visión de Oriente.* Ediciones Taurus, Madrid, 1986.
[16] . Premio Ibn Zaydún de Poesía, editado por el I.H.A.C., Madrid,1988.
[17] . Vid. *Revista Temas Árabes*: "Homenaje al rey-poeta al-Mu'ttamid", Madrid, 2 (19), 125-126.
[18] . *Apud,* Djbilou: *Diwán*, 148,150.
[19] . Clásicos hispano-árabes Bilingües, nº 1. Ed. y trad. E. García Gómez.
[20] . *Idem*, nº 2. Trad. M. Sobh y prólogo de E. Terés.
[21] . Clásicos Hispano-Árabes Bilingües, nº 3. Traducción y prólogo de Mª. J. Rubiera Mata, Madrid,

(Sevilla, 1836/Madrid, 1870)[22] y *Poesías* de Fernando Villalón[23], poeta de la Generación del 98. A estas colecciones le precedieron las publicaciones de los Premios de Poesía: Ibn Zaydún, Wallāda e Ibn al-Zaqqāt, concedidos por el citado organismo a poetas contemporáneos durante la década de los 80, publicaciones que contaron con el tutelaje del Dr. Jesús Riosalido. Por otra parte, el Profesor Maḥmūd Sobḥ en su labor de traducción publicaba en 1986 una *Antología poética de Ibn Jafāya de Alzira* (1058-1139)[24], y a Soledad Gubert una *Antología de poetas almerienses* en 19 .

En los años 80 García Gómez presentaba: *Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alhambra*, obra editada por el Instituto Egipcio de Estudios Islámicos, según la traducción de la poesía epigráfica que reunía a los granadinos: Ibn Yaŷŷāb (1274-1349), Ibn al-Jaṭīb (1313-1375) y a su discípulo Ibn Zamrāk (1333-1393), y que vendría a engrosar la lista de poetas andalusíes traducidos por el académico español. En esta década también, Miguel José Hagerty presentaba en 1985: *Ajiméz*, una antología lírica bilingüe (árabe-español) sobre la poesía andalusí[25].

No cabe duda de que a la hora de valorar el proceso de conocimiento y difusión de la literatura de impronta andalusí, árabe y magrebí habrá que tener en cuenta, en primer lugar, el bagaje de obras clásicas andalusíes traducidas en el ámbito de las humanidades así como los estudios y, después, la labor ejercida por revistas de acreditado prestigio publicadas en España y dedicadas al estudio de temas árabes y andalusíes. Destacamos entre ella: *al-Andalus* (1933), *al-Qanṭara* (1980), *Almenara* (1971), *Temas Árabes* (años 80), *Calamo* (1984), *Awrāq* (1978), *Tigris* (años 80) y la Revista del *I.E.E.I,* sin olvidar la contribución a la literatura española ejercida por la *Revista de Occidente* (creada en 1928). Asimismo, el período del Protectorado Español en Marruecos trajo consigo el nacimiento de una generación de poetas e hispanistas españoles y, con ellos, nuevas revistas como: *al-Motamid* (Larache,*1947-Tetuán,1956)* y su anexa *Itimad,* creadas por Trina Mercader y contando con la colaboración de hispanistas, arabistas y poetas como Vicente Aleixandre (n. 1900) y Gerardo Diego (n.1896); *Ketama* (Tetuán, 1953-1959); *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán* (1964) y la melillense *Manantial*[26]. Estas revistas, como plataformas y ventanas abiertas a poetas y críticos literarios de ambas orillas mediterráneas, servirían para aproximar la cultura hispano-árabe al panorama literario hispano, incentivando así el genio de nuestros poetas.

II. *Evocación de al-Andalus en la poesía española* (1885-2000):

Al-Andalus, como punto de referencia histórica y cultural, fue el genio inspirador de una poesía más creativa, a la vez que innovadora y con una nueva dimensión, que se plasmaría en las obras literarias de los poetas modernos y contemporáneos. No obstante, mito y realidad son los conceptos claros y, al mismo tiempo, enfrentados que, en su evocación de al-Andalus dejan traslucir las distintas generaciones de poetas comprendidos entre finales del siglo XIX y la primera mitad del XX. Así, si entramos en el análisis de los Modernistas y la Generación del 97

---

[22] . Clásicos Hispanos, 1,Trad. Kamāl Fausī; Šāmī Dīb y Jorge Sarḥān. Prólogo de J. Benito de Lucas, I.H.A.C., 2ª ed. Madrid, 1976.

[23] . Clasicos Hispanos. Edición y trad. M. Sobḥ; Estudio de José María de Cossio, Madrid, 1976.

[24] . Valencia, 1986, ed. Ayuntamiento de Valencia (ed. Trilingüe: español-árabe-valenciano).

[25] . Ed. Biblioteca de la Cultura Andaluza, Granada, 1985.

[26] . Vid. Fany Rubio: *Las revistas poéticas españolas* (1939-1975), Madrid, 1976.

observaremos que, como herederos del movimiento romántico y la influencia del "oriental-ismo" y el "african-ismo", repiten ciertos clichés que llevan a la poesía de la época a acusar un cierto distanciamiento y alejamiento de la realidad.

El mito de al-Andalus, como motivo estético y simbólico, se manifestaría tomando como punto referencial el trasfondo histórico con toda la carga conceptual y semántica que le caracteriza, proyectando una poesía descriptiva, elegíaca y floral que, a menudo, va unida al mundo de lo imaginario junto a una serie de arquetipos creados y mantenidos durante generaciones. Frente a ellos, la Generación del 27 y los poetas contemporáneos presentan una clara proximidad y acercamiento a la realidad de al-Andalus promovida por un mejor conocimiento de la historia y la literatura andalusí, y era el resultado de la proliferación de antologías traducidas del árabe al español, las publicaciones de obras históricas y los estudios realizados por arabistas y medievalistas durante el siglo XX, sin olvidar el papel difusor de las revistas literarias. Esta proximidad viene dada, además, por un contacto directo con las ciudades y la cultura del Magreb y Oriente a través de los diferentes viajes y encuentros literarios que, de forma periódica, reúnen a poetas y estudiosos de ambas orillas mediterráneas.

El análisis de los poetas en cuyas obras la presencia andalusí es evidente nos lleva a constatar que son mayoritariamente andaluces, de tal forma que dependiendo de sus zonas de procedencia la evocación de al-Andalus se dejará sentir en la orientación de su poesía. Así, los poetas cordobeses cantarán, en general, a la ciudad de Córdoba, la Mezquita y las ruinas de Medina Azahara; los sevillanos a los Reales Alcázares y a la Giralda, mientras gaditanos, sevillanos, granadinos, jiennenses y almerienses focalizarán sus poemas en la Alhambra, las Alcazabas y ciudades fronterizas o en el límite con ellas, como Málaga, Algeciras, Ceuta, Melilla, Ronda o Zahara, sin olvidar el interés que despiertan los Jardines del Generalife. Estas ciudades y edificios históricos andalusíes constituyen un referente importante en la poesía, como escenarios en el que el poeta recrea su imaginación y fantasía, pues como bien decía García Gómez: "Ningunas ciudades son tan femeninas como las musulmanas, ni han sido enamoradas por los poetas con tan rendido martelo"[27].

En cualquier caso, resulta evidente que el patrimonio arabo-islámico y andalusí, con todo lo que significa el pasado de este legado, genera una poesía que, en general, se articula en torno a tres ejes fundamentales: 1) Poesía descriptiva (*awṣāf)* centrada en los monumentos más representativos con toda la carga simbólica, conceptual y emocional que encierran; 2) Proliferación del panegírico (*madīḥ*), seguido de la poesía elegíaca (*marṯiyya*) y en menor escala la sátira (*hišā'*) aplicada a las personalidades que han marcado o fueron marcadas por la historia; y 3) Utilización de la poesía floral centrada en la recreación de los jardines andalusíes (*rawdiyya*), flores (*nawriyya*) y fuentes, destacando el Generalife como símbolo del Paraíso y, también, los ríos tomando como punto referencial el Guadalquivir "el Gran Río", así como los afluentes e islas que se forman a su paso.

En este marco hay que situar al poeta sevillano Antonio Machado (Sevilla, 1875/Collioure (Francia) 1936), ejemplo de modernista progresista y cantor lírico del alma andaluza, quien dedica su "Fantasía de una noche de abril" a dos de sus ciudades. El poema comienza así:

"¿Sevilla? ... ¿Granada? .... La noche de luna
angosta la calle, revuelta y moruna,
de blancas paredes y oscuras ventanas.

---

[27]. Vid. *Silla del moro*, Ed. Espasa y Calpe, Buenos Aires, 1954 (2ª ed.), 91.

Cerrados postigos, corridas persianas...
El cielo vestía su gasa de abril"[28].

Aquí, la evocación de al-Andalus pasa por el filtro de "lo moruno", mientras en el fragmento siguiente aparece mezclado a "lo oriental", como estereotipos permanentes que discurren asociados a lo árabe y andalusí, lo que denota que el poeta no hace una diferenciación entre ambos mundos y conceptos:

"Yo guardo, señora, un viejo salterio
también una copla de blanco misterio,
la copla más suave, más dulce y más sabia
que evoca las claras estrellas de Arabia
y aromas de un moro jardín andaluz"[29].

El origen oriental de la cultura andalusí con la que Francisco Villaespesa se identifica, se pone de manifiesto en estos versos de su poema: *Kasida* mediante la personificación del "yo" que el poeta acuña:

"Yo soy como un sueño que viene de Oriente,
sobre un dromedario cargado de aromas y perlas de Ormuz.

El sol de Arabia, tostó mi amplia frente
y el camino ciego de gloria y luz"[30].

Para intercalar después:

"Mientras a la luna se abre el nardo y canta frescuras la fuente,
sultana, yo vengo, sordo de armonías y ciego de luz,
a rimar contigo mis sueños de Oriente
en los surtidores y en los arrayanes de un patio andaluz"[31].

De igual forma que hicieran los poetas clásicos árabes e hispano-árabes al expresar su dolor ante el abandono de los campamentos y la pérdida de la amada con el mítico "llanto ante las ruinas", el poeta modernista Antonio de Zayas Beaumont, en su remembranza del pasado glorioso de la Alhambra, pasea por los jardines del Generalife lamentándose de la soledad reinante:

"El Rey Silencio viste la túnica de encajes
que con marchitos nardos tejieron las huríes,
y aprende en lira de agua de los mirtos, sus pajes,
historias de gomeles y hazañas de zegríes".

Para proseguir:

"Reclinado en la Silla donde el Monarca Moro
veló el lascivo sueño de la indolente vega,
contempla de la Alhambra ensangrentado el oro
y al Darro que sus plantas con llanto mustio riega".

El Generalife[32].

Este sentimiento de pérdida y abandono lleva también a Villaespesa a componer: *Elegías de Granada,* que inicia así: "¡Granada, Granada/ de tu poderío/ ya no resta nada!...", para cerrar su canto elegíaco:

---

[28]. Antonio Machado: *Antología poética*, Biblioteca Básica Salvat, Estela (Navarra), 1985, 44.
[29]. *Ibid,* 46.
[30]. *Apud*, Djbilou: *Diwán*, 68.
[31]. Poema inserto en su libro: *El mirador de Lindaraxa. Apud:* Djbilou: *Diwán*, 68.
[32]. Véase de A. de Zayas, su poemario: *Joyeles bizantinos.Apud.* Djbilou, *Diwán*, 138.

"¡Lloran elegías las aguas del río
y entre sus cristales ya no te reflejas
como una sultana, la sien coronada
de áureos minaretes y torres bermejas"[33].

La Generación del 27, además de desarrollar una notable actividad poética, acogería con especial interés la herencia árabe que se manifestaría con "la vuelta a lo andalusí", fenómeno que se produjo como resultado de la traducción de los *Poemas arabigoandaluces*, legado que tendría una progresiva continuidad y desarrollo en las generaciones posteriores.

Sabido es del interés de Federico García Lorca (1898-1936) por lo árabe y lo morisco, como sentimiento atávico a su tierra granadina, así como de su interés por los *Poemas arabigoandaluces*, obra que caló en el alma de este amante de la poesía e influyó de forma decisiva en la creación del *Diván del Tamariz,* como bien recoge García Gómez en su "Nota" a *Silla del moro*[34]. En él, vemos a un Lorca que reinventa el lenguaje y transforma, a su modo, formas e ideas y, como auténtico juglar, asimila tradiciones cultas y populares que va enriqueciendo con la lectura de obras de la literatura árabo-oriental, andalusí y persa, de ahí que ligeros toques hispano-árabes maticen la estructura, el contenido y el lenguaje de su colección de "casidas" y "gacelas", reflejo de la clara orientación árabo-andalusí que el poeta quiso dar a su obra, composiciones a las que imprime ese acento lorquiano tan personal. En una verdadera polifonía, el poeta aborda el tema del "llanto" como uno de los símbolos fijos de su poética y, también, de la andalusí, cuando declama: "El llanto es un perro inmenso/ el llanto es un ángel inmenso/....y no se oye otra cosa que el llanto"[35]. Llanto que golpea el corazón de Federico ante la pérdida de Granada y plasma en estos versos llenos de imágenes alhambreñas de su Casida: "Del herido por el agua":

"Quiero bajar al pozo,
quiero subir a los muros de Granada,
para mirar el corazón del pasado
por el punzón oscuro de las aguas"[36].

En ocasiones, la remembranza del paraíso perdido de al-Andalus lleva a los poetas a establecer un paralelismo entre ciudades, paralelismo y/o enfrentamiento que nos trae a la memoria la famosa casida de Ibn al-Jaṭīb (s. XIV): *Parangón entre Málaga y Salé.* Así, el sevillano Fernando Villalón, uno de los poetas más emblemáticos de la Generación del 98, establece un hermanamiento entre Granada y Ŷebala mediante la entrega simbólica de las "llaves" que son testimonio de un pasado y origen común: el andalusí y morisco, como bien plasma en estos versos de su *gacela:* "Jardineras":

"Tengo una novia en Yebala
que al cuello trae una cadena
con las llaves de Granada"[37].

También el almeriense Villaespesa, contemplando la proximidad de las costas africanas, escribiría estos versos:

"¡La Alpujarra es el balcón

---

[33]. De *Mirador de Lindaraxa.* Apud: Djbilou: *Diwán*, 130-132.
[34]. Vid.: *Silla del Moro,* 88-92.
[35]. Lorca: *Diván del Tamariz: Casida* II, pág: 81 (versos 8-12).
[36]. *Casida* I, versos: 1-4, pág: 79.
[37]. F. Villalón: *Poesías*, 92-93.

en donde se asoma España,
para ver, como en un sueño,
las bellas costas de África,
que a través del mar le envían
sonrisas de enamoradas".
Balcón de España[38].

Haciendo acopio de una acrisolada tradición que se hace patente en la poesía de Fernando Villalón, la relación islám-cristianismo que camina unida al pasado cristiano y árabe de algunas ciudades, lleva al poeta a introducir en su poesía a personajes representativos de la historia de España como Isabel la Católica, figura que coloca y va unida a símbolos religiosos, según vemos en el *Romance 860* dedicado al poeta Vicente Aleixandre:

"¿Dónde vas, reina Isabel,
con la falda recogida?.

Una plaza de turbantes
duerme de Ceuta a Melilla
y de cruces otra vela
desde Málaga a Algeciras.
En medio de una sierpe azul
que por un filo es gumía,
por el otro filo espada,
y por el alma porfía.

¿Dónde vas, Reina Isabel,
por tierras de morería?"[39].

Observamos que Villalón acusa en su poesía una marcada utilización y repetición de los términos "moro" y "mora", con claras connotaciones andalusíes, según vemos en esta cuarteta del *Romance 83,* lo que unido a la repetición de ciertos vocablos y fonemas consonánticos imprimen al romance carácter de copla popular andaluza:

"Sierra Morena, la sierra
morena de las Españas,
que mora tiene las cumbres
porque mora tiene el alma"[40].

Este poeta dotado de un neo-populismo pasado por el tamiz de lo culto, y que acuña las características de un estilo personalísimo, en su recreación de la mitología hispana y el recuerdo de las civilizaciones antiguas que poblaron su suelo logra una simbiosis perfecta entre historia y mito al evocar el poso de la cultura fenicia y revindicar un legado que camina unido a ciudades como Gades cuando exclama:"Ave oh Gades fenicia; la doncella/más ilustre de Iberia, en la Era aquella ...". Otras, busca esa aproximación y entronque del pueblo gitano que, a través del cante jondo, como bien decía Lorca: "es el hilo que nos une con el Oriente imperecedero"[41]. Sirvan como

---

[38]. De su obra: *Cancionero de Almería. Apud,* Djbilou: *Diwán,* 133.
[39]. Villalón: *Poesías*, 68-69.
[40]. *Ibid*, 62-63; 65-66.
[41]. Lorca: *Poema del cante jondo*. Prólogo de Mario Hernández. Ed. Alianza, Madrid, 1982, 42.

ejemplo estos versos que nos ofrece Villalón extraídos de su poema dedicado al torero Rafael "El Gallo" y la raza gitana, a la cual pertenecía:

"Yo te he visto otra vez antes de ahora
y fue en Egipto; en Luxor enterrado.
Tu antiguo cuerpo estaba embalsamado
con el barniz del cobre que lo dora"[42].

En cambio, en "Campiña de Jeréz" hace todo un recorrido por estas culturas, con claros tintes patrióticos:

"Rincón tres veces rico, asiento de Tartessos,
de Andalucía la Baja el relicario eres.
Que en edades antiguas soportaste el peso
de nubianos y alarbes, moros y bereberes"[43].

En este viaje de vuelta al pasado, mitos, símbolos y héroes son, a menudo, los focos de inspiración de los modernistas y la Generación del 98.

Recordando la fama y el gracejo de las bailarinas gaditanas, como herederas de las orientales, y de las que D. Emilio da habida cuenta en la traducción de la *Risālat fī faḍl al-Andalus* de al-Saqundī (s. XII)[44], Rafael Alberti (n. 1902) compone: "Telethusa, bailarina de Gades", inmersa en *Oda marítima:*

"Bailan desnudos tus antiguos hombros,
bailan desnudos tus combados brazos,
bailan desnudas tus caderas largas,
tu grácil vientre y tus preciosas piernas"[45].

A pesar de que el vocablo "moro" y sus derivados se han considerado en el sentido peyorativo de unos términos que, en general, van unidos a lo magrebí y oriental sin establecer las diferencias entre ambos, en Villalón llama la atención la proliferación de los mismos mediante la utilización de diminutivos con sentido afectivo en frases como: "moritos de Ceuta"; "Santiaguito (refiriéndose al Apóstol) por tierras de morería", o "con los bieldos al hombro van llegando los moritos", diminutivos, por otra parte, tan característicos en nuestros poetas andalusíes. En otros casos, el término conlleva connotaciones semánticas que inducen al poeta a establecer ciertos paralelismos que van unidos a un sentimiento de admiración hacia "lo moro" cuando señala: "cantares morunos/bellos cual ninguno"; "su moruna silla...", añadiendo: "pertenecerá a un Abencerraje o a un moro guerrillero". También aplicado a imágenes como: "el talle juncal de mora", para definir la estilizada silueta de la mujer andaluza.

A lo largo de los poemarios, observamos que la evocación de al-Andalus se basa en el recuerdo de la historia de España y el poso de la cultura y la civilización árabe e hispano-árabe, como herencia que, a menudo, pasa a acuñar el poeta mediante la utilización del "yo", según podemos comprobar en este fragmento extraído del poema "Adelfos" del sevillano Antonio Machado (1874-1947):

"Yo soy como las gentes que a mi tierra vinieron
-soy de la raza mora, vieja amiga del sol-,

---

[42] . Véase Villalón: *Poesías,* Estudio de Cossio, XIX.
[43] . *Ibid*, 32, 33.
[44] . Vid. Maqqarī: *Nafḥ aṭ-ṭīb*, III, 213; Trad. E.G.G: *Andalucía contra Berberia,* capt. : "Elogio del Islam español", Barcelona, 1976.
[45] . *Apud*: R. Molina: *Misterios del arte flamenco*. Biblioteca de Cultura Andaluza, Sevilla, 1985, 82.

que todo lo ganaron y todo lo perdieron.
Tengo el alma de nardo del árabe español"[46].

La huella de la poesía udrí beduina como preludio del "amor cortés", temática de la que Don Emilio habla en su introducción a *Poemas arábigoandaluces*[47] e Ibn Hazm en *El collar de la paloma* llegando a codificar el "amor udrí"[48], aparece revestida de castidad conceptual en estos versos de Lorca de su "Gacela de la terrible presencia": "Déjame en un ansia de oscuros planetas/pero no me enseñes tu cintura fresca"[49]. También el tópico de la poesía árabe clásica y andalusí de "la visita nocturna del enamorado a su amada", aparece claramente recogido en la "Gacela del amor desesperado", cuando dice: "La noche no quiere venir/para que tú no vengas/ni yo pueda ir"[50].

Influenciado, sin duda, por la lectura de estas obras de la tradición andalusí, el gaditano Fernando Quiñones inserta el poema "Amor udrí" en *Las crónicas de al-Andalus* obra que, como auténtico trabajo de taracea, el poeta va forjando con poemas como: "Ben Zaydún", "Moaxaja", "Zéjel", "Jarcha", "Archuza", "Kadís", "Labores nazaríes"y "Haqqi y Sidqi", entre otros títulos sugerentes.

Símbolo de la inevitable atadura a un pasado concebido en aras de un esplendor inicial y una caída final que se manifiesta abiertamente en melancolía, es la mirada y retorno al Sur que la poetisa Concha Lagos deja traslucir en esta noche desesperanzada y claramente zayduniana de sus poemas: "Noche en Medina Azahara" y "Evocación":

"Nunca los astros
con igual complacencia
sus rubíes encendieron.
Dueños del infinito
te contemplaron estos mismos soles.

Arrastrabas túnicas de jazmines,
guirnaldas de diamelas,
velos de brocado.
... /....
Tú, ¡Medina Azahara!
para ser evocada eternamente"[51].

Mirada de retorno al "otro Sur" es la que se produce también, cuando en ese "Girar de sol a sol" la poetisa exclama: "Porque yo lo que busco es mi camino de Damasco./Que no lo cerquen las oportunidades/que nadie intente alargar la mano y darle impulso a la balanza./Ya está todo trazado en este meridiano de mi frente"[52]. Este fragmento del poema nos lleva a evocar, en cierto modo, aquellos otros versos de nuestro emir omeya y poeta "inmigrado", ʿAbd al-Raḥmān I cuando, en la añoranza de

---

[46] . Vid. *Antología de la poesía hispana*, vol. IV: "Del Modernismo a la Generación del 27". Clásicos Hispanos nº 5; Trad. Maḥmūd Sobḥ, Madrid, 1979, 80-81.
[47] . Vid. "El amor y la belleza", 46-47.
[48] .Vid. Prólogo: "El "amor de Bagdad en la Córdoba omeya", 69-71.
[49] . *Diván*, Gacela II, versos: 15-16, pág, 63.
[50] . *Ibid.*, Gacela III, versos 1-3, pág., 64.
[51] . Concha Lagos: *Con el arco a punto*, Colección de Poesía Ibn Zaydún nº 1, Madrid, 1984; "Evocación", 43-44.
[52] . *Con el arco a punto*, 41.

su tierra e invadido por la melancolía, escribe: "¡Oh palma! Tú eres, como yo, extranjera /en Occidente, alejada de tu patria"[53].

Como podemos observar, el retorno poético a al-Andalus y lo andalusí cobra vida en las antologías de los poetas contemporáneos, antologías que vienen acompañadas del conocimiento profundo de la literatura a través de las traducciones. Así, en 1984, Luis López Anglada conseguía el Premio Ibn Zaydūn de Poesía con *Canto de Tarik* "Poemas de la conquista de España", obra basada en el caudillo musulmán Tarik ben Zyād y en la que, tras establecer un largo monólogo con su personaje, el poeta nos deja su testimonio de la conquista. López Anglada, poeta conocedor y erudito de la historia de al-Andalus y su poesía, inicia la obra con una cita del historiador Abū Ubayd al-Bakri (s. IX), además de encabezar sus poemas con aleyas coránicas, versos de poetas andalusíes y orientales clásicos y, también, de andaluces y árabes modernos y contemporáneos. Como verdadero enamorado de Ceuta, símbolo de la primera ciudad conquistada, dando rienda suelta a su lirismo exclama:

" ...Iré algún día
con un collar de perlas para ceñir su cuello,
tomada cada una de sus ciudades en las que entró mi caballo,
para anunciar el nombre de los nuevos amantes
de la que ella es la única favorita"[54].

Después, su identificación con el personaje le lleva a fundirse con él en estos versos:

"Cuando alguien te pregunte, contesta: "¡Soy de Tarik
Ben Ziyad!", el guerrero que llegó al río Grande,
a preparar el sitio de las torres futuras
que lo usarán de espejo para medir su gloria"[55].

José García Nieto (n. 1914), poeta, académico, crítico literario y ganador del Ibn Zaydūn de Poesía de 1986 con *Galiana,* poemario sobre el Toledo árabe, introduce versos que hablan del amor y el desamor, la destrucción y la esperanza, temas que proliferan en la poesía andalusí. El poeta toledano confiesa que este premio sirvió de palanca, provocándole a escribir algo que llevaba dentro desde su infancia y que trascurriría junto a las ruinas del Palacio de Galiana. García Nieto que concibe la poesía como "una forma de conocimiento, de expresión, de recuerdos, sentimientos o profecías en el lenguaje de la belleza"[56], retomando los valores y aspiraciones de la sociedad andalusí, evoca la historia de Galiana, la recordada princesa toledana, incorporando al personaje la idea de libertad que camina unida a la princesa cordobesa Wallāda, de la que abundan las referencias y cuyos versos abren esta obra, junto a una cita del Corán[57] y un fragmento anónimo del *Collar de la paloma*[58]. Partiendo de un conocimiento profundo de la historia de al-Andalus, García Nieto, anuda lo popular a lo lírico para esparcir la frescura de un sentimiento que desde su niñez va unido a la legendaria princesa,y que podemos apreciar en este poema de corte intimista escrito en octosílabos:

---

[53] . García Cómez: "Poetas musulmanes cordobeses", *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba*, 8 (1929), 146.
[54] . L. López Anglada: *Canto de Tarik.* Prólogo de M. Sobh. Colección de Poesía Ibn Zaydún nº 2, Madrid, 1984,
[55] . *Ibid*, 36.
[56] . Entrevista de Julia Sáez Angulo al autor. Rvta. *Calamo*, 11 (oct-dic. 1986), 52.
[57] . *Sura* XIII: Del Trueno.
[58] . *Galiana*, 15 (2ª parte de la obra: "El Cancionero").

"Yo te llamaba Galiana
porque era aquella leyenda
que de niño me cantaban.

Niña prohibida, a los altos
barandales asomada.
El oro se hacía cobre,
lisa la tela bordada,
y dejaba las dos frutas
iguales y deseadas.

Un día sin saber cómo,
supe como te llamabas,
pero en las noches con luna
yo te llamaba Galiana"[59].

Observamos que la evocación de al-Andalus se produce desde alusiones que, de forma directa o indirecta, van unidas a la historia y se proyecta sobre ciudades y personajes entroncados con ella, hasta retomar los cánones y estereotipos de belleza femenina establecidos por los poetas árabes clásicos y los andalusíes, para aplicarlos después a la mujer española, repitiendo ciertas imágenes, metáforas y calcos semánticos. Fernando Villalón, por ejemplo, identifica la belleza de la mujer andaluza con "la raza mora" cuando señala: "El coche calesero va lleno de claveles/y mujeres morenas de rizadas pestañas/nietas de las que trajo Tarik a las Españas/y aquí por siete siglos, parieron sin cesar./¡Nunca podrá Castilla vuestra casta borrar!"[60]. Esta evocación de la mujer andaluza que, en el campo descriptivo, pasa por establecer símiles con la árabe cuando señala: "su juncal talle de mora", o "ellas la Arabia en los ojos", a menudo se mueve en el mundo de la utopía mediante la utilización de una serie de estereotipos donde la carga lírica y emocional adquiere dimensiones desmesuradas, derivando en un lenguaje ampuloso y retórico al más puro estilo andalusí.

El lenguaje también constituye uno de los testimonios más importantes que definen a un poeta, como elementos que va engarzando en el entramado andamiaje de poemas y versos. Así, el análisis del campo semántico de la poesía española moderna y contemporánea nos lleva a observar que, a menudo, se enriquece con la huella de unos arabismos que embellecen y vivifican el lenguaje al recuperar términos que, en cierto modo, habían caído en el olvido. De este modo, adentrándonos en las aguas subterráneas de la poesía, nos dejamos llevar por el mar profundo de estos arabismos con términos como: /neblí/; /alfeizar/; /alcores/; /algarabía/; /alarbes/; /harén/; /sultán/; /sultana/; /aljibe/; /acequia/; /zaguán/; /atalaya/; /arrecife/; /gaccla/...., y un sin fin de vocablos que traen a nuestra memoria los versos de nuestros poetas andalusíes. La huella de los arabismos la encontramos, además, en la utilización de topónimos de origen árabe correspondientes a ciudades, pueblos, aldeas, ríos y afluentes, topónimos que, en general, aparecen esparcidos por el variado y policromo paisaje de la Andalucía oriental y occidental.

III. *El mundo de los símbolos:*

---

[59]. García Nieto: *Galiana.*. Colección de Poesías Ibn Zaydún nº 8. Madrid, 1986, 47-51.
[60]. Villalón: *Poesías*, "Campiñas de Jeréz", 34-35.

Las apariciones más o menos fugaces de motivaciones andalusíes y referencias a esta cultura caminan en paralelo al entramado mundo de los símbolos, como elementos que el poeta va esparciendo por poemas y versos. Símbolos que constituyen la base de una parte de la poesía moderna y contemporánea española, en la que mito y realidad navegan en una misma barca y discurren por el río de aguas caudalosas de su poesía.

III.1. Simbología religiosa y profana en ciudades y monumentos:

El poeta neorromántico onubense y "Andaluz Universal" Juan Ramón Jiménez (Huelva, 1881/Puerto Rico, 1958), sostuvo el origen español del simbolismo manifestando que: "El simbolismo francés viene de los místicos españoles; lo que hay de místico en los simbolistas procede de nuestros místicos y de la poesía arábigo-andaluza. En el simbolismo, los místicos españoles influyen tanto como Poe y tanto como Wagner y la música wagneriana .... En Francia hallamos muchas pruebas de influecia española: en Samain, Verlain, Baudelaire ... He leído desde niño a San Juan de la Cruz. Tanto él como Bécquer son simbolistas; son dos casos líricos semejantes al de Verlain"[61].

Esta simbología que abarca el mundo de lo profano y se articula en torno a las ciudades históricas de Córdoba, Sevilla y Granada, conformando lo que Pedro Martínez Montávez define como "el triángulo sentimental andaluz"[62], lleva a los poetas a contemplar sus monumentos civiles y religiosos y a describir su esplendor y caída, como símbolos de gloria y decadencia a la vez que huellas históricas del pasado, sin olvidar a sus gobernantes y hombres más representativos. En sus descripciones se detienen ante los jardines, como preludio y antesala del Paraíso y, en su añoranza, se recrean en el sonido del agua.

El Sur andalusí, atesorando como denominador común la riqueza de su historia, leyendas, mitos, ritos y símbolos, constituye el paraíso idóneo de una poesía envuelta en los perfumes inconfundibles que esparce una tierra que enamora a juglares y poetas, como pone de manifiesto la poetisa cordobesa Concha Lagos en "Yo soy tu semilla":

"Frente a ti los olores son distintos
y distinta la luz.
Todo tiene fragancia de alhelíes.
Yo soy tu semilla,
la que sembrando vienes desde tiempo remoto"[63].

Aromas, también, que envuelven los versos de otro andaluz, Salvador Rueda (1857-1933) quien, situándose en el núcleo histórico de la dinastía omeya, evoca "El alma de Córdoba" para asociarla a sus símbolos religiosos:

"Ciudad que te perfumas con azahares
y que en la cruz rompiste tu cimitarra;
quiero, para decirte algunos cantares,
ponerle fibras nuevas a mi guitarra"[64].

Para el poeta modernista, la capital omeya representa el paso del tiempo y el recuerdo de una historia que siempre irá unida a su pasado musulmán y cristiano, simbolizado en el bosque de palmeras de una Mezquita "robada al moro", como bien

[61]. *Apud*: J. R. Jiménez, *Antología poética*. Edición de Vicente Gaos, Cátedra, 1975 (2ª ed.), pág. 31.
[62]. P. Martínez Montávez: *al-Andalus, España, en la literatura Árabe Contemporánea*, Madrid, 1992, 40.
[63]. C. Lagos: *Con el arco a punto*, 27.
[64]. Rueda: *El friso del Partenón. Apud.* Djbilou: *Diwán*, 134-135.

señala Rueda en su segunda estrofa, y convertida en el templo posterior, de ahí que cierre el poema con estos versos: "Tu templo en el bautismo cristianizado/ es un sueño tendido sobre palmeras/ sobre ricas columnas en que rizado/ parece abrirse un bosque de mil banderas"[65].

Villaespesa, en cambio, ve en "La Alcazaba" una prolongación de la Alhambra. La majestuosidad del monumento nazarí simboliza aquí el esplendor del Reino de Granada, frente a "ese apunte" que significa para el poeta el enclave de la fortaleza almeriense. Su contemplación le lleva a evocar la caída del reino al cual pertenece y que plasma en estos versos que son un claro ejemplo del "llanto ante las ruinas":

"La Alcazaba de mi pueblo
cuando la Luna la baña,
que es un apunte parece
de la Alhambra de Granada.

¡Las torres de la Alcazaba
cuando declina la tarde,
al reflejarse en las olas
parece que lloran sangre!.
Pobre Alcazaba del alma
que se muere recordándote!".

La Alcazaba[66].

Córdoba, cortejada y mimada por poetas, cantores y músicos, en opinión de Federico García Lorca era "la ciudad más melancólica de Andalucía". Sin embargo, esta ciudad "romana y mora" como la definiría Antonio Machado, y "Córdoba de los sultanes, cristiana y mora" en los versos de Fernando Villalón, es también símbolo del misterio y el embrujo que, cada atardecer, envuelve a sus calles y plazas, abriendo de par en par las amplias alas de su espíritu para inundarnos con los mil perfumes a jazmín, azahar y albahaca que la acarician.

José Moreno Villa en su poema "En Córdoba", se detiene ante el bello minarete que adorna el Patio de los Naranjos, claro símbolo, en su día, de la arquitectura religiosa musulmana atesorada, después, por la cristiana. En su añoranza del canto del almuédano, el poeta revindica, de nuevo, su herencia histórica al evocarla en estos versos que, contrastando planos, nos hace sentir su tristeza ante un pasado árabe glorioso, a la vez que lejano, frente a la realidad actual:

"El muecín yo no lo veo,
pero llama a la oración.
El patio de bolas de oro
contempla la procesión.

Van cuatro viejas contritas,
Un viejo astrado y ruin.
¡Qué pena! ... ,y una doncella
con paso de querubín.
...../ .....
¡Agua, llora! ¡Llora luz!.
La pena no tiene fin.

---

[65]. Fragmentos escogidos de su obra: *El friso del Partenón* (vid. nota 67)..
[66]. Villaespesa: *Cancionero de Almería. Apud*, Djbilou, 132.

Algo eterno, permanente,
tiene la voz del muezín"[67].

Sin lugar a dudas, la Mezquita y Medina Azahara han sido las novias mejor engalanadas por los versos de los poetas. El cordobés Mariano Roldán (n.1952) dedica su poema "Vieja buscona bella" a la Mezquita, monumento religioso y lírico lleno de vida, que en los versos del poeta simboliza a una anciana eternamente joven. Medina Azahara, sin embargo, se nos presenta con esa dualidad: vida-muerte que caracteriza la historia y el destino de esta ciudad palatina, símbolo de la caída del imperio omeya Recordando su desolación, Antonio Gala llegó perfectamente a definirla estableciendo el símil de: "era como la flor que le dio su nombre y que apenas dura".

El foco de inspiración mágica que despierta la ciudad palatina va unida a la simbología de sus piedras, cuyo destino camina en paralelo a la triada: nacer-vivir-morir, para de nuevo renacer en los versos de sus poetas, elevándola, así, a la categoría dc inmortal.

Concha Lagos le dedica su "Noche en Medina Azahara", poema que empieza con estos versos: "De mármol rosa se perfilaba el sueño./Te cantaban las fuentes y los jaspes/ la filigrana de la media luna", ... para cerrarlos: "No hay noche igual a ti ni otro más bello instante/que de pasión invada los sentidos./ La túnica resbala frágil de tus hombros/Sólo el séptimo cielo te desvela."[68]. Después, en su "Evocación" pasa a convertirla en ciudad imperecedera, cuando canta: "A través de los siglos que sellaron tu noche/vuelves de nuevo para el sueño./Casi palpable llegas/enlazada en acordes de belleza y de amor/al antiguo perfume de los arrayanes"...., apostillando: "Tú, ¡Medina Azahara!/para ser evocada eternamente"[69].

El poeta palestino, nacionalizado español, Maḥmūd Sobh, en su vagar por tierras omeyas se detiene ante "Medina Azahara" para dedicarle este hermoso poema, y como también hicieran sus antepasados árabes, llora ante la majestuosidad de una ciudad convertida hoy en ruinas, desahogando su dolor en estos versos:

"Cuánto desearía leer aquí tu nombre,
pero no puedo descifrar las letras.
Los trozos sangrantes de tus vidrios
me hieren la vista,
y estos pedazos de tu cuerpo maltratado
me llenan de vergüenza.

Al árabe le ciega la luz.
La noche es más humana"[70].

Con el alma embargada por el dolor y sin mirar hacia atrás, dejamos al-Ŷabal al-ʿArūsa (Monte de la Novia), a cuyos pies reposa nuestra añosa ciudad palatina. En el recorrido nostálgico por las ciudades andalusíes y guiados por nuestros poetas, continuamos nuestro viaje hacia Sevilla "torre llena de arqueros finos", como la describiría Lorca quien, en su poema dedicado a esta ciudad, hace llegar hasta

---

[67]. J. Moreno Villa, de su poemario: *Garba.*
[68]. *Con el arco a punto*, 21-22.
[69]. C. Lagos: *Con el arco a punto,* 43-44
[70]. M. Sobh: *Diván antes, en después*, Madrid, 2001 (edición bilingüe), 192-193.

nuestros oídos los sones del estribillo: "*Sevilla para herir/Córdoba para morir*", para terminar: "*¡Siempre Sevilla para herir!*"[71].

La capital hispalense es para Villaespesa símbolo de su pasado musulmán y cristiano que acrisola en el poema "La Giralda", escrito en endecasílabos, y que dedica a Abel Salazar. El poeta almeriense proyecta sobre el alminar almohade algunas de las imágenes que, como verdaderos estandartes, constituyen los símbolos clave de las respectivas confesiones. Así, contrastando planos, nos presenta: Media Luna/Cruz; alminar/campana y Mahoma/Cristo, cuando señala: "Ciñeron los Califas tu testa bruna/con su verde turbante de pedrería/en cuya primavera la Media Luna/como un joyel de oro resplandecía/... Alarife de Arabia labró tu cuna/ y aunque eres española, cristiana y pía/ siempre mira al Oriente tu alma moruna/cuando sus oraciones al cielo envía". Después, asumiendo ese solapado sentimiento andalusí y morisco de la ciudad, Villaespesa concluye el poema diciendo:"¡Más yo sé que al tañido de la campana/añoras la voz santa de los muecines/ y, pensando en Mahoma, rezas a Cristo!"[72].

La fuerza atávica que une a Joaquín Romero Morube (n. 1904) con su ciudad, le lleva a presentarse ante ella "cansado de amor y vino", para cantarle: "¡Sevilla, furor de sangre/con un corazón de niño!/¡Sevilla, temblor de muros/blancos entre jardincillos!/En tu profunda clausura busco silencio y abrigo"[73].

La imagen de Sevilla habita en el recuerdo de Joaquín Benito de Lucas (n. 1934) unida a su época de máximo esplendor y, en ella, girando como un astro, la figura de su rey, poeta y guerrero al-Mu'tamid. "Sevilla", fuente inagotable de inspiración, ilumina el genio creativo del poeta quien, asumiendo la personalidad de su soberano, canta en estos versos a la ciudad bética:

"Yo defendí con armas a Sevilla,
igual que a una mujer le di riquezas
y en sus noches, oyendo el suave ruido
del mar remoto y las constelaciones,
que por el cielo hablaban de mí, le hice poemas
que me dictaba el Guadalquivir"[74].

Sin embargo, esta ciudad símbolo del esplendor abbadí que atesoró el mítico y legendario rey, constituye también en la imagen creativa de los poetas contemporáneos el punto de partida de un destierro que le conduciría y terminaría en las tierras sureñas de Agmat, como bien reflejan estos versos de Trina Mercader[75] (Alicante, Granada, 1984), extraídos de su "Elegía a Motamid":

"Porque Agmat es la eterna tragedia
del hombre poderoso que se mira vencido"[76].

Granada y la Alhambra conforman los escenarios que están presentes en la obra de Ganivet: *Las Ruinas de Granada,* y que acompaña con estos versos puestos en boca del poeta de su historia, simbolizando ese renacer que augura para el monumento nazarí

---

[71] . Lorca: *Poema del cante jondo:* "Sevilla", 83-84.
[72] . Inserto en su poemario: *Panderetas sevillanas.Apud.* Djbilou, 133.
[73] . Vid. Martínez Montávez: "Notas sobre el tema árabe", 9-11.
[74] . J. Benito de Lucas: "Homenaje poético en memoria de al-Mutamid Ibn Abbd, poeta y rey de Sevilla (1069-1091", "Tríptico de al-Mutamid" (II. "Sevilla"), *Temas Árabes,* 2 , Madrid (dic. 1986), 124.
[75] . Véase de F. de Ágreda: "Una mujer emprendedora en Marruecos: Trina Mercader", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos*, vol. 52, Madrid (2003), 217-225.
[76] . Vid. "Homenaje poético en memoria de al-Mutamid Ibn Abbad, poeta y rey de Sevilla (1069-1091)", *Temas Árabes*, 2 (Madrid, dic. 1986), 114-115.

y se hace realidad en la inmortalidad de sus piedras. Repitiendo la triada: nacimiento-muerte-resurrección que acompaña a las ruinas, dice:

"Qué silenciosos dormís,
torreones de la Alhambra.
Un sueño de largos siglos
por vuestros muros resbala.
Dormís soñando en la muerte
y la muerte está lejana.

Despertad que ya se acercan
las frescas luces del alba"[77].

En torno a Granada giran también los contrastes cromáticos del paisaje granadino que, al mezclarse con la vegetación, nos hacen evocar en la Gacela "Del amor que no se deja ver" de Lorca, esa dualidad de planos que presenta al utilizar los símiles: luna-yedras; corza-veleta, como eje en torno al cual gira Granada: "Granada es una luna/ ahogada entre las yedras/.... /Granada es una corza/rosa por las veletas"[78].

La obra literaria de Federico García Lorca no podría entenderse plenamente sin valorar la importancia que para el poeta tiene la ciudad de Granada. Tampoco sería posible concebir su poesía si no llegamos a palpar en qué forma lo arabo-oriental, lo andaluz y lo andalusí se cruzan y entrecruzan tejiendo el rico brocado que conforma su obra literaria. El tema del "agua", un clásico en la poesía árabe y andalusí, va unido también a Lorca y la ciudad de Granada con sus ríos, fuentes y acequias que llevan al autor del *Diván del Tamariz* a escribir estos versos inmersos en su Gacela "Del niño muerto": "Todas las tardes en Granada/ todas las tardes se muere un niño/Todas las tardes el agua se sienta/ a conversar con sus amigos"[79]. El poeta continúa su diálogo enlazando los versos de esta "gacela" de exaltación a Granada con la Casida: "Del herido por el agua". Así, poseído por el mágico maleficio que parece leer en sus aguas, Lorca, sumido en la tristeza, declama con cadenciosa melodía:

"Quiero bajar al pozo,
quiero morir mi muerte,
quiero llenar mi corazón de musgo
para ver al herido por el agua"[80].

Agua oculta que encierra la simbólica Ainadamar, "la fuente de las lágrimas" donde, como también expresaran en el pasado los poetas andalusíes ante las míticas fuentes y pozos, el poeta granadino acude para desahogar su tristeza en estos versos: "He cerrado mi balcón/porque no quiero oír el llanto/pero por detrás de los grises muros/no se oye otra cosa que el llanto"[81].

III.2. Simbología y mito de los personajes históricos andalusíes:

El mundo de los símbolos aparece en los poetas modernistas oculto tras los velos de los personajes y figuras más representativas del islam andalusí. También en el laberinto de unos estereotipos de clara influencia orientalista, donde las imágenes de:

---

[77]. Apud. A. Djbilou: *Diván Modernista. Una visión de Oriente*, Madrid, 1986, 127-129 (128).
[78]. Lorca: *Diván del Tamariz*, Gacela IV, 66 (versos 9-10)
[79]. Lorca: *Diván*, Gacela IV, 67 (versos 1-4).
[80]. Lorca: *Diván*, Casida I, 79 (versos 21-24).
[81]. Casida I, 81 (versos 1-4).

"el moro", "el sultán", "la sultana" y "la cautiva" caminan unidos al mundo prohibido de "el harén", como integrantes de una historia y vida anudada a los fuertes lazos de un pasado anclado en el poso de una transmisión oral y escrita imperecedera, resurgiendo a finales del siglo XIX para mantenerse hasta mediados del XX. Sirvan, a modo de ejemplo, algunos de los títulos que encabezan los poemas de este período y que denotan claras reminiscencias orientalistas y africanistas: "La cautiva" y "En el harén" de Villaespesa; "Bazar de esclavas" y "Harén" de Antonio de Zayas; "Sultanas de amor" de López Carrillo; "Oasis" de Manuel Machado; u "Odalisca" de Julio Herrera.

Este anclaje conceptual e ideológico que muestra la poesía modernista evolucionaría después hacia otra más auténtica y real que acuñarían los contemporáneos, conocedores de la realidad histórica. En esta etapa, el incremento de las traducciones y los estudios de las obras y poemarios andalusíes se dejaría sentir en un conocimiento más amplio y profundo de los personajes, lo que contribuyó al desarrollo de una poesía más real y cercana. El poso de estas traducciones llevó a los poetas hispanos a centrar sus composiciones en aquellas figuras que, de una forma u otra, impactaron, en mayor o menor medida, su sensibilidad poética, teniendo en cuenta además: la historia, vida y repercusión de los mismos en la sociedad andalusí.

Estableciendo como precedente estos condicionantes, los personajes más cantados por nuestros poetas son el tandem formado por: Wallāda-Ibn Zaydūn y Mu'tamid-Itimād, así como algunos de los personajes de su entorno, destacando Ibn ʿAbdūn e Ibn al-Ammār. A ellos se suman la figura del emblemático Ibn Hazm con poemas que transcurren en torno a *El Collar de la paloma,* precedido en importancia por el emir ʿAbd al-Raḥmān I y el califa ʿAbd al-Raḥmān III, Almanzor, Averroes, Maimónides y los caudillos Ṭāriq y Mūsa, junto a algunas de las figuras más representativas en el campo de la poesía, como veremos después.

El amor platónico, al más puro estilo udrí, que Carlos Murciano siente por el Sur, región que representa para el poeta "el lugar donde fluye el agua del Islam"[82], le lleva a forjar su poemario: *Quizá mis lentos ojos,* Premio Ibn Zaydūn, 1985. Esta obra que cuenta con abundantes citas de poetas andalusíes como: Abū Bakr al-Ṭurṭūšī, Ibn al-Šabūnī y Wallāda, denota el conocimiento por parte del autor de la traducción de *Poemas arabigoandaluces* realizada por García Gómez. Como hicieran tantos poetas árabes y andalusíes quienes, basándose en un verso de una afamada casida, construiría un nuevo poema, así también Carlos Murciano compone su "Luna grande agosto" (2ª parte de este poemario) tomando como punto referencial un verso de la *Qaṣīda en nūn* de Ibn Zaydūn, personaje que transcurre unido al de Wallāda, confirmándose así el mito y símbolo de los amantes cordobeses:

"Desde al-Zahra te pienso con pasión y con ansia.
Va el río sacudiéndose
las cañaveras,
arrastrando atauriques y gumías,
desgarrando en los puentes la balada
de Wallada".

Poema que cierra con estos versos:

"A un paso de mi sed, Córdoba duerme

---

[82] . C. Murciano: *Quizá mis lentos ojos.* Prólogo J. Riosalido, Colección Poesía Ibn Zaydūn, nº 6, Madrid, 1986, 47-53 (52).

recostada en su hondor, arrebujada
en su delirio.
Si el céfiro que sopla consintiera
en llevarme,
dejaría a tus pies
un varón extenuado por la pena
y la memoria"[83].

Ibn Zaydūn se nos presenta en estos otros versos que Concha Lagos dedica a nuestro poeta con toda la fugacidad que, a menudo, acompaña la dicha del amor: "Tu queja se desgrana verso a verso./ Cascada de mercurio se me hace/largo río de amor, /de llanto, de añoranza./ Resecos de pasión sentías los costados/bajo la negra pena de la soledad. /Fugaz la etapa de tu buena estrella"[84].

El binomio: Ibn Zaydūn-Wallāda, como personajes representativos de la sociedad y las cortes andalusíes, al mismo tiempo que poetas, constituyen para Fernando Quiñones una nueva fuente de inspiración. Así, asumiendo la personalidad de "Ben Zaydún", el poeta entabla un diálogo con Wallāda cuando afirma:

"Sabes también que anduve como un perro
errando años por la ruina
de al-Zahara, recorriendo los extramuros....".

Estrofa que cierra diciendo: "Nada quería fuera de mi muerte". Luego, transformando el mito del "amante desesperado", continúa su diálogo con Wallāda para decirle: "Ahora hallé otras cosas"...../... ya no quiero caer en un error semejante./Ahora las tardes alargadas, el gusto/de estar solo y poder/escribir del fragor aquel sin que me tiemble/ la mano, para vida y temor/de cuantos vienen/sacan miel de las quemaduras". Esta segunda estrofa se cierran con unos versos que son la clave del poema y del destino que el poeta ha decidido para su protagonista, al convertir a Wallāda: "en unos trazos, una palabra/un personaje del poema: a tanto/descendiste, eso eres ya/tú que todo lo eras"[85].

Recordando la famosa casida, atribuida a ʿAbd al-Raḥmān III, en la que el califa omeya antes de morir hace un recuento de sus días felices, Manuel Alcántara, premio Ibn Zaydūn de 1983, refleja con auténtica belleza y concisión la fugacidad de la dicha que puede atesorar el poder de un hombre, simbolizado en el cetro de laurel que corona su frente, para llegar a contrastarla con la soledad y el infortunio de su larga existencia, según vemos en: "Abderramán III, poco antes de morir, hace confidencias" de su poemario: *Este verano en Málaga*:

"También en el dolor fui más. Lamento
deciros con retraso que yo era
un alfanje sin fin y una manera
de aceptar mi interior derrocamiento.
No quise divulgar mi sufrimiento
para no haceros la envidia llevadera.
Nadie me conoció más que por fuera,
como el alto ciprés conoce el viento.

El laurel fue costumbre de mi frente,

---

[83]. *Ibid,* 52-53.
[84]. *Con el arco a punto*: "Ibn Zaydún", 37.
[85]. *Las Crónicas de al-Andalus,* Colección Ocnos, Libres de Sirena: "Ben Zaydún", 40-41.

la mujer de mi noche, el inminente
jazmín bajó los astros a mi lado.

Todo lo tuve. Cuanto el cielo abarca.
Recordad siempre al más feliz monarca:
Abderramán III el desdichado"[86].

El rey-poeta al-Mu'tamid de Sevilla representa, sin lugar a dudas, uno de los mitos más importantes creados y que goza de mayor admiración entre los vates hispanos. Como mito y personaje legendario, al-Mu'tamid ha generado incontables leyendas basadas en una grandeza que va unida al esplendor de Sevilla, capital de la taifa abbadí. Los poemas que nacen y giran alrededor de la obra antológica al-Mu'tamid se articulan, por una parte, en cantar sus glorias andalusíes frente a las penas del destierro, y otra que camina en paralelo a su historia de amor con Itimād, su esposa y poetisa, conocida también como Rumaykiyya.

En la creación del personaje y la riqueza de poemas, obras y estudios que ha generado, contribuyeron los estudios llevados a cabo por García Gómez y tuvieron carácter de continuidad en sus discípulos. También, y de forma especial, las traducciones parciales de la poesía de al-Mu'tamid realizadas por la arabista Mª. Jesús Rubiera Mata y Simón Hagerty, entre otros. Asimismo, los homenajes, encuentros y premios literarios en torno al rey-poeta sevillano han fomentado, en gran medida, el genio creativo de nuestros vates hispanos, además de ser un motivo más para difundir la lírica andalusí.

Los modernistas no permanecen ajenos al símbolo que éste representa. Una vez más, Villaespesa recupera el hilo de la historia en su poema: "El Alcazar" que dedica a "Almotamid", escrito en dodecasilabos, y que comienza así: "Almotamid, el viejo rey sevillano/en lides y en trovares siempre el primero/arrastrando cadenas de prisionero/en Agmat, por Sevilla, suspira en vano"..., para terminar exclamando: "mis últimos suspiros lleva a Sevilla / y pensando en Sevilla, la frente humilla .../ ¡Y al volar la paloma, le hallaron muerto ...!"[87].

La Universidad de Verano de Asilah, creada en el verano de 1985 y cuyo Rector es nuestro poeta Antonio Gala, viene desarrollando anualmente una serie de seminarios y coloquios dirigidos a fomentar los estudios andalusíes en España, el Magreb y Latinoamérica. Además, desde su creación ha sido plataforma de lanzamiento para la creación literaria. En este marco inigualable de la ciudad marroquí bañada por las aguas del Atlántico, poetas como Antonio Gala, Fernando Quiñones, Joaquín Benito de Lucas, Fany Rubio, Jacinto López Gorgé, Fernando Abad, Miguel Fernández, y el poeta chileno afincado en España Sergío Macías[88], se reunirían en agosto de 1986 para brindar un homenaje póstumo a nuestro rey-poeta. Este homenaje al que precedió la correspondiente lectura poética, fructificó en una publicación que bajo el epígrafe: "Homenaje poético en memoria de al-Mutamid Ibn Abbad poeta y rey de Sevilla (1069-1091)", se publicaría en *Temas Árabes*.

Veamos este fragmento cargado de lirismo del: "Romance del agua: La Víspera" de la poetisa e hispanista Fany Rubio, como preludio del terrible final:

---

[86]. C. Murciano: *Este verano en Málaga*. Madrid, 1983, 83-84.
[87]. Inserto en *Pandereta sevillanas. Apud,* Djbilou, 158.
[88]. Véase el poemario de Sergio Macías dedicado a al-Mu'tamid: *El manuscrito de los sueños,* Santiago de Chile, 1994..

"Soñaba en su lecho el rey
soñaba de madrugada
que en las ondas del río
buscaba naranjas blancas.
Noche de miedo en Sevilla,
víspera de la batalla.
La luz del amanecer
le iba besando la espalda".

La poetisa jiennense continúa este bellísimo romance en el que, ajustándose al canon silábico y estrófico en el que enmarca el poema, nos brinda y deleita con el más puro estilo andaluz y andalusí, al ir va desgranando verso a verso toda la carga emocional y simbólica de la partida de Sevilla cuando, presagiando su cruel destino, canta: "Por el Guadalquivir abajo/las guadañas le afilaban". Para cerrándolo, después, con la imagen diáfana y, al tiempo, gris del destierro:

"Al-Mutamid de Sevilla
abrió los ojos al alba
cuando el sol enrojecía
en la ventana más alta.
Y ni mañana tenía
ni arrayán bajo la almohada
ni del agua el dulce nido
donde vio naranjas blancas"[89].

Antonio Abad dedica también a al-Mutamid: "Exilio en Aghmat", apostillando: "Ya desterrado y cautivo en tierras magrebíes", poema que inicia inmerso en un profundo lirismo y refleja en la carga metafórica y colorista que utiliza al describir la travesía que separa Sevilla de Agmāt. Sin embargo, al vislumbrar el horizonte marroquí, Abad cambia las pinceladas coloristas de su poesía para teñirlas con los trazos oscuros de la tristeza. El poema adquiere una belleza plástica y conceptual al exclamar: "Se llenaron los ojos de arena y lejanía, de viejas azoteas, de huertos miserables./ Más allá sólo existe los límites del tiempo/ el roce de la noche, la sombra del olvido". El poema se cierra con estos versos marcados por la soledad del destino:

"Pulsaron el laúd: un verso, una paloma,
un surtidor de anhelos por el aire...
Y se llenó su pecho
de sólo soledumbre"[90].

El polígrafo cordobés Ibn Hazm autor de: *El collar de la paloma,* ha sido otra de las obras "clave" que ha venido despertando el genio creativo de nuestros poetas, junto a los homenajes y certámenes de poesía celebrados en su honor, destacando el IX Centenario de su muerte, celebrado en Córdoba (1963)[91]. Fiel a los personajes de su tierra, Concha Lagos le dedica este poema que coloca bajo el título de "Abenhazam" y dedica a Rafael Castejón. En la concepción poética de Concha Lagos, Ibn Hazm continúa siendo el poeta y rapsoda que canta al amor con versos que perfuman el aire, y

[89] . F. Rubio: "Homenaje", 118-119.
[90] . A. Abad: "Homenaje", 122-123.
[91] . Vid. "Fiesta Mundial de la Poesía Árabe": IX Centenario de la muerte de Aben Hazam (994-1063)", *Miscelánea de Estudios Árabes y Hebraicos,* II. Córdoba (18-5-1963); VI, Córdoba (16-23 oct. , 63); F. Ágreda: "Un rumor de versos que no se extinguirá .... Córdoba, 1963, *I.E.E.I,* XXIX (1997), 211-225.

a él se dirige para, en medio de la inmortalidad de su poesía, augurarle: "que en la orilla de este sagrado Betis/los ecos de tu canto sigan vivos". Luego, prosigue su disertación al dirigir su mirada hacia Medina Azahara, símbolo del amor imperecedero que gritan sus muros: "Abenházam, ¿has vuelto a los jardines?./Flores de azahar los naranjales nievan/para un eterno renacer de vida/para el ardiente vino de otras copas"[92].

Basándose en la obra de Ibn Hazm y retomando algunos versos atesorados en ella, Fernando Quiñones compondría: "Amor Udrí", inserto en su poemario: *Las crónicas de al-Andalus*, que inicia así:

"Pasé la noche con ella
como el pequeño camello al que el bozal
retiene el hambre y la sed,
pues no soy una de esas bestias vagabundas
que se ceban en los planteles"[93].

Fascinado por la poesía andalusí, este gaditano recorre los distintos campos temáticos y la geografía de sus personajes con poemas dedicados a al-Mu'tamid, Ben al-Ammār, su visir y poeta, Ben Jaqān, al que dedica un trabajo[94], e Ibn al-Ḥaddād (s. XI), el poeta almeriense autor de una *qaṣīda* en elogio al-Mu'taṣim b. Ṣumādiḥ de la taifa de Almería. Fernando Quiñones, inspirándose, posiblemente, en unos versos de Ibn al-Ḥaddād que se encuentran en *El libro de las banderas de los campeones* de Ibn Sa'īd traducido por García Gómez[95], escribe con el gracejo que le caracterizaba esta irónica: "Sátira contra Haddad, Visir de Almería", poema breve pero contundente que evoca en nuestra memoria otras sátiras andalusíes:

"Vean a Haddad enamorado
de la cristiana Nuwayra.

El rubí se prendó del altramuz
sobre la harina cae la tinta
y una pichona nubla todo el Sol"[96].

Sorprendente y novedoso nos resulta también, el diálogo que Luis Jiménez Martos propicia en este encuentro entre: "Ibn Zamrāk y Francisco Villaespesa en el Patio de los Arrayanes", escrito en prosa poética, cuando, en medio de las mutuas confidencias, el poeta almeriense dice: "Estudié en los cipreses, los muros y las fuentes, como un andalusí, para que me contarais para siempre entre vosotros". Luego, la transparencia conceptual de la respuesta del granadino no se hace esperar: "-No lo dudes. Tú nunca conociste el destierro". El diálogo se cierra con la pregunta de Villaespesa: "- ..., y el perfume de esta tarde. ¿Lo reconoces?". La respuesta de Ibn Zamrāk suena en nuestros oídos como dulce adagio: "-Como la eternidad lo reconozco"[97]. Con esta frase final, Jiménez Martos funde en esta trilogía que conforman: Ibn Zamrāk-Alhambra-Villaespesa, esa inmortalidad que une al monumento

---

[92] . *Con el arco a punto*, 35-36.
[93] . *Las crónicas de al-Andalus*, 14-15.
[94] . Vid. F. Quiñones: "Ben Jaqan", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, mayo (1973), 1, 2 y sigs.
[95] . Vid. *Banderas*: "Almería", Poetas, 234-235.
[96] . *Crónicas de al-Andalus*, 42.
[97] . *Casida del Buen Suceso*, 61-62.

nazarí con sus poetas, como símbolos imperecederos de aquellos amantes que, con sus versos, cantaron y ensalzaron su belleza.

Me gustaría cerrar este apartado añadiendo un pequeño, pero importante apunte relacionado con la música y algunos de los poetas andalusíes aquí recogidos, pues como disciplina que, a menudo, ha caminado y evolucionado en paralelo con la poesía, también ha sabido plasmar en los registros de las últimas décadas el alma de estos monumentos y personajes, recogiendo la esencia de la poesía andalusí. Así, bajo el epígrafe de *La nūba de los poetas de al-Andalus,* en 1992 la Fundación El Legado Andalusí sacaría una recopilación de *muwaššaḥas* y zéjeles de poetas andalusíes interpretados por la Orquesta de Música Andalusí al-Brīḥi de Fez y dirigida por el Maestro 'Abd al-Karīm Rā'ys[98]. También en la década de los 90, la cordobesa María Valverde, fusionando poesía y melodía, dedicaría a Ibn Hazm (994-1063) un registro que bajo el título de: *Collar de la paloma*, recoge algunos de los poemas contenidos en la obra y traducidos por D. Emilio[99]. Eduardo Paniagua y El-Arabi Serghini en: *Poemas de la Alhambra* pusieron melodía y voces a una selección de poemas de Ibn Zamrāk (1333-1393)[100], registro que, editado en el año 2000, contaría con la colaboración de la A.E.C.I. Como homenaje a los poetas: "*Wallāda e Ibn Zaydūn. Historia de amor y poesía*", Eduardo Paniagua y El-Arabí Ensemble en el 2003 se reunirían de nuevo para llevar a cabo este registro que recopila una selección de poemas cantados de los amantes cordobeses, poemas que hablan del amor y el desamor que albergaron sus vidas[101].

III.3. Simbología de los ríos y jardines:

En el mundo creativo de los poetas modernos y contemporáneos, las remembranzas de al-Andalus pasan, a menudo, por la descripción del mundo vegetal que va unido a la contemplación de los jardines y el transcurrir melódico y cadencioso del agua por acequias, canales y ríos.

A Juan Ramón Jiménez (Huelva, 1881/Puerto Rico, 1958), la simbología poética y estética de los jardines andalusíes le llevan a pasear por el Generalife, plasmando toda la musicalidad y el "popularismo aristocrático" que caracteriza a la lírica juanramoniana en estos versos que dedica a Isabel García Lorca, a quien el poeta llama: "hadilla del Generalife":

....."Hablan las aguas y lloran
bajo las adelfas blancas;
bajo las adelfas rosas,
lloran las aguas y cantan,
por el arrayán en flor,
sobre las aguas opacas"[102].

Sumido en el silencio de los jardines y embriagado con sus aromas, Antonio de Zayas escribe: "... oye la serenata que improvisa la fuente/y se duerme, sintiendo que acarician su fuente/con tímido aleteo, bandadas de palomas"[103].

---

[98] . Dirección: Reynaldo Fdez. Manzano; Coordinación, selección de poemas y traducción: Manuela Cortés García.
[99] . Música Global Producciones, s/f.
[100] . Pneuma, 2000, distribuidora: Karonte.
[101] . Pneuma, 2003. Distribuidora, Karonte.
[102] . J.R. Jiménez: *Antología poética.* Madrid, 1975, 155.
[103] . "Generalife" de su pocmario: *Joyeles bizantinos*; Apud, Djbilou, 138.

"Ante el Dauro seco", título de uno de los poemas de Jiménez Martos, el poeta andaluz se lamenta en estos versos: "Te han negado el camino/y la puerta del mar, ¿nunca has de abrir?/ Dauro de duro vientre/como una maldición que solo encubre/el espeso ramaje de la noche"[104]. Con la maestría poética que le caracteriza, frescura, sentimiento y claridad conceptual adornan los versos de su poema: "Desde un banco del Generalife", jardín que, una vez más, es símbolo del Paraíso: "Generalife/ generavida/ tránsito/ abrasador./Nadie entre sin saber/que la manzana del Paraíso sigue puesta en el árbol/continente/de la apetencia/justo a la sombra fiel de un sicomoro"[105].

El Guadalquivir, "El Gran Río de al-Andalus", como a menudo lo definen los poetas, es fuente de evocación a lo largo de la historia de la poesía española. Así, Lorca, en "Poema de la Saeta" dedicado a Francisco Iglesias, escribiría:

"*¡Ay Guadalquivir!*
Vienen de los remotos
países de la pena.
Guadalquivir abierto.
Y van a un laberinto.
Amor, cristal y piedra.
¡Ay Guadalquivir!"[106].

Desde la distancia, Concha Lagos evoca al "Guadalquivir" en estos versos en los que el recuerdo del Río va unido a la figura de San Rafael que contempla su paso desde la margen derecha de la ciudad: "Coronado de anémonas el adiós de la tarde./ Ala de arcángel rubio rozaba tu corriente/ y yo, sabiendo sin saber, te hacía ya memoria". El poema concluye con tintes de nostalgia:

"En ausencia de ti se desbocan los ojos,
salteadores de amor los siento
tras la esperanza junco de tu orilla"[107].

Bajo el título de "El río", Carlos Murciano sitúa la tercera parte de su poemario: *Quizá mis lentos ojos,* río que, aunque carece de nombre, puntualiza: "No es el Guadalquivir, con mirtos y naranjas/ni el Genil hortelano, ni el Darro oscuro, ni el Guadalete olvidadizo y manso/ni el Tinto tinto/ni el Guadiaro serrano, ni el Guadalhorce tortelero"[108]. Aquí, el poeta utiliza el símil del río para cantar con sus versos a su Andalucía natal. Este río simbólico, cuyas aguas abrevan a ciudades, pueblos, ríos, jardines y monumentos llenos de historia, es también portador de ese "agua" y "luz" que alumbró a sus genios, desde Argantonio, hasta Góngora, Federico, Juan Ramón, Velázquez, Chacón, Joselito, Pablo y Turina, pues, como bien aclara el poeta: "es tan limpio como la libertad". De esta forma, "agua" y "luz", símbolos eternos de la libertad e inspiración que deben acompañar y alumbrar el genio creativo de los poetas, se fusionan en este poema como claros exponentes de una tierra y el alma de sus gentes.

VI. *Algunas conclusiones puntuales:*

---

[104]. *Casida del buen suceso,* poema: "Ante el Dauro seco", 39.
[105]. *Ibid,* 71-72.
[106]. *Poema del Cante Jondo,* 81.
[107]. *Con el arco a punto:* "Guadalquivir", 25-26.
[108]. C. Murciano, 57-61 (57).

Consciente de que en esta amplia exposición se han quedado en el tintero muchas obras, estudios y apuntes, dada las limitaciones que, inexorablemente, nos impone el tiempo, me gustaría, sin embargo dejar constancia del prolijo trabajo de edición, traducción y estudio de las obras antológicas andalusíes que las nuevas generaciones de arabistas vienen desarrollando durante las últimas décadas. No obstante, una parte de las mismas han sido editadas, mientras otras esperan a la sombra. Mantenemos la esperanza, sin embargo, de que puedan salir a la luz para, así, continuar con la labor de difusión y acercamiento de nuestro legado andalusí al mundo poético de las generaciones futuras.

Cerrando esta exposición me gustaría puntualizar que, como hemos podido observar en el transcurso de la misma, la recreación de al-Andalus en la poesía española y contemporánea como señalaría en su día el Profesor Montávez, a veces "curioso Guadiana" y otras "humilde Guadalete", pasa por la evocación de lo árabe y lo andalusí como elementos que, a menudo se mezclan, contraponen, enfrentan y conviven en esta sinfonía armónica que circula por el arabesco policromo de los versos, poemas y poemarios de las generaciones aquí expuestas, y fluye por las venas de una poesía que permanece viva. Poesía que, como hemos podido ver, es crisol del trasfondo histórico que subyace en la descripción de los monumentos y personajes más representativos de la historia de al-Andalus, para elevarlos después con sus versos, a la categoría de "inmortales". Versos que compusieron sus poetas y se conservan en la memoria histórica de los tiempos.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA Y EN NOTAS

ʿABD AL-AZĪZ, Aḥmed.: *al-Andalus fī l-šiʾr al-isbānī baʿd al-ḥarb al-ahliyyat,* El Cairo, 1989 (2ª ed.).

ABERRY, J.: *The Rubāʾiyyat of Omar Jhayyām,* ed. De Walter. Londres, 1949.

ÁGREDA BURILLO, F.: "Una mujer emprendedora en Marruecos: Trina Mercader", *Miscelánea de estudios Árabes y Hebraicos,* 52, Madrid (2003), 217-225.

"Un rumor de versos que no se extinguirá... Córdoba, 1963". *I.E.E.I.,* XXIX Madrid (1997), 211-225.

ALCÁNTARA, M.: *Este verano en Málaga.* Madrid, 1983.

ARREBOLA, A: *El sentir flamenco en Bécquer, Villaespesa y Lorca.* Málaga, 1986.

BENITO DE LUCAS, J.: (1934).*Las tentaciones.* Editora Nacional, Madrid, 1964.

CANSINOS ASSENS, R.: *Antología de poetas persas.* Ed. Lipari Ediciones, s/f.

CORTÉS GARCÍA, M.: "Homenaje poético a la Córdoba musulmana", *Cálamo,* 12 Madrid (1987), 35.

"Ibn Ḥazm y el amor platónico en sus años juveniles", *Tigris*, 49, Madrid (1987), 31-33.

"Córdoba y Granada en la poesía de ʿAlī Ŷāʿfar al-ʿAllāq", *Actas de las I Jornadas de Literatura Árabe Moderna y Contemporánea,* U.A.M, Madrid, 1988, 97-114.

La nūba de los poetas de al-Andalus, Fundación El Legado Andalusí, Sevilla-Granada, 1992; M. Cortés: Coordinación, selección y traducción de poemas.

DJBILOU, ʿA: *Diwán Modernista: Una visión de Oriente.* Ed. Taurus, Madrid, 1986.

GALA, A: *Paisaje Andaluz con Figuras* (I): Teatro. Biblioteca Cultura Andaluza, Granada, 1984 ("Paisajes con Figuras: "Azahara", 59-73).

Granada de los nazaríes. Barcelona, 1992.
GARCIA BAENA, P.: *Poesía Completa 1940*-1980. Prólogo: Luis Antonio de Villena. Madrid, 1982.
GARCIA GÓMEZ, E.: "Poetas musulmanes cordobeses", *Boletín de la Real Academia de Ciencias, Bellas Letras y Nobles Artes de Córdoba,* Córdoba 8 (1929).
Poemas arabigoandaluces. Madrid, 1930.
Silla del moro y nuevas escenas andaluzas. Buenos Aires, 1954 (2ª ed).
"Árabe en endecasílabos", *Revista de Occidente*, 1976.
Ibn Ḥazm de Córdoba: El collar de la Paloma. Alianza Editorial, Prólogo de J. Ortega y Gasset, Madrid, 1971.
Libro de las banderas de los campeones de Ibn Sa'īd al-Magribī. Ed. Seix Barral, Barcelona, 1978.
Ibn al-Zaqqāt: Poesías. Madrid, 1978.
Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alambra. Madrid, 1985.
GARCÍA LORCA, F. *Poema del cante jondo* (1921). Alianza Editorial, Madrid, 1982.
- *El diván del Tamariz. Llanto por Ignacio Sánchez Mejías, Sonetos*. Alianza Editorial. Madrid, 19 .
GARCÍA NIETO, J.: *Galiana*. Madrid, 1986.
GÓMEZ MARTÍNEZ, J.L.: *Américo Castro y el origen de los españoles: Historia de una polémica*. Ed. Gredos, Madrid, 1979.
HAGERTY, M.J.: *Ajimez*. Ed. Biblioteca de Cultura Andaluza, Granada, 1985.
HALCÓN, M.: *Recuerdos de Fernando Villalón,* Madrid, 1969.
ḤAMĪD YŪSUF, Abū Aḥmad.: *Rā'id al-ši'r al-isbānī al-ḥadīṯ*: Juan Ramón Jiménez. El Cairo, 1986.
JIMÉNEZ, J.R.: *Antolojía poética*. Ed. Cátedra, Madrid, 1979 (2ª ed.).
JIMÉNEZ FARO, L. Mª.: *Panorama antológico de poetisas españolas* siglos XV al XX. Madrid, 1987.
JIMÉNEZ MARTOS, J.: *Casida del Buen Suceso*. Madrid, 1988.
KHEYYÁM, O.: *Rubaiyat*. Ed. Plaza y Janés, Barcelona, 1975.
LAGOS, C.: *Con el arco a punto*. Madrid, 1984.
LÓPEZ ANGLADA, L.: *Canto a Tarik*. Madrid, 1984.
LÓPEZ BARALT, L.: *Islam in Spanish Literature*, Leiden, 1992.
Huellas del Islam en la Literatura Española: De Juan Ruiz a Juan Goytisolo. Ed. Hiparión, Madrid, 1985.
LÓPEZ GORGÉ, J.: *Marruecos en la poesía española contemporánea*. Vol. 2, Colección Ibermagrib, Granada, 1990.
MACIAS, S.: *El manuscrito de los sueños*. Santiago de Chile, 1994.
MACHADO, Antonio: *Antología poética*. Biblioteca Básica Salvat, Estella (Navarra), 1975.
MAKKĪ, Maḥmūd ʿAlī.:*.al-Šiʿr al-isbānī al-muʿāṣir fī Isbāniyyat wa-Amrīka al-Latinīya*, s/l; s/d.
MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P.: *Al-Andalus, España, en la literatura Árabe Contemporánea*. Madrid, 1992.
"Notas sobre el tema árabe en la poesía española actual", *Cuadernos de la Biblioteca Española de Tetuán*, Tetuán 3 (junio, 1966), 1-38.
"Ante una recreación poética de al-Andalus", *Almenara* 3 (1972), 255-259.
MENÉNDEZ PIDAL, R.: *España como eslabón entre el Islam y la Cristiandad*. Ed. Espasa y Calpe, Madrid, 1956.

MOLINA, R.: *Obra Poética Completa*. Editado por la Diputación Provincial de Córdoba. Granada, 1982.
Misterios del arte flamenco. Biblioteca de Cultura Andaluza, Sevilla, 1995.
MURCIANO, C.: *Quizá mis lentos ojos*. Madrid, 1986.
QUIÑONES, F: *Las crónicas de al-Andalus*. Colección Ocnos, Barcelona, 1970.
"Poesía andalusí de hoy", *Calamo* 1 (1984), abril-mayo, 14.
"Ben Jaqan", *Cuadernos Hispanoamericanos*, Madrid, mayo (1973), 1-12.
RUBIERA MATA, Mª.J : *al-Mu'tamid Ibn 'Abbād: Poesías,* Madrid, 1987.
RUBIO, F.: *Las revistas poéticas españolas* (1939-1975). Madrid, 1976.
SOBḤ, M : *Fernando Villalón: Poesías*. Estudio de José María Cossío, Madrid, 1976.
Ibn Zaydūn : Poesías, Edición y traducción; Prólogo E. Terés, Madrid, 1979.
Antología de Poesía Hispana, Vol. IV: "Del Modernismo a la Generación del 27". Trad. M. Sobḥ; Prólogo J. Riosalido, Madrid, 1979.
Ibn Jafāŷa de Alzira: Antología poética. Valencia, 1986.
Diván antes, en después. Madrid, 2001.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

استحضار الأندلس في
الشعر الإسباني الحديث والمعاصر

أ. د. مانويلا كورتس غارثيا

لطالما كانت البصمات العربية – الشرقية والأندلسية مهمة جدًا في النقل الشفوي والكتابي في الشعر الإسباني، ومن أكثر هذا الشعر تأثرًا أشعار اتجاه الحداثة وشعر جيلي ١٨٩٨ و١٩٢٧. وقد أخذ التأثير الأندلسي شكلاً أكثر تحديدًا في العقود الأولى من القرن العشرين، ويعود الفضل في ذلك لعمل المستشرقين، الذين قاموا بترجمة المسرحيات الكلاسيكية الإسبانية – العربية، وكذلك يعود للجوائز، وحفلات التكريم، والمجلات التي تم إصدارها عن الشعر ونظرية الأندلس على ضفاف البحر المتوسط.

في العام ١٩٦٦، أكد البروفسور بدرو مارتينث مونتابيث قائلاً: «إذا ما أراد أي أدب غربي إضفاء طابعه على العربية، كان عليه الخروج عن حدوده، وكان عليه البحث عنه، الأدب الإسباني لا يحتاج لذلك لأن التأثير العربي لدينا في بيتنا»، بهذه الكلمات أسس البروفسور قاعدة للمجال العربي – الأندلسي.

إن الأعمال العربية – الأندلسية الكبيرة كانت مصدر إلهام للأدب الإسباني الحديث والمعاصر، وكذلك القرب من المغرب والأدب الذي أوجدته الأحداث التاريخية المختلفة وحرب أفريقيا واحد من أهم هذه الأحداث.

بالإضافة إلا أن شعر المعاصرين الإسبان يميزه الانعزال عن أوروبا، مما أدى إلى عدم الالتزام وعودة للكلاسيكية والميثولوجيا، والرغبة في التهرب من أجل البحث عن الجمال، تسير هذه العناصر جنبًا إلى جنب مع التأثير العربي والأندلسي والمسلم. وبين الأعوام ١٩٣٠ و١٩٤٠ كانت هناك عودة للأندلس مع جيل ١٩٢٧ متأثرين بترجمات الشعراء الأندلسيين وشرعوا في التقرب مما هو أندلسي.

وفي أواخر السبعينيات تظهر المجموعة الكلاسيكية الثنائية اللغة (عربية – إسبانية) تحت رعاية المعهد الثقافي الإسباني – العربي، فقد كانت مؤلفات تحت عنوان «أشعار» حيث جمعت أعمال شعراء أندلسيين مثل: ابن زيدون، والمعتمد، وكذلك لشاعر إشبيلية غوستابو أدولفو بيكير. ويجدر هنا ذكر مجموعات جوائز الشعر: ابن زيدون، ولادة، وابن الزقات والتي منحت لشعراء معاصرين في عقد الثمانينيات.

في الثمانينيات قدم غارثيا غوميث «أشعار عربية في أسوار وجسور الحمراء».

ولقد كانت الأندلس مصدر إلهام لشعر خلاق، وفي الوقت نفسه مبتكر، بحيث إنها مصورة في أعمال الشعراء المحدثين المعاصرين. يمكن ذكر الشاعر الإشبيلي أنتونيو ماتشادو، وفي الشعر التالي يمكن ملاحظة تأثير «المسلمين»:

إشبيلية؟ غرناطة؟ ليلة قمرية.
الشارع ضيق، ملتوي ومؤسلم،
الجدران بيضاء والنوافذ غامقة.

مع كل هذا يمكن القول بأن إعادة نشأة الأندلس في الشعر الإسباني الحديث والمعاصر، تمر باستحضار ما هو عربي وأندلسي كعناصر تخلط، تقارن، تواجه، وتتعايش متدفقة في عروق شعر حي، شعر يصف النصب التذكارية والشخصيات الأكثر ظهورًا في تاريخ الأندلس.

✱✱✱✱

Recalling Al- Andalus in the modern and contemporary Spanish poetry

Dr. Manuela Cortes Garcia

The oriental - Arab and Andalusian imprints have always been very momentous whether in the oral or written transformation in the Spanish poetry . One of the mosty affected poetry in the modernity verse and Gailis poetry (1898 – 1927) . The Andalusian impact adopted a special identity in the early decades of the 20th century . The gratitude here is attributed to the orentalists who translated the Spanish – Arabic classical plays , as well as to the awards , appreciation ceremonies and journals issued on poetry and about Al-Andalus Theory on the meditteranean banks . In 1966 , professor Pedro Montabith emphasized this by saying : " If any western literature endeavors to accord its nature on the Arabic language , it should go beyond the borders and look for it , but the Spanish literature does not require this due to the influence of the Arabs in our houses " .

By these words , professor Pedro established a sound base for the Arab – Andalusian field . The writer points out to the great Arab – Andalusian works , which where a source of inspiration to the modern and contemporary Spanish literature , in addition to its closeness to Al-Maghrib and the literature created by the different historical events , the African war was one of these outstanding events .

In addition to the fact that the contemporary Spanish poetry is characterized by remoteness from Europe , these elements go side by side with the Arab , Muslim and Andalusian influence . For between the years 1930 , 1940 , there was a return to Al-Andalus with the 1927

generation who were greatly affected by the translations of the Andalusian poets and tried to be as close as possible to anything Andalusian .

The writer says that in the late seventies , a bilingual classical group emerged (Arabic – Spanish) under the sponsorship of the Arab – Spanish Cultural Institute , while encouraged the collection of Andalusian poetic works such as those of : Ibn Zaydun and Al-Mutamed , as well as the Andalusian poet Ghostah Baker. worth mentioning here poetry awards collections of Ibn zaydun , Walada and Ibn Al-Zokat , which were granted to contemporary poets in the 1980's .

The influence of Muslims on Spanish poetry could be easily traced in the following verses by the poet Antonio Matchado :

Valencia ? Granda ? Moony night ,
the road is narrow , twisting and Islamized ,
the walls are while and the windows are dark .

Inspite of what has been mentioned , the writer claims that the Spanish poetry should recall what is Arab and Amdalusian as conponents and elements ready to be mixed , compared , confronted, coexisted and flow in the veins of living poetry, poetry which describes the most outstanding mounuments and characters in Al-Andalus history .

✷✷✷✷

Alandalus En La Poes A Española Modera Y Contempornea

Por Manuela Cortés García

Resumen

Las huellas arabo-oriental y andalusí han sido muy importantes en la transmisión oral y escrita en la poesía española. Las mas influenciadas son la poesía del modernismo y la de las generaciones del 98 y 27. La influencia andalusí ha cogido mas forma en las primeras décadas del siglo XX gracias al trabajo realizado por los arabistas, traduciendo las obras clásicas hispano-árabes, los premios, homenajes y revistas que se han otorgado sobre la poesía y teoría de al-Andalus a orillas del mediterráneo.

En 1966, el Profesor Pedro Martínez Montávez señalaba: "Si cualquiera otra literatura occidental hubiese querido poetizar sobre lo árabe, habría tenido que salir fuera de sus fronteras, habría tenido que buscarlo. A la literatura española no le hace falta porque la influencia árabe la tenemos en nuestra casa. Con estas palabras el profesor sentaba las bases de la dimensión árabe-andalusí.

Las grandes obras del arabo-andalusí fueron de gran inspiración para la literatura española moderna y contemporánea, así como la proximidad con el Magreb y la literatura que generaron diferentes acontecimientos históricos, siendo uno importante la guerra de frica.

La poesía de los modernistas españoles además, esta marcada por el aislamiento de Europa, lo que derivo en un inconformismo y una vuelta a lo clásico, mitológico y pagano, el querer evadirse en búsqueda de la belleza. Estos elementos caminan juntos con la influencia árabe, andalusí y musulmán. Entre los años 1930-1940 se produce un regreso

al-Andalus con la generación del 27 influenciados por las traducciones de los poetas andalusíes. La generación del 27 proyecta un acercamiento a lo andalusí.

A finales de los años 70 aparece la Colección Clásicos Bilingües (árabe-español) patrocinada por el Instituto Hispano-ٍrabe de Cultura, eran unas publicaciones bajo el nombre "Poesías" que recogía las obras de poetas andalusíes como: Ibn al Zaqq, Ibn Zaydun y Al Muttamid, además de las del sevillano Gustavo Adolfo Bécquer. Cabe mencionar las colecciones de los Premios de Poesía: Ibn Zaydun, Walldqa e Ibn AlZaqqat, concedidos a poetas contemporáneos de la década de los 80.

En los años 80 García Gómez presentaba "Poemas árabes en los muros y fuentes de la Alambra".

Al-Andalus fue el inspirador de una poesía más creativa, a la vez innovadora que se plasmaría en las obras de los poetas modernos contemporáneos. Se puede mencionar al poeta sevillano Antonio Machado, en el siguiente poema se notara la influencia de "lo moruno"

Sevilla? Granada? La noche de luna
Angosta la calle, revuelta y moruna,
De blancas paredes y oscuras ventanas

Con todo esto se puede decir que la recreación de al-Andalus en la poesía española y contemporánea, pasa por la evocación de lo árabe y lo andalusí como elementos que se mezclan, contraponen, enfrentan y conviven fluyendo por las venas de una poesía que permanece viva. Poesía que describe los monumentos y personajes más representativos de la historia de al-Andalus.

✷✷✷✷

Evocation de l'Andalousie dans la poésie espagnole moderne et contemporaine.

Dr. Manuela Cortés Garcia

L'empreinte arabo-orientale et andalouse est restée très importante dans la transmission orale et écrite en poésie espagnole. La poésie la plus influencée est la poésie moderne et celle des deux générations 1898 et 1927.

L'influence de l'Andalousie a pris des formes plus définies dans les premières décennies du XXè siècle. Le mérite revient en cela aux travaux des orientalistes qui ont traduit les pièces de théâtre classique hispano-arabe. C'est aussi dû aux prix, aux cérémonies honorifiques, aux revues qui ont été éditées sur la poésie et sur la théorie de l'Andalousie sur les rives de la Méditerranée.

En 1966, le professeur Pedro Martinez Mon…. A affirmé: " si une littérature occidentale cherche à influencer l'arabe, elle doit sortir de ses frontières, elle doit la chercher, la littérature espagnole n'a pas besoin de cela parce que nous avons l'influence arabe chez nous". Avec ces mots, le professeur a jeté les bases du domaine arabo – andalous.

Les grands travaux arabo – andalous étaient la source d'inspiration de la littérature espagnole moderne et contemporaine, ainsi que la proximité de l'Occident et la littérature qui était née des événements historiques divers dont la guerre d'Afrique était parmi les plus importants. S'ajoute à cela que la poésie contemporaine espagnole était caractérisée par son détachement de l'Europe, ce qui a entrainé le manque d'engagement et le retour du classicisme et de la mythologie. L'envie de fuir pour trouver la beauté range ces éléments côte à côte avec l'influence arabe, andalouse et musulmane.

Entre les années 1930 et 1940, il y avait un retour à l'Andalousie avec la génération 1927, encouragé par les traductions des poètes andalous.

A la fin des années 70 apparaît le groupe classique bilingue (arabe , espagnol) sous l'égide de l'institut culturel hispano-arabe. Il y avait des ouvrages intitulés " Poèmes " où on trouve les travaux des poètes andalous comme Ibn Zeidoune, Al Moutamad ainsi que le poète de Séville Gustavo Adolvo Piquire. On peut citer ici l'ensemble des prix poétiques: Ibn Zeidoue, Wellada et le fils des ruelles qui ont été distribuées à des poètes contemporains dans les années 80.

Dans les années 80, Garcia Gomez a présenté " Poèmes arabes dans l'enceinte d'Al Hambra".

L'Andalousie était une source d'inspiration créative et originale, son image est présente dans les travaux des poètes modernes, contemporains. On peut citer le poète de Séville Antonio Machado dans les vers suivants où on remarque l'influence des "musulmans":

" Séville, Grenade? Une nuit de lune

La rue est étroite, sinueuse et pourvue d'escaliers

Les murs sont blancs et les fenêtres sombres."

Avec tout cela, on peut dire que le retour de l'Andalousie dans la poésie espagnole moderne et contemporaine passe par l'évocation de ce qui est arabe et andalous, comme autant d'éléments mélangés, comparés, confrontés qui coexistent, coulant dans les veines d'une poésie vivante, une poésie qui décrit les statues et les personnages les plus en vue dans l'histoire de l'Andalousie.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة مانويلا غارثيا التي تحدثت في حدود العشرين دقيقة، ونحن لا نستطيع أن نلومها، فبحثها قيم، وقد تناهى إلى سمعي كلام مهم جدًا، أرجو أن يجد طريقة إلى الترجمة، فنحن بحاجة إلى هذه المعلومات التي يقولها أصحابها من قلب التاريخ ومن قلب المرحلة..

الباحث الثاني في الموضوع ذاته أي «استحضار الأندلس في الشعر الإسباني المعاصر» هو الدكتور أحمد عبدالعزيز، ولعلني فهمت بالمعاصر هنا الحديث جدًا أو الجديد، وأنا لست من هذا التصنيف، ولكنني لا أعترض، فلي وجهة نظر وللآخرين وجهة نظرهم.. هناك أغلبية تقول إنّ المعاصر هو الجديد، وأنا أنسب المعاصر إلى العصر، والعصر لا يتحدد بسنوات قلائل، فليقل من يشاء قوله.. إذًا الباحث الآن الدكتور أحمد عبدالعزيز .. تفضل دكتور أحمد.

د. أحمد عبدالعزيز:

شكرًا السيد الرئيس، بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وصحبه أجمعين (وفيما يلي نقدم بحثه كاملاً)...

****

استحضار الأندلس فى الشعر الإسباني المعاصر

(من لوركا إلى المدرسة الأندلسية المعاصرة)

بقلم الدكتور أحمد عبد العزيز

تظل الأندلس منبعًا ثرّاً يغترف منه الشعراء الإسبان ويجدون فيه ملهمًا يعكس صورة الماضي في مرآة الحاضر، ويخلق مجالاً حيويًا لإعادة قراءة التاريخ، وخاصة إذا كانوا يرون في الأندلس جزءًا حميمًا من تاريخهم وحضارتهم، جزءًا قد أدركته يد الفناء فأرادوا بعثه من جديد في صورة أندلسية إسبانية.

ولقد شغفني هذا المجال حبًا فرحت أتقصاه وأتأمله مليًا فوجدت له تجليات شتى في كتابات أدبية متنوعة، تراوحت بين الشعر والقصة والرحلة والمسرح والمقالة والتصريحات الصحفية وما إلى ذلك. ولأن الشعر غاية هذه الدراسة فقد رأيت أن أبدأ الرحلة من (غارثيا لوركا) وأنا على وعي تام بأن حركة الحداثة «المودرنيزمو»، التي برزت في أواخر القرن التاسع عشر وواكبت جيل الثامن والتسعين في إسبانيا، كان منها شعراء مبرزون مثل (فرانثيسكو بيَّاسبيا) و(سالبادور رويدا) و(أمادو نيربو) وغيرهم من شعراء إسبانيا وأمريكا اللاتينية وعلى رأسهم رائد هذه الحركة الشاعر النيكاراجوي (روبين داريو)، وحركة جيل الثامن والتسعين وفيهم (مانويل ماتشادو)، وجميعهم تجلت في شعرهم الموضوعات العربية والمشرقية بصفة عامة، ولابد لهؤلاء من دراسة تختص بهم[1].

(١)

لوركا والأدب الأندلسي:

لقد قرأ لوركا هؤلاء جميعًا، وكان لهذه القراءات صدى في مؤلفاته إلى جانب أصداء الرومانثيرو والتراث الشعبي الشائع في مسقط رأسه بغرناطة خاصة والأندلس وإسبانيا

(١) د. أحمد عبد العزيز : نحو نظرية جديدة للأدب المقارن ، ٢. استراتيجيات المقارنة . ط١ ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ٢٠٠٢ . ص ١٦٦.

عامة، لينعكس ذلك على مجازاته واستعاراته الشعرية وخاصة في ديوانه «أشعار الغجر»، Romancero Gitano . ويظل تأثير غرناطة وقصر الحمراء ماثلاً في نثر لوركا ومسرحه الشعري، ويتجلى أبو عبد الله الصغير، آخر ملوك غرناطة صديقًا للشاعر، أما غرناطة نفسها فأغنية عذبة الموسيقى، ولكنها فوق ذلك كله تمثل باعثًا تاريخيًا يستحضر صورة الماضي المجيد بمآذنه ومناراته المرمرية وينابيع العطر وقرابين العنبر:

«يامَنْ كنت قديمًا تمتلكين غزيرَ الورد
أفواج الأبطال وأعلامًا تشهر في الريح
ومآذن من مرمر، ذات عمائم من حرير
وخلايا موسيقية بين الطرق المحفوفة بالحور
وغدران كأبي الهول من الماء إلى القبة الزرقاء .
يا من كنت قديمًا تمتلكين ينابيع العطر
شربتْ منه قوافل ملكية
كانت تتقدم بقرابين العنبر بدلاً من قربان الفضة
طليت حوافها بلون قرمزي،
نظرتها بدهشة عيون الشرق »[١] .

إن غرناطة هذه التي دهش الشرق لها، وحسدها، هي اليوم ميتة منذ غادرتها تلك السلالة البشرية التي كانت تقطنها، بل هي تفكر وأبراجها مرتبطة بالماضي، والشاعر يتساءل عن هذا الجنس البشري، وذلك الحزن المقيم في المدينة:

«ماذا ولَّى عن جدرانك – ياغرناطة – للأبد ؟
ولَّي العطر البيِّنُ، عطر الجنس المسحور
مخلفًا جداول الضباب، خلفك .
أم أن الحزن لديك حزنٌ فطري
وأنك مازلت مفكرة من وُلِدْتِ
ما زالت أبراجك متشابهةً والزمن الماضي»[٢] .

(١) **Granada. Elegía humilde, O.C.I, p. 716.**
(٢) **Ibid, p. 716.**

لكنَّ على هذه المدينة الساحرة، مدينة الجنس المسحور، أن تغرق قصر الحمراء القديم الذابل بها، فإنسان اليوم يدنس سحرها ويشوه جمال ذلك الماضي. وهكذا فإن لوركا – في حماسته الشديدة لذلك الماضي وذلك الجنس البشري أو تلكم السلالة التي عاشت على هذه الأرض – ينهي قصيدته بالإشارة إلى هذا النسيان الكبير وذلك التخريب العظيم اللذين لحقا بالمدينة العربية الأندلسية:

«إنهم يغزون أجواءك بالظل الكثيف
إنهم ينسون
ذلك الجنس الرجوليَّ الذي كوَّنك
واليوم،
حيث يدنِّس الإنسان سحرك الجنائزي
أريد – بين هذه الأطلال – أن يغفو نشيدي
كطائر جَرَّحه صائد النجوم»[١] .

لكن هل استطاع لوركا أن يستلهم الشعر العربي؟ لعل بداية الإجابة على هذا السؤال تكمن في حكاية من الرومانث القديم، هي تلك التي تحمل عنوان «عربيات جيان الثلاث الصغيرات، Las tres morillas de Jaén» وقد وصل خوليان ريبيرا Julián Ribera إلى حد التأكيد أن هذه الحكاية الشعرية الشعبية ليست إلا قصيدة عربية للخليفة هارون الرشيد، توجد في كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، وأنها قد تطورت حتى وصلت إلى أسبانيا[٢]، في إشارة واضحة إلى تلك المقطوعة التي تنسب إلى هارون الرشيد: «ملك الثلاث الآنسات عناني». وقد وقعت ماريا خيسوس روبييرا على قصيدة أخرى لشاعر قصر الحمراء ابن الجياب[٣].

ولكن، إذا كان الموضوع قد وصل إلى «الرومانثيرو» الإسباني وكوَّن جزءًا من التراث الإسباني فمن المنطقي أكثر أن يكون لوركا قد استقاه من هذا النبع ذاته. وقد كان

---

(١) **Ibid, p. 716.**
(٢) **Julián Ribera: "La música de las Cantigas", Madrid, 1922, pp. 86-88.**
(٣) **Al-Andalus, vol. XXXVIII, Madrid-Granada, 1972, fasc.1, pp. 133-143.**

هذا دأب لوركا في استلهام الحكايات الشعبية في بلاده كحكاية دون بويسو Romance de don Boyso»[1] الذي يذهب إلى بلاد المسلمين بحثًا عن صديقة ، والحوار الذي يقيمه مع الجارية:

«ماذا تفعلين هناك يا عربية
يا بنت اليهودية؟
.....
أنا لست عربية
ولابنت يهودية
أنا مسيحية
أنا هنا أسيرة » ...

ويكتشف «دون بويسو» أن الأسيرة هي أخته «روساليندا»، وبدلاً من أن يحضر إلى أمه زوجته يحضر لها ابنتها.

ويستوحي لوركا قصيدته «أغنية الفارس Canción de jinete »، في حديثه عن قرطبة البعيدة الوحيدة والموت الذي ينتظره قبل الوصول إلى قرطبة، من شاعر الأندلس الكبير ابن زيدون، في وقوفه على أسوار قرطبة لا يستطيع الوصول إلى محبوبته ولادة، ويترصده الموت في كل لحظة، ويهلكه الأسى والحزن كما تكشف عن ذلك النونية:

أضـــــحى التنائي بديلاً من تدانينا
وناب عن طيب لقـــيانا تجـــافـــينا
.....
نكاد حين تناجـــيكم ضـــمـــائرنا
يقـــضي علينا الأسى لولا تأســـينا؟

على أن لوركا يخطئ في اسم الشاعر الذي يستلهمه حين يقول إنه يرى فيها صورة ابن حفصون، وربما اجتمعت له فكرة الفروسية والشعر بهذا المزيج من الثائر والشاعر، لكن لوركا كان قد استلهم شخصية من يسميه عمر في إحدى قصائده التي كتبها إبان

(١) **O.C.I., PP. 802- 803.**

المراهقة في عام ١٩١٧، وهي تلك التي يذكرها أخوه فرانثيسكو في كتابه عنه، ويأتي ذكر عمر هذا مصحوبًا بأسماء لبلدان عربية كالجزائر ودمشق:

«فوق جسدك كانت هناك آلام وأزهار
عيناك كانتا الموت والبحر
فمك، شفتاك، عنقك، جيدك
وأنا كظل لعمر القديم .
حل أقمشة الجزائر وحرير دمشق
كان يعطر رقيقًا قلبينا»(١) .

لكن عمر المذكور هنا لا يشبه عمر بن حفصون وإنما هو أقرب إلى عمر آخر اشتهر بالغزل الحسي في الحجاز في العصر الأموي هو عمر بن أبي ربيعة، الذي اختلطت في شعره الحسية بالنرجسية.

أما ديوان التماريت Diván del Tamarit فينقسم إلى قصائد Caisdas وغزليات Gacelas، وهو بهذا التركيب ديوان عربي حاول فيه لوركا محاكاة الشعر العربي بدءًا من عنوان الديوان وتقسيماته، وانتهاء بتحليل قصائده نفسها.

أما العنوان فيستخدم كلمة «ديوان» العربية التي وجدها لوركا- لأول مرة - في كتاب البارون دي شاك، وكذلك عرف معنى القصيدة في الشعر العربي من نفس المصدر، كما عرف الغزليات من كتاب الكونت دي نورنيا Cande de Noroña «الشعر الآسيوي Poesías asiáticas»، وأما التماريت فقد فسرناها جريا على تفسير اسم مدينة مدريد القديمة «مجريط Mayrit» حيث تتكون من مقطعين أحدهما عربي هو مجري + ثانيهما it وهي النهاية اللاتينية للتكثير، فهي تعني المجرى كثير المياه، وكذلك تكون التماريت Tamarit من مقطعين يصبح الأول دلالة على الثمر والثاني تلك النهاية للتكثير، فيكون المعنى المكان كثير الثمر، وهو أصدق تحليل لوصف الجنة التي كان يأوي إليها لوركا لدى كتابته قصائد الديوان. ولعل استعراضًا تفصيليًا لقصائد وغزليات الديوان يكشف لنا عن

(١) **Francisco García Lorca : "Federico y su mundo", p. 161.**

توازيات عجيبة بينها وبين مترجمات الشعر العربي في كتاب البارون دي شاك من أدب العرب وفنهم في إسبانيا وصقلية، كما أن أصداء كثيرة من زيارات ابن زيدون لمحبوبته ولادة بعد أن هرب من سجنه في قرطبة، وأصداء من زيارات امرئ القيس لمحبوباته إلى جانب معاني الحب العذري وموت العاشق حبًا، تتجلى كلها في هذا الديوان الفريد:

إذا قلت مـــا بي يا بثـــينة قـــاتلي
مـن الحـب، قـــــالت ثـابت ويـزيـدُ

(٢)

ما بعد لوركا

ويقتل غارثيا لوركا، لكن الأندلس تظل خالدة في أفئدة الشعراء بعد الحرب الأهلية الإسبانية، فها هو الشاعر الإسباني المهاجر إلى أمريكا اللاتينية (خوان خوسيه دومينشينا) يؤلف ديوانه الغريب وينسبه إلى شاعر أندلسي ملفق، ويتجلى (خواكين روميرو إي موروبي) الإشبيلي في ديوان العاشق الأندلسي، ثم كانت مدرسة شعراء مجلة «كانتيكو» وعلى رأسها شاعران كبيران (ريكاردو مولينا) وديوانه «مرثية مدينة الزهراء»، و(بابلو غارثيا بابينا) ورثاؤه لقرطبة على غرار مرثية ابن شهيد لها إبان الفتنة في الأندلس، ثم كانت بعض الترنيمات الأندلسية عند شعراء المغرب من الإسبان إبان فرض الحماية الإسبانية على الريف المغربي، وعلى رأسهم (ترينا ميركادير) مؤسسة مجلد «المعتمد»، ثم جاءت (كونشا لاجوس) بديوانها «القوس المصوَّبة»، و(لويس لوبيث أنجلادا) بديوانه «أنشودة طارق» حيث يحكي فيه ملحمة فتح إسبانيا ومصير هذه الشخصية العظيمة وإلى جانب ذلك تجلت لنا الأشكال الأندلسية من أزجال وموشحات وقصائد عند شاعر غير أندلسي هو: (خيسوس ريوساليدو)، الذي وصل به الأمر إلى استلهام القرآن الكريم.

وتعددت أشكال استلهام الموضوع العربي لتصل إلى تاريخ العلاقة بين المغرب العربي وإسبانيا في فترة الحماية الإسبانية، وظهور الموضوع العربي في صحراء الجزائر تارة، وفي منطقة الريف تارة أخرى، وفي مشكلة الصحراء الغربية تارة ثالثة، وفي قضية هجرة العمالة المغربية إلى أوربا تارة رابعة.

أما المشرق العربي فقد صُوِّرَت فيه البيئات العربية مثل سوريا ولبنان وفلسطين، وقضية الأرض المحتلة بعد يونيو ١٩٦٧ في سيناء والجولان[١].

(٣)

المدرسة الأندلسية المعاصرة

لقد أطلقنا هذا الاصطلاح على مجموعة من الشعراء «الأندلسيين» أي المنتسبين جغرافيًا إلى إقليم الأندلس الحالي Andalucía، وضممنا إليهم مجموعة من غير الأندلسيين ممن شاع عندهم هذا الولع الأندلسي والمشرقي، وقد دفعهم هذاالاتجاه نحو إحياء كل ما يتصل بالحضارة الأندلسية فنًا وفكرًا إلى إبداع شعر أندلسي جديد.

على رأس هذه المجموعة يقف الشاعر القادسي (فيرناندو كينيونيس) الذي ألف ثلاثة دواوين مع أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات هي: «أخبار الأندلس Las Crónicas de al-Andalus»، و «ابن خاقان Ben Jaqan » أما الثالث فهو الذي يحمل عنوان «رحلات العودة إلى الأندلس» Vueltas de al-Andalus من ديوانه: «مذكرة Memorandum » الذي ظهر عام ١٩٧٥، وتتأكد في هذا الديوان[٢] قصدية الحضارة العربية بالشفرات التي يستخدمها Laf دلالة على «الخطوط الجوية عباس بن فرناس » التي تبحر نحو الماضي على متن الخطوط الجوية الأندلسية .

لكن استلهامًا حقيقيًا مباشرًا للشعر الأندلسي نجده في قصيدة بعنوان «المحبوبة في الفجر La amada en el alba »، يستلهم فيها أبياتًا من شعر ابن حزم في «طوق الحمامة »، يقول كينيونيس:

---

(١) عن كل ما سبق راجع كتبنا التي تعمقت في دراسة هذه الجوانب :
- الأندلس في الشعر الإسباني بعد الحرب الأهلية . القاهرة ١٩٨٩.
- قضايا المشرق العربي عند الشعراء الإسبان . القاهرة ١٩٨٩ .
- المغرب العربي في الشعر الإسباني المعاصر . القاهرة ١٩٨٩ .
- نحو نظرية جديدة للأدب المقارن. ٢-استراتيجيات المقارنة . القاهرة ، ٢٠٠٢.
- لوركا في الأدب العربي المعاصر . (تحت الطبع)
- سيميولوجيا المسرح ، وحوار الحضارات ، القاهرة ٢٠٠٤ .

(٢) Francisco García Lorca : "Federico y su mundo", p. 161.

«لم يكد النصارى
يقرعون نواقيسهم
وعندما كان الهلال
لم يزل جائلاً في الظلام
كحاجب الجد
وصلت إلى بيتي
ما زال الليل يخيم، لكنْ بمجيئك
لمع قوس الله » . (ص٣٤)

وقد عثرنا على أبيات ابن حزم في طوق الحمامة (ص ٢٣٨)، حيث يقول فيها:

«أتيـــــتني وهـلال الجـــــوّ مُطَّلـعُ
قُـــبـــيلَ قـــرع النِّصـــارى للنواقـــيسِ
كَـــحـــاجبِ الشّـــيخِ عمَّ الشـــيبُ أكـــثـــرَهُ
وأخـــــمص الرجـل في لطـفٍ وَتَقْـــــويس
ولاحَ في الأفقِ قـــوسُ اللهِ مُكتَـــســـيًـــا
مـن كلّ لـونٍ كـــــــأذنـابِ الـطَّواويـس»

وهي أبيات يذكرها ابن حزم في «لطف التعريض عن الكناية »، وتأتي في «باب قبح المعصية »، وغني عن الذكر أن التعريض الجنسي فيها يتضح في البيت الأخير . فماذا فعلت البنية الشعرية الإسبانية في هذا النص القصير المكون من ثلاثة أبيات ؟ إن نص (فرناندو كينيونس) يكاد يكون ترجمة حرفية لأبيات ابن حزم، أما التصرف فيتمثل في أمرين: أولهما تصرف اقتضته البنية الشعرية واللغوية الإسبانية، وثانيهما تصرف بالحذف والإضافة مارسه الشاعر الإسباني .

ومن خلال وضع الوحدات المعجمية للنصين في جدول تقابلي[1]، ندرك التحولات التي حدثت في بنية النص الشعري العربي بنقله إلى بنية مغايرة هي بنية اللغة والشعر الإسبانيين

(١) راجع كتابنا : نحو نظرية جديدة للأدب المقارن ، ٢. استراتيجيات المقارنة . ص ١٧٠ ، حيث صنعنا جدولاً تقابليًا أقمنا على أساسه المقارنة .

من تقديم وتأخير، لعل أبرزها أن وصول المحبوبة «أتيتني» في العربية يستهل النص الشعري لأن هذا هو أول ما يدفع الشاعر العربي إلى التغزل، ويليه في الترتيب وصف الملابسات المحيطة، أى ظروف مجيئها من نصارى يقرعون النواقيس وهلال طالع مطلع في الأجواء، ويشبه الهلال بحاجب الشيخ وأخمص القدم، ولعله يقصد قدم المحبوبة . لكن مجيء المحبوبة في النص الإسباني يُرجأ إلى البيت قبل الأخير– البيت الخامس، حيث درامية الحدث، ويأتي ما نتج عن مجيئها بشكل مباشر متلاصقًا في شعرية اللغة الإسبانية في البيت الأخير . كذلك نلمح مغايرات طفيفة في بنية اللغة الإسبانية وشعريتها حين يتحول «حاجب الشيخ» في العربية إلى «حاجب الجد» بما فيها من حميمية أسرية في الإسبانية، حيث لم يلمح الشاعر دلالة الحكمة في ذكر «الشيخ» بالعربية .

أما الملمح الثاني فهو التصرف بالحذف والإضافة، وقد مارس الشاعر الإسباني الحذف أكثر من الإضافة، فإذا كان قد أضاف «مازال الليل يخيم» في الإسبانية، فهي جملة لا يُنَصُّ عليها في العربية لأن طلوع الهلال واطلاعه يعني بقاء الظلام، وإن كان الوقت الذي يتحدث عنه الشاعر وقت الشفق . أما إضافة «لكن» فتابعة للبنية التركيبة للإسبانية، ويأتي ما حذفه الشاعر دلالة على اكتفائه بتشبيه واحد وهو «كحاجب الشيخ» من البيت الثاني، حيث يحذف باقيه: «عم الشيب أكثره» وهي تكملة الشطر الأول، ويحذف الشطر الثاني كله: «كأخمص الرجل في لطف وتقويس » مما ينقص معنى الجمال الذي أراده ابن حزم للمحبوبة التي يشبه الهلال أخمص قدمها في الرقة والتقويس اللذين للقدم، ثم يأتي الحذف أيضًا في البيت الأخير صارخًا، حيث يكتفي الشاعر بقوله: «لمع قوس الله»، وفيه ما فيه من كفاية كلمة "El Señor" في الإسبانية، لكن البيت العربي الذي يستخدم كلمة «لاح» ويضيف عبارة «في الأفق»، يبين اللمعان في صورة بهية من الألوان، والخيلاء في قوله:

«مكتسيًا من كل لون كأذناب الطواويس»

والخيلاء في هذا المقام أدل وأجلى، ويكتب (كينيونيس) في النوريات مستوحيًا هذا النوع الزهري في الشعر الأندلسي، وحين يكتب قصيدة «الطلل» نستشعر أنه يقصد

أطلال مدينة الزهراء حيث يهديها إلى (بابلو غارثيا) بايينا، ذلك الأندلسي القرطبي الذي كتب رثاء لقرطبة يستلهم فيه سلفه الأندلسي ابن شهيد في مرثيته لقرطبة، لكن كينيونيس يؤرخ لتلك المدينة العربية وبناء الزهراء فيها باسم جارية أثيرة كانت لعبد الرحمن الناصر، وكأن الشاعر يحاول – في مستهل القصيدة – العبور من الحاضر إلى الماضي في اتجاه عكسي، فهو يعبر من أندلس اليوم إلى أندلس الأمس، متخذًا وسائل التواصل الأندلسية المعاصرة المأخوذة من الإرث الإسباني الخاص بشبه جزيرة إيبريا، وإلى جانبها وسائل المواصلات الحديثة فعلاً، أما الأولى فلا تستخدم للركوب والانتقال وإنما للدلالة والاستبطان للخصائص المحلية، وهكذا فهو يستخدم دلالات الثور والمصارعة والحلبة والساحة والمصارع، ويربط ذلك كله – فيما يسمى «حسن التخلص» في تراثنا النقدي العربي– بالسيارة التي حملت السائحين لزيارة هذا المكان، ويحدد تاريخ وفاة المصارع في عام ١٩٦٠ في الثلاثين من عمره، وكان قد قتل هذا الثور في إحدى حلبات مصارعة الثيران في قشتالة أما معادلة الثور / السيارة فتبدأ في مستهل القصيدة كما يلي:

«**ثور أسود، منعزل**

ذو قرن، يرعى. ينظر دون قلق

للسيارة فارغةً بين الطرق وبين الأحراش » (P. 36)

ومن الجلي أنه يتحدث عن ثور ميت كأثوار جيساندو في أبيلا، وموت الثور أو جموده علامة على موت حضاري آخر ومدخل إليه، وفي هذا العالم الفانتازي الذي يحملنا إليه النص كان لابد أن يمضي شهران حتى يحمل هذا الثور إلى حلبة مصارعة الثيران في قشتالة، وهو يرفع في الهدوء الساخن رأسه لينظر السيارة كطفل بينما يمضغ – ببطء – أعشاب مايو والتبن الجاف الذي يطؤه مقطعًا شظايا وتراب الرخام الذي جلب من مدن أربع هي: ألمرية وربة وقرطاجنة وصفاقس. وهو يشير هنا إلى ماورد في نفح الطيب ص ٥٦٨: «وجلب إليها الرخام من قرطاجنة وإفريقية وتونس ... إلخ» ثم يحدد بعد ذلك أصناف الرخام وألوانه:

«**فالأبيض من المرية**

والمجزَّع من رية

والوردي من قرطاجنة
والأخضر من إسفاقُس» (P.36)

وهو تحديد مأخوذ من النفح أيضًا ص ٥٦٨: «وسائرها من مقاطع الأندلس طرَّكونه وغيرها، فالرخام المجزَّع من رية، والأبيض من غيرها، والوردي والأخضر من إفريقية من كنيسة إسفاقُس »، ولاشك أنه تصرف شعريًا في تخصيص الأبيض بالمرية والوردي بقرطاجنة . وبعالم الأندلس وشمال أفريقيا نجد أنفسنا في عالم أثري بين من ينقبون في أطلال هذه المدينة ليكون مفتتح الدخول إلى عالمها . وهؤلاء المنقبون ثلاثة من المتخصصين في الآثار: رجل وامرأتان يعاونهم خمسة عمال، وكأنهم يقومون بعملية إنقاذ من كارثة، وتتولى خزينة بلدية قرطبة، دفع أجورهم، وتتأرجح عدة أصوات بين الوصف الحي للطبيعة في شهر مايو، ووصف عملية الإنقاذ، ووصف الكارثة التي حلت، ونستكشف الأبعاد حيث يختلط الماضي بالحاضر، وجثة الزهراء بثيران المصارعة، ووصف الكارثة بتسجيلية تاريخية، ويساق الحدث كله بين قوسين تتوسطهما علامتا تنصيص لسرد التاريخ الحقيقي:

(**مبعثرًا، في عدد عديد مثل أنجم لا تحصى،**
جسد الزهراء بين ثيران المصارعة
الممحوة الآن مثله:
يرقد في عام ١٩٦٠ بين أيدي هؤلاء الأشخاص الثمانية
بينما يبدأون غناءه
«في اليوم التاسع عشر
من نوفمبر من عام ٩٣٦، عشرة آلاف عامل،
منهم ألفٌ متخصص، مائتا نجار،
وخمسمائة مُبلط وثلاثمائة بنَّاء، وغيرهم » ؟) (p. 36)

وهو يستقي هذه الأحداث من نفح الطيب الذي يروي عن ابن الفرضي وغيره أنه «كان يعمل في جامعها حين شُرع فيه من حُذَّاق الفعلة، كلَّ يوم ألف نسمة منها ثلاثمائة بناء ومائتا نجار وخمسمائة من الأجراء وسائر الصنايع ... » النفح ص ٥٦٤.

ومن الجلي أن ثمة تطابقًا بين النصين في الغالب الأعم، ولكن يلاحظ أنه أخذ النص الذي يتحدث عن بناء الجامع في النفح لا عن بناء المدينة كلها دون أن يختص ذلك بذكر المسجد في النص الشعري، وأما التاريخ الذي انتهت فيه أعمال بناء المسجد كما يحدده صاحب النفح ص ٥٦٤: «وكان وضع هذا المنبر في مكانه من هذا المسجد عند إكماله يوم الخميس لسبع بقين من شعبان سنة تسع وعشرين وثلاثمائة »، فهو التاريخ الهجري، ولعل الشاعر قد وضع مقابله بالتقويم الميلادي .

ثم يتداخل مع ذلك الصوت التاريخي الوصفي صوت شعري هو صوت الطبيعة ليحدد زمن القص، الزمن الميتيورولوجي، في مايو، حيث نهاية الشهر لا تستطيع تخفيف اختناق الظهيرة وتلك النسمات التي تهب من أعالي الجبال تحمل بالكاد حبوب اللقاح على جبهة الثور وقرونه بجوار الجزء الذي يقع فيه السور الشمالي للحامَّه، على الثور الهادئ الذي بيع إلى مؤسسة إحدى ساحات مصارعة الثيران، التي فتحت وأنشئت لتصير بلاطًا لأمير المدينة الكبرى في الغرب، بعد أن تأكد الاستقلال التام لإسبانيا » (P.37) .

وهنا لابدّ أن نلاحظ عملية التحويل التي تتم لا شعوريًا في النص من أمراء الأندلس ومن بلاط الخلافة إلى بلاط إسباني وأمير لأكبر مدينة في الغرب، ويتأكد هذا التحويل بالنص على تأكد الاستقلال التام لإسبانيا، مما يعني النقلة الزمنية في التاريخ، ولكن مجيئها الشكلي في النص بين علامتي تنصيص قد يكون له دلالة على التحويل المكاني أيضًا، ثم يعود الصوت التاريخي الكرونولوجي الوصفي بعد بيتين شعريين يخدمان كفاصل بين الجزءين: السابق والتالي، وتمهيد شعري للقسم الجديد، وهذان البيتان هما:

«**تذبذب النهار مثل آلة**
خفية، صماء » (p.37)

ثم يأتي التحديد الوصفي الكرونولوجي:

«**إن أربعة آلاف وثلاثمائة واثنا عشر عمودًا، هي أعمدة الزهراء**
حملت من بلاد الإفرنج ومن إفريقية

إلا مائة وأربعين
أهداها الامبراطور البيزنطي
إلى الحكم الثاني » (p.37)

وهو هنا يصوغ ما ورد في النفح ص ٥٦٦ عن المؤرخ ابن حيان «أن مباني قصر الزهراء اشتملت على أربعة آلاف سارية، ما بين كبيرة وصغيرة حاملة ومحمولة، ونيِّف هو ثنتا عشرة على ثلاثمائة سارية (هامش: وفرس بعضهم هذا النيف بثلاث عشرة)، قال: «منها ما جلب من رومة، ومنها ما أهداه صاحب القسطنطينية »، أما استثناء المائة والأربعين فيرد في نص آخر (النفح ص ٥٦٨): «وأهدى إليه ملك الروم مائة وأربعين سارية» .

وتمضي التحديدات الكرونولوجية الوصفية بعد صوت شعري:
«**ليس هناك حجر فوق حجر**» (p.37)

لينتقل صوت التاريخ إلى عبد الرحمن الناصر نفسه ليصبح بضمير الأنا:
«**خلال خمسة وعشرين عاما على تأسيسها - حتى أصبحت شيخا -**
كانت تنفق هنا ثلاثمائة ألف دينار سنويًا في أعمالها
- مازلت أرى النوافير
تسكب الزئبق الصامت، أسمع
تلك الليالي الرقيقة دون نهاية،
ضحكات النساء مع العازفين ..» (p.37)

وبانتقال الصوت التاريخي الكرونولوجي إلى ضمير الأنا الذي يتولاه الناصر شخصيًا نلمح فيه تحديدين تاريخيين هما: المدة التي عاشها عبد الرحمن أثناء بنائها وهي خمسة وعشرون عامًا حيث «بدأ عبد الرحمن الناصر لدين الله بنيان الزهراء أول سنة خمس وعشرين وثلاثمائة» (النفح ص ٥٦٧)، وتوفي سنة ٣٥٠ هـ، وقد استمر العمل فيها عام خمسة وعشرين وثلاثمائة إلى آخر دولة الناصر وابنه الحكم، وذلك نحو أربعين سنة » (النفح ٥٦٥).

وفي موضع آخر (النفح ص ٥٦٩): «واتصل بنيان الزهراء أيام الناصر خمسة وعشرين سنة شطر خلافته، ثم اتصل بعد وفاته خلافة ابنه الحكم كلها، وكانت خمسة عشر عامًا وأشهرًا »، وهذا يعني أن الحكم قد رآها مكتملة لعدة أشهر قبل رحيله، أما التحديد التاريخي الثاني فهو تكلفة بناء هذه المدينة حيث قُدِّرت النفقة «فيها في كل عام بثلاثمائة ألف دينار » (النفح ص ٥٦٨) .

وتتداخل البنية التاريخية مع البنية الشعرية في صوت عبد الرحمن الناصر الذي يأتي من عالم الغيب، وتتراءى أمام عينيه نوافير المدينة وهي تسكب ماءها المنساب كالزئبق الصامت، ويصيخ السمع ليسترجع الليالي السالفة التي كانت تسمع فيها ضحكات النساء والموسيقيين .

ويقطع هذا الحلم صوت من الواقع التاريخي الراهن واللحظة المعيشة حيث تتوقف السيارة الرينو على الساحل . ثم يأتي البيت المفتاح:

«**كل شيء مفتوح، بلا أسوار** » (p.37)

الأمر الذي يعني انفتاح المدينة على كل شيء حيث امتزج الفن الإغريقي بالأندلسي، يلي ذلك وصف دقيق للمدينة:

«**مطلة على نهر الوادي الكبير، بثلاثة مستويات**
على جانب الجبل »، في الذروة القصور
وعلى السفح البيوت، والمسجد
بمئذنته التي ترتفع أربعين ذراعا ؛
تنعكس على رخام الأفنية الخمري ... » (p.37)

ولا بد أن يتداخل مع هذا الوصف شبه التاريخي صوت شعري يتناول مفردات الطبيعة المحيطة وما يلبث أن يحيطه صوت اللحظة الراهنة، حيث أصغر العاملين في التنقيب الأثري يُهْرَع إلى عالم الآثار، وبيده شيء يبدو أنه من آثار هذه المدينة، أو بقايا إنسان من رموش وأظافر وعظام الفخذ وقليل من الجلد . ومن هذه الفانتازيا التي تتخيل وجود بقايا آدمية إلى البيت المفتاح، حيث يتشكل في صورة جديدة:

«دون أسوار محيطة أو دفاعات،
كل شيء مفتوح على مصراعيه » (p.38)

وبهذا التشكيل الجديد لانفتاح المدينة، الذي يومئ إلى الأبواب يمضي الشاعر في تحديث تاريخي جغرافي لأبواب المدينة حيث يقع باب السُّدة إلى اليمين ثم باب العقبة وباب المدينة، وتأتي مرة أخرى تكلفة نفقة الزهراء بطريقة أخرى منقولة عن النفح (ص ٥٦٩): «وقيل إن مبلغ تحصيل النفقة في بناء الزهراء مائة مُدْيٍ من الدراهم القاسمية بكيل قرطبة». وبمزج فني بين الماضي والحاضر، حيث يستدعي حديث أبواب مدينة الزهراء الباب الجنوبي الذي يغلق على الثور في حلبة المصارعة، ثم ينتقل النص إلى تفسير اسم الزهراء الذي جاءها من اسم جارية أثيرة كانت لعبد الرحمن الثالث، ومعناه «ذات البياض الناصع، أو الذي يغشى العيون » ودون مقدمات يظهر ابن زيدون في خبر شعري: «وبكى زيدون في أحواضها » (p.38) . ولعل في ذلك استرجاعًا لقصائد ابن زيدون التي يتذكر فيها نزهاته مع محبوبته ولادة في مدينة الزهراء، كتلك التي قالها في الزهراء مستخفيًا بعد فراره من قرطبة وأرسل بها إلى ولادة:

إني ذكـــرتِك «بالزهراء» مـــشـــتـــاقـــا
والأفق طلقٌ، ومـــرأى الأرضِ قـــد راقـــا
وللنســـيم اعـــتـــلالٌ - في أصـــائله -
كـــأنه رقَّ لي، فـــاعـــتلَّ إشـــفـــاقـــا
والروض عن مـــائه الفـــضي مـــبـــتـــسم،
كـــمـــا شَـــقَـــقْتَ - عن اللبـــاتِ - أطواقـــا
نلـهـــو بما يســـتـــمـــيل العينَ من زهرٍ
جـــال الندى فـــيـــه، حـــتى مـــال أعناقـــا
كـــأن أعـــيـــنه - إذ عـــايـنت أرقي-
بكت لما بي، فـــجـــال الدمع رقـــراقـــا

.....

يـومٌ كـــــــأيـام لـذاتٍ لـنـا انـصـــــــرمـتْ

بـتنـا لـهـــا – حـين نام الدهرُ – سُـــرَّاقـــا»[1]

ويأتي صوت العرض السينمائي في قرطبة، تلك الدار التي يمتلكها سانشيث رمادي (Ramade)، ويتساءل الشاعر في ربط للتاريخ الشعري الأندلسي بالحاضر السينمائي والدعائي:

«**(ترى هل جاء من اسم الرمادي، ابن هارون الرمادي**

ذلك الذي نسج رؤاه عن العالم، وبثَّها

من قصور الزهراء ؟)»

بهذا الربط بين السينما والدعاية القرطبية من جهة، والشاعر الأندلسي يوسف بن هارون الرمادي من جهة أخرى، يقرن الشاعر في نصه ويقارن بين وسائل الدعاية والعرض الحديثة،ووسائل الدعاية القديمة حيث كان الشاعر العربي هو البوق الذي يذيع مكارم قومه،و ينافح عنهم ... إلخ، وهو يكسب النص قوة في الطرح الشعري، حيث لا تقتصر معرفة الشاعر الإسباني على التاريخ وإنما تمتد إلى الشعر الأندلسي. ويظل الربط بين الثور معادلِ الزمن الحاضر وعملية التنقيب الأثري والتاريخ الأندلسي صلب هذا النص الغارق إلى أذنيه في أصوات متعددة تشده إلى الماضي وتعيده إلى الحاضر، فالعمل الأثري في الترميم يجري بصبر وأناة حيث كانت تستغرق ستة أسابيع في تجميع نصف متر من القوس الحجري أو ترميم عمود، ويمتزج بهذا الصوت الحاضر الذي يتمرد على القدر الذي ترك كل ذلك في الأطلال بعيدًا عن قرطبة وشوارعها صوت التمرد على الأجور التي كان يدفعها الحكم، وتكلفة القصور والبساتين ومكتبة الحكم فالخليفة جمع مكتبة بها أربعمائة ألف مجلد » (p.39) . ولايجد الشاعر مفرًا من المزج بين جميع الأصوات التي تبدو كسيمفونية تعزف فيها عدة آلات: فالسيف يوقف اجترار الثور

(١) ديوان ابن زيدون ورسائله . شرح وتحقيق علي عبد العظيم . نهضة مصر للطبع والنشر ، ١٩٥٧، ص ١٣٩-١٤٠.

البطيء، والمصارع «الماتادور» ينتهي إلى العلاج بالحقن، وحريق الزهراء يُرى من ألكوليا، وأصغر العاملين له أربع وأربعون سنة، وسبعة أبناء ... إلخ، وتتعالى صرخات لن يسمعها أحد فجرًا وفجرًا، كلها من أجل لا شيء تسقط في رقة على زجاج السيارة المهجورة حتى الثامنة كل مساء في الأحراش (p.39) .

وبهذا التدوير في المشهد الختامي بالسيارة نعود إلى بداية الرحلة، ولكن بعد أن اجتمعت كل الأصوات في رحاب مدينة الزهراء .

(٤)

امتدادات المدرسة الأندلسية المعاصرة

ويستمر عطاء المدرسة الأندلسية ويمتد في شاعرين من الجيل الثاني من الجنوب الأندلسي، أما الأول فهو خوسيه رامون ريبول José Ramón Ripoll (المولود في قادس عام ١٩٥٢) الذي نشر عدة دواوين ونال عدة جوائز، وتعاون مع فرناندو كينيونس في ترجمة أوبرا كارمن ليبيزيه Bizet، وها هو ينشر ديوانه «الوحشية تعظ» في عام ١٩٨١[١]، الذي يتناول فيه عدة مدن أندلسية برؤية ملحمية أسطورية تحاول أن تستنقذ التاريخ والجمال، حيث تتبدى المدن رموزًا، وعلامات للازدهار والانحطاط في حياة الإنسان . وقد نال بهذا الديوان جائزة مدينة روطه عام ١٩٨٠ .

ويبدأ الشاعر بمدينته ومسقط رأسه قادس حيث يبكي النورمان، ويستدعي الشاعر بذلك الشعوب التي سكنت شبه جزيرة إيبيريا قبل المسلمين، ويدعوهم إلى الهجرة مستخدمًا الكلمة العربية « Héjira هجرة » في إشارة إلى الحضارة الإسلامية التي أظلت إسبانيا بعدهم، وكأنه هنا يريد أن يستعيد مسلمي الأندلس:

«**عودوا إلى هجرة** Héjira

حتى تضعوا الألم بجوار البسمة

(١) **José Ramón Ripoll: Sermón de la Barbarie. Fundación Alcalde Zoilo Ruiz-Mateos. Rota, 1981.**

وتفتحوا الأبواب أمام الإعصار الرقيق

لركوع المحب التائب » (p.22)

ويأتي استخدام الركوع والركعة هنا في إطار الاستخدام الإسلامي لكلمة «هجرة» التي تأسبنت، وكذلك كلمة «غدير» التي نقلت بعربيتها إلى الإسبانية:

«**بجوار غدير** Gadir

حيث الجملة المتآمرة تجبر البحار

أن يقبض ذراعه» (p.22)

وفي إشارة واضحة إلى المسلمين يتحدث عن الغرباء الذين أتوا إلى الأندلس وهم أصحاب الشوك والغضا، في إشارة إلى الصحراء العربية، وكيف أنهم تبنوا الأسماء القديمة وعربوها، ثم يشير إلى محمد الأول – ولعله يقصد الأمير محمد بن عبد الرحمن – حيث تحولت المفاسد إلى صلوات:

«**اشتعل حريق جعل الأمير محمد**

يحول الشبق إلى صلوات

حيث رأى غزلانه فريسة النار

التي شبت من أجل الحرية والعلم» (p.23)

ومن الجلي أن الإشارة هنا تؤكد اهتمام الأمير محمد بالتعليم وخاصة تعليم النساء ومنحهن قسطًا من الحرية . أما قصيدته عن قرطبة فيبدؤها موجهًا الخطاب إلى المدينة حيث يدعوها إلى ألا تفزع موسيقى السماء ولاتنساها بالصمت، ولا تحب باسم تاريخها ما يجعل الفتيان يصمتون، ثم يكشف عن حالة المدينة من الجمود وموت الماضي على أبوابها:

«**ها أنت ترحلين بملاحمك**

إلى المكان الجليدي من هتاف الآلهة،

وتتركين الباب جثة قديمة

تلك التي للحب تنتمي » (p.35)

فالمدينة ترحل إلى مكان جليدي – مستخدمًا كلمة gélido، وهي كلمة يقال أنها من أصل لاتيني، لكن الشبه القوي بينها وبين الكلمة العربية «جليد» يجعلنا نميل إلى أنها من أصل عربي، وربما كان هذا اتفاقًا بين العربية واللاتينية أو أخذًا وعطاء – وتترك المدينة على الباب جثة قديمة تنتمي للحب، في إشارة قوية إلى الماضي الأندلسي العظيم فيها، إن هذا الرحيل والهروب هو هروب الطين ذو الجانب البربري أو الهمجي أو الوحشي، إنه كتاب الرياح الذي يحملها إلى القصة المأساوية . كل هذا يشير إلى التخريب الذي حدث للمدينة، وجعل كل شيء فيها يصل إلى حد الموت:

«**يخترقك لبلابك الحضري**
يعضك الموت
ياقرطبة البعيدة
تتحقق لهما حريتك
لاجرحك» (p.36)

إنه تحرير قرطبة من الموت، فهو عودة إلى الماضي، إلى قرطبة البعيدة، بل – مع تأثير لوركوي – إلى قرطبة البعيدة الوحيدة، ثم تظهر الصورة المباشرة للعرب والمسلمين من علماء الفلك والتنجيم والمتصوفة:

«**منجمون، ومتصوفة**
من أصحاب تلك اللذة العامية،
لذة البكاء على الهزائم،
يستسلمون إلى فقد محتوم
للمداعبات والدموع » . (p.37)

لعل الإشارة إلى النجمين هنا تستدعي على وجه التحديد شخصية الشاعر الملك المعتمد بن عباد – وإن كان موقعه في إشبيلية – ومأساته حين طلب المنجم ليرى له المستقبل فصوره له في أحسن صورة، لكن الأحداث جاءت على عكس ما توقع، ومُني المعتمد بالهزيمة والأسر، فقال أبياتًا عندما دخل عليه جنود يوسف بن تاشفين يستشف فيها ما سيحدث له قبل وقوعه:

«أرمِـــــدْتَ أم بـنـجـــــومك الـرمـــــدُ؟
قـــد عـــاد ضـــدًا كل مـــا تـعـــدُ
هـل فـي حـــســـــابك مـــا تُؤَمِّـلُـهُ
أم قـــــد تـصـــــرَّم عـنـدك الأمَـــــدُ
.....
الملـك لا يُـبـــــــقـي عـلـى أحـــــــد
والمـوت لا يَـبـــــــقَـى لـه أحـــــــدُ»[1]

أما ذكر المتصوفة ولذة البكاء على الهزائم فيستدعي على الفور نونية ابي البقاء الرندي الشهيرة التي قالها حين بدأت تتساقط مدن الأندلس الواحدة تلو الأخرى، فسقطت عدة مدن في أقل من عشر سنوات، حيث أُخذت جزيرة شقر صلحًا سنة ٦٣٩هـ في آخرها، بعد سقوط مدينة سرقسطة بأكثر من قرن وربع حيث أخذت في ٤ رمضان عام ٥١٢ للهجرة . «وكان استيلاء الإفرنج على شرق الأندلس شاطبة وغيرها وإجلاؤهم من يشاركهم فيها من المسلمين فيما تغلبوا عليه منها في شهر رمضان سنة خمس وأربعين وستمائة . وكان استيلاء العدو – دمره الله تعالى– على مدينة قرطبة يوم الأحد الثالث والعشرين لشوال من سنة ست وثلاثين وستمائة، وكان تملك العدو مرسية صلحًا ظهر يوم الخميس العاشر من شوال [....] ولاحول ولا قوة إلا بالله، وحصر العدو إشبيلية سنة خمس وأربعين وستمائة، وفي يوم الاثنين الخامس من شعبان للسنة بعدها ملكها الطاغية صاحب قشتالة صلحًا بعد منازلتها حولاً كاملاً وخمسة أشهر ونحوها»[2] .

وقد جاءت نونية الرندي لتبكي هذه الهزائم والنكبات المتتالية التي حلت بالمسلمين في إطار وعظي سردي فيه من الخطابة والقص والمسرحة الكثير مما يستدر الدموع ويستنفر عواطف العامة، ولذلك أشار الشاعر الاسباني إلى اللذة العامية أو الشعبية، لذة البكاء على الهزائم .. وهكذا جاءت قصيدته في هذا الموضع صدى لقصيدة الرندي[3]

(١) ديوان المعتمد بن عباد ملك إشبيليه . جمعه وحققه : أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد المطبعة الأميرية بالقاهرة . ص ٨٧.

(١) المقري : النفح ، ٤٧٢/٤ .

(٢) المقري : النفح ، ٤٨٧/٤-٤٨٨ ، حيث يذكر نص القصيدة كاملاً.

لكل شيء إذا مـــــا تم نقـــــصـــــانُ
فـــلا يُغَـــرَّ بطيب العـــيش إنســـانُ
هي الأمـــور كـــمـــا شـــاهدتهـــا دولٌ
من ســـــرّهُ زمن ســـــاءتـهُ أزمـــــانُ
وهـذه الـدار لا تُـبـــــقـي عـلـى أحـــــدٍ
ولايـدومُ عـلـى حـــــالٍ لـهـــا شـــــانُ

هذا الاستهلال القدري يسلِّم بتقلبات الزمان تمهيدًا لذكر تقلبات الدول حيث ينتقل من المستوى الفردي إلى المستوى الجماعي ليتساءل عن الملوك ذوي التيجان ويعدد أسماء كل من أبادهم الدهر ودار عليهم الزمان، وصاروا كما حكى عن خيال الطيف وسنان »، وتلك إذن فجائع الدهر، ومسرات الزمان وأحزانه، وإذا كان للحوادث سلوان يسهلها فإن ما حل بالاسلام ليس له سلوان، وبهذه التوطئة يدخل إلى الموضوع ليتحدث عما أصاب الجزيرة والإسلام فيها، وليعدد المدن التي تساقطت الواحدة تلو الأخرى:

دهـى الجـــــزيرةَ أمـــــرٌ لا عـــــزاء لـهُ
هـوى لـه أُحـــــدٌ وانـهـــــدَّ ثـهـــــلانُ
أصـــابهـا العينُ في الإسـلامِ فـامـتـحنت
حـــــــتّـى خـلـت مـنـه أقـطـارٌ وبـلـدانُ
فـاسـأل بلنسـيـةً مـا شـأن مـرسـيـةٍ
وأين شـــاطبـــةٌ أم أين جـــيَّـــانُ
وأيـن قـــــرطبـــــةٌ دار العـلـوم، فـكـم
من عـالم قـد سـمـا فـيـهـا له شـانُ
وأين حـــمـصُ ومـــا تحـــويهِ من نُزَهٍ
ونـهـــرُهـا العـــذبُ فـيَّـــاضٌ ومـــلآنُ
قـــواعـــدُ كنَّ أركـــانَ البـــلادِ فـمـــا
عـــسى البـــقـــاءُ إذا لم تـبقَ أركـــانُ

وتمضي القصيدة بعد ذلك لتبين حالة الإسلام، حيث تحولت المساجد إلى كنائس وخلت البلاد منه، لتستحث همم المجاهدين وتدعوهم إلى الوحدة لنصرة الاسلام، وتعرض لهم صور الأسرى من النساء والأطفال، لعلَّ ذلك يحرك «النفوس الأبيّات »، وتنتهي القصيدة بحسرة بالغة:

لمثل هذا يذوب القلبُ من كمدٍ

إن كان في القلب إسلامٌ وإيمانُ

وقد لاحظ صاحب النفح أن ثمة زيادات أدخلت على القصيدة في عصور تالية، حينما راحت مدن أخرى تسقط بعد موت صاحب القصيدة، وكأنهم أرادوا أن يوقظوا ضمائر الحكام حتى يستخلصوا الأندلس . يقول المقري: «انتهت القصيدة الفريدة ويوجد بأيدي الناس زيادات فيها ذكر غرناطة وبسطة وغيرهما مما أُخذ من البلاد بعد موت صالح بن شريف، وما اعتمدته منها نقلته من خط من يوثق به على ما كتبتُه ومن له أدنى ذوق عَلِمَ أن ما يزيدون فيها من الأبيات ليست تقاربها في البلاغة، وغالب ظني أن تلك الزيادة لما أخذت غرناطة وجميع بلاد الأندلس إذ كان أهلها يستنهضون همم الملوك بالمشرق والمغرب، فكأن بعضهم لما أعجبته قصيدة صالح بن شريف زاد فيها تلك الزيادات»[1] .

ويستمر الشاعر الإسباني في وصف حياة العرب في إسبانيا، فقد استمتعوا بخمرها لكنهم لم يتخلوا عن أساطيرهم وتنجيمهم:

«لقد استمتعوا بالنبيد والدنان

التي كان الخريف يُبديها لهم،

لم يكفوا عن توارث أساطيرهم،

وأحبوا النجوم كما لم يحبها أحد » (P.38)

وفي المقطع الثالث والأخير تنتهي القصيدة بتوجيه الخطاب إلى نهر الوادي الكبير المنتصب في علامة ذكورية على الانتصار، ومدينة قرطبة البعيدة في عودة إلى الاستلهام

---

(١) المقري : النفح ٤٨٨/٤ ، ٤٨٩ .

اللوركوي، وإشارة إلى المجابهات التي حدثت على أرضها، والتي تمثلت في الصراعات الداخلية والخارجية في الأندلس:

«**نهر الوادي الكبير المنتصب الذي يستلقي**
بين فينوس والوسادة التي لك
يا قرطبة البعيدة،
يا أرض المجابهات في المرآة » (P.39)

أما قصيدته عن غرناطة فيستهلها بالمأساة وبالرحيل، أما الرحيل فنحو الألم كأنه يستحضر رحيل أبي عبد الله الصغير آخر ملوك غرناطة، وأما المأساة فتتمثل في حريق يأتي على الأخضر واليابس، إنه رمز الدمار الذي شمل المدينة والأندلس جميعًا:

«**لم يُمسكْ أحد بالرمز وبالنوع**
ساعة الرحيل نحو الألم
لم يتألمْ أحد من الجرح المستشري في عصره
حين احترقت غرناطة
كانت توشك أن تغمرها
الوحدة وطقوس الصمت
كانت تتهشم حتى النخاع
ويدفع الغياب وطأة الأقدام، واسمها يتحطم » (P.67)

بهذا المفتتح تبدو القصيدة مرثية للأندلس أو لغرناطة حيث تهرب الرموز، وتحل ساعة الرحيل، وتحترق غرناطة دون أن يتألم أحد، في إشارة واضحة إلى استصراخ الأندلسيين لجيرانهم وخاصة شمال إفريقيا ومصر دون أن يتمكن أحد من إغاثتهم، بينما راحت تتهشم حتى النخاع، حتى اسمها الذي تحطم في دلالة على الاختفاء من الوجود وعلامة على الغياب الذي يدفع ضريبة على خطوات الأندلس الراحلة .

لقد أوفد أبو عبد الله الزغل السفارات «إلى ملوك إفريقية ومصر وقسطنطينية يستغيث بهم، ويلتمس نصرتهم، والتجاء الأندلس إلى ملوك العدوة في طلب الغوث والنجدة

أمر طبيعي، وتقليد أندلسي قديم [...]، ولكن دول المغرب كانت يومئذ يسودها الضعف والتفرق، ولم يكن في استطاعتها أن تهرع إلى إنجاد الاندلس، كما فعلت في الماضي غير مرة»[1]، على حد تعبير الأستاذ محمد عبد الله عنان . ولعل هذا الموقف يستحضر أبياتًا من النونية الشهيرة لأبي البقاء الرندي – رغم تقدمها – وهي تلك التي تشير إلى استغاثة أهل الأندلس بالمسلمين في العدوة وفي غيرها دون أن يجدوا صدًى كبيرًا، بينما تردت بهم الحال تحت الاحتلال في صورة تكاد تكون معادلاً تاريخيًا لواقعنا العربي الإسلامي الراهن المتردي في فلسطين:

ياراكبين عتاقَ الخيل ضامرةً
كأنها في مجالِ السَّبقِ عقبانُ
وحاملينَ سيوفَ الهند مرهفةً
كأنها في ظلام النقع نيرانُ
وراتعينَ وراء البحرِ في دعةٍ
لهم بأوطانهم عزٌ وسلطانُ
أعندكمْ نبأ من أهل أندلسٍ
فقد سرى بحديثِ القومِ ركبانُ
كم يستغيثُ بنا المستضعفون وهم
قتلى وأسرى فما يهتز إنسانُ
ماذا التقاطعُ في الإسلام بينكمُ
وأنتم يا عبادَ الله إخوانُ
ألا نفوسٌ أبياتٌ لها هممٌ
أمّا على الخير أنصارٌ وأعوانُ
يا من لذلةِ قومٍ بعد عزهمُ
أحالهمُ كفرٌ وطغيانُ

(١) محمد عبد الله عنان : نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين . وهو العصر الرابع من كتاب دولة الإسلام في الأندلس .ط٤ ، القاهرة ، مكتبة الخانجي ١٩٨٧، ص ٢١٧– ٢١٨ .

بالأمس كـــانوا ملوكًـــا في منازلهم
واليـــوم هم في بلاد الكفـــر عـــبـــدانُ
فلو تراهُم حـــيـــارى لا دليلَ لهم
عليـــــهم من ثيـــــاب الذل ألوانُ
ولو رأيتَ بكاهُم عند بيـــعـــهمُ
لهـــالكَ الأمـــرُ واســـتـــهـــوتْكَ أحـــزانُ
يارُبَّ أمٍّ وطفلٍ حـــيلَ بينهـــمـــا
كـــمـــا تَفَـــرَّقُ أرواحٌ وأبدانُ
وطفلةٍ مـــثل حـــسن الشـــمس إذ طلعتْ
كـــأنما هي ياقـــوتٌ ومـــرجـــانُ
يقـــودها العلجُ للمكروهِ مكرَهَةً
والعينُ باكـــيـــةٌ والقلبُ حـــيـــرانُ
لمثلِ هذا يذوب القلبُ من كـــمـــدٍ
إن كـــان في القلب إســـلامٌ وإيمانُ»[1]

والرندي في هذه الأبيات يستحث همم المسلمين الذين يمتلكون الأسلحة ويعيشون في أوطانهم في دعة وعز دون أن يعكر صفوهم شيء، ويخبرهم بخبر أهل الأندلس وما حدث لهم، فقد أصبحوا مستضعفين يستغيثون بنا وهم بين قتيل وأسير فلا نتحرك، ثم يلوم المسلمين على تفرقهم و انقسامهم وتشرذمهم، ويدعوهم إلى الاتحاد لاستنقاذ هؤلاء المستضعفين الذين ذلوا بعد العز، وتغيرت بهم الأحوال إلى الكفر والعبودية بعد الإيمان والسيادة، ويعرض صوَرا تقشعر لها الأبدان كأنها هي نفسها صور الفلسطينيين على شاشة التليفزيون كل يوم، وما يحدث للأمهات والأطفال والنساء والأعراض كل يوم وكل ساعة، ويترك الحسرة في النفوس والقلوب إن كانت ما تزال فيها ذرة من الإسلام والإيمان.

لكن استغاثة الأندلس بمصر جاءت في فترة متأخرة من حياة الأندلس، بعد أن ضعفت دولة بني مرين في المغرب، ولم يعودوا يعبرون إلى الأندلس . ويتحدث المؤرخون

(١) المقري : النفح ، ٤٨٨/٤ .

عن سفارة أندلسية بعث بها أبو عبد الله الأيسر إلى سلطان مصر (الظاهر جقمق) في سنة ٨٤٤هـ (١٤٤٠م) وكيف أنها لم تسفر عن نتيجة، وقد أشارت بعض المصادر الغربية إلى وجود تحالف بين مصر وتركيا في عهد (بايزيد الثاني) سلطان الترك والأشرف (قايتباي) سلطان مصر لإنقاذ دولة الإسلام في الأندلس، ومع أن هذا الكلام لا يثبت للتحقيق بسبب الصراع الذي كان دائراً بين تركيا ومصر فإن المؤكد أن مصر قد تلقت استغاثة الأندلس في أواخر سنة ٨٩٢هـ (نوفمبر ١٤٨٧م)، أي قبيل سقوط غرناطة بخمس سنوات، وأنها وضعت دبلوماسية خاصة لنجدة الأندلس، حيث «لم يكن من الميسور على مصر – على حد تعبير الأستاذ عنان – أن تلبي نداء الأندلس بطريقة فعالة، فترسل إليها الأمداد والمساعدات المادية على ما بينهما من بعد المشقة، وعلى ماكان يشغل مصر يومئذ من الحوادث الداخلية، وتوجسها من عدوان الترك على حدودها الشمالية . ولكن مصر حاولت مع ذلك أن تعاون الأندلس بطريق الدبلوماسية، والضغط السياسي .... ذلك أن سلطان مصر الملك الأشرف، أجاب عن سفارة الأندلس بتوجيه سفارة مصرية إلى البابا وملوك النصرانية، واختار لأدائها راهبين من رعاياه النصارى، أحدهما القس أنطونيو ميلان رئيس دير القديس فرنسيس في بيت المقدس، وعهد إليهما بكتب إلى البابا،وهو يومئذ إنوصان الثامن، وإلى ملك نابل، (نابولي) فرناندو الأول، وإلى فرناندو وإيسابيل ملكي قشتالة وأرجوان . وفي هذه الكتب يعاتب سلطان مصر ملوك النصارى على ما ينزل بأبناء دينه المسلمين في مملكة غرناطة، وعلى توالي الاعتداء عليهم وغزو أراضيهم، وسفك دمائهم، في حين أن رعاياه النصارى في مصر وبيت المقدس، وهم ملايين، يتمتعون بجميع الحريات والحمايات، آمنين على أنفسهم وعقائدهم وأملاكهم، ولهذا فهو يطلب إلى ملكي قشتالة وأراجون الكف عن هذا الاعتداء، والرحيل عن أراضي المسلمين، وعدم التعرض لهم، ورد ما أُخذ من أراضيهم، ويطلب إلى البابا وملك نابل أن يتدخلا لدى ملكي قشتالة وأراجون، لردهما عن إيذاء المسلمين والبطش بهم، هذا وإلا فإن ملك مصر سوف يضطر

إزاء هذا العدوان، أن يتبع نحو رعاياه النصارى سياسة التنكيل والقصاص، ويبطش بكبار الأحبار في بيت المقدس، ويمنع دخول النصارى كافة إلى الأراضي المقدسة، بل ويهدم قبر المسيح ذاته وكل الأديار والمعابد والآثار النصرانية المقدسة»[1] .

وقد كانت نتيجة هذه السفارة الدبلوماسية أن توجه البابا إلى فرناندو وإيسابيل بكتاب يوصيهما فيه بحسن معاملة الأندلسيين ليرى كيف يجيب مطالب السلطان المصري ووعيده»، ولم ير فرناندو وإيسابيلا في مطلب السلطان ووعيده ما يحملهما على تغيير خطتهما، في الوقت الذي أخذت فيه قواعد الأندلس الباقية تسقط تباعًا في أيديهما واقترب فيه أجل الظفر النهائي، ولكنهما رأيا مع ذلك إجابة السلطان، فكتبا إليه في أدب ومجاملة «أنهما لا يفرقان في المعاملة بين رعاياهما المسلمين والنصارى، ولكنهما لايستطيعان صبرًا على ترك أرض الآباء والأجداد في يد الأجانب، وأن المسلمين إذاشاءوا حياة في ظل حكمهما راضين مخلصين، فإنهم سوف يلقون منهما نفس ما يلقاه الرعايا الآخرون من الرعاية، وبذا ارتدّ القسان إلى المشرق يحملان جواب الملكين إلى السلطان، ومعهما طائفة من التحف والهدايا»[2] .

لقد أطلنا في معالجة هذا الموضوع من الناحية التاريخية لعدة أسباب: أولها أن صورًا كثيرة من الماضي تعود الآن لتنعكس على مرآة الحاضر، وثانيها أن الحلول الدبلوماسية تظهر في فترات الضعف، وأنها لا تسفر عن شيء كثير أو قليل إلا صورة من صور المجاملة والردود الرقيقة التي يملك أن يمنحها القوي للضعيف دون أن يقدم له في حقيقة الأمر شيئًا، وثالثها – وهو الأهم – أن أمر سقوط الأندلس واستغاثتها دون أن تلقى صدى من صريخ أو مغيث أمر يتكرر في الشعر الإسباني الذي يبكي سقوط الأندلس،ورابعها إذا كان الشعر الإسباني يركز على شخصية الملك الصغير أبي عبد الله، فإن حقيقة الأمر أنه وقع في الأسر وأن من طلب العون والغوث كان عمه أبا عبد الله الزَّغَل حين استولى على غرناطة .

---

(١) عنان: السابق، ص ٢٢٠ – ٢٢١.

(٢) عنان: السابق، ص ٢٢٢.

وفي عودة إلى ختام قصيدة الشاعر خوسيه رامون ريبول عن غرناطة تظهر لنا شخصية أبي عبد الله الصغير في وسط هذه الهزائم:

«في فجوة العيش، اسُمِك الذي
يزيدُ من صخب الأناشيد
تعود الخزامى إلى جنازة الحب
الذي يختفي، أبو عبد الله .
الزغيبي في مغامرة الطين
قد قدرتها التعاسة، أَقْبِلْ أيا حب
يا حبي، حبي أنا، إنها جذوة السبيل الخفي، تلك التي
تناديك أكثر من مرة لتهجر ما بعد الحرب .
تعال، ودس زبد الدخان .
وقدم من الماء تلك الأغاريد، تلك التي
تحول غرناطة من الصمت،
مصمصة الفم المشتعلة في تلك الأشياء
التي ذات يوم وعدت بها الأساطير » (P.69)

لاشك أن ختام القصيدة يحملنا إلى جنازة الحب، والحب هو غرناطة، هو الأندلس وجنازة الحب معادل السقوط وسيادة لغة الحرب والبربرية، ولذلك فالأبيات ترثي لأبي عبد الله الصغير، ذلك البائس الذي قدر له حظه التعس أن يتحمل مصير تراكمات القرون السابقة وحده، تلك إذن دعوة إلى عودة غرناطة الحب ونبذ لغة الحرب، إنها عودة إلى ماكانت قد وعدت به الأساطير، إلى جنة الفردوس الخالدة: الأندلس .

وأما الشاعر الثاني من هذا الجيل فهو أنطونيو إينريكي الذي ولد في غرناطة عام ١٩٥٣، والذي استهل حياته الشعرية بديوان: «قصيدة قصر الحمراء Poema de la Alhambra » (١٩٧٤) الذي يكتشف فيه جمال العالم، ثم تلت ذلك عدة دواوين منها مدينة الأغاني Ciudad de las cúpulas (١٩٨١)، حيث تتحول المدينة إلى إنسان، ولاشك أنه

يدور حول محبوبته ومدينته غرناطة، وها هو في آخر دواوينه التي بين أيدينا Orphica أو البحث عن الحياة »[1] (١٩٨٤) يتوج هذه الرحلة بالعودة إلى غرناطة المحبوبة التي تحضر إليه وكأنها تتناسخ في حيوات وأجساد أخرى:

«ثم كان في غرناطة، في ذلك التجسد الحاضر نفسه .
كانت غرناطة حينئذ عدم المقدرة على السير بسبب كثافة
العطور والضياء، .....
حينئذ كنت أحس مجيئك في الممرات الداخلية
أحسستك تأتين حافية، وبتاج فوق الرأس تجيئين
كما جئت إلي دوامًا في حيوات أخرى،
أجسادٍ أخرى، في تلك الساعة حيث لاتطيق الجبهة أكثر،
تبحث عن صدر عاشق تلقى فيه تعب عبور الكون» (p.93)

ثم تبدو غرناطة في أحلى وأبهى من السحر، وتتبدى الحمراء عروسًا بديعة، وجارية جميلة تستلهم النجوم التي ترعى أحلامًا عربية، وتمتزج الحمراء بالمحبوبة فيعانقها الشاعر وينظر ساعديها الرقيقين، ويخلط الشاعر الأماكن التي عشقها في المدينة مثل الساحة الجديدة، يخلطها بقصر الحمراء:

«وقالت لي المياه العميقة في بئر نفسي . الساحة الجديدة، ساحة نفسي، في ساعة تشبه الحمراء جارية تحمل على فخذيها جرتين، وتمضي لتأخذ – شبه نائمة – مياه المجرات، تلك التي تسهر ترعى أحلام العروبة ...» (p.94)

إن استلهام أحلام العروبة وارتباط الشاعر نفسيًا بقصر الحمراء بقدر ارتباطه بساحة المدينة الجديدة التي يضيفها إلى نفسه لأكبر دليل على ذلك التقاطع الدائم بين الماضي والحاضر في نفوس هذه المجموعة من الشعراء الأندلسيين المعاصرين .

---

(١) Antonio Enrique: Orphica (o la búsqueda de la vida), Fundación Alcalde Zoilo Ruíz-Mateos. Rota, 1984.

(٥)

صلوات الجنازة على روح الأندلس

شاعران أندلسيان من الرعيل الأول استشعرا موت الأندلس فحاولا مقاومة ذلك الموت، ورغم ذلك أقاما قداسًا جنائزيّاً أو صلوات جنائزية على الأندلس .

أما الأول فهو ألفونسو كاناليس Alfonso Canales المولود في مالقة عام ١٩٢٣، وهو واحد من أهم الشعراء الإسبان المعاصرين، يشهد على ذلك إنتاجه الغزير المتنوع الذي نال كثيرًا من الجوائز كالجائزة القومية للأدب عام ١٩٦٥، وجائزة النقد الأدبي عام ١٩٧٣، كما أنه نال درجة الدكتوراه في الحقوق إلى جانب كونه عضوًا مراسلاً عن الأندلس في الأكاديمية الملكية الإسبانية منذ عام ١٩٦٥، ويتراوح شعره بين التجريبية والحسية حيث يستقي من معين التراث الثقافي، وإن كان النقد يرى في إنتاجه خصائص تنطلق من الإحساس الديني، الوجودي إلى حد ما حتى التصور الميتافيزيقي أو الرثائي، ومن ثم فليس غريبًا أن يَصْدُر عن هذا الحس الديني التراثي الثقافي في تركيب هذا النشيد الجنائزي الذي استغرق ديوانًا كاملاً نشره عام ١٩٧٢ بعنوان: «صلاة الجنازة على الأندلس، أو قداس جنائزي أندلسي »[١] .

يبدأ الشاعر هذا النشيد الجنائزي بالبحث عن لوحة ضائعة منه مليئة بالأزهار الصدئة، قد حالت ألوان أقمشتها، وأصبحت بيضاء من أشعة شمس ماتت:

أنا لا أجد تلك اللوحة
المليئة بالأزهار الصدئة،
ذات الأقمشة الحائلة اللون
تحولت إلى البياض من ضياء الشمس
عظيمة ميتة
تحيط بحظ من الراحة المصطنعة
وضعت لتجف في هواء السنين المقبلة » (p.12)

(١) Alfonso Canales : Réquiem andaluz. Visor, Madrid, 1972.

إنه يبحث عن لوحة قديمة كانت بها أزهار صدئت وأقمشتها حال لونها، والشمس التي حولت لونها إلى البياض شمس عظيمة، لكنها ميتة، إنها شمس الأندلس رمز الحضارة والعلم والتقدم والرخاء الإنساني، وهذه اللوحة هي صورة الماضي العظيم الذي صدئت أزهاره وحالت أنسجته .

وتتراءى لنا نخلة لا تستطيع التعبير عن نفسها، هي صورة لنخلة عبد الرحمن الداخل أو لعلها هي:

النخلة

لن تعرف أبدًا التعبير عن نفسها:

تنقصها فراسخ على الكمال » (p.15)

أليست تلك نخلة عبد الرحمن الأول بن معاوية، صقر قريش:

«تبـــدتْ لنا وسطَ الرصـــافـــةِ نخلةٌ

تناءتْ بأرض الغـــرب عن وطنِ النخلِ

فقلت شبيهي في التغرب والنوى

وطول اكتئابي عن بَنِيَّ وعن أهلي

نشأتِ بأرضٍ أنت فيها غريبةٌ

فمثلكِ في الإقصاء والمنتأى مثلي

سقَتْك غوادي المزن في المنتأى الذي

يسحُّ ويستمري السِّماكين بالوبْلِ»[1]

أليست تلك هي النخلة التي «لن تستطيع التعبير عن نفسها أبدًا عند ألفونسو كاناليس، لأنها «تناءت بأرض الغرب عن وطن النخل » عند عبد الرحمن، ولأن الداخل يخاطبها ويعقد وجوه شبه بينه وبينها في الغربة والبعد عن الأهل والوطن، ولذا تنقصها فراسخ لتصل إلى الكمال (عند كاناليس)، وكيف تصل إلى الكمال وهي بعيدة: «فمثلك في الإقصاء والمنتأى مثلي» (عندالداخل)، لذا يدعو لها بالسقيا.

(١) المقري: النفح ٣/٥٤.

وتعود اللوحة التي يبحث عنها كاناليس، وتتراءى لعينيه فيتساءل عن تلك التي تبتسم منذ حوالي قرن في اللوحة الضائعة، ويدعونا إلى التأمل فلا نجدها، ومن ثم فعلينا أن نبحث عنها في مكان آخر، ولعل القرن هنا لا يقصد به العدد وإنما الكثرة والقرون العديدة التي تفصل بيننا وبين الأندلس .

ويبكي الشاعر الأم = المحبوبة = الأندلس:

«آه ! كيف أحبك يا أمي:
ليس هنا، بعيدًا عن ظلك الذي تفيئين عليَّ،
شاربًا أنهار اللذة،
حين أقابل ظروف نسبي في كهف
يا أمي، كيف أجدك
يا أمي، حين أنحي الأفكار السوداء
(رقبتك المتورمة، أعني خائرة القوى،
يدك المتثاقلة، أقدامك المتجمدة،
تلك اللوحة الممتلئة بالأزهار الصدئة)،
كيف أجدك، ياأمي، في عيشي اليوم،
سابحًا، يا أمي، في متعتي اليوم»

في بكائيته الجنائزية هذه يكشف الشاعر عن حبه لأمه وطنه الأندلس، حيث لا يستطيع العيش بعيدًا عن ظلها الذي يظله، وأنهار اللذة التي كان يشربها فيها وكأنه يذكرنا بأنهار الجنة إذ الأندلس معادل الفردوس، بما في ذلك من استلهام لاشعوري للقرآن الكريم: ﴿مثل الجنة التي وُعد المتقون فيها أنهار من ماء غير آسِن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه وأنهار من خمر لذة للشاربين وأنهار من عسل مصفى ...﴾ (سورة محمد ٤٧، الآية ١٥) . ثم يأتي البحث عن النسب بما في ذلك من رغبة في الانتماء واستمراره إلى الأندلس .

تلي ذلك حالة الأم وصورة الموت بأشكال وعلامات مختلفة تضاف إلى اللوحة ذات الأزهار الصدئة التي يبحث عنها منذ البداية، وقد اختفت دلالة على اختفاء الأندلس، ثم

تأتي بعد ذلك صورة الحاضر الأليم حين ينكر الشاعر على نفسه أن يستمتع بمتع الدنيا بعد هذه الأم .

ويقف الشاعر أمام بوابة حديدية كأنها بوابة الزمن القديم التي لا تفتح:

البوابة الحديدية لا تُفتح،
ماذا تنتظرون ؟
من يدفئ خضرتها بالأقفال ؟
إنها خضراء
تلك البوابة الحديدية النائمة، خضراء، ولا تُفتح» (P.45)

والبوابة الخضراء هي تلك الجنة المفقودة، وعدم انفتاحها يعادل انغلاق الماضي . ومع ذلك فهو يدعو نفسه إلى الانتظار، ويتراجع عن الانتظار المهين للطائر السجين وفجر الصمت الحزين، ويقرر الشاعر أن يدفع بنفسه إلى أحضان الحب وأن يفكر في أشياء أخرى ونوافذ مفتوحة على البحر، وكأنه يهرب إلى الحلم مع علمه بأن المشكلة قائمة فحين يعود لن يجد مفتاحًا يفتح هذا الباب الحديدي ولا آلات تفتحه بالقوة .

وتتوالى هذه البكائية الأندلسية في صورة أشبه بسخرية مرة مؤلمة حين يطرح على الشاعر سؤال عما إذا كان قد فقد شيئًا، فيذكر أنه فقد جذوره وحسب، وكأن هذا بالأمر القليل الهين:

«**من فضلك، هل ضاع منك شيء**
لا..لاشيء . يبدو أنهم قد قطعوا جذوري وحسب (p.48)

ويقف الشاعر الأندلسي في ختام القصيدة في مواجهة الموت والفشل أمامه، وها هو يحضر الموت الثاني لأسمنت منزله، ويوسد أمه التراب لترقد في سلام تحت الثرى:

«**ها هو يا أمي منزلك الجديد .**
أسمنت وصخر، وطوب، ... إلخ
كلها تقدم لك مأوىً مقدسًا:
فاستريحي في سلام (P.56)

لكن الشاعر ينكر على نفسه و على أمه الأندلس الميتة الراحة، وينعي لنا الأم في اللحظات الأخيرة: حيث ينطفئ المصباح:

تستريح ؟ من يستريح ؟
ماذا يستريح ؟ مم يستريح ؟
نعيش ( )
موتها، ونستريح
من حياتها،
لقد سُلّم المصباح كله
وناره المنطفئة
بمثبتات اللون الحمضية
قطنُ مبلل داكن اللون

(معرَّض – لكي يجف – لهواء السنوات المقبلة)(p 57.58)

وبهذا الختام يسدل الستار على هذه الصلاة الجنائزية الطويلة التي استغرقت ديوانًا كاملاً لألفونسو كاناليس .

وأما الشاعر الثاني الذي أقام صلاة الجنازة على روح الأندلس فهو ماريانو رولدان Mariano Roldán، المولود في روطة بقرطبة عام ١٩٣٢، والذي حفر اسمه في الشعر الإسباني في العقود الأخيرة . وقد ذاع شعره منذ بدأ نشر ديوانه الأول «مذكرة في ثلاثة عصور» (١٩٥٥) الذي يعكس أسلوبًا أدبيًا رفيعًا إلى جانب اهتمامه بقضية الحرية والنضال . ومن بين دواوينه «الإنسان الجديد» (الذي نال به جائزة أدونياليس Adonais عام ١٩٦٠، و«قانون الغناء » (١٩٧٠)، و«شعر» (١٩٥٣ – ١٩٧٣)، عام ١٩٧٤، و«مراثٍ تقليدية» وهو الكتاب الذي رشح لجائزة النقد عام ١٩٧٤، و«الجريمة لا تفيد» (١٩٧٧)، و«انتبهوا أيها العاشقون» (١٩٧٨) . ثم يأتي ديوانه «مؤتمر الأقنعة[١] Asamblea de Máscaras »، الذي نال الجائزة الدولية للشعر بمدينة مليلة عام ١٩٨٠ ليكون تأملاً حول موضوع واحد

(١) Mariano Roldán: Asamblea de Máscaras, Granada, 1981.

هو هوية الإنسان وفرديته في إطار المجموع الغارق فيه، حيث يتلاشى وسط الجموع ويحاول البحث عن ذاته . وقرب نهاية الديوان يختتم الشاعر الأندلسي بقصيدة فريدة هي «صلاة الجنازة على الأندلس »[1] Réquiem por Andalucía، ويضع عنوانًا فرعيًا هو «كورال الشعراء Coral de poetas »، وكأن الشاعر قد جمع عدة شعراء كي يؤمهم في صلاة الجنازة على وطنه الأندلس، وليرددوا وراءه الصلوات والأدعية . وإذا كان الشاعر يُصَدِّر للديوان كله بأبيات من لوركا وألبيرتي وإيباريورو تشير إلى التفرد الإنساني والوجه الآخر للقناع الذي يرتديه كل إنسان، فإنه يصدر لقصيدته بإهداء، حيث يهدي القصيدة إلى باكو إثكييردو Paco Izquierdo ذلك الأندلسي المعترف بأندلسيته، ومحمود صبح الأندلسي «من الضفة الأخرى للبحر المتوسط» (p.74)

وهذا الإهداء يحمل في طياته الكثير، وأول ذلك أنه اختار شاعرين: أحدهما من داخل الأندلس، وثانيهما من خارجه، ولكنه يمت إليه برحم،وأما الأمر الثاني فهو أن كليهما يتغنى بالأندلس مع بعض الفروق الطفيفة، وهي أن الأول يتغنى بوطنه الحاضر والماضي الأندلسي، وأن الثاني يغوص في الماضي الذي يمثل بالنسبة له تراثًا مشتركًا مع الأول، وأما الأمر الثالث فهو أن الشاعر الثاني من الضفة الأخرى للمتوسط عربي فلسطيني الأصل، وضياع الأندلس معادل شعري عنده لضياع فلسطين، ويترتب على ذلك الأمر الرابع وهو أن كليهما ضاع وطنه مما يؤهلهما لصلاة الجنازة على الأندلس الفردوس المفقود، التي هي الأندلس وفلسطين في آن واحد، وكم من المشابهات والصور المتكررة التي نعيشها وكأننا نقرؤها في سفر الأمس !! .

تستهل القصيدة بمقطع متكرر يتكون من بيتين وكأنه القفل أو السمط في الموشحة أو قل هو «الكوبليه» الذي يردده الكورال، أو اللازمة التي ينبغي أن يعقب بها فريق الشعراء الذين جمعهم الشاعر وصاغ من أشعارهم هذا النشيد الجنائزي . وفي حاشية له يؤكد (ماريانو رولدان) أن هذه القصيدة الجماعية تضم بين جناحيها، على التوالي-

(١) Ibid, pp. 74-76.

أشعارًا لهؤلاء الشعراء الخمسة عشر: أكيلينو دوكي، فيديريكو غارثيا لوركا، لويس دي جونجورا، بيثنتي أليكساندري، لويس ثرينودا، خوسيه لويس كانو، أنطونيو إرناندیث ورفائيل ألبيرتي، خوليو ماريسكال، بابلو غارثيا بايينا، ما نويل ماتشادو، مانويل ريوس رويث، خوسيه إييرو، مانويل مونتيرو، وخوان رامون خيمينيث . (p.76)

ويبدو – إذن – أن هذا المقطع المتكرر هو الرابط العضوي بين أشعار هؤلاء الشعراء التي نسجها الشاعر في قصيدته، وهذا المقطع هو:

«**فلنصلِّ صلاة الجنازة . لقد ماتت الأندلس**

ونهتف تحيا البلاد التي كان اسمها الأندلس » (p.76)

إن هذا الدعاء الذي تستهل به هذه الصلاة يعلن موت الأندلس الحاضر Andalucía – وهو أمر لا يظهر في الترجمة العربية – وحياة الأندلس الماضي الذي كان حضارة وحياة. ثم تأتي بين هذه الأقفال مقاطع أحصيناها ستة تساوت في عدد أبياتها حيث تتألف كل مقطوعة منها من عشرة أبيات .

في المقطوعة الأولى يتساءل الشاعر عن الإنسان الأندلسي وموطنه، فإذا كان الكون كله موطنه فإن هذا يعني خللا في هذا الكون نفسه، فبموت الأندلس قد مات كل شيء، والشمس لن تطلع مع كل فجر بينما ينفجر الكون وتغيض النجوم، ويكف الهواء عن منحنا الأنفاس ويموت البحر، فإذا ماتت الأم تُرى ماذا سيفعل الأبناء من بعدها سواء في الشرق أو في الغرب . إن الشاعر يحاول أن يجعل هذه المقطوعة الافتتاحية ندبًا وعويلاً ومرثية تكاد تكون عربية حيث يختل ناموس الكون بهذا الفقد، بما في ذلك من تناص مع الشعر الأندلسي واللوركوي، لننظر هذه المقطوعة أولاً:

«**إذا كان الأندلسي موطنه الكون**

فهلاً مات فجأة كل ما في الوجود ؟

وهل تدع الشمس عند الصباح الشروق؟

وهل يتناثر كوكبنا ؟ **وهلاً غاضت النجوم**» (p.74)

نلاحظ أن هذا الجزء تحديدًا يكاد يكون ترجمة حرفية لمطلع قصيدة لابن زيدون يبكي فيها نفسه حين صار إلى الاعتقال، ثم يخاطب ابن جهور، ويعاتبه أن يضعه هذا الموضع. يقول في مفتتحها:

«ألَمْ يأْنِ أنْ يبكي الغَمامُ على مثلي
ويطلبَ ثأري البـــــرقُ مُنْصَلِتَ النَّصلِ
وهلاّ أقامتْ أنجمُ الليل مأتمًا
لتنْدُبِ في الآفـــاقِ مـــا ضـــاعَ من نثلي
ولو أنصفتْني - وهْيَ أشكالُ همَّتي -
لأَلـــقَـــتْ بـــأيـــدي الـــذلِّ لمـــا رأتْ ذُلِّـــي
ولافترقتْ سبعُ الثُّريا وغاضَها
بمطلعـــهـــا مـــا فـــرَّقَ الدهرُ من شَـــمْلي»[1]

إنها دعوة من ابن زيدون إلى عناصر الطبيعة أن تقيم له مأتمًا يشترك فيه الغمام بدموعه والبرق بسيوفه والنجوم والثريا بالندب والبكاء والعويل، وكذلك تشارك الثريا بتفرق نجومها، وغيضها في مطلعها، وكل ذلك يأتي بسبب ما حدث له من حبس واعتقال، وهو نفس الأمر الذي يطلبه الشاعر للأندلسي الذي صار إلى الشتات وأصبح موطنه الكون، وتلك هي حال الفلسطينيين مع الشتات واغتصاب الوطن . وإذا كانت الأندلس عند ماريانو رولدان، وفلسطين محمود صبح هي الوطن، فإن قرطبة هي الوطن لابن زيدون، وسجنه واعتقاله ثم هروبه بعد ذلك هو معادل فقد الوطن، ولذا جاء الإهداء إلى محمود صبح الفلسطيني وجاءت عناصر الطبيعة من ابن زيدون إلى رولدان لتقيم مأتمًا آخر في أندلس الحاضر على أندلس الماضي . ويستمر المأتم في صور أخرى بعضها من لوركا:

«فإذا ماتت الأندلس لن يعطي الهواءُ النفس
وإذا ماتت الأندلس، فكذلك سيموت البحر
وإذا ماتت الأم، فمن يرحمنا من رؤية تاريخ النسب ذليلا؟
فماذا سيفعل في الغد أبناؤها في الغرب؟
ألن يتوقف أبدًا بكاء المشارقة؟» (p.74)

إن أبناء الأندلس الحائرين في الغرب بين أصولهم العربية والمولدة هم إخوة للمشارقة الباكين في الشرق، في إشارة واضحة إلى المراثي الكثيرة للأندلس في الأدب العربي .

(١) ديوان ابن زيدون ورسائله : ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

وبعد أن يكرر الشاعر السمط الذي يتردد أو الكوبليه الذي ينشد النشيد الجنائزي معلنًا موت الأندلس ثم الدعاء للبلاد التي كانت تسمى الأندلس بالحياة، يركز في المقطوعة الثانية على الحاضر فيرى المدن غير المدن والزمان غير الزمان، حيث لم تعد مدن الأندلس القديمة هي تلك المدن الساحرة بكل عبق السنين والقرون الخوالي، وحيث لم تعد السماء بطيرها السعيد الذي يغني في الليل، ولم تعد النافورة القديمة . كل ذلك في استحضار للأندلس وحسرة على كل ما آلت إليه الأحوال في العصر الراهن:

«آه أيتها السماء الحديثة التي كانت تجول كالسحاب
والطائر السعيد يغني له في الليل،
والنافورة القديمة .....
لم تعودوا كما كنتم .
والعيون البطيئة لن تستطيع النظر إلى الجنوب،
ولا ذلك الميراث الألفي الشفاف الآتى
من عوالم أخرى بعيدة ضائعة للأبد .
لستم، إشبلية، ولا قرطبة، ولاجيان، ولا المرية
ولا ولبة، ولا غرناطة، ولا مالقة، ولا قادس:
حيث عاش الناس، بقيت شكواهم وحسب،
يبقى الخراب الكبير في شتى الألوان » (pp.76-75)

ويتوالى بعد ذلك المقطع المتكرر عن موت الأندلس والدعاء لها، ثم يأتي المقطع الثالث ليحمل الكون كله السبب في موت الأندلس، ويطالب بإحصاء القتلى:

«إذا كانت الأندلس قد ماتت، فإن الكوكب مُذْنب
من سيحصي الموتى الأندلسيين الآن ؟
ومن سيشجع أسلافهم في الغد ؟» (p.75)

ثم يصور الأندلسين بعد أن قذف بهم إلى الضفة الأخرى وهم يبحوث عن منفى ووطن جديد وتاريخ جديد، وضوء جديد لكبريائهم، وحياة جديدة لأجسادهم بعيدًا عن وطنهم .ولاشك أن التناص الفلسطيني الأندلسي هنا غني عن التنويه:

«رجال يقفون على شاطئ المقابر
يلملمون ذكرياتهم في زرقة الموت
ويبحثون عن المنفى، وعن وطن جديد للجوع
إلى الخلود، وعن مستراح لتاريخهم الجديد

وعن ضوء جديد لكبريائهم
وحياة جديدة لأجسادهم » (p.75)

ثم يتوالى المقطع المتكرر في هذا النشيد الجنائزي لتعقبه المقطوعة الرابعة التي تصور الخراب الذي حل بالأندلس فيما يشبه رثاء قرطبة، حيث يستلهم مرثية (بابلو غريثا بابينا) فيها، حيث يرثي قرطبة ومدينة الزهراء التي خربت على يد البربر مسلتهمًا ابن شهيد الأندلسي في مرثيته عنها:

مـــا في الطُّلُولِ من الأحـــبَّـــةِ مُـــخـــبـــرُ
فـــمَن الذي عن حـــالِهـــا نَسْـــتَـــخْـــبِـــرُ؟

إن استحضار بابلو غارثيا بابينا – وهو أندلسي معاصر يستحضر سلفه الأندلسي العربي ابن شهيد – يقدم لنا صورًا جديدة من استحضار الأندلس في إطار تناسخات جديدة لصور الشعر الأندلسي العربي في الشعر الأندلسي الإسباني المعاصر:

«**وحدها تنمو الحقول، وأخضرَ يموت الزيتون**
وفي المدن أحجار ذَهَّبها الزمان، تهدَّمت،
جرى الضب فوق الزنابق،
وخربت الروض أيدي الخداع » (p.75)

ثم يتساءل عمن كان السبب فلا يجد ردًا ولا صدىً، لأن أبناء أولئك الذين وصلوا إلى هذا المكان أصبحوا خُرسا بكمًا لا ينطقون، في تخلص طريف يستحضر بعده أبياتًا لمانويل ماتشادو عن ذلك الجنس العربي الذي كسب كل شيء، وخسر كل شيء:

«**ألم يكن ذنب أحد؟**
لا أحد يرد منذ قرون
خرسٌ بكمٌ أبناء أولئك الذين وصلوا إلى تلك الأرض،
أولئك الذين كسبوا كل شيء
وخسروا كل شيء
الآن لا يجيبون بينما الصدي يمتد،
كل شيء ميت » (p.75)

ثم يأتي المقطع المتكرر تتبعه مقطوعة تؤكد أن الأندلس لم تمت ليتبعها المقطع المتكرر وقد لحقه بعض التغيير في البيت الأول الذي أصبح كما يلي:

«**لنرفع النشيد . لم تمت الأندلس** ! » (p.76)

بهذا التغيير في المقطع المتكرر يبدأ التحول نحو النهاية لتتوج القصيدة بالمقطوعة الأخيرة مؤكدة عدم موت الأندلس فهي تحيا شأنها شأن إخوتها من الباسك والقشتاليين والأستوريين والجليقيين والقطلان ... إلخ . ويعلل الشاعر لما حدث بأنها تنتظر عريسها الذي تستحقه:

«**لم تمت الأندلس، أيها الإخوة الباسك والقشتاليون والأستوريون**
والجليقيون، والقطلان و المرسيون والإكستريميون ..
تلك الأرض مهيئة، تنتظر العرس
ممن يستحقها في فراش الزوجية
ويستطيع أن يشبع رغبتها
ويزين جسدها، ويخصب أنهارها
ويعطي أغنية لفمها
ويبعثر ثروتها المتعددة بين أبنائها » (p.76)

تلك هي صفات العريس الذي تنتظره الأندلس، فتى قوي يخصبها، ويمنحها الدفء والغناء والعدالة في توزيع الثروة بين جميع الأبناء ، إنها لا شك أندلس الحاضر بظلال الماضي، فهي ما زالت تلك الأم القديمة التي تهب الحياة دائمًا مع أن كل شيء حولها يتغير:

«**الأم القديمة، والعذراء الدائمة في حضنها،**
الذي يشبه حضن البحر
فبرغم تغير أمواج السنين التي تغيره
فسيلد حياة أكثر ..» (p.76)

هكذا، فالأم الأندلس تشبه البحر، وسوف تلد حياة أكثر مثله رغم مضي السنين وتغيرها عليها، وبهذا يأتي الختام ليغير مرة أخرى المقطع المتكرر، ولكن هذه المرة يغيره كله، حيث يأتي بمثابة الخرجة أو القفل الأخير في الموشحة، وبما أن الحديث عن ميلاد الحياة من جديد على أرض الأندلس:

«**فلتولد الفرحة إذًا ! وليحفظ الله الأندلس !**
اقتحمي، انتصري، اهتزي، وأشعي يا بلاد الأندلس ! » (p.76)

****

المصادر والمراجع

أولاً بالعربية:

أ - المصادر والمراجع القديمة:

- ابن بسام الشنتريني (أبو الحسن علي): الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تحقيق الدكتور إحسان عباس . بيروت . دار الثقافة ١٩٧٩.
- ابن حزم (أبو محمد على بن سعيد بن حزم): طوق الحمامة في الألفة والآلاف . تحقيق حسن كامل الصيرفي . القاهرة . المكتبة التجارية الكبرى (د.ت) .
- ابن زيدون: ديوان ابن زيدون ورسائله . شرح وتحقيق على عبد العظيم، نهضة مصر للطبع والنشر، ١٩٥٧.
- ابن عباد: ديوان المعتمد بن عباد ملك إشبيلية جمعه وحققه: أحمد أحمد بدوي وحامد عبد المجيد . المطبعة الأميرية بالقاهرة. (د.ت) .
- المقرِّي (أحمد بن محمد) »: نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب . تحقيق الدكتور إحسان عباس . بيروت . دار صادر ١٩٦٨.

ب - المصادر والمراجع الحديثة:

- أحمد عبد العزيز: الأندلس في الشعر الإسباني بعد الحرب الأهلية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٩.
- أحمد عبدالعزيز: قضايا المشرق العربي عند الشعراء الإسبان، مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٨٩.
- أحمد عبدالعزيز: المغرب العربي في الشعر الإسباني المعاصر، مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ١٩٨٩.

- أحمد عبدالعزيز: نحو نظرية جديدة للأدب المقارن (في جزءين)، مكتبة الأنجلو المصرية . القاهرة ٢٠٠٢.

- أحمد عبدالعزيز: سيميولوجيا المسرح وحوار الحضارات، دار النصر للتوزيع والنشر، القاهرة ٢٠٠٤.

- أحمد عبدالعزيز: لوركا في الأدب العربي المعاصر، (تحت الطبع)

- محمد عبد الله عنان: نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين (وهو العصر الرابع من كتاب دولة الإسلام في الأندلس) مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٧.

ثانيا: المصادر والمراجع غير العربية:

- Canales, Alfonso, Réquiem Andalúz. Col. Visor. Alberto Corazón, Editor. Madrid, 1972.

- Enrique, Antonio: Orphica (o la búsqueda de la vida). Cádiz, Fundación Alcalde Zoilo Ruíz-Mateos, 1984.

- Garciá Lorca, Federico: Obras Completas, Aguilar, 19a ed. Madrid, 1974.

- García Lorca, Francisco: "Fedderico y su mundo", 2a ed. Alianza tres, Madrid, 1981.

- Quiñones, Fernando: Memorandum. Edita Sánchez del Real. Jaén, 1975.

- Ribera, Julián: :La música de las cantigas:, Madrid, 1922

- Ripoll, José Ramón: Sermón de la Barbarie. Fundación Alcalde Zoilo Ruíz-Mateos. Rota, Cádiz, 1981.

- Roldán, Mariano: Asamblea de Máscaras. Edita El Ayuntamiento de Melilla. Granada, 1981.

- Solá, Emilio: Más al sur de este sur del Mar. Col. de "24 de enero", Madrid, 1979.

Revistas :

- Al-Andalus, vol. XXXVIII, Madrid- Granada 1972.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

استحضار الأندلس فى الشعر الإسباني الحديث والمعاصر

(من لوركا إلى المدرسة الأندلسية المعاصرة)

أ.د. أحمد عبد العزيز

تظل الأندلس منبعًا ثرّاً يغترف منه الشعراء الإسبان ويجدون فيه ملهمًا يعكس صورة الماضي فى مرآة الحاضر ، ويخلق مجالاً حيويّاً لإعادة قراءة التاريخ ، وخاصة إذا كانوا يرون فى الأندلس جزءًا حميمًا من تاريخهم وحضارتهم ، جزءًا قد أدركته يد الفناء فأرادوا بعثه من جديد فى صورة أندلسية إسبانية .

ولقد شغفني هذا المجال حبّاً فرحت أتقصاه وأتأمله مليّاً فوجدت له تجليات شتى فى كتابات أدبية متنوعة ، تراوحت بين الشعر والقصة والرحلة والمسرح والمقالة والتصريحات الصحفية وما إلى ذلك . ولأن الشعر غاية هذه الدراسة فقد رأيت أن أبدأ الرحلة من غارثيا لوركا وأنا على وعي تام بأن حركة الحداثة « الموديرنيزمو» Modernismo ، التى برزت فى أواخر القرن التاسع عشر وواكبت جيل الثامن والتسعين فى إسبانيا ، كان منها شعراء مبرزون مثل فرانثيسكو بياسبيسا وسالبادور رويدا وأمادو نيربو وغيرهم من شعراء إسبانيا وأمريكا اللاتينية وعلى رأسهم رائد هذه الحركة الشاعر النيكاراجوي روبين داريو ، وحركة جيل الثامن والتسعين ، وفيهم مانويل ماتشادو ، وجميعهم تجلت فى شعرهم الموضوعات العربية والمشرقية بصفة عامة ، ولابد لهؤلاء من دراسة تختص بهم .

لكن هذا البحث يبدأ بفيديريكو غارثيا لوركا ليتلمس أبرز الجوانب العربية والأندلسية في شعره عن غرناطة وعن عربيات جيان الثلاث ، وأصداء نونية ابن زيدون في «أغنية الفارس» ، وظهور عمر بن حفصون أو عمر بن أبي ربيعة فى شعر المراهقة وديوان التماريت بقصائده وغزلياته .

ثم تأتي مرحلة ما بعد لوركا وفيها صورة الأندلس فى الشعر الإسباني بعد الحرب الأهلية ، وتمثلت فى الشاعر الإسباني المهاجر إلى أمريكا اللاتينية ، خوان خوسيه دومينشينا وديوانه الملفق، والشاعر خواكين روميرو إي موربي العاشق الأندلسي ، ثم مدرسة شعراء كانتيكو وعلى رأسها شاعران كبيران هما: ريكاردو مولينا وديوانه «مرثية مدينة الزهراء» ، وبابلو غارثيا باينا ورثاؤه لقرطبة على غرار مرثية ابن شهيد لها إبان الفتنة فى الأندلس . ثم كانت بعض الترنيمات الأندلسية فى المغرب إبان فرض الحماية على إقليم الريف .

ويعبر هذا البحث بعد ذلك إلى المدرسة الأندلسية المعاصرة ، ويقف على رأسها فرناندو كينيونيس الذى ألف ثلاثة دواوين : أخبار الأندلس Las Crónicas de al-Andalus، وابن خاقان Ben Jaqan ، و«رحلات العودة إلى الأندلس Vueltas de al-Andalus»، ويتوقف البحث عند استلهامه لأبيات لابن حزم في «طوق الحمامة» ، ويحلل النصين العربي والإسباني، ويقف الشاعر على أطلال مدينة الزهراء ليستلهم تاريخ المدينة والصراع الذي أدى إلى خرابها ، ويظهر ابن زيدون فى خبر شعري يجعلنا نرى فى ذلك شعر ابن زيدون في مدينة الزهراء .

ثم تأتي امتدادات المدرسة الأندلسية ممثلة فى شاعرين من الجيل الثاني هما خوسيه رامون ريبول الذي يريد تحرير قرطبة من الموت ويستحضر صورة مباشرة للعرب المسلمين تستدعي شعر المعتمد بن عباد ونونية الرندي فى رثاء مدن الأندلس ، وتأتي قصيدته عن غرناطه استمرارًا لهذا البكاء ، وإن كان سقوطها بعد النونية بقرون ، ويركز البحث على استغاثة الأندلس بجيرانها وبمصر قبل سقوط غرناطة ، وتظهر شخصية أبي عبد الله الصغير وسط الهزائم المتكررة .

وأما الشاعر الثاني من هذا الجيل فهو أنطونيو إينريكي ليستلهم أحلام العروبة والارتباط النفسي بقصر الحمراء والماضي الأندلسي .

أما الجزء الأخير من البحث فيخصص لشاعرين من الرعيل الأول أقاما صلاة الجنازة على روح الأندلس ، أولهما ألفونسو كاناليس الذي يبحث عن لوحة ضائعة مليئة بالأزهار الصدئة مرورًا بنخلة تكاد تشبه نخلة عبد الرحمن الداخل ، وبحثا عن الأم = الأندلس التي يوسدها الثرى فى نهاية الديوان الجنائزي . وأما الشاعر الثاني فهو ماريانو رولدان، الذي يصنع قداسًا جنائزيّاً أو يقيم صلاة الجنازة التي يشترك فيها أربعة عشر شاعرًا إسبانيّاً، وتبدأ بدعوة إلى البكاء والعويل على الأندلس في استلهام لابن زيدون وهو يستدعي عناصر الطبيعة لتقيم له مأتمًا، ويقترن الشاعر الأندلسي الذي فقد وطنه بالشاعر الفلسطيني الذي فقد وطنه كذلك ، ويظل المشارقة يبكون الأندلس ، كأنه بكاء على كل ما يفقدون . ويعتمد الشاعر على مطلع متكرر كأنه لازمة يعلن بها وفاة الأندلس ويطلب الصلاة من أجلها ، لكنه قرب نهاية القصيدة يغير هذا المقطع المتكرر ليعطي الأمل في ميلاد جديد للفرحة ، ويدعو الأندلس إلى استعادة أمجادها وبهجتها ونورها الذي يشع على العالم .

✱✱✱✱

Literary Symposium
The influence of Andalusian poetry on Old Spanish poetry

Dr. Ahmed Abdulaziz

Summary

Al-Andalus has always been the rich source of the Spanish poets where they find the inspiration that reflects the past in today's mirror and creates a vital field to re-read history specially when they consider Al-Andalus as an internal part of their history and civilization, a part of which died long time ago and they want to resuscitate it in a Spanish/ Andalusian image.

I was greatly fascinated by this field to the extent that I found myself dragged to carry out thorough studies and investigations and found real repercussions in various literary works ranged between poetry, novel, journey, drama, articles, press releases…etc.

Whereas poetry is the goal of this study, I decided with full confidence to start the journey with Garthia Lurka as one of the most outstanding figures in the modernity movement, which appeared at the end of the nineteenth (19th) century and went along with the ninety eight (98) generation in Spain.

The paper starts with Garthia Lurka to highlight the most outstanding and remarkable Arab and Andalusian aspects in his poetry in Granada. Second, it deals with post-Lurka stage in which we discover Al-Andalus image in the Spanish poetry after the civil war, which was represented in the Spanish poet Juan Jose De Monshina, who immigrated to Latin America, and others.

Third, the paper attempts to probe the contemporary Andalusian school, at the head of which comes Fernado Kinunis who wrote three teats (Diwans): the chronicles of Al-Andalus, Ibn Khaqan and Return

Travels to Al-Andalus the poet stood on the ruins of al-Zahra'e city to inspire the city's history and the struggle that led to its devastation. Later on, the Andalusian school continued to produce two poets representing the second generation: Juse Ramoun Ribul who wanted to liberate Cordoba from earth and recalls a direct image of Arab Muslim's poetry. The second poet of this generation is Antonio Enairki, who inspired the Arab dreams, the psychological link with al-Hamrah palace and the Andalusian past.

The final portion of the paper is allotted for two poets the first generation who performed a funeral prayer on Al-Andalus soul. The first is AlFonso Conalise who was looking for a lost drawing full of rusty flowers passing by a palm tree similar to that of AbdulRahman Al-Dakhel (AbdulRahamn the Conqueror) and searching for the mother = Al-Andalus which was covered with earth in the end of the Funeral Diwan. The second is Mariano Roldan who made Funeral prayer with the contribution of Fourteen (14) Spanish poets. The prayer started with crying and moaning on Al-Andalus, inspiring Ibn-Zaydun, who called upon the nature to hold a funeral. Here, we find that the Andalusian poet who has lost his home is closely related to the Palestinian poet who has also lost his home. The story continued to reach the Levants who kept crying Al-Andalus as if they were crying everything they lost. Here, the port relied on a recurring (part of a standing phrase) to announce the death of Al-Andalus and called to pray for it. But, by the end of the poem he changed his attitude to declare a new birth of happiness and urged Al-Andalus to get back and reclaim its glory, pleasure and light that eradiate all over the world.

✶✶✶✶

Presencia de al-Andalus
En la poesía Española contemporánea
(Desde Lorca hasta los andaluces de hoy)

Dr. Ahmed abdel-Aziz

Resumen

Se quedará al-Andalus una fuente copiosa donde los poetas españoles emanan y se inspiran reflejando la imagen del pasado en el presente. Así se crea un Nuevo ámbito para renovar la lectura de la Historia, sobretodo considerando al-Andalus como parte íntima de la historia y cultura hispánicas, corazón apuñalado por armas de la muerte. Pues, ellos quisieron renovarlo en una nueva imagen hispano-andalusí.

A mi personalmente, el tema ha sido de gran interés ofreciendo diversas manifestaciones literarias en muchos géneros. Y porque nos ocupamos aquí de la poesía, hemos empezado nuestra tarea desde. F. García Lorca, estando conscientes de que el "Modernismo" de finales de siglo XIX y la Generación del 98 en España acogían entre sus miembros poetas como Francisco Villaespesa, Salvador Rueda, Amado Ñervo y otros españoles e hispano - americanos encabezados por el nicaragüense Rubén Darío, promotor del Modernismo. Por su parte, la Generación de 98 incluía a poetas como Manuel Machado, que tanto él como los antes citados trataban temas árabes y orientales en general. Éstos merecen un estudio aparte.

Nuestro estudio empieza por Federico García Lorca destacando las facetas arábigo-andaluzas en su poesía sobra Granada y las tres morillas de Jaén, asimismo los ecos de la "Nuniyya" de Ibn Zaidun en la "Canción de jinete" lorquiana, y la aparición de Ornar Ibn Hafsun o Ornar Ibn Abo Rabí'a en la poesía de adolescencia de Lorca, además de la composición del Diván del Tamarit con sus Casidas y Gaceles.

Luego, viene la época post-lorquiana en la cual la imagen de al-Andalus en la poesía Española de postguerra toma un gran relieve. Destacan los poetas: Juan José Domenchina, poeta emigrado a Latino-América con su libro el "Diván de Abzul-Agrib", Joaquín Romero y Murube el amante andaluz. Luego, la escuela de Cántico encabezada por dos grandes poetas: Ricardo Molina con su "Elegía de Medinazahara" y Pablo García Baena y su elegía a Córdoba, hecha a base de la elegía de Ibn Shuhaid estallad la "Fitna" en al - Andalus. Otros cantos andaluces nacen en Marruecos en la época del protectorado español en al-Rif marroquí.

Pasamos después a la escuela andalusí contemporánea encabezada por Femando Quiñones, con tres libros de poesía: "las crónicas de al-Andalus", "Ben Jaqan" y "Vueltas de al-Andalus".

Analizamos detalladamente su inspiración en algunos versos de Ibn Hazm citados en "El collar de la paloma" destacando los dos textos: árabe y español. Nos detenemos también en las ruinas de Medinazahara con la inspiración de su historia y el conflicto que condujo a su destrucción. Aparece también Ibn Zaidun, lo cual lleva a analizar su verso en Medinazahara.

Luego vienen las extensiones de la escuela andalusí representadas en dos poetas de la segunda generación: José Ramón Ripoll, que desea liberar a Córdoba de la Muerte, exponiendo una imagen directa de los árabes que recuerda la poesía de al-Mu'tamid Ibn 'Abbad y la Nuniyya de Abu-1-Baqaa de Ronda llorando las ciudades caídas de al-Andalus. Su poema granadino viene como continuación de esos lamentos, aunque habiendo esa caída siglos después. Este estudio hace énfasis sobro los llamamientos que desde al-Andalus se dirigían a los vecinos musulmanes en el norte de ₀frica y en Egipto antes de la toma de Granada por los Reyes Católicos. En medio de muchas derrotas, aparece el personaje del "Boabdill" el chico, último rey de Granada.

El Segundo poeta en esta generación es Antonio Enrique quien se inspira en los sueños de Arabia, enlazándose psicológicamente con la Alhambra y el pasado andalusí.

La ultima parte de este trabajo esta dedicada a dos poetas de la primera generación han hecho el "Réquiem andaluz" por el alma de Andalucía que es la misma al-Andalus. El primero de ellos, Alfonso Canales, esta buscando un retrato perdido, de flores oxidadas, pasando por una palmera que asemeja a la palmera de Abdul-Rahman 1 y buscando la madre = al-Andalus murta al final de este diván funerario.

El Segundo poeta, Mariano Roldan, hace un Réquiem compartido con catorce poetas españoles. Comienza con un llamamiento para llorar al- Andalus, inspirado en Ibn Zaidun cuando invita a los elementos de la naturaleza para hacer su funeral. Se compara el poeta andaluz que perdió su patria con el palestino que tuvo las mismas vicisitudes. Los de Oriente se quedan llorando al-Andalus, paraíso perdido como si llorasen todo lo que se perdió. El poeta se apoya en un fragmento repetido que anuncia la muerte de al-Andalus y pide el réquiem para su alma. Pero, casi al final del poema, asta repetición se cambia para dar esperanza en un renacimiento de la alegría, llamando a al-Andalus para recuperar sus glorias, felicidades y luces que irradian por el mundo.

✷✷✷✷

Evocation de l'Andalousie dans la poésie espagnole

(de Lorca à l'école andalouse contemporaine)

Dr. Ahmed Abdel Aziz

L'Andalousie reste une source abondante pour les poètes espagnols qui y puisent l'inspiration. Elle reflète une image du passé dans le miroir du présent et crée un domaine vivant pour la relecure de l'histoire, surtout s'ils voient dans l'Andalousie une partie intime de leur histoire et de leur civilisation, un partie qui a disparu et qu'ils cherchent à ressuciter sous une forme andalouse espagnole.

J'ai été charmé par ce domaine que j'ai beaucoup aimé et que j'ai suivi et observé pour découvrir ses diverses manifestations dans des écrits littéraires variés, allant de la poésie jusqu'aux déclarations à la presse en passant par le roman, le voyage, le théâtre et les articles.

Comme la poésie est l'objectif de cette étude, j'ai décidé de commencer avec Garcia Lorca, étant conscient que le mouvement de la modernité qui est apparu à la fin du XIXè siècle et qui a accompagné la génération 98 en Espagne comptait des poètes célébres comme Francisco Biasbissa, Salvador Rueda et Amado Nirbo et autres espagnols et latino-américains et à leur tête le pionnier de ce mouvement, le poète nicaraguéen Robin Dario, le mouvement de la génération 98 et parmi eux Manuel Matchado. Tous ont évoqué des sujets arabes et orientaux d'une façon générale dans leur poésie. Ils méritent d'être étudiés à part.

Mais cette étude commence par Garcia Lorca pour toucher les aspects arabes et andalous les plus remarquables dans sa poésie sur Grenade et sur les 3 femmes arabes de Jaèn et les échos du poème (nouniya) d'Ibn Zeidoune dans la « chanson du cavalier » et l'avènement d'Omar Ben Hafsoun et Omar Ibn Ebi Rabiia dans la poésie de l'adolescence et le recueil « Tamarit » avec ses poèmes et ses

chants d'amour.

Puis vient la phase de l'après Lorca où il y a l'image de l'Andalousie dans la poésie espagnole après la guerre civile, marquée par le poète espagnol éxilé en Amérique latine Juan José Dominchina et son œuvre hétéroclite et le poète Joachim Romero a Morbi, l'amoureux andalous. Puis l'école des poètes Cantico et à sa tête deux grands poètes qui sont : Ricardo Molina et son recueil « Elégie de la Médina d' Alzahra » et Pablo Garcia Babina et son oraison dédiée à Cordoue comme l'élégie d'Ibn Chedid au moment des dissensions en Andalousie. Il y avait aussi quelques chants andalous au Maroc au moment du protectorat sur la région du Rif.

Cette étude s'intéressera à l'école andalouse contemporaine dirigée par Fernando Quinionis qui a écrit 3 œuvres : la Chronique de l'Andalousie, Le fils de Jaqan et Le Retour à l'Andalousie, la recherche s'arrête lorsqu'il s'inspira des vers d'Ibn Hazm dans le "collier du pigeon" (togh al hamama). Il analyse les deux textes (arabe et espagnol). Le poète s'arrête sur les ruines de la ville d'Alzahra pour se rappeler l'histoire qui a abouti à sa destruction.

Il fait apparaître Ibn Zeidoune dans une information poétique qui nous montre sa poésie dans la ville d'Alzahra.

Vient après le prolongement de l'école andalouse représenté par deux poètes de la 2è génération : José Ramon Ripol qui veut libérer Cordoue de la mort et évoque une image directe des arabes musulmans qui rappelle la poésie de Al Moutamid ben Abbad et le poème de Al Randy (nouniya) dans l'élégie de l'Andalousie. Son poème sur Grenade continue cette lamentation même si sa chute est arrivée des siècles après le poème (nouniya). Le chercheur insiste sur l'appel à l'aide lancé par l'Andalousie à l'intention de ses voisins et de l'Egypte avant la chute de Grenade. La personnalité d'Abdellah Al Saghir apparaît dans les défaites qui suivent. Quant au deuxième poète de cette génération, Antonio Henrique, il rêve de l'arabité, du lien psychologique avec le palais d'Alhambra et du passé andalous.

La dernière partie est consacrée à deux poètes de la première

génération qui ont organisé une prière funèbre pour l'âme de l'Andalousie. Le premier, Alphonso Canalis qui cherche une toile perdue pleine de fleurs rouillées en passant par un palmier qui ressemble au palmier de Abderrahmane Al Dakhel, qui cherche la mère : l'Andalousie baignant dans la prospérité à la fin du recueil funéraire. Le deuxième poète est Mariano Roldane qui crée une cérémonie funèbre qu'il partage avec 14 poètes espagnols et qui commence avec les pleurs et les lamentations sur l'Andalousie, s'inspirant d'Ibn Zeidoune qui évoque les éléments de la nature pour lui organiser une cérémonie funéraire. Le poète andalous qui a perdu sa patrie rejoint le poète palestinien qui a perdu lui aussi sa patrie. Les orientaux continueront à pleurer l'Andalousie comme si c'était tout ce qu'ils ont perdu. Le poète se base sur une introduction repétée, comme si elle était obligatoire, où il annonce le décés de l'Andalousie et demande la prière pour elle, mais à la fin du poème, il change ce passage repété et donne un peu d'espoir dans la renaissance de la joie. Il invite l'Andalousie à récupérer ses gloires, sa gaieté et sa lumière qui illumine le monde.

✷✷✷✷

المناقشات

رئيس الجلسة الدكتور ياسين الأيوبي:

أمامي فقط أربعة متدخلين، وهذا يدلّ على أن الإخوة الذين يسألون ويناقشون إما أنهم غائبون، أو أنّ الأدب ليس فيه ما تطرح هذه الأسئلة كما حصل في الثقافة والسياسة وما شابه ذلك، ولأجل أنّ العدد قليل فسوف أمنح المتدخل من أربع إلى خمس دقائق..

الكلمة الأولى للدكتور عبدالله حمادي فليتفضل..

الدكتور عبدالله حمادي:

أنا سأختصر عليك الجواب، تتساءل باستغراب عن قلة المتدخلين.. الأمر بسيط.. فالموضوع يحتاج إلى متخصصين ومن يستطع أن يتحدث في هذا الموضع إلا الذي يعرف الأدب الأندلسي، وبالتالي ليس غريبًا أن لا ينزل أحد إلى هذه المنصة.. ومن خُلق المثقفين أن يحترموا اختصاصهم، وأن لا يتحدثوا كيفما اتفق في كل اختصاص، أنا لا أزعم أنني متخصص، ولكنني ملم إلى حدٍّ ما بهذا الموضوع. ولذلك في البداية لابدّ أن أشكر شكرًا عميقًا الأساتذة الأفاضل الذين ركبوا مركبًا صعبًا، لأن من يعتسف هذا الموضوع فلابدّ أن يكون ملمًا، بكلِّ أطرافه. فلا أشك أن الدكتور محمود السيد علي لو لم يكن ملمًا بالأدب الإسباني القديم ما كان في وسعه أن يتحدث في هذا الموضوع وكذلك الأستاذة الدكتورة ماريا، والدكتور أحمد عبدالعزيز. لقد ختم الدكتور أحمد عبدالعزيز بالحديث عن شعر يعكس الشعر الإسباني المعاصر الذي يعكس النجدة والتوسل، وكأني بالشعراء الإسبانيين لا يزالون ينتظرون نجدةً لاسترجاع الأندلس، طبعًا هذا الشعر له امتداد عميق في الشعر الأندلسي، وأكبر القصائد الشهيرات في الاستغاثة التي وصلت قبل البعثة التي ذهبت إلى القاهرة إلى بلاط الحفصيين، هي القصيدة الرائعة (لابن الأبار):

أدْرِكْ بِخَيْلِكَ خَيلِ اللهِ أنْدلُسًا
إنّ السّبيلَ إلى مَنْجاتِها دَرَسا

الشطر الثاني حدد فيه أن السبيل إلى إنقاذ الأندلس انتهى. والشاعر كالمتنبي يتنبأ وقد تنبأ قبله أبوالعسان وقال: (أرى ثوب الجزيرة ينسل من الوسط) أي عندما دخل (ألفونسو السادس) وأخذ طليطلة انتهت تقريبًا الجزيرة وبالتالي قال لا يمكن أن تعيش حيتان في سفط واحد.

أنا وحتى الآن مازلت أتردد بأن أكتب في هذا الموضوع لأنه لابدّ من تحديد مفهوم (استحضار الأندلس) هل معنى ذلك أننا عندما نجدُ شعرًا إسبانيًا يذكر اسم قرطبة أو الوادي الكبير أو زهرة أندلسية نطلق عليه حكمًا هكذا وبسهولة أنه استحضر الأندلس.

ونحن نعرف أن كثيرًا من الإخوة شعراء الإسبان لا يعرفون اللغة العربية، وقليلة المصادر التي أوصلت لهم الشعر الإسباني كما ذكرت الدكتورة مانويلا غارثيا، وأغلب اعتمادهم على ما ترجم (اميلو جارثيا غوميث) الأستاذ الكبير الذي نقر له بالجهود العظيمة التي بذلها، وبالتالي لابد أن تكون كما تفضل أمس الأستاذ الدكتور (بدرو مارتينيث) أن تكون نوعًا من المنهجية.. ومن هنا كان لابد لمنهجية البحث أن تحدد مفهوم الاستحضار، وطبعًا مفهوم الاستحضار يختلف من مرحلة إلى مرحلة، لأن الاستحضار الذي تحدّث عنه الأستاذ محمود السيد علي يعود إلى القرن التاسع والعاشر ويعود إلى ظهور الموشحات، والجزء الصغير الذي تذيل به الموشحة وهو (الخرجة) الذي يشترط فيها أن تكون حاملة لبذور اللغة الرومنثية، أن تكون ممزوجة بعربية عامية وبفصحى ولغة أهل البلد، هذا البيت الأخير الوحيد الذي لم يصدر حتى الآن حكم علمي لكي يثبت أنّ هذه الخرجة هي من فضلات أغانٍ شعبية إسبانية أو رومنثية قديمة، أو أغانٍ شعبية هي ثمرة التزاوج اللغوي الذي جاء نتيجة التعايش الذي عاشته العرقيات المختلفة، وبالتالي لا نستطيع أن نعتبر أنّ الخرجة تقريبًا تعكس الأثر الذي تركه الشعر، ربما شعر (المسالمة) في الشعر العربي ونحن نعلم أنَّ المستوى الثقافي لتلك الطائفة آنذاك لم يكن في المستوى الثقافي الذي كانت تتمتع به الطبقة المعربة أو الطبقة التي تتحدث باللغة العربية الفصحى، وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور عبدالله حمادي والكلمة التالية هي للدكتور علي الشلاه فليتفضل..

الدكتور علي الشلاه:

مساء المسرة، أولاً قبل أن أشرع في الموضوع سأكمل من حيث انتهى أخي الدكتور عبدالله حمادي فلا يغضب، لكن قبل ذلك، أردت أن أقول أنه بهذا الملتقى وصلت مؤسسة البابطين إلى مفترق طريق، بمعنى أننا اليوم محتاجون إلى حوار وإلى منتديات تبدأ من حيث وصلت مؤسسة البابطين ويجب أنّ نواصل. أقول هذا في صلب الموضوع الذي سأتحدث فيه فيما بعد لأنّ عملية التأثر والتأثير والحوار مع الآخر ينبغي من الجانب العربي أن تأخذ مفهومًا أكثر عمقًا وجديّةً وأن لا يترك للآخر أن يختار من تراثنا ومن حضارتنا ما يريد أن يقوله للمتلقي، وإن علينا أن ندخل في هذا الأمر بجدية وأعتقد أن المشروع الجديد الذي تبنته مؤسسة البابطين في الترجمة ينبغي أن يتواصل وكنت أتوقع أن تصل مؤسسة البابطين أو مؤسسة العويس إلى هذا المفترق منذ زمن ولكن يبدو أن مؤسسة البابطين كانت أسرع وأدرك للذي نحتاجه فعلاً في المشهد الثقافي العربي. هذا ليس ثناءً فقط وإنما مسؤولية ومسؤولية كبيرة أتمنى على صديقنا الشاعر عبدالعزيز البابطين أن يواصل من حيث بدأ اليوم.. هذا أولاً.

أعود إلى ما قاله الدكتور عبدالله، أنا أتفق معه عن غاية التوظيف في النص، فنحن نعلم مثلاً أن الشاعر الألماني العظيم (غوته) أولاً لديه ديوان اسمه ديوان الشرق الغربي، ترجم إلى العربية (ديوان الشرق) لمؤلفه الغربي أحيانًا بترجمات عديدة، لكن اسمه الديوان مثلما تحدث الدكتور عن مؤلف لوركا، ونعلم أيضًا أنه وجدت لديه ترجمات ومحاولة لتعلم العربية وأبيات من الشعر الجاهلي، إضافة إلى معرفتنا الدقيقة بأنه متأثر (بحافظ الشيرازي) من الشعراء الإيرانيين.. سؤالي هو كنت أتمنى مثل أخي الدكتور عبدالله أن نجد هذا السؤال: كيف حضر؟، ما هي الغاية التي حضرت فيها

هذه الرموز؟. مثلاً هل استحضر (لوركا) أو أيّ شاعر إسباني معاصر هذه النصوص مقتصرة على المعنى الذي نتوهمه نحن في العربية؟، أم أنه كان يوظفها توظيفًا أدبيًا مختلفًا؟. لأنه في بعض الأحيان نسمع المفردات ونوظفها نحن كما عهدناها، أو نتوهمها، أو كما يتوهمها شعراؤنا، لكن لشعراء الطرف الآخر طريقتهم الأخرى في التوظيف وغاية ربما تكون أخرى، لذلك كنت أتمنى على الزملاء أن أجد شيئًا من هذا الإيضاح حتى نفهم ماذا يراد بهذا التوظيف، ومرة أخرى ماذا نريد نحن أيضًا كعرب عندما نوظف الأندلس اليوم؟ هل نحن نريد فعلاً أن نحضر مرة أخرى إلى الأندلس؟ وهل نحن قادرون على الحضور إلى ما هو أقرب من الأندلس، وألصق بنا وبهمومنا؟ أيضًا مرة أخرى هذا الحضور الثقافي التأثر والتأثير والتبادل الثقافي والمعرفي.. أعتقد شخصيًا هو نمط العلاقة الجديدة بين الحضارات المتجاورة وبين كل الحضارات الإنسانية.. وأشكركم.

رئيس الجلسة:

والآن مع الدكتور أنطوان خاطر.. فليتفضل مشكورًا.

الدكتور أنطوان خاطر(*) (لبنان):

شكرًا للمؤسسة ورئيسها الذي أتاح لنا هذا اللقاء المثمر والذي نرجو أن تظهر ثماره قريبًا. لي بعض الملاحظات: كانت لي ملاحظة عامة عن منهجية البحث وكنت متفقًا مع الدكتور (بدور مونتابث) حول الدقة في معالجة الموضوع أولاً. وثانيًا: في عناوين الجلسات أو المواضيع العامة، يبقى الموضوع مبهمًا كالقول مثلاً: (الثقافة والتطرف) في جلسة (الأقليات والهوية والاندماج)، يتكلم فيه فلان وفلان دون أن يحدد هذا الأستاذ أو الدكتور أو هذا المتحدث أو هذا المحاضر النقطة أو الموضوع الذي يريد أن يتناوله.

(*) مجاز في الأدب العربي من الجامعة اللبنانية.
- مجاز باللاهوت من جامعة سلامنكا - إسبانيا.
- أستاذ اللغة الإسبانية في الجامعة اللبنانية.

وكنت آمل أن يصحح هذا الخلل في هذه الجلسة بالذات (تأثير الشعر الأندلسي في الشعر الإسباني القديم) مع الدكتور محمود السيد، لكن خاب فألي وتبخر حلمي حين رأيته يصرف ثلث الوقت المحدد وما يزيد على الحديث عن مقدمات تاريخية تعود إلى ما قبل التاريخ.

ملاحظة أخرى، هي ما أشار إليه الدكتور المتحدث الأول أو المتدخل الأول حول التركيز على الخرجة وتأثيرها، الخرجة ليست موضوعًا ولا صيغة ولا جوهرًا من جواهر الشعر. ثم لم يركز الدكتور محمود السيد على المواضيع والصيغ والمقارنات. هناك نقطة أخرى.. فقد كان لديه انتقال، وهو يعرف، ولكن أتعجب لماذا لم يعالج هذا الأمر.. الخروج على المنهجية.. الانتقال من الشعر القديم إلى الشعر الحديث، والعودة إلى الشعر القديم والعودة إلى امرئ القيس مثلاً... ما علاقة امرئ القيس بهذا الموضوع.

كذلك الحديث عن (كيبيدو) ووصفه للأنف، والاستشهاد بالشعر الأندلسي والعودة إلى (كيبيدو) والانتقال إلى (أونامونو)، فإذا أين مضمون الحديث؟ كنا نتمنى أن يكون أكثر دقة وحرصًا على منهجية البحث، كما يليق بالدكتور الذي نجل ونحترم ونقدر عمله.

ملاحظة بسيطة تتعلق بالصديقة (مانويلا). لقد أدخلت شاعرين هما حافظ وعمر الخيام، ولا علاقة لهما في هذا الموضوع.. على سبيل التصوير هذا ممكن، لكن ليس لهما علاقة في هذا الموضوع.

كنت أتمنى لو أنك أتيت بشواهد.. أنا لا أناقش في جدية بحثك ولا في كفاءتك ولكن على سبيل التفكيهات أو التصوير أو تزيين الحديث.. شكراً.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور أنطوان، والكلمة الآن للدكتور حسناء طرابلسي، فلتتفضل.

الدكتورة حسناء طرابلسي[*] (تونس):

شكرًا السيد الرئيس .. نشكر الأساتذة الأجلاء الذين أفادونا حقًا، وأنا شخصيًا، استفدت كثيرًا في هذه الجلسة، لأني متخصصة في الأدب الأندلسي لا في الأدب الإسباني، فهذه الجلسة أفادتني كثيرًا فيما يتعلق بالأدب الإسباني، وكثيرًا ما يؤخذ علينا نحن العرب بكاؤنا على الأندلس وعلى أيام الأندلس وعلى الفردوس المفقود. وكنا نفاجأ وأنا شخصيًا أفاجأ بأن الشعراء الإسبان أنفسهم يبكون الأندلس.. ولكن أيّ أندلس يبكون؟ ما هي الأندلس التي يريدون استرجاعها؟ هذا سؤال..

ثم أتوجه إلى الأستاذ المحاضر الثالث.. لقد ذكر الاستصراخ، وأشار إلى سفارة سياسية بعثت في القرن التاسع إلى مصر، وهي موجودة ومطبوعة في مقالة، وفي الحقيقة الاستصراخ يشكل غرضًا قائمًا بذاته، فالشعر الغرناطي وقد رأينا صباحًا أن مملكة غرناطة على صغرها وضعفها أمام الخصم المسيحي تمكنت من الاستمرار طيلة ما يقارب القرون الثلاثة، في الحقيقة هي اعتمدت في ذلك على جيرانها وعلى الدول المغربية بصفة خاصة، الدولة المرابطية أولاً ثم الدولة الموحدية، هذا كان قبل مملكة غرناطة، ولكن في العهد الغرناطي كان الاستصراخ سياسةً قائمة، سياسة يعتمدها الملك النصري، ولكن ذلك لم يكن يمنعه من تغيير المحالفات والمعاهدات في بعض الأحيان.. ولكن كانت الاستغاثة بدولة (بني مرين) في ذلك العهد وقد لعبت دورًا هامًا أساسيًا في نصرة الأندلس.. وكان الملك يستعين في ذلك بالشعراء ونعلم أهمية الشعر في الأندلس منذ نشأتها يعني منذ دخول المسلمين إليها، وقصائد (ابن الخطيب) كثيرة مشهورة في هذا المجال، وليس ابن الخطيب فقط بل شعراء العهد الغرناطي جميعهم تقريبًا مثل (ابن زمرك) و(ابن الجياب) في القرن الثامن بصفة خاصة، كانوا ينظمون قصائد في الاستصراخ وكانوا يجابون ويغاثون، وكان السلطان (المريني) ينتقل بنفسه إلى العدوة الأندلسية ويقيم الجهاد.. ولكن لما أنطفأت دولة بني مرين، بقي الاستصراخ بلا إصراخ، وعند ذلك بدأت النهاية.

(*) أستاذة جامعية تونسية.

- دكتوراه في الأدب الأندلسي.

هناك سؤال إلى الدكتور محمود السيد.. قضية الخرجة هذه وأصول الخرجة، لقد خاض فيها المهتمون بالدراسات الأندلسية، والمستشرقون بصفة خاصة كثيرًا، ونعلم أهمية الخرجة، في الموشح فهي المركز وهي الأساس كما يقول (ابن سناء الملك) ولكن في الأدب الإسباني القديم وحضرتك متخصص فيه ما يثبت وجود أدب إسباني سابق للحضور الإسلامي في الأندلس.. هذا هو السؤال.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة حسناء طرابلسي، والكلمة الآن للدكتور عثمان بدري فليتفضل.

د. عثمان بدري

السيد الرئيس.. السلام عليكم .. طبعًا أثني ثناءً على هذه المداخلات الثلاث لتكاملها تقريبًا في ما بينها بمفهوم القيمة المضافة، فهي تضيف إلى بعضها البعض وتشكل ربما أطروحة، ولكن أريد أن أتساءل لأنني لست متخصصًا كبعض الزملاء، ولكنني عابر لهذا المجال، من المعروف أن تحديد المجال، مجال البحث أو مجال العمل، هو الذي يترتب عليه تحديد المنهج من ناحية، وتحديد المادة المعنية بالدراسة من ناحية أخرى.

السؤال المطروح الآن: هل المجال الذي تندرج فيه هذه البحوث الأخرى هل هو مجال الأدب المقارن؟

إذا كان مجال الأدب المقارن.. فالأدب المقارن له مفاهيم، هناك المدرسة الفرنسية.. المدرسة الأمريكية، (تيامبل) مثلاً، ربما الأساتذة المقاربون يعرفون.. (تيامبل) يرفض مفهوم المدرسة الفرنسية القائمة على إقصاء كثير من الآداب عند شعوب أخرى وغير ذلك.

إذا كان المجال هو الأدب المقارن بأطيافه المتعددة، فهذا يقتضي تحديد المنهج، ويقتضي أيضًا تحديد المتون التي ستتوفر فيها مواصفات مقارنة، لأنه لا يكفي أن نجد كلمة (صخر) مثلاً في بيت ما، وبفهمنا أو بتأويلنا ونضعها في إطار مقارنة... كذلك

في تقديري على الأقل، أن الحضارة العربية الأندلسية، وطبعًا الأدب هنا والشعر جزء لا يتجزأ من المكونات الفكرية والحضارية الأندلسية.. هل أثر ذلك في المدار غير الإسباني.. المدار المحيط بإسبانيا، نقول مثلاً المدار الفرنسي، المدار الإيطالي، مدار أمريكا اللاتينية.

(أرغو) الشاعر الفرنسي، يقال إنه في إحدى قصائده متأثر (بمجنون ليلى) .. هذا أيضًا سؤال يطرح.

هناك سؤال آخر يمكن أن يطرح من وحي ما قرأته أنا عن الأستاذ الكبير بدرو، من وجهة نظري أستوحيت هذا، وهو أن دور البيئة الأندلسية بالأمس واليوم، إذا استثنينا بعض الخصوصيات المتغيرة كالجانب العقائدي والجانب الاجتماعي، البيئة التي أنتجت أدب الأمس، هي البيئة التي تنتج أدب اليوم.. وإذًا فعندما نتناول نصوص الأدب الإسباني القديمة كمخيلة إبداعية مؤسسة على بيئة معينة، طبعًا البيئة بمفهومها الإبداعي وليس بمفهومها الجغرافي المحيز، ونتناول أيضًا عند الشعراء الإسبان والذين استمعنا إليهم أمس.. هل هذا المؤشر يسمح لنا بوضع دراسة لإبراز التأثير والتأثر بين شعراء الأندلسيين بالأمس والأندلسيين اليوم.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

جزيل الشكر للدكتور عثمان بدري لأنه لم يتجاوز الوقت. والآن يتفضل الأستاذ فاضل ثامر من القطر العراقي الشقيق.

الأستاذ فاضل ثامر:

السيد رئيس الجلسة.. أيها الزملاء والأصدقاء.. أحيي جميع الباحثين على هذه الأوراق البحثية الجادة التي تعكس جهدًا كبيرًا في مجال التنقيب والبحث والمقارنة، لكني لاحظت وللأسف غياب المنهجيات النقدية الحديثة التي لنقل أنها تنتمي إلى الاتجاهات الحداثية الجديدة، اللسانية والبنيوية والتفكيكية والقرائية، معظم الدراسات

البحثية هي دراسات أكاديمية، نحترم هذا الجهد، لكن في الواقع الكثير من الدراسات تعود بنا إلى المنجز البلاغي والنقدي العربي، أي أنّ الكثير من المقارنات تكتفي أحيانًا بجمع الأدلة والنصوص وإجراء المقارنات، دون محاولة إجراء حفريات نقدية لاكتشاف دلالاتها أو الأنساق التي تتحرك من خلالها، على سبيل المثال، وهذا يعيدنا إلى الموازنة والمقارنات التي كانت تجري بين الشعراء وبين شعر المتنبي وبقية الشعراء العرب .. في الوقت الحاضر أثيرت ملاحظات وإشارات إلى السرقات الأدبية، أنا أمام مفاتيح مهمة، وأدعو إلى توظيف مصطلح جديد استخدم في الدراسات الحداثية هو مصطلح (التناص) أو تداخل النصوص، أو ما يسمى في اللغة الإنجليزية (Inter - Text) هذا المصطلح يعفي الناقد من مهمة الاتهام من وجود سرقة أو ما شابه، وإنما يكتفي بإيجاد التداخلات السياقية الثقافية المختلفة، فلا نعتبر هذا الشاعر سارقًا أو سالخًا أو ما شابه من المصطلحات التي درست مسألة التأثر والتأثير. أيضًا اتفق مع الزميل الذي سبقني قبل قليل في نقطة أود أن أشير إليها إلى أن مثل هذه الأبحاث في الواقع تقع ضمن ميدان مهم هو النقد المقارن أو الأدب المقارن.

هذا البحث في الواقع له ميدانه الخاص وهو يتعلق بمسألة إيجاد مفاصل التأثر والتأثير في الأدب بشكل عام، لكن أيضًا أمامنا أكثر من مدرسة في هذا المنهج منها المدرسة الفرنسية التي يمثلها (فانتجن)، والتي يرى فيها أنه لابد من وجود عناصر التأثر والتأثير، يعني عندما أتحدث عن شاعر أندلسي، وشاعر إسباني قد اطّلع على هذا النص وتأثر به، هذا يصلح للبحث النقدي المقارن.. المدرسة الأمريكية التي أحيانًا يمثلها ويدافع عنها (رينيه ويليك) على سبيل المثال، يرى أنه بإمكانك أن تقيم موازنات ومقارنات بين شاعرين ينتميان إلى عصرين مختلفين ولغتين مختلفتين ودون أن تكون بينهما صلة تأريخية تتعلق بالتأثر والتأثير.

فعندما ما يضع باحث معين الأسس المنهجية، يستطيع أن يتوصل إلى الكثير من النتائج المهمة في هذا الحقل..

مسألة أخرى أيضًا ربما ترتبط بمفاهيم (التناص)، أنا في الحقيقة معجب بشاعر كبير هو الشاعر (لوركا)، وترجمت له الكثير من القصائد، والحقيقة لو كان لي الوقت لأشرت من هنا ومن هذا المنبر وفي غرناطة إلى أني سُجنت في عام ١٩٦٤ في أحد السجون السياسية في العراق، واصطحبت معي داخل علبة للصابون ديوان (لوركا) باللغة الإنجليزية، فترجمت الديوان والمقدمة ونشرت المقدمة في مجلة الآداب، وفي يوم من الأيام، أمسكني الشرطي السجّان ووضعني في زنزانة انفرادية لأني كنت (أترجم لوركا). ما أريد أن أقوله أن الشاعر الأندلسي المعاصر يستحضر الأندلس، ولكن بأي طريقة يستحضرها؟ يستحضرها بطريقة مغايرة للطريقة التي يستحضرها الشاعر العربي.. الشاعر العربي ومنه الشاعر الحديث – وللأسف – ما زال يقف على أطلال دارسة، ويستذكر الماضي ويستصرخ. أنا أرى أننا نعيش في القرن الحادي والعشرين ويجب أن نتعلم من الشاعر الأندلسي كيف نستحضر الأندلس، أندلسنا الخاصة، وربما كما قال (أدونيس) أندلس الأعماق، نبحث عن الجذر الروحي والتاريخي، فلا يكفي أن نتذكر وأن نستصرخ، وحتى أن نحلم مرة ثانية باستعادة الأندلس أرضًا ولغة وثقافة، نحن نعتقد أنّ من حق الشعب الأندلسي الشعب الإسباني أن يشقّ طريقه ويكفي هذا البكاء الوهمي لأننا إنْ بقينا بهذا المنطق فلنترك للشعوب الأخرى لجنكيزخان وغيره بأن يحلم أيضًا باستعادة هذه الحضارات المختلفة لنترك ما للتاريخ للتاريخ ولنفكر كشعراء وأدباء ومبدعين معاصرين.. وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ فاضل ثامر، والكلمة الآن للشاعر عادل عبدالله من العراق.

الأستاذ عادل عبدالله:

السلام عليكم.. استمعنا إلى ثلاث محاضرات التقت على غير عادة الرياضيات.. على ثلاثة قواسم مشتركة.. القاسم المشترك الأول كان أنّ هذه المحاضرات تحدثت لنا عن الماضي أي عن تأثير الماضي في الحاضر ولم ترقَ أيّ من المحاضرات إلى

الاستمرار أو إلى الحديث عن سبب توقف هذا التأثير، فهل توقف تأثير الشعر العربي عند نقطة معينة في التأثير في الشعر الأندلسي. النقطة الأخرى التي التقت عليها المحاضرات هي أن وسيلة الحوار كانت بين العرب والأندلس هي الشعر، وأعتقد بأنّ مثل هذه الوسيلة لم تعد صالحة مع المجتمعات الغربية في الوقت الحاضر، لأن المجتمعات الغربية أو وعي المجتمعات هذه قد أنتجته وصيرته الآلة بطريقة مختلفة لا مكان للشعر فيها.

النقطة الثالثة، حدثتنا المحاضرات الثلاث عن قضية ثقافية في مستوى عال من الوعي، هي تأثير الشعر في المثقفين أو في الشعراء ولم تحدثنا المحاضرات عن تأثير الشعر أو تأثير الوعي العربي في المجتمعات الأندلسية وشكرًا لكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا لجميع المتدخلين الذين كانوا جميعًا في مستوى النقاش، ولم يخرجوا إلا في بعض شطحات الآراء الخاصة، وهذا ميدان كل الأمسيات الأدبية، وقبل أن أعطي الكلمة للإخوة المحاضرين للرد والإجابة عمّا طرح في هذه الجلسة، لي سؤال واحد. استميحكم عذرًا في أن أطرحه، وقد كان لي كثير من الأسئلة وأنا أستمع، ولكن لضيق الوقت سوف أتنازل عن كل ما يحقّ لي من طرح الأسئلة إلا من سؤال واحد حيث استفزني ما جاء في محاضرة الدكتور أحمد عبدالعزيز حول الشاعر الذي ذكر الأندلس بكثير من الحقد والتشفي والاستخفاف.. سؤالي: ألم يكن هناك شاعر أندلسي أو إسباني معاصر يرد عليه أو يعدل ويصوب ويعيد العدل والمقام لذلك التاريخ الغابر؟ هذا هو السؤال.

والآن أترك الإخوة المحاضرين ليردّ كل منهم وفق ما يرى ولكن باختصار شديد لأنّ الوقت المحدد لهذه الجلسة قد تحدد في السابعة وها نحن الآن في الساعة السابعة والنصف .. فليتفضل كل منهم في حدود خمس دقائق لا تزيد.. وننتهي إلى الجلسة التالية إن شاء الله.

الدكتور محمود السيد علي:

بسم الله الرحمن الرحيم.. بالنسبة لموضوع (الخرجات) فقد ذكرت في حديثي أنَّ (الخرجة) جزء من أغنية، إنَّ هذا افتراض، وأعتقد أن من حقِّ الباحث أن يفترض، من حقنا أن نفترض ونتخيل ونثبت ما نفترضه، إنما إذا عاملنا الأدب والفكر والثقافة على أساس القوانين العلمية التي لا تقبل الافتراض والتي يجب أن تقوم على أسس علمية راسخة أعتقد أننا لن نصل إلى أي شيء على الإطلاق، وهذا الافتراض لم يكن مجرد افتراض في الهواء، لقد كان القصد منه هو أنه كان هناك لقاء بين مجتمعين بوعي كلّ منهما، وانصهرا في وعي واحد ليشكلا معًا تيارًا تحتيًا يستطيع أن يؤثر، وأعتقد أني ذكرت ذلك في نهاية البحث.

إذاً هناك بطبيعة الحال تأثير من الممكن التدليل عليه تمامًا من خلال النصوص الموجودة وهذا يتمثل فيما تُرجم وما قرئ ونتاج مدارس الترجمة المختلفة من العربية إلى الإسبانية أو اللاتينية. ولكن هناك تأثير من نوع آخر غير ملموس وهو ما نسميه التيار التحتي في التأثير.. هذا أولاً.

ثانيًا: فيما يتعلق بأني قد خضت في التاريخ فهذه توطئة للبحث وكنت أقصد منه أيضًا أن أبين أنه لم تكن هناك ثقافة عالية في الفترة السابقة للحضور العربي في إسبانيا.

ذكرتُ قبائل آل (ترتيسوس Tartessos) في ثانية وركزت على اللاتينية وعلى الرومان وذكرت أن القوط لم يتركوا ثقافة كبيرة، وكنت أريد من ذلك الوصول إلى أن العرب عندما دخلوا لم يجدوا مقاومة لا من حيث اللغة ولا من حيث الثقافة للثقافة الواردة من الخارج بالنسبة إلى أننا لم نتحدّث عن النَّثر، أبدًا هناك حديث ربما يمكن عشر صفحات في هذه الدراسة تتحدَّث عن النثر والتأثير في النثر، لكن قاتل الله الوقت، نمضي شهورًا في بحثٍ ونقوله في عشر دقائق.

أشكر الدكتور انطوان خاطر الذي أضاف لي شاعرًا آخر – الحمد لله – أنه عربي ولم يكن إسبانيًا، وقد ذكرت ردًا على الأستاذ الدكتور ياسين الأيوبي في بداية

البحث.. هذه تقتصر على تأثير الأندلس.. أما الشعر العربي عامة فقلت له وأعتقد الشعر العربي عامة، وهذا رد أيضًا على انتقاد وجهة لي الدكتور خاطر.

بالنسبة لمفهوم الدكتورة حسناء تكلمت أيضًا عن الخرجات، لست أدري ما مشكلة المدرسة الفرنسية والأمريكية والإنجليزية في عدم المقارنة، هل هي كتاب مقدس؟ ليست كتابًا مقدسًا.. هل كلما أردنا أن نقرأ أدبين معًا لابد أن نسير وراء الفرنسيين أو الإنجليز.. أنا أرفض ذلك تمامًا.

موضوع لوركا والترجمة - يا سيدي - لقد ترجم لوركا مباشرة من اللغة الإسبانية بغير لغة وسيطة ونشر كاملاً شعرًا ونثرًا ومسرحًا في مصر منذ ما يربو على سبع سنوات. أكتفي بذلك وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور محمود، التعقيب الثاني للكتورة مانويلا غارثيا، التي أصرت أن يكون لها رد دقيق، وأنا أمنحها ما تحتاج إليه... تفضلي دكتورة.

الدكتور مانويلا(*):

شكرًا لكم وأشكر الدكتور بدرو مارتينيث مونتابث على كلماته. وسأجيب الزميل اللبناني على سؤاله، المعذرة لا أتذكر اسمه، وسأجيب على تساؤل الأستاذ الذي لا أتذكر اسمه أيضًا(..) (الناقد العراقي).. حسنًا، أولاً: أنا لا أحاول التبرير لكن أريد التوضيح لأني متأكدة من جودة بحثي.

ثانيًا: أنا كما قلت لا أحاول التبرير لكن من المستحيل أن أتكلم عن الشعر مع أمثلة في خمس دقائق.

(*) ترجمة الأستاذ ظاهر الشمري.

ثالثًا: بحثي يتكون من (٣٠) صفحة وأدعوكم أن تقرأوه وتترجموه، بحثت في (٣٠) شاعرًا و(١٠٨) ملاحظات بغزارة تتطلب اطلاع الباحث عليها، تكلمت عن الغزلان والروايات لحافظ، هذه فقط لمسة صغيرة، اضطررت لأن اختصر الكثير من أجل التوافق مع المترجم، فقط تطرقت باختصار لموضوع استحضار الأندلس لأن محاضرتي في الحقيقة تتركز في الرموز وفي المدن والصروح، أمثلة لمتدينين وملحدين، شخصيات، حدائق، أما بالنسبة إلى الأدب المقارن، أشكركم على التوضيح لكن أعطيت بالتأكيد عن كل شيء.. الرموز، الأساطير.. مع أشعار لابن الخطيب وابن حزم وابن زيدون، والمعتمد وغيرهم وشعراء معاصرين ممن لم أستطع ذكرهم كـ(فرناندو كينيونس)، (مانويل كارلوس مورثيانو)، كلهم حائزون على جوائز وأعمالهم موجودة وممتلئة بالبصمات والصور والرموز، لكن تناول كل شيء بالتفصيل في هذا البحث.. هذا مستحيل.. علمًا بأن القصيدة لها إيقاعها الخاص بها، فأنا يسحرني الشعر، أترجم الشعر، أكتب الشعر، وأكثر من ذلك إنني أعشقه، ولكن من المستحيل قراءة أكثر من بيتين في هذه الجلسة، أنا كنت سأبدأ بقصيدة عن النهر، والمقصود نهر الأندلس بكل ما أوتي من ثراء أحد أكبر الشعراء المعاصرين «كارلوس مورثيانو» حاصل على جائزة ابن زيدون من المعهد الثقافي الإسباني العربي، لكن أنا متأسفة لا أستطيع لضيق الوقت، من حيث اللغة أيضًا، على كل أنا أدعوكم لقراءة وترجمة بحثي إذا كنتم ترغبون..شكرًا.

رئيس الجلسة:

التعقيب الأخير للدكتور أحمد عبدالعزيز، راجيًا منه أن يجيبني عن تساؤلي في نهاية تعقيبه.

الدكتور أحمد عبدالعزيز:

أبدأ بتساؤلكم اللطيف، ربما قد فهمتني خطأ يا سيادة الرئيس، لأنني لم أتحدَّث إطلاقًا عن شاعر يتشفى بالأندلس، إنما كلهم يحبون الأندلس، وكلهم يعشقون

الأندلس، لكن الشاعر يقول «لقد ماتت الأندلس في مستهل القصيدة، وتتطور القصيدة في مبناها حتى تصل في نهايتها إلى ذروتها ليقول «إن الأندلس لم تمت، ولنقل لتحيا الأندلس» ويغير هذا الإيقاع المتتابع المتكرر الذي يبدأ به.

رئيس الجلسة:

دكتور أحمد إذًا لقد فهمت أنا خطأ، شكرًا لك وتفضل بمواصلة حديثك.

الدكتور أحمد عبدالعزيز:

عندي حوالي أربع عشرة نقطة لا أدري هل أجيب عنها جميعًا؟ أما الاستحضار فأكتفي بما قاله الأستاذ العلامة الدكتور بدرو مونتابث الذي تعلمنا على يديه، وبهذه المناسبة لابدّ أن أرجع الفضل إلى أهله، عندما جئت إلى إسبانيا احتضنني، وكان هو الرائد في هذا المجال في بحثه عن (لوركا) وكان هذا البحث الصغير عن حضور (لوركا) في الأدب العربي المعاصر. كان بدايةً وانطلاقًا عظيمًا، منه أخذت المصادر وبدأت أجتهد حتى أصل إلى استكمال بحثي الذي وصل إلى ألف صفحة باللغة الإسبانية، وانتهى منذ أكثر من اثنين وعشرين عامًا.

بهذه المناسبة أود أن أربط الأحداث، ومعذرة إذا كنت أتحدّث عن دراستي الخاصة. عندما درست في هذه الرسالة التي لم تنشر بعد، رغم كل ما نشرت لم تنشر حتى الآن لا بالإسبانية ولا بالعربية. الأستاذ فاضل ثامر الذي كان يتحدث الآن، وأظنه هو الذي تناولته دون أن أعرفه وتحدثت عنه باستفاضة في تلك الرسالة.

وسوف أجيب عن التساؤلات التالية، تساؤل الدكتورة حسناء ما هي الأندلس التي يريد الشعراء الإسبان استرجاعها؟ هل هي الأندلس، أم أنها الماضي؟ هل هي الماضي أم هي الحاضر؟ نعم هي كلاهما.. هي الأندلس وكنت قد وقعت في هذا الوهم خطأً في كتاباتي الأولى.. وأعترف بذلك عندما بدأت بعد انتهاء (غارثيا لوركا) مباشرة

منذ سنة ١٩٨٢ وأنا أكرس حياتي كلها لهذا الموضوع، وقعت في هذا الخطأ. أعترف أنني كنت أقول الشاعر (الأندلوثي) لافرق بينه وبين الشاعر الأندلسي القديم، لكنني وجدت في النهاية أن كليهما شيء واحد، وأنهم يطلبون الأندلس الإقليم (أندلوثيا) ويطلبون الأندلس الماضي العظيم الذي يتحدثون عنه.

مجال الأدب المقارن، معذرة معذرة، أطلب منكم كثيرًا من المعذرة لأن دراساتي كلها تدور في هذا الموضوع، بدأت بدراسة قضايا المشرق العربي عن الشعراء الإسبان، كيف يتصورون القضية الفلسطينية، لبنان، وسورية، وسيناء، والحروب وكل هذا في كتاب. ثم تلاه كتاب عن الأندلس في الشعر الإسباني بعد الحرب الأهلية، وخاصة بعد الحرب الأهلية لأنني أنتهي ببداية الحرب الأهلية في الدكتوراه في مقتل (غارثيا لوركا)، ثم المغرب العربي في الشعر الإسباني المعاصر وكله نفس الموضوع. ثم دراسات ودراسات، إلى أن جمعت دراساتي المجزأة أو أبحاثي المتناثرة في كتاب نظَّرتُ له، وهذا الذي دفعني إلى هذا بعنوان نحو (نظرية جديدة للأدب المقارن). الغريب أنّ هذا العنوان لا يحمل إطلاقًا اسم الأندلس، ولكن بداخله الأندلس، وفي مستهله وفي جزئه الأول هذا كله تنظير عن الأدب المقارن ومدارسه، ورغبة في وضع دراسة جديدة متسعة تترك لنا العنان لكي ندخل الأندلس بكلّ ما فيها برحابة في هذه الدراسات.

ومن هنا تنوعت كلّ دراساتي حول هذا الموضوع، بعضها في البنية وبعضها في الشكل وبعضها في الموضوع.

هل انتقل هذا التأثير إلى أوروبا بعد إسبانيا؟ أعتقد أنَّ هذا ليس موضوعنا. لأنه مجال الدراسين للفرنكوفونية وليس نحن. هل هناك تأثير وتأثر بين شعراء الأندلس في الأمس واليوم؟ أجيب وأقول نعم نعم إنَّ شاعرًا مثل (انطونيو جالا) يتأثر بـ (فديريكو جارثيا لوركا) عندما يكتب مسرحية شعرية تسير على نمطها، ولكن على نمط مسرحية

(جارثيا لوركا).. ويحاول أن يعكس أو يعاكس القضية، قضية الانتظار، وهذا أيضًا درسته في المقارنة بين أربع مسرحيات: (آنسة الفردوس العجوز)، تجلس في مقهى معاصر، غير (روسيتا) التي تنتظر مستكينةً الحبيب الغائب. وهذه تنتظر الحبيب الغائب، ولكن بقوة، وبعمل، وبإرادة، وبحرب ضدّ هؤلاء الذين يريدون أن يضعوا مصنعًا للأسلحة على الأرض بدلاً من الحب في المقهى، ولا تغادر إلى أن تموت، ويهدم عليها هذا المقهى.

أيضًا.. هل انتهى تأثير الشعر العربي في الشعر الإسباني المعاصر؟ كلا، نحن نتحدث .. أقول حتى اليوم حتى اللحظة الراهنة وأمس استمعنا إلى الشاعرة التي ترجم لها الدكتور عبدالله حمادي وهي متأثرة وغارقة إلى أذنيها في تأثيرات مشرقية وألف ليلة وليلة.. ألخ.

أعود إلى الاستصراخ بدولة (بني مرين) الاستصراخ بدولة (بني مرين) .. أوشك المسلمون على السقوط، كانوا يستصرخون ولكن دولة (بني مرين) كانت قد ضعفت تمامًا، وهناك شيء طريف ذكرته هنا أنهم استصرخوا مصر، وبعثوا برسالة إلى مصر يطلبون فيها المعونة.. الخ. ومان كان من مصر في ذلك الحين إلا أن فعلت ما تفعله اليوم، حيث أرسلت بعثةً دبلوماسية إلى البابا، وإلى الملكيين الكاثوليكيين لكي تطلب منهما أن يعاملا المسلمين معاملة الرفق، كما قالت لهما في هذه الرسالة «وإلا سوف نعامل النصارى جميعًا في بيت المقدس معاملة سيئة، وسوف نهدم كذلك كنائسهم على رؤوسهم». وطبعًا عندما وصلت هذه الرسالة إلى (فرناندو) استقبلها بابتسام شديد، كان على وشك أن يطبق على غرناطة .. قبل أربع سنوات من السقوط وأرسل رسالة مؤدبة مهذبة يقول فيها لحاكم مصر في ذلك الحين، إننا نعاملهم معاملة حسنة، كما تعاملون أنتم النصارى معاملة حسنة وانتهى الموضوع عند هذا الحدّ. وكان سقوط الأندلس. شكرًا لكم وشكرًا على هذه الأسئلة كلها.

رئيس الجلسة:

شكرًا للإخوة المحاضرين وللإخوة المستمعين، وكنت أتمنى لو لم يزد الوقت على الساعتين فإذا به يزيد بعض الشيء.. وليس هذا من شأني. لأنّ الأسئلة عندما تتوالى لا أستطيع لا أنا ولا غيري أن يقف دونها وأن نكون قد تدخلنا بما يشبه القمع.. وفي الفكر والثقافة لا يجوز قمع ولا تدخل.

✷✷✷✷

المحتـــوى

الندوة الأدبية

● **الجلسة الأولى: الجانب التاريخي والحضاري في الأندلس**

- البحث الأول: **د. محمود علي مكي** ٩
- ملخصات البحث ٣٧
- البحث الثاني: **د. خوان مارتوس كيسادا** ٤٩
- ملخصات البحث ٨٥
- المناقشات ٩٩

● **الجلسة الثانية: الوحدة والتعددية والتعايش الاجتماعي والديني في الأندلس**

- البحث الأول: **د. بيير جيشار** ١١٩
- ملخصات البحث ١٨٣
- البحث الثاني: **د. مبروك المناعي** ١٩٣
- ملخصات البحث ٢١٩
- البحث الثالث: **د. ميغيل إرناندث** ٢٣٣
- ملخصات البحث ٢٦٧
- المناقشات ٢٧٣

● **الجلسة الثالثة:**

- البحث الأول: (تأثير الشعر الأندلسي في الشعر الإسباني القديم)، **د. محمود السيد علي** ٢٩١
- ملخصات البحث ٣٢١

- البحث الثاني: (استحضار الأندلس في الشعر الإسباني المعاصر)، **د. مانويلا كورتس غارثيا** ٣٣٣
- ملخصات البحث ٣٦١
- البحث الثالث: (استحضار الأندلس في الشعر الإسباني المعاصر ..)، **د. أحمد عبدالعزيز** ٣٧١
- ملخصات البحث ٤١٣
- المناقشات ٤٢٧
- المحتوى ٤٤٧

✱✱✱✱

دورة
«ابن زيـــــدون»
النـــدوة الأدبيـــة
الأبحاث والمناقشات

القسم الثاني : الجزء الثاني

الكتّـــاب

د. ماريا تيريسا غارولو — د. محمد حسن عبدالله

د. وهب رومـــــيـــــة — د. سلمى الخضراء الجيوسي

د. ماريا خيسوس بيغيرا — د. أدالبـــــرتو ألقش

الكويت

2006

أشرف على طباعة هذا الكتاب وراجعه الباحثان
بمؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري
أ. محمود البجالي
أ. عدنان بلبل جابر

الصف والإخراج والتنفيذ
محمد العلي
أحمد متولي **أحمد جاسم**
بثينة الدوماني
قسم الكمبيوتر في الأمانة العامة للمؤسسة

فهرسة مكتبة الكويت الوطنية أثناء النشر

٨١٠،٩٣١٢ دورة ابن زيدون: الأبحاث والوقائع/ محمد الرميحي... (وآخ). -
ط١. - الكويت: مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، ٢٠٠٦
ج١ (١٩٠٤ص).
«الجزء الأول: ندوة الحضارة العربية والإسلامية والغرب: من الخلاف إلى الشراكة.
١ - الأدب العربي - الأندلس. ٢ - الشعر العربي - الأندلس.
٣ - الحضارة الإسلامية - الأندلس ٤ - الحضارة العربية - الأندلس.
أ - الرميحي، محمد (م.مشارك) ب - مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين
للإبداع الشعري. الكويت (ناشر)

ردمـــــــك: **ISBN : 99906 -72 - 26 - 1**
رقم الإيداع : **Depository Number: 2004 / 00049**

مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري
هاتف: 2430514 **فاكس:** 2455039 (00965)
E-mail : kw@albabtainprize.org

الكويت
2006

الجلسة الرابعة

تحدّث الأستاذ عبدالعزيز السريع في بداية الجلسة قائلاً:

قبل أن تبدأ الجلسة، أحبّ أن أبين بعض الأمور الخاصة بالتنظيم، غدًا سيتم دمج الجلسة السابعة مع السادسة، وهذا سيستغرق الفترة الصباحية كاملة، وبعدئذ، ستكون لدينا فرصة بعد الظهر لزيارة مدينة الزهراء، وذلك بتوجيه من السيد رئيس مجلس الأمناء الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين، وأنا أتمنى أن تكونوا حاضرين وجاهزين في الساعة الخامسة مساءً في الفنادق حتى تنقلنا السيارات إلى مدينة الزهراء، بعد ذلك سنعود إلى الفنادق لنستريح، ثم تنطلق الحافلات من هناك في تمام الساعة الثامنة والنصف إلى هذا المكان، حتى ننهي عملنا بالجلسة الختامية.

قبل أن أدعو رئيس الجلسة لأخذ مكانه، وكذلك الدكتورة المحاضرة، أود أن أتوجه باسم المؤسسة ورئيسها بالشكر الجزيل لأصدقائنا الذين حضروا من كل مكان، وأوجه شكرًا خاصًا للأستاذ الكبير الدكتور (بدرو مونتابث) الذي سيغادرنا اليوم مضطرًا لأنه ملتزم بعمل صباح الغد، فأنا نيابة عنكم أوجه له الشكر لأنه حرص على الحضور والمشاركة الإيجابية في الأيام الماضية.

أدعو الآن صديقنا معالي الوزير صديق المجتبى لترؤس هذه الجلسة، كما أدعو الدكتورة ماريا تيريسا غارولو إلى المنصة.. فلتتفضل.

رئيس الجلسة: الأستاذ صديق المجتبى

بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وآله وصحبه أجمعين..

محدثتنا هذه الليلة هي الأستاذة الدكتورة ماريا تيريسا غارولو، الدكتورة ماريا حصلت على درجة الدكتوراه في فقه اللغات السامية عام ١٩٧٨ من جامعة مدريد المركزية وتعمل حاليًا أستاذة للغة العربية وآدابها بكلية فقه اللغة بجامعة مدريد وتخصصها الدقيق هو الأدب الأندلسي نثرًا وشعرًا.

هذه ماريا تيريسا غارولو تحدثنا هذه الليلة عن المرأة في الشعر الأندلسي – ولاَّدة .. نموذجًا. وأريد أن أؤكد لها أن المرأة موجودة في كلّ الشعر العربي، في الأندلس وفي غيرها.. ولكن سنبحث عن خصوصية المرأة في الشعر الأندلسي.. تفضلي دكتورة بالحديث.

✱✱✱✱

La biografía de Wallāda, toda problemas.

Teresa Garulo
Universidad Complutense
Madrid

Dentro del numeroso grupo de poetisas árabes cuyos versos recogen las fuentes medievales, pocas han despertado un interés tan intenso como Wallāda, la princesa de Córdoba que supo inspirar los mejores versos de amor compuestos en al-Andalus, los poemas de Ibn Zaydūn, el hombre que la inmortaliza y al mismo tiempo causa su desgracia. Sus poemas proyectan sobre ella tanta luz que el historiador de la literatura, o de la sociedad, a menudo se osfusca, deslumbrado y confuso, incapaz de precisar los contornos de una personalidad y de una vida que a la vez se presentan a la vista y se esconden.

Los datos sobre Wallāda son casi tan escasos como los de todas las mujeres árabes biografiadas en las fuentes, celosamente avaras de una información que choca frontalmente con un concepto de pudor y de decoro que guarda a la mujer y la confina dentro del espacio de la vida privada de los hombres. Su voz, la voz de las mujeres, se oye siempre a través de la voz de los hombres, que, si se prestan a cederles un breve apartado al final de sus obras, no dejan de reservarse la posibilidad de manipularla para sus propios fines.

El caso de Wallāda, sin embargo, ha transcendido con mucho los límites de la cultura árabe, como nos muestra su presencia en las antologías de poesía femenina

universal[1], o las distintas obras de creación consagradas a su figura[2]. Wallāda parece convertida, en Occidente, en un arquetipo femenino en cuyo nombre se mitifica y mistifica el pasado de las mujeres en al-Andalus para recrearlo a la medida de los deseos y fantasías de los grupos que se adueñan de su personalidad: fantasías orientalistas que descubren una sexualidad más libre en las mujeres de Oriente, encerradas en los harenes, o, más recientemente, feministas, que interpretan los versos de explícito contenido sexual de Wallāda como síntoma de su liberación y de su emancipación frente al mundo masculino; sin olvidar las teorías, cargadas de prejuicios, en que se apoyan: la libertad de la mujer en al-Andalus, concretada en la biografía de la princesa Wallāda, como efecto de la influencia del cristianismo o de la población cristiana de la Península Ibérica[3]. El contexto cultural o social se difumina y los géneros literarios dejan de ser el marco en que se inserta la creación poética. La poesía femenina árabe se ha transmitido, sin embargo, en la medida en que se ha ajustado a ese contexto reconocible de convenciones literarias, quedando excluida o condenada la expresión de sentimientos que desprecian o ignoran dicho marco[4]. La sátira, el género al que pertenece la mayoría de los poemas de Wallāda, tiene un potencial transgresor perfectamente aceptado por la poética árabe, donde

---

[1] Una de las más recientes es *Anthology of Ancient and Medieval Woman=s Song*. Edited by Anne L. Klinck. New York: Palgrave MacMillan, 2004, donde los versos de Wallada (pp. 58-59) figuran junto a los de Safo, Christine de Pisan, algunas trovadoras provenzales, y muchos otros poemas de tipo tradicional, tanto de la Península Ibérica --como jarchas romances, cantigas de amigo o villancicos castellanos-, como del resto de Europa.

[2] La última, *Wallada. (El sueño de un poeta cordobés)*. Musical Sinfónico Andaluz, estrenado este mismo verano (2004) por el grupo Qurtuba y los bailarines Aida Gómez, Igor Yebra y Paco Mora, con libreto de Javier García-Pelayo y José María de la Quintana.

[3] Marín, Manuela, *Mujeres en al-Ándalus. Estudios onomástico-biográficos de al-Andalus. XI*. Madrid: CSIC, 2000, analiza este problema en distintos pasajes de la obra y proporciona abundante bibliografía.

[4] Garulo, Teresa, (Las poetisas de al-Andalus y el canon de la poesía árabe), *La Corónica (A Journal of Medieval Spanish Language and Literature)*, 32.1 (Fall 2003), 65-78.

no escandaliza prácticamente a nadie, pese a su crudeza, pues se reconoce, en algunas de sus manifestaciones, su implícito carácter moral. Hoenerbach, a principio de los setenta[5], intentó recontextualizar la vida y la obra de la princesa omeya, tras las transposiciones de A. Cour en su biografía de Ibn Zaydūn[6], y de H. Pérès[7] o de A. R. Nykl[8], pero no parece haber tenido mucho éxito, por cuanto periódicamente parece necesario devolverla al medio cultural, social y vital en que surgió. En cierto modo, este trabajo también responde a esa necesidad.

---

5 Hoenerbach, W., (Notas para una caracterización de Wallada), *Al-Andalus*, XXXVI (1971), 467-473 (publicado originalmente en alemán, en *Die Welt des Islams*, XIII (1971), 1-2, 20-25).

6 Cour, A., *Un poète arabe d=Andalousie. Ibn Zaïdoûn: étude d=après le Dîwân de ce poète y les principales sources arabes*, Constantina, 1920.

7 Pérès, Henri. *La poésie andalouse en arabe classique au XIe. siècle. Ses aspects généraux, ses principaux thèmes et sa valeur documentaire*, 20 éd., París: Adrien-Maisonneuve, 1953 (en español: *Esplendor de al-Andalus. La poesía andaluza en árabe clásico en el siglo XI. Sus aspectos generales, sus principales temas y su valor documental*, trad. Mercedes García-Arenal, Madrid, Libros Hiperión, 1983).

8 Nykl, A.R., *Hispano-Arabic Poetry ant its relations with the Old Provençal troubadours*, Baltimore 1946.

La biografía de Wallāda es casi un prototipo de lo que podemos esperar de las fuentes árabes medievales cuando se buscan datos sobre una mujer, sobre todo por su ubicación dentro de las obras que la recogen. Se ha comentado en más de una ocasión cómo, en el orden jerárquico de las obras de *adab*, se relega las noticias sobre mujeres al final de la obra. Eso hace Ibn Qutayba en su *Uyun al- ajbar*: el último capítulo es el de las mujeres. En el *Iqd al-farid* de Ibn Abd Rabbihi, el libro dedicado a las mujeres es el XXI (*Al-Maryana al-taniya*), y los cuatro últimos capítulos se consagran a temas mucho más marginales todavía, como locos y avaros, animales, o chistes. Lo mismo sucede en la *Hamasa* de Abu Tammam, con un último capítulo sobre censura de las mujeres (*madammat al-nisa*), aunque quizá pudiera considerarse una extensión del capítulo anterior, sobre chistes y donaires (*mulah*)[9]. Ese mismo criterio se utiliza en los diccionarios biográficos de al-Andalus[10], o de autores orientales[11]. Y en esas páginas finales es donde aparece la biografía de Wallāda en los diccionarios de Ibn Baškuwāl[12] y al-Dabbi[13].

Hasta qué punto esa forma de relegarlas a la última posición en las obras literarias es un reflejo de la marginación de las mujeres en sociedades patriarcales es tema que ocupa más a los sociólogos que a los estudiosos de la literatura. No estará

---

9 Gelder, Geert Jan van, (Against Women, and Other Pleasantries: the Last Chapter of Abu Tammam=s *Hamasa*), *Journal of Arabic Literature*, XVI (1985), 61-72.

10 Ávila, María Luisa, (Women in Andalusi Biographical Sources), en M. Marín y Randi Deguilhem (eds.), *Writing the Feminine: Women in Arab Sources*, Londres: IB Tauris Publishers (in association with The European Science Foundation, Strasbourg, France), 2002, 149-163.

11 Al-Qadi, W., (Biographical Dictionaries: Inner Structure and Cultural Significance), en G. Atiyeh (ed.), *The Book in the Islamic World: The Written Word and Communication in the Middle East*, New York, 1995, 93-122.

12 Ibn Baskuwal, *Kitab al-sila*, ed. Ibrahim al-Ibyari, El Cairo: Dar al-Kitab al-Misri- Dar al-Kitab al-Lubnani, 1989/1410, n1 1.552.

13 Al-Dabbi, *Bugyat al-multamis*, ed. Ibrahim al-Ibyari, El Cairo-Beirut, 1989/1410, n1 1602.

de más constatar aquí ese hecho, fácilmente comprobable, porque no parece ajeno a la subordinación de la mujer a los intereses de los hombres que se observa a la hora de conservar las manifestaciones literarias femeninas.

Cuando se trata de recoger la poesía compuesta por las mujeres, salvo en el caso de las antologías que se le consagran, como la *Nuzhat al-ŷulasā'* de al-Suyūṭī, en general hay cierta tendencia a vincularla a los hombres que tuvieron una relación directa con sus autoras, reflejando tal vez la primitiva misión de la poesía femenina -al menos en el canon literario de los árabes--, llorar a los guerreros de la tribu. Eso hace que se incluyan sus elegías como conclusión de la biografía de los hombres ilustres a quienes están dedicadas[14]. De la misma manera, la biografía de Wallāda, en la más antigua de las fuentes que hablan de ella, la *Dajīra* de Ibn Bassām[15], está a continuación del extenso artículo consagrado a Ibn Zaydūn[16] y constituye una especie de epílogo. Aunque Ibn Bassām no menciona directamente a

[14] Stetkevych, Suzanne Pinkney, *The Mute Immortals Speak. Pre-Islamic Poetry and the Poetics of Ritual*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1993, 163.

[15] Ibn Bassam, *Al-Dajira fi mahasin ahl al-yazira*, ed. Ihsan Abbas, Beirut: Dar al-Taqafa, 1978, I, 429-433.

[16] Ibn Bassam, *Dajira*, I, 336-428.

Wallāda dentro del artículo sobre el poeta[17], la relación entre ambos era harto conocida, y bastaba yuxtaponer su biografía sin más preámbulos para confirmar la identidad de la destinataria de algunos de los poemas más famosos de Ibn Zaydūn e informar acerca de sus cualidades.

[17] Las dos únicas veces que aparece el nombre de Wallada en las más de noventa páginas de la biografía del poeta son: la primera, dentro del poema que Ibn Zaydun dirige contra Ibn Abdus (*Dajira*, I, 396); y la segunda, describiendo los motivos de la composición de un poema (*Dajira*, I, 427), en un pasaje que, según señala Ihsan Abbas, se ha añadido a la *Dajira* después de la redacción de Ibn Bassam y está tomado de *Qalā'id al-'iqyān* .

Todos los datos que conocemos sobre Wallāda proceden, básicamente, de Ibn Bassām y de Ibn Baškuwāl. Los demás autores que se ocupan de la princesa omeya copian de uno u otro o combinan la información de ambos, como hace Ibn Dihya[18]. Algunas fuentes ofrecen otros datos que también parecen proceder de Ibn Bassām, aunque no se encuentran en el texto que conocemos de la *Dajīra*. Así ocurre en *Fawat al-wafayat* de Ibn Sakir al-Kutubi[19] y en *Nuzhat al-ŷulasā'* de al-Suyūṭī[20]. No puede descartarse que se deban al *Mugrib* de Ibn Sa'īd, a quien mencionan al-Suyūṭī y al-Maqqari, aunque el pasaje citado por ellos no aparece en esa obra tal como ha llegado a nosotros. Al-Maqqari[21] utiliza todas estas obras –a veces parece copiar literalmente de al-Suyūṭī–, a las que añade *Qalā'id al-'iqyān* de Ibn Jaqan[22]. Ibn Jaqan no se ocupa directamente de Wallāda, pero la biografía de Ibn Zaydūn le permite explicar el motivo de la composición de algunos de sus poemas amorosos, fundamentalmente la añoranza de Wallāda, o señalar cuándo el *nasib* de una casida

---

[18] Ibn Dihya, *Al-Mutrib min as=ar ahl al-Magrib*, ed. Ibrahim al-Abyari, Hamid Abd al-Mayid y Ahmad Ahmad Badawi, Revisión de Taha Husayn. El Cairo 1954, p. 7-10.

[19] Ibn Sakir al-Kutubi, *Fawat al-wafayat*, ed. Ihsan Abbas, Beirut: Dar Sadir [1974], IV, 251-253.

[20] Al-Suyuti, *Nuzhat al-yulasa=fi as=ar al-nisa=*, ed. Salah al-Din al-Munayyid, Beirut: Dar al-Kitab al-Yadid, 1978, 77-81 (n1 38); al-Suyuti, *Nuzhat al-yulasa=fi as=ar al-nisa=*, Hims: Matba=at al-Yamama, 1995, 93-98 (n1 36).

[21] Al-Maqqari, *Nafh al-tib*, ed. Ihsan Abbas, Beirut: Dar Sadir, 1388/1968, IV, 205-211.

[22] Ibn Jaqan, al-Fath, *Qalā'id al-'iqyān fi mahasin al-a=yan*, Marsella-París, 1277/ 1860, 79-93; Ibn Jaqan, *Qalā'id al-'iqyān* , ed. Muhammad ibn Asur, Túnez: Dar al-Tunisiyya li-l-Nasr, 1990, 175-199.

puede deberse a esa misma inspiración, y contribuye así a crear una atmósfera de historia de amor favorecida por su arrebatada prosa rimada.

Lo que ocurre con estos datos es que son muy escasos y apenas permiten entrever más que un solo episodio de la vida de Wallāda y sus consecuencias. Su nobleza y la personalidad de Ibn Zaydūn atrajeron la más malsana de las curiosidades y, desde muy pronto, parece haber proliferado toda suerte de informaciones de muy dudosa procedencia, al menos para el gusto de Ibn Bassām. Pero el morbo ha llegado hasta este siglo, y Wallāda se describe sin reparo como una especie de devoradora de hombres, independiente en su riqueza. Y nada de eso se deduce, a mi juicio, de las fuentes.

Si analizamos la biografía de Wallāda en la *Dajīra,* la primera obra que se ocupa de la poetisa, se observa que Ibn Bassām, en más de una ocasión, presenta unos datos para, a continuación, desdecirse o ponerlos en duda. El caso más evidente lo encontramos a propósito de los versos que, se dice (e Ibn Bassām subraya ese "se dice", *za'amū*), llevaba escritos en los hombros del vestido. Los versos mismos, como señalaba Hoenerbach, se contradicen, y su éxito en las biografías posteriores, aunque ni siquiera se alude a ellos en la *Sila* de Ibn Baškuwāl, casi parece deberse a que son como el epítome de la historia que se teje en torno a ella, apoyada en la contradicción entre lo que es, una princesa orgullosa de su estirpe:

Estoy hecha, por Dios, para la gloria,
y avanzo, orgullosa, por mi propio camino,

y la conducta que se le atribuye, la sumisión amorosa ante quien la requiere:

Ofrezco la mejilla a quien me ama

y doy mis besos a quien los desea.

Ibn Bassām encuentra la transmisión de estos versos bastante escandalosa, y se apresura a desvincularse de ella: así es como circula esa información entre los expertos en noticias literarias, y él no quiere ser responsable de lo que tienen de maledicencia o de impostura. Dios y la literatura (o, mejor, el *adab*) saben de su inocencia.

La contradicción que reflejan esos versos aparece desde el primer párrafo de la biografía de Ibn Bassām, un párrafo en el que el antólogo se mueve como en círculos para hablar sobre lo mismo: ¿Quién es Wallāda? ¿Cómo es Wallāda? ¿Qué hace Wallāda? ¿Cómo se juzga a Wallāda?

Y la Wallāda que menciona Ibn Zaydūn en sus versos es una princesa, la hija de Muhammad ibn Abd al-Rahman al-Nasiri. Las demás fuentes dan su filiación mucho más completa, y mencionan que su padre fue califa y el apodo honorífico que adoptó, al-Mustakfi bi-Llah, y que es descendiente de Abd al-Rahman III al-Nasir.

Es una mujer única; al menos en su tiempo destaca entre sus contemporáneas. Su presencia da testimonio de ello, así como el ardor o viveza de sus brillantes ocurrencias (*hararat awabid*), la belleza de su aspecto y su carácter y la gracia de su forma de comportarse. Hay que añadir, ahora en la descripción de Ibn Baškuwāl, que es una buena poetisa, llena de talento (*nabaha*), con un estilo poderoso (*yazlat al-qawl, yazalat mantiqi-ha*) y elocuente (*fasaha*) y una excepcional agudeza (*hararat nadirati-ha/ qadirati-ha*). Ibn Bassām no se muestra tan entusiasta sobre los méritos literarios de Wallāda, como dirá más adelante, pero sí está de acuerdo en la singularidad de esta mujer que en un momento dado inspiró una pasión bastante duradera, una obsesión notable, en Ibn Zaydūn. También le reconoce el ingenio (*dakā' jatiri-ha*) y, de nuevo, el ardor o viveza de sus salidas (*hararat nawadiri-ha*), capaces de dejar sin habla a sus interlocutores (*Dajīra*, I, 432). La escena con que

Ibn Bassām ilustra esto nos muestra a una Wallāda demostrando la eficacia de la formación poética que se consideraba imprescindible en la Edad Media, la memorización de poesía, el estudio de los dīwānes de la mayoría de los poetas anteriores, que permitía a las personas dedicadas a la literatura citar sus versos en el momento preciso y aplicarlos a casi cualquier situación que se les presentase. Naturalmente, las mujeres así educadas también eran capaces de hacerlo, como se ve en sus biografías. Y Wallāda, al ver el charco enorme, la alberca natural que se ha ido formando ante la casa del ministro Ibn ʿAbdūs y obstaculiza su camino siempre que ha tenido que pasar por allí, cita un verso de Abu Nuwas, del panegírico que dirige a al-Jasib, gobernador de Egipto:

Eres al-Jasib y esto es Egipto,
desbordaos, pues ambos sois el mar.

El verso está, por supuesto, en el *dīwān* de Abu Nuwas[23], pero quien lo señala es Ibn Sakir al-Kutubi, que no parece pensar que sus lectores sean tan cultos como sin duda pensaba de los suyos Ibn Bassām y, además de identificar el verso, reelabora en varias ocasiones las palabras del autor de la *Dajīra*, traduciéndolas a un lenguaje algo menos difícil y ambiguo que la prosa rimada de Ibn Bassām.

No es difícil entender que el ministro se quedase cortado al oírlo, pues apunta en dos direcciones opuestas. Por un lado, la burla, quizá lo más sobresaliente, el contraste entre la situación, molesta para la princesa, y el verso panegírico. Pero no deja de ser un poema de elogio, Ibn ʿAbdūs es un hombre muy respetado en Córdoba, uno de sus dirigentes. Wallāda puede muy bien haber necesitado ya su protección.

No se sabe, sin embargo, cuándo puede fecharse esta anécdota. El contexto

---

23 Al-Hawi, Ilya, *Sarh Diwan Abi Nuwas*, Beirut : Al-Sarika Al-Alamiyya li-l-Kitab, 1987, I, 524-526, verso 17.

es, como en tantas biografías, perfectamente intemporal. No deja de ser de un atrevimiento notable suponer, como hacía Cour[24], que esta muestra de ingenio de Wallāda cautivase a Ibn ʿAbdūs que, a partir de ese momento, se convierte en rival de Ibn Zaydūn. Es evidente que en el amor frustrado de Ibn Zaydūn por Wallāda faltaba un tercero que justificase el desvío de la princesa, e Ibn ʿAbdūs tiene algún tipo de relación con Wallāda que hace de él el candidato idóneo para serlo. Pero, ¿qué relación?, o, ¿en qué consiste? En la biografía de Wallāda en la *Dajīra* sólo se nos habla de que Ibn ʿAbdūs se ha erigido en protector de Wallāda, aunque eso sólo lo vemos al final de la vida de ambos: la princesa, una anciana en situación precaria -el tiempo la ha maltratado--, atendida por el ex-ministro, a quien las vicisitudes de la política, después de la desaparición de los Ŷahwaríes en 462/1070, parecen haber privado de poder, de influencia y de posición económica.

[24] Cour, *Un poète arabe*, 31.

Más importancia ha tenido, para dar por sentada esa rivalidad amorosa, un poema muy duro de Ibn Zaydūn, poniendo en guardia a Ibn ʿAbdūs de los peligros que supone enfrentarse con él. Pero además de hablar de la poesía como terreno de la competición, Ibn Zaydūn cita por su nombre a Wallāda. En el *dīwān* del poeta, en lugar del nombre tenemos una palabra con el mismo esquema prosódico, *faʿʿāla*, más insultante, por su significado, y a la vez más neutra, porque es la forma con que en la gramática se describe ese paradigma morfológico. Wallāda no es digna de confianza porque su fidelidad es un espejismo. Ibn Zaydūn ha oído que considera elogiable irse tras Ibn ʿAbdūs después de haberla dejado él, y se muestra ofensivamente condescendiente: le basta haber cosechado los frutos frescos, en la rama, y no le importa que otros recojan los caídos al suelo. Esta casida está recogida parcialmente en la *Dajīra* (I, 396-397) y hay también algunos versos de ella en el *Nafh al-tib* (IV, 208-209). Extraña que Ibn Jaqan no aluda para nada a esto. De hecho, ni siquiera menciona a Ibn ʿAbdūs. O está protegiendo el prestigio del ministro, y no parece que haya tenido nunca tantos miramientos, o no daba ninguna importancia especial al poema dentro de la historia de amor que él mismo está contribuyendo a crear. El poema, al fin y al cabo, no es más que una sátira destinada a deshonrar al contrario sin que importen mucho los medios empleados. Sólo más adelante, ya en el siglo VIII/XIV, Ibn Sakir al-Kutubi, al-Safadi e Ibn al-Nubata, subrayan e insisten en ese triángulo amoroso. Al-Kutubi afirma textualmente que Wallāda primero estuvo enamorada de Ibn Zaydūn, al que dejó, para después enamorarse de Ibn ʿAbdūs. No se sabe qué fuente utiliza para su afirmación, pero parece una deducción a partir de las palabras de esa sátira. Ibn Nubata es el primer autor que identifica a Ibn ʿAbdūs como el destinatario de la sátira en prosa de Ibn Zaydūn, conocida como epístola burlesca (*risala hazliyya*), pero sin que nada en las fuentes avale semejante aserto[25]. Los tres incluyen otro

[25] Alaiwa, Mohammed M. M., *El humor en al-Andalus: época de taifas y época almorávide*, Tesis Doctoral presentada en la Universidad Complutense de Madrid, el 12 de julio de 2004, cap. 4.

poema igualmente insultante para Ibn ʿAbdūs y Wallāda, que nunca había formado parte del *dīwān* del poeta[26]:

¡Qué tesoro más noble sería Wallāda
si distinguiese entre un albéitar y un perfumista!
Me dicen: Abu Amir ha empezado a visitarla.
Y les contesto: La mariposa
se acerca a veces al fuego.
Me echáis en cara
que él sea mi sucesor con quien amaba,
y en eso no hay ninguna tacha:
conseguí lo mejor de esa comida apetitosa
y me aparté para dejarle algo a ese ratón.

¿Cómo se ha llegado a esta situación? ¿Por qué ese ensañamiento con Wallāda? ¿Qué ha hecho la princesa para verse envuelta en esta historia escandalosa?

---

[26] *Diwan Ibn Zaydun wa-rasa=ilu-hu*, Comentario y ed. de Ali Abd al-Azim, El Cairo: Dar Nahdat Misr [1376/1957], 196; Ibn Sakir al-Kutubi, *Fawat*, IV, 252.

Wallāda -y volvemos con esto a la biografía que traza Ibn Bassām-- mantiene un salón (*maŷlis*) literario en Córdoba que "es punto de reunión de los notables de la ciudad, palestra de los corceles de la poesía y la prosa; los hombres de letras acudían a la luz de su frente --los mejores poetas y secretarios se perecían por la gracia de su trato-, y a la llaneza de su etiqueta y sus frecuentes apariciones". Es posible que la expresión árabe *suhulat hiŷābi-ha*, que he traducido por "llaneza de etiqueta", haya dado pie a pensar que la princesa Wallāda desdeñaba el velo (*hiŷāb*)[27]. Pienso, sin embargo, que se refiere a cierta sencillez en la etiqueta que se guardaba en este tipo de reuniones. Se conoce bastante bien la que se seguía en las reuniones (*maŷlis*)[28], no sólo oficiales, de los soberanos con sus cortesanos. Desde la época omeya en Oriente, pero sobre todo a partir de los abbasíes, implicaba la existencia de una cortina (*hiŷāb*, *sitara* o *sitr*) que separaba al califa de sus contertulios, que debían atenerse a unas normas bastante estrictas. Cabe que en algunos casos concretos, o en las reuniones presididas por los grandes dignatarios de la corte, esas normas fuesen menos rígidas y reinase cierta familiaridad. Si tenemos esto en cuenta, no parece lógico pensar que se prescindiese del *hiŷāb* cuando quien presidía ese *maŷlis* era una mujer. Es difícil imaginar que, en ese caso, se prescindiese de una institución que se había creado precisamente para separar a las mujeres de los hombres y se aplicaba de manera especial a las de las clases sociales más elevadas y, de forma general, a las mujeres libres, no esclavas. El *hiŷāb*, o al menos la cortina que separa a la mujer de los varones, está presente incluso cuando uno de éstos imparte sus clases a una mujer con la que no tiene relaciones estrechas de parentesco, como se ve en algunas de las biografías de

---

[27] Cour, *Un poète arabe*, 22; Pérès, *La poésie andalouse*, 399; Pérès, *Esplendor en al-Andalus*, 401.

[28] (Madjlis), *E. I.*, 20 ed., V, 1031; Chelhod, J., (Hidjab), *E. I.*, 20 ed., III, 359.

mujeres instruidas de al-Andalus[29].

En el salón (*maŷlis*) de Wallāda debía de respetarse, aunque quizá algo simplificada, la etiqueta del *hiŷāb*, pues a continuación Ibn Bassām comenta que la gracia de su trato, la sencilla etiqueta y la frecuencia de sus apariciones, iban acompañadas de una clara conciencia de la nobleza de su linaje y de su estirpe y una conducta irreprochable (*tahārat atwāb*).

---

[29] Ávila, María Luisa, (Las mujeres *sabias+ en al-Andalus), en María Jesús Viguera (ed.), *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales. Actas de las Quintas Jornadas de Investigación Interdisciplinarias. I. Al-Andalus*. Madrid: Seminario de Estudios de la Mujer. Universidad Autónoma - Sevilla: Editoriales Andaluzas Reunidas, 1989, 139-184; Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, especialmente, caps. 5 y 6.

Esto último parece la descripción propia de una mujer de la aristocracia recluida en su casa. Y de hecho, sólo en dos ocasiones se ve a Wallāda en la calle. En una de ellas, la princesa acude a dar el pésame a Abu Abd Allah Yā'far Ibn Makkī (m. 535/1140) por la muerte de su padre. Ibn Baškuwāl anota cuidadosamente el suceso que, sin duda, había halagado a su maestro[30] y principal informante para la biografía de Wallāda. Es el año 474/1081, y Wallāda es una anciana. No se sabe en qué año nació, pero Ibn Bassām afirma que vivió más de ochenta años, igual que Ibn ʿAbdūs. Su muerte se produjo en 484/1091, cuando los almorávides asedian Córdoba despues de destronar a los reyes de taifas, el mismo día en que muere combatiendo contra ellos el gobernador de la ciudad, al-Fath ibn Muhammad ibn Abbad, un hijo de al-Muʿtamid de Sevilla. Se supone, por tanto, que pudo haber nacido hacia el año 400/1010. En su visita a la familia de Ibn Makkī tenía alrededor de setenta años, y, como es bien sabido, a esas edades ya hace mucho tiempo que se han superado las barreras de la segregación sexual y las ancianas circulan libremente por las calles o pueden compartir espacios con los hombres[31]. Es posible que en la otra salida a la calle que conocemos, cuando Wallāda pasa por delante de la casa de Ibn ʿAbdūs, fuese ya una mujer de cierta edad –su comentario de exasperación podría haberlo hecho una vieja regañona--, y no la jovencita seductora que imaginaba Cour.

---

30 Ibn Baskuwal (m. 578/1183), *Kitab al-mustagitin bi-Llah (En busca del socorro divino)*, Edición crítica y estudio de Manuela Marín, Madrid: CSIC-ICMA, 1991, 17.

31 Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, 169.

Sin embargo, nada más señalar que la conducta de Wallāda es irreprochable, al menos en su *maŷlis*, da Ibn Bassām la primera nota negativa. A pesar de sus muchas cualidades y de su nobleza, Wallāda, Dios la perdone y pase por alto sus errores, ha arrojado todo por la borda --ha tirado todo lo conseguido-, y ha dado lugar a que se hable de ella. Sí; bastaba que se hablase de una mujer para poner en entredicho su reputación, o para ser afrentada. Es conocida, y se ha utilizado para ilustrar este peligro[32], la anécdota de la joven de buena familia que, velada para no ser reconocida, rodeada por sus esclavas que la ocultan a las miradas de la gente, de noche para no ser vista, va a rezar a la mezquita, pero, al ver al poeta Ibn Suhayd, se retira asustada ante la posibilidad de que éste componga un poema de amor acerca de ella (*yušabbib bi-hā*) o mencione su nombre; y, efectivamente, el poeta compone unos versos que la afrentaron (*fadaha-ha*) y la dieron a conocer (*sahara-ha*)[33].

---

32 Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, 241.

33 Ibn Jaqan, al-Fath, *Matmah al-anfus wa-masrah al-ta=annus fi mulah ahl al-Andalus*, edición y estudio de Muhammad Ali Sawabika, Beirut: Dar Ammar-Mu=assasat al-Risala, 1403/1983, 191-193; Dickie, James, *El diwan de Ibn Suhayd al-Andalusi (382-426 H = 992-1035). Texto y traducción.* Córdoba: Real Academia de Córdoba-Instituto de Estudios Califales, 1975, 27.

La poesía amorosa será siempre un peligro para el honor de las mujeres y de sus familias[34].

34 Garulo, T., "Los poemas del fuego de Ibn Sara de Santarem", *Homenaje Póstumo al Profesor Justel Calabozo, Al-Andalus. Magreb*, 4 (1996), 173; Monroe, James. T., (The Strip-Tease that was Blamed on Abu Bakr's Naughty Son: Was Father Being Shamed, or Was the Poet Having Fun? Ibn Quzman's *Zajal n1 133*), en Wright Jr., J. W. & Everett K. Rowson (eds.), *Homoeroticism in Classical Arabic Literature*. Nueva York: Columbia University Press, 1997, 94-139.

A diferencia de esa joven, Wallāda parece haber sido bastante imprudente, algo que le reprocharán todos sus biógrafos, porque daba muy poca importancia (*bi-qillat mubalati-ha*) a divulgar las cosas que le agradaban o le causaban placer (*wa-muhayarati-ha bi-laddati-ha*). Ibn Bassām no dice nada más. Cabe que la princesa haya dejado ver su vanidad ante el tributo de admiración que recibe de los hombres de letras por su cultura y su rapidez para componer poesía. Ibn Baškuwāl nos dice que Wallāda componía versos al alimón con los poetas (*tumālit al-šu'arā'*), es decir, un poeta compone el primer hemistiquio de un verso y otro lo completa, y viceversa. Es una de las actividades propias de una tertulia literaria, no sólo entre los árabes, de la que las fuentes dan numerosos ejemplos. En estos casos, no es infrecuente ver cómo las poetisas salen airosas de esas confrontaciones, aunque, por razones obvias, en escenas protagonizadas casi siempre por esclavas: Inan, Fadl, Mahbuba, entre las abbasíes[35]; al-Abbadiyya, Gayat al-Munà, en al-Andalus[36]. En este arte, Wallāda rivalizaba en gloria con los hombres de letras (*tusayil al-udabā'*) y superaba a los más distinguidos (*tafūq al-bura'ā'*).

Es posible --y esto es mucho más grave, por lo que vemos con la joven de Ibn Suhayd-- que haya aceptado, halagada, que los poetas que acuden a su salón le dirijan poemas de amor. Aquí entraría en escena Ibn Zaydūn con sus famosos poemas.

De momento, Ibn Bassām no dice nada más, pero, en cualquier caso, menciona ahora una de las habladurías (*za'amū*): los versos que se dice llevaba en los hombros. ¿Quién los ha transmitido? ¿Quién ha podido verlos? ¿Quién tiene acceso a la princesa? Como, lógicamente, y a pesar de la desaprobación de Ibn Bassām por las indiscreciones de Wallāda, hay que pensar que su conducta es

---

35 Garulo, Teresa, "La poesía femenina en árabe clásico y la expresión de los sentimientos", *Medievalia*, n1 27 (junio 1998), 31.

36 Garulo, Teresa, *Diwan de las poetisas de al-Andalus*, Madrid: Hiperión, 1986, 35 y 68.

honorable (*tahārat atwāb*), debe de tratarse de alguien del entorno privado de Wallāda. No podría ser nadie de su familia, pues a ellos también les alcanzaría el escándalo, pero podría ser alguna mujer vinculada a la princesa. Y enseguida acude a la mente el nombre de Muhya.

Muhya, una de las poetisas de al-Andalus, ha llegado a serlo gracias a la protección de Wallāda. La primera noticia que se tiene de ella se encuentra en Ibn Sā'id[37] y procede del *Mushib* de al-Hiyari, es decir, de mediados del siglo VI/XII. Su belleza e ingenio, que mueven a Wallāda a procurar su educación, han sido el argumento, en los siglos XIX y XX[38], para acusar a ésta de haber mantenido con ella una relación lesbiana. No deja de ser sorprendente que los únicos argumentos para hacer esa afirmación sean los versos de Muhya, que, de reflejar alguna realidad, aparte de los convencionales insultos de una sátira que subraya el comportamiento sexual incontrolado, muestran un excesivo interés de Wallāda por los hombres. No se sabe en qué época de su vida Wallāda conoce a Muhya – (ah, la terrible atemporalidad de las fuentes!–, pero por la forma del relato de al-Hiyari podría deducirse que Muhya era todavía una niña susceptible de aprovechar la formación que la princesa podía brindarle. Siendo una niña pequeña se entiende que pudiera acompañar, por las calles, a su padre, un humilde vendedor de higos, y que su gracia e inteligencia le permitiesen entrar a las habitaciones reservadas de

---

37 Ibn Sa=id al-Magribi, *Al-Mugrib fi hulà al-Magrib*, ed. Sawqi Dayf, El Cairo: Dar al-Ma=arif, sin fecha, I, 143. Su biografía también aparece en al-Suyuti, *Nuzhat al-yulasa=*, 1978, 71 (al-Suyuti, *Nuzhat al-yulasa=*, 1995, 86-87); y al-Maqqari, *Nafh at-tib*, 1388/1968, IV, 293.

38 Marín, *Mujeres en al-Ándalus*, 278, comenta algunos de ellos y su procedencia.

Wallāda, quizá para ofrecerle personalmente la fruta que vendía su progenitor. Una vez dominado el arte de la poesía, Muhya compuso sátiras contra Wallāda. Sólo se conoce el poemilla de dos versos en que juega con el nombre de Wallāda –una forma intensiva de la raíz *w-l-d*, ‹engendrar, dar a luz›– y su soltería.

Ibn Bassām no menciona para nada a esta poetisa, a esta mujer ingrata con su protectora; es posible que para él no haya tenido ninguna influencia especial en su vida, por lo menos en esta época en que Wallāda parece haberse jugado su prestigio. Sin embargo, Muhya decía cosas mucho más feroces que los versos bordados en los hombros. O quizá una sátira tenía otro tipo de recepción y no resultaba tan escabrosa como la confesada disponibilidad sexual de una mujer, como en esos versos, y como en las jarchas, con frecuencia puestas en labios femeninos, que le parecen tan picantes a Ibn Sanā' al-Mulk[39], o se asocian con la conducta de los no árabes[40].

Ibn Bassām sigue otra línea de razonamiento. Si la imprudencia de Wallāda al dar que hablar a las gentes le ha hecho pensar en los versos escritos en la ropa de la poetisa, éstos y su transmisión le han suscitado otra asociación de ideas: la historia de Wallāda con Ibn Zaydūn, de la que hay toda clase de anédotas (*ajbar*), largas y cortas, innumerables y de difícil comprobación. Y el autor de la *Dajīra* incluye en las páginas siguientes una de estas historias[41]. Aunque parezca sorprendente, el narrador es el mismo Ibn Zaydūn. ¿Sería también él quien transmite los versos que Wallāda llevaba en los hombros?

El relato de Ibn Zaydūn plantea varias cuestiones de interés. En su momento,

---

39 Es uno de los requisitos de la jarcha, según su *Dar al-tiraz*; véase García Gómez, E., ‹Estudio del *Dar al-tiraz*›, *al-Andalus*, XXVII (1962), 44, nota 39.

40 Ramírez Calvente, Ángel (= García Gómez, E.), ‹Jarchas, moaxajas, zéjeles (III)›, *Al-Andalus*, XLI (1976), 403-408; García Gómez, E., *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco*, 30 ed. Madrid: Alianza Editorial, (Alianza Universidad), 1990, 13-14.

41 Ibn Bassam, *Dajira*, I, 430-432.

al editar la *Dajīra*, Ihsan Abbas llamó la atención sobre este pasaje, escrito en forma de *maqāma*, de cuentecillo en prosa rimada con versos intercalados. Y, por su estilo, no le parecía que fuese obra de Ibn Zaydūn, ni siquiera de Ibn Bassām. Aquí es posible que quiera decir que la forma de citarlo no le parece la típica de Ibn Bassām al incluir textos en su antología. Sea como fuere, por estar dentro de la *Dajīra*, se ha aceptado como noticia fidedigna de la relación entre el poeta y la princesa.

Ibn Zaydūn empieza su relato diciendo: "En los días de la juventud y la exuberancia de la mocedad estuve enamorado de una joven llamada Wallāda". Luego cuenta que Wallāda le escribe un par de versos para anunciarle su visita; sigue en prosa rimada diciendo que, efectivamente, se encuentran en un jardín, pasan la noche juntos, y, al separarse de ella, él compone un poema. Aquí parece haber una laguna, aunque no es seguro, e Ibn Zaydūn continúa diciendo que Utba, una esclava, canta para ellos pero, cuando el poeta le pide que repita su canto, Wallāda se enfada, hace reproches a Utba, Ibn Zaydūn la defiende en unos versos, y pasan la noche entre reproches; cuando, al llegar la mañana, se separan, Wallāda recita unos versos censurándolo por preferir a su esclava, a la que compara con un planeta, siendo ella la luna llena.

En el *Nafh al-tib* se encuentra otro fragmento de lo que podría ser el mismo relato o *maqāma*. Al-Maqqari, como al-Kutubi y al-Suyūṭī, ha alterado la estructura de la historia tal como aparece en la *Dajīra*. Lo más importante es que, en sus biografías, Utba es una esclava negra sin nombre, que canta maravillosamente; el detalle de su raza parece extraído del poema que la compara con el planeta Júpiter, oscuro en contraste con la luna, y se cita al principio, porque sirve como introducción a las sátiras de Wallāda contra Ibn Zaydūn. Al-Maqqari, que, como al-Suyūṭī, atribuye a Wallāda el poema que recita Ibn Zaydūn al despedirse después de la noche que pasan en el jardín, añade a continuación otro poema amoroso que se supone que Wallāda escribe a su enamorado, añorando un nuevo encuentro, y la

respuesta en verso del poeta. Y esos versos forman parte de una curiosa epístola de Ibn Zaydūn a Wallāda, justificando la crítica del poema que va a hacer a continuación y explicándole las razones de criticar alguna expresión poco feliz del mismo.

En la *Dajīra*, desde luego, parece un cuento, una *maqāma*, y es lícito preguntarse si esos versos que su autor pone en boca de Wallāda son de la poetisa. Al-Kutubi, al-Suyūṭī y al-Maqqari, al trastocar la estructura de la narración, dentro de que es bastante libre y parece describir dos noches distintas, han contribuido a dar por sentado que es así. Pero Ibn Bassām parece estar diciendo algo distinto al final de la biografía de Wallāda. Primero, muestra cierto escepticismo acerca de la capacidad como poetisa de Wallāda y casi pone en duda que compusiera poemas. Según él, "dicen -otra vez *za'amū*-- que componía versos de *ši'r*" (*kanat za'amū taqrid abyat*^{an} *min al-ši'r*). Emplea el verbo *qarada*, componer versos de *qarid*, es decir, el término equivalente a *qasid*, la forma más elevada de poesía (*ši'r*), que excluye los poemas compuestos en metro *rayaz*. Y, por si hubiera duda, insiste en que está hablando de *ši'r*, el género de poesía que se opone a *rayaz*, y del que a veces se excluyen las formas breves de los metros[42]. Y, en segundo lugar, porque afirma que no va a citar versos de Wallāda. Aunque él ha "leído algunas de esas cosas (*ašyā' min-hu*) en apéndices o comentarios (*ta'ālīq*)", a alguna obra innominada, quizá el mismo *dīwān* de Ibn Zaydūn, "me he abstenido de mencionarlas y de intentar retenerlas, porque la mayoría son sátiras", y, como ha explicado otras veces, la sátira no tiene cabida, en principio, en su antología, y no va a darle más vueltas a esa decisión.

Estas son las últimas palabras de la biografía de Wallāda. Parece claro que, si Ibn Bassām ha decidido no citar ningún poema suyo, los que aparecen en boca de Wallāda en esa especie de *maqāma* no deben de ser obra suya. Existe,

---

[42] Frolov, Dmitri, *Classical Arabic Verse. History and Theory of Arud*, Leiden: Brill, 1999, 153, y 191-192, y la bibliografía que menciona.

naturalmente, la posibilidad de que ese pasaje, como otros que aparecen en la *Dajīra*, lo haya incluido algún autor que pensase que la obra de Ibn Bassām estaba incompleta, pero creo que eso no cambia las cosas. Sólo uno de los que se dice que compone o recita Ibn Zaydūn formaba parte de su *dīwān*, procedente de la *Dajīra* y de *Qala=id*, aunque hay fuentes que también se lo atribuyen a Wallāda. Existe también otro argumento para negar su autoría, basado en el estilo o la forma. Tiene que ver con la distinción entre *ši'r*, la poesía elevada, y *rayaz*, que está implícita en el primer comentario de Ibn Bassām. Tres de las cuatro sátiras de Wallāda que han conservado al-Kutubi, al-Suyūṭī y al-Maqqari están en metro *sarī'*, el más próximo al *rayaz*, con el que es fácil confundirlo[43]. El *rayaz* ha sido en su origen el metro propio de la improvisación, y también eso parece de acuerdo con las características del genio de Wallāda.

Todavía hay más puntos de interés en el relato de Ibn Zaydūn. Lo primero que llama la atención es que el poeta escriba el nombre de su amada. ¿Qué ha pasado con tres siglos y medio de poesía amorosa, sujeta a convenciones literarias, entre ellas la de no descubrir el nombre de la dama, pues se entendía que era una forma de infamarlas y podía acarrear a los poetas la venganza de la familia de la mujer así injuriada? No puede justificarse porque haya pasado mucho tiempo e Ibn Zaydūn escriba cuando ya es viejo. Wallāda sigue viva; le sobrevivirá más de veinte años. ¿O es una sátira?

La inadvertencia de Wallāda había dado lugar a que se hablase de ella (*al-qawl fi-ha*), según dice Ibn Bassām, y eso ya es lo suficientemente grave en sociedades que basan su sentido de la honra en la invisibilidad de las mujeres. *Qala fi* es también la fórmula de decir "componer un poema acerca de", y cabe que se refiera, en este caso, a la existencia de poemas de amor, dirigidos a la princesa, que podrían ser los de Ibn Zaydūn. Sabiendo que la poesía amorosa puede ser una

43 Frolov, *Classical Arabic Verse*, 170-174.

importarte arma para desacreditar a una mujer y su familia, se entiende mejor la condena de Wallāda, por permitir, con su conducta poco cuidadosa, poner su honor en entredicho. Ibn Makkī, el informador de Ibn Baškuwāl, se expresa de forma mucho más contundente que Ibn Bassām: *Lam yakun la-ha tasawun yutabiq sarafa-ha*, es decir, no tenía el decoro adecuado a su nobleza, o no estaba tan bien guardada, o no se guardaba tanto, como correspondía a su nobleza.

No está claro en qué época Ibn Zaydūn conoce a Wallāda. Probablemente tuvo acceso a su salón literario, pero ¿cuándo? La pasión de Ibn Zaydūn, o simplemente la despreocupación de Wallāda, parecen haber sido la causa de que la princesa no se haya casado nunca, como sabemos por Ibn Baškuwāl[44]. Si esto es así, habría que pensar que todavía era muy joven, pues solía casarse a las mujeres en edad muy temprana. Ulayya bt. al-Mahdi, la princesa abbasí, poetisa y compositora, con quien suele compararse frecuentemente a Wallāda, ya era viuda a los veintitrés años, más o menos la edad que tenía la princesa omeya en el momento de la abolición del califato en el año 422/1031. Habría que pensar que ese encuentro pudo tener lugar más o menos en los meses, o incluso antes, del califato de su padre, al-Mustakfī (414/1024-416/1025). Resulta, sin embargo, bastante curioso que, en la historia de Córdoba, Ibn Zaydūn no aparezca nunca en el entorno de los omeyas y sus partidarios. Ibn Hazm no lo menciona nunca. No se le ve en el círculo de Ibn Suhayd. Tanto éste, como Ibn Hazm y su primo Abu l-Mugira, llegan incluso a ser ministros del efímero Abd al-Rahman V al-Mustazhir, el califa anterior a Muhammad III al-Mustakfī.

Los primeros años de la carrera de Ibn Zaydūn giran en torno a la política de los Banu Yahwar, a partir, por tanto, de 422/1031. Es, incluso, muy amigo de Abu l-Walid ibn Yahwar, el hijo del señor de la ciudad. El episodio más famoso de esta época es su encarcelamiento, que suele relacionarse con sus amores con Wallāda, o

---

44 Ibn Dihya, *Mutrib*, 8; al-Suyuti, *Nuzhat al-yulasa=*, 1978, 79 (al-Suyuti, *Nuzhat al-yulasa=*, 1995, 96); al-Maqqari, *Nafh*, IV, 207.

con la ruptura de Wallāda y las sátiras contra Ibn ʿAbdūs, su supuesto rival. Para entonces la princesa tiene alrededor de treinta años. La pasión de Ibn Zaydūn parece tan duradera como obsesiva. Pero, de hecho, el único autor que establece esa conexión es Ibn Jaqan. Y, aún así, sólo porque menciona que, tras huir de la cárcel, escribe a Wallāda mientras permanece oculto en Córdoba[45]. Antes ha explicado que, escondido esta vez en Medina Azahara y lleno de nostalgia por Wallāda, le escribe uno de sus poemas más famosos, *Inni dakartu-ki bi-l-Zahrā'*[46], y el hecho de andar ocultándose parece implicar que es después de su fuga.

---

45 Ibn Jaqan, *Qala=id*, 1277/ 1860, 89; Ibn Jaqan, *Qala=id*, 1990, 193.

46 Ibn Jaqan, *Qala=id*, 1277/ 1860, 86; Ibn Jaqan, *Qala=id*, 1990, 181.

No se conocen bien las razones de este encarcelamiento, porque los únicos datos que tenemos son las alusiones de Ibn Zaydūn cuando se justifica en poemas y epístolas en prosa rimada, escritos a algunos amigos a los que pide intercedan por él ante Abu l-Hazm Ibn Yahwar. Uno de los poemas que dirige a éste, del que recoge algunos versos Ibn al-Abbar[47], sugiere la posibilidad de alguna intriga política contra Ibn Yahwar, porque, lo mismo que en la *risala yiddiyya*, también dirigida a Abu l-Hazm, afirma no haber dejado de ser partidario suyo ni provocado o seguido ningún llamamiento contra su autoridad ("No provoqué la guerra de al-Fiyar, ni obedecí/ a Musaylima cuando dijo: Soy un profeta"). Sin embargo, en la epístola que escribe a un amigo, Abu Bakr Ibn Muslim, justificándose después de haberse escapado de la cárcel, parece defenderse de la imputación de un delito económico contra los herederos de un *mawlà* suyo[48]. Ibn Hayyan[49] sólo dice que lo envía a la cárcel Abd Allah ibn Ahmad Ibn al-Makwi, nombrado como juez de Córdoba en 432/1040, y que sería destituido en 435/1043, nada más subir al poder Abu l-Walid ibn Yahwar, a quien niega el derecho a utilizar para sus propios fines los bienes habices del Tesoro Público[50]. Esta actuación de Ibn al-Makwi hace más plausible la idea del delito económico.

Lo que quizá resulta más sorprendente es el poco éxito que tienen Ibn Zaydūn y los amigos que interceden por él ante Abu l-Hazm Ibn Yahwar. Entre ellos se cuenta el mismo hijo del régulo de Córdoba, Abu l-Walid, pero todo lo que puede hacer es facilitarle la fuga de la cárcel. Parece que pesa más la influencia de los

---

47 Ibn al-Abbar, *I'tab al-kuttab*, ed. Salih al-Astar, Damasco: [al-Matba'a al-Hasimiyya], 1380/1961, 211; *Diwan Ibn Zaydun wa-rasa'ilu-hu*, 112-117; *Dajira* I, 351-353.

48 *Diwan Ibn Zaydun wa-rasā' ilu-hu*, 718-753.

49 *Dajira*, I, 338.

50 Peña, Susana, "Ibn al-Makwi) , en Marín, Manuela (ed.), *Estudios onomástico- biográficos de al-Andalus. (Homenaje a José M0 Fórneas). VI,* Madrid: CSIC, 1994, 377-379.

enemigos de Ibn Zaydūn, esas intrigas y calumnias de las que se queja en sus epístolas. Posiblemente, también su comportamiento.

Lo mismo que Ibn Suhayd tenía mala fama por su vida licenciosa y juerguista -de ahí procede parte de la preocupación de la mujer que se ve descubierta al ir a la mezquita-, la conducta de Ibn Zaydūn no parece haber sido ejemplar en absoluto. Se le atribuían cosas bastante feas (*qabā'ih*), según Ibn Jaqan, y es eso lo que hace fracasar sus esfuerzos de convencer y conmover a Abu l-Hazm Ibn Yahwar cuando le escribe desde la cárcel. También según Ibn Jaqan[51], se había dado permiso para verter su sangre impunemente en venganza por la afrenta de Wallāda (*yubah damu-hu duna-ha wa-yuhdar*). Ella -o su familia, más probablemente-- había incitado a los Ŷahwaríes contra él. Aquí ya Ibn Jaqan ha convertido a Ibn Zaydūn en uno de esos poetas amorosos de la época omeya que protagonizan trágicas historias de amor, como Yamil, perseguido por la familia de Butayna, o Waddah al-Yaman, asesinado por el califa al-Walid I por haber compuesto poemas de amor a su esposa Umm al-Banin, y muchos otros.

Las fuentes posteriores (al-Kutubi, al-Suyūṭī y al-Maqqari) describen su comportamiento, acosando a Wallāda con sus poemas, diciendo que por ella perdió la vergüenza (*jala=a idara-hu*), o que se hizo desvergonzado y se dedicó al libertinaje. Es posible que su pasión le haya llevado a perder por completo toda idea del decoro, y las autoridades hayan juzgado más prudente impedir que siguiera denigrando a una familia tan noble como la omeya, y proteger a uno de sus miembros más débiles, por ser una mujer. La protección ha podido pedirla ella misma, pero también es posible que algún miembro respetable de la comunidad haya dado ese paso.

Quizá los ataques contra Ibn ʿAbdūs tengan este motivo. Lejos de ser el personaje ridículo, cobarde y sin honor que dibuja Ibn Zaydūn en sus sátiras, las

---

[51] Ibn Jaqan, *Qala=id*, 1277/1860, 81-82; *Qala=id*, 1990, 196.

pocas veces que aparece en las fuentes es generalmente apreciado y respetado. Y la protección que dispensa a Wallāda en su vejez merece todos los elogios de Ibn Bassām. La larga vida de Wallāda deterioró su situación, pero el antiguo ministro de los Ŷahwaríes nunca dejó de estar en contacto con ella ni de escribirle e, incluso, subvenía a sus necesidades, a pesar de que ya no era rico y poderoso, una buena obra que lo inmortalizó (*atar*^{an} *yamil*^{an} *abqa-hu*), un rasgo de delicadeza (*talaq min al-zarf*) singularmente valioso.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

تراجم ولادة وإشكالياتها

أ.د. ماريا تيريسا غارولو

قليل من الشاعرات العربيات من أولئك اللاتي يذكر شعرهن في مصادر العصور الوسطى – وهن كثيرات – حظين بما تحظى به ولادة من شهرة، ولم تنل واحدة منهن من الاهتمام ما نالته الشاعرة الأندلسية والأميرة القرطبية التي كانت مصدر إلهام لأفضل شعر كتب في موضوع العشق في بلاد الأندلس، تلكم هي قصائد ابن زيدون التي خلدتها رغم أنها كانت سببًا في ألمه وتعاسته.

ومعلوماتنا عن ولادة قليلة شأنها في ذلك شأن كل نساء العرب اللاتي ذكرن في مراجع الأدب، ذلك لأن المرأة العربية عادة ما تتسم بالشح في إعطاء بيانات عنها وذكر معلومات عن حياتها، لأن ذلك لا يتفق مع حرمة المرأة وقدسية أسرارها التي لا تخرج عن دائرة بيتها ورجلها، وإذا سمع صوتها فلا يسمع إلا من خلال الرجال.

أما ولادة فقد عبرت حدود الثقافة العربية، ويدل على ذلك حضورها في المختارات الشعرية عند الحديث عن شعر النساء، وفي الأعمال الإبداعية التي تخصص لها، وقد تحولت في الغرب الى نموذج للنساء تظهر من خلاله حياة بنات حواء في الأندلس، وهذا البحث إنما هو محاولة لاستجلاء صورتها من خلال ما كتب عنها.

وعند تتبعنا لمصادر المعلومات عن ولادة وجدنا أنها لا تختلف عن مثيلاتها في الأدب العربي في العصر الوسيط عندما يراد الحديث عن النساء، ذلك أن تلك الكتب لها نظام لا يختل عند ذكر النساء حيث يخصص لهن الصفحات الأخيرة، ومثال لذلك وجدنا أن ابن قتيبة في «عيون الأخبار» يرجئ الحديث عن النساء إلى الفصل الأخير، وابن عبد ربه في «العقد الفريد» يخصص للنساء الكتاب الحادي والعشرين، وكتبه الأربعة الأخيرة خصصت لموضوعات أكثر هامشية وهي التي تتحدث عن المجانين والبخلاء والحيوانات والطرائف.. والأمر نفسه نجده في ديوان الحماسة لأبي تمام الذي يخصص فصله الأخير

في «مذمات النساء»، ونجده في معاجم الأندلسيين أو معاجم الشرقيين، فصفحات ولادة وترجمتها تقع في صفحاتها الأخيرة، ونجد نموذجًا لذلك عن ابن بشكوال والضبي.

وموضوع إرجاء المرأة إلى المؤخرة في الأعمال الأدبية. إنما هو انعكاس لتهميش المرأة في المجتمعات الخاصة، وهو موضوع اهتم به علماء الاجتماع أكثر من علماء الأدب، وهذا الأمر لا يحتاج لكثير جهد لكي نثبته، فهو جلي، واذا تعلق الأمر بذكر أشعار المرأة – اللهم إلا في المجموعات الشعرية التي تخصص لهن – نجد أن الكاتب يربط دائمًا ما بين شعر المرأة والرجل الذي أحبته كما يحدث في «نزهة الجلساء» للسيوطي، وعادة فإن موضوعه لا يخرج عن وظيفة المرأة التقليدية وهي البكاء على قتلى القبيلة.

وكل ما نعرفه من سيرة ولادة مأخوذ من ابن بسام وابن بشكوال، وما عداهما من الكتاب الذين تناولوا سيرة الشاعرة الأموية إنما يأخذون عنهما، أو يدمجون بين كليهما كما فعل ابن دحية في «المطرب من أسرار أهل المغرب». وبعضهم يأتي بمعلومات أخرى لكنها لا تخرج عما نعرفه من كتاب «الذخيرة» لابن بسام، وهو أول كتاب تحدث عن الشاعرة الأندلسية، ولكننا لاحظنا في كتاب ابن بسام أنه في أكثر من مرة يورد ما يقوله عن ولادة، ثم بعد ذلك إما يكذبه وإما يشكك فيه، وأصدق مثال على ذلك تناوله لتلك الأبيات التي «زعموا» – وما أكثر استخدام ابن بسام لقوله «زعموا» – أنها خَطَّتها على ثيابها، وشهرة تلك الأبيات في المصادر اللاحقة – على الرغم من أن ابن بشكوال لا يذكرها – إنما ترجع إلى كونها خلاصة السيرة التي تدور حولها فهي تفتخر بنسبها العالي في قولها:

أنا والله أصلح للمعالي
وأمشي مشيتي وأتيه تيها

وسلوكها الذي ينسبونه إليها وهو استسلامها لمن يحبها حين تقول:

أمكن عاشقي من صحن خدي
وأعطي قبلتي من يشتهيها

ولا يفوتنا هنا أن نذكر أن (هونرباش) علق على تلك الأبيات بأنها متناقضة، فكيف لسليلة الأمراء التي تتيه على كل البشر أن تبيع نفسها بثمن زهيد مثلما تذكر الأبيات؟ .

✱✱✱✱

Literary Symposium
Women in Andalusian Poetry: Wallada as an Example

Dr. Maria Teresa Garulo

"Summary"

The writer starts by stating the fact that our information of Wallada, and the same as applicable to the other Arab women who were mentioned in literature references, is very little owing to the fact that the Arab woman is characterized by scarcity in providing information about herself or her life in general. This is due to the woman's dignity and privacy, which do not usually exceed the limits and circuit of her house and husband. Even her voice cannot be heard except through men only.

Tracing information about Wallada, the writer found that she is not different from others of the same gender, when talking about women, especially in the Arabic literature in the middle ages, for the simple reason that those references had a system which could not be disturbed when mentioning women, who were allotted the last pages of the books. For example, we found Ibn Qutaiba in "Oyoun Al-Akhbar" "Eyes of News", as he assigned the last chapter to talk about women. Another example is Ibn Abd Rabou in "Al-Aqd Al-Farid", where he allotted the twenty first (21) book for women and his last four books were allotted to more marginal subjects such as mad and avaricious people, animals and anecdotes.

The writer adds that what he knows of Wallada's biography and what has been written about her is later on derived from Ibn Bassam and Ibn Bashkawal. For Ibn Bassam's book "Al-Thakhyra" "Ammunition", it was the first book to talk about the Andalusian poetess where it is noticed that Ibn Bassam repeated more than once

what he mentioned about Wallada, then he either deny or doubt it. The best example here is the verses she wrote on her dress, as they claim (Ibn Bassam repeated the word "claim" many times in his writings) which summarizes her biography, as she is proud to belong to a noble family, she says:

- I'm, swear by God, fit for sublimity and find my way with dignity and pride.

And the behavior which is attributed to her when she surrendered to her lover, she says:

- I enable my lover from my cheek and grant my kiss when desired.

In this regard, we have to mention that Honirbash argued that there are contradictions in these verses. For how can a princess wander and sell herself for a low price, as the verses mentioned?

✷✷✷✷

La biografía de Wallada, toda problemas

Mor/María Teresa Garulo

Resumen

La investigadora empieza su trabajo aclarando que dentro del numeroso grupo de poetisas árabes cuyos versos recogen las fuentes medievales, pocas han despertado un interés tan intenso como Wallada, la princesa de Córdoba que supo inspirar los mejores versos de amor compuestos en Al-Andalus, los poemas de Ibn Zaydun, el hombre que la inmortaliza y al mismo tiempo causa su desgracia. Sus poemas proyectan sobre ella tanta luz que el historiador de la literatura, o de la sociedad, a menudo se ofusca, deslumhrado y confuso, incapaz de precisar los contornos de una personalidad y de una vida que a la vez se presentan a la vista y se esconden.

Los datos sobre Wallada son casi tan escasos como los de todas las mujeres árabes biografiadas en las mentes, celosamente avaras de una información que choca frontalmente con un concepto de pudor y de decoro que guarda a la mujer y la confina dentro del espacio de la vida privada de los hombres. Su voz, la voz de las mujeres, se oye siempre a través de la voz de los hombres.

El caso de Wallada, sin embargo, ha trascendido con mucho los límites de la cultura árabe, como nos muestra su presencia en las antologías de poesía femenina universal, o las distintas obras de creación consagrada a su figura. Wallada parece convertida, en Occidente, en un arquetipo femenino en cuyo nombre se mitifica el pasado de las mujeres en Al-Andalus para recrearlo a la medida de los deseos y fantasías de los grupos que se añaden de su personalidad.

La biografía de Wallada es casi un prototipo de lo que podemos esperar de las fuentes árabes medievales cuando se busacan datos sobre una mujer, sobre todo por su ubicación dentro de las obras que la recogen. Se ha comentado en más de una ocasión cómo, en el orden jerárquico de las obras de adab, se relega las noticias sobre mujeres al final de la obra. Eso hace Ibn Qutayba en su 'Uyun-ul-ajbar: el último

capítulo es de las mujeres. En el Iqd-ul-farid de Ibn Abd Rabí, el libro dedicado a las mujeres es el XXI, y los cuatro últimos capítulos se consagran a temas mucho más marginales todavía, como los locos y avaros, los animales, o chistes. Lo mismo sucede en la Hamasa de Abu Tammam, con un último capítulo sobre censura de las mujeres (madammat-nnisa'). Ese criterio se utiliza en los diccionarios biográficos de Al-Andalus, o de autores orientales. Y en esas páginas finales es donde aparece la biografía de Wallada en los diccionarios de Ibn Bascual y al-Dabbi.

Hasta que punto esa forma de relegarlas a la última posición en las obras literarias es un reflejo de la imaginación de las mujeres en sociedades patriarcales es tema que ocupa más a los sociólogos que a los estudiosos de la lieteratura. No estará de más constatar aquí ese hecho, fácilmente comprobable, porque no parece ajeno a la subordinación de la mujer a los intereses de los hombres que se observa a la hora de conservar las manifestaciones literarias femeninas.

Cuando se trata de recoger la poesía compuesta por las mujeres, salvo en el caso de las antologías que se le consagran, como la Nuzhat-ul-julasa' de al-Suyuti en general hay cierta tendencia a vincularla a los hombres que tuvieron una relación directa con sus autoras, reflejando tal vez la primitiva misión de la poesía femenina, llorar a los guerreros de la tribu.

Todos los datos que conocemos Wallada proceden, básicamente, de Ibn Bassam y de Ibn Baskuwai. Los demás autores que se ocupan de la princesa omeya copian de uno u otro o combinan la información de ambos, como hace Ibn Dihya. Algunas fuentes ofrecen otros datos que también parecen proceder de Ibn Bassam, aunque no se encuentren en el texto que conocemos de la Dajira.

✷✷✷✷

L'interprétation de Wallada et sa problématique.

Dr. Maria Teresa Garulo

Très peu de poétesses arabes, citées dans les sources du Moyen-âge, malgré leur nombre ; ont eu la renommée de Wallada. Aucune des innombrables études n'a suscité autant d'intérêt que la poétesse andalouse et princesse de Cordoue qui était la source d'inspiration de la meilleure poésie andalouse dans le domaine de l'amour ; tels étaient les poèmes d'Ibn Zeidoune qu'il a éternisés malgré le mal et la tristesse qu'ils lui avaient attirés.

Nos informations sur Wallada ne sont pas nombreuses comme d'ailleurs celles que nous avons sur les poétesses arabes citées dans les sources littéraires et ce, parce que la femme arabe est généralement avare en information sur elle et sur sa vie. Ceci est conforme au respect de la femme et au caractère sacré de ses secrets qui ne vont pas au-delà de sa maison et de son époux. Si on entend sa voix, c'est toujours à travers les hommes qu'on l'entend.

Mais Wallada a franchi les frontières de la culture arabe, la preuve en est sa présence dans la poésie féminine moderne et dans les travaux créatifs qui lui sont réservés. En Occident, elle s'est transformée en modèle à travers lequel apparaît la vie des filles d'Eve en Andalousie. Cette recherche vise à mettre en exergue son image à partir de ce qui a été écrit sur elle.

Lorsque nous avons entamé la recherche d'informations sur Wallada, nous nous sommes aperçu qu'elle ne diffère pas de ses semblables dans la littérature arabe au Moyen-âge, quand on veut parler des femmes, parce que ces livres ont toujours réservé aux femmes les dernières pages. Les exemples ne manquent pas : Ibn Qoutaiba dans « Les yeux de la chronique » ne parle des femmes que dans le dernier chapître. Ibn Abdou Rabihi, dans « Le collier unique », réserve aux femmes son vingt-et-unième livre et ses quatre derniers livres ont été consacrés à des sujets marginaux comme les fous, les avares, les animaux et les curiosités. Le même problème, on le constate chez Abou Temmam dans le «recueil de l'anthousiasme» où il consacre le dernier chapître aux

«blâmes des femmes». On trouve un modèle illustrant cela dans les glossaires des andalous et des orientaux où les pages de Wallada se trouvent dans les dernières parties et chez Ibn Bachkwal et Edhabi.

La position de la femme dans les dernières pages des écrits littéraires, est le reflet de sa marginalisation dans les sociétés particulières. C'est un sujet auquel se sont intéressés les sociologues plus que les littéraires. Ce problème ne demande pas beaucoup d'efforts pour être démontré, il est clair.

En ce qui concerne la poésie de la femme, en dehors des recueils poétiques qui lui sont réservés, on trouve que l'auteur établit un lien entre la poésie de la femme et l'homme qu'elle a aimé, comme dans la «promenade des convives» de Al Souyouti et généralement, le sujet ne dépasse pas le rôle traditionnel de la femme qui pleure les morts de la tribu.

Tout ce que nous savons sur Wallada est pris chez Ibn Bessam et Ibn Bechkwal, les autres s'inspirent d'eux quand ils écrivent sur la vie de la poétesse omeyyade, ou les insérent,comme l'avait fait Ibn Dahia dans « ce qui enchante dans les secrets des maghrebins» . certains d'entre eux apportent d'autres informations mais ne s'éloignent pas de ce que nous connaissons dans le livre «minitions» d'Ibn Bessam qui est le premier livre à parler de la poétesse andalouse. Mais nous avons remarqué dans le livre d'Ibn Bessam qu'à plusieurs reprises, il rapporte ce qu'il dit sur Wallada et après il le dément ou le met en doute. L'exemple le plus probant, ce sont les vers qu'on prétend (Ibn Bessam utilise beaucoup le terme «on prétend»)

Qu'elle a écrits sur ses habits, ces vers étaient célébres dans les écrits qui ont suivi, malgré le fait qu'Ibn Bechkwal ne les cite pas. Seulement ces vers représentent le résumé de la vie qui l'entoure, elle s'y vante de son affiliation noble quand elle dit :"Je suis, par Allah, la mieux lotie pour les grandes actions et je suis mon chemin et me perd" et son comportement qu'on lui attribue et qui consiste en sa soumission à celui qui l'aime : «Je donne le creux de ma joue à mon amant et j'offre mon baiser à qui le désire».

Il est à signaler que Honerbach a commenté ces vers en disant qu'elle est contradictoire, comment la fille des princes qui se vante sur tous les individus, peut-elle se vendre à prix modique comme elle le dit dans ces vers.

✱✱✱✱

المناقشات

رئيس الجلسة:

بعد هذا التطواف العميق والدقيق في حياة ولادة وسيرتها.. أتساءل لماذا لا تؤلف قصة لفيلم عن سيرة ولادة بنت الخليفة المستكفي.

لدينا الآن (٤٥) دقيقة من نهاية زمن هذه الجلسة، سنمنحه للإخوة المتدخلين في هذه المحاضرة القيمة بالقسطاس المستقيم.. المتحدث الأول الأستاذ الدكتور محمود علي مكي فليتفضل..

الدكتور محمود علي مكي:

شكرًا السيد الرئيس.. لست مبالغًا حينما أقول أنني استمتعت بهذه المحاضرة القيمة للصديقة والعالمة الكبيرة الدكتورة ماريا تيريسا غارولو، وقد حلقت بنا في آفاق كثيرة حول ولادة وما نسج حولها من أساطير، ومحاولة تبين الحقيقة بين هذه الأساطير وبين حقيقة حياتها.. علاقتها بابن زيدون، وعلاقتها أيضًا بمهجة وغيرها من الشخصيات التي مرّت على حياتها.. ولكن تساؤلي هو: هل يمكن أن نعتبر ولادة نموذجًا للمرأة الأندلسية؟ أنا أعتقد أنه مهما كان الأمر فإن ولادة تمثل مستوى خاصًا للمرأة لا يمكن أن تقاس عليه أوضاع المرأة الأندلسية عامة.

ولهذا فإنني أنبه إلى مصادر أخرى يمكن أن نستقي منها المعلومات حول المرأة الأندلسية، وهي مصادر لم تُعَر أهمية تستحقها، من ذلك على سبيل المثال، بعض نماذج الشعر الأندلسي، كأبيات (ليحيى بن الحكم الغزال) وهو من أوائل الشعراء الأندلسيين، يقول فيها متحدثًا عن فتاة وأبيها:

وخـــيَّـــرها أبوها بـينَ شَـــيـخٍ
كـــثـــيـــرِ المالِ أو حَـــدَثٍ فَـــقِـــيـــرِ
فـــقـــالتْ خُطَّتـــا خَـــسْفٍ ومـــا إنْ
أرى من حُظْوةٍ لـلمُـــسْـــتَـــخـــيـــر

ولـكـن إنْ عَـــــــــــزَمْـتَ فَـكُـلُّ شـيءٍ
أحـبُّ إلـيَّ مِن وجـــــهِ الـكبـــــيـــــر
لأنَّ المرءَ بعـــــدَ الـفـــــقـــــرِ يُـثـــــري
وهذا لا يصـــــيـــــرُ إلى صَـــــغـــــيـــــر

هذه القطعة الصغيرة تصور مدى حرية الفتاة الأندلسية في اختيار شريكها في الحياة، وهذا ما نستخلصه بشكل غير مباشر من الشعر.

هناك مصادر أخرى مثل كتب (النوازل)، وكتب النوازل أي القضايا، قضايا الخلافات التي نجدها في كتب الفقه، بل في مجموعة كبيرة من المصادر الأندلسية تسمى بهذا الاسم النوازل أي القضايا، ففيها نرى على سبيل المثال مخاصمات بين زوجات وأزواجهن، وأشياء كثيرة حول خلافات بين النساء والرجال، من الممكن أن تفيدنا حول أوضاع المرأة الأندلسية.

ومن المصادر أيضًا كتب الأمثال، والأمثال العامية بالذات تقدم لنا مادة طيبة في هذا الميدان، كذلك كتب التراجم تخصص تراجم خاصة للنساء، وهذه التراجم من الممكن أن نأخذ منها أشياء كثيرة منها على سبيل المثال أن هناك نساء كثيرات كن يشتغلن بالتأديب وبالتعليم لجميع الطبقات. هنا نتحدث عن مستوى آخر من مستويات الشعب الأندلسي. كل هذا من الممكن أن نأخذ منه صورة مخالفة تمامًا عمّا يقال عن ولادة، ومن الممكن أن نستقي منها معلومات تجعلني أنتهي إلى أن المرأة في الأندلس كانت تتمتع بوضع أكثر حرية من وضع المرأة في المشرق، كانت تشارك الرجل في الحياة، وكان لها رأي في توجيه حياة الأسرة.

ابن رشد الفيلسوف القاضي، يقول: «إن المرأة لها الحقّ في أن تتولى منصب القضاء»، وهو من هنا يتفق مع بعض فقهاء المشرق، وإن كان معظم الفقهاء يعترضون على ذلك.

ابن حزم أيضًا يناقش الحديث المنسوب إلى الرسول عليه الصلاة والسلام وهو أن النساء ناقصات عقلاً ودينًا ويشكك في صحة هذا الحديث ويضرب أمثلة كثيرة على نساء من الصحابيات وغيرهن يستحققن كل احترام. هذه بعض ملاحظاتي على هذا البحث القيم الذي استمعت إليه والذي يعد مثالاً للبحث العلمي الدقيق.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكراً للدكتور محمود مكي على هذه الإضاءة، والمتحدث الثاني هو الدكتور سيمون حايك.

الدكتور سيمون حايك:

أنا لي رأي يختلف عن رأي د.مكي صديقنا العزيز، أولاً: المحاضرة ذكرت مرتين أو ثلاث مرات أو ربما أكثر شرف ونبل ومنزلة عائلة بني أمية هناك في الأندلس، ولكن التاريخ يقول لنا بالنسبة لولاّدة أنّ أباها المستكفي كان عهده من أسوأ عهود الدولة الأموية، فقد كان يتزين بزينة النساء.. وأنا أأنف من ذكر هذه الأوصاف ولذلك يقول المثل:

الإبن ينشا على ما كان والده
إنَّ العروق عليها ينبتُ الشجرُ

فأنا لا أستبعد إطلاقًا جميع النعوت التي وصفوا بها ولادة بنت المستكفي، فمثلاً عندما عرف ابن زيدون أنّ علاقتها بدأت مع ابن عبدوس وأنها قد هجرته، فقال:

أكْلٌ شهيٌّ أصبْنا من أطَايبِهِ
بَعْضًا، وبعضًا صَفَحْنا عنه للفارِ

كانت هي أكلة لذيذة تذوقها، وترك الباقي للفأر، من هو الفأر؟ الفأر كان ابن عبدوس.. كانوا يلقبونه هكذا. ثم إنه كان عندها جارية على علاقة معها، غير أن هذه الجارية لم تكن ترغب في هذه العلاقة، فكتبت عنها أشعارًا إباحية، نعتتها ببعض الصفات... وهي ذاتها عندما غضبت وساءت العلاقة بينها وبين ابن عبدوس ذكرت فيه أبياتاً، ونعتته بنعوت قبيحة جدًا.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور سيمون، والآن مع الأستاذ فاضل ثامر في دقيقتين.

الأستاذ فاضل ثامر:

أيها الزملاء أحيي السيد رئيس الجلسة، والباحثة الدكتورة ماريا غارولو، والحقيقة بذلت جهدًا كبيرًا في عملية التنقيب التأريخي، والنقدي لطبيعة شخصية ولادة في تقديري سأنطلق الآن من موضوعات خاصة في النقد الحديث منطلقًا من مفهوم النقد النِّسوي Feminist criticism وإلى حدٍّ ما من منطلقات النقد الثقافي Cultural Criticism التي يُعدّ الدكتور عبدالله الغذامي أبرز ممثل لها في ثقافتنا العربية. أنا أتخيل لو رجعنا إلى هذه المبادئ لقلنا أننا نتحدث عن أسطورة خلقها خطاب ثقافي في فترة معينة، وليس عن ولادة الواقع التاريخي، بمعنى آخر إن ولادة التي نتحدث عنها هي عبارة عن حكاية مروية أو سردية، صنعها خطاب ذكوري محاولة لخلق أنموذج المرأة في وضع معين. لماذا لم تظهر ولادة في مجتمع على سبيل المثال المشرق العربي وظهرت في مجتمع معين في الأندلس؟ ثمة سياقات ثقافية وتاريخية يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار.

على سبيل المثال نحن نقول أحيانًا أن الغرب قد خلق من خلال الخطاب صورة للشرق، صورة مشوهة وغير حقيقية. ما أعتقده أن المخيلة الشعبية العربية الذكورية تحديدًا قد نسجت الكثير على شخصية الواقعة التاريخية، على شخصية ولادة، لكي تقدم لنا هذا الأُنموذج.

ماذا نعمل بوصفنا باحثين ودارسين لهذا الأمر؟ طبعًا حاولت الدكتورة أن تميز وتفصل بين الواقعة التاريخية وبين هذا النسج، لكننا بحاجة أيضًا إلى الاحتكام إلى منطلقات النقد النسبي، لأننا نرى أن وضع المرأة في المجتمع العربي وفي الأدب العربي قد تعرض إلى الامتهان، بحاجة إلى إعادة الإنسانية إلى المرأة، من خلال إلغاء وإسقاط المنظور الذكوري المهيمن على حركة المرأة وحريتها داخل المجتمع، عند ذلك سنكتشف الكثير من القيم والمنطلقات وهو موضوع طويل.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

والآن الكلمة للدكتورة حسناء طرابلسي فلتتفضل.

الدكتورة حسناء طرابلسي:

عن المرأة في الأندلس وما أريد أن أضيفه، هو أن شخصية ولادة هذه وأسطورتها لعلها غطّت على شخصيات نسائية أخرى كثيرة. فولادة بحكم ما قاله فيها ابن زيدون من أشعار، وبحكم هذه الخصومة التي وقعت حولها، تضخمت شخصيتها وأصبح لها بعد أسطوري. ولكن إلى جانب ولادة هنالك نساء وشاعرات أندلسيات كثيرات يذكرهن ابن بسام، ولكن ما ألاحظه هو غياب المرأة شاعرةً في العهد الغرناطي، فابن بسام يذكر لنا قائمة طويلة من الشواعر في العهود المختلفة التي سبقته في عهد الإمارات وفي عهد الخلافة الأموية، ولكن في العهد الغرناطي لا نكاد نجد نساء شواعر.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتورة حسناء، والآن تتفضل الدكتورة سعيدة العلمي بمداخلتها.

الدكتورة سعيدة العلمي(*) (المغرب):

بسم الله الرحمن الرحيم. أتقدم بالشكر الجليل للدكتورة ماريا غارولو على ما أمدتنا به من معلومات حول ولادة وابن زيدون، وأقول إنّ لكِ قراءات متعددة حول مصادر كثيرة، وأخبرك بأن هناك الآن رسالة جامعية ستناقش حول شواعر الأندلس، لكن الذي آخذه على هذه الدراسات بأنها دائمًا تتناول ولادة من الجانب الأخلاقي، دائمًا نسقط في أحكام القيمة الأخلاقية، لماذا لم يكن يحاسب ابن زيدون أو غيره حين يقول شعرًا خليعًا، شعرًا يخرج عن الأخلاقيات؟، هل الرجل أو صفة الذكورية تمنحة هذا العطاء ليتكلم كما يريد، ويقول ما يريد، لكن ولادة لا ننظر إليها كشخصية أخرى وهي شخصية البيت الأموي، شخصية المرأة السياسية التي عملت بكلّ قواها لتدافع

(*) أستاذة جامعية مغربية.

عن البيت الأموي، بهذه الطريقة التي كتبتها، وبهذا الشعر الذي روي عنها قد تكون هناك إشاعات ربما لقوة شخصيتها ولقوة بلاغتها ولصالونها الأدبي الذي كانت تضرب به الأمثال.

طبيعي أن يغار ابن زيدون، ليس فقط من النساء، ولكن أن يغار من مكانتها الاجتماعية والأدبية التي وصلت إليها. طبيعي أن يكون هناك تناقض مطلق بين ولادة وابن زيدون. لماذا هذا التناقض؟ لأن ابن زيدون كان من الذين قاموا ضدّ البيت الأموي، وولادة من البيت الأموي، فكثير من الدراسات تنسى بأن الصراع في الأساس كان صراعًا سياسيًا بين ولادة وابن زيدون.

ولقد قلت للطالبة التي سأشارك في مناقشة رسالتها: «إن أكثر ما خفته عليك هو السقوط في الأخلاقيات» لماذا نحاسب في الشعر على الأخلاقيات؟ ولادة شاعرة.. والشاعر الذي يصل لابدّ أن يخرق المعقول وغير المعقول حتى يصل إلى ما يريد أن يعبر عنه، فولادة لابدّ أن تصل بشعرها إلى الأعلى عن طريق خرق كل الحجب وكل الأصقاع.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة سعيدة العلمي، والآن التدخل من الأستاذ محمد ناصر الحمضان.. تفضل.

الأستاذ محمد ناصر الحمضان:

بسم الله الرحمن الرحيم. أولاً ونحن سنختتم دورتنا التاسعة لا يسعنا إلا أن نشكر الأخ الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين الذي هيأ لنا كل هذا وجعلنا نعيش في الأندلس من عام (٧١١) إلى (١٤٩٢).

ثانيًا: أنا أطلب إلى المؤرخين العرب أن يعيدوا النظر في ترتيب التاريخ، وما سمعناه في هذه الجلسات يتناقض في كثير من الأوجة مع بعضه البعض .. فليعيدوا

لنا التاريخ من بدايته إلى نهايته، ويرتبوا الأمور كما يجب، آخذين علمًا بأن جميع الكتب انتقلت من الأندلس إلى المغرب بعد سقوط الدولة الأندلسية، فنرجو إعادة البحث وإعادة إعطاء الأدب العربي التسلسل الصحيح بعيدًا عن التأثيرات التي تكتب بين وقت وآخر، والذي يتأثر فيها كلّ بما يريد، هذه نقطة مهمة.

والنقطة الأخيرة التي أود أن أشير إليها، هي أن المحاضرة أجادت، ولكنها في نفس الوقت قالت «إن ما ينسب إلى ولادة شيء من الخيال، فكيف تأتي هي بشيء يمسّ شرفها أو يمس سمعتها» وهو نوع من الخيال.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا شكرًا.. والآن مع الأستاذ حميد عقبي من اليمن فليتفضل.

الأستاذ حميد عقبي

شكرًا السيد الرئيس، أنا فقط أود أن أطرح سؤالاً على السيدة الدكتورة ماريا، وهو هل عكست السينما في إسبانيا قصة ولادة؟ أو هل توجد صورة لولادة في السينما الإسبانية؟ ومتمنيًا ربما في المستقبل أن يكون هناك تعاون بيني وبينها أو بين أي مخرج آخر حول ولادة، أو نعكس نحن العرب صورة ولادة، وصورة ابن زيدون في السينما العربية قبل أن تعكس بصورة أو بأخرى.. وربما بعد ذلك نقول إنهم عكسوا صورة سيئة، وأكون سعيدًا جدًا إذا وافقت الدكتورة على أن يكون بيننا تعاون. وأن نرى هذا الفيلم سواء بعد عامين أو حتى في عام ٢٠١٦.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

التدخل الآن للدكتورة مكارم الغمري.. تفضلي.

الدكتورة مكارم الغمري:

مساء الخير... تحية للحضور الكرام.. أنا أشكر أولاً الباحثة الدكتورة (ماريا) على الدراسة القيمة التي أتاحت لنا فرصة التعرف على ملامح من السيرة الذاتية لولادة والتي ساندت فيها الكثير من المصادر التاريخية الهامة.

وهناك لي تساؤل، الحقيقة العنوان المدرج للبحث في الجدول الذي معنا، «المرأة في الشعر الأندلسي – ولادة نموذجًا». فأنا توقعت من خلال هذا البحث أننا سوف نتعرف على شعر ولادة بالدرجة الأولى وليس على السيرة الذاتية لولادة، نتعرف على تحليل لشعر ولادة وقيمته بالنسبة للفترة الأندلسية. فهل الأمر يعود إلى مشكلة في الترجمة، الترجمة غير مطابقة للبحث الذي نحن استمعنا إليه.. أم أن العنوان صحيح، وبالتالي كنا نتطلع إلى التعرف إلى ولادة الشاعرة.. وشكرًا.. جزيلاً.

رئيس الجلسة:

يتفضل الآن المشير عبدالرحمن سوار الذهب بمداخلته..

المشير عبدالرحمن سوار الذهب:

أولاً شكرًا جزيلاً على إعطاء هذه الفرصة، الحقيقة أحب أن أشكر الباحثة كثيرًا لأنها نقلتنا بهذا الوصف الدقيق لذلك العصر وتلك الأيام وما جرى من مساجلات بين ولادة وخصومها. لكن طبعًا هذه صورة مستوحاة من الشعر الذي قيل سواء كان من ولادة أو من أولئك الذين كانوا يلاحقونها، فكنت أتصور وهذا ليس نقصًا في المحاضرة التي تفضلت بها أن ما قالته يذكرني بالأفلام القديمة التي كنا رأيناها – أفلام تشارلي شابلن في بداية السينما، حيث كان الفيلم صامتًا، لكنك كنت تقرأ تمامًا ما يريد أن يفعله الممثل وتتأثر تمامًا بأحداث الفيلم، مع أنه كان صامتًا، فحقيقة كان من الضروري أن يُذكَرالنص الشعري الذي أخذت منه هذه الرواية، بمعنى أن الذين قاموا بتنظيم هذه الندوة لو كلفوا أحد الباحثين الناطقين باللغة العربية بحيث أنه يورد هذه الأشعار لأنها هي أيضًا تكمل هذا البحث بصورة متميزة، هذا لا ينقص من هذه المحاضرة القيمة التي استمعنا إليها.. وشكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا سيادة المشير، أنا لي بعض الأسئلة والملاحظات أيضًا..

أولاً: شخصية والدة ولادة لم يرد عنها ذكر في هذه القصة، بينما ورد في بعض المراجع أن أمها (سكرة المرورية) من الحبشة، يقال إنها ولدت من امرأة حبشية، وأيضًا هناك إفادات جيدة، وشهادات حولها من ابن بسام نفسه، وهناك أيضًا يقول بدر الدين الصديقي إنها عرفت بالافتاء والتدريس، لأنها كانت عالمة، وتقوم بالإفتاء.. وابن خاقان جاء بإفادات جيدة عن ولادة تشهد لها بالظرف، فقد كانت هي جذابة وتخلب العقول والقلوب، وتوجد هنالك مرحلتان لولادة يجب أن تُذكرا، ما قبل سقوط الخلافة الأموية وما بعدها، بعد سقوط الخلافة الأموية تغيرت حياة ولادة، وهناك إفادات (لعبدالله بن مكي) و(ابن بسام) و(ابن خاقان) من قبل، ومن بعد، تختلف هذه الإفادات، الإفادة الأولى كانت تشيد بولادة المتعففة المترفعة، والإفادة الثانية كانت تتحدَّث عن سفور ولادة وفتحها لقصورها بعد سقوط الخلافة الأموية، في المرحلة الثانية هنالك سياق سياسي يجب النظر إليه في مسألة ولادة. ولادة نفسها عندها شهادات عن نفسها، في أبيات قالتها:

إنّي وإنْ نظرَ الأنامُ لبهجتي
كظباءِ مكّةَ صَيدُهُنَّ حرامُ
يُحْسَبْنَ من لِينِ الكلامِ فواحشًا
ويَصُدهُنَّ عن الخَنا الإسلامُ

يعني هذه إفادة عن نفسها أنها كانت متعففة حتى أنها كانت تتباهى بذلك، وفعلاً هنالك بعض الأشياء يجب أن نأخذها، وأنا مع الدكتور محمود مكي بأن هذه ليست صورة المرأة الأندلسية. إنما هذه سيرة ولادة في الأندلس، يمكن أن نطلق على هذا البحث: (صورة ولادة من وجهة نظر النقاد ومعاصريها).

وفي ملاحظة ثانية على أقوال بعض المستشرقين أمثال (نيكل)، هل هو تحدث عن بعض الأشياء الخاصة بولادة هل كان عندها مرض نجومي مثلاً، وأنها كخريجات

الجامعة ونجوم المسرح، هكذا هي كانت تصاب بمرض النجومية، ظهرت أيضًا مشاكل (الفرويدية) والتحليل النفسي في ذلك الوقت، ونسبوا إليها مسألة (السحاقية) وغيرها، هذه أعتقد يجب فحصها جيدًا والحديث عنها بدقة.

نشكر الدكتورة ماريا، ونطلب منها الرد على هذه التساؤلات وشكرًا جزيلاً.

الدكتورة ماريا تيريسا غارولو:

شكرًا: أولاً يتضح لي أنكم تعرفون عن ولادة وعن النساء وعن المصادر العربية أكثر مني، لكن من الطبيعي أني كالدكتور محمود مكي لا أظن أن ولادة هي أفضل مثال لمعرفة طبيعة المرأة في الأندلس، لأنها واحدة فقط وتمثل نفسها، ولأن المعطيات قليلة جدًا، في الحقيقة الشيء الوحيد الذي ترويه المصادر هو أنه كانت هناك علاقة بين ولادة وابن زيدون، وذلك لأنه يذكرها في قصائده، لكن ما فهمته أو ما شد انتباهي وهو ما يعتبر أكثر دلالة على علاقتهما، هي رواية عن ابن زيدون وما لم يكن واضحًا فيها أنه يصف علاقة عاطفية لشخصية عاشقة، إنما كانت قصة والتي فيها تظهر السيدة بصورة سيئة، وذلك لأنها التقته في ليلة واحدة فقط وهذا لم يكن يحدث في ذلك الزمان، ولكن أكرر إن المعطيات قليلة، لكن الوثائق كانت أكثر فاعلية، وكل الدلائل الرسمية التي استخدمتها الدكتورة (مارين) والقواعد والمصادر التاريخية وليست الأدبية، لهذا السبب أبديت اهتمامي بالموضوع عندما يتكلم عن عمل ودور المرأة أو عن حريتها في التعبير وتعيين كل احتمالات تفكك الرواية التي تم عرضها من أجل حقيقة في الحياة، أو لأنها لا تطابق نوع القصائد التي يكتبها ابن زيدون كما قال ابن بسام.

ثانيًا: ولو أني لم أقله، لكن لو تمعنون النظر فإنها تعكس نوع الخيال الذي يستعمله الشاعر العربي في قصيدته يمكن أن يكون ناجحًا، أما عن الاعترافات بالحب بالنسبة للرجال، لنتذكر الأشعار التي كتبها الخلفاء عن الجاريات من العبيد واعترافاتهم بأنهم عبيد للجاريات. فقد حصل لولادة نفس الشيء تقريبًا، مما يجعلنا

نفكر في أكثر من امرأة حيث ظهرت اعترافات تعتبر أكثر أنثوية، بينما دائمًا كانت مرفوضة، على سبيل المثال الخرجة والتي كانت تعتبر ذات عبارات لاذعة ومخجلة، ولكن لم تكن دائمًا هكذا، أو على الأقل في الخرجة، بالعكس كانت بريئة بما فيه الكفاية، لقد كان التعبير عن العلاقة النسائية شيئًا سيئًا.

أما القصائد من نوع المقامات من الشعر، في بعض الأحيان هل تنسب لابن زيدون؟ في الواقع إنه لا يعرف حقيقة انتساب هذه القصائد أو لمن تنسب وهو احتمال أنها لا تكون لابن زيدون حيث إنها لم تظهر أبدًا في ديوانه.

أما عن شخصية ولادة، هل كانت لعوبًا؟ علمًا بأن والدها كان سيئًا جدًا، فهل الطبع السيء لوالدها له علاقة بذلك؟ في الواقع لا أعلم؟ لأنه لا يعلم ما في القلوب سوى الله، هنا المصادر تشكل حاجزًا كبيرًا لأنها لا تروي ما حدث، وتتحدث هذه المصادر بغموض عن النساء.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة ماريا، وبهذا تنتهي الجلسة الرابعة من الندوة الأدبية وإلى اللقاء.

****

الجلسة الخامسة

الأستاذ عبدالعزيز السريع الأمين العام للمؤسسة:

بسم الله... اليوم هو آخر أيام هذه الدورة، ولكنه بكم سيكون يومًا حافلاً، الجلسة الخامسة من جلسات الندوة الأدبية يرأسها الأستاذ الدكتور محمد عبدالرحمن كافود فليتفضل.. أيضًا تتفضل الدكتورة ماريا خيسوس بيغيرا، والدكتور وهب رومية والدكتور محمد حسن عبدالله إلى المنصة.

رئيس الجلسة الدكتور محمد عبدالرحيم كافود(*) (قطر):

بسم الله الرحمن الرحيم.. الحمد لله. أيها الأخوات والإخوة، ها نحن في اليوم الأخير من هذه الاحتفالية الرائعة والجميلة، الرائعة بكل ما حوته من صنوف الفكر والفنّ والثقافة والسياسة، وتلك العلاقات الإنسانية الحميمة التي عشناها معًا مطوفةً بنا عبر عبق الزمان والمكان، وذكرياته، ها نحن نقف في اليوم الأخير وقد أزف الرحيل، لنودع صاحبنا أبا الوليد، ونحدثه عمّا تركه من أثر رائع، كان قبلة للمبدعين والدارسين، وهنا نحن اليوم بين ثلة ونخبة من المفكرين والدارسين والباحثين، سوف نستمع إلى ما قيل وما يقال عن صاحبنا أبي الوليد. ولن أطيل عليكم في هذه المقدمة، بل سوف نبدأ ونستمع إلى هؤلاء الإخوة الباحثين حول الموضوع، والمتحدث الأول في هذا اللقاء سوف يكون الدكتور وهب أحمد رومية.. تفضل دكتور بإعطاء ملخص عن بحثكم في حدود (١٥) دقيقة.. وشكرًا.

****

(*) دكتوراه في النقد الحديث - جامعة الأزهر ١٩٨١.
- عميد كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية بجامعة قطر عام ١٩٩١.

شعر ابن زيدون في ميزان النقد

٣٩٤هـ - ٤٦٣ هـ

أ.د. وهب رومية - جامعة دمشق

تقول أسطورة إسبانيّة : إن إسبانيا عند نشأة العالم طلبت من الخالق أن يمنحها سماء صافية، وبحرًا جميلاً، وفواكه طيّبة، ونساء فاتنات. وبعد حصولها على ذلك كله طلبت أن تكون لها حكومة صالحة. وقد رفض الخالق طلبها قائلاً : لا، فإن هذا يكون أكثر مما ينبغي، وتصبح به إسبانيا جنّة أرضيّة.

ويختلف الباحثون في تعريف الأسطورة اختلافاً شاسعاً لا يكاد يقف عند حدّ، ولكن كثيراً منهم يرى أن الأسطورة تمثّل الفطرة الإنسانية الصافية، ولعلّها تمثّل المرحلة الأولى من شوق البشر وسعيهم إلى اكتساب المعرفة لاحتوائها على بذرة (التعليل). فهل كانت هذه الأسطورة الإسبانية تعبّر عن عمق الفطرة وصفائها، وتنطق باسم القدر الذي يخترق حجب الغيب فإذا نحن في عصر (ملوك الطوائف) في القرن الخامس الهجري والثلث الأول من القرن الذي يليه (٤٠٣هـ /١٠١٢ م - ٥٣٦ هـ / ١١٤١ م) ؟ ! أليست تعبّر تعبيرًا دقيقًا عن واقع الأندلس في عصر هؤلاء الملوك ؟!

يحدّثنا د.إحسان عباس، فيقول (كان استقلالهم في حقيقته تبعيّة مقنّعة، أو كما قال أحد المؤرّخين : وصاروا للفنش (ألفونس) عمّالاً يجبون له الأموال لا يخالف أمره أحد، ولا يتجاوز له الحد)[١]. ويقول أيضًا (غدت مشكلة الحدود الداخلية أهم مشكلة وأبرزها بين أولئك الأمراء.... بل لعلهم ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك حين كانوا يحتكمون إلى صاحب الروم في خلافاتهم الداخلية.... وفيما كانوا يتقاتلون على تحقيق أطماعهم الفردية الصغيرة وقعوا فريسة لأطماعٍ خارجيةٍ)[٢].

وفي ذلك العصر نفسه حدَّثنا الشاعر أبو بكر بن عمّار عن هؤلاء الملوك، فقال :

ممَّـــا يُـــزَهِّـــدُنـــي فـــي أرضِ أنـــدلـــسٍ
ألقـــابُ مـــعـــتـــضـــدٍ فـــيـــهـــا ومـــعـــتـــمـــدِ
ألقـــابُ مملكةٍ في غـــيـــر مـــوضِـــعِـــهـــا
كـــالـهـــرّ يحكي انتـــفـــاخـــاً صـــولةَ الأسَـــد

ولأمرٍ ما كتب (أدونيس) منذ زمن بعيد قصيدته الرائعة (مقدمة لملوك الطوائف)!

ومما يدعـو إلى الاسـتـغـراب والعـجب قـول د.شـوقي ضـيف عـرف العـرب في الأندلس(لعـهد ملوك الطوائف نظامًا شبيـهًا بالنظام الجـمـهوري) [٣] !! أترى كيف تغيب النظرة الشمولية وتتوارى حين يقع الباحث أسيرًا في قبضة النظرات الجزئية الضيّقة ؟ وانظر كيف تغيب قوة(الحدس) حين تغيب النظرة الشمولية. وهل تستطيع هذه الإمارات أو الممالك الهشّة المتناحرة أن تصون وحدة الأمة، وتحفظ تماسكها ؟! وهل يصحّ أن توصف بما يوقع في الوهم أنها (دول) أو (ممالك) حقًا؟ إنها الآية الكبرى على انهيار الأمة، وحين تنهار الأمم يغدو الحديث عن شظاياها شائكًا وعسيرًا.

ويحدّثنا د.إحسان عباس عن الحيرة التي استبدّت بالعقول في أعقاب الفتنة البربرية التي انقلبت (بالوحدة) إلى (التكثّر)، وعن ظهور دول الطوائف. يقول (والحق أن سياق الأحداث بعيد الفتنة مباشرة كان محيّرًا لذي الوعي المتيقظ، سواء أكان الرجل الواعي فقيهاً أو [كذا] مؤرّخًا أو [كذا] شاعرًا. أما الفقيه الذي نقدّر فيه الوعي، مثل ابن حزم، فقد أقضّت مضجعه الحال التي صارت إليها الأندلس دون إمامة، وظلّ يحسّ أنه بعيد عن التـعـاطف مع تلك الإمـارات المتنابذة، إلاّ أنه لم يلبث أن انصـرف إلى حـومـة الفـقـه والمطارحات الجدليّة....

وأمـا المؤرّخ الواعي الذي يمثّله (ابن حيّان) فـأصـابه الذهول لما أصـاب البـلاد من تفكك، وما دهـم قرطبة (عاصمة الخلافة) من تخريب، ولكنه بعد وقت غير طويل أمسك بالقلم ثانية ليكتب ـ نزولاً على الأمر الواقع ـ تاريخ تلك الممالك نفسها..

وأما الشاعر الواعي فإنه بكى قرطبة قليلاً، وتحسّر على ما فات، وتلدّد في تيه الضياع زمنًا يفتّش عن الحامي الذي يرتزق من عطاياه، وينفق لديه سلعته، وما لبثت الأمور أن عادت تجري مجراها، وإذ كل أمير لدى كل شاعرٍ هو أعظم الناس....

وأصبح الشاعر كالفقيه الصنيعة والمؤرّخ المحدود الأفق، بل فاقهما في توسيع الهوّة بين الحاضر والماضي، وفي (التسوير) حول أميره بسياج من الثناء الطويل العريض،.... وذلك ترسيخ لمعنى الفرقة، وقصر نظر عن التمرّس بالمشكلة العامة. ولولا أثارة من شكوى سوء الحال يومئذ لكان الشعر الأندلسي مغلقًا على المتطلبات الصغيرة [٤].

وإذًا هما أمران : الوعي، والمصالح الفردية الضيّقة. كل إنسان أسير وعيه، بهذا الوعي يرى العالم، وبه يحدّد موقفه منه، فإذا غدا هذا الوعي نفسه لسببٍ ما أسيرًا للمصلحة الفردية بغضّ النظر عن مواءمتها أو مناقضتها للمصلحة العامة أصبح البحث عن (المصير الفردي) وحده هو المطلب والغاية، وأصبح (المصير المشترك) فكرة ذهنيّة قلّما يُعبَأ بها، أو يُلتفت إليها.

وحين يدخل كل فرد قوقعته، فلا يخرج منها إلا بمقدار حاجته الخاصة إلى الخروج تنتفي النظرة الشاملة العميقة، وتتوارى قوة الحدس القادرة على اختراق الراهن والجزئي واليومي، والنفاذ إلى جوهر اللحظة التاريخية المخبوءة تحت ركام هائل من الجزئيات المتناثرة المتباينة.

هل أخطئ إذا قلت لقد كان عصر ملوك الطوائف ـ كما صوّره د.إحسان ـ تعبيرًا دقيقًا عن الضياع الفكري، وانحراف الوعي وزيفه، وضمور الشأن العام في النفوس ؟ وهل أبلغ في الدلالة على ذلك كله من قول د.إحسان (لقد كان أفول نجم (المعتمد) يمثّل في نفوس طائفة كبيرة من الناس حقيقة المأساة أكثر مما تمثّله النكبات المتلاحقة التي تخطّفت المدن، وزعزعت السيادة العربية عامة....أي إن النكبة الجماعية لم تكن ذات تأثير عميق

كالنكبة الفردية) [٥]. ومهما تكن القيمة الرمزية للمعتمد-إن وجدت- فإنها ينبغي ألاّ تفوق أو تضارع رمزية الوطن. وهل أبلغ في الدلالة أيضًا من تواطؤ الحكام والأمراء والتجار والفقهاء وذهابهم بالثروة التي جاوزت حدّ التخيّل في الوقت عينه الذي يعاني فيه سواد الناس حرمانًا عسيرًا شاملاً على النحو الذي يصوّره كثير من مؤرّخي هذا العصر ودارسيه ؟ وهل أبلغ - مرة ثالثة - في الدلالة من اتصاف هذا العصر (بصفتين متناقضتين هما : التعصب و الاستبداد من ناحية، والتساهل والحرية من ناحية أخرى)[٦] كما لاحظ د. جودت الركابي ؟ لقد تزعزعت منظومة القيم الاجتماعيّة، أو قل اختلّت اختلالاً شديدًا، فشاعت الروح الانتهازية، وشملت عددًا كبيرًا من الفقهاء، وحطبوا بحبل الملوك، فاستعر التعصب الديني، وتفاقم الاستبداد، ولم ينجُ من نيران هذا التعصب وهذا الاستبداد بعض الفقهاء أنفسهم، فقد تعرّض (ابن حزم) (لمحنة سياسية حين اتّهم بالعمل على إعادة الدولة الأموية، وتعرّض لمحنة أخرى علميّة حين أحرق المعتضد بن عباد كتبه علانية)[٧] بتعبير د. محمد رضوان الداية. لقد ضاقت حرية التعبير في عصور ملوك الطوائف، (وألجم الخوف الناقمين والمتذمّرين عن الإفصاح بما كانوا يحسونه..... وقد جرت الأحوال المتقلّبة بالناس في ظل الحكومات المتعاقبة على استجداء رضى القائمين الجدد والشماتة بالذاهبين، سمة من سمات النفاق في الحياة السياسية تومئ إلى نقصان في الشجاعة النفسية، وإلى أزمة عميقة في الأخلاق. وأمثالها في الحديث والقديم كثيرة)[٨] بتعبير د.إحسان عباس. ولكن هؤلاء الحكام والفقهاء أنفسهم ما كانوا يرون ضيرًا في موجة الملذّات والترف العالية - وكانوا جزءًا منها - ولو وقعت في حدّ من حدود الدين ما دامت مصالحهم في حرز حريز !! ولهذه الأسباب حمّلهم مؤرخ الأندلس القديم (ابن حيّان) مسؤولية تضييع البلاد كما لاحظ د.إحسان، فكتب (ولم تزل آفة الناس منذ خلقوا في صنفين هم كالملح فيهم : الأمراء والفقهاء، قلّما تتنافر أشكالهم، بصلاحهم يصلحون وبفسادهم يفسدون، فقد خصّ الله هذا القرن الذي نحن فيه من اعوجاج صنفيهم لدينا، بما لا كفاية له ولا مخلّص منه، فالأمراء القاسطون قد نكبوا بهم عن نهج

الطريق ذيادًا عن الجماعة، وجريًا إلى الفرقة، والفقهاء أئمتهم صموت عنهم، صدوف عمّا أكدّه الله تعالى عليهم من التبيين لهم، قد أصبحوا بين آكل من حلوائهم، وخابط في أهوائهم، وبين مستشعرٍ مخافتهم، آخذٍ في التقيّة في صدقهم)[٩]. أرأيت كيف انقلبت الحياة بالناس، فاضطربوا أيمّا اضطراب ؟ لقد خبت جذوة اليقين الكبير في النفوس، ففقدت الروح بوصلتها، واستبدلت بها مرآة الذات الدميمة المخادعة. و(في هذا الجو المتقلّب المتموّج برزت شخصية الرجل القلق الذي يتجوّل من بلدٍ إلى بلدٍ عارضًا مهارته على من يقدرها حقّ قدرها، يستوي في هذا مختلف ذوي المهارات المطلوبة من جندي وكاتب وشاعر ومعماري وصاحب أي حرفة أخرى)[١٠].

ولم يكن (ابن زيدون) إلا هذا الرجل القلق المغامر الطموح. في هذا المناخ السياسي العاصف نشأ وترعرع وشبّ واكتهل وقُبض إلى ربّه (٣٩٤- ٤٦٣ هـ)، فحياته تمتد (في فترتين من تاريخ الأندلس : عصر الفتنة واضطراب الخلافة الأموية، فسقوطها، ثم فترة دول الطوائف.

أما ولادته وتكوينه الثقافي فقد كانا في ظلال الحكم المرواني الذي تداعى بسرعة هائلة في الربع الأول من القرن الخامس.

وأما نشاطه السياسي والأدبي فكان في مدّة دول الطوائف، وتركّز- أساسًا – في دولة بني جهور، ودولة بني عبّاد في كل من قرطبة وإشبيلية أشهر مدينتين في الأندلس لذلك العهد من الزمان)[١١]،. (وقد اصطبغت حياته كلها وتلوّنت برغبته العارمة في المشاركة السياسية والإدارية)[١٢]. لقد كان مغامرًا وصوليًا انتهازيّاً يرى العالم كله من خلال مرآة ذاته، ويجمع نفسه ويسوقها في سبيل هذه الذات وحدها، غير عابئ بالعالم الذي يمور من حوله ويضطرب إلاّ بمقدار ما يلبي طموحه. لقد كان من حصفاء العبيد – كما وصف نفسه في كتابه الذي أرسله إلى المعتضد [١٣] – وحقاً لم تكن هذه الحصافة أو ما استتبعها من مديح للمعتضد وغيره طلباً للمال بل طلباً للجاه كما لاحظ د. الركابي،

ولكن التاريخ يعلّمنا أن الجاه والمال أُخيّان (كانا أُرضعا بلبان)، فما من جاه إلا والمال يسير في ركابه. وقد يكون وصف (ابن زيدون) بالوصولية والانتهازية أمرا قاسيًا على النفوس التي وقرت فيها صورة (ابن زيدون) العاشق، فانعقدت عليها واكتفت بها. وليس في ذلك ما يُنكر أو يريب، فالنفس الإنسانية نزّاعة إلى أن تنقّي صورة من تحبّ من الشوائب، وتحتفظ بها نقيّة صافية ولو كان ذلك على حساب الحقيقة التاريخية.

ولقد أحب العرب (ابن زيدون)، واستقرّت في وجدانهم صورة العاشق المتيّم وحدها. ولكنني أردت أن أضيف إلى هذه الصورة بعض ملامحها التاريخيّة المسكوت عنها، ولعلّ هذا أن يكون ضربًا من الإنصاف والموضوعية.

ولست أريد بما قدّمت أن أحرف هذا البحث عن قصده، فأتحدث عن شخصية (ابن زيدون)، بل أريد أن أعقد الصلة بين شعر هذا الشاعر من جهة وبين شخصيته ومجتمعه من جهة أخرى دون أن أنزلق إلى انعكاسيّة مرآوية بعيدة عن روح الشعر. أريد أن أقول : إن الظاهرة الشعرية بنية مستقلّة استقلالاً نسبيّاً، ولكنها في الوقت نفسه عنصر في بنية محيطة، وبذلك تنعقد الصلة بينها وبين الظواهر الاجتماعية الأخرى التي تعاصرها وتشترك معها في سياق تاريخي اجتماعي واحد.

فإذا رددنا أطراف هذا الحديث بعضها إلى بعضها الآخر، وسقناه نحو مقصده، دون أن نصادر رأي أحد، ودون أن نقرّه عليه إلا بتعليل، صار لزامًا علينا أن نسأل : كيف نقوّم شعر ابن زيدون ؟ ما المعايير التي نروز بها هذا الشعر ؟

ولقد أعلم أن هذا السؤال يثير قضايا نظرية شائكة، ولكن البحث لا يقتضيها جميعاً، بل يقتضي منها ما يقع من صاحب البحث موقع القبول والرضا.

لقد فهم العرب على امتداد تاريخهم الشعر بوصفه وجهًا بارزًا من وجوه النشاط البشري، وقرنوه بالسيف كما قرنوا الشاعر بالفارس. وقد وقف د.عبد الله الطيّب، في

التفاتة بارعة على قول (الجاحظ) في سياق حديثه عن الشعر (وإنما الشأن في إقامة الوزن وتخيّر اللفظ وسهولة المخرج وكثرة الماء وفي صحة الطبع وجودة السبك فإنما الشعر صناعة وضرب من النسج وجنس من التصوير)، فقال (وأصل تشبيهه مأخوذ من صناعة عمل السيوف.

وما أراه قصد إلى السيف إلا أنه كان يذكر مع القلم ويذكر القلم معه، وصاحب الشعر على زمان الجاحظ كان صاحب قلم. والسيف يختار حديده ويطبع الطبع الجيد الصحيح حتى لا يكون كهامًا ويسبك السبك الأصيل وهلم جرا. ثم متى تم صقله كان كثير الماء ظاهر الرونق والسيوف مما تنعت بشبه الماء وبشبه النار، قال الشنفرى:

إذا فَـــــزِعــوا طــارت بـأبـيـضَ صــارمٍ
ورامــت بما فـي جَـــــفـــــرِها ثُـمَّ سَـلَّتِ
حُـــــــسـامٌ كـلـون الملـح صــافٍ حــديـدُهُ
جُــرازٍ كــأقـطـاع الـغـــــــدير الــمُـنَـعّـت

وقال مزرّد بن ضرار.....)[١٤]

ومما يؤكد ما ذهب إليه الطيب – وإن كان كلامه لا يحتاج إلى تأكيد – أن العرب قرنت فعل الكلمة – والشعر ذروة الكلام – بفعل السيف، فكلاهما (يكلم) أي يجرح، والكلوم هي الجروح، وفي قول (طرفة بن العبد) : (وجرح اللسان كجرح اليد)إشارة صريحة إلى هذا المعنى.

ولأمر ما كانت القبائل العربية تحتفل بظهور الشاعر أو الفارس فيها على نحو ما يذكر (ابن رشيق) في العمدة، فهذا يذبّ عنها بلسانه، وذاك يذود عنها بسيفه. وما أكثر ما كان الشاعر سفير قومه يحاول أن يحقق بالشعر ما عجزت عن تحقيقه السيوف كما نعرف من أمور شعراء الجاهلية كالنابغة والذبياني وغيره، أو يحاول أن يضم شعره إلى سيوف قومه كما نعرف من أمور الشعراء العرب على امتداد تاريخهم.

والذي أريد أن أخلص إليه هو أن الشعر العربي كان منذ نشأته مرتبطًا بحياة المجتمع، وأن وظيفته لم تنفكّ عنه في يوم قطّ، وإن كان يعتري هذه الوظيفة في أوقات مختلفة انحراف ما عن قصدها الذي ينبغي أن تقصد إليه. فما الوظيفة التي نهض بها شعر ابن زيدون ؟ وليس الشعر خطابًا تصوّريّاً، ولكنه خطاب تخييلي. وتأسيسًا على ذلك فإن الشاعر لا يواجه مشكلة (التوصيل والإبلاغ) بل يواجه مشكلة (التشكيل)، أو قل بعبارة د.عبد المنعم تليمة (إن الشاعر يواجه طبيعة (التوصيل) ومنطقه في اللغة مواجهة تزلزل تلك الطبيعة وذلك المنطق)[١٥]. وهو يواجه تحديًا آخر هو (تراث التشكيل اللغوي في شعر أمته)، (ويتضمن هذا التراث أصول عمل الشاعر، لكنه يتضمن في ذات الوقت تحدّياً يعطّل تفرّده، ولكي يتمّ لعمل الشاعر تفرّده في التاريخ الشعري فإنه يزلزل التراث من التشكيل اللغوي الشعري زلزلة تضيف جديدًا إلى حقائق ذلك التراث، وتعدّل من تقاليده ومقرراته)[١٦]. وإذاً إن تفرّد القصيدة (مرهون بزلزلة منطق التوصيل، وتراث التشكيل في آن)[١٧]. ولكن هذا التفرد ليس تفرداً مجرّدًا (بل إن معنى هذا التفرد هو نجاح الشاعر في أن ينشئ علاقات جديدة – لغوية : وهي محكومة بمقررات وقوانين، وهي في الفن محكومة بنظم وتقاليد – تقيم بنية شعرية تامة تزلزل هيكل التاريخ الشعري، وتعدّل التقاليد الشعرية)[١٨].

وفي ضوء ما تقدّم تتحدّد الأسئلة على النحو التالي :

إلى أي مدى زلزل شعر ابن زيدون منطق (التوصيل أو التبليغ)، وارتقى إلى مستوى (التشكيل الفني) ؟ أو قل بعبارة أخرى : إلى أي مدى انحرف التشكيل اللغوي في شعره عن منطق (التوصيل)، فنهضت اللغة بسبب هذا الانحراف بجملة من الوظائف،ولم تقتصر على وظيفة (التبليغ) ؟ وإلى أي مدى استطاع أن يعدّل التقاليد الشعرية الموروثة ؟ فإذا ضممنا إلى هذه الأسئلة السؤال السابق عن الوظيفة التي نهض بها شعر ابن زيدون لم يبق أمامنا سوى البحث عن إجابات لهذه الأسئلة، وفي ضوء هذه الإجابات تتحدد قيمة شعر هذا الشاعر في ميزان النقد.

بيد أنني أود قبل أن أشرع في البحث عن هذه الإجابات أن أُقدّم ملاحظتين، تتصل أولاهما بالموقف القديم من التجاوز أو الانحراف، وتتصل ثانيتهما بديوان الشاعر.

يقول جون كوين إذا كانت (المجاوزة) [الانحراف، العدول] هي الشرط الضروري لكل شعر، فإنه من المؤكّد أن المفهوم الجمالي للكلاسيكية لم يكن شديد التحمس لاستغلالها، ففي عصرٍ كعصرنا تعدّ الأصالة والتفرد قيمة جمالية في ذاتها، وفي العصر الكلاسيكي كان العكس صحيحاً.المستوى العام كان هو (القيمة) والمجاوزة لم يكن مسموحاً بها إلاّ في حدود ضيّقة معترفٍ بها من التقاليد، وجرأة اللغة كانت تقمع بحدّة)[١٩]. ولا أعتقد أن هذه الملاحظة تصدق على الشعر الغربي الذي يتحدث عنه (كوين) أكثر مما تصدق على الشعر العربي القديم. وليس في تاريخ هذا الشعر معركة أشهر وأكثر دويّاً من المعركة التي شبّ أُوارها بين مذهب الطبع ومذهب الصنعة، أو- كما اشتهرت - بين أنصار عمود الشعر وأصحاب البديع، وهي المعركة التي سجّل الآمدي أطرافاً واسعة منها في كتابه النقدي (الموازنة بين الطائيين). ولم تكن هذه المعركة - في حقيقتها - سوى معركة حول (مفهوم الشعر)، فالمحافظون يريدون ترسيخ هذا المفهوم كما انتهى إليهم من العصور السابقة، والمجدّدون يطمحون إلى تعديله. وانظر في كتاب (الذخيرة) لابن بسام، وهو أهم مصدر نقدي أندلسي في عصره تحسّ إحساسًا قويّاً سيطرة الموروث وسطوته على هذا الناقد، (فالفكرة التي قام عليها كتاب الذخيرة هي إفهام الأندلسيين أن لديهم موروثًا يستحقّ أن يعتزوا به ويفاخروا سواهم، ولأول مرة نسمع ناقدًا أندلسيًا يندّد بأهل بلده لأنهم ينظرون إلى المشرق نظرة تقليد..... وقد وقع ابن بسام في خطأين : أولهما أنه بعد أن عاب التقليد في أهل بلده عاد في أثناء كتابه يعرض أشعارهم وأساليبهم ومعانيهم في نثرهم على أشعار المشارقة وكتاباتهم ليدّل على الأخذ والمحاكاة فكان يثبت لديهم مظاهر التقليد فيما هو يحاول أن يبرز ما لديهم من طارف جديد....)[٢٠].

أفلا يحسن بنا – والحال هذه – ألاّ نسرف في الظن، فنتوهم أن (المجاوزة) كانت عميقة وشاملة في شعر ابن زيدون ؟

وقد رجعت في أثناء إعداد هذا البحث إلى ديوان (ابن زيدون) بطبعتيه اللتين حقّق أولاهما محمد سيد كيلاني، وحقق ثانيتهما كرم البستاني. وفي الشر خيار، وبعضه أهون من بعض، وقد اخترت الطبعة التي حققها محمد سيد كيلاني لأنني وجدتها تفضل أختها فضلاً عظيمًا على الرغم ممّا عراها من النواقص والعيوب، ومن هذه النواقص عدم ترتيب قصائد الديوان ترتيبًا تاريخيّاً يساعد على رصد تطور مسيرة الشاعر الشعرية. وليس هذا العيب وقفًا على هذا الديوان وحده، بل هو عيب يعمّ الدواوين العربية القديمة. ولكن فشو هذا العيب لا يعني قبوله والنزول عليه، فعلى من ينصب نفسه لتحقيق الشعر أن يحاول قدر استطاعته مراعاة تعاقب القصائد تاريخياً، ولاسيما دواوين الشعراء الذين نعرف أخبار أصحابها معرفة واسعة. ولقد دفع هذا العيب د.شوقي ضيف إلى القول: (وهذا هو السبب في أننا إذا قرأنا لشاعر ديوانه لم نجد شعره يختلف من حيث الجودة والرداءة، فالغالب المعتاد أن نجده يطَّرد في مستوى فني واحد، لأنه في حقيقة الأمر منتخبات روعي فيها أن تعبّر أقوى تعبير عن مدى إحسانه وتفوقه في فنه)[٢١].

لقد درج الباحثون على دراسة شعر (ابن زيدون) بوصفه أغراضًا، فتحدثوا عن غزله ومدحه ورثائه وسوى ذلك من الأغراض المعروفة. وعلى الرغم مما يقدّمه هذا النهج من الدرس من معلومات جزئية غزيرة فإن فيه مخالفة لمنطق الأشياء ونواميسها، فليست الأغراض هي التي تصنع القصيدة بل اللغة، وليس مجموع خصائص أغراض القصيدة الواحدة يساوي خصائص القصيدة، (وتؤكد النظرة العلمية الحديثة أن خصائص (الكل) الواحد تختلف اختلافًا واضحاً عن مجموع خصائص الأجزاء المكوّنة له)[٢٢]. وحين ينشئ الشاعر قصيدته لا ينشئها أغراضاً ثم يلفّقها لتكون قصيدة، بل ينشئها وحدة مكتملة تحت وطأة مشاعر متجانسة غامضة أو شبه غامضة. ووفقًا لهذه النظرة سأنظر في شعر

(ابن زيدون) بوصفه قصائد لا بوصفه أغراضًا. وسأتخيّر لذلك أبرز قصائده وأشهرها، وهي قصيدة المدح، وقصيدة الرثاء، والقصيد الذاتية التي تضمّ تحت جناحيها قصائد الغزل وقصائد الشكوى، وقصائد الغربة والحنين.

أ - قصيدة المدح

تعدّ هذه القصيدة أشهر قصائد الشعر العربي القديم، وأوسعها انتشارًا، فهي تسيطر على أرجاء واسعة من مملكة هذا الشعر. ولكن النموذج العام لهذه القصيدة الذي نقله (ابن قتيبة) ٢١٣ – ٢٧٦ هـ عن بعض أهل العلم، وأقرّه، وحاول تقنينه، كان قد تعرّض قبل (ابن قتيبة) لبعض التصدّع، فقد أخذت تعروه تغيّرات ملحوظة منذ العصر الأموي على أيدي الشعراء الإحيائيين المعتدلين (الفرزدق وجرير وأعشى همدان والقطامي)، وتغيّرات أوسع وأعمق على أيدي شعراء الحجاز (عبد الله بن قيس الرقيات، والأحوص الأنصاري، وإسماعيل بن يسار النسائي)[٢٣]. وحين غدت (بغداد) حاضرة الدولة وعاصمة الثقافة مضى الشعراء العباسيّون في تعديل هذا النموذج العام وتطويره، فأحدثوا فيه تغيّرات ضخمة وأقرّوها، ولعل من أبرز هذه التغيرات غياب هذا التقليد البدوي العريق المتمثل في تصوير الناقة ومشهد الصيد، وهو تقليد درامي زاخر بالصراع.

وهذا النموذج العام لقصيدة المدح العباسية هو – وليس النموذج البدوي القديم – الذي نصبه شعراء الأندلس أمام أعينهم، وحاولوا مضارعته، والتفوق عليه. فكيف تبدو قصيدة المدح في شعر ابن زيدون بنيةً وموقفاً ؟ وما مكانتها من شعره من حيث عددها، وعدد أبياتها ؟ وهل ثمة علاقة عِلِيّة بين هذا العدد وشخصية الشاعر الذي وصفناه بالمغامر الانتهازي الوصولي؟

لقد قمت بإحصاء عدد قصائد المدح وقصائد الرثاء والقصائد الذاتية إحصاء شبه دقيق، وأغفلت المقطّعات والألغاز، فتبين لي أن عدد قصائد المدح (٣٣) ثلاث وثلاثون

قصيدة يخالط الرثاء المديح في اثنتين منها، وأن عدد قصائد الرثاء خمس قصائد، وأن عدد القصائد الذاتية تسع قصائد موزّعة على الغزل (ثلاث قصائد)، والحنين (خمس قصائد)، والشكوى (قصيدة واحدة). ووقفت على قصيدة واحدة له في التهديد والعتاب، وأخرى في الشفاعة، واثنتين أقرب إلى الإخوانيات منهما إلى أي أمر آخر.

وبلغت أبيات قصائد المدح (١٣١٦) بيتاً، وأبيات الرثاء (٢٣٠) بيتاً وأبيات القصائد الذاتية (٣٢٠) بيتاً ، وبلغ عدد أبيات القصائد الأخرى (١٥٨) بيتاً. ولعلّ نظرة سريعة إلى هذه الأرقام تبيّن لنا أننا أمام شاعرٍ مدّاحٍ محترفٍ، فقد ذهبت قصائد المدح بثلثي شعره، فإذا قدّرنا ما أغفلناه من مقطعات وألغاز قلنا ذهبت قصائد المدح بنصف شعره. وإذاً هو في الصفوف الأولى من الشعراء العرب المدّاحين على امتداد تاريخ الشعر العربي القديم، وهو أحد أولئك الشعراء الجوّالين الذين يجوبون الأرجاء يعرضون بضاعتهم من المديح العريض لمن يشتريها. لقد نصب سوقاً للمديح في كل أرض وطئتها قدماه في قرطبة، وفي إشبيلية، وفي بطليوس... وقد راجت بضاعته في تلك الأسواق جميعًا، وربح منها السلطة والجاه العريض وكان من خدمهما – دون ريب – الفضة والذهب. ولعلّ قائلاً يقول : لعلّه في ذلك كان متأثراً بالمتنبي فهو يقصّ آثاره إلى الأمراء والملوك يحلم بسحر السلطة وفتونها. ولقد كان هذا القول يكون صحيحاً لو أن مدائح ابن زيدون تعبّر عن موقف من القضايا العامة التي تواجه الأمة، أو تكشف عن قوة الحدس العميقة والنظرة الثاقبة التي نراها في كثير من مدائح المتنبي، ولكن هيهات ذلك مطلبًا!! إن من أراد أن يلحقه بالمتنبي لم يزد على أن يلهو به، أو بتعبير أبي الطيب نفسه:

إذا شاءَ أن يلْهُو بلحيَةِ أحْمقٍ
أراهُ غُبَاري ثم قال له الحَقِ

لقد كان ابن زيدون مغلقًا على نفسه في هذه المدائح جميعًا، يحدّق في مرايا ذاته التي تحيط به من كل صوب، ويعقد أصابع يديه كلتيهما على مصالحه الذاتية، ومهما

تفتّش في هذه المدائح فلن تجد فيها سوى صورة الذات الشاعرة السافرة حينًا، والتي تنعكس على مرآتها صور الممدوحين في أغلب الأحيان. لقد كان (ابن زيدون) أسير وعيه، وكان انكفاؤه على نفسه، وبحثه عن مصيره الفردي، ونظراته الجزئية، وغياب قوة الحدس، دليلاً على مناخ عام في عصر ملوك الطوائف، فهو ابن تلك المرحلة التي انهار فيها الوعي العام، وحلّ محلّه وعي زائف ضيق منغلق على مطالبه ومطامحه الصغيرة إلاّ من عصم ربّك، وقليلٌ ما هم.

ولست أريد مما تقدّم أن أُجرّد مدائح (ابن زيدون) من الدلالة الإنسانية، وأن أقصرها على الدلالة التاريخية،ولكنني أريد أن أقول إن دلالتها الإنسانية شاحبة شحوبًا شديداً حتى توشك أن تنطفئ، فليس فيها إلا بقية من ذماء. وإن دلالتها التاريخية دلالة غامضة لانقطاعها عن الحياة من حولها، وما تفور به وتغلي من الأحداث إلا في أقل من النادر اليسير !! ولم تكن قصائد المديح في يومٍ مضى عشواء لا تبصر إلاّ ما هو قريب منها كظلها كما هي في شعر ابن زيدون !! بل كانت تموج بالحياة وأحداثها التي تتدافع من حولها كالسيول، واقرأ في مدائح المتنبي وأبي تمام والبحتري وكبار شعراء العصر العباسي التي احتفل بها الأندلسيون أيّما احتفال تجد صدق ما أحدّثك به. بل إن مدائح هذا الشاعر أوشكت أن تقطع صلتها بالطبيعة – على ماللطبيعة من مكانة رفيعة في الشعر الأندلسي – فلست تجد فيها سوى لمحٍ خاطفةٍ يوظّفها الشاعر في صوره، وليس من مصلحة الشعر – في ظني – أن يزورّ عن الطبيعة كل هذا الازورار الذي يوشك أن يكون هجرًا أو قطيعة. ولست أبحث في الشعر عن حقائق الواقع الخارجي وأشيائه، أو عن حقائق الواقع التاريخي الاجتماعي، فأنا أعرف أن حقائق الشعر هي حقائق فنية دون زيادة أو نقصان، ولكنني أعرف – في الوقت عينه – أن هذه الحقائق الفنية هي إدراك فني لحقائق الحياة وأشيائها وناسها وحيوانها وطيرها وأحداثها. والشاعر الحقّ هو الذي ينفعل بهذه الأمور جميعًا، ويكشف عن صداها العميق في نفسه، وفي نفوس أبناء قومه

الذين يشاركهم الحياة. أما التفنن في المعاني، والتلاعب بالألفاظ، ومضاهاة الآخرين دون انفعال حارّ عميق فأمور تنأى بالشعر عن جوهره الحقّ.

هذه هي مأساة الذات حين تدخل قوقعتها، وتنطوي على نفسها،وتتوهم أن حدود العالم لا تتجاوز هذه القوقعة. إنها كالقنفذ الذي ينتقل من مكان إلى آخر وحيدًا، فإذا أحس خطرًا داهمًا ضمّ جلده عليه وتكوّر ناشرًا أشواكه دفعًا لهذا الخطر. وكل ذلك تراه في مدائح (ابن زيدون) فكأنما ضربت عليه الأرض بالأسداد. ولعلّ هذه هي محنة ابن زيدون الأم، وليست محنه الأخرى كالسجن والإخفاق في الحب والاغتراب سوى بعض ذريّة هذه الأم العمياء. هل أسرف إذا قلت إنها محنة المثقفين المغامرين في كلّ عصر من عصور التاريخ العربي لا في عصر الطوائف وحده ؟ ما قرأت مدائح (ابن زيدون) مرة إلاّ أحسست أنها (حسن مجلوب) بتعبير المتنبي، أو أنها رياحين صناعيّة في آنية من زجاج على حدّ تصوير شوقي. هل أودّ أن أقول إن مدائح المشرقيين كحسناوات البدو أو رياحين الفضاء، وإن مدائح (ابن زيدون) كجميلات المدن االلواتي تثقلهنّ أصباغ الزينة أو كالرياحين الصناعيّة منتفعًا بقول أبي الطيّب:

حُسنُ الحضارةِ مجلوبٌ بتطريَةٍ

وفي البداوةِ حُسنٌ غيرُ مَجلوبِ

وقول شوقي على لسان (ليلى العامرية) :

ونحن الرياحين ملء الفضاء

وهنّ الرياحين في الآنيه؟

فإذا نظرنا في بنية هذه المدائح وجدناها جميعًا ذات بنية خارجية واحدة، فكلّ واحدة منها مكونة من تقليدين كبيرين : أحدهما عنصر تقليدي هو المقدمة، وآخر عنصر مدحي صرف. وتنتشر مقدمة (الغزل) في صدور هذه المدائح انتشارًا واسعًا حتى تكاد تستغرقها ما عدا ثلاثًا منها حلّت (الحكمة)فيها محلّ(الغزل) على نحو يذكرنا تذكيرًا قويًا

بالمتنبي. وقد أخرجت من هذه المدائح ما قاله في (أبي الحزم بن جهور) لأنها قصائد اعتذارية، وقصيدة الاعتذار – على نحو ما هو شائع معروف – شعبة من قصيدة المدح ذات طعم خاص متميز. وتتكون قصيدة الاعتذار من ثلاثة تقاليد : أولها عنصر تقليدي صرف هو (الغزل) أو تصوير الأشواق، وثانيها (عنصر الشكوى)، وثالثها عنصر اعتذاري مدحي صرف.

فإذا استأنفنا النظر في هذه القصائد رغبة في الكشف عن أسرار الصناعة الفنية فيها لم يكن أمامنا مناص من التخير والاصطفاء على مافيهما من تعميم يكدّر صفو اليقين.

يريد د.شوقي ضيف أن قصيدة (ابن زيدون) الفائية في (المعتضد) خير مدائحه جميعًا [٢٤]. يريد قصيدته التي مطلعها :

أما في نسيم الريحِ عَرْفٌ مُعَرِّفُ
لنا، هل لذاتِ الوقْفِ بالجزْعِ مَوْقِفُ ؟

ولا يلبث أن يزيد في إطرائها، فيقول إنها (من أبدع ما نظمه شعراء الأندلس في عصورهم المختلفة، ويستطيع القارئ أن يعود إليها في النماذج المنتخبة ليرى أنها مثل رفيع من أمثلة النسج المتماسك والسبك الرائع) [٢٥]. وكان (ابن بسام) قد قال : (وأبو الوليد ابن زيدون على كثير إحسانه كثير الاهتدام في النثار والنظام) [٢٦]، وحين وقف على هذه القصيدة شرع ينص على ما فيها من اهتدام – على حدّ تعبيره –، فنصّ على أبيات منها كان فيها ابن زيدون عالة على غيره، يأخذ معانيهم جملة حينًا [بيت لابن دراج القسطلي]، ويقلبها حيناً آخر [بيت لأبي الطيب]، وينسخها وينقص عنها حينًا ثالثًا [بيت لأبي تمام]، ويحتذي حذو (البحتري) في أكثر من بيت، بل إن قوله (وصلنا فقبّلنا الندى منك في يد..) هو (لفظ بيت البحتري ومعناه) على حد قول (ابن بسام).[٢٧]

ولم يقع كلام (ابن بسام) من نفس د.ضيف موقع الرضا أو القبول، فقال (وهذه الاستعارات كلها تدل على أن ابن زيدون لم يكن ينقل عن سابقيه طبق الأصل، بل كان

يتصرف تصرفًا على هيئات وصور مختلفة،وهذا من حقه)[٢٨]، واستأنف دفاعه عنه ثانية فقال (ولن يضيره بحال أن يكون استعار فيها معنيين أو ثلاثة أو أربعة من غيره، فذلك شأن الشعراء جميعًا من قبله.... والمسألة في رأينا كانت مسألة حس دقيق للعرب بالماضي،وهو حس نجده في الآداب جميعًا) [٢٩].

ويرى د.ضيف أيضًا أن مطالع مدائح ابن زيدون في المعتضد والمعتمد هي في (ولاّدة)، أو بعبارته (فروحها هي التي يناجيها في مطالع قصائده للمعتضد والمعتمد)[٣٠].

ويرى د.جودت الركابي أن مدائح ابن زيدون في المعتضد والمعتمد ترتفع (إلى ذروة كمالها الفني، وتعبّر عن صادق عواطفه نحو هذين الملكين اللذين أحسنا رعايته وبوّآه أرفع المناصب)[٣١]. وحين يذكر د.الركابي هذه القصيدة يقول (ولعلها من خير مدائحه)، ولا يعتّم أن يقول (ولا يقتصر الشاعر في هذه القصيدة على مدح المعتضد بل يبتدئها بمطلع غزلي رأى فيه ابن خاقان في قلائده أنه حنين لولاّدة، ونحن إذا ما تدبرنا هذا المطلع الغزلي لم نجد فيه ما يجعلنا نعتقد بأنه قيل في ولادة. وهو في جملته غزل تقليدي تفتتح به عادة قصائد المدح على الرغم مما يشيع فيه من أصداء خافتة لشاعر عرف العشق واكتوى بناره). [٣٢]

ولم أرد بهذه الاقتباسات الكثيرة إلاّ أمرًا واحدًا هو إعطاء نماذج من تلقي القدماء والمعاصرين لهذه القصيدة لعلها تكشف عن فروق واضحة في سوسيولوجيا الذوق.

وأحسب أنه قد آن لي أن أنظر في هذه القصيدة، ولن يكون هذا النظر سديدًا إذا لم أقرنه بالنظر في عدد من مدائحه الأخرى، ولاسيما مدائحه في المعتضد.

تبدأ القصيدة بعنصر تقليدي هو (الغزل)، ويلفت نظرنا فيه أمران، فهو – أولاً – مضفور من عنصرين جوهريين في الشخصية العربية هما (الحب والفروسية)،وهو – ثانيًا – طويل أو مسرف في الطول، فقد استوفى سبعة وعشرين بيتًا. يقول:

أمـــا في نســـيم الريـح عَـــرْفٌ مُـــعَـــرِّفُ
لنـا، هـل لذاتِ الـوقفِ بالجِـزْعِ مَـــــوقِفُ ؟
فنـقـــــــضيَ أوطـارَ المـنـى مـن زيـارةٍ
لـنـا كَـلَـفٌ منـهـا بـمـــــا نـتـكلّـف
ضـــــــمـانٌ علـيـنـا أن تُـزار ودونـهـا
رقـاقُ الـظُّبـــا والسـمـــهـــريُّ المثـقّف
وقـــومٌ عِـدًى يُبـــدونَ عـن صـــفـــحـــاتهمْ
وأزهـرُهـا من ظلـمـــــة الحـــــقـد أكـلَف
يـودُّون لـو يـثـني الـوعـــيـــد زَمـاعَنا
وهيـــهـاتَ ريحُ الـشـــوق من ذاك أعـصَف
يسـيـرٌ لدى المشـتـاق في جـانب الهـوى
نَـوَى غـربةٍ أو مَـــجْـــهـلٌ مـتـــعـــسَّـــف
.....
لجـاجٌ تمـادي الحـبِّ في المعـــشـــر العـــدا
وأَمُّ الـهـوى الأفقَ الـذي فـــيـــه نُشْـنَف
خـلـيـلـيَّ مـــــهـلاً لا تـلـومـا فـإنـني
فـؤادي أليـفُ البثّ والجـــسمُ مُـــدْنَف
وإني ليـســتـــهـــوينيَ الـبـرق صـبْـوةً
إلـى بـرق ثـغـــــر إن بدا كـاد يـخْـطف
ومـــا ولـــعـي بـالـــراح إلاّ تـــوهّـــمٌ
لَـظَـلْـمٍ بـه كـالـراح لـو يُـتَـــــرشّف
وتُـذْكِـرُني العـــقـد المُـرنَّ جُـــمـانُـهُ
مُـرنّـاتُ وُرْقٍ في ذرا الأيـكِ تـهـــــتف
فـمـا قَـبْلَ من أهوى طوى البـدرَ هودجٌ
ولاصـان ريمَ القـفـر خِدرٌ مُـسَـجَّف (٣٣)

ولا ريب في أن وزن (الطويل) قد أضفى على هذا الغزل أبهة وفخامة وجلالاً، فحقيقة (الطويل) كما يقول د. عبد الله الطيب (أنه بحر الجلالة والنبالة والجد، ولو قلنا إنه بحر العمق لاستغنينا بهذه الكلمة عن غيرها.... لذلك فإنك لا تجد قصائد الطويل الغرر إلاّ منحوّا بها نحو الفخامة والأبهة من حيث شرف اللفظ، وهدوء النفس، واستثارة الخيال وتخير المعاني). (٣٤)

ولعل رويّ (الفاء) – وهو حرف شامس عسير كما تشهد بذلك دواوين الشعر القديم – قد عزّز الاحساس بالجد والجلال. وأي أمر أوغل في الجد والجلال من مغامرة يترصّدها القتل في ظلال السيوف والرماح وأعداء انعقدت ظلمة الحقد بوجوههم فانقلبت زهرتها إلى سواد يقانيه اصفرار ؟

ما كان أروع ابن زيدون لو كان ابتدع هذا الضرب من الغزل ! ولكن أنّى له أن يبتدع وهو يرسف في أغلال التراث الذهبية ؟ يقول د.عبد الله الطيب (ولعمري إني لأعجب للعرب الأقدمين لا يكادون يشببون بامرأة إلاّ أن تكون من قبيلة معادية. هذا امرؤ القيس كما ترى [يشير إلى رائيته البديعة : سما لك شوق...] يشبب بامرأة من كنانة وقد كانوا أعداءه لقرابتهم لبني أسد بن خزيمة الذين قتلوا حجرًا. وهذا لبيد يشبب بامرأة من مرّة وقد كان بين عامر وبني ذبيان ما كان يوم الرقم. وهذا عنترة يزعم أنه يقتل رهط محبوبته [يشير إلى قوله : علّقتها عرضًا وأقتل قومها....] وهذا عامر بن الطفيل يشبب بأسماء الفزارية. وهذا الحارث بن حلّزة يُسكن حبيبته في ديار بني تميم... ولم يكن بين تميم وبكر إلاّ السيف.

وقد وهم الدكتور طه حسين في حديث الأربعاء شيئًا، فحسب أن التشبيب بنساء الأعداء أمر ابتدعه شعراء المسلمين).(٣٥) ولعلي أضيف : هاهو ذا المتنبي يوطّئ أكناف هذا الغزل، ويذلل دروبه، ويستحضر فيه بداوة الصحراء ومثاليتها حتى لا أجد غلطًا في النص على نزعته البدوية أو العربية العريقة فيه :

مَـــنِ الجـــاذرُ فـــي زي الأعـــاريـــبِ
حُـــمْـر الحِـلَـى والمطـايا والجـلابيبِ
.....
ســوائرٌ ربمـا ســارت هـوادجـهـــا
منيـــعـةً بين مـطـعـــونٍ ومـــضـروبِ
وربمـــا وخـــدَتْ أيـدي المـطـــيّ بـهـــا
عـلى نجـيـعٍ من الفـرسـان مَـصْـبـوب
كم زورةٍ لك فـي الأعـراب خـافـــيـــةٍ
أدهـى وقـــد رقـــدوا من زورة الذيب
أزورهـــم وســـوادُ الـلـيـل يـشـــفـع لـي
وأنثني وبيـــاضُ الصـــبـح يغـري بي
فـؤاد كـل مـــــحـب فـي بـيـوتـهـمُ
ومـال كل أخـــيـــذ المال مـــحـــروب [٣٦]

أو يقول :

ومَـــــا شَـــرَقي بـالمـاء إلاّ تَـذكّـــــرًا
لمـــاءٍ بـه أهـــلُ الحـبـــــــيبِ نُـــزولُ
يُـحَـرّمُـــــــهُ لمَـعُ الأســـنّةِ فـــــوقَـهُ
فـلـيـس لـظـمـآنٍ إلـيـــــه وصُـول[٣٧]

ويسمي د.الطيب هذا الضرب من الغزل (المغامرة ذات المجازفة البطولية) [٣٨]، ويقول (وهو قديم موغل في القدم. وقد استمر في الشعر مع استمرار عصوره ومذاهبه. وأخذ عناصر منه الإفرنج من طريق إسبانيا والأندلس وهي التي في شعر الطروبدوريين).[٣٩] وحقاً نحن نجد أصول هذا الشعر في قصيدة امرئ القيس المعلقة، وفي معلقة عنترة، وفي

مغامرات عمر بن أبي ربيعة الغرامية، وفي شعر الفرزدق و شعر آخرين سواهم. ويمزج ابن زيدون هذا الضرب بضرب غزلي آخر هو (وصف المحاسن) كما يظهر في أبيات من هذه المقدمة لم أثبتها.

وأرجو أن تقف معي على (لامية) له في مدح (أبي الوليد محمد بن جهور)، وأن تنظر في ما سأسوقه لك من مقدمتها الغزلية. قال :

مَـرادهُـمُ حـــــيثُ الســلاحُ خـــــمـائلُ
ومـوردهـم حـــــيث الـدمـــــاءُ مـناهـلُ
ودون المـنـى فـــيـــهمْ جـــيـــادٌ صـوافـنٌ
ومـأثـورةٌ بـيـضٌ وسُـمـــــرٌ عـــــوامـل
لـكـلّ نَـجـــــيـــد فـي النِّجـاد كـأنمـا
تُـنـاط بمـتن الـرمـح منـه الحَـــــمـائل
طـويـلٌ علـيـنـا لـيـلُـهُ مـن حـفـــــيـظـةٍ
كـأن صَـــبـــابـاتِ النـفـوس طَـوائـل
كِـنـاسٌ دنـا منـه الـشَّـرى فـي مَـــــحَـلّـةٍ
بـهـا الـليثُ يـعـــدو والـغـــزالُ يُـغـــازل
أمـــحْـــجـــوبةٌ ليلى ولم تُـخـضَبِ القَـنـا
ولا حَـجَـبتْ شـمسَ الضُّـحـاءِ القـسـاطل[٤٠]

لا أرتاب في أن هذه النغمات المنبعثة من هذا الغزل ليست غريبة عليك، فقد كنت تسمعها منذ قليل منبعثة من عزف (ابن زيدون) على أبرز وترين في القيثارة العربية، أعني وتري الحب والفروسية، أو قل هي(المغامرة ذات المجازفة البطولية) عينها في القصيدة السابقة، وإن تقدم السرد ههنا على الإنشاء. في كلتا القصيدتين حبيبة بدوية دونها رقاق الظبا، وسمرٌ عوامل، وجياد صوافن، وفرسان أشداء لا يعرفون منهلاً سوى موارد الدماء،

غُيُرٌ يرون في صبابة العاشق جريرة لا يغسلها إلاّ الدم النجيع ! وفي كلتيهما عاشق مغامر لا يعطفه عمّا عزم عليه خوف، ولا يردّه عنه موت يترصده في كل درب ومنعطف !

أهذه صناعة متقنة أم تدفق عاطفي ساحر ؟ قف قليلاً فإن في هذا الوادي ما يستحق النظر. ولنرهف السمع معاً إليه في القصيدتين كلتيهما :

- وفي السِّيَـــراءِ الرَّقْمِ وَسْطَ قِـــبـــابهمْ
بعـيـــــدُ منـاطِ الـقُـــــرْطِ أحْـوَرُ أوْطَفُ
ولـيـلـةَ وافـــــيـنا الـكثـــــيب لمـوعـدٍ
سُـرى الأيْمِ لـم يُعْلَـمْ لمسـراهُ مُـــــزْحَف
قـــــعـــــيـــــدكِ أنّـى زرتِ نـورك واضـحٌ
وعـــطـرك نمّـــام وحـــلـيـك مُـــرجـف
هَبِـيـكِ اغْـتـــررتِ الحيَّ واشـــيكِ هاجعٌ
وفـــــــرعُـكِ غِـرْبـيـبٌ ولـيـلُـكِ أغـضَف
وأنّى اعـــتـــسـفتِ الـهـــولَ خَطْوُكِ مُـدْمَجٌ
وردفُكِ رَجْـراجٌ وخـصْـــــرُكِ مُـــــخْطَف
لَـجـــاجٌ تمادي الحبّ في المعـشـــر العـدا
وأمُّ الـهـوى الأفقَ الذي فـــيـــــه نُشـنَف
خـلـيـليّ مـــــهـلاً لا تـلـومـــــا فـإنني
فـــؤادي أليفُ البَثِّ والجـــسمُ مُـدْنَف[٤١]

.....

- لعـمـرُ القـبـابِ الحُـمْـرِ وسْطَ عـرينـهمْ
لـقـد قُـصـرتْ فـيـهـا السُّروبُ العـقـائلُ
ولـيـلـةَ وافَـــــتـنـا الكثـــــيـبَ لمـوعـدٍ
كـمـــا ريعَ وسـنانُ العـشـيّـاتِ خـاذل

تهادى انسيابَ الأيمِ يعفو إثارها
من الوشي مرقومُ العطافينِ ذائل
قعيدك أنّى زرت ضوءُك ساطع
وطيبُك نفّاحٌ وحلْيُكِ هادل
هبيكِ اغتررتِ الحيَّ واشيكِ هاجعٌ
وفرعُكِ غربيبٌ وليلُكِ لائل
فأنّى اعتسفت الهول خطوك مُدمَجٌ
وردفُكِ رَجْراجٌ وعطفُكِ مائل
خليليَّ مالي كلما رُمتُ سلوةً
تعرّض شوقٌ دون ذلك حائل
ضلالاً تمادى الحبُّ في المعشرِ العدا
ولجّ الهوى في حيث تُخشى الغوائل[٤٢]

هل يساورك رسيس من الشك الآن في أن (ابن زيدون) كان يصنع هذا الغزل صناعة، ولم يكن عاشقًا ملتاعًا ؟ إنه يصدر عن شعور واحد في القصيدتين هو شعور الرضا والطمأنينة والسرور على الرغم من التباعد الزمني بين القصيدتين، فقد قال (اللامية) وهو في ظلال (أبي الوليد) في قرطبة، وأنشأ (الفائية) وهو يتفيأ ظلال (المعتضد) في إشبيلية. ويحدثنا التاريخ أن ابن زيدون قد بسط له الدهر كفّه، وألان له عطفيه في ظلال هذين الملكين. وعلى الرغم من التشابه وأحيانًا التطابق بين صور النصين ومعانيهما وصياغتهما اللغوية فقد استطاع هذا الشاعر أن يوفر لهما طاقة غنائية عالية تسعفه في ذلك العناصر البدوية الغزيرة، وروح المغامرة، وكثرة التقسيم، وعذوبة السرد، ووزن (الطويل) لأنه بحر طلق العنان، لطيف النغم بسبب أصله (المتقاربي)، ولذا (لا تكاد تحس له بوزن، وإنما تشعر بمعناه ولفظه يلجان إلى قلبك) [٤٣] على حد تعبير د.الطيب.

ولقد أشاع ابن زيدون في صدر قصيدته في (المعتضد) جوًا من الحنين والشجن بما أضافه إليها من العناصر العذرية ذات الرصيد العاطفي الضخم في الوجدان العربي، أو قل بهذه الرموز التي تشيع جوّاً من الغموض العاطفي الكثيف المحبّب إلى النفس :

وإنّي ليستهويني البرقُ صبوةً
إلى برق ثغرٍ إن بدا كاد يَخْطَفُ
وتُذْكِرُني العِقَدَ المُرنَّ جُمانُهُ
مُرنّاتُ وُرْقٍ في ذرا الأيكِ تهتف
فما قَبْلَ منْ أهوى طوى البدرَ هودجُ
ولا صان ريمَ القفرِ خدرٌ مُسَجَّف(٤٤)

والبروق في الشعر العربي القديم مرتبطة أبدًا بالأشواق الغامضة على نحو ما يرتبط الحمام بمعاني الفقد والوفاء كما تحكي الأسطورة العربية. ولعل الهوادج وآرام القفر والخدور تمنح النص مذاقًا بدويًا صحراويًا يشكّل حاضنًا للرمزين السابقين، ويعمق من دلالاتهما، على نحو ما تعزز ظاهرة النفي المتكرر في البيت الأخير مشاعر الافتقاد وما ينجم عنها من الشوق والحنين.

ولعل هذه العناصر هي التي أوحت إلى (ابن خاقان) وإلى د. شوقي ضيف بأن ابن زيدون كان يناجي روح (ولاّدة) بهذا الغزل على نحو ما قدمنا.

فإذا نظرت في وحدة (المدح) من هذه القصيدة رأيت ضروبًا من الصناعة المتقنة فيها من العقل أضعاف ما فيها من العاطفة كتكرار النفي، وتكرار النسق، وتراكم الصفات، والتقسيم، والمقابلة، والدوران حول المعنى الواحد وعرضه في معارض شتى بغية استيفاء الدلالة..... كل ذلك في سياق سردي ممتد لا تكاد تحرفه عن مجراه جملة إنشائية واحدة إلاّ بين الوقت والوقت :

ولا قَـبْلَ «عـبّـادٍ» حـوى البـحـرَ مـجلسٌ

ولا حـــــــــملَ الـطـودَ المعـظّـمَ رفـرفُ

هـو الملكُ الجـــــعْـــــدُ الـذي فـي ظلالـهِ

تُكفّ صـــــروف الحـادثاتِ وتُصْـــــرف

هُـمـــامٌ يَـزِيـنُ الـــدهـرَ مـنـه وأهـــلَـهُ

مـليكٌ فـقـيـــهٌ كـاتبٌ مُـــتَـــفَلْسِـف

يـتـــيـــهُ بمَـرقـــاهُ ســـريرٌ ومِنْـبـــرٌ

ويَحـمَـدُ مـسـعـاه حـسـامٌ ومـصـحف

رَوِيَّـتُـــــــــهُ فـي الحـــادثِ الإدِّ لحـظـةٌ

وتوقـيـعُـهُ الجـالي دُجى الخطبِ أحـرف

جـحـيـمٌ لعـاصـيـه يُشَـبُّ وقـودُهُ

وجـنـةُ عـدْنٍ للمطيـــعـــيَن تُـزْلَـف

ســـجـــايا لمن والاه كـــالأرْيِ تُجْـتَنَى

تعـــود لمن عـــاداه كـــالشّـرْيِ يُنْقَف[٤٥]

فإذا فتشت هذا المدح وفلّيته لم تجد فيه على طوله – ٥٨ بيتًا – شيئًا من أمور الحياة التي يضطرب فيها الناس إلا ما قد يكون من إشارة غامضة إلى الأعداء، أو ما يمت بسبب وثيق إلى الممدوح كتهنئته بالعيد ثم لا شيء وراء ذلك. إنه مديح مغلق على مجموعة من القيم المجردة التي لا نجد لها تجسيدًا في الواقع، بل قل لا نسمع لها أصداء في الحياة التي تلهو بالناس أو يلهون بها. وما لابن زيدون وللناس ؟ ألا يكفيه ما هو فيه من ظل ممدود، وعيش خفيض، وتقلّب بين الملذات ؟

لك الخـــيـــرُ أنّى لي بشكركَ نهـــضـــةٌ ؟

وكـــيف أؤدي فـــرض مـــا أنت مُـــسْلِفُ ؟

أفـدت بـهـــــــيمَ الحـــال مـنـيَ غُـــرّةً

يقـابلُـهـا طَـرْفُ الجَـمُـوح فَـيُطرَف

وبـوّأْتَـهُ دنـيـــــاكَ دارَ مُـــــقـامـةٍ

بـحـــــيث دنـا ظـلٌ وذُلّـلَ مَـقْطَـف

وكم نعـمـةٍ أُلبـسْـتُـهـا سندسيّـةٍ

أُسَـرْبَـلُـهـــــا في كل حينٍ وأُلْـحَـف

مـواهبُ فـيـــاضِ اليـــدين كـأنما

من المزن تُمْـرَى أو منَ البـحـــر تُغْـرَف

فـــإن أكُ عـــبـــداً قـد تمـلكتَ رقَّـــهُ

فـأرفـعُ أحـوالـي وأسْـنَـى وأشـرف (٤٦)

وإذا نظرت في وحدة (المدح) في (الدالية) السابقة، وعقدت لها الجفون انكشف لك من أمرها ما انكشف من أمر أختها السابقة : صناعة متقنة، وجفاف عاطفي، وإدبار قاس عن أحداث الحياة وناسها، وذات لا ترى على صفحة مرآتها سوى ظلالها وظلال الممدوح التي تستطيل وتتعاظم حتى تسد الأفق، وتحجب الرؤية :

أغـــرُّ إذا شِـمْنا سـحـــائبَ جـودهِ

تـهـلّـل وجـهُ واسـتـــــهـلَّتْ أنـامـلُ

لـديـه ريـاضٌ للسـجـــايا أنيـــقـةٌ

تـغـلـغـلُ فـيـــهـــا للعطايا جـداول

أتـيٌّ فـــمـا تلك السـمـــاحـــةُ نُـهْـــزَةٌ

وفـيّ فـــمـــا تلك الحـبـــالُ حـبـــائل

زعـــيمُ الدهاء أن تصـــيبَ من العـــدا

مكايدُهُ مـــا لا تـصـــيبُ الجـحـــافل

فـمـا سـيف ذاك العـزم فـيـهم بمِعـضَـدٍ

ولا ســـــهمُ ذاك الـرأي أفْـــــوَقُ نـاصـل

.....

لأمّـنْـتَـنـي الخـطْـبَ الـذي أنـا خـــــــائـفٌ

وبـلّـغْـــــــتَـنـي الحـظّ الـــذي أنـا آمـل

ومـــا الشِّـعـــرُ ممـا أدّعـيـــهِ فـضـــيلةً

تَزِيـنُ ولكـن أنطـقَـــــتْـنـي الـفـــــواضل

بقـــيتَ كـمـــا تبـــقى مـــعـــاليك إنهـــا

خـــــوالدُ حين العـــــيشُ كـــالظلِّ زائل[٤٧]

وأحسب أنه من العسير أن نجد في هذا المديح وسابقه طرافة، فهو يسرف في الاتكاء على الموروث الشعري، فينقّب عن المعاني والصور والألفاظ، ويعيد صياغتها صياغة لا تكاد تختلف عن صياغة ذلك الموروث من حيث الجزالة والرصانة. ولعل (ابن بسام) كان يقصد إلى ذلك حين وصفه بـ (كثرة الاهتدام).

بيـد أنني أود أن أقف على أمـرين آخـرين قـبل أن أطوي الحـديث عن هاتين القصيدتين. لقد كان (ابن زيدون) ناثرًا، فهل نستطيع أن نعد هذه الهيمنة العقلية على قصائده في المديح أثراً من آثار روح الناثر ؟هذا هو الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني فهو (الوحدة النفسية) في كلتا القصيدتين، فهو في كل منهما يصدر في الغزل والمدح عن إحساس عميق بالرضا والطمأنينة، فقد تعززت ثقته بمكانته في هذين البلاطين فانعقدت نفسه عليها، وهبت عليه الريح رخاء، فطفق يخوض دنياه الوارفة الظلال، لا يحذر أن يكون منها على جناح خوف.

و(الوحدة النفسية) في مدائح هذا الشاعر المركبة – بتعبير حازم القرطاجني – حقيقة تكاد تنعقد عليها الأصابع، فما أكثر ما يجري فيها الغزل مجرى الرمز، أو يكون معادلاً عاطفياً للمدح. واقرأ إذا شئت (كافيته) التي يهنئ فيها (أبا الوليد) بالحكم، واستمع إلى موسيقا (الكامل) وما فيها من ترنّم يشبه أن يكون غناء إن لم يكنه حقًّا، وانظر مدى مواءمة هذه الغنائية العالية للتعبير عن العواطف البسيطة غير المعقدة كالحبور والمرح والتغني :

مـــا لـلـمـــدام تـــديـرهـــا عـــيـنـاكِ
فـــيـــمـــيـلَ في سكر الصـــبـــا عِطْفـــاكِ
هلاّ مـــزجتِ لعـــاشـقـــيك سُـــلافـــهـــا
بِبَـــــــرود ظَلمك أو بـعـــــــذب لماك
بل مـــا عليكِ وقـــد مـــحـــضْتُ لك الـهـــوى
فـي أن أفـــــــــوز بـحـظـوةِ المـســـواك
ناهيك ظُـلـمـــــاً أن أضـــــرَّ بيَ الصـــــدى
بَـرْحـــاً ونـال الـبُـــــــرء عـــــــودُ أراك
واهـاً لـعـطـفـكِ والـــزمـــــــــانُ كـأنمـا
صُـــبـــغتْ غـــضـــارتَـهُ ببُـــردِ صِـبـــاك
والـليلُ مـــهـــمـــا طـال قـصّـــرَ طـولَـهُ
هـاتي وقـــــد غَـــــفَلَ الرقـــــيبُ وهـاك
ولطـالما اعـــــتلَّ النسـيمُ فـــخـلـتُـــــهُ
شكـوايَ رقّتْ فـــاقـــتـــضتْ شكواك

.....

أمّـا مُنى نفـسـي فـأنت جـمـيـعُـهـا
يـاليـــتني أصـــبـــحـت بعض منـاك
يـدنـو بـوصـــلـكِ حـين شـطَّ مـــــــزارُه
وهـــمٌ أكـــاد بـه أقـــــــــبّـلُ فـــاك

للجَـــهـــوريِّ أبي الـوليـــد خـلائقٌ

كـالروض أضـحكَهُ الغَـمـام البـاكي[٤٨]

ولله در د.الطيب ما كان أعمق إحساسه بالشعر وأشد رهافته، وماكان أقدره على تذوقه تذوقاً حاراً ! لقد وقف على قصائد من (الكامل) ثم قال (وفيه لون خاص من الموسيقا يجعله إن أريد به الجد فخماً جليلاً مع عنصر ترنمي ظاهر، ويجعله إن أريد به إلى الغزل وما بمجراه من أبواب اللين والرقة حلوًا مع صلصلة كصلصلة الأجراس ، ونوع من الأبهة يمنعه أن يكون نزِقاً أو خفيفًا شهوانيًا) [٤٩]، واستأنف في موطن آخر قائلاً (وهو بحر كأنما خلق للتغني المحض) [٥٠].

ولو تأملت قليلاً هذه الأبيات لرأيت فيها من قوة الإنشاء – أو قوة الخطابة بتعبير الدكتور الطيب – فنوناً شتى تقوّي التعبير عن مرح الشاعر وحبوره كالاستفهام الإنكاري (ب :١)، والتحضيض (ب:٢)، والإضراب (ب:٣)، والخبر الذي يجري مجرى الإنشاء (ب:٤)، والتعجب والحنين (ب:٥)، والتكرار اللفظي (ب:٦)، ورد العجز على ما قبله (ب:٧)، والتمني ورد العجز على الصدر (ب:٨)، وقوة التخيل أو الوهم (ب:٩)، والمفارقة الجميلة التي تداخل حدا المقابلة فيها فكان أحدهما علة والآخر معلولاً (ب:١٠). وأنت لا تجد في هذا الغزل تلك الظاهرة الأسلوبية الفاشية في مدائح هذا الشاعر ، أعني تكرار النسق. ولعل غياب هذه الظاهرة أبين في الدلالة على عواطف الشاعر وتحررها من سطوة العقل وهيمنته. أو قل – إذا شئت – إن غيابها هو تعبير عن انتصار الشاعر على الناثر في شخصية ابن زيدون.

ولعلك تحزر الآن طبيعة هذا المدح الذي يلحق بهذا الغناء، فهو مدح رائق يصدر عن هذه النفس التي ملأ جنباتها الرضا، ولكن الشاعر سيتحول من صعيد عاطفي ريان إلى صعيد عقلي ليس فيه من العاطفة سوى سؤر قليل. وسوف ترى فيه رمادًا ثقافيًا مجلوبًا من الخنساء والنابغة وأبي نواس وغيرهم، ولكنه يتقن إعادة إنتاجه، ويمهره باسمه. ولن

ترى فيه – مهما تشق على نفسك – سوى ما رأيته في مدحه الذي مر بنا من ازورار عن الهموم الكبرى، وصمم عن أصدائها، وانصراف قاس عن تيار الحياة المتدفق من حوله إلى العناية الفائقة بتضخيم صورة الممدوح وصورة الذات حتى لكأن المصلحة الفردية الضيقة ألقت بينه وبين الحياة من حوله حجاباً صفيقاً :

ملكٌ يسوسُ الدهر منه مهذَّبٌ
تدبيرهُ للملك خيرُ مِلاكِ
جارَى أباه بعدَ ما فات المدى
فتلاه بين الفَوت والإدراك
شمسُ النهار وبدرهُ ونجومُهُ
أبناؤه من فرْقدٍ وسِماك
يستوضحُ السّارون زُهرَ كواكبٍ
منهم تنير غياهبَ الأحلاك
وإذا سمعْتِ بواحدٍ جمعتْ له
فَرْقُ المحاسنِ في الأنام فذاك
صمصامُ بادرةٍ وطود سكينةٍ
وجواد غاياتٍ وجذلُ حِكاكِ
نادى مساعيَهُ الزمانُ منافسًا
أحرزت كلّ فضيلةٍ فكفاك
ماالورد في مجناهُ سامرَه الندى
متحليًا إلا ببعض حُلاك
كلاّ ولا المسك النمُومُ أريجُه
متعطّراً إلا بوسم ثناك
يأيها القمرُ الذي لسنائه
وسناه تعنو السبعُ في الأفلاك

قلّدْنِيَ الرأيَ الجميلَ فإنه

حسبي ليومَيْ زينةٍ وعِراك[٥١]

وأنت تلاحظ أنه منذ أخذ في المدح انحرف عن الخطابة أو الإنشاء، وصار إلى الخبر والسرد، فأضعف بذلك التعبير عن العواطف. ويحكى أن (عمر بن الخطاب) استمع إلى القسم الأول من مرثية (أبي ذؤيب الهذلي) العينية (أمن المنون وريبها تتوجع ؟....) فاستحسنه جداً، ثم لما سمع أبياته من القصيدة نفسها في الثور الوحشي وما كان من أمره، وفي حمار الوحش..... – وهذا منهج شعراء هذيل في الرثاء، وهو منهج قائم على التأمل – قال (سلا أبو ذؤيب). وإذا أنت رجعت إلى هذه القصيدة وجدت الإنشاء متلاحقاً في أبياتها الأولى، وأن السرد يهيمن على بقيتها، فكأنما كان قسمها الأول للتعبير عن عاطفة الحزن وما يشتجر فيها من الأحاسيس، فكان الإنشاء أليق بهذا القسم. وكأنما كان قسمها الثاني للتأمل والتفكير وإعمال العقل فكان السرد أجدر به. وكأنما أحس (عمر) بقوة طبعه وخبرته ذلك كله، وكيف يكون (السلوّ) إن لم يكن تخففاً من مشاعر الحزن، وانصرافاً إلى التأمل والتفكير ؟ ولعل من مظاهر العقل هذه المعاني التي يدور حولها ليزيدها جلاء، وظاهرة تكرار النسق التي أشرنا إليها سابقاً (صمصام بادرة....) و(متحلياً إلا....متعطراً إلا.....)، وهي أنساق ذات سياق عقلي صرف.

ولست أريد أن أقف على كل ما في هذه القصيدة من أسرار الصناعة، بل أريد أن ألفت النظر إلى أن (وحدة الغزل) فيها ليست سوى مكافئ عاطفي لوحدة المدح، وأن كلتا الوحدتين صادرة عن موقف نفسي واحد، أو قل هما تجليان مختلفان (عاطفي وعقلي) لهذا الموقف النفسي الواحد.

وفي قصيدته (الميمية) التي أنشدها في (المعتمد) – وكان المعتمد قد رد الوشاة والحاسدين عن شاعره رداً قاسياً– ما في أخواتها بل ضرائرها السابقات من اتقان الصناعة، ووحدة الموقف النفسي. وهو يستهلها استهلالاً يذكّر تذكيراً قوياً بمطالع المتنبي الحكمية ودورانها حول الدهر. يقول :

الدهر إن أملى فصيحٌ أعجمُ

يُعطي اعتباري ما جهلتُ فأعلمُ

إن الذي قدرَ الحوادثَ قدرَها

ساوى لديه الشّهدَ منها العلقم

ولقد نظرتُ فلا اغترارٌ يقتضي

كَدَرَ المآلِ ولا توقٍّ يَعْصِم

كم قاعدٍ يحظى فتعجَّبُ حالُهُ

من جاهدٍ يصل الدُؤوبَ فيحرم

وأرى المساعيَ كالسيوف تبادرتْ

شأْوَ المضاء فمنثنٍ ومصَمِّم

ولكم تسامى بالرفيع نصابُه

خطرٌ فناصبَهُ الوضيعُ الألأَم

وأشدُّ فاجعةِ الدواهي محسنٌ

يسعى ليُعْلِقَهُ الجريمةَ مجرم

تلْقَى الحسودَ أصمَّ عن جرْسِ الوفا

ولقد يُصيخُ إلى الرُّقَاةِ الأرقم

قل للبغاةِ المنبضينَ قِسيَّهُمْ

سترون من تُصميه تلك الأسهم

وعبأتمُ للفسق ظُفْرَ سِعايةٍ

لم يعْدُكُمْ أن رُدّ وهو مقلّم[٥٢]

مطلع جليل فخم تجلجل فيه سطوة الدهر. ولست تبعد عن الصواب إذا زعمت أن القصيدة كلها تنبثق من هذا المطلع، وتدور حوله. ورؤية قدرية مدوية تذكر بقدريّة سلفه

القديم (علقمة الفحل) في ميميته الرائعة (هل ما علمت وما استودعت مكتوم....). الدهر يملي فلا تجد الدنيا أمامها إلا الإذعان. ومن راز الحوادث وقدرها حق قدرها تساوت حقائقها في نفسه ولو تباينت أو تناقضت مظاهرها. أو قل تماهت مع الدهر، وأصبحت صورة منه فهي فصيحة عجماء في آن. هذه هي رؤية الرجل الحكيم، ولا يلبث الشاعر أن يتقمص شخصية هذا الرجل الحكيم، وكان قد رشح لها في البيت الأول فعلم من حقائق الحياة ما كان يجهل، وقد رشّحه هذا العلم للنظر أو التأمل العميق (ولقد نظرت)، لقد نظر بقوة العقل والحدس معاً، ولم ينظر بقوة العين، وقاده هذا التأمل إلى مواقع الحكمة، فتقمص شخصية الحكيم أو تماهى معها، وعن هذه الشخصية الحكيمة شرع يصدر، ويذيع في الناس رؤيته، وهذا هو سر هذا السيل المتدفق من (الحكم) في أعقاب هذا التقمص، وسر هذه الرؤية الواضحة لما أرجف حاسدوه، ولما ردهم به (المعتمد). لقد أدرك هذا الشاعر أسرار الحكمة، وعقل منطق الدهر، وثقف نواميس القدر، فإذا الحياة كلها أقدار مقدورة لا يد للإنسان في دفعها أو قبولها، وإذا هي ملأى بالمفارقات حتى لتوشك المفارقة أن تشكل لحمتها وسداها.

وإنه لمّا يلفت النظر حتى يكاد يهز المرء من كتفيه ما نراه من سيطرة بنية (التضاد)التي في مطلع القصيدة (فصيح أعجم) على تجليات القدر أو حكمة الشاعر (الجهل والعلم، الشهد والعلقم، الاغترار والتوقي، قاعد يحظى وجاهد يحرم، منثنٍ ومصمم، الرفيع والوضيع، المحسن والمسيء المجرم، الصمم والإصاخة). بل تستمر هذه البنية في الظهور في كثير من أبيات القصيدة (الظفر المحدد والظفر المقلّم، الإسرار والظهور، وانظر الأبيات: ١٤، ١٩، ٢٠، ٢٧، ٢٨، ٣٦،٣٨،٣٩، ٤٠ ،....)، فكأن الدهرالذي يفرض مشيئته أو يمليها فرض بنية صفته اللغوية أو أملاها على كثير من الأبيات المتلاحقة. وإذاً هي سطوة الدهر أو القدر التي لا راد لها على المستوى المعنوي، وعلى المستوى اللغوي الذي يجسد المستوى السابق في تكافؤ وتكامل واضحين.

وأنت تستطيع أن تصرف شطرًا واسعًا من هذه الحكمة إلى (الشاعر)، وتصرف شطرها الآخر إلى (الأعداء والحساد). وليست بقية القصيدة سوى حديث عن هذين الطرفين في نطاق من المدح المتقن العريض تتبوّأ فيه قيم العقل والإلهام والعلم وصدق الرعاية وماجرى مجراها من الاتصال الوثيق بموقف المعتمد من الشاعر وأعدائه مكانة عالية.

وقد يقول قائل هاهو ذا ابن زيدون يرهف السمع للأحداث من حوله، فهل ما تزال ترى في قصائد مدحه ما كنت رأيت ؟ فأقول إنه لا يتحدث عن الحياة من حوله بل عن حدث وقع له، ولذا رأيناه ينشر أشواكه، ويثير الغبار في وجه الخطر الذي دهمه.

ولست أعرف سبباً لانصراف الباحثين عن قصيدته (اللامية) التي قالها في مدح (المظفر سيف الدولة) صاحب (بطليوس)، فهم مزورّون عنها، زاهدون فيها في ما وقفت عليه من الدراسات الأندلسية. يفتتح الشاعر هذه القصيدة بالغزل جرياً على عادته في كثير من مدائحه المركبة. يقول :

١- هي الشمسُ مغربها في الكِلَلْ
ومطلعُها من جيوبِ الحُلَلْ
٢- وغصنٌ ترشّف ماء الشبابِ
ثراهُ الهوى وجناهُ الأمل
٣- تهادى لطيفَةَ طيِّ الوشاحِ
وترنو ضعيفةَ كرّ المقل
٤- وتبرزُ خلفَ حجابِ العفافِ
وتسفرُ تحت نِقاب الخجل
٥- بدت في لداتٍ كزُهر النجومِ
حسانِ التحلّي مِلاحِ العَطَل
٦- مشيْنَ يُهادينَ روض الرُّبا
بيانعِ روضِ الصِّبا المقْتَبَل

٧- فـــمـن قُـــضُـبٍ تتـــثنّى بـريحٍ
ومـن قـــضـبٍ تـتـــثنّى بِـدَلْ
٨- ومـن زهـراتٍ تُـنـــدّى بمـســـكٍ
ومـن زهـــرات تُـنـــدّى بِـطَـــلْ
٩- تعـاهـدَ صـوبُ العِـهـاد الحـمَـى
ولا زال مـــربـعُـــهـا فـي مَـلـل
١٠- مَـــرادٌ مـن الحُـبِّ غـضِّ الجـنـى
لـديـه مـن الـوصـل وِرْدٌ عَـلَـل
١١- ليـاليَ مـا انفكَّ يهـدي السرورَ
حـبـيبٌ سرى ورقـيـبٌ غـفَـل
١٢- زمـانٌ كـأن الفـتـى المسْلَمـيَّ
تكنّفَهُ عـدلُه فـاعـتـدل [٥٣]

ليس في هذا النص على طوله جملة إنشائية واحدة ما عدا جملة الدعاء (ولا زال مربعها في ملل) التي تكشف عن رغبة الشاعر في أن يظل المطر يصوب هذا الربع. وإذاً لم يقصد ابن زيدون إلى التعبير عن عواطفه ومشاعره، بل قصد إلى (النعت أو الوصف) وما قد يتراءى وراءه من الإحساس العميق بالجمال والإعجاب به، وهو مذهب شائع في الشعر القديم.

ولأمر ما لُقب (الأعشى) صنّاجة العرب، فقد أكثر من القول في وزن (المتقارب) وأحسن حتى لا يشق له غبار فيه، أو قل بعبارة د. الطيب (لقد أفسد الأعشى بحر المتقارب على من بعده) [٥٤].

والمتقارب (بحر بسيط النغم، مطّرد التفاعيل، منساب، طبلي الموسيقا، ويصلح لكل ما فيه تعداد للصفات، وتلذّذ بجرس الألفاظ، وسرد للأحداث في نسق مستمر. فالناظم

فيه لا يستطيع أن يتغافل عن دندنته فهي أظهر شيء فيه.... وكثير من الشعراء الفحول يتحامونه لأنه يتطلب اندفاعاً وراء النغم كما يندفع التيار) [٥٥].

فإذا رددت النظر في هذا الغزل أدركت صدق ما ذهب إليه د.الطيب، فهو غزل رشيق حشد له ابن زيدون فنونًا من الصناعة شتى. ومن هذه الفنون وزن (المتقارب) بصفائه، وقصر تفعيلاته، وتدفقها المتلاحق السريع، وبصلاحيته أو مواءمته لتعداد الصفات، وسرد الأحداث في نسق مستمر. ومنها هذه القافية المقيدة التي لا تسمح للإيقاع أن يمتد، وضروب من التكرار شتى. ولعل أبرز هذه الضروب هو تكرار أنساق لغوية كثيرة مع تنويع واسع فيها، فهو تارة يكرر النسق في البيت نفسه (ب:٣،٤). وتارة أخرى يكرره في شطر من البيت (ب:٢، ٥، ١١). وهو تارة ثالثة يكرره في بيتين متلاحقين (ب:٧، ٨).

ومن ضروب التكرار أيضاً تكرار ألفاظ النسق كلها ماعدا الكلمة الأخيرة (ب: ٧، ٨)،

ومنها تكرار (الجناس) و(الموازنة) (ب:٦، ٧، ٨)، وتكرار المعنى أو قسيمه (ب:٤).

إن هذه الضروب الواسعة من التكرار ليست في الحقيقة سوى متواليات نمطية، وكل متوالية منها (تعبر بطريقة متماثلة عن مفاهيم علاقية متماثلة) [٥٦]، أي إن ثمة (علاقة بين الشكل الخارجي والدلالة) [٥٧]. فما هذه العلاقة القائمة بين أشكال هذه المتواليات ودلالاتها ؟ بعبارة أخرى : ما وظيفة هذا التوازي ؟ وأنا لا أتحدث – كما هو واضح – عن بنية التوازي التي يفرضها الوزن، بل عن بنية التوازي في هذه المتواليات النمطية، أو في هذه الضروب من التكرار. إن وظيفة هذه البنية هي إكساب الأبيات المترابطة بسببها (انسجامًا واضحًا وتنوعًا كبيرًا في الوقت نفسه) [٥٨]، وإبراز حدة الإحساس وتقويتها، وإثراء موسيقا النص. وعلينا أن نتذكر دائماً أن عنصر الموسيقا (جزء لا ينفصل من سياق المعنى) [٥٩]. ألم أقل منذ قليل إن ابن زيدون قصد إلى (النعت) وما قد يتراءى وراءه

من الإحساس العميق بالجمال والإعجاب به ؟ إنه ينعت عالماً من الجمال والصبا يضج بالفتنة الساحرة، فهل نستكثر عليه أن يتقن هذا النعت ؟ وقف قليلاً على هذه الموازنة التي أقامها بين الطبيعة والمرأة – لمَ لا أقول على هذه المنافسة ؟ – تجد أنه لم يزاوج بين عالم المرأة وعالم الطبيعة، فيتخذ من الطبيعة مجلى لجمال المرأة، وهذا من مألوف ما درج عليه الشعراء، وأنه لم يوحد هذين العالمين فتتلاشى الحدود بينهما كما فعل (ابن الرومي) في قصيدته التي على النون (أجنت لك الوجد أغصان وأفنان فيهن نوعان : تفاح ورمان)

ولكنه اعتسف بينهما سبيلاً أخرى، فاحتفل بضروب الجمال، ووصفها وصفًا محايداً في لوحة فاتنة ينافس فيها الحسن أخاه :

بدت في لداتٍ كزهر النجومِ
حسانِ التحلي ملاح العَطَلْ
مشين يُهادين روض الرّبا
بيانع روض الصبا المقتبل
فمن قُضب تتثنّى بريحٍ
ومن قضب تتثنى بدلّ
ومن زهراتٍ تندّى بمسكٍ
ومن زهراتٍ تندّى بطلّ

وليس يليق بهذا التثني وصواحبه إلا هذا الإيقاع الرشيق الخفيف الراقص. ويكفي أن تعيد النظر في معجم هذا الغزل لتذوق ما فيه من حلاوة الحياة حين تقبل وقد غفل الدهر عنها :

مَرادٌ من الحب غضٌّ الجنى
لديه من الوصل وِرد عَلَل
ليالي ما انفكَّ يهدي السرور
حبيبٌ سرى ورقيبٌ غفل

لقد ارتبطت صورة الرقباء والعذّال والوشاة في الغزل العربي بالمجتمع، فهم رموزه، وغفلتهم هي رمز لغفلة المجتمع عن العشاق الذين يتبادلون كؤوس السرور مترعة، لا يطوف بهم طائف من خوف، ولا يكدر صفوهم رِقبة من عذول. هل أسرف إذا ظننت أن صورتهم قد تتماهى مع صورة الدهر ؟ وكيف يمكن أن تصفو الحياة لهؤلاء العشاق إذا جمح الزمان ؟ ولعل هذه الأحاسيس هي التي كانت تساور الشاعر بدليل قوله بعد (غفلة الرقيب) :

زمان كأن الفتى المسلميّ

تكنّفه عدله فاعتدل

فهو يقرن على نحو واضح بين هذه الغفلة والزمان، فكأن غفلة الرقيب هي غفلة الدهر أو اعتداله.

ومن حق الشعر أن نُعجب بهذا التخلص من الغزل إلى المدح. لقد تغير مزاج الزمان، غيّره عدل هذا الممدوح، فردّه من الجموح إلى الاعتدال، فصفت لياليه فهي ما تنفك ترعى سرور هؤلاء العشاق.

فهل تشك بعد هذا كله في طبيعة المدح الذي سيعقب هذا الغزل ؟ إنه صورة منه بهجة وإشراقاً وحبوراً، أو قل إن هذا الغزل هو المعادل العاطفي لذاك المديح. ولست تجد شيئاً في هذا الغزل من جمال الصنعة ودقتها، ومن الإحساس العميق بالحياة وجمالها، ومن الرضا والطمأنينة، ومن فيض الدلالة من جمال النعت أو التصوير إلا وأنت واجده في هذا المديح. لقد برع الشاعر في تخلصه من الغزل إلى المدح، ومضى طلقًا في هذا المضمار الذي راضه، وراز نفسه فيه أشواطًا منذ زمن بعيد، فإذا هو يبدي من فنون الصنعة ما يملأ العين :

ويوضح رسمَ التقى إذ عفا

ويُطلع نجم الهدى إذ أفل

أشفّ الورى في النهى رتبةً
وأشهرهم في المعالي مثل
وأحرى الأنام بأمرٍ ونهي
وأدرى الملوك بعقدٍ وحل
فما وعدَ الظنُّ إلا وفى
ولا قالت النفس إلا فعل
فلقّى مناوئه ما اتقى
وأعطى مؤمّله ما سأل
غمامٌ يُظل وشمس تنير
وبحر يفيض وسيفٌ يسل
قسيم المحيّا ضحوك السماح
لطيف الحوار أديب الجدل
فإنَّ تزوّده للمعالي
وإنَّ تأهّبه للأجل
سواك إذا قُلّد الأمر جارَ
وغيرك إن مُلّك الفيء غل
فأنت الجريء إذا الشبل هاب
وأنت الدليل إذا النجم ضلّ[٦٠]

ليس في هذا النص على طوله جملة إنشائية واحدة، بل هو سرد متدفق سبيله النعت أو الوصف رغبة في البعد عن إظهار العواطف مباشرة، وإيهاماً بالموضوعية والحياد. وأعد قراءة هذه الأبيات ترَ سيطرة ضروب من الأنساق اللغوية. ولست تجد ضربًا منها إلا وجدت موازاة دلالية له فكأن صورة النسق تجسد المعنى، وتدل عليه. وقد تكون هذه الموازاة أحياناً نادرة موازاة ضدّية :

فـلـقّـى مـنـاوئـه مـــــــــــا اتـقـى

وأعـطـى مـــــــؤمّـلـه مـــــــا ســــــأل

غـــــمـــــــامٌ يُظل وشـــــمسٌ تنـيـــــر

وبـحـــــــرٌ يفـــــيض وســــــيف يُسل

ولكن هذه الموازاة لا تبـدد (وحـدة الأثر) في النفس، بل تعـمـد إلى الملاءمـة بين الأقسام، فتؤدي وظيفة تكميلية، وتزيد من قوة النص، وأثره في نفس المتلقي.

وتجد داخل الأنساق المتكررة ظاهرة (التقسيم) (قسيم المحيا....) التي تثري موسيقا النص. أو تجد طباقاً أو أكثر فتذوق حلاوة، وتوشك أن تتلمظ شفتاك. وقد تروقك الصورة الكنائية فوق ما تروقك صور قديمة أعاد ضربها من جديد. ومن هذه الكنايات قوله :

ونـيـطـت حـــــمـــائـلـه الـوافـــــيـــات

مـكـان تمـائـمـــــــه فـــــاحـتـــــــمـل

ومـــــــا بلّـت الـبُـــــــردَ تـلـك الـدمـــــو

عُ إلاَّ وفـي الـبُـــــــــــرْد لـيـــثٌ أبَـل [٦١]

لقد غفلت عين الرقيب أو الدهر عن (ابن زيدون)، فنهل من صفو الحياة وعلّ في ظلال المظفّر، وحقّ له أن يقول :

فـلـو صـــــافـح الـتّـــــبـــــر خـــــدي لـهـــــانَ

ولـــو كـــــاثـــر الـقـطـر شـــــكـري لَـقَـل

وإذاً نحن أمام قصيدة متقنة الصنع تحققت فيها (الوحدة النفسية)، وآزرتها وجسدتها (وحدة أسلوبية)، فليس إلى الزهادة فيها من سبيل.

فإذا ضممت أطراف الكلام، وجمعت منه ما انتشر تبين لنا أن (ابن زيدون) أحد شعراء المدح الجوالين، اتخذمن الشعر حرفة، وجعل في كفالتها مآربه جميعًا، فطفق

يجوب أرجاء الأندلس بحثًا عن الجاه العريض الذي يعاسره حينًا، وينقاد له حينًا آخر. تحصبه ريح الخلاف حينًا، وتلوي به ريح الطموح حيناً، وتصرّفه رياح المغامرة والأنانية والوصولية كل حين. لقد جعل دُبر أذنيه كل صوت إلا صوت ذاته، وأغمض عينيه عن كل هم إلا همومه الشخصية، وتقلّب في البلاد تقلّب التاجر الحصيف الذي يعرف أين ينبغي أن تُنصب السوق، وكيف تروج البضاعة.

وتظهر حصافة هذا الشاعر في قصائد المديح، فهو يبنيها بناء محكمًا أو شبه محكم، ويلتزم من أمرها ما يلتزمه التاجر الحصيف من شروط السلعة الجيدة مراعيًا المعايير المعتمدة في عصره، فإذا هو يمثل شاعر (البلاط) كما لاحظ بحق د.جودت الركابي، فيتخذ لمدائحه العدة اللازمة من (ركوب البحور الطويلة، واللجوء إلى النظم الرصين الجزل) [٦٢]. ومن التقديم لهذا المدح بالغزل غالبًا، ومن إيثار الإطناب والتفصيل والتطويل والمبالغة في تصوير شخصية الممدوح حتى غدت هذه الشخصية نمطية يتعاورها العقم والجمود والتكرار، وما ذلك إلا لانقطاعها عن الحياة المتجددة من حولها. إنه (يخضع لصفات شاعر القصر، بل لعله تدرب عليها منذ نشأته)[٦٤]، ولقد (ذابت شخصيته في مدح الملوك.... ورأيناه يطلب عون بلاغته ولغته وفنه فيأتيه طائعاً منقاداً، ولكن العاطفة كانت تعوزه على الغالب... إذ لا شأن للعاطفة في هذا المضمار، وإنما الشأن للبلاغة والمقدرة الفنية) [٦٥].

ولكن ابن زيدون استطاع _على الرغم مما تقدّم – أن يحقق لقصيدة المدح الأندلسية (وحدتها النفسية) أكاد أقول دائماً، وأن يحقق لها (وحدتها الأسلوبية) في أحيان كثيرة، وأن ينحو بغزلها منحى (الرمز)، فيجعل منه مكافئاً عاطفياً لوحدة المدح. وقد تجمّع في مدائحه رماد ثقافي كثير استطاع أن يعيد إنتاجه ببراعة واضحة وصنعة متقنة، ولكن روح العصر، وسطوة التقاليد الأدبية وعراقتها، واتخاذه الشعر حرفة، وانحرافه الشديد إلى نفسه، حالت بينه وبين خلخلة التقاليد الشعرية الموروثة أو تعديلها، وانحرفت

به عن تجديد لغة الشعر وبنائها الفني، فظل خياله الشعري في مدائحه أسيرًا مقصوص الجناحين إلا في مواطن نادرة.

ولقد قرأت بإمعان ما كتبه د.عبد القادر هنّي عن التجديد في الشعر الأندلسي[٦٦]، وتأملت طويلاً معياره المضموني الذي راز به ما قرأه من شعر، فلم أنكر ما قرأت، ولكن الظنون ساورتني حول مدى مواءمة هذا المعيار للحكم على الشعر. ولست أرتاب في ضرورة تعبير الشعر عن الناهض في الحياة، وعن روح هذا النهوض لا عن تجلياته فحسب، ولكنني لا أرتاب أيضًا في ضرورة أن يكون هذا التعبير إدراكًا فنياً لهذه الروح الناهضة لا إدراكاً ذهنيًا صرفًا. ولم أجد في مدائح ابن زيدون طرفاً من هذا التجديد الذي تحدث عنه د. هنّي، ولا من غيره إلا ما ألمحت إليه.

فإذا طوينا ما كنا فيه من أمر قصيدة المدح، وصرنا إلى قصيدة الاعتذار – وهي شعبة من قصيدة المدح كما قلت سابقاً – رأينا هذا الشاعر يُكدي، ويُقصر تقصيراً شديداً يُعضُّ منه على الإبهام.

لقد فتح (عمرو بن قميئة) باب الاعتذار في ما وصل إلينا من شعر أهل الجاهلية، ولكن الذي أرسى أصول قصيدة الاعتذار، ورعاها حتى بلغ بها أعلى ذروة فنية بلغتها في تاريخ الشعر العربي القديم هو شاعر الجاهلية الكبير (النابغة الذبياني) حتى يصح أن نقول فيه : لقد أفسد هذه القصيدة على شعراء العصور اللاحقة.

ولم أرَ أحداً من الدارسين – في ما وقفت عليه – ينص على وجود هذه القصيدة في ديوان ابن زيدون، بل هم يضمونها إلى قصائد المديح. وعلى الرغم مما بين القصيدتين من وجوه الاتفاق فإن بينهما فروقاً لا تخفى[٦٧].واعتذاريات ابن زيدون هي قصائده التي أرسلها من سجنه إلى (أبي الحزم بن جهور) يستعطفه، ويشكو إليه حاله، ويعتذر عما رماه به الوشاة الأعداء. وأكثرها قصائد مركبة من عنصر تقليدي هو (الغزل)، ومن

عنصري المدح والاعتذار ممتزجين. وليس يأتي تقصير هذا الشاعر من حديث الغزل أو المدح، بل من حديثه عن عناصر (الاعتذار). وسأتخير مثلاً لهذه الاعتذاريات أطولها، ولعلها أن تكون أوفرها من الفن حظًا، وهي قصيدته الرائية :

مـــاجـــال بـعـــدك لَـحْظي في سنا الـقـــمـــرِ

إلا ذكـــــــــرتُـكِ ذكـــــــــرَى الـعـين بـالأثـرِ

يستغرق الغزل (١٤) بيتًا من هذه القصيدة التي يبلغ عدد أبياتها (٥٦) بيتًا. وهو غزل تسري في عروقه نغمة (الفقد) القاسي، و(الحنين) الممض، و(القنوط) الضرير. ويجري مجرى رمزياً يخطف البصر :

مـــا جـالَ بَعْـدكِ لحظي في سنا الـقـــمـــرِ

إلا ذكـــرتُـكِ ذكـــــــــرَى الـعـينِ بـالأثـرِ

ولا اســـــتطلتُ ذَمـــــاءَ الـلـيل من أسـفٍ

إلا عـلـى لـيـلـة سـرّت مع الـقِـــــصـــــر

في نشـــوةٍ من سِـنـاتِ الوصل مُـــوهِمَـــةٍ

أنْ لا مـــســافـــةَ بـين الـوهْنِ والسَّـــحَـــر

نـاهـيـكِ مـن ســـهَـــــــرٍ بَـرْحٍ تـألّـفَـــهُ

شـــوقٌ إلى مـــا انقـضى من ذلك السَّـــمـــر

فليت ذاك الســـوادَ الجَـــوْنَ مـــتَّـــصلٌ

لـو اســـتـــعـــار سوادَ القلب والبـصـــر

أمـــا الـضَّـنَى فـــــجَـنَـتْـــــهُ لحظةٌ عَـنَنٌ

كـــــأنهـــــا والردى جـاءا على قَـــدَر

.....

حُـــسـنٌ أفـــانـينُ لم تســـتـــوفِ أعـــيُـننا

غـــايـاتِـهِ بـأفـــانـينٍ مـن الـنـظـر

واهـاً لثَـــــغْـــــركِ ثـغـــــراً بـات يكـلؤُهُ

غـــيـــرانُ تَسْـــري عـــواليـــهِ إلى الثُّـــغَـــر

يقظانُ لم يكتـــحلْ غَـــمـــضـــاً مـــراقـــبـــةً

لرابط الجـــأش مـــقـــدامٍ على الغِـــرَر

لا لـهْـــوُ أيـــامـــــهِ الخـــــالي بمُرتجـــعٍ

ولا نعـــــيـــمُ لـيـــــاليـــــه بمنـتَظَـر

إذ لا الـتـــــحـــيّـــةُ إيماءٌ مـــخـــالسـةً

ولا الـــزيـــارةُ إلمـــامٌ عـــلـــى خَـــطَـــر

مُـنًـى كـــــــأنْ لـم يـكـن إلا تـذكّـــــــرُهـا

إن الـغـــــرامَ لمعـــتـــــادٌ مع الذِّكـــــر (٦٨)

من هذه الحسناء التي تقترن بالقمر في نفس ابن زيدون، فكلما رآه رآها ؟ بل ليس القمر سوى أثارها فهي العين وهو الأثر!! وما هذا الليل الذي يّخيم على الأبيات الخمسة الأولى ؟ وما سر تميّز بعض هذا الليل من بعضه الآخر ؟ إنه (ليلان) عند التحقيق، أحدهما طويل يتكنفه الأسف والسهر المبرّح الذي انعقد به الشوق وقاناه، فهو ليل ساهر ناصب يقاسيه ابن زيدون، ويشكو تطاوله، وفي لججه المظلمة المتراكبة يرى القمر فيذكّره بتلك الحسناء كما يذكّر الأثر بالعين !!.

وثاني الليلين ليل مضى وانقضى، وكان ليلاً انعقد السرور بأرجائه، وأرجت فيه خمرة النشوة فعاد قصيرًا شديد القصر حتى كأن أبعاضه طُوي بعضها على بعض فما من مسافة بين الوهن والسحر !!

لقد فرغ وطاب (ابن زيدون) من رحيق السرور وأريج النشوة، وعاسره الدهر العسير، فطفق يعالج غربة الفقد القاسية، وأشواق الحنين القانط، ويقتات خبز الذكريات المرّ.

ما أكثر ما وصف الشعراء زمن الصفو بالقصر، وما أكثر ما صوّروا زمن الضيق والشدة طويلاً مسرفًا في الطول، وقرنوه – أكاد أقول دائمًا – بالليل ! فهل تخالجك الظنون بعد هذا كله في أن ثاني الليلين هو تعبير عن حياته الماضية الوارفة الظلال قبل أن تنقلب به الأيام، وفي أن أولهما هو تعبير عن واقعه في غيابة السجن، وفي أن هذه الحسناء رمز لأيام الصفو الغابرة، وأن القمر رمز لذكرى تلك الأيام ؟ وإذًا ليس عجبًا أن يعلن ابن زيدون حسرته على ما انقضى من سمر ذلك الليل البهيج، ويتمنى لو أن ذلك الليل امتد واتصل حتى لو استعار سواده من سويداء قلبه وسواد بصره.

فليت ذاك السوادَ الجَوْنَ متصلٌ

لو استعار سوادَ القلب والبصرِ

فهل رأيت أمنية أو بيعة وكسٍ أسوأ مما تسمع وأغرب ؟

ويمضي ابن زيدون دون إيغالٍ في ترميزه الغزلي الشفاف، فيحدّثنا عن مرضه المزمن العضال الذي سببته نظرة عارضة اقترن بها الردى، فكانا قدرًا مقدورًا لا مناص منه. أو قل – إذا تركت دنيا الحب وأوصابه، وصرت إلى جفاف القول وحدة مباشرته – يحدّثنا عن وقوعه في قبضة (أبي الحزم)، وإلقائه في غياهب السجن، وعن سبب ذلك، وما سببه إلا صبوة جامحة إلى مطامح سياسية عريضة أوردته مورد الموت الزؤام المحقق.

أما الضنى فَجَنَتْهُ لحظةٌ عَنَنٌ

كأنها والردى جاءا على قدَرِ

وينعطف ابن زيدون إلى الماضي مرة أخرى، ويعلن في حسرة ظاهرة أن عينيه لم تستوفيا كل أفانين حسن ذلك الماضي، أو قل إن مباهج تلك الأيام الغوابر كانت أكبر من قدرته على احتوائها جميعًا. ويقوم الخبر الذي أُريد به الإنشاء بتعميق معاني الحسرة في النفس :

حُسنٌ أفانينُ لم تستوفِ أعيُننا

غاياتِهِ بأفانينٍ من النظر

وكأنه يمهد بمفارقته هذا الحسن لهذه الجملة الإنشائية المثقلة بالتلهف والحنين :

واهًا لـثـــــغـــــركِ ثغـــــرًا بـات يكلـؤُهُ

غـــيـــران تسـري عـــواليـــهِ إلى الثُّـــغَـــرِ

يقظانُ لم يكتـــحل غَـــمـــضًـــا مـراقـبـــةً

لـرابط الجـأش مـــــقـــــدامٍ علـى الـغِـــــرَر

لقد عبّر ابن زيدون تعبيرًا رمزيّاً مركّزًا عن حقيقة الحال، حتى لأوشك أن أزعم أن أبرز حقائق هذا الغزل النفسية مخبوءة تحت جناحي هذين البيتين. إنه – في ما يزعم – شخص جسور لا يعرف قلبه الخوف، قنّاص للفرص يترصد غفلة الرقيب، ولكن هذا الرقيب فارس غيور لا تعرف عيناه الغفلة أو النوم (يقظان)، فما الذي يقوى على فعله ؟ لا شيء سوى هذا التلهف، وهذا الحنين، وهذه الحسرة التي يزدردها لكأنني أسمع اصطكاك أسنانه. لقد ظفر به اليأس والقنوط، وصار إلى مواقع العجز، فخرج إلى البوح والتصريح:

لا لَـهْـوُ أيـامِـــــهِ الخـــــالـي بمـرتَـجَـعٍ

ولا نـعـــــيـمُ لـيـــــالـيـــــه بمـنـتَـظَـرِ

لقد طوت يد المغامرة ما كان من لهوه العريض، فأقفرت حياته، وتبددت أحلامه، ولم يبق له من حبيبته/ الرمز سوى رماد الذكرى.

ولو أعدت النظر في هذا الغزل، وتأملته لرأيت كيف تنمو مشاعر الفقد وتتعزز، فتتحول الذكرى الحزينة إلى (أسف وحسرة)، ثم يتحول الأسف والحسرة إلى مرض عضال (الضنى)، ويتحول المرض العضال إلى تربص وتهديد بالقتل (الفارس الغيور اليقظان)، ويتحولان أخيراً إلى يأس مطلق.

هكذا يبدو هذا الغزل وهاجًا بالمعاني العاطفية التي ترمز لواقع الشاعر وحياته بمافيها من روح المغامرة والجموح. وأغلب الظن أنه كان لابن زيدون يد في فتنة قرطبة التي شغب فيها الناس على (أبي الحزم) سنة ٤٣١هـ، فزجّ به في السجن في أعقاب هذه الفتنة سنة ٤٣٢هـ.

وأغلب الظن أيضًا أن ابن زيدون هو الذي أوقد نار الطمع وحب التوسع في نفس (المعتمد)، وأمدّها بالحطب الجزل، فشجّعه على الاستيلاء عليها، وتمّ له ذلك سنة ٤٦٢ هـ. ولعل هذين الموقفين يعززان صفة (المغامر) التي وصفنا بها هذا الشاعر.

وحين يتحول ابن زيدون من الغزل إلى الشكوى، أو ينعطف من الرمز والتلميح إلى المباشرة والتصريح لا يغادر مداره النفسي قِيد أنملة، فهو يبدأ هذا التصريح بالمعنى عينه الذي نراه في بيت الاستهلال، وأكاد أقول : وبالصورة نفسها مقلوبة (العين والأثر /العِيان والخبر) :

من يسألُ الناسَ عن حالي فشاهدُها

محضُ العِيان الذي يُغني عن الخبرِ

إنهما – بيت الاستهلال وهذا البيت – مطلعان متوازيان أحدهما من وادي الغزل، والآخر من وادي الشكوى. ولا يلبث الشاعر أن يتجلّد، فيلجأ إلى مغالطة النفس ومخادعتها أو ما يسميه البلاغيون (حسن التعليل) :

هلِ الرياحُ بنجمِ الأرضِ عاصفةٌ

أم الكسوفُ لغير الشمس والقمرِ؟

إن طال في السجن إيداعي فلا عجبٌ

قد يُودَعُ الجَفْنَ حدُّ الصارمِ الذَكَر

فإذا صار ابن زيدون إلى الاعتذار أكدى، واتسع الغبار وعلا بينه وبين شاعر كالنابغة، فهو يلمّ بمقومات الاعتذار المعروفة إلمامًا خاطفًا، فإذا تلبّث عند بعضها كان كأنه في العثار:

مـــا للذنوب التي جـــاني كـــبـــائرها
غـــيـــري يُحـــمّلني أوزارها وَزَري ؟
من لم أزلْ من تـأنّيـــــهِ على ثـقـــــةٍ
ولم أبِتْ من تجنّيـــــهِ على حَـــــذَرِ
قـــد كنتُ أحـــسَـــبُني والنجمَ في قـــرنٍ
فـفـيمَ أصـبـحتُ منحطاً إلى العَـفَـر ؟
يا بهـــجـــةَ الدهر حـــيّـــاً وهو إن فنيَتْ
حـــيـــاتُهُ زينة الآثار والسِّـــيَـــر
لي في اعـتـمـادكَ في التـأمـيل سـابقـةٌ
وهجـــرةٌ في الهـــوى أولى من الهِـــجَـــر
فـفـيمَ غـضَّت همـومي من عُـلا هِمَـمي
وحـــاص بي مطلبي عن وجـــهـــةِ الظَّفـر ؟
هل من سـبـيلٍ فـمـاءُ العَـتْب لي أسِنٌ
إلى العـذوبة من عُـتْـبـاك والخَـصَـر ؟
لا تَلْهُ عنّي فلم أسـألْكَ مُـعْـتَـسِـفـاً
ردَّ الصِّـبـا بعـد إيفـاءٍ على الكِبَـر
هبني جـــهلتُ فكان العِلْقُ ســيّـئـةً
لا عـذر منهـا سـوى أني من البـشـر(٦٩)

أين هذا من اعتذار النابغة ؟ بل قل أين الغَرب من النبع، وأين الخَرَب من الصقر؟ وكيف استقام لابن زيدون وهو يشكو ويستعطف ويعتذر أن يذكّر (أبا الحزم) بالموت ؟ وانظر إليه وهو يمضغ المعاني القديمة ويلوكها تسمع لها جرساً قبيحاً فكأنها فارك شمست عليه، ولجّ بها النفور والصدود.

أهو صراع الناثر والشاعر في شخصية ابن زيدون ؟ لقد ظفر الناثر بالشاعر، فنسخ روحه إلا قليلاً، فإذا هو يقرر المعاني تقريرًا، ويسوقها عارية جرداء. أريد أن أقول : لقد أخفق ابن زيدون في أن يغيّر طبيعة هذه المعاني، ويحوّلها إلى معانٍ عاطفية بليلة الجناح.

وحقًا لقد استطاع هذا الشاعر أن يحقق لقصيدة الاعتذار وحدتها النفسية، فجعل الغزل معادلاً عاطفيًا لوحدة المدح والاعتذار، وطبع قصيدته بطابع مميز فاتخذت شكل (الرسالة)، وكان د.إحسان عباس قد لاحظ ذلك منذ زمن، فقال : (حادثتان إذاً تشابهتا في أن فرضتا على ابن زيدون مسلكًا واحدًا هما حادثة الحب وحادثة السجن، وفي كلتيهما نرى ابن زيدون محتجبًا وراء المسافة يكتب رسائل محددة المعالم مرتبة الأفكار، متراوحة بين الاعتدال والثورة، مزوّدة بقوة الانتقاء اللفظي وحلاوة الجرس الموسيقي.

فإذا أضفت إلى هاتين الحادثتين (عمله الديواني) تبين لك ابن زيدون (كاتبًا) في كل حالة.... حتى إنك لو أطلقت على عظم ديوانه اسم (رسائل ابن زيدون) لما كنت بعيدًا عن الصواب) [٧٠]. ولعلي أضيف : لقد تركت صفة (الكاتب) آثارًا قوية في شعره، وحرفته في مواطن غير يسيرة إلى دروب النثر المكشوفة الجرداء.

ب - قصيدة الرثاء

لقد عرفت قصيدة الرثاء أطرافًا مما عرفته أختها قصيدة المدح من الاهتمام والرعاية، وكان للشعراء منذ العصر الجاهلي مذاهب معروفة فيها. ولم تزل الشعراء ترعى هذه المذاهب وتنمّيها حتى نضج التعبير عنها. وفي ضوء هذه المذاهب سوف نروز هذه القصيدة في شعر ابن زيدون، فنقف على مافيها من طارفٍ وتليد، وعلى ما عراها من الضعف أو الجدة والتجاوز.

وقلما يلتفت الباحثون إلى مراثي ابن زيدون، فإن التفتوا فهي الالتفاتة العجلى كأنما يصيح بهم صائح الرحيل. فإذا فتشت عن سر هذا العزوف عنها أو الزهادة فيها انكشف لك أمران : قلة هذه المراثي، فهي تكاد تعدّ على أصابع اليد الواحدة. وتقصير هذا الشاعر فيها، وخمول ذكرها. ولعلهم لم يستملحوا أن يكدّروا نقاء صورة هذا الشاعر وصفاءها في وجدان القارئ العربي، وهي - كما قدّمت - صورة الارستقراطي العاشق.

ويكاد يغلبني الظن أن ابن زيدون لا يصلح للمراثي، ولا يطيق الصبر عليها، وماله ولها؟ إن الرثاء يقتضي الإحساس بالفجيعة، ولوعة الحزن، والتفكير في الموت وما يخالطه من ضرب الأمثال، وسوق الأخبار، والتماس العزاء من مظاهر الطبيعة وأحداث الدهر، وعمق التأمل في الفناء، والحكمة وما يلابسها من حزن شخصي عميق، وسوى ذلك مما هو من رسوم هذه المذاهب التي ذكرتها ومن آياتها..... وما لهذا كله ولابن زيدون ؟ إنه سجين وعيه ومصالحه الضيقة، وهما يضربان في وجهة أخرى غير وجهة الرثاء وما يقتضيه. ولعل عنصر الرثاء الوحيد الذي يتردد صداه في دنيا هذا الشاعر هو (التأبين) لما بينه وبين (المدح) من أسباب.

لنقف قليلاً على صدر مرثيته في الوزير القاضي (أبي بكر بن ذكوان) :

اعـــــجب لحـــال السَّـرو حـين تُـحـــالُ
ولــدولـةِ الـعـلـيـــــاء كـــــيف تُـدالُ
لا تـفـــــسـحَنْ للـنـفس فـي شـــأو المنـى
إن اغـــــتـــــرارك بـالمـنـى لـضـــــلال
مـــا أمـــــــتـــعَ الآمـــال لـــولا أنّـهـــا
تـعْـــتـــاقُ دون بـلـوغـــهـــا الآجـال
مَـن سُـــرَّ لمـا عـاش قـلّ مـــتـــاعُـــهُ
فـــالـعـــيشُ نـومٌ والسـرورُ خـــيـال
فـي كـل يـومٍ نُـنـتـــــــحـى بـرَزيّـةٍ
لـلأرض مـن بُرحـــــائـهـــا زلـزال (٧١)

ألم أقل منذ قليل إن ابن زيدون لا يطيق الصبر على الرثاء ؟ انظر إليه كيف يقفز بين المعاني، لا يكاد يمس معنى حتى يصير إلى غيره، ولقد كان له في ما عجب منه مجال رحب للتأمل والنظر لو كان يقوى على ذلك صبرًا. وانظر إلى هذه المعاني تجدها عزيزة

على التجانس إلا رتقًا. ثم انظر إلى البيت الأخير وما فيه من مبالغة وتهويل دون أدنى ترشيح لهما من قبل !! ولعل هذا الزلزال الذي يذكره أن يكون أصاب النص – لا الأرض– فدمّره تدميرًا..... ويمضي ابن زيدون في حشد المبالغات، ويقرّرها تقريرًا صلدًا باردًا من العاطفة والبيان، فكأنه يكتب إحدى رسائله الديوانية، يقول :

ولّى أبو بكر فراع له الورى
هولٌ تَقاصرُ دونَهُ الأهوالُ
قد قلتُ إذقيل السريرُ يُقِلُّهُ
هل للسرير بقدره استقلال
الآن بيَّن للعقول زوالُهُ
أن الجبال قُصارُهنَّ زوال

أهكذا يكون التعبير عن الجزع والأسى ؟ أم هكذا يكون التأمل في (الموت) واستخلاص الحكمة ؟! لقد أسرف على نفسه وعلى الشعر معًا.(ما هكذا يا سعد تورد الإبل).

ولكن هذا الشاعر يحسن (التأبين) بعض الإحسان لما بينه وبين المدح من أسباب كما ذكرت من قبل، فهو في رثاء (والدة المعتضد) يتخيّر رويّاً مُرَّ الطعم كما يشهد بذلك عدد من عيون المراثي العربية. وهو يبدأ رثاءه بالتأبين يخلطه بنزرٍ يسيرٍ من التأمل، ثم يُخلص القول له، ويصرّفه في تعداد مناقبها على نحو ما كان يفعل في المدح. يقول :

منارٌ من الإيمان لم يَعْدُ أن هوى
وحبلٌ من التقوى وَهَى فتقطّعا
وشمسُ هدى أمسى لها التُّرب مغرباً
وكان لها المحراب في الخِدر مطلعا
لتَبك الأيامَى واليتامى فقيدةً
هي المزن أحيا صوبُهُ ثمَّ أقشعا

مُـــسَبّـــحـــةُ الآناء قـانِتَـــةُ الـضـحـى

ثـوت فـــثـــوى مـغنى الـتـــأوّه بلقـــعـا

تـبـيت مع الإخـبـات مُـسْـعـرة الحـشـا

تـقـيَّـــة من يـخـشى إلى الله مَـــرْجـــعـا

إذا مـــا هـي اســـتـــوفت من البّـــرِّ غـايـةً

تـأتَّت لأخـــرى لا ترى تلك مَـــقْنعـــا [٧٢]

ولعلك لاحظت أن هذه المناقب متجانسة، فهي جميعًا من صعيد طيّب واحد هو الصعيد الديني، ولعلها بسبب ذلك تترك أثرًا موحّدًا وقويّاً في النفس. ولا ريب في أن هذه الصور المتلاحقة، وما فيها من عروق بدوية صحراوية، قد زادت هذا التأبين قوة وجمالاً. ولكن هذا الشاعر لا يعتّم أن ينعطف إلى المدح الصريح الطويل العريض !!

ألم أقل غير مرة إن ابن زيدون لا يطيق على جمر الرثاء اصطبارًا؟ ولعلّ انحراف هذا الشاعر إلى المدح قد أفسد طعم هذا الروّي المرّ بعض الفساد.

ومن غريب أمر (ابن زيدون) وعجيبه أنه قال مرثيّة في (والدة أبي الوليد محمد بن جهور)، ثم تقاذفته حوادث الأيام، واستدار العام بعد العام سنين عددًا، وصار إلى (المعتضد) يتفيّأ دوحته ويخوض ظلالها. فلمّا قُبض (والد المعتضد) إلى ربّه، رثاه ابن زيدون بقصيدة طويلة فإذا صدر هذه القصيدة هو صدر مرثيّته عينه في رثاء (والدة أبي الوليد)!! أبيات كثير جدًا متعاقبة – (١٣) بيتًا – ينقلها من مرثيّته الأولى إلى الثانية لا يكاد يخرم منها حرفًا!! و ينقل بعدئذٍ (١٠) أبيات متفرّقة دون أن يمسّها تغيير إلا ما قد يكون من استبدال مرادف للفظ به !! [٧٣] فتأمّل.

لقد كان صدر هذا الشاعر يضيق بالرثاء لا تكاد تنعقد نفسه عليه. وكان تاجرًا حصيفًا – وقد يكون الخداع وجهًا من وجوه الحصافة – يرى

السوق منصوبة، فيعزّ عليه ألاّ يبيع، فإذا هو يسرق بعض بيعه القديم، ويضيف إليه بعضًا جديدًا، ثم يبيعه مرة أخرى!!

ولعل (ابن زيدون) كان أحسّ في نفسه أن التوفيق حالفه في بعض رثائه القديم، وعرف من حقيقة أمره أنه لن يقوى على تجاوز ما قال أو مضارعته، ولم يكن له مناص من الرثاء، فطفق يلفّق قصيدة (على كاذبٍ من وعدها ضوء صادق).

فإذا نظرت في هذه المرثيّة التي أحدّثك عنها منذ حين عرفت أن ابن زيدون كان يحس في نفسه ما قلته لك. فهو يستهلّها بالحديث عن الدهر، ويقرنه بالصبر في تجانس بديع، فليس من مكافئ للدهر سوى الصبر على صروفه :

هو الدهر فاصبر للذي أحدث الدهرُ

فمن شيم الأبرار في مثلها الصَّبرُ

ستصبر صبر اليأس أو صبر حِسْبةٍ

فلا تؤثر الوجه الذي معه الوزر

مطلع بارع مثقل بالذهول والإحساس بالعجز، فكأن ثمة سؤالاً عامّاً ضخمًا يتلجلج في النفوس عن رزء كوني عرفه الناس جميعًا، وحاروا في تفسيره، فكان الجواب (هو الدهر)، واستأنف فقال (فاصبر للذي أحدث الدهر)، لقد انتدب الصبر لمقارعة الدهر، وأحسن به من مساعف ! وقد سكت عن ذكر الموت أو الفاجعة، مكتفيًا بهذا التعبير الغامض المبهم العام (الذي). وقد أحسن أيّما إحسان حين انصرف عن الإضمار، وجنح إلى هذا الإظهار البديع (أحدث الدهر)، وعزّز بذلك الإحساس بسطوة الدهر، وفداحة الرزء، فاستدعى ذلك الاستعانة بالصبر من جديد، فإذا نحن أمام هذا الاصطفاف الواسع له (فاصبر، الصبر، ستصبر، صبر اليأس، صبر حسبة..)،وهو اصطفاف غير مألوف، أو قل إنه (انحراف) وظيفته الأولى الرغبة في إبراز مكافئ للدهر، والتخفيف من وقع الفاجعة، وتعديل المزاج النفسي. وسكت الشاعر مرة أخرى عن ذكر الموت أو تحديد

المصاب، فجنح إلى الغموض والإبهام كأنه يحاذر أن يواجهه، فقال (في مثلها). فاجعة كبرى يدور حولها (ابن زيدون)، ويومئ إليها، ويعبّر عنها تعبيرًا غامضًا ملتويًا، ولكنه لا يقوى على نسيانها أو تركها، ولا يقوى على مواجهتها، فليجأ إلى الالتواء والمواربة والغموض. وخصم عنيد لا يقهر يلقي في روعه الجزع والذهول والإحساس بالعجز، فيبحث عن المساعف والنصير، فلا يجد إلاّ الصبر، فيمسك به بكلتا يديه، ويفرض له حضورًا نصيّاً قويّاً لعلّه يقوى على المواجهة.

أرأيت كيف يكون الشعر ؟ وهل عرفت لماذا حرص ابن زيدون على افتتاح مرثيّته الجديدة بشطر واسع من رثائه القديم ؟ ليس له في الرثاء ما يستحق النظر سوى أبيات معدودة وهذه الأبيات التي جعلها جزءًا من قصيدتين في اجتراء عجيب !! ولم يُلجئ ابن زيدون إلى ذلك قصر النفس، وضعف القدرة على النظم، فهو شاعر طويل النفس، غزير المعجم، مقتدر على النظم. ولكن الذي ألجأه هو معاصاة الرثاء له، ومعرفة هذه الحقيقة من نفسه يقينًا.

ويستمّر (ابن زيدون) في مراوغته ومداورته، فيخرج إلى طرف من الحكمة، وطرف من التأمل في نواميس الحياة، وطرف من التماس العزاء، وهو في ذلك كله يرشّح ترشيحًا قويّاً لإعلان خبر موت المعتضد، ولكنه لا يعلن ذلك إلاّ في البيت الرابع عشر. فإذا كرّرت النظر في هذا الترشيح رأيت أن نغمة الفقد تتعالى فيه وتقترب من الموت رويدًا رويدًا (الذي أحدث الدهر، مثلها، الرزء، الثكل، المصاب، الموت، لو غير القضاء يرومه– وهذه هي المرة الأولى التي يظهر فيها ضمير يومئ إلى المعتضد – أأنفس نفس في الورى أقصد الرّدى)، ثم :

أعبّادُ يا خيرَ الملوك لقد عدا

عليك زمانٌ من سجيّته الغدرُ

ولقد أريد بهذا الترشيح الذي جاء في سياق الحكمة المجرّدة تهيئة النفوس لاستقبال أمر هو من معدن هذه الحكمة. إن الإكثار من الحكمة، وعرضها في معارض شتى، وانتقاء

ألفاظ الفقد وتدرجها، إنما قصد بها إشاعة جو نفسي من الفقد العام يغدو فيه استقبال الفقد الشخصي أهون وقعًا في النفس.... ولأمر ما قالت الخنساء :

ولـولا كـــثـــرة البـــاكين حـولـي

عـلى إخـوانـهم لـقـــتـلـت نفـــسـي

وانظر إلى هذا النداء القريب، ودلالته على القرب النفسي (أعبّاد)، وإلى الإحساس بالعجز ووعيه في آن (... لقد عدا عليك زمان من سجيته الغدر). وانظر إلى تصوير هذا الإحساس، وتملّ جماله متمثّلاً في تكرار النفي وعطفه، فكأن التكرار ينفي القدرة على المواجهة، وكأن العطف يوحّد مظاهر العجز، وينمّي الإحساس بها حتى يغدو وعيًا:

غُـــشـيتَ فلم تَغشَ الطّراد سـوابحُ

ولا جُـرّدت بيض، ولا أُشـرعت سُـمـرُ

ولا ثـنـتِ المحـــذورَ عـنـك جـــلالـةُ

ولا غُـــرَرٌ ثبتٌ، ولا نـائلٌ غَـمـــر (٧٤)

وليس أمام هذا الإحساس العميق بالعجز ووعيه إلاّ الاستسلام، والاعتراف بالواقع، والنزول عليه....ولذلك أعقب البيتين السابقين مباشرة هذا الاعتراف اليائس الحزين بما فيه من انقلاب الحال الذي تجسّده بنية (المقابلة) بحدّيها المتناقضين، وهذا الخبر الذي يراد به الإنشاء. وليس بعد الإقرار والاعتراف إلا (الدعاء)، وقد ساقه الشاعر مساق الخبر، ولكنه أراد به الإنشاء أي التعبير عن العواطف، وقوّى هذا المطلب التصويرُ والمقابلة :

لـئـن كـــان بـطـنُ الأرض هُـيّـئ أُنـسُـهُ

بـأنك ثـاويـهِ لـقـــد أوحـشَ الـظَّـهـــرُ

لـعـمـر البـرود البـيض في ذلك الثـرى

لـقـــد أُدرجت أثناءها النّعمُ الخُـــضـــر

عـلـيك مـن الله الـسـلام تحـــيـــةً

يُنسّمك الغـفـرانَ ريحـانُهـا النَّضـر

وعـــاهد ذاك اللحـــدَ عـــقْـــدُ ســـحـــائبٍ

إذا اســتـــعْـبَـرتْ في تُربـهِ ابتـسمَ الزهر [٧٥]

ولعل ما في هذه الأبيات من قوة التعبير ودقة الصناعة هو سرّ حرص (ابن زيدون) على تكرارها في القصيدتين وقد مسّها تحوير طفيف.

وينعطف (ابن زيدون) إلى (التأبين) – وهو يحسنه كما قدّمت –، فيؤبّنه تأبينًا جميلاً يستكمل به جو الفقد، ويعزّز مشاعر الأسى – وقد علت نغمة الفقد حتى أوشكت أن تُصمّ الآذان، وهي تنبعث من طبيعة الظاهرة الأسلوبية القائمة على (التعداد) و(النفي) و(العطف) و(التكرار).

ولئن أشاع التعداد جوّاً من النوح الجماعي على ما هو معروف في عدد من الأقطار العربية، لقد نهض (النفي) بتعزيز مشاعر الفقد، و نهض (العطف) المتلاحق بتوحيد هذه المشاعر، ونجح تكرار نسق (النفي والعطف) في إضفاء طابع الرزانة على المشهد كلّه، فإذا نحن في مأتمٍ جليل.

كـأنْ لم تَسِـر حُـــمْـــرُ المطايا تُظلُّهـــا

إلى مُـــهـج الأقـــتـال راياتهُ الحـــمـــرُ

ولم يَحمِ من أن يُســتـبـاح حـمى الهـدى

فلـم يُرضِـــــه إلا أن ارتُـجـع الثَّـــــغـر

ولـم ينتـجـعْهُ المعـتـفـون فـأقـبلتْ

عطـايا كـــمـــا والى شـآبيـبَـهُ القَطْر

ولـم تـكـتـنـفْ أراءه ألمـعـــــيـــةٌ

كـأن نجيَّ الغـيب في رأيهـا جَـهْـرُ

ولـم يـتـــشـــذَّر للأمـــور مُـــجَـلّيًـا

إليـهـا كـمـا جلَّى من المرقب الصـقـر [٧٦]

ولا يكاد (ابن زيدون) يفرغ من هذا المأتم الكوني الجليل حتى يفيء إلى نفسه فيتأمّلها، ويصوّر أثر الفاجعة فيها فيقيم مأتمًا شخصيًا كأن المأتم الكبير لم يستنفد التعبير عن مواجعه وأحزانه، فيحسن التصوير والتعبير، فهو يخاطبه كأنه حيّ، ويسمّي موته (هجرًا) فيبدع في ذلك أيّما إبداع لأنه ينقل العلاقة بينهما من موقف السيد والمسود إلى موقف (الحب) الذي يتكافأ فيه طرفاه، ويكونان على صعيد واحد. أريد أن أقول : إن استخدام معجم الغزل (الوصل والهجر) في سياق الرثاء يشكل (تحوّلاً أسلوبيًا)، ويكشف عن عمق العلاقة بين الشاعر والمعتضد. وتتظاهر الأخبار التاريخية على إثبات عمق هذه العلاقة حقًا. وإذًا ليس بمستغرب بعد هذا التحول أن يسرف (ابن زيدون) في التوهم، فيغادي قصر (المعتضد) مستأنفًا ديدنه في إلقاء السلام، فلا أحد يسمع صوته، أو يرفع الستر دونه، فيحار في تعليل ما هو فيه، وتتناهبه الأسئلة والافتراضات الحائرة معبرة عن قوة عواطفه. ولا يكاد يهتدي إلى هذا التعليل حتى تتدفق الأسئلة كرّة أخرى كاشفة عن تدفق العواطف وتشعثها :

ألا أَيّها المولى الوصُولُ عبيدَهُ
لقد رابنا أن يتلو الصِّلةَ الهَجْرُ
نغاديكَ داعينَا السلامُ كعهدنا
فما يُسمَعُ الداعي ولا يُرفع السّتْر
أَعتْبٌ علينا ذاد عن ذلك الرّضا
فنُعْتَبَ أم بالمسمع المعتلي وقر
أما إنه شغلٌ فراغك بعدَهُ
سينصاتُ إلاّ أنَّ موعدَهُ الحشْر
أأنساكَ لمَّا يناَ عهدٌ ولو نأى
سجيسَ الليالي لم يَرِمْ نَفْسيَ الذِّكر
وكيف بنسيانٍ وقد ملأت يدي
جِسامُ أيادٍ منك أيسرُها الوفْر(٧٧)

أسئلة متلاحقة كأنها موجهة إلى صديق أو حبيب، وهذا هو سرّ تلاحقها، وسر عدم انتظارها الجواب وسرُّ خروجها إلى الاستنكار. أو قل : إن وظيفتها هي التعبير عن العواطف والأحاسيس لا معرفة أمر مجهول.

لا ريب في أن (ابن زيدون) كان صادق العاطفة نحو (المعتضد) وإلاّ فكيف استقام له هذا التصوير الطويل العريض، وهذا التعبير الحيّ الدقيق عما هو فيه ؟!

لقد طوى الموت ما بينه وبين (المعتضد)، (وليس لما تطوي المنيّة ناشر)، فلييمّم شطر مليكه الجديد نافضًا عن منكبيه وثيابه وقلبه غبار الأحزان، مستأنفًا حياته المعقودة بالسرور في ظلاله حتى إنه يشك فلا يكاد يثبّت أأيام دهره الجديد (بها وسنٌ أم هزّ أعطافها السكر) ؟ – على حدّ قوله –. وقد أحسن التخلص من الرثاء إلى المديح إحسانًا يعزّ نظيره. يقول :

لك الخيرُ إن الرُّزء كان غيابةً
طلعتَ لنا فيها كما يطلعُ البدرُ
فقرَّتْ عيونٌ كان أسخنَها البكا
وقرّت قلوبٌ كان زلزلها الذُّعر

هل أقول : وقرّت لغة الشعر أيضاً؟ وماذا تقول في طلوع هذا البدر؟ أليس رمزاً للهداية؟ ألم يخرج الناس بعد طلوعه من ظلمة الذهول والحزن والذعر والاضطراب إلى نور الطمأنينة والاستقرار؟ وتأمّل البيت الأخير وما فيه من إتقان الصناعة من تكرار النسق اللغوي أو توازيه في الشطرين توازيًا مطلقًا، ومن جمال التقسيم، ومن نهوض كل من شطري التقسيم على بنية (التضاد)، ولكنه تضادّ لا يحدث قلقًا أو صراعًا بل يشير إلى زمنين أعقب أحدهما الآخر، فنسخه وحلّ محلّه. لقد أصبح (المعتمد) ملكًا فاستقرت الأيام بالناس بعد اضطراب، واطمأنوا بها بعد جزع، وعن هذا الاستقرار وهذه الطمأنينة صدر هذا النسق اللغوي الهادئ المطمئن، وعنهما أيضًا صدر (ابن زيدون) في بقية القصيدة التي أخلصها

لمدح (المعتمد) فقال فيه ما قاله في مدائحه عامة، وطرّزه بدعاء جميل كأنه يقصُّ في بنيته اللغوية ومعناه أثر المتنبي – وما أكثر ما جعله نصب عينيه ! – يقول :

فـلاتَـهِضِ الدنيـــــا جنـاحَك بعـــــدَهُ

فـــمنك لمـن هاضتْ نوائبـــهـــا جَـــبْـــر

ولا زلـتَ مـــــوفـــــورَ العـــــديدِ بقُـــــرَّةٍ

لعـــــينـيك مـــــشـــــودًا بـهـم ذلك الأزر

ولعلّي أخلص، بعدما قدّمت، إلى القول : لقد كانت قصيدة الرثاء قليلة الانتشار في شعر (ابن زيدون)، وكانت – على قلّتها – متفاوتة النسج تفاوتًا شاسعًا. ولعلّ السبب في قلّتها وتفاوت نسجها راجع إلى شخصيته ومفهومه للشعر، فإذا حُمِل عليها عاسرته معاسرة شديدة، ولم تستقد له إلا في مواقف نادرة جدًا.

ج - القصيدة الذاتية

يرى د.شوقي ضيف أن (ابن زيدون) أهم شاعر وجداني ظهر في الأندلس [٧٨]. ويرى د.جودت الركابي أنه (من شعراء عهد التحرر، وهو الطور الذي أخذ فيه الشعراء يصدرون عن نفوسهم، ويمثّلون البيئة ومظاهرها دون أن يتخلوا مع هذا عن التقليد)[٧٩]. ويستأنف قائلاً (على أنه من الخير لنا ألاّ نبحث عن عبقرية ابن زيدون إلاّ في شعره الذاتي الذي عبّر فيه عن هواجس قلبه، وعمّا جاش فيه من لواعج الحب والألم، ففي هذا الشعر خضع لشرطه الأوحد ألا وهو الإصغاء لحديث النفس وهمسات الفؤاد، ثم جاءته الألفاظ والأوزان والصور دون كدّ، عفو البديهة والخاطر)[٨٠].

ولقد أعرف أن (الغيريّة) في الشعر هي (ذاتية) مقنّعة على نحو ما ظهر في الصحف الماضية. وأن (الذاتية) بما فيها من صدق التجربة وحرارتها، ولمساتها المتميّزة كما هي لدى د.عبد القادر القط ترادف (الأصالة) كما هي لدى د.عبد العزيز الأهواني[٨١].

إلاّ أن ما أعنيه بالقصيدة الذاتية هو القصائد التي قالها في الشكوى والحنين والغزل بصرف النظر عن مدى تحقيقها لمعايير الذاتية أو الأصالة السابقة. ومما لا ريب فيه أن هذه القصائد تعبّر عن التجربة الفردية، والمشاعر الذاتية، ولكن هذا التعبير وحده لا يكفي لكتابة قصيدة ذاتية رفيعة المستوى، بل لا بد له من شروط أخرى قد نعرض لها أو لعددٍ منها في درج الحديث.

ولعلّ أشهر قصائد (ابن زيدون) في (الشكوى)، وأكثرها سيرورة هي قصيدته السينيّة التي بعث بها من السجن إلى صديقه الوزير الكاتب (أبي حفص بن برد). وقد وقف د.شوقي ضيف على هذه القصيدة، فوصفها بأنها بديعة النسج دون أي تعليل، ثم قال (ومن هذه النغمة الأولى الصافية النقية تنصب بقية النغمات في الديوان، فليس في موسيقاه وألحانه أي شائبة، إنما فيهما الخفة والرشاقة، ولذلك كانوا يشبهونه بالبحتري، بل كانوا يلقّبونه (بحتري المغرب) لسلاسة شعره وانسيابه كأنه الماء السلسبيل)[٨٢]. وذكر د.الركابي أن ابن زيدون (قد نظم أثناء سجنه عدة قصائد جميلة تغلب عليها رنة الاستعطاف والحنين والعتاب.... ومنها هذه القصيدة الشهيرة الفيّاضة بالألم واللوعة والحزن التي بعث بها إلى صديقه الوزير الكاتب أبي حفص بن برد)[٨٣]. وذكرها مرة أخرى فقال (والتي كانت درّة في نسجها ونغمتها الصافية الهادئة المتألّقة)[٨٤].وتحدّث عنها د.رضوان الداية، فقال (والحق أن الفلسفة التي تظهر في السينيّة التي قدّمها إلى صديقه أبي حفص بن برد لا تصوّر فلسفته، ولكنها تبيّن – من وجهة نظره الجديدة التي تعلّمها – فلسفة الناس ومنطلقاتهم، فالوصولية والانتهازية والتنصل من الصحبة لأدنى شبهة لم تكن من أخلاقه)[٨٥].

وإنه ليعزّ عليّ حقاً أن أخالف د.الداية – وهو من هو في الدراسات الأندلسية – في ما ذهب إليه من أخلاق ابن زيدون وصفاته. وأكاد أظن أنه قد صدّق ما رواه الرواة في سبب سجنه من استغلاله إرث بعض السادة، وهي رواية يدفعها ابن زيدون نفسه في

رسالة أرسلها إلى أستاذه (أبي بكر بن مسلم)، ثم هي رواية ليست عند التحقيق بشيء، فالسبب هو سبب سياسي موصول بروح المغامرة والانتهازية والطموح.

ومهما يكن من أمر هذه الملاحظات التي سجّلها هؤلاء العلماء الأجلاء فإنها ملاحظات جزئية، وانطباعات صادقة وعميقة، ولكنها ليست دراسة لهذه القصيدة.

لقد نقلت سابقًا كلام د.إحسان عباس عن أثر تجربة الحب، وتجربة السجن في شعر ابن زيدون، ففي كلتيهما نراه (يكتب رسائل محددة المعالم مرتبة الأفكار....). ولا ريب في أن هذه القصيدة واحدة من هذه (الرسائل). إنها رسالة شكوى وعتاب تتألف من مقدّمة، وعرض لموضوع الرسالة، وخاتمة. وتشيع فيها نبرة عقلية عالية، وتتغلغل فيها روح ماهرة صناع. يقول :

١- مـــــــــــا عـلـى ظـنِّـي بـاسُ
يـجـــــــرح الـدهـرُ ويـاســـــــو
٢- ربمـــــا أشـــــــرف بـــالمـــر
ء عـلـــى الآمـــــــــــــال يـاسُ
٣- ولـقـــــد يُـنـجـــيـك إغـــفـــا
لٌ ويـرديـك احـــــــتـــــــراس
٤- والمحـــــــــاذيـرُ ســهـــــامٌ
والمـقـــــــاديـر قـــــــيـاس
٥- ولَـكَـم أجـــــدى قُـــــعـــــودٌ
ولـكـم أكـــــدى الـتـــــمـــــاس
٦- وكـــــــذا الـدهـرُ إذا مـــــا
عـــــــــــزَّ نـــاسٌ ذَلَّ نـاس
٧- وبـنـــو الأيـام أخـــــيـــــا
فٌ : سَـــــــراةٌ وخِـــــسَـــــاس
٨- نـلـبـسُ الـدُّنـيـــــــــا ولـكـنْ
مـــــتـــــعـــــةٌ ذاك الـلـبـــاس [٨٦]

نغمات صافية خفيفة جدًا تصلح للترنم، تلك هي نغمات الرمل القصير. وقافية مطلقة شديد الالتحام بما قبلها لا واغلة ولا نفورًا، وضروب من الصنعة المتقنة شتى. ولعلّ أول ما يلفت النظر بعد المستوى الصوتي – وهو جزء أصيل من سياق المعنى – هو هذه الرؤية القدرية المستسلمة لأحكام الدهر شأن العاجزين عن الفعل ساعة الإحساس بالعجز ووعيه، وحيرة سابغة قانطة، وتصوّر للدهر يقوم على (حدّي التناقض) : فقد يكرّ الفعل على ما قبله، ويبطله (الطباق : يجرح وياسو)، وقد تكرّ الجملة على سابقتها، وتبطلها (المقابلة : ب:٣ و ب:٥)، وقد يتجاور الحدان على تناقضهما (ب:٦، عزّ ناس ذلّ ناس، و ب:٧ سراة وخساس)، وقد يولد النقيض من نقيضه (ب:٢). ومصائر الناس أقدار مقدورة يصرّفها الدهر كيف يشاء، وليست هذه القسي وسهامها إلاّ عتاد هذا الصياد المخاتل (ب:٤)، وما أكثر ما صوّر الشعراء القدماء الدهر راميًا يرمي فيصيب المقاتل ! ويسوق ابن زيدون هذا النص كله سياقًا خبريًا، فكأنه مستقرّ في نفسه لا يساوره فيه رسيسٌ من الشك !!

إنّ هذا التضاد أو التناقض – مقابلة كان أو طباقًا – هو محور المعاني والصور الشعرية، وهو لذلك يعبّر عن إحساس حادّ بالواقع، وبمفارقات الحياة، ويمنح القصيدة ملمحًا ذاتيًا أصيلاً.

إن (ابن زيدون) يتحدث عن أحداث الحياة، يتأملها مليّاً فيراها تعجّ بالمفارقات، ويحار في تفسيرها وفهمها، فينسبها إلى هذا الصياد الماكر المخاتل (الدهر)، ويستسلم لهذه الرؤية الضاربة في أعماق الوجدان العربي. ولقد ظلّ الشعراء العرب ينظرون إلى الدهر هذه النظرة على الرغم من موقف الإسلام المعروف من الدهر. واقرأ ميميّة علقمة الفحل المشهورة من شعرنا القديم، وقصيدة شوقي (التلاميذ ومصاير الأيام) من شعرنا الحديث تجد خطًا شعريًا متصلاً من الجاهلية إلى العصر الراهن يدور في فلك هذه الرؤية القدرية المستسلمة.

وليس أمام ابن زيدون في هذه الظلمات من الحيرة والالتباس إلاّ أن يقبس من نور صاحبه قبسًا لعلّه يهتدي به – والنور والنار وكل ما يصدر ضياء رموز للهداية في كثير من الشعر القديم –. إنه كما يقول في (غسق الخطب)، بل هو – إذا شئت الدقة – حيران تشتبه عليه الأمور، فهي واضحة ملتبسة، فكأنّ (حدي التناقض أو التضاد) قد تداخلا، فازداد الأمر انبهامًا واستغلاقًا، فالأمر نفسه في الوقت عينه واضح ملتبس !!

يا أبا حفصٍ وما سا
واكَ في فهم إياسُ
من سنا رأيك لي في
غسق الخطب اقتباس
ووداديك نصٌّ
لم يخالفْهُ قياس
أنا حيران وللأمـ
ـر وضوحٌ والتباس[٨٧]

إنه العجز عن الرؤية الواضحة، وهو كلال البصيرة، فهل من جناح عليه إذا عبّر عن قوة وعيه بهذا العجز وهذا الكلال هذا التعبير المباشر الصارم (أنا حيران....)؟!

لقد بدأ ابن زيدون بموقف نفسي مشعّث حائر، وقد زاد هذا الموقف تشعثًا وحيرة واضطرابًا، وهذا ملمح آخر من الملامح الذاتية الأصيلة في هذه القصيدة.

ويبدو أن هذا القبس الذي قبسه من سنا رأي (أبي حفص) قد بدّد هذه الظلمة العقلية التي غشيته، فإذا هو يرى أصدقاءه رؤية واضحة لا اشتباه فيها :

ماترى في معشرٍ حا
لوا عن العهد وخاسوا
ورأَوْني سامرياً
يُتَّقى منه المِساس

أذؤبٌ هـامـت بـلـحـــــــــــــمـي

فـــــانـتـــــهـاشٌ وانـتـــــــهـاس

كـلُّـهـم يـســــــــــأل عـن حـــــــــا

لـي وللـذئـب اعـــــتـــــســـــاس [٨٨]

هل من ريب في تبدّد تلك الحيرة من عقله ؟ إنّ أمر أصدقائه القدامى واضح لا التباس فيه. فإذا أمعنت النظر في هؤلاء الأصدقاء لم تر لهم صورة ثابتة أو هويّة واحدة، بل رأيت لهم صوراً متحوّرة، وكلما تحوّرت الصورة تغيّرت ماهيتهم بعض التغيّر. ولم يزل هذا التغيّر ينمو ويطّرد حتى اعترى صورهم وما هيّاتهم انقلاب كامل. لقد عرضهم ابن زيدون في ثلاثة سياقات متتابعة : إنساني اجتماعي، إنساني ديني، حيواني مفترس.فجرّدهم في السياق الأول من قيم مجتمعيّة نبيلة. وجرّدهم في السياق الثاني من الروح الديني الصادق، فكشف عن مراوغتهم وخداعهم وتضليلهم وزيف تدينهم. ثم حصرهم وألقى بهم في سياق من الوحشية والغدر والافتراس، وهذا هو السياق الثالث، وهو سياق يخلو من الملامح الإنسانية خلوّاً مطلقاً.... هكذا عرّاهم شيئاً فشيئاً حتى جرّدهم من القيم، وأخرجهم من الجنس الإنساني.

ولقد برع هذا الشاعر في تحويل أفكاره إلى أحاسيس ومشاعر، واستقام له ذلك حين حوّل (السامري) إلى رمز منبوذ يتحاماه الناس، ويحاذرون الاقتراب منه، أو قل بعبارة جان كوهين (حين قطع العلاقة الراسخة بين الدالّ والفكرة ليحلّ محلها العاطفة)[٨٩]، فلم يعد لفظ (السامري) يشير إلى مرجعيته التاريخية بل غدا رمزاً محمّلاً بالمشاعر والأحاسيس، وهذا هو جوهر الشعر،(فالدالّ لا يمكن أن يشير في وقت واحد إلى مدلولين يتطاردان)[٩٠] يريد بذلك المعنى الإدراكي والمعنى العاطفي.

وحوّل ابن زيدون أفكاره إلى مشاعر حين زجّ بهؤلاء الأصدقاء في سياق حيواني، فإذا هم ذئاب غادرة إذا رأت بأحدها دماً شدّت عليه.

لقد نفث (ابن زيدون) ما بصدره، فاستراح قليلاً، وآن له أن يعود إلى تأمل ذاته، وتأمل نواميس الكون والكائنات في ضوء ذلك القبس الذي ما يزال يستضيء به.وثمة أمران يختلف بهما هذا التأمل عن التأمل في صدر القصيدة. أولهما أن التأمل الأول كان تأمّلاً عامّاً موضوعه مفارقات الكون ونواميسه، أما التأمل الثاني فتأمل مركّز على الذات، فهي موضوعه، وتأتي نواميس الكون والكائنات خادمة لهذه الذات. وثانيهما أن التأمل الأول غلبت عليه روح قدرية مستسلمة لعجزها، أما التأمل الثاني ففيه وميض من الأمل يستمدّه من طبائع الأشياء والكائنات... وما أظن أن هذا الضرب من التأمل كان ممكنًا لولا نور ذلك القبس. بل إن الشاعر نفسه يستخدم لفظ (تأمّل) في سياق يتنازعه التجريد والتجسيد. ولعلّ هذا السياق يدل دلالة قاطعة على أن هذا (التأمل) ليس تأملاً بصريّاً، بل هو تأمل عقل وتدبر وفطنة. ولم نر في صدر هذه القصيدة هذا اللفظ أو أحد مشتقاته أو مرادفاته.

إن قسا الدهر فللما
ءِ من الصخر انبجاسُ
ولئن أمسيتُ محبو
ساً فللماء احتباس
يلْبَدُ الوردُ السَّبَنْتَى
وله بعد افتراس
فتأمل كيف يغشى
مقلةَ المجد النعاس
ويفتُّ المسك في التُّ
ب فيُوطأُ ويداس (٩١)

وحقًا لا تخلو هذه الأبيات من روح قدرية، ولكنها غير مهيمنة، أو قل إنها لا تطغى على رؤية الشاعر طغيانًا، فتجعلها قاتمة عمياء حتَّى لكأن الأعشى عناه بقوله :

وليلٍ يقـــول القـــوم من ظلمـــاتهِ

سـواءٌ صـحـيـحـاتُ العـيـونِ وعُـورها

لقد أدرك ابن زيدون حقائق الحياة من حوله، وأوشك أن يصالح دهره، والدهر فيه شراسة وَلِيان، فجنح إلى (الحكمة) التي ترتبط بالبنية الشرطية في كثير من نصوص الشعر العربي، أو ترتبط بالتأمل أو التبصر، ولكنها في الحالتين جميعًا حكمة تصويرية فيّاضة بالمشاعر. وحقًا لا يوغل ابن زيدون في تخيّله وتصويره، بل يظلّ قريبًا من الأرض يدفّ بجناحيه. ولكنه لايكاد يختلف في ذلك كثيرًا عن أسلافه المشرقيين إذا استثنينا أصحاب مذهب البديع. فالشعر (العربي القديم في جملته (منطقي) العبارة، ينفر من الخيال الجامح والمجاز البعيد، وإقامة علاقات موغلة في الغرابة أو الجدّة بين الأشياء)[٩٢] بتعبير د.عبد القادر القط.

ويرجع (ابن زيدون) في خاتمة رسالته أو قصيدته إلى (بنية التضاد) من جديد، ولكن سياق هذه البنية الزمني ليس الماضي أو الحاضر كما كان في المقدمة وعرض الموضوع، بل هو المستقبل، ولذا يأتي السياق محمّلاً بالرجاء (نهي أريد به الرجاء) أو بالتمنّي والتوقع. ويعترض سياق هذا التضاد بطرف من الحكمة يكشف عن خبرة بالحياة، ويتجانس معه في توجهه نحو المستقبل :

لا يـكـنْ عـــــــــهـــــــــدك ورداً

إن عـــــــــــــــهـــــدي لـــك آسُ

وأدِرْ ذكـــــــــريَ كـــــــأســـــــاً

مـــــا امـــــتَطَت كـــــفُّك كـــــاس

واغـــــتنم صـــــفـــــو الـلـيـــــالي

إنـمـــــا الـعـــــيش اخـــــتـــلاس

وعـــــــسى أن يـســـــــمـح الـدّهـ

ـر فـــــقـــــد طال الشِّـــــمـــــاس[٩٣]

أرأيت كيف يبدع هذا الشاعر حين يصدر عن ذاته ؟ وهل لفت نظرك سيل الخطابة أو الإنشاء الذي يوشك أن يجرف هذه الخاتمة فكأن نشوة ما قد استخفّت الشاعر، فانطلق يعبّر عن مشاعره وأحاسيسه بهذه الجمل الإنشائية المتلاحقة، وكل واحدة منها تحتضن جملة خبرية وتطويها في جوفها ؟ هذا هو مذاق التجربة الفردية كما عاشها ابن زيدون، وهي تجربة فنية صرف، بيد أن موادّها الغُفل جميعًا من حياة هذا الشاعر وموروثه، أي إن لهذه المواد مرجعيتين هما المرجعية الاجتماعية، والمرجعية اللغوية. ولم يكن من همّنا الحديث عن أية منهما، بل كان همنا مصروفًا إلى الحديث عن (النص) الذي أنتجه ابن زيدون.

ولابن زيدون مخمّسات في الحنين، عدد منها في الذروة من الفن، وقصيدتان أُخريان تضارع الواحدة أختها فتنة وجمالاً. ولك أن تعجب من انصراف الباحثين عن هذا الشعر، فلم أقف على أي حديث لهم فيه إلاّ ما قد يكون جملة شاردة في درج الحديث لا تسترعي النظر. فإذا أردنا أن نقف على أطراف من هذا الشعر لم يكن لنا مناص من الاختيار على ما في الاختيار من وعورة ومعاسرة. يقول :

تنشّق من عَرف الصَّبا ما تنشَّقا
وعاوده ذكر الصِّبا فتشوّقا
وما زال لمعُ البرق لمّا تألّقا
يُهيب بدمع العين حتى تدفّقا
وهل يملك الدمعَ المشوق المصبّأُ ؟ (٩٤)

يقول د.عبد الله الطيّب (جعل الشعراء العرب من الشوق والحنين أصلاً من أصول التعبير، له رموز تشير إليه، وتنساق منه إلى غيره ممّا يلابسه من المعاني (٩٥).

ويضيف (ومن رموز الشوق الكبرى البرق... وهو رمز بعيد الغور، شديد العمق. وذلك أن فيه معنى النار يرمز إلى خصوبة الأنثى، كما أن فيه معنى السحابة والسقيا..)(٩٦)

ثم يستأنف (ومن الرموز المتفرّعة عن البرق ومعاني السقيا أصناف ما يذكرونه من الرياح والنسائم والخزامى والحَنوة وهلمَّ جرا)[٩٧].

هذه هي دنيا الحنين والأشواق، وهي دنيا نضج التعبير عنها في شعرنا القديم. وإذًا لم يعتسف ابن زيدون الدروب، ولا أنجد أو أتهم دون دليل، فما أكثر ما طويت ونشرت هذه المعاني والرموز ! حتى نوشك أن نزعم أنها أبدًا بين طيّ ونشر ٠ بعبارة أخرى إنه يعيد إنتاج هذه المعاني والرموز في حدود من الحرية بعد أن يضيف إليها ما يقوى على إضافته من عناصر ذاتية أصيلة تمنح التجربة حرارة وعمقًا، وتحقق لها التميّز والتفّرد، وتكسبها مذاقًا ذاتيًا خاصًا.

إن مطلع القصيدة يستدعي استدعاء قويّاً حالة إنسانية سابقة له، حالة غير نصيّة، فنحس إحساسًا عميقًا أن ثمة إنسانًا يكاد يختنق، فإذا هو يتنشّق تنشّقًا عميقًا قدر ما تسعفه الطاقة فكأنه يقاوم خروج الروح، أو يحاول استردادها وقد آذنت بالخروج !! وإن لم يكن الأمر كذلك فلماذا هذا المطلع الذي يزاوج فيه الشاعر بين الحركة المادية والحركة النفسية ؟ وهل هذا الاستنشاق العميق إلاّ تعبير ماديّ عن مكابدة نفسية تفوح منها روائح الحصار والاختناق ؟ وتأمّل هذا الفعل (تنشّق) وسياقه تجد أمورًا عجبًا، فهو فعل مضعّف مزيد خرجت به الزيادة والتضعيف إلى دلالة القصد والإلحاح فيه. وهو فعل تكرر، فخرج به التكرار إلى تقوية الإحساس به، وبالدلالة السابقة. وكان تكراره ردّاً لآخر الشطر على أوله، فخرج به ذلك إلى الترنّم وسخاء الموسيقا.

وتأمل ماذا تنشّق هذا المحاصر المحزون، إنها رائحة (الصَّبا) أرقّ رياح الجزيرة وأعذبها، فلا عجب أن يتنشّقها كل هذا التنشّق (ما تنشّقا)، ولا غرابة في أن تخفّف من ضراوة مشاعره القاتمة، وتردّ عليه غوابر الشوق القديم، فتوقظ بين جوانحه ذكرى (الصِّبا)الأخضر الجميل (وعاوده ذكر الصِّبا فتشوقا). ولعلك تلحظ ما بين (الصَّبا) و(الصِّبا) من تقارب لفظي (جناس)، وما أدّى إليه من اقتراب دلالي، فذكر (الصِّبا)

الجميل اقترن بتنشق رائحة (الصَّبا) العذبة الرقيقة. أو قل هو جناس لغوي نجم عنه واقترن به فيض دلالي متجانس.

وفي غمرة هذه الأشواق يلمع (البرق) ويتألّق. ولا ريب في أنك تذكر ما نقلناه منذ قليل من كلام د.الطيب عن رمزية البرق وعمقها وبعد غورها. ولا تكاد ترى البروق في الشعر العربي القديم إلاّ مقترنة بالأشواق الغامضة، والمشاعر الكثيفة المختلطة. وانظر أنّى شئت في أرجاء هذا الشعر فإذا شمت برقًا يلمع فاعلم أن ثمة موقفًا إنسانيّاً تثقله العواطف المختلطة الغامضة. وما زال هذا البرق يلحّ على هذا المحزون المشوق، ويوقظ من أشواقه ما أغفى، أو طاف به طائف من نعاس، حتى تدفّقت دموعه ساخنة غزارًا:

ومـــــا زال لمع البـــــرق لما تـألّقـــــا

يهـــيب بدمع العين حـــتى تدفّـــقـــا

وهل يملك الدمع المشـــوق المصـــبّـــأ ؟

ما وظيفة الدموع في سياق الأشواق والأحزان ؟ هل تطفئ نار الشوق ؟ هل تغسل أحزان القلب ؟ إنها أخت الأشواق وقرينتها على امتداد تاريخ الشعر العربي. ما كان أصدق أبا تمام وهو يسعف الشوق بالدموع فتزيده ضرامًا :

دعـــا شـــوقُـــهُ يا نـاصـــرَ الشـــوقِ دعـــوةً

فـلـبّـــــاهُ طلُّ الدمعِ يـجـــــري ووابِـلُـهْ

وانظر إلى تعليق ابن زيدون على هذا الموقف (وهل يملك الدمع المشوق المصبّأ)؟

ألست ترى ما في هذا التساؤل الحزين من الاستسلام والوهن والإنكار، ومن الاعتراف بالعجز والنزول على مقاديره ؟ ثم ألست ترى أن السرد قد هيمن على هذا المخمّس، وما زال يدفع به حتى بللّه بالدموع ؟ وفي هذا السرد – لو تأمّلته – رغبة عميقة في الإنشاء فكأنما أريد به التعبير عن العواطف لا وصفها وصفًا موضوعيًا محايدًا.

وفي هذا التساؤل (الإنشاء) – لو تأمّلته – تقرير الواقع، والاعتراف به، والنزول على حكمه. أريد أن أقول إن ابن زيدون قد عبث بوظيفتي الخبر والإنشاء الأصليتين، وحوّرهما، أو انحرف بهما إلى وظيفة شعرية.

وليس في هذا المخمّس اهتمام بالصورة البلاغية أو رعاية لها كما هي الحال في شعر الحنين قاطبة – على ما للصورة من أهمية في الشعر – ٠ ولكن الشاعر الحق يعوّض العنصر الشعري الغائب بعناصر شعرية مختلفة، أو قل بعبارة د.محمد فتوح أحمد (إن طبيعة العناصر المغذّية لمفهوم الشعرية تتكئ على التكامل المتبادل، والتعويض الدائم بين كل مستوى وآخر من مستويات البنية الشعرية)[٩٨]. ولعل ما رأيته في هذا المخمّس من التكرار والجناس والرمز والسخاء والموسيقا وغير ذلك قد عوّض من غياب الصورة.

وقد يكون من تمام الحديث وكماله أن نسأل : من هو هذا المحاصر الحزين الذي تنشّق عرف الصَّبا، فعاوده ذكر الصِّبا، وكادت تضيء النار بين جوانحه – على ما صوّر أبو فراس الحمداني ـ، وطفق يرقب لمعان البرق وتألقه – ولعلّه ارتفق له كما كان يزعم الشعراء – حتى انهمرت دموعه انهمارًا ؟ لقد سكت الشاعر عن البوح باسمه، وعبّر عنه بضمير الغائب مرارًا. أليس في هذا ما يجاوز التجريد البلاغي المعروف ؟ ألا يدلّ دلالة حاسمة على انشطار الذات تحت وطأة المشاعر والأحاسيس فإذا بالشاعر يحاول التفريج عن نفسه بإلقاء شطر من هذه الأحاسيس والمشاعر على شخصية غائبة ؟ ثم أليس في إرجاء الكشف عن شخصية هذا المحزون كل هذا الإرجاء تشويق للمتلقي، وحفز لقواه النفسية ؟ أليس هذا مسلكًا أسلوبيّاً جديرًا بالتقدير ؟ إنه (المشوق المصبّأ) الذي ذكره ابن زيدون في آخر المخمّس، واختفى وراءه لا ليعمّي على المتلقّي، بل ليوقع في نفسه موقع اليقين أنه هو المقصود. ولعلّ من براعة هذا الشاعر اكتفاءه بصفات هذه الشخصية بدلاً من تحديدها لأن التحديد ههنا يحيل إلى مجموعة من الصفات، وهو يريد تعريف نفسه بهاتين الصفتين وحدهما (المشوق المصبّأ)، فكأنه كائن عاطفي صرف.

ولكن ألم يكن جديرًا بهذا البرق أن يحرّر الشاعر من أسر الغموض والاختلاط، ويهديه سبيلاً قاصدة ؟ لقد كان ذلك ممكنًا لوكان للعقل مجال ههنا، ولكن العاطفة أزاحته بعيدًا، وهيهات أن تستضيء العاطفة الجيّاشة بغير نفسها !!

ولعلّنا لا نستغرب شيئًا مما تقدّم إذا علمنا أن الشاعر قد قال هذه القصيدة وهو في السجن.

ويمضي (ابن زيدون) على هذا النحو البديع في هذه المخمّسات، فيخصّ قرطبة بعدد منها. ولنستمع إليه في المخمّس الرابع :

أقـــرطبـــةُ الغـــرّاء هل فـــيك مطمعُ ؟
وهل كـــبـــدٌ حـــرّى لبـــينـك تُنقـعُ ؟
وهل لليـــاليك الحـــمـــيـــدة مـــرجع ؟
إذ الحـــسن مـــرأى فـــيك واللهـــو مـــسـمع
وإذ كنـفُ الدنيـــا لديك مـــوطّأُ (٩٩)

لقد قلت غير مرة إن للعين حين تأتي رويّاً مذاقاً مرّاً، وأكثر ما يكون ذلك في المراثي، والقصائد التي تتحدّث عن الفراق وانشعاب الأرحام، وما يجري هذا المجرى. ولعلك تشعر في هذا المخمّس بلذعة الفراق ومرارته، ومن ثمّ كان هذا الروي بمذاقه المرّ صالحًا له، وجعل منه أشبه بالنّواح. وقوّى هذا الملمحَ فيه ظاهرةُ (التعداد) التي نراها في موقف (التأبين) في المراثي، كما قوّاه هذا النداء الحميم بأداته الدالّة على القرب (أقرطبة الغرّاء....). ولا ريب في أن هذا القرب قرب نفسي، فقد حال بينه وبين قرب المكان جدران وأغلال.

لقد أيقظ السجن بين جوانحه الإحساس بجمال الحياة وغضارتها، وأشرقت قرطبة في نفسه وردة من الحنين، فإذا هو يناديها هذا النداء الحميم القريب من القلب متبوعًا بهذه الصفة البديعة (الغرّاء) فكأنها بين البلاد الجواد الأغرّ بين الخيل.

وانظر إلى ما أعقب هذا النداء من أسئلة متلاحقة قُصد بها إلى التعبير عن العاطفة، ولم يقصد بها إلى معرفة أمور مجهولة، فتلاحقت لا تنتظر جوابًا، وكشفت عن جيشان عاطفي يكاد صوته يُسمَع بالآذان. ومع تكرار الأسئلة وتلاحقها تكررّت أداة الاستفهام مشفوعة بحرف ربط أو عطف (وهل...)، فنهض هذا التكرار بجمع الأحاسيس والمشاعر وتوحيدها فتدفقت قويّة على نحو ما ترى في هذه (المناجاة) الفيّاضة بالشجن والشوق والقنوط. ولعلك لاحظت أن هذه الأسئلة جميعًا تدور حول (المنادى) الحميم القريب (قرطبة)، وبه تتعلّق....سياق عاطفي كثيف يحاول الشاعر بهذه المناجاة الشجيّة أن يبدّد من كثافته، ويفرّج عن نفسه. وكيف يكون الحنين إن لم يكن كذلك ؟!

وفي هذا المخمّس ما في سابقه من الزهد في التصوير، وفيه ما في سابقه أيضًا من عناصر بنائية كثيرة عوّضت من غياب الصورة البلاغية، ونهضت بوظيفتها كالتكرار وتلاحق الأسئلة، وسخاء الموسيقا وتدفقها و... بل فيه ما هو أهم من هذا كله وأجمل، أعني هذا المعجم اللغوي بما فيه من طمع يائس، وبينٍ صارم، وكبد حرّى يكاد يقتلها الظمأ، ولا سبيل إلى نقع غلّتها أو مرارة عطشها، وقنوط مرّ من رجوع ليالي الصفو الذي غبر....فكأنه يتدفق تدفقًا من وادي الغزل العذري !! أريد أن أقول إن ظاهرة (التحول الأسلوبي) هنا قد تضافرت مع العناصر البنائية التي ذكرتها منذ قليل، فعوّضت من غياب الصورة البلاغية.

وانظر إلى هذا السياق الخبري الذي جاء في خاتمة المخمّس، وقد اجتمع فيه الحسن واللهو، بل اجتمت الدنيا فكانت موطّأة الأكناف لـ(قرطبة) !!

وأعد النظر قليلاً في هذا المخمّس، وتتّبع حركة الضمائر فيه – والضمائر أعصاب الشعر – تجد أن (ابن زيدون) قد نادى قرطبة هذا النداء الحميم، ونعتها هذا النعت الجميل، ثم صار إلى الإضمار بعد الإظهار، فإذا بضميرها يسيطر على المخمّس سيطرة مطلقة !! (فيك، لبينك، لياليك، فيك، لديك). وما أحسن ما قال !

فإذا ساورك الظن في ما سمعته مني، فاقرأ المخمّس الخامس عشر :

أإخـــــوانـنـا لـلـواردين مـــــصـــــادر

ولا أول إلا ســـــــيـــــــتـلـوه آخـــر

وإنـي لإعـــــتـــــاب الزمـــــان لـناظـر

فـــقـــد يســـتـــقـــيل الجَـدّ والجـدّ عـــاثـر

وتُحـمـدُ عـقـبى الأمـر مـازال يُشنأُ (١٠٠)

وقف على هذا المنادى القريب الحميم – على الرغم مما يحجز بينه وبين الشاعر من السجن وكبوله – (أإخواننا). ثم تأمّل سياق النداء، وما فيه من صرامة القول واقتضابه، وتقلّبه بين النقيضين، وغلبة الحكمة عليه. ولعلّ روح الحكمة هي التي هيّأت السياق للنظر العقلي الذي هيمن على المخمّس هيمنة مطلقة. ولو تدبّرت هذا السياق لأدركت أن أحد النقيضين حقيقة واقعة، وهي حقيقة مرّة لاذعة المرارة، ترمز لحال الشاعر. وأن النقيض الثاني مخبوء تحت جناح الغيب القادم، أو قل هو على كف عفريت، وهو يرمز لآمال الشاعر. ولئن كان سياق الحكمة في أوائله يحيل إلى الإطلاق والتعميم، إنه في أواخره يحيل إلى الاحتمال والتوقع. وليس من سبب لاختلاف الإحالتين(من الإطلاق والتعميم إلى الاحتمال والتوقع) سوى اعتراض الشاعر للسياق وحرفه عن مساره العام إلى مسار خاص (وإني لإعتاب الزمان لناظر)، فإذا هو قبل هذا الاعتراض يستمد نظره العقلي من الحياة وحقائقها، وإذا هو بعد الاعتراض يستمد النظر من واقعه الشخصي، ولذا اهتزّ يقينه، وخالجه شك قاسٍ عسير، فتحوّل من صلابة اليقين وإطلاقه إلى مدخول الإيمان وزيفه، فجنح إلى ضرب من التعبير يتنازعه اليقين والشك، وتعبث به المخاوف والآمال (فقد يستقيل...وتحمد....).

لقد ظفر اليأس بابن زيدون إلاّ قليلا، وغاله الحزن إلاّ رمق اليائس، وقيّده العجز في منازله الضيّقة، فإذا هو ينادي ويرفع الصوت جهرةً (لعلّ أبا المغوار منه قريب) – أريد

إخوانه –. ولم يكن ابن زيدون يريد أن يُطمئن أصدقاءه، بل كان يقصد إلى استثارة ودّ قديم وهى حبله حتى كاد ينقطع ! وما من ريب في أنه كان يريد أن يطمئن نفسه ولو مخادعة للذات. وكيف تكون مخادعة الذات وتعليلها إن لم يكونا بالالتجاء إلى نواميس الحياة، فلكل أول آخر، وكل واردٍ سيصدر يومًا...؟ ولكن هل نسي أن الزمن قد يتراخى ويمتد حتى ينقطع الأمل قبل آخر الأمر، وصدور الورّاد ؟ماكان أعظم المتنبي، لكأنه عناه بقوله:

الحـــــزنُ يقلقُ والتـــــجـــــملُ يردعُ

والدمـعُ بينهـــــمـــــا عـــــصيٌّ طيّعُ

يتنازعـــان دمـــوع عين مـــسـهّـــد

هـذا يجـيء بـهـــــــا وهـذا يـرجـــع

ها هو ذا مصلوب على خشبة الترقب منتظرًا انقلاب الزمان ورضاه، معتمدًا على مفارقات الحياة، فقد ينهض الحظ العاثر من عثرته، وتُحمد عواقب الأمر المشنوء !! ولا ريب في أن فكرة مفارقات الحياة فكرة جليلة تستحق النظر، ولكن ألا يمكن أن تكون هذه المفارقات سلبية ؟ بل هي كذلك أغلب الأحيان.

لقد عثر الحظ بابن زيدون، فأقصاه عن فردوسه الأرضي، فلجّ به الحنين إلى (قرطبة) وأيام صفوه الغابر، ولم يجد أمامه سوى جواد الشعر الأصيل، فاعتلى صهوته لعلّه يخلق له واقعًا شعريّاً يعوّضه من دمامة الواقع وقبحه.

ولقد يعاصيني القول لو صرفته إلى طرف آخر من شعر هذا الشاعر دون أن أتلبَّث قليلاً، فأقف وقوفًا خاطفًا على قصيدة أخرى في الحنين :

على الثّـــغَبِ الشـــهـــديِّ منـي تحـــيّـةٌ

زكتْ وعلـى وادي العـــــقـــــيقِ ســـــلامُ

ولازال نورٌ في الرّصـــــافـــــةِ ضـــــاحكٌ

بأرجـــائهـــا يبكي عليـــه غَـــمـــام

مـــــعـــــاهدُ لـهـوٍ لـم تزل فـي ظلالـهـا

ثُدار علـينـا لـلمـــــجـــــون مُـــــدَام[١٠١]

لا مناص من اجتزاء القول وطيّه. أرأيت كيف استهلّ ابن زيدون هذه القصيدة بانحراف يكاد يأخذ بمجامع الصدر، ويهزّ القارئ هزّاً عنيفًا؟ إنه انحراف أو عدول عن قيد فني من أعرق قيود القصيدة العربية القديمة وأشهرها هو قيد (التصريع) الذي قلّما تخلو منه قصيدة قديمة. فما دلالة هذا الانحراف ؟ أو ما سببه ؟ لعلّ السبب هو هذا التدفق الوجداني الفيّاض بالعاطفة على نحو ما يتجلّى عجبًا في هذا المطلع الجميل، فليس يكتمل المعنى الذي بدأ به الشاعر إلاّ في الشطر الثاني. والمعنيان في الشطرين متجانسان، بل هما معنى واحد تجلّى تجلّيين متجانسين. ولعلّ تقديم الجار والمجرور في كلا الشطرين زاد هذا المطلع حسنًا وبهاء، فهما موطن الهوى والحنين، وتقديمها أجمل وأكمل. ولقد فقد هذان المكانان (الثغب – وهو الغدير في ظل جبل لا تصيبه الشمس – ووادي العقيق) صفتهما التحديدية، وولجا مجالاً وظيفيًا جديدًا هو التعبير عن فيض من المشاعر والأشواق، ولذا كان تقديمهما، وكان وصف هذا الغدير بأنه من الشهد. لقد غدا كلاهما رمزًا فيّاض الدلالة، وهذا انحراف آخر [١٠٢].

ويعقب هذا المطلع سياق الدعاء النديّ الضاحك، فكأنه امتداد عاطفي صرف للمطلع. وتعمّق (الرّصافة) بخروجها من أسر التحديد الجغرافي إلى فيض الدلالة العاطفية هذا الطابع العاطفي، وتزيده غنى وكثافة. ثم تأتي هذه المقابلة العجيبة التي تعطّلت وظيفتها البلاغية أوانقلبت، فإذا أحد حدّيها علّة، وحدّها الآخر معلول. فبكاء الغمام علّة النور الضاحك، وسرّ وجوده، فهي إذًا مقابلة يتكامل طرفاها، فيزيدان السياق ريّاً وإشراقًا. وانظر بعدئذٍ إلى ما في هذا السياق من تشخيص يوحّد العناصر المختلفة، فإذا هي – على المستوى الشعري – من جنس واحد !

ويمضي (ابن زيدون)في استرجاع أيام صفوه وسروره الغابرة في تلك المعاهد استرجاعًا هادئًا عذبًا، ويذكر الحبيب، وما كان من سُلاف ودّه، ثم يقول :

فـــمن أجله أدعـــو لقـــرطبـــةَ المنى

بسُـقـيـا ضـعـيفِ الطَّلّ وهو رِهامُ [١٠٣]

وأرجو أن تتأمّل قليلاً هذه الإضافة البديعة في سياق الدعاء (قرطبة المنى). ألم أقل إن الأماكن تلج مجالاً وظيفيًا جديدًا في شعر هذا الشاعر ؟ لم تعد (قرطبة) بلدًا، بل غدت (منى)، بل كلّ (المنى). قل غدت رمزًا عاطفيّاً يفيض بالدلالة الوجدانية. فهل من عجب إذا دعا لها – لأمنيّاته أو لقرطبة – بالسقيا ؟ وهل من عجب إذا احترس في دعائه، فخصّها بهذا المطر الخفيف الدائم لئلا يفسدها كما قال الآخر :

فـــسـقى ديارك غـيـر مـفـسـدها

صَـــوبُ الغـــمـــام وديمةٌ تـهـــمي؟

وليس يكتفي بكل ما قال، بل يضيف :

مَـــحلٌّ غنّينا بالتـــصـــابي خـــلالهُ

فـــأســـعـــدنا والحـــادثاتُ نيـــامُ

أرأيت إلى هذا الغنى ؟ وأي غنى أجمل وأسعد من غنى الشباب أو الصِّبا ؟

يا للشـــبـــاب المرح التـــصـــابي

روائـح الجـنـة فـي الـشـــبـــاب

وانظر كيف صان ذلك التصابي، وجعله في حرز مكين لا تناله يد الدهر (والحادثات نيام).

لقد ظل الشعراء العرب – كما قلت في الصحف الماضية – يتصورون الدهر (صيادًا) يخاتل ويرمي فيصيب، ويُعقب صالحًا بفساد، فإذا بابن زيدون يصون ماضيه الجميل من ختلة هذا الصياد الماكر فيزيحه من السياق، ويسلّط عليه سلطان النوم الذي لا يقاوم، ليفرغ هو لتصابيه ومرحه وحبوره دون أن يطوف به طائف من خوف أو حذر. فهل من حرج عليه إذا لجّ وأسرف في الحنين؟! وهل من عجب إذا عبّر عن هذا الحنين تعبيرًا يضارعه رقة وعذوبة وبهاء؟! .

ويكاد يذهب الحديث عن غزل ابن زيدون بالحديث عن جلّ شعره. ولست أعرف أحدًا من الباحثين تحدّث عن هذا الشاعر إلاّ تحدّث عن غزله حديثًا يطول أو يقصر، ولكنه في الحالين جميعًا حديث رائق عذب كأنما ينقعون به غلّة الصادي، فألسنتهم أبدًا رطاب.

وهم لا يفرّقون في هذا الحديث بين غزله الذي رأيناه في صدور مدائحه واعتذارياته، وغزله الذي وقف القصيدة أو المقطّعة عليه، وهذا نهج في الدرس الأدبي مختلف عما أخذت نفسي به في هذا البحث.

وأول ما يلفت النظر في هذا الغزل هو غلبة المقطّعات عليه، فهي تكثر فيه كثرة مفرطة حتى تكاد تطوي في لجّتها القصائد التي تعدّ على أصابع اليد الواحدة. ولقد عددت هذه المقطّعات فوجدتها تربو على ستين مقطّعة، وعددت أبياتها فوجدتها تزيد على (٣٢٠) بيتًا!! ولم أر أحدًا من الباحثين يتلبّث عند هذه الظاهرة، أو يومئ إليها !! والحق أن ظاهرة (المقطّعات) تنتشر في شعر هذا الشاعر جميعًا إلاّ إذا أخذ في الجدّ والرصانة على نحو ما نرى في مواقف المدح والاعتذار والرثاء. وليس من اليسير، ولا ممّا يقبل العلم أن نرتجل تفسيرًا لهذه الظاهرة، فهي تحتاج إلى دراسة متأنيّة يضيق عنها هذا المقام، وحسبي أن أنص عليها.

ولا ريب في أن حب ابن زيدون كان أحد العوامل التي وجّهت أدبه، وفتحت أمامه أبواب القول، ولكنه لا يضارع طموحه السياسي وما جرّه عليه. يقول د.إحسان عباس (فشخصية ولاّدة هي التي رسمت الطريق لغزل ابن زيدون بتقلّبها وشدّة غيرتها، ومن قوة الحادثة نفسها استمدّ غزله القوة والجيشان، وبخاصة بعد أن وقع في حالٍ هي بين الأمل واليأس، ففي تلك الفترة أطلق الشاعر شحنة قوية من الحرارة في قصائده..... فإن في شخصية ابن زيدون نفسه سببًا آخر، إذا كان شابًا مغرورًا بجماله وفتوته، نرجسيًا في نظرته لذاته، وكان مبتلى بمثل الغيرة التي لدى صاحبته، ولذا كان استمرار العلاقة بينهما أمرًا عسيرًا.

ولم يستطع ابن زيدون – رغم إعجابه بنفسه – أن يتغلّب على شعوره بالنقص تجاه ولاّدة من حيث أنها أشرف نسبًا، وأعلى مقامًا)[١٠٤]. ويستأنف قائلاً (وأصبح شعر ابن زيدون ذا لون واقعي يدور حول علاقة حيّة غير مبهمة، وبذلك يمثّل صفحة جديدة فيها من حداثة الصورة ما يجعلها متميّزة في النفوس لا لأنها تعبّر فحسب عن اللقاء في المستوى العاطفي بل لأنها تمثل المستوى الاجتماعي، وشيئاً من التقارب في الصعيد الفكري، وتتصل بقوة (القصّة) نفسها، فليس من سمات فارقة في طبيعة الغزل بمقدار ما هنالك من سمات جذّابة في قصة الحب) [١٠٥]. وسبق للدكتور عباس أن أشار إلى أثر حادثة الحب وحادثة السجن والعمل الديواني في اتخاذ شعر ابن زيدون شكل (الرسالة) أو قالبها.

ورأى د.جودت الركابي أن (شعر ابن زيدون الغزلي يكاد يكون النغمة التي تظهر فيها أصالة الشاعر)[١٠٦]، وأن كثرة غزله (بولاّدة قد قاله بعد أن ساءت العلاقة بينهما، فهو شعر شكوى وألم وذكرى)[١٠٧].

وكل ما قاله د.عباس ود.الركابي قويم سديد، ولكن من الذي يقطع بأن هذه المقطوعة أو القصيدة قيلت في (ولاّدة)، والعصر عصر ترف ومجون، والشاعر إنسان مقبل على اللذات ؟

ولئن استطعنا أن نفعل ذلك أحيانًا، لقد يعزّ علينا أن نفعله كلّ حين. ثم أليس من غير السداد أن نحكّم أمورًا غير نصيّة في أمر نصيّ هو (الغزل) وإن كنت لا أنكر العلاقة بينهما ؟

ولقد عدّ القدماء والمعاصرون قصيدة ابن زيدون التي على النون من خير شعره، فوصفها ابن بسام بقوله (وهذه القصيدة بجملتها فريدة، وقد عارضه فيها جماعة قصّروا عنه)[١٠٨]. وقال الفتح بن خاقان في (قلائد العقيان) : (إنها قصيدة ضربت في الإبداع بسهم، وطلعت في كل خاطر ووهم،ونزعت منزعًا قصّر عنه حبيب وابن الجهم) [١٠٩]. وقد

رآها د.شوقي ضيف (تفيض بالحنين والحب والولاء مع الجفاء، وكأنما يصب فيها زفراته)[١١٠]. ووقف عليها د.جودت الركابي وقفة متأنيّة يتذوقها، ويكشف عن أسرار جمالها، فقال فيها قولاً طيّبًا [١١١]. ولست أقصد إلى أن أجمع ما قيل في هذه القصيدة قديمًا وحديثًا، بل قصدت إلى أن أبيّن مكانتها لدى مؤرخي الأدب ودارسيه. ولقد كان يكون في هذه الأحكام ما يغني عن شقاء النظر فيها من جديد لولا منازعة النفس إلى ما تُردُّ عنه.

وأنا –إذًا– لن أدرس هذه القصيدة درسًا تحليليًا تفصيليًا، بل سأنظر فيها نظرة مستأنفة.

يفتتح الشاعر قصيدته أو رسالته الغرامية بوثبة عاطفية تضعنا في قلب تجربته الوجدانية مباشرة، ويختمها – كما تختم الرسائل عادة – بالسلام. ولسنا نبعد عن الصواب إذا زعمنا أن بيت الاستهلال هو (النواة) التي تنبثق القصيدة كلها منها. وليس تزيد الأبيات الكثيرة على أن تكون تفصيلاً وتكرارًا لبيت الاستهلال. ولا أكاد أرى غرابة في ذلك فالشعر – ولاسيما الوجداني منه – تكرار معنوي.

أضحى التنائي بديلاً من تدانينا

وناب عن طيب لقيانا تجافينا

بفعل حدّي هذه الثنائية الضدّية تنهض القصيدة، ومنها تنبثق (التنائي بدلاً من التداني /التجافي بدلاً من طيب اللقاء). وهما يحدّدان بدقة سبيل القول الشعري ووجهته، فكأننا أمام بناء منطقي عاطفي بآنٍ، وهو بناء أليق بالرسالة المحكمة منه بالقصيدة الوجدانيّة التي يعروها كثير من التشعث والتداخل والعبث بالحدود المستقرّة المألوفة. وإذًا لا غرابة من وجهة نظر منطقية أن يتمّ التركيز على صور التنائي والتجافي التي تعبّر عن الحاضر، وعلى صور التداني والتلاقي التي تعبّر عن الماضي. وأن يضيف الشاعر إلى كلتا المجموعتين السابقتين عناصر غرامية مألوفة في الغزل العربي شريطة أن تتجانس هذه العناصر مع العنصر (النواة) في كل مجموعة.

من مُـبلـغ الـمُلبـسـيـنا بانتـزاحِـهم
حـــزنًا مـع الـدهـر لا يَـبلـى ويُبْـلـيـنـا
أنّ الـزمـــان الـذي مـــازال يُضـــحكـنـا
أُنْسًـا بـقـــربـهم قـــد عـــاد يُـبـكـيـنـا
غـيظ الـعـدا من تسـاقـيـنا الـهـوى فـدعـوا
بـأن نـغـصَّ فـــقـــال الـدهـر آمـــيـنـا
فـانحـلَّ مـا كـان مـعـقـوداً بـأنفـسـنـا
وانْبَتَّ مـــاكـــان مـــوصـــولاً بـأيـديـنـا
وقـــد نكون ومـا يُـخـــشـى تـفـــرّقـنـا
فـاليـوم نـحن ومـا يـرجـى تـلاقـيـنـا[١١٢]

ولعلك لاحظت كيف انبثقت من التنائي والجفاء عناصر غرامية قاتمة كالحزن والبكاء والغصص، وانبتات حبل المودة، وانقطاع الرجاء من التلاقي. وهي جميعًا عناصر متجانسة من معدن واحد. وكيف انبثقت من التداني واللقاء عناصر غرامية مشرقة كالضحك والأنس، وتساقي الهوى، والاطمئنان، وعدم خشية الفراق. وهي جميعًا عناصر متجانسة من معدن واحد.

ولا أرتاب في أنك قد استرعى انتباهك ما في هذه الأبيات من الطباق والمقابلة، ومن تسلّط الدهر على هذه العلاقة، والانقلاب بها إلى نقيضها.

وكلما مضى الشاعر في بناء قصيدته ازداد التمايز بين مجموعتي الصور، وغلب على إحداهما مسلك أسلوبي مغاير للمسلك الأسلوبي الغالب على الأخرى.

- حـــالت لفـــقـــدكُم أيامُنا فـــغـــدت
ســـوداً وكـــانت بكم بيـــضـــاً لـيـــالينا
إذ جـــانب الـعـــيش طلْقٌ من تألّفنا
ومـــربعُ الـلـهـــو صـــافٍ من تصـــافـــينا

وإذ هصـــــرْنا فنون الوصل دانيـــــةً

قِطَافـــهـــا فـــجنينا منه مـــاشـــينا

ليُـسْقَ عـــهـدكُمُ عـــهـد الســرور فـمـا

كـنـتـم لأرواحـنـا إلا ريـاحـــــــــيـنـا

- يـا روضـــــــةً طالما أجْنَتْ لـواحظنا

ورداً جناه الصِّـبـا غـضّـاً ونَسْـرينا

ويـا حـــــيـــــاةً تملَّينا بـزهرتـهـــــا

مُنًى ضُـــــرُوباً ولـذّات أفـــــانـيـنا

ويـا نعـيـمـاً خطرنا من غـضـارَتِهِ

في وشي نُعْـمى سـحـبنا ذيله حـيـنا

يـا جنَّة الخلد أُبدلنا بسـدرتـهـــا

والكوثر العـذب زقّـومـاً وغِـسْلينا

كـــــأنَّنا لم نَـبِتْ والوصلُ ثالثنا

والسَّـعـد قـد غضَّ من أجـفـان واشـينا

سـرَّان في خـاطر الظلمـاء يكتُـمُنا

حـتى يكاد لسـان الصـبح يُفْـشـينا[١١٣]

ارأيت كيف يتحدث ابن زيدون عن أيام حبه الخوالي ؟ وهل رأيت كيف تتجانس عناصر الحديث تجانسًا بديعًا؟ لقد نمت نواة اللقاء والتداني، وغدت شجرة فينانة فيها وحولها كل ما يسرّ ويعجب :

العيش الطلق، والألفة، واللهو الصافي، وفنون الوصل الدانية، والجنى المشتهى، والسرور والرياحين، والورد غضّاً ونسرينًا، وضروب المنى، وأفانين اللذات، وغضارة النعيم، ووشي النعمى، فهي زهرة الحياة وجنة الخلد !!

لوحة مشرقة وضّاءة فيها الجمال الفتّان، والإقبال العذب على الحياة، واللهو العريض. وتشكل الطبيعة عناصر بنائية أساسية في هذه اللوحة، وابن زيدون لا يفرد قطعًا أو قصائد لوصف الطبيعة على خلاف ما شاع في الشعر الأندلسي، ولكنه يوظّف العناصر الطبيعية توظيفًا فنيّاً راقيًا.

ولعلك لاحظت المسلك الأسلوبي الذي طغى على هذه الأبيات، فقد جنح ابن زيدون جنوحًا قويّاً إلى التصوير، فتزاحمت الصور تزاحمًا شديدًا لكأنها تتدافع بالمناكب. وكأني بابن زيدون يستروح حين يتذوق طعم الحب الغابر، فيبث مشاعره في عناصر طبيعية تصويرية قادرة على الإيحاء بكثافة المشاعر ووضاءتها.

وتأمل قليلاً هذا النداء المتكرر المتلاحق، وكيف يبعث روح الشجن في هذه المناجاة، ويرشح بذلك للعودة إلى الموازنة بين الماضي والحاضر :

يا جنة الخلد أُبدلنا بسدرتها

والكوثر العذب زقّوماً وغسلينا

ولكن هذه النفحة القرآنية القائمة على (التضاد) لا تستطيع أن تحرف السياق العاطفي المتدفق عن مساره، فيعود إليه الشاعر من جديد، في سلسلة من الصور البديعة المتلاحقة. وتأمل هذه الكناية البديعة عن الخلوة (كأننا لم نبت والوصل ثالثنا)، وهذا التعبير الفني الناضج (سرّان في خاطر الظلماء يكتمنا)، وما فيه من براعة، فقد حوّل المادي إلى معنوي ثم شخّص المادي، وجعله يكتم هذين السرين في سياق من الأمن والطمأنينة والحبور.

وحين يتحدث ابن زيدون عن حاضرة المحزون يستكمل بناء (المفارقة التصويرية)، ويزاوج بين التصوير والتقرير مزاوجة بعيدة عن الاعتدال، فنحسّ أن التقرير يفرض نفسه على السياق حتى يكاد يجفّفه :

لا غـــرو في أنْ ذَكَـــرنا الحـــزن حين نـهَتْ
عنه النُّهى وتركنا الصّـــبـــر ناســـينا
إنَّا قـــــــرأنا الأسى يوم النـوى سُـوراً
مكتـــوبةً وأخَـــذْنا الصَّـــبـــر تَلْقـــينا
أمَّـــا هـــواك فلـــم نَـعْـــــــدل بمنـهلِـه
شِـــرباً وإن كـــان يُروينا فَـــيُظمـــينا
لم نجـفُ أفق جـــمـــالٍ أنت كـــوكـــبُـــهُ
ســـالين عنه ولم نـهـــجـــرْهُ قـــالينا
ولا اخـــتـــيـــاراً تجنَّبناه عـن كـــثبٍ
لكـن عَـــدَتْنا علـى كُـــرْهٍ عـــوادينا
نأسى عليك إذا حُـثَّت مـــشـعـــشـعـــةً
فـــينا الشَّـــمـــولُ وغنَّانا مـــغنِّينا
لا أكـــؤُسُ الراح تُبـــدي من شـــمـــائلنا
ســـيـــمـــا ارتيـــاح ولا الأوتار تُلهـــينا[١١٤]

وهل رأيت كيف يتحدث هذا الشاعر عن حاضره الضيّق الكئيب ؟ لقد نمت نواة التنائي والتجافي، فإذا هي شجرة جرداء لا يحيط بها سوى الحزن والأسى والنوى، والصبر العسير، والظمأ المرّ، والهجر القاسي، وصروف الزمان الصعب !!

لوحة نفسية قاتمة استمكل بها الشاعر بناء مفارقته التصويرية، أو قل إن الطباق في مطلع القصيدة قد نما نصيّاً، وغدا مفارقة تصويرية.

وتأمل قليلاً هذه اللوحة مرة أخرى تجد غلبة التقرير عليها، فكأن ابن زيدون لا يحسّ رغبة في التصوير بمقدار ما يشعر برغبة عميقة في إبلاغ الحبيبة مضمون رسالته الحزين.

بل إن هذا السياق الحزين يتسلّط على السياق اللاهي بما فيه من خمرة وغناء، فيعطّل دلالات هذا السياق المعهودة، ويكفّها عن الفاعلية !!

ونحن نرى في هذه القصيدة عناصر غزلية مشرقية كمخاطبة البرق، وطلب السقيا، ومخاطبة الصَّبا وتحميّلها التحيّة للحبيب، وهي كلها – على نحو ما ذكرنا في مواطن سابقة – ترتبط بالأشواق الغامضة، والمشاعر الكثيفة المختلطة. فإذا تذكرنا أن ابن زيدون قال هذه القصيدة وهو في إشبيلية عندما رحل إليها أول مرة بعد فراره من السجن، أي بعد سنة (٤٣٣) هـ أدركنا سرّ هذه الأشواق والمشاعر. وأدركنا سرّ روح (الفقد) التي تسري في أرجاء هذه القصيدة.

وفي هذه القصيدة نعت واسع لجمال (ولاّدة)، وتصاغر وشعور بالنقص أمامها على نحو ما لاحظ بحق د.إحسان عباس. ولست أدري كيف يكون هذا الشعور من وادي الغزل؟

لقد بنى (ابن زيدون) قصيدته بناء منطقيّاً محكمًا، فجعل منها (رسالة) حقًّا، ووجهها منذ البداية وجهة لم تحد عنها، فتحققت لها وحدتها الموضوعية، ووحدتها النفسية. وأشاع فيها عنصرًا عاطفيّاً قويّاً، ولكنه عنصر متزن لا يعرف الجموح والتشعث، فهي لا تصدر عن روح هائمة عاشقة ذاهلة بمقدار ما تصدر عن شخصية متزنة أخفقت في تجربة حب أرستقراطيّة كانت تراها تحقق لها طموحها وتميّزها على المستوى العاطفي، فشعرت بخسارة فادحة، وفقد قاسٍ، ولكنها لم تفقد تماسكها، ولم تجرفها العاطفة، ولا استحكم الصراع في نفسها، بل ظلّت رصيّنة متزنة قادرة على توليد المعاني، والمقابلة بينها، ومراعاة الحدود.

نحن إذًا أما قصيدة هي تعبير عن العقل الذي شعر بخسارة فادحة، فتأثرت عواطفه تأثرًا قويّاً، أكثر مما هي تعبير عن القلب الذي فقد الحبيب. هل أقول : إن صفة (الكاتب)في شخصية ابن زيدون كانت تناوش صفة (الشاعر) على امتداد القصيدة ؟

ولعلّ قصيدته (القافية) الذائعة الصيت أن تكون أدنى إلى روح الشعر الحق، وأمسّ رحمًا به من القصيدة السابقة. وقد قال عنها د.سيد نوفل (إنها قصيدة تموج فيها عاطفتان : عاطفة الماضي الجميل تكسبه الطبيعة الحلوة مزيدًا من الحسن، وعاطفة الحاضر المحروم يكسو الطبيعة ثوبًا من القتامة والكآبة..... وبذلك يبدو اشتباك الطبيعة مع عواطف الشاعر التي يذكيها جوّ الذكرى باعثًا في النفوس لحنًا من الأسى والإشفاق والصدى العميق)[١١٥].

وتحدث عنها د. شوقي ضيف، فقال (وواضح ما تموج به هذه المناجاة من مختلف المشاعر ومتنوع الخواطر، فهو محب قلق بين اليأس والرجاء، وهو ينظر في الطبيعة حوله ومباهج الربيع، فيشعر كأن كل شيء يشاركه في همومه. ولا نبالغ إذا قلنا إن هذه المقطوعة [كذا !] تجربة نفسية كاملة للشاعر..... فالشاعر يعطينا نفسه من خلال الطبيعة التي يصفها)[١١٦].

وتحدّث د.إحسان عباس عن دخول الطبيعة بقوة في هذه القصيدة، فقال (فهذا التوازي بين منظر الطبيعة الضاحك المشرق وحال الشاعر الحزين قد زاد في عمق المفارقة، ولم ينجح في إثارة الطبيعة للعطف على حاله حين ذكر اعتلال النسيم، وتخيّل بكاء الزهر بماء الندى إشفاقًا ومشاركة له، لأنه أمعن في تصوير الاستبشار والنموّ والتفتح في جنبات الطبيعة. غير أنه وفّق حين جعل من هذا المنظر الفريد صورة للماضي في ظل المحبوبة (يوم كأيام لذاتٍ لنا انصرمت) فكفل بذلك تحقيق المقارنة بين الماضي الذي جاء بكل شيء جميل، والحاضر الذي جاء أيضًا بكل شيء جميل لولا غيابها :

لو كـــان وفّى المنى في جـــمـــعنا بكم

لكان من أطيب الأيام أخـــلاقـــا [١١٧]

ولئن نص د.سيد نوفل على (الحاضر المحروم، والأسى والإشفاق)، ونص د.ضيف على (القلق والهموم)، إن د.عباس قد ذكر (حال الشاعر الحزين)، لكنه لم يلبث أن كرّ على

هذا الحزن فأبطله أو كاد، فذكر أن الحاضر – كالماضي – قد جاء بكل شيء جميل لولا غياب الحبيبة. وأكاد أزعم أن ماقاله هذا الناقد المرموق يستحق أن يقيّد في الصدور.

فإذا رأيتني أستأنف النظر في هذه القصيدة، فاعلم أن غاية ما أقصد إليه هو أن أنفي الحزن عن هذه القصيدة إلاّ ظلاً يحسّه القلب، ولكن العين لا تكاد تحقّقه.

١- إنّي ذكـــرتك بـالزهراء مـــشـــتـــاقـــا
والأفق طلقٌ ومـــرأى الأرض قـــد راقـــا

٢- وللنســـيم اعـــتـــلالٌ في أصـــائلهِ
كـــأنه رقَّ لي فـــاعـــتلَّ إشـــفـــاقـــا

٣- والروض عن مـائه الفـضيّ مـبـتـسمٌ
كـــمـــا شـــقـــقتَ عن اللَّبـــات أطواقـــا

٤- نلهـــو بما يســـتـــمـــيل العينَ من زهَر
جـــال الندى فـــيـــه حـــتى مـــال أعناقـــا

٥- كـــأن أعـــيـنه إذ عـــايـنت أَرقي
بكت لما بي فـــجـــال الدمعُ رقـــراقـــا

٦- وردٌ تـألّق في ضـــاحي منـابتـــه
فـــازداد منه الضـــحى في العين إشـــراقـــا

٧- ســـرى ينـافـــحـــه نيلوفـــرٌ عـــبق
وسنانُ نبَّـــه منه الصـــبحُ أحـــداقـــا

٨- كل يـهـــيـج لنا ذكـــرى تـشـــوّقنا
إليكِ لم يعـــدُ عنهـــا الصـــدر أن ضـــاقـــا

٩- لا سكّن اللـهُ قلبـــاً عـقَّ ذكـــركم
فلم يطر بجناح الشـــوق خـــفّـــاقـــا

١٠-لو شاء حملي نسيمُ الريح حين سرى

وافـــاكم بفـــتى أضناه مـــا لاقى

١١-يومٌ كـــأيام لذّاتٍ لنا انصـــرمت

بِتنا لهـــا حين نام الدهرُ سُـــرّاقـــا

١٢-لو كـــان وفّى المنى في جـــمـــعنا بكمُ

لكان من أكـــرم الأيام أخـــلاقـــا[١١٨]

هذا غناء رائق عذب يتجلّى فيه صفاء الموسيقا وتدفقها كما تتجلّى فيه فنون من الصناعة شتى، فيكاد يستولي على القلب، ويصرف الوجوه عن كل أمرٍ سواه. فإذا تحررت من أسره، وأعدت النظر فيه استوقفك أمر غريب هو تداخل آناء النهار والليل تداخلاً شديداً، فتارة يتحدث ابن زيدون عن وقت (الأصيل)، وتارة عن (الضحى)، وتارة ثالثة عن (الصباح). وأستطيع أن أضيف (الليل) لأن الأرق لا يكون إلا فيه. فكيف استقام له جمع هذه الآناء جميعًا في موقف واحد؟! قد يقول قائل إنك تطلب من الشاعر أن يقيس شعره على الواقع، وما هذا من طبيعة الشعر. هذا اعتراض وجيه، ولكن ماذا يعني العبث بالزمن على هذا النحو ؟ وماذا يعني هذا التشخيص الذي تتولد فيه الرقة والجمال من العلّة والإشفاق (ب:٢) ؟ وهذا البكاء الذي يصير الجمال عينه (ب:٥) ؟

أريد أن أقول : هذا حشد لأمور متضاربة في سياق عاطفي، فكيف ذاب التضارب والتناقض في هذا السياق ؟ فإذا أعدت النظر في البيتين الثاني والخامس رأيت أن ابن زيدون هو نفسه أحد مصادر إنسانية الطبيعة في هذه القصيدة، فهل يعني هذا أنه كان معنيّاً بنفسه أكثر من عنايته بالزهراء التي يصوّرها ؟ ستقول أيضًا: إن الشعر تعبير عن علاقة الذات الشاعرة بموضوعها، وليس تصويرًا للموضوع. هذا اعتراض وجيه آخر. بيد أن هذا الشاعر كان – في ما يزعم – عليلاً مؤرّقاً مضنى شفّه النحول من أوصاب الحب، فهل تعبّر هذه القصيدة عن هذه المشاعر المحزونة القاتمة ؟ إن سياق القصيدة

يطرد هذه المشاعر وينفيها، فهو سياق عامر باللهو والاستمتاع العميق بالجمال من الأفق الطلق، ووجه الأرض الرائق، والنسيم العليل، والروض المبتسم عن فضة الماء، والزهر الذي جال فيه الندى فاستهوى العين، ومن وردٍ يتألق فيزداد به الضحى إشراقاً، ومن نيلوفر وسنان نبّهه الصباح الجميل. وأجدر بهذا السياق العامر بالبهاء والحبور أن يوقظ بين الجوانح الأشواق، وينفخ في رماد الذكرى، فيحيل وميضه شررًا ساطعًا. فإذا توهجت ذكرى الأحباب انفتح الشاعر عليها، فندّت عنه هذه الصراحة يتقاسمها هذا الدعاء الجميل، وهذه الصورة البديعة:

لا سَـكَّنَ اللـهُ قلبًـــــا عَقّ ذِكْـــــرَكُمُ

فلـم يَطـر بجناحِ الشوقِ خـــفّـــاقـــا

لقد مكر بنا (ابن زيدون) بهذا الغناء الرائق العذب، وبهذه القافية المطلقة التي تمنح (الغنائية) امتدادًا مفتوحًا، فأوهمنا أنه كان يشكو تباريح هوى ممض. وساعد على هذا الوهم وقوّاه أمور غير نصيّة تتصل بقوة حادثة الحب نفسها، وبالظروف التي لابست قول القصيدة، فقد قالها (وهو متوارٍ خائف)، كما تتصل بوطأة تصور غريب – ولكنه على غرابته شائع – للشعر القديم قائم على (وحدة البيت).

إنها قصيدة تسري البهجة في عروقها، ويشرق في أرجائها الحبور. أغلب ظني أنها تمثل (حلم يقظة) قصير، وفي أحلام اليقظة تتداخل حدود الزمن، وتجد النفس مجالاً مفتوحًا للحركة المرنة بين آناء النهار والليل جيئة وذهابًا في غفلة من قيود العقل المنطقية. وفيها تتماهى أو تختلط المتناقضات في لمح البصر، ويستولي على النفس انطباع عام غامض أو أحاسيس ومشاعر متجانسة على الرغم من تباين العناصر التي ولّدتها. ولعل النص يعزّز هذا الظن، ويحيله يقينًا، فيعلق الشاعر على موقفه السابق كله تعليقًا عامًا موحدّاً فيه إجمال وغموض :

يـومٌ كـــــأيـام لـذّاتٍ لـنا انصـــــرمت

بـتـنـا لـهـا حـين نـام الـدهـرُ سُـرّاقـــــا

والكناية عن الاستمتاع بأوقات الوصال بالسرقة كناية لطيفة شائعة، ولكن ابن زيدون يسوقها في سياق عجيب نرى فيه الدهر نائمًا. وحين ينام الدهر تتغير طبيعة الزمن، وتتلاشى الحدود بين آنائه فلا فرق بين صباح وضحى وأصيل وليل. لقد سلّط الشاعر النوم على الدهر، أو تسلّط النوم على الشاعر – لا فرق –، وطفق في غفلة من الدهر أو في غفلته عن الدهر يلهو ويستمتع ويعبّ من رحيق السرور. فهل تساورك الظنون بعد هذا كله في أن (ابن زيدون) صدر في هذه القصيدة عن (حلم يقظة) جميل قصير، فعبّر عنه تعبيرًا جميلاً مقتضبًا ؟ وليست تزيد الأبيات الثلاثة الأخيرة من القصيدة على أن تكون تعليقًا واعيًا بعيدًا عن الأحلام، فإذا هو يناجي حبيبته، ويمحضها الود، ويذكر ما كان من أمرهما، وما صارا إليه.

ونظراً لكثرة مقطّعات الغزل في ديوان هذا الشاعر – على نحو ما ذكرت سابقًا – سأقف على واحدة منها :

ودَّعَ الصبر محبٌّ ودَّعكْ
ذائع من سرّه ما استودعكْ
يقرع السّنَّ على أن لم يكن
زاد في تلك الخطا إذ شيَّعك
يا أخا البدر سناءً وسنًا
حفظ الله زماناً أطلعك
إن يطُلْ بعدكَ ليلي فلكَمْ
بتُّ أشكو قصر الليل معك (١١٩)

هذه موسيقا (الرمل)، خفيفة رشيقة منسابة. (وفي الرمل رقة وعذوبة مع ما فيه من الأسى، ولذلك أكثر منه الغزلون) كما يقول د.عبد الله الطيب (١٢٠).

وهذا مطلع عاطفي صرف تتزاحم في سياقه الكلمات العاطفية الانفعالية ذات الرصيد الضخم في الوجدان العربي (ودّع، الصبر، المحب، ودّع، ذيوع السر...). بل هذه

ذروة الانفعال يصدر عنها ابن زيدون، فيبوح بما يجيش بين جوانحه بوحًا عذبًا رقيقًا أسيان. ويعزّز تكرار كلمة (ودّع) الإحساس بعاطفية السياق. ثم يأتي تشخيص (الصبر)، وما نجم عن وداعه من ذهول أفضى بصاحبه إلى العجز عن الكتمان، فإذا هو يذيع من أسرار قلبه ما رجا الحبيب أن يحفظه !! وهكذا يتدفق في هذا السياق فيض من العواطف والمشاعر يدفع بعضها بعضًا. ولهذا السبب كان الشطر الثاني من المطلع نتيجة حتمية للشطر الأول بمقدار ما كان تفريعًا منه واستكمالاً له.

ويقوى جيشان هذا السياق العاطفي ويتصاعد، فتصب فيه مشاعر الندم المر – وأرجو أن تتأمل جمال الكناية وما فيها من مزاوجة بين التصوير الحسي وما يدل عليه ويقترن به من مشاعر الندم (يقرع السن....) – ولماذا كل هذا الندم ؟ لأنه لم يرافق الحبيب بضع خطوات أخرى حين ودّعه، وكأن تلك الخطا كانت ستغيّر طبيعة الموقف !!

إنه قلب العاشق الذي لا يقوى على استراتيجية التفكير، بل يغرق في اللحظة العاطفية التي تحاصره من جهاته جميعًا.

وانظر إلى هذا النداء الحميم، وما فيه من اقتران المحبوب بالبدر جمالاً وسمّوًا في سياق بديع من الدعاء بأن يحفظ الله (الزمان) الذي (أطلعه) – ولا ريب في أنه من نادر الدعاء – وانظر كيف تشتجر في كلمة (أطلعك) ملامح الحبيب وملامح القمر.

وأرجو أن تقف قليلاً على ضمير الغائب في البيتين الأولين (ودّعك، عهده، استودعك، يقرع على أن، لم يكن، زاد، شيّعك). سلسلة متلاحقة من (ضمير الغائب) أراد بها الشاعر نفسه. هل من الشائع المألوف أن يتلاحق ضمير الغائب كل هذا التلاحق ؟ ألاّ يعدّ هذا انحرافًا عن مألوف الأساليب وشائعها ؟ مهما يكن _أعددته انحرافًا أم لم تعدّه – فإنه يؤكد دلالة الذهول، وفقدان الصبر، فكأن الشاعر يتحدث عن شخص آخر غائب. هل كان ابن زيدون يريد أن يخفّف من وطأة المشاعر على روحه، فجنح إلى إلقاء شطر منها على

شخص آخر اشتقّه من نفسه، وفصله – مخادعة للذات – عنه ؟ إنه انشطار الذات أمام هذا الفيض العاطفي الثقيل الرازح على الروح.

وانظر كيف تحوّل الضمير بعد سياق النداء والدعاء، وما فيه من ضوء وهداية ورعاية إلهية إلى (ضمير المتكلم)، فكأن الشاعر استرد روحه من قبضة الذهول والندم، وفاء إلى عقله ونفسه، فأخذ يتحدث عن نفسه حديثًا مباشرًا واضحًا تتمايز فيه الحدود بين الماضي والحاضر. ويتجسد هذا الموقف في بنية (المقابلة) لا لتعبّر عن طرفين متناقضين حسيّاً أو عقليّاً، بل لتعبّر عن موقفين نفسيين متناقضين هما : موقف الفراق والحزن والضيق، وموقف اللقاء والصفو والسرور في كنايتين لطيفتين شائعتين.

فإذا أعدت النظر في هذا النص كرّة أخرى تبيّنت أن (الحبيب) هو (البؤرة) التي انبثق منها النص، ودار حولها. ولكنه حبيب حاضر غائب، فنحن لا نكاد نعرف شيئًا عنه – وهذا هو غيابه –، ولكننا نعرف أنه هو الذي أفقد الشاعر صبره، وقذف في قلبه الندم، وصرّف أموره في كل صوب – وهذا هو حضوره –. إنه ملهم الشاعر، ومحرّك النص، وهو في ذلك يقترب من صورة الحبيبة في الغزل العذري الذي استفاض في بادية الحجاز ونجد زمن الأمويين.

وبعد ... فقد كنت أُمنّي النفس أن أجد أحكامًا نقدية كثيرة، قديمة وحديثة، تدور حول شعر ابن زيدون، فأدرسها دراسة تحليلية تكشف عن كيفيّة (تلقّي) هذا الشعر، وعن اختلاف سوسيولوجيا الذوق في البيئات المختلفة، والأزمان المتغايرة، ولكن الأماني عاسرتني، وأخلفتني الظنون. ولم أجد مناصًا من أن أقرأ هذا الشعر مرات عددًا، محاولاً معرفته وروزه وفق ما استقرّ في نفسي من مفهوم الشعر ومعاييره. ولست ازعم مزعمًا بعيدًا، فأدّعي أن هذه القراءة وافية تامّة الوفاء، فمثل ذلك لا يصح في الدراسات الإنسانية. ولكنني أظن ظنًا يقينًا أنني قد اجتهدت في قراءته وأخلصت، (ومبلغُ نفسٍ عُذرَها مثلُ منجحِ).

****

الهوامـــش

١ - تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف و المرابطين) ص١٧ .

٢ - المرجع السابق: ص٨ .

٣ - ابن زيدون: ص٧ .

٤ - تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين): ص١٠ وما بعدها.

٥ - المرجع السابق: ص١٨٨ .

٦ - في الأدب الأندلسي: ص٤٧.

٧ - أندلسيات شامية، وبحوث أخرى : ص١٢٧.

٨ - تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين): ص١٤٩.

٩ - المرجع السابق : ص٣٧.

١٠ - المرجع السابق: ص٣٤.

١١ - أندلسيات شامية: ص١٣٩ وما بعدها.

١٢ - المرجع السابق ص ١٤٢.

١٣ - الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة لابن بسام، القسم الأول، المجلد الأول: ص٤٠٥ .

١٤ - المرشد إلى فهم أشعار العرب: ٤/٧٩ ص وما بعدها.

١٥ - مداخل إلى علم الجمال الأدبي: ص ١٠٥.

١٦ - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

١٧ - المرجع السابق، الصفحة نفسها

١٨ - المرجع السابق : ص١٠٨.

١٩ - بناء لغة الشعر. ترجمة د.أحمد درويش: ص٣١.

٢٠ - تاريخ الشعر الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين): ص٩٩.

٢١ - ابن زيدون: ص٣٠.

٢٢ - انظر كتابي (قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي): ص٩.

٢٣ - المرجع السابق: الباب الثالث، الفصل الأول: (إحيائيون معتدلون)، والفصل الثاني: قصيدة المدح الأموية الجديدة.

٢٤ - ابن زيدون: ص٢٤ وص٣٨.

٢٥ - المرجع السابق: ص٤٠.

٢٦ - الذخيرة: القسم الأول / المجلد الأول : ص٣٥٥.

٢٧ - المصدر السابق: ص٣٧٦ - ٣٧٩.

٢٨ - ابن زيدون: ص٣٩.

٢٩ - المرجع السابق: ص٤٠.

٣٠ - المرجع السابق: ص٢٩.

٣١ - في الأدب الأندلسي ص١٩٦.

٣٢ - المرجع السابق ص١٨٥.

٣٣ - الديوان : ق. ص: ١٠٩

عرف: رائحة طيبة. معرّف : من عرّف بمعنى دلّ. الوقف : السوار. الجزع : منعطف الوادي. أوطار : حاجات. الكلف : الولع. نتكلّف : نتجشم. الظُبا : جمع ظبة، وهي حدّ السيف. السمهري : الرمح. المثقّف : المقوّم. أزهر : أبيض. أكلف : من الكلف، وهو سواد مشرب بالصفرة. الزماع : العزم على الشيء. المتعسف : المكان يُخبط فيه على غير

هداية. لجاج : خصومة. أَمّ الهوى : قصده. نشنف : نكره ونبغض. الظلم : ماء الأسنان. المُرِنّ : من أَرنّ أي صوّت. الجمان : اللؤلؤ. ورق : ج ورقاء، وهي الحمامة. ذرا : ج ذروة، وهي أعلى الشيء. الأيك ج. أيكة، وهي الشجر الملتف. الريم : الظبي الخالص البياض. خدر : ستر. المسجّف : ما كان عليه ستران مشقوق بينهما.

٣٤ - المرشد إلى فهم أشعار العرب: ٤٦٧/١.

٣٥ - المرجع السابق : ٤٦٨/١ وما بعدها.

٣٦ - شرح ديوان المتنبي للبرقوقي : ٢٨٨/١.

٣٧ - المصدر السابق : ٢١٩/٣.

٣٨ - المرشد إلى فهم أشعار العرب : ٤٤٧/٤.

٣٩ - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٤٠ - الديوان : ق. ص : ٤٤

مَرادهم :مكان ارتيادهم. المورد : مكان الورود للشرب وغيره. الصوافن : ج صافن، وهو الحصان الذي يقوم على ثلاث قوائم، ويثني الرابعة. المأثورة : السيوف. العوامل : الرماح.

النجيد : الرجل الشجاع. الحفيظة : الحميّة والغضب. الصبابة : رقة الشوق وحرارته. الطوائل : ج طائلة، وهي العداوة والتِرة. الكناس: بيت الظباء. الشرى : مأسدة.

القنا: الرماح. القساطل : غبار الحرب.

٤١ - الديوان ق. ص :١٠٩

السيراء الرقم : البرود المخططة. مناط القرط : ما يعلّق به الحَلَق. أوطف : طويل شعر أهداب العينين. الأَيم : الحيّة. مزحف : موضع الزحف. قعيدك : سألت الله تعميرك. اغتررت : من غرّ بمعنى خدع. غربيب : شديد السواد. أغضف : مظلم أسود. اعتسف

الطريق : سار على غير هداية. مدمج : داخل بعضه في بعضه الآخر. مخطف : ضامر. أَمَّ : قصد. نشنف : نكره ونبغض. البث : الحزن.

٤٢ - الديوان ق ص :٤٤

العرين : مأوى الأسد. قصرت : حبست. السروب : ج سرب، وهو الجماعة من النساء والظباء والطير. العقائل : ج عقيلة، وهي الكريمة المخدّرة من النساء. ريع : فزع. الوسنان : من الوسن، وهو النعاس. الخاذل: الظبية المتخلّفة عن صواحبها. تهادى : تتهادى. يعفو : يمحو. مرقوم العطافين : أراد الإزار. الذائل: ذو الذيل. لائل : شديد الظلام. العطف. الجانب. الغوائل : الدواهي.

٤٣ - المرشد إلى فهم أشعار العرب : ٤٤٥/١.

٤٤ - الديوان ق. ص : ١٠٩ .

المرنّ : المحدث رنيناً. الجمان : اللؤلؤ. الورق : الحمائم.

٤٥ - الديوان، القصيدة نفسها :

الطود : الجبل العظيم. الرفرف : الفراش والبسط. الجعد : الشديد الأسر، المجتمع: الخلق، وقيل إنه هنا بمعنى الكريم. الإدّ : العظيم، يصفه بسرعة التفكير. تزلف : تقرب. الأري : العسل. الشري : الحنظل، ولا بد لناقف الحنظل من أن تدمع عيناه.

٤٦ - الديوان، القصيدة السابقة :

بهيم الحال : الحال السوداء. الغرّة : البياض في جبهة الفرس، وقد استعارها للحال. ذُلّل مقطف : سهل وهان. تمرى : تستدرّ.

٤٧ - الديوان ق. ص: ٤٤ .

استهل المطر : اشتد انصبابه. السجايا : الخلائق والطبائع. الأتي : السيل. نهزة : فرصة. الحبال : أراد حبال العهد والذمّة. الحبائل : ج حبالة، وهي المصيدة. الجحافل : ج جحفل، حديدة كالمنجل. أفوق : مكسور. ناصل : مجرد من النصل.

٤٨ - الديوان ق. ص : ٤١ .

السلاف : الخمر. الظلم بفتح الظاء : ماء الأسنان، وهو غير الريق. بَرود : بارد. اللمى : سمرة في الشفة. محضت : أخلصت. ناهيك : حسبك. الصدى : العطش. البرح : الشدّة. الأراك : ضرب من الشجر. الغضارة : النعمة والسعة والخصب.

٤٩ - المرشد إلى فهم أشعار العرب : ٣٠٢/١ .

٥٠ - المرجع السابق : ٣٠٣/١.

٥١ - الديوان ق. ص : ٤١.

ملاك الأمر : قوامه. الفرقد والسماك : نجمان. السارون : السائرون ليلاً. الغياهب : الظلمات. الأحلاك : ج حلك، وهو الظلام الدامس. البادرة : الحدّة. الطود : الجبل العظيم. جذل حكاك : مجرّب خبير.

٥٢ - الديوان ق. ص: ١٦٢ .

الشأو : الغاية. المنثني : المرتد دون غايته. المصمم : الماضي إلى غايته. نصابه : أصله. ناصبه : عاداه. يعلقه الجريمة : يلصقها به. يصيخ : يستمع. الرقاة : الذي يصنعون الرُّقى للعلاج. المنبضون : من أنبض القوس أي جذب وترها لتصوّت. تصميه : تصيبه. الظفر المقلّم : كناية عن الذل والضعف.

٥٣ - الديوان ق. ص: ٢١٤.

الكلل : ج كلّة، وهي ستر رقيق يتوقى به من البعوض وأشباهه. الجيوب : ج جيب، وهو مدخل الرأس من الثوب. الحلل : ج حلّة، وهي الرداء. ترشّف : امتصّ. تهادى : تسير في رفق وتمهل. الوشاح : أديم عريض يرصّع بالجواهر تشدّه المرأة بين عاتقيها وكشحها. كرّ : رجع. اللدات : المتساويات في العمر، مفردها لدة. صوب العهاد : نزول المطر. مَراد : مكان الارتياد. العلل : شرب بعد شرب.

٥٤ - المرشد على فهم أشعار العرب : ٤٠٢/١.

٥٥ - المرجع السابق :١/٣٨٣.

٥٦ - رومان ياكبسون : قضايا الشعرية : ص ٦٣.

٥٧ - المرجع السابق : ص١٠٦.

٥٨ - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٥٩ - جان كوهين : بناء لغة الشعر : ص٤٥.

٦٠ - الديوان ق. ص : ٢١٤

عفا : درس وزال. أشفّ : أعلى. الورى : الخلق. المناوئ : الخصم. قسيم : جميل

٦١ - الديوان، القصيدة السابقة:

نيطت : عُلِّقت. حمائله : ج حمالة، وهي ما يحمل فيه السيف. أبل : شديد الخصومة.

٦٢ - في الأدب الأندلسي : ص ١٩٧.

٦٣ - المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٦٤ - المرجع السابق : ص٢٠٠.

٦٥ - المرجع السابق : ص ٢٠١.

٦٦ - انظر كتابه (مظاهر التجديد في الشعر الأندلسي قبل سقوط قرطبة).

٦٧ - انظر كتابي (قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي)، الباب الأول.

٦٨ - الديوان ق. ص ٧:

ذماء الليل : بقيته. سنات : ج سِنة، وهي شدة النوم أو أوله. الوهن : نصف الليل. السحر : قبيل الصبح. البرح : الشدة. الجون : من الأضداد، وهي هنا بمعنى السواد. الضنى : المرض المزمن. عنن : عارضة. واهاً : كلمة تعجب وتلهّف. يكلؤه : يحفظه. العوالي : الرماح. الثُّغر : ج ثغرة، وأراد بها حدود البلاد.

٦٩ – الديوان، القصيدة السابقة :

الأوزار : الذنوب. الوزر : الملجأ. القرن : الحبل، يريد أنهما مقترنان في العلو.العفر : التراب. حاص : حاد ومال. الأسن : الذي تغيّر طعمه ولونه. عتباك : رضاك. الخصَر : البارد.

٧٠ – تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين). ص١٦٦ وما بعدها.

٧١ – الديوان ق. ص : ٨١

السرو : الشرف. تحال : تتغيّر. تدال : تدور وتتغيّر. الشأو : الغاية. ننتحي: نقصد. البرحاء : الشدّة.

٧٢ – الديوان ق. ص :١٢٣

الأيامى : ج أيّم، وهي التي مات عنها زوجها. المزن : السحاب. صوبه : مطره. الآناء : الأوقات. قانتة : مصليّة داعية لله. ثوت : ماتت. ثوى بلقعًا : أصبح بعدها قفرًا. الإخبات : الخشوع. التقيّة : الخوف.

٧٣ – الديوان القصيدة ق.ص :٣٨، والقصيدة ق. ص : ١٥٢.

٧٤ – الديوان : ق. ص : ١٥٢

السوابح : الخيل. البيض : السيوف. السمر : الرماح. النائل الغمر : العطاء الكثير.

٧٥ – الديوان، القصيدة السابقة :

أُدرجت : وُضعت في طيّها. استعبرت : بكت

٧٦ – الديوان، القصيدة السابقة :

الأقتال : ج قِتل، وهو العدو. ينتجعه : يقصده طلبًا للعطاء. المعتفون : طلاّب المعروف. الشآبيب : دفعات المطر. الألمعيّة : الذكاء. يتشذّر : يسرع وينشط.

٧٧ – الديوان، القصيدة السابقة.

الوصول : الذي يكثر العطاء. الوقر : الثقل. ينصات : يقبل. سجيس الليالي : أبد الدهر. لم يرمِ : لم يفارق.

٧٨ – ابن زيدون ص ٤٣ .

٧٩ – في الأدب الأندلسي : ص١٩١ وما بعدها.

٨٠ – المرجع السابق: ص٢٠٠.

٨١ – انظر كتاب د.عبد القادر القط (الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر ص٢٥ وكتاب د. عبد العزيز الأهواني (ابن سناء الملك ومشكلة العقم والابتكار في الشعر) ص ٧٨.

٨٢ – ابن زيدون : ص ٣٧ وما بعدها.

٨٣ – في الأدب الأندلسي : ص١٧٦ وما بعدها.

٨٤ – المرجع السابق : ص ١٩٧.

٨٥ – أندلسيات شامية : ص١٤٦.

٨٦ – الديوان، ق. ص : ٦٥

يجدي : ينفع. يكدي : يخفق. الالتماس : السعي في سبيل الرزق. أخياف : مختلفون. سراة : أشراف. خساس : حقراء دنيئون.

٨٧ – الديوان، القصيدة السابقة :

سنا رأيك : ضوء رأيك. الغسق : أول ظلمة الليل. النص : التوقيف والتعيين على شيء ما. القياس : التقدير.

٨٨ – الديوان : القصيدة السابقة :

خاسوا : غدروا ونكثوا. السامري : الذي عبد العجل، وهو عظيم من بني إسرائيل. الانتهاش : أخذ الشيء بالأضراس. الانتهاس : أخذ الشيء بأطراف الأسنان. الاعتساس : الطواف ليلاً.

٨٩ – بناء لغة الشعر : ص٤٢٩.

٩٠ – المرجع السابق الصفحة نفسها.

٩١ – الديوان، ق. ص : ٦٥ :

انبجاس : تفجّر. يلبد : يلازم عرينه. الورد السبنتى : الأسد الجريء.يوطأ : أي يوطأ، يداس بالأرجل.

٩٢ – الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر. ص ٤٠٨

٩٣ – الديوان، ق. ص : ٦٥

الورد والآس : شبه العهد بالورد في سرعة الذبول، و بالآس في الدوام. الشماس : الامتناع.

٩٤ – الديوان ق. ص : ٢٠٠

العرف : الرائحة. يهيب : يدعو. المصبّأ : الذي به صبوة

٩٥ – المرشد إلى فهم أشعار العرب : ٣/ ١٤١.

٩٦ – المرجع السابق : ١٤٤/٣.

٩٧ – المرجع السابق : ١٤٨/٣.

٩٨ – التعويض في عناصر الشعرية : ص٣.

٩٩ – الديوان ق. ص: ٢٠٠

البين : الفراق. كنف : جانب. موطّأ : ميسّر مذلّل.

١٠٠ – الديوان، القصيدة السابقة :

الإعتاب : إرضاء العاتب. يستقيل : ينهض. الجَدّ : الحظ. يُشنأ : يكره ويبغض.

١٠١ – الديوان ق. ص: ٢٠٧

الثغب : الغدير في ظل جبل لا تصيبه الشمس فيبرد ماؤه.

١٠٢ - انظر جان كوهين (بناء لغة الشعر) ص١٨٤ - ص ١٨٨.

١٠٣ - الديوان، القصيدة السابقة :

الرهام : المطر الضعيف الدائم.

١٠٤ - تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين) : ص١٦٤.

١٠٥ - المرجع السابق : ص١٦٧ .

١٠٦ - في الأدب الأندلسي ص ١٩٢

١٠٧ - المرجع السابق ص١٧٢

١٠٨ - الذخيرة، المجلد الأول، القسم الأول. ص٣٦٢.

١٠٩ - نقلاً عن (في الأدب الأندلسي) د. الركابي : ص٢١٢

١١٠ - ابن زيدون : ص٤١.

١١١ - في الأدب الأندلسي : ص ٢١٢ - ص ٢١٥.

١١٢ - الديوان، ق. ص : ١٦٥

نغصّ : يقال غصّ بالماء أي وقف في حلقه، أو شرق به. انبتّ : انقطع.

١١٣ - الديوان، القصيدة السابقة :

هصرنا : جذبنا وثنينا. فنون : أغصان. دانية : قريبة. أجنت لواحظنا : جعلتها تجني أي تقطف. النسرين : ورد أبيض عطريّ الرائحة. تملّينا : تمتّعنا. أفانين : أنواع. الغضارة : السعة والخصب. الوشي : الزينة. السدرة : أراد سدرة المنتهى، وهي شجرة عن يمين العرش في السماء السابعة. الكوثر : نهر في الجنة. الزقّوم : شجرة في جهنم منها طعام أهل النار. الغسلين : مايسيل من جلود أهل النار.

١١٤ - الديوان، القصيدة السابقة :

النهى : العقول. قالينا : من قلاه أي أبغضه. عدتنا : صرفتنا. العوادي : صروف الدهر. مشعشعة : ممزوجة. الشمول : الخمر. سيما : علامة.

١١٥ - شعر الطبيعة في الأدب العربي : ص٢٦٧، نقلاً عن كتاب (في الأدب الأندلسي) ص ٢١٧ و ص٢١٨.

١١٦ - ابن زيدون : ص ٤١.

١١٧ - تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين) : ص ٢٠٢ و ص٢٠٣ .

١١٨ - الديوان ق. ص: ١٧١

اللبّات : ج لبّة، وهي موضع القلادة من الصدر. الأطواق : ما يحيط بالعنق من الثوب. الضاحي : الظاهر البارز للشمس. عق ذكركم : استخفّ به.

١١٩ - الديوان ق. ص: ١٨٣.

١٢٠ - المرشد إلى فهم أشعار العرب :١/١٦٥.

****

المصادر والمراجع

١ – الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر. د .عبد القادر القط. ط ٢. دار النهضة العربية / بيروت ١٤٠١هـ /١٩٨١ م.

٢ – أندلسيات شامية، وبحوث أخرى.د.محمد رضوان الداية. دار الفكر المعاصر /بيروت، ودار الفكر سوريا ٢٠٠٠ م.

٣ – بناء لغة الشعر. جان كوين. ترجمة د.أحمد درويش ط٣ دار المعارف ١٩٩٣م.

٤ – تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين). د. إحسان عباس ط٥ دار الثقافة / بيروت ١٩٧٨ م.

٥ – التعويض في عناصر الشعرية. د. محمد فتوح أحمد. بحث مقدّم في أحد المؤتمرات.

٦ – ديوان ابن زيدون. شرح وتحقيق / محمد سيد كيلاني. ط٣ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ١٣٨٥ هـ /١٩٦٥ م.

٧ – الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة. تأليف أبي الحسن علي بن بسام الشنزيني. القسم الأول / المجلد الأول. تحقيق د.إحسان عباس. دار الثقافة /بيروت ١٣٩٩ هـ – ١٩٧٩ م.

٨ – ابن زيدون سلسلة نوابغ الفكر العربي. د.شوقي ضيف ط١٢ دار المعارف /مصر بلا تاريخ.

٩ – ابن سناء الملك، ومشكلة العقم والابتكار في الشعر.د.عبد العزيز الأهواني. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٢ م.

١٠ – شرح ديوان المتنبي. وضعه عبد الرحمن البرقوقي. دار الكتاب اللبناني /بيروت ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٦ م.

١١ – في الأدب الأندلسي. د. جودت الركابي. ط٢. دار المعارف/ مصر. بلا تاريخ.

١٢ – قصيدة المدح حتى نهاية العصر الأموي. د. وهب رومية. منشورات وزارة الثقافة/ دمشق ١٩٨١ م.

١٣ – قضايا الشعرية. رومان ياكبسون. ترجمة : محمد الولي ومبارك حنون. ط١، دار توبقال للنشر. الدار البيضاء / المغرب ١٩٨٨ م.

١٤ – مداخل إلى علم الجمال الأدبي.د. عبد المنعم تليمة. دار الثقافة/ القاهرة ١٩٧٨.

١٥ – المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها. د. عبد الله الطيب.ج :١ و:٢ و:٣ الكويت ١٤٠٩ هـ – ١٩٨٩ م. وج: ٤ الكويت ١٤١٠ هـ – ١٩٩٠ م.

١٦ – مظاهر التجديد في الشعر الأندلسي قبل سقوط قرطبة. د. عبد القادر هنيّ. دار الأمل / تيزي أوزو / الجزائر. بلا تاريخ.

✱✱✱✱

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

«شعر ابن زيدون في ميزان النقد»

أ. د. وهب رومية

يتناول البحث شاعرية ابن زيدون من حيث الضروب الشعرية، والمجالات التي خاضها، ومدى انعكاس شخصيته على شعره، باعتبار الشعر مرآة الشاعر وعصره، ويضع الباحث في مستهل كتابته معايير عامة لما يجب أن يتحلى به الشاعر، مثل الالتزام بالوطن والقيم الوطنية، ونحو ذلك.

ويعرض شخصية ابن زيدون الشعرية، من خلال أبواب شعره الرئيسية:

١ - قصيدة المديح:

يتناول شاعرية ابن زيدون من خلال المديح، ويتساءل كيف تبدو قصيدة المديح في شعره بنية وموقفًا؟ وهل ثمة علاقة بينها وبين شخصية الشاعر؟

يقدم الباحث إحصائية بعدد قصائده في الرثاء والمديح، والغزل والحنين والشكوى والتهديد والعتاب والشفاعة، حيث المديح (٣٣) والرثاء (٥) والغزل (٣) والحنين (٥) والشكوى (١)، ويرى أن المديح غلب على شعره، ويعتبره من الصفوف الأولى للشعراء العرب المداحين، ولكنه كان قلقًا على نفسه في المدائح جميعًا التي يعدها الباحث خالية من الحياة وأحداثها، ويشيد الباحث بشاعرية ابن زيدون عندما ينتقل إلى الغزل من خلال المديح، الذي يرى أن فيه ضروبًا من الصناعة المثقفة القائمة على العقل أكثر من العاطفة.

لا ينكر الباحث ما حققه ابن زيدون لقصيدة المدح الأندلسية من وحدة نفسية حيث يقول «أكاد أقول دائمًا إنه حقق وحدتها النفسية ووحدتها الأسلوبية، وأن ينحو بغزلها منحى الرمز، فيجعل منه مكافئًا عاطفيًا لوحدة المدح».

يظهر في شعر ابن زيدون معاناته الخاصة بشكل واضح، وما تعرض له من اضطهاد، بسبب تطلعاته السياسية فتتحول الذكرى الحزينة إلى أسف وحسرة، ثم يتحول الأسف والحسرة إلى مرض عضال، ويتحول المرض العضال إلى تربص وتهديد بالقتل.

يتناول الباحث الشكوى في شعر ابن زيدون، حيث ينتقل من الرمز والتلميح الى المباشرة والتصريح ولكن ضمن مداره النفسي.

٢ - قصيدة الرثاء:

يعتقد الباحث أن مراثي ابن زيدون لم تحظ باهتمام الباحثين وذلك بسبب قلة المراثي، وعدم فاعلية الشاعر فيها، فهي تعطي صورة الارستقراطي العاشق، وحسب رأي الباحث فإن ابن زيدون لا يصلح للرثاء، ولا يطيق الصبر عليه، لكنه يحسن التأبين، وينعكس ذلك لاحقًا على نفسيته وشخصيته.

٣ - القصيدة الذاتية:

يستند الباحث في تقدير شاعرية ابن زيدون في هذا المجال، إلى ما قاله باحثون آخرون من «أن ابن زيدون أهم شاعر وجداني ظهر في الأندلس»، وأن «شعر ابن زيدون الذاتي يتسم بالعبقرية». لقد اتصفت القصيدة الذاتية لدى ابن زيدون بأنها تدور حول الشكوى والحنين والغزل وبخاصة تلك التي بعث بها إلى صديقه الوزير الكاتب وهو في السجن حيث يعتبرها الدكتور شوقي ضيف «بديعة النسج، وهي سلسلة صافية نقية».

****

Literary Symposium
Ibn Zaydun's Poetry
in the Balance of Criticism

Dr. Wahb Roumieh

"Summary"

This paper deals with the poetic talent of Ibn Zaydun, especially the themes of his poems, the fields or areas in which he dealt with. Also, the writer tries to explore the effect of his personality on his poems, as the poems should be the mirror which reflects the poet himself , as well as his age.

The writer suggests a common standard that should be taken into consideration by any poet. These include, the commitment towards his home land and national norms. So, the writer is very extreme and keen, as he says on page (5), the last paragraph; "Ibn Zaydun was adventurous and opportunistic because he only sees the world through the mirror of himself". When he analyzes the personality of Ibn Zaydun's poetry, he examines it through the poem gates, in which Ibn Zaydun passed.

1. Praise Poem:

When the writer discusses the poetry of Ibn Zaydun through praise, he asks many questions. How does praise poem seem in Ibn Zaydun poetry, constructive and position? Is there any relation between this number and his personality as an opportunist?

The writer makes a list of his poems in praise, elegiac, erotic poetry, complaints, threat, admonition and intercession. The praise poetry occupies the first place, as Ibn Zaydun is considered one of the greatest Arab praisers or Panegyrist. But, he was far from the humanity and, historical aspects, and it is too far from nature. The writer takes into consideration the poetry of Ibn Zaydun through his praise and love poetry.

2. Elegiac Poem

The writer believes the elegiac poems of Ibn Zaydun do not attract the attention or concern of the researchers, because the elegiac poems are very little, and the poet was not effective, as it shows the image of the lover, the aristocratic person.

3. Self – Poem

The self-poem of Ibn Zaydun is about complain, nostalgia, love poem (erotic poetry). The writer reviews the ideas of other researchers about Ibn Zaydun in this regard. For example Dr. Shawki Dhaif, who believes that Ibn Zaydun is the most important sentimental poet in Al-Andalus. Also, Dr. Jawdat Al-Rekabi believes that Ibn Zaydun is very genius in his self-poetry.

✶✶✶✶

La poesía de Ibn Zaydun
En la Balanza de la crítica

Por/Wahb Roumieh

Resumen

Este trabajo estudia la poética de Ibn Zaydun en lo que se refiere a los temas y la reflexión de la personalidad del cordobés en su poesía, porque, como se sabe, la poesía es el espejo del poeta y de su época. Luego el autor cita algunos criterios que deben seguir los poetas como, por ejemplo, el amor a la patria, el aferramiento a los valores nacionales y otros.

El autor expone los temas de la poesía de Ibn Zaydun como sigue:

1- El poema panegírico:

Aquí el investigador analiza la poética de Ibn Zaydun a través de la poesía panegírica, destacando la forma y el sentido de este tipo de poemas en la producción del cordobés y respondiendo a la pregunta que plantea en su trabajo: ❖Existe alguna relación entre la poesía panegírica y la personalidad del poeta?

A continuación, el autor presenta una estadística de los poemas de Ibn Zaydun en los diferentes temas. El resultado es el siguiente: los poema panegírico: 33 poemas; La elegía, 5 poemas; los poemas eróticos, 3 poemas; la nostalgia, 5 poemas; la queja, uno. Por ello el investigador opina que la poesía panegírica es la más dominante en la producción de Ibn zaydun, en la cual el poeta puede situarse en la delantera, pero ve que el poeta demuestra alguna preocupación en este tipo de poesía en la cual no se refleja la vida diaria.

El autor elogia la poética de ibn Zaydun al pasar a la poesía erótica que abunda en los elementos de la perfección técnica y en la que la razón domina a la pasión. Por otra parte, el autor no niega la "unidad

psicológica" que Ibn Zaydun realizó en la poesía erótica. Dice: "Me atrevo a decir que el poeta realizó en esta poesía la unidad psicológica y la unidad estilística y entró con su erotismo en el camino del simbolismo".

Otra cuestión a destacar es que la poesía de Ibn Zaydun revela claramente un sufrimiento de la opresión a que fue sometido a causa de sus aspiraciones políticas. Por ello se convierten los recuerdos dolorosos en lástima, la lastima en enfermedad crónica y la enfermedad en emboscada y amenaza de homicidio.

En lo que se refiere a la queja en la poesía de Ibn Zaydun el investigador aclara que empieza con el símbolo y las expresiones indirectas para pasar a la expresión clara y la palabra directa, pero siempre en su marco psicológico.

2- La elegía:

El autor cree que los poemas elegiacos de Ibn Zaydun no atrajeron el interés de los investigadores porque su producción en este campo es limitada e ineficaz. La ineficacia se debe a que el poeta aparece en su poesía con la imagen de un enamorado aristócrata. Opina el autor al respecto que Ibn Zaydun no es el poeta que sirve para la elegía, pero sí para los elogios fúnebres, algo que se refleja posteriormente en su personalidad.

3 - La poesía subjetiva:

Basado en la opinión de otros investigadores, el autor opina que "Ibn Zaydun es el "poeta emotivo" más importante de Al-Andalus" y que "su poesía subjetiva se caracteriza por la genialidad". Este tipo de poesía gira sobre la queja, la nostalgia y el erotismo, sobre todo, este poema que dirigió, estando encarcelado a su amigo, ministro y escritor Abu Hafs-ibn Burd. Este poema ha sido calificado por el Dr. Shawqi Deif como una estructura maravillosa.

✷✷✷✷

La poésie d'Ibn Zeidoune sur la balance de la critique.

Dr. Wehb Roumia

L'étude a abordé la poétique d'Ibn Zeidoune sous l'angle des voies poétiques, des domaines auxquels il s'est intéressé,du degré de reflexion et d'intervention de sa personnalité dans sa poésie, partant du fait que la poésie est le miroir du poète et de son époque. L'auteur définit au début de son travail, les critères généraux qui doivent guider le comportement du poète comme l'engagement pour la patrie et les valeurs nationales..etc..

Il expose la personnalité poétique d'Ibn Zeidoune à travers les principaux chapîtres de sa poésie.

1-L'éloge

Il aborde la poétique d'Ibn Zeidoune à travers l'éloge et se demande, comment apparaît le poème élogieux du point de vue de la construction et de la position dans sa poésie? Et est-ce qu'il y a une relation entre ce genre de poèmes et la personnalité du poète?

Il présente une statistique du nombre de poèmes dans l'éloge et l'éloge funèbre, la galanterie, la tendresse, la plainte, la menace, le reproche et l'intercession, qui donne : l'éloge=33, l'éloge funèbre=5, la galanterie=3, la tendresse=5 et la plainte=1 . Il voit donc que l'éloge représente l'essentiel de sa poésie et le considère parmi les premiers rangs des poètes arabes (élogieux) mais il était inquiet dans tous ses poèmes élogieux que l'auteur trouve vide de vie et d'événements. L'auteur vante la poétique d'Ibn Zeidoune quand il passe à la galanterie à travers l'éloge où il estime trouver de la construction intellectuelle basée sur la raison plus que sur le sentiment.

L'auteur ne nie pas ce qu'Ibn Zeidoune a réalisé pour le poème élogieux andalous comme unité psychologique en disant: " Je peux

presque toujours dire qu'il a réalisé son unité psychologique et stylistique et qu'il dirige sa galanterie vers le symbole et en a fait l'égal sentimental de l'unité de l'éloge".

La poésie d'Ibn Zeidoune laisse apparaître, sa propre peine et ce qu'il a subi comme oppression à cause de ses idées politiques, d'une façon claire. Le triste souvenir se mue en regret et deception qui se transforment à leur tour en une maladie incurable, cette maladie incurable devient une ambuscade et une menace de mort.

L'auteur aborde la plainte dans la poésie d'Ibn Zeidoune où il passe du symbole et de l'insunuation à la déclaration directe mais dans son orbite psychologique.

2-L'éloge funèbre

L'auteur estime que les éloges funèbres d'Ibn Zeidoune n'ont pas intéressé les chercheurs parce qu'elles n'étaient pas nombreuses et la poésie n'y était pas efficace. Elle donne l'image de l'aristocrate amoureux et , d'après l'auteur, Ibn Zeidoune n'est pas fait pour l'éloge funèbre et ne peut pas la supporter mais il excelle dans le discours funèbre, ce qui se reflète, immédiatement après, sur sa psychologie et sur sa personnalité.

3-Le poème subjectif

L'auteur se base , en évaluant la poétique d'Ibn Zeidoune dans ce domaine, sur ce qui a été dit par les autres chercheurs comme : " Ibn Zeidoune est le plus important poète sentimental apparu en Andalousie" et " La poésie subjective d'Ibn Zeidoune est marquée par l'ingéniosité".

Le poème subjectif chez Ibn Zeidoune a été décrit comme tournant autour de la plainte, de la tendresse et de la galanterie surtout les poèmes qu'il a envoyé à son ami le ministre écrivain alors qu'il était en prison. Chawki Dhaive les considère : " d'une texture merveilleuse, c'est une chaine limpide et propre".

✶✶✶✶

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور وهب رومية على هذا البحث المفيد عن ابن زيدون، والآن تتفضل الدكتورة ماريا خيسوس بيغيرا، وهي من مواليد مدريد، خريجة جامعة مدريد المركزية وحاصلة على الدكتوراه في نفس الجامعة.. والآن نترك المجال للدكتورة ماريا لتعطينا ملخصًا لبحثها في حدود (١٥) دقيقة أيضًا.. فلتتفضل..

الدكتورة ماريا خيسوس بيغيرا:

شكرًا السيد الرئيس.. بداية أعبر عن شكري لهذه الدعوة، لكن أعبر عنه بالإيجاز، لأن الدقائق المخصصة لنا محدودة.

****

CONGRESO "IBN ZAYDŪN" ORGANIZADO POR LA FUNDACIÓN AL-BABTIN

Córdoba, octubre de 2004

IBN ZAYDŪN Y LA CRÍTICA LITERARIA: ESTUDIO Y GUSTO DEL POETA ANDALUSÍ EN PUBLICACIONES EUROPEAS

María J. VIGUERA MOLINS
Universidad Complutense
Madrid

Presentación

Los cordobeses y visitantes de Córdoba podemos obtener una intensísima impresión plástica de la nostalgia amorosa de Ibn Zaydūn a través del etéreo y blanco monumento que en una calle ajardinada de Córdoba, frente a lienzos de su evocadora muralla de construcción andalusí, ofrece la alusión de su mano, la mano de Ibn Zaydūn, tallada en el níveo mármol junto a la mano de su amada Wallāda, y la referencia a la punzada sangrante de su desdén y de su ausencia, a través del verso -que en la piedra del monumento se reproduce en árabe y en traducción- que él sollozó al comienzo de una de sus más dolientes casidas, que precisamente empieza diciendo el verso que en el monumento se reproduce: "Desde al-Zahra con ansia te recuerdo. ¡Qué claro el horizonte! ¡Qué serena

nos ofrece la tierra su semblante!...."[1].

Han hecho bien los cordobeses de hoy en no eludir la representación de este vehemente sentimiento subjetivo de aquel cordobés andalusí, porque aquello que expresaba Ibn Zaydūn era un duelo general, que trascendía la imagen y la personalidad de un único ser humano para articularse como referencia y como símbolo de la más hondas pérdidas, empezando, para las gentes de al-Andalus, por la aflicción ante la destrucción de la Córdoba omeya y el final de otros abatidos emblemas interiores, como la solidez del Califato, que asímismo se derrumbaron en aquellos tiempos de Ibn Zaydūn[2], además de las pérdidas territoriales de al-Andalus, que se amontonarán también a partir de su mismo siglo V de la Hégira / XI d. C.

La imagen de Ibn Zaydūn como poeta de la nostalgia coincide con esa misma sensación que se desprende también de un recorrido por muchos otros textos árabes medievales, pese a que su siglo V/XI conoció un esplendor general de la ciudades andalusíes[3], menos -precisamente-

---

1. Traducción por E. GARCÍA GÓMEZ, *Qasidas de Andalucía puestas en verso castellano*, Madrid: Plutarco, 1940, p. 47.

2. Ojalá pudiéramos también leer el relato en prosa de sus nostalgias políticas, pero no nos ha llegado la obra que Ibn Zaydūn dedicó a este asunto histórico, el *Kitāb al-tibyān fi khulafā' Banī Umayya fī l-Andalus*, en el que no eludiría exponer la decadencia y caída del Califato de los Omeyas, e incluso se permitiría, como otros contemporáneos suyos, y principalmente Ibn Ḥayyān e Ibn Ḥazm, manifestar sus propios sentimientos ante aquel gran qubranto.

3. MAZZOLI-GUINTARD, C., *Villes d'al-Andalus. L'Espagne et le Portugal à l'époque musulmane (VIII^e-XV^e siècles)*, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1996; trad.: *Ciudades de al-Andalus. España y Portugal en la época musulmana (s. VIII-XV)*, Granada: Editorial Almed, 2000; CRESSIER, P. y M. GARCÍA-ARENAL

Córdoba que fue a menos, aunque siguiera conservando mucho, y Christine Mazzoli-Guintard termina citando versos de Ibn Zaydūn, precisamente, para articular las visiones complementarias (coinciden en la ecuación Ibn Zaydūn-nostalgia), entre la buena realidad contemplada (que debía ser cantada, en panegíricos[4]) y el recuerdo de un pasado añorado, que parecía mejor sólo porque ya no se poseía, con que los viajeros consideraron las ciudades de al-Andalus[5].

Claro está que no me corresponde estudiar, en esta Ponencia, el tema en sí de esa melancolía rebosante en Ibn Zaydūn, sino cómo, cuándo y porqué ese asunto o tema o disposición lírica ha sido captado y colocado por los estudiosos europeos, muy en conexión con su calidad como poeta del amor doliente, como la fibra esencial de su poesía, más aún señalando que la nostalgia destilada por sus versos lo convierte, entre todos los demás, en el poeta por excelencia de esa expresión compleja del sentimiento de pérdida, que reúne tristeza y añoranza, y apreciando además en los versos de Ibn Zaydūn la penetrante relación establecida por el poeta entre su desolación interior sentimental y la destrucción de su mundo

---

(eds.), *Genèse de la ville islamique en al-Andalus et au Maghreb occidental*, Madrid: Casa de Velázquez - Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1998; TORREMOCHA, A. & V. MARTÍNEZ ENAMORADO, "La ciudad en al-Andalus y el Magreb", en *II Congreso Internacional: La ciudad en al-Andalus y el Magreb*, Granada: Fundación El Legado Andalusí, 2002, 11-20.

4. ROBINSON, C., *In praise of song. The Making of Courtly Culture in al-Andalus and Provence, 1005-1134 A.D.*, Leiden-Boston- Colonia: E. J. Brill, 2002.

5. MAZZOL-GUINTARD, Ch., "Les villes d'al-Andalus sous l'oeil des voyageurs (X^{e}-XV^{e} siècle)", *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest*, 111 (2004), 1, 25-45.

exterior, político y urbano, como doble y simultánea ruina.

Ibn Zaydūn en estudios literarios desde mediados del siglo XX hasta principios del siglo XXI

En mi Ponencia, presentaré algunos textos sobre Ibn Zaydūn, por parte de estudiosos que han plasmado sus análisis en publicaciones aparecidas en Europa, sobre todo a partir de mediados del siglo XX, y entresacando párrafos en que el propósito temático de mi Ponencia se manifiesta, como el de Emilio García Gómez[6]: "Contemporáneo de Mutamid, pero de más edad que él, era Ben Zaydūn (1003-1070), el más grande poeta neoclásico de España. Vivió primero en la oligarquía burguesa de Córdoba, su patria, cuyas ruinas y sitios de placer ha cantado con melancolía, y pasó más tarde a Sevilla, al servicio de los Abbadíes. Pero Ben Zaydūn es, sobre todo, el poeta del amor. Su amante era Wallāda, princesa de sangre real, virago culta y elegantísima, que acabó por abandonarlo. Los poemas en que Ibn Zaydūn ha llorado su ausencia o su desdén -principalmente, la famosa *Qaṣīda en nūn*[7]- son verdaderas delicias de los árabes. Es

6. GARCÍA GÓMEZ, E., *Poemas arábigoandaluces*, Madrid: Espasa Calpe, 1ª ed. 1940; 5ª ed. 1971, p. 34.

7. Traduce García Gómez algunos fragmentos de esta casida, en las pp. 103-104 de este librito suyo, remitiendo en nota (véase su p. 146) al texto transmitido por Ibn Jāqān, *Qalā'id al-ᶜiqyān*, ed. París-Marsella, 1277/1860-1861, pp. 92-93.

poesía humana, muy próxima al gusto occidental. Faltan en ella los habituales colores brillantes. A veces incluso logra versos que tienen una lechosa claridad de mármol antiguo.... Las luces blancas se combinan con sombras negras.... Blanco y negro, como un tablero de ajedrez, en que juega Ben Zaydūn su partida de amor desesperado".

Siguiendo ahora un orden cronológico, encontramos que A. R. Nykl, en 1946, dedicó a Ibn Zaydūn varias páginas, desde la 106 a la 121, de su libro *Hispano-Arabic poetry and its relations with the old provençal troubadours*[8], con traducciones y comentarios, empezando por señalar que Ibn Zaydūn es "the representative of the purest traditional Classical Arabic style in Al-Andalus. We could compare him with Al-Mutanabbī or Al-Buḥturī, but to compare him with the Latin poet Tibullus, as Dozy did, is entirely beyond the point, except as regards his passionate love for Wallāda, like Tibullus' love for Delia. A. Cour arrived at the same conclusion. The passion may have been outwardly the same, but the poetic manifestation of it differs as blossoms differ in color and perfume".

Émile Dermenghem en su antología *Les plus beaux textes arabes*[9] presenta a Ibn Zaydūn como

---

8. NYKL, A.R., *Hispano-Arabic poetry and its relations with the old provençal troubadours*, Baltimore: J.H. Furst Company, 1946; reedición, 1970; reimpresión Ginebra: Slatkine Reprints, 1974.

9. DERMENGHEM, É., *Les plus beaux textes arabes*, París: La Colombe, 1951, pp. 140-145. En sus notas 127 y 128 (p. 545), Dermenghem remite a A. Cour, *Un poète arabe d'Andalousie: Ibn Zaïdôun. Étude d'après le diwan de ce poète et les principales sources arabes*, Tesis Doctoral, Universidad de Argel, 1920 (publicada ese mismo año en Constantina), y en quien Dermenghem

"uno de los más famosos poetas del siglo XI en al-Andalus, que marca el apogeo de la poesía árabe en el Occidente musulmán. Sus casidas, en realidad, valen más por la perfección de la forma que por la originalidad de las ideas. Representa el tipo mismo de poeta neoclásico imitador de al-Buḥturī, de al-Mutanabbī y de otros grandes poetas orientales de los siglos IX y X. Pero trató el género amoroso, el poema de circunstancias y el elogio principesco con un virtuosismo, facilidad y magnificencia que no suelen ser habituales. En fin, sus amores, a la vez románticos y un poco burlescos, hacen de él un héroe pintoresco y convierten en vivaces los versos que podrían parecer un poco convencionales, y cuya perfecta armonía la traducción es incapaz de restituir. Nacido en Córdoba en 394/1003, Abū l-Walīd Aḥmad b. Zaydūn pasó su juventud en una ciudad en pugna.... Su amor [por Wallāda], cuyo recuerdo atravesó los siglos, sólo fue turbado al principio por sus mutuos celos.... Desde su prisión, Ibn Zaydūn continuó escribiendo versos a Wallāda, tanto esperanzado aún en ella, tanto reprochándole haber malvendido su amor.... Escondido en los alrededores de la ciudad [de Córdoba], compuso y envió a su desdeñosa amiga.... la célebre *nūniyya*, para intentar, pese a todo esperando, que le siguiera en su huida....".

Por su parte, Juan Vernet[10] le destaca como poeta de la nostalgia: "Algo más joven que Ibn Hazm fue el poeta y epistológrafo Abū-l-Walīd b. Zaydūn, cuya vida literaria está íntimamente relacionada con la de su amante, la poetisa y princesa omeya Wallāda. Los jardines

---

evidentemente se basa.

10. VERNET, J., *Literatura árabe*, Barcelona: Labor, s.a. [aprox. 1970], pp. 116-117.

y alrededores de la Córdoba en declive fueron testigos de sus efusiones y motivo de inspiración para sus versos en los que procuraba imitar a al-Buḥturī: tal la célebre *qaṣīda en nūn* -parte de la cual se ha incrustado en *Las Mil y una noches*- en la que el poeta canta, nostálgico, los días felices pasados al lado de su compañera.... La situación del poeta se hizo insostenible y tuvo que emigrar y refugiarse en Sevilla....".

Elías Terés[11] también ha subrayado cómo en Ibn Zaydūn coincide y se entrelaza la doble aflicción por la nostalgia de su amada y de su tierra: "en su sentimiento por la ausencia de Wallāda se pinta como un 'desterrado' lleno de tristeza.... De todos modos, la más aguda nota de destierro, en su vida, viene dada por la verdadera y prolongada ausencia de su tierra natal, Córdoba, a la que recuerda siempre con indudable cariño: en algún poema cuajado de remembranzas, despliega ante nosotros una apretada topografía de añorados parajes cordobeses, entre los cuales planea su sombra juvenil.... es un drenaje nostálgico y confesión de amor a Córdoba, después de su peregrinaje por otras tierras que no podían compararse con la tierra cordobesa de su recuerdo....".

La antología *Du désert d'Arabie aux jardins d'Espagne. Chefs-d'oeuvre de la poésie arabe classique*, traducidos y comentados por André Miquel[12] ofrece traducciones de varios versos de Ibn Zaydūn, bajo el título general de

---

11. TERÉS, E., prólogo a Ibn Zaydūn, *Poesías*, edición y traducción Mahmud SOBH, Madrid: Instituto Hispano - Árabe de Cultura, 1979, espec. p. 18.

12. París: Sindbad, 1992, pp. 209-216.

"Jardins d'Espagne", y Miquel observa cómo este poeta andalusí "est célèbre pour ses amours contrariées avec la princesse Wallāda. Forcé à l'exil, il évoque ici la Cordoue du bonheur, en associant très étroitement sa passion à celle qu'il éprouve pour la nature"; esta asociación, a la cual en esta Ponencia aludo, me parece fundamental en relación con la expresividad "romántica" de Ibn Zaydūn.

En Holanda se publicó el volumen colectivo, editado por Salma K. Yayyusi, en el cual esta especialista ofreció una síntesis de la poesía andalusí[13], dedicando un capítulo a Ibn Zaydūn, al que califica "certainly the most prominent Andalusī poet in terms of the quality of his work.... Although much of his poetry deals with the theme of love, he is not sentimental, and this, in itself, is a step forward. In Eastern poetry, there is always a very thin line between the emotive and the sentimental, with lesser poets frequently falling into the latter due to the ever-present element of nostalgia. The greater poets, however, instinctively avoided the trap, and this is so of Ibn Zaydūn, even when he is weeping".

Teresa Garulo indica que[14]: ""Respecto al tema de las ruinas, se apreciarán, por tanto, en al-Andalus, los poemas que describen o lloran las ruinas de Medina Azahara.... despertó en los autores andalusíes un sentimiento ante las

---

13. JAYYUSI, S.K., "Andalusī poetry: the golden period", en *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S.K. Jayyusi, Leiden: E.J. Brill, 1992, pp. 317-366, espec. sobre Ibn Zaydūn: pp. 343-351.

14. GARULO, T., "La nostalgia de al-Andalus: génesis de un tema literario", *Qurṭuba. Estudios andalusíes*, 3 (1998), 47-63, espec. p. 56.

ruinas que García Gómez denomina 'melancolía romántica'[15]. El mejor intérprete de esa melancolía es Ibn Zaydūn...., en quien se une, como en los poetas antiguos, el dolor que despiertan los restos solitarios con el recuerdo del pasado amor. Refugiado en sus ruinas, tras huir de la cárcel, se acuerda de Wallāda y evoca los momentos de amor correspondido: "Desde al-Zahra con ansia te recuerdo....".

Teresa Garulo ha dedicado también atención a Ibn Zaydūn en su libro *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*[16], donde se menciona al poeta en numerosas páginas[17], y sobre todo entre las pp. 101 y 120, donde le considera "el mejor poeta del siglo V/XI"[18], y destaca[19] el significativo juicio de Ibn Fatūḥ[20] sobre Ibn Zaydūn, a quien consideraba el poeta que "pone en sus versos más recuerdos y el que poetiza más cuanto ha vivido". Garulo añade[21] que el encuentro del poeta y Wallāda "tuvo gran trascendencia para la poesía de al-Andalus, pues

---

15. Remisión a GARCÍA GÓMEZ, E., "Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba omeya", *Al-Andalus*, XII (1947), 267-293, espec. p. 283.

16. GARULO, T., *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*, Madrid: Hiperión, 1998.

17. Véase "índice onomástico y temático", p. 255.

18. GARULO, T., *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*, p. 101.

19. GARULO, T., *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*, p. 102.

20. A través de GRANJA, F. de la, "Un literato arábigoandaluz olvidado: Ibn Fatūḥ", *Al-Andalus*, XXXII (1967), 459-468, y en *Maqāmas y risālas andaluzas*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura, 1976; 2ª ed., Madrid: Hiperión, 1997.

21. GARULO, T., *La literatura árabe de al-Andalus durante el siglo XI*, pp. 102-104.

dio lugar a unos poemas amorosos en un tono casi completamente nuevo en la poesía árabe de su tiempo.... la novedad de la poesía de Ibn Zaydūn reside en la fusión de conceptos, personal y única, presente en sus poemas[22].... en los poemas motivados por Wallāda, Ibn Zaydūn reconcilia los dos aspectos del amor, sensual y espiritual, de una manera natural basada en su experiencia". Y también apunta otra cuestión que nos interesa al hilo de lo planteo en esta Ponencia sobre el gusto romántico que planea entre versos zaydūníes y sus lectores europeos; dice Garulo[23]: "otro tema que reviste gran interés en Ibn Zaydūn es el papel de la naturaleza, donde la identificación de ésta con las emociones del poeta confiere una sensibilidad casi romántica a alguno de sus poemas, como el famoso "Desde al-Zahra con ansia te recuerdo....".

En la *Encyclopedia of Arabic Literature*[24], el artículo sobre Ibn Zaydūn está redactado por Lourdes Alvarez, que empieza destacando cómo este poeta "was one of the most renowned poets of Islamic Spain.... Ibn Zaydūn's literary persona and reputation have been in large measure linked to his tempestuous love affair with the Umayyad princess Wallāda.... Much of his poetry has been evaluated through the lens

---

22. Nota 90 de GARULO, *op. cit.*, p. 103: "Véase el análisis de Lug, Sieglinde, *Poetic Techniques and Conceptual Elements in Ibn Zaydun's Love Poetry*, Washington, University Press of America, 1982, que sigo en líneas generales; véase también J. T. Monroe, "Hispano-Arabic Poetry during the Caliphate of Córdoba. Theory and Practice", en G.E. von Grunebaum (ed.), *Arabic Poetry. Theory and Development*, Third Giorgio Levi della Vida Biennial Conference, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1973, pp. 125-154, espec. pp. 145 y ss.

23. GARULO, *op. cit.*, p. 114.

24. Ed. por J. Scott Meisami y P. Starkey, Londres - Nueva York: Routledge, 1998, pp. 384-385.

of the pathos surrounding his ill-fated love. More recently, scholars such as Jayyusi[25], while admiting that his 'best poetry may have been written on Wallāda', stress the aesthetic and artistic conceits that mark his all-too-conventional posture of suffering. His best poems, such as his celebrated *nūniyya*, resonate with musicality and vivid imagery, and he has been called the purest neo-classical poet of al-Andalus".

Escrito y publicado en francés, y por tanto pudiendo ser recogido aquí dentro de la referencia del título de mi Ponencia "Ibn Zaydūn en Occidente", se encuentra la muy breve pero densa contribución sobre Ibn Zaydūn de Mohamed El-Yamani en el libro *Figures illustres d'al-Andalus (Šajṣiyyāt bāriza min al-Andalus)* publicado por el Institut du Monde Arabe de París[26], del cual entresaco los siguientes párrafos: "Los enemigos de Ibn Zaydūn, especialmente otro visir llamado Ibn ᶜAbdūs, conspiran contra él y le acusan ante el Poder de fomentar un golpe de Estado para reponer a los Omeyas en el trono.... Si la reputación literaria y política de Ibn Zaydūn estaba hecha, titulado como fue de "doble visir" (*ḏū l-wizāratayn*) y de "Buḥturī del Occidente" (*al-Magrib*), su relación amorosa con la poetisa y princesa Wallāda, hija del calida omeya al-Mustakfī, ha entrado también en los anales de la historia árabe. Reconocida por su talento poético, ella juega con la enemistad que opone

---

25. JAYYUSI, S.K., "Andalusī poetry: the golden period", en *The Legacy of Muslim Spain*, ed. S.K. Jayyusi, Leiden: E.J. Brill, 1992, pp. 317-366, espec. pp. sobre Ibn Zaydūn: pp. 343-351.

26. *Figures illustres d'al-Andalus (Šajṣiyyat bāriza min al-Andalus). Dossier documentaire et bibliographique introduit par Rachel Arié. Lire en Fête: octobre 2000*, París: Institut du Monde Arabe, 2000, pp. 17-19.

a Ibn Zaydūn y a Ibn ᶜAbdūs. Por eso, cuando Ibn Zaydūn es encarcelado o más tarde alejado en Sevilla, Wallāda se entregará totalmente a Ibn ᶜAbdūs. Esta traición amorosa impregna toda la poesía de Ibn Zaydūn, y le confiere sus acentos más apenados y sinceros, extraídos de las desgracias que han jalonado su vida: su exilio, su encarcelamiento y esa pasión amorosa vivida por una parte sólo.... Paralelamente a los poemas de amor, la obra neoclásica de Ibn Zaydūn contiene también numerosos panegíricos, dedicados a los diferentes sultanes junto a los que trabajó, así como sátiras mordientes contra sus numerosos ewnemigos. Si esos poemas son composiciones de circunstancia, los poemas de amor son por el contrario de gran altura literaria".

Otro tanto que con el texto anterior, de Mohamed El-Yamani, ocurre con el voluminoso libro de Mahmud Sobh, *Historia de la literatura árabe clásica*[27], publicado en español en Madrid, y por tanto inclusive dentro de la referencia del título de mi Ponencia "Ibn Zaydūn en Occidente"; en este libro se expone extensamente la vida y producción de Ibn Zaydūn[28], sobre el que afirma[29]: "Ibn Zaydūn, en nuestra opinión, es el mejor representante de la 'escuela andalusí de poesía'. Ahora bien, hay que examinar sus relaciones amorosas con Wallāda, para dar a Wallāda lo que es de ella y dar a Asmā' lo que

---

27. SOBH, M., *Historia de la literatura árabe clásica*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2002.

28. SOBH, *Historia de la literatura árabe clásica*, especialmente pp. 942-952 (6.1.2. Ibn Zaydūn), pp. 952-953 (6.1.2.1. Wallāda bent al-Mustakfī), pp. 953-955 (6.1.2.2. Muhŷa bent al-Tayyānī), pp. 955-957 (6.1.2.3. Wallāda e Ibn Zaydūn) y pp. 957-960 (6.1.2.4. Ibn ᶜAbdūs).

29. SOBH, *op. cit.*, p. 952.

le corresponde (véase el apartado 6.1.2.3. Wallāda e Ibn Zaydūn)".

Algunas conclusiones

En mi Ponencia presentaré estas y otras presentaciones y análisis sobre Ibn Zaydūn. Sobre esa selección de textos hay que indagar cómo se constituye esta doble interpretación coincidente: de que la característica temática[30] de Ibn Zaydūn es la del amor y la nostalgia y de que él es el más conspicuo entre todos los poetas en la expresión de esos sentimientos, ante los que ofrece una especie de "desencatada serenidad"[31]. Es importante considerar que entre la sensibilidad de la nostalgia de sus versos y nuestro gusto poético se interpone, precisamente, la "melancolía romántica"[32], teñida y valorada entre nosotros por un Romanticismo que tanto condicionó, precisamente, los clichés del Orientalismo[33].

---

30. MALTI-DOUGLAS, F., "Ibn Zaydun: Towards a Thematic Analysis", *Arabica*, 23 (1976), 63-76.

31. Es el título de las traducciones de versos de Ibn Zaydūn por O, Merzoug, París: La Différence, 1991: *Une sérénité désenchantée*.

32. GARCÍA GÓMEZ, "Algunas precisiones sobre la ruina de la Córdoba omeya", espec. p. 283.

33. Entre una biblografía amplia, señalo sobre esta cuestión: CARMONA, A., "Algunos ejemplos de arabofilia neo-

Sobre el gozne de tal "amor nostálgico" y "melancolía romántica" se articula el gusto de los estudiosos europeos por Ibn Zaydūn, y hace aflorar en varios de ellos implícita o explícitamente la manifestación de que este poeta andalusí compuso poesía "muy próxima al gusto occidental"[34]. De este modo, ya Elías Terés apuntó algunos de los paralelismos establecidos por los estudiosos europeos entre Ibn Zaydūn y la literatura o los literatos europeos, lo cual es muy indicativo de cómo hay entre ellos una especial aproximación gustativa de los versos zaydūníes; dice Terés[35] que para el Barón de Schack Ibn Zaydūn es comparable con "Petrarca, vagando triste, pensativo, sólo con el amor a su lado; o bien será como Childe Harold, que lleva consigo por todas partes el desasosiego de su espíritu buscando la paz; para Dozy, será el Tíbulo andaluz; E. García Gómez encuenta en su voz una tersura que 'con todo género de salvedades podríamos llamar garcilasiana".

Resulta ser fundamental el expresivo canto de Ibn Zaydūn por el amor arruinado o la tierra perdida (en realidad: todo su mundo entre ambos polos destruido) conectado con las sensaciones románticas que impulsaron de tal modo el gusto por lo oriental, y concretamente

---

romántica en la literatura española contemporánea", *Revista del Instituto Egipcio de Estudios Islámicos en Madrid*, XXIV (1987-90), 127-137; PASTOR, M. (Coord.), *La imagen romántica del legado andalusí*, Madrid-Barcelona: Editorial Lunwerg, 1995; CALATRAVA, J., "La Alhambra, entre las Luces y el romanticismo", en J. A. González Alcantud y A. Malpica Cuello (Eds.), *Pensar la Alhambra*, Granada, 2001, pp. 182-200.

34. GARCÍA GÓMEZ, *Poemas arábigoandaluces*, p. 34.

35. TERÉS, prólogo a Ibn Zaydūn, *Poesías*, edición y traducción M. SOBH, espec. p. 24.

los estudios sobre la poesía árabe en Europa y en nuestro caso por lo andalusí. Así lo esbozó Elías Terés, poniendo en ello la clave de la atención prestada a la capacidad de expresividad humana de Ibn Zaydūn[36]: "la ausencia de Wallāda y su inexorable desdén habría arrancado los mejores lamentos poéticos de Ibn Zaydūn, los acentos más entrañables, emotivos y personales que se encuentran en toda su obra. Sobre este lance y sobre estas composiciones se centra generalmente la atención de biógrafos y críticos....".

Claro está que la atención por Ibn Zaydūn comenzó en Europa desde antes del Romanticismo, aunque en el siglo XIX se reforzó sobre todo con la aportación tan romántica del Barón de Schack. Sobre el largo recorrido de la atención estudiosa por Ibn Zaydūn en Europa ofreció Elías Terés[37] una apretada síntesis, repasando lo esencial hasta llegar a las aportaciones de su maestro García Gómez, sólo, pues, indicando lo más sobresaliente hasta la primera mitad del siglo XX; con posterioridad a lo cual, precisamente, y aunque no sólo, he incluido algunas referencias en esta Ponencia.

De este modo, según lo que acabo de indicar, señala Terés[38]: "ya en el siglo XVIII atrajo la atención del orientalista alemán Reiske, y, luego, de Hirtius; anotemos el artículo *Ibn Zaidoun* de S. de Sacy en la

---

36. TERÉS, E., prólogo a Ibn Zaydūn, *Poesías*, edición y traducción M. SOBH, espec. p. 34.

37. TERÉS, prólogo a Ibn Zaydūn, *Poesías*, edición y traducción M. SOBH, espec. pp. 22-23.

38. TERÉS, prólogo a Ibn Zaydun, *Poesías*, edición y traducción M. SOBH, espec. pp. 22-23.

"Biographie Universelle"; el *Specimen* de Weijers; las alusiones y caracterización de Dozy; el capítulo dedicado por el Barón de Schack en su conocido libro; la tesis doctoral de R.O. Besthom; la monografía de A. Cour; los fragmentos traducidos al francés por H. Pérès y al inglés por A.R. Nykl; las líneas conexas con al-Ŷāḥiẓ estudiadas por Ch. Pellat; la documentada caracterización de Wallāda, acometida por W. Hoenerbach; y, naturalmente, ha sido acogido en las grandes obras de elaboración científico-crítica como la de Brockelmann y la *Encyclopedie de l'Islam*. Algo ha podido conocerse en lengua castellana: el conde de Noroña sólo reproducirá una leve piececilla de *Valadata* (= Wallāda).... alguna anotación de Casiri en la *Bibliotheca Arabica*.... la traducción realizada por Valera de la obra de Schack, que contiene un fervoroso recuerdo del poeta cordobés; otro notable estudio, de gran precisión erudita, fue redactado por Pons Boigues en su *Ensayo*; pero, sobre todo, don Emilio García Gómez ha extendido el conocimiento del poeta en obras de gran difusión, como los *Poemas arábigoandaluces*, y en otras de más restringida lectura pero de enorme alcance literario, como las *Casidas de Andalucía* (ahora felizmente reeditadas), donde llena insuperables páginas sobre el poeta y su amada y su amor, recreando en nítidos endecasílabos castellanos sus más señaladas composiciones, entre ellas la casida en *nūn*, "el más bello poema de amor de los musulmanes de España y uno de los más famosos de la literatura árabe universal".

He indicado antes que en el siglo XIX la aportación del Barón de Schack fue fundamental para dejar bien situado a Ibn Zaydūn como poeta romántico; y ahora, tras la concisa relación de estudiosos europeos presentada por Elías Terés

y que reproduzco en el párrafo anterior, voy a mostrar algunos pasajes del alemán Adolf Friedrich von Schack (1815-1894) sobre el poeta cordobés, en su famoso libro *Poesie und Kunst der Araber in Spanien und Sizilien*, publicado en 1865, traducido al español por el literato Juan Valera: *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, de cuyo éxito dan cuenta sus numerosas ediciones: Madrid, 1867-1971; Madrid, 1868-1872; Sevilla, 1881; Madrid, 1923; México, 1944; Buenos Aires, 1945; Madrid, 1988[39]. Nótese que esta gran difusión redunda precisamente en la fama europea, y americana[40], de Ibn Zaydūn. Destacaré algunos de sus juicios que encajan en lo que vamos tratando en esta Ponencia.

Para Schack[41] el amor de Ibn Zaydūn por Wallāda le trajo "a menudo a los ya medio desolados jardines y quinta de al-Zahra.... los versos de Ibn Zaydun, inspirados en gran parte por su amor a Wallada, nos parecen notables por el espíritu que en ellos vive y que tanto recuerda el espíritu de la moderna poesía. Generalmente se cree que aquellos arrobos de amor, aquellos ensueños melancólicos, aquellos sentimientos delicados y aquellas pinturas de la naturaleza, que tanto hermosean la poesía moderna, hallaron en Petrarca su primera expresión; pero yo me atrevo a afirmar que Ibn Zaydun debe ser considerado como predecesor del cantor de Vauclusa. Como Petrarca, 'vaga triste y pensativo por el silencioso sendero, en cuya

---

39. Cito por esta última reimpresión, Madrid: Hiperión, 1988, entre cuyas páginas 193 y 201 se encuentran las referencias sobre Ibn Zaydūn a que me refiero en mi Ponencia.

40. En México se publicó: CANTARINO, V., *Casidas de amor profano y místico. Ibn Zaydun. Ibn Arabi*, México: Porrúa, 1977.

41. *Poesía y arte de los árabes en España y Sicilia*, Madrid: Hiperión, 1988, p. 194.

arena no hay estampada huella humana; los peñascos y el arroyo murmurador son sus confidentes, y nadie hay en torno suyo que oiga sus quejas; sólo el amor va siempre a su lado'. Entre las recientes ruinas de la grandeza omeya, en los desvastados mágicos jardines de al-Zahra, aumenta su constante amor a Wallada, y llama por testigos de su dolor a los astros que iluminan sus noches de insomnio. Como Childe Harold, lleva consigo de lugar en lugar el desasosiego de su espíritu, buscando la paz que a su corazón le ha sido para siempre negada....".

Estos y otros textos escritos o publicados en Europa sobre Ibn Zaydūn constituyen, en definitiva, una muestra del continuo y notable afán estudioso por la literatura árabe que desde hace sobre todo tres siglos viene marcando la actividad de los arabistas, pero también y de forma muy especial reflejan un gusto excepcional por la producción poética de Ibn Zaydūn, por las razones y las sensaciones que se exponen en los textos recogidos en esta Ponencia, que sólo presenta una muestra de un conjunto más numeroso de publicaciones europeas sobre Ibn Zaydūn, que son puentes de comunicación entre la cultura árabe y la cultura occidental.

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

ابن زيدون في الغرب

دراسة وتذوق الشعر الأندلسي بين المستعربين الأوربيين

أ.د. ماريا خيسوس بيغيرا

لاشك في أن أهل قرطبة وزوارها يستطيعون أن يستلهموا حنين العشق عند ابن زيدون استلهامًا عميقًا عندما يمرون على تمثال ابن زيدون الأبيض وهو يشير بيده بجانب يد ولاده يعبر بها عن ألم الفراق.

وحسنًا فعل القرطبيون عندما أبقوا على هذا الشعور الداخلي العميق الذي ينقله تمثال ابن زيدون الذي أصبح رمزًا لألم الضياع بالنسبة لأهل الأندلس بدءًا بالحزن على سقوط قرطبة الأموية برموزها الداخلية مثل – ثبات الخلافة – التي محيت كذلك في أيام ابن زيدون، ثم بعد ذلك ضياع أرض الأندلس الذي تتابع كذلك اعتبارًا من قرنه (الخامس الهجري – الحادي عشر الميلادي).

وصورة ابن زيدون شاعر الحنين، تتفق مع ذلك الشعور الذي ينتج عند تصفح النصوص العربية في العصر الوسيط، وذلك على الرغم من أن عصر ابن زيدون (الخامس/ الحادي عشر) قد عرف ازدهارًا عامًا من جميع المدن الأندلسية إلا قرطبة.

وبالطبع لا أهدف من هذا البحث إلى دراسة موضوع الحزن الطاغي عند ابن زيدون، ولكن مهمتي تتركز في دراسة كيف ومتى ولماذا تناول الدارسون الأوروبيون هذا الموضوع باعتباره النسيج الأساسي لشعره، وكذلك سأركز على أن الحنين الذي يفيض به شعره يجعله في هذا المنحى أمير شعراء عصره.. وسأذكر في هذا الخصوص بعض الآراء التي تؤيد هذا الأمر مثل (إميليو غارثيا غوميس) حين يقول: «لقد كان ابن زيدون (١٠٠٣ – ١٠٧٠) والذي كان معاصرًا للمعتمد ويكبره سنّاً – واحدًا من أكبر شعراء

الكلاسيكية الجديدة في إسبانيا وقد عاش أولاً في قرطبة – موطنه – في حكم الأقلية البرجوازية، ثم مضى منها إلى إشبيلية في خدمة العباديين.. لكن ابن زيدون كان قبل كل شيء شاعرًا عاشقًا، فقد أحب ولادة وكانت أميرة ذات نسب ملكي، بها طابع الرجولة، ومثقفة وآية في الرشاقة والحسن، وانتهى بها الأمر إلى هجره، وتحولت قصائد ابن زيدون التي يبكي فيها البعد والازدراء – وخاصة قصيدته النونية الشهيرة – الى مثار لذة وتسلية للعرب.. إنها قصيدة إنسانية تقترب من الذوق الغربي، وتخلو من الألوان الزاهية التي كانت شائعة، وقد نجد فيها أبياتًا تعكس لونًا لبنيًا كلون الرخام القديم، وتختلط فيها الأضواء بظلال سوداء كلوحة شطرنج يلعب عليها ابن زيدون دورًا في حبه اليائس.

وتطرح الباحثة بعد ذلك رأي (خوان بيرنيت) الذي لا يختلف كثيراً عن سابقه حيث يذكر: «... كانت حياته الأدبية مرتبطة ارتباطًا شديدًا بحبيبته ولادة الأميرة الشاعرة الأموية، وقد كانت حدائق قرطبة وضواحيها وهي آيلة للانحدار مصدر إلهام لشعره الذي كان يحاول فيه تقليد البحتري.. وأصدق مثال لذلك قصيدته النونية التي يعبر فيها عن حنينه لتلك الأيام الخوالي التي قضاها مع محبوبته.. ولم يعد الهجر محتملاً بالنسبة له فترك قرطبة مهاجرًا إلى إشبيلية».

بعد ذلك تعرض الباحثة تعليقًا للأستاذ إلياس تيريس وآخر للأستاذة تيريسا غارولو، وتقول إنها في بحثها استشهدت بأقوال أخرى تؤيد بها نظريتها في أن ابن زيدون يتميز شعره قبل كل شيء بأنه شعر الحنين والشوق ثم هو في ذلك الغرض يعد من أشهر سفراء الحنين على الإطلاق، وتضيف بأنه بين رقة الحنين عند ابن زيدون وذوقنا الشعري يكمن في ما يسمى «الحزن الرومانسي».

وفي نهاية بحثها تركز الأستاذة ماريا خيسوس بيغيرا على المعايير التي بنى عليها الأوروبيون تقييمهم لابن زيدون والعلاقة بين تقييم العرب للشاعر وتقييم المستعربين.

✱✱✱✱

Literary Symposium
Ibn Zaydun's Poetry in the Balance of Criticism

Dr. Maria Jesus Viguera

”Summary “

No one can deny the fact that the people and the visitors of Cordoba could deeply inspire the passion of yearning in Ibn Zeidoun’s poetry when they pass by his white statue pointing with his hand to his sweetheart Wallada expressing the agony and sadness of separation and desertion.

By this introduction, the researcher shows her unwillingness to study or deal with the subject under discussion concerning the flow of sadness and mournfulness in Ibn Zaydun’s poems, rather the main task behind this study is to answer the exigent question: How, When and Why did the European researchers deal with subject in view of the fact that it composes the main texture of his poetry.

In this regard, the researcher concentrates on the yearning that Ibn Zaydun’s poetry flows with, which places him, indubitably the prince of poets of his age. To clarify this fact, the writer seeks the testimonies and supporting opinions of other poets such as Emilio Gharthia Ghoumis, who said: Ibn Zaydun (1003-1070), who was contemporary to Al-Muetamed and the older than him, was one of the greatest new-classical poets in Spain. He was born and lived in Cordoba under the reign of the minority bourgeoisie, then he moved to Seville to serve Al-Abadyeen (the believers). But Ibn Zaydun, in the first place was an adorer poet. He loved princess Wallada who belongs to a royal family, of manhood character, literate, beautiful and elegant. This love story ended with desertion and made Ibn Zaydun’s poems flow with weeping, romantic sadness, contempt, disdain and remoteness.

The researcher moves on to bring up Juan Bernet's opinion, which is not much different from the previous one. Juan says: " Ibn Zaydun's literary life was strongly and deeply connected with his sweetheart Wallada, the Omayan princess poetess. The gardens and suburbs of Cordoba were the spring of inspiration that were reflected in his poems in an attempt to imitate the poet Al-Buhtiri. The best example is his well-known poem " Al-Nuniyah in which he expressed his affection to the old days he spent with his sweetheart. At this time, he left Cordoba to Seville because he found that desertion was impossible and unbearable.

The researcher concludes by emphasizing the standards that the European poets and literates adopted in evaluating Ibn Zaydun and the relation, if any, between the evaluation of the Arabs and that of the Arabists.

✷✷✷✷

Ibn Zaydun en Occidente
Estudio y gusto por el poeta andalusí entre los arabistas europeos

Por / María Jesús Viguera

Resumen

Los cordobeses y vistantes podemos obtener una intensa impresión plástica de la nostalgia amorosa de Ibn Zaydun a través del etéreo y blanco monumento que en una calle ajardinada de Córdoba, frente a lienzos de evocadora muralla, ofrece la alusión de su mano junto a la de wallada, y la punzada de ausencia, con el verso - escrito en árabe y en traducción- que él sollozó al comienzo de una famosa casida: "Desde al-Zahra con ansia te recuerdo. ¡Qué claro el horizonte! ¡Qué serana nos ofrece la tierra su semblante! ....".

Ha hecho bien los cordobeses de hoy en no eludir la representactión de este vehemente sentimiento subjetivo, porque es un duelo general, que trasciende la imagen de Ibn Zaydun para articularse en símbolo de las más hondas pérdidas, empezando, para las gentes de al-Andalus, por la aflicción ante la caída de la Córdoba omeya y de otros abatidos emblemas interiors, como la solidez del Califato, que se derrumbaron también en tiempos de Ibn Zaydun, además de las pérdidas territoriales de al-Andalus, que se amontonarán también a partir de su siglo V/XI.

La imagen de Ibn Zaydun como poeta de la nostalgia coincide con esa misma sensación que se desprende también de un recorrido por muchos otros texos árabes medievales, pese a que su siglo V/XI conoció un esplendor general de las ciudades andalusíes, menos Córdoba que fue a menos aunque siguiera conservando mucho, y Christine mazzoli-Guintard termina citando versos de Ibn Zaydun, precisamente, para articular las visions complementarias (coinciden en

la ecuación Ibn Zaydun- nostalgia) , entre la Buena realidad contemplada (que debía ser cantada, en panegíricos) y el recuerdo de un pasado añorado, que parecía mejor sólo porque ya no se poseía, con que los viajeros consideraron las ciudades de la-Andalus.

Claro está que no me corresponde estudiar, en esta ponencia, el tema de esa melancolía rebosante en Ibn Zaydun, sino cómo, cuándo y porqué ese asunto ha sido captado y colocado por los estudiosos europeos como la fibra esencial de su poesía, más aún señalando que la nostalgia destilada por sus versos lo convierte, entre todos los demás, en el poeta por excelencia de esa expresión.

Así, presentaré algunos análisis, en que esto así se manifiesta, como el de Emilio García Gómez: "Contemporáneo de Mutamid, pero de más edad que él, era Ben Zaydun (1003-1070), el más grande poeta neoclásico de España. Vivió primero en la oligarquía burguesa de Córdoba, su patria, cuyas ruinas y sitios de placer ha cantado con melancolía, y pasó más tarde a Sevilla, al servicio de los Abbadíes. Wallada, princesa de sangre real, virago culta y elegantísima, que acabó por abandonarlo. Los poemas en que Ibn Zaydun ha llorado su ausencia o su desdén-principalmente, la famosa Qasida en nun- son verdaderas delicias de los árabes. Es poesía humana, muy próxima al guste occidental. Faltan en ella los habituales colores brillantes. A veces incluso logra versos que tienen una lechosa claridad de mármol antiguo..... Las luces blancas se combinan con sombras negras... Blanco y negro, como un tablero de ajedrez en que juega ben Zaydun su partida de amor desesperado".

También Juan Vemet le destaca como poeta de la nostalgia: "Algo más joven que Ibn Hazm Fue el poeta y epistológrafo Abu-1-Walid b. Zaydun, cuya vida literaria está íntimamente relacionada con la de su amante, la poetisa y princesa omeya Wallada. Los jardines y alrededores de la Córdoba en declive fueron testigos de sus efusiones y motivo de inspiración para sus versos en los que procuraba imitar a al-Buturi: tal la célebre qasida en nun -parte de la cual se ha incrustado en

Las Mil y una noches- en la que el poeta canta, nostálgico, los días felices pasados al lado de su compañera.... La situación del poeta se hizo insostenible y tuvo que emigrer y refugiarse en sevilla ....".

Elias Teres ha también subrayado cómo Ibn Zaydun "en su sentimiento por la ausencia de Wallada se pinta como un "desterrado" lleno de tristeza.... De todos modos, la más aguda nota de destierro, en su vida, viene dada por la verdadera y prolongada ausencia de su tierra natal, Córdoba, a la que recuerda siempre con indudable cariño: en algún poema cuajado de remembranzas, despliega ante nosotros una apretada topografía de añorados parajes cordobeses, entre los cuales planea su sombra juvenil .... Es un drenaje nostálgico u confesión de amor a Córdoba después de su peregrinaje por otras tierras que no podían compararse con la tierra cordobesa de su recuerdo ....".

Y Teresa Garulo indica que: El mejor intérprete de esa melancolía es Ibn Zaydun ...., quien se une, como en los restos solitarios con el recuerdo del pasado amor. Refugiado en sus ruinas, tras huir de la cárcel, acuerda Wallada y evoca los momentos de amor correspondido: "desde al-Zahra con ansia te recuerdo ....".

En mi Ponencia presentaré estas y otras presentaciones y análisis sobre Ibn Zaydun. sobre ellos indagaré cómo se constituye esta doble interpretación coincidente: de que la característica temática de Ibn Zaydun es la nostalgia. Entre la sensibilidad de la nostalgia de sus versos y nuestro y gusto poético se interpone la "melancolía romántica" , teñida entre nosotros por un Romanticismo que tanto condicionó los clichés del orientalismo.

Para completar mi análisis debo considerar con qué otros juicios críticos los especialistas europeos han conceptuado a Ibn Zaydun, y las relaciones establecidas entre las estimaciones de los arabistas y las de los especialistas árabes.

✷✷✷✷

Ibn Zeidoune en Occident
Etude et dégustation du poète andalous chez les arabophones européens.

Dr. Maria J. Viguera Molins

Il ne fait pas de doute que les habitants de Cordoue et ses visiteurs peuvent sentir profondément la tendresse de l'amour chez Ibn Zeidoune quand ils passeront à côté de sa statue blanche, tendant la main à côté de Wallada, exprimant la douleur de la séparation.

Les habitants de Cordoue ont bien fait de conserver ce sentiment intérieur , profond diffusé par cette statue qui est devenue un symbole de la douleur et du désarroi pour eux, commençant par la chute de Cordoue omeyyade avec ses symboles interieurs comme « la stabilité du Califat » qui a été effacée du temps d'Ibn Zeidoune et, apès, la perte du territoire andalous qui a suivi à partir du Vè siècle de l'Hégire, XIè siècle après JC.

L'image d'Ibn Zeidoune, poète nostalgique, est en conformité avec le sentiment qu'on éprouve quand on feuillette les textes arabes du Moyen-âge malgré la prospérité générale qu'a connu l'ère d'Ibn Zeidoune dans toutes les villes andalouses mise à part Cordoue.

Naturellement le but de cette étude n'est pas la mélancolie oppressante chez Ibn Zeidoune mais son objectif se concentre sur les questions suivantes:

Comment, quand et pourquoi les chercheurs européens ont considéré cette mélancolie comme étant le tissu essentiel de sa poésie? J'insisterai d'autre part sur le fait que la tendresse qui coule de sa poésie

fait de lui le prince des poètes de son temps de ce point de vue. Je citerai dans ce sens quelques opinions qui confirment cela comme Emilio Garcia Gomés quand il dit:

"Ibn Zeidoune (1003—1070), congénère d'Almoutamid et plus âgé que lui, était l'un des plus grands poètes néoclassiques en Espagne. Il a vécu au début à Cordoue, sa patrie,sous le règne de la minorité bourgeoise puis il l'a quitté pour Séville au service des Abbadiyines. Mais Ibn Zeidoune était avant tout un poète amoureux, il a aimé Wallada qui était une princesse d'origine royale, marquée par la masculinité, instruite et d'une élégance et beauté inouies qui a fini par l'abandonner. Ses poèmes où il pleure l'éloignement et le mépris, surtout sa "nounia", se sont transformés en déclancheurs de plaisir et d'amusement pour les arabes. Ce poème (nounia) est un poème humain qui s'approche du goût occidental et qui rompe avec les couleurs splendides qui étaient de mode. Nous pouvons y trouver des vers qui reflètent une couleur lactée comme la couleur du marbre ancien, les lumières s'y mèlent avec des ombres noires comme un jeu d'échec où Ibn Zeidoune joue un rôle dans son amour désespéré.

L'auteur donne le point de vue de (Juan Pernit) qui ne diffère pas beacoup du précédent et qui dit:" ..sa vie littéraire était étroitement liée à sa bien-aimée Wallada, la princesse poétesse omeyyade. Les jardins de Cordoue et ses banlieues en décadence étaient la source d'inspiration de sa poésie où il essayait d'imiter Al Bouhtouri. L'exemple le plus évident est son poème (nounia) où il exprime sa nostalgie pour le temps révolu qu'il a pssé avec sa maîtresse. Ne supportant plus la séparation, il émigre à Séville".

La recherche , après, expose un commentaire du professeur Ilias Tiris et un autre de Théresa Gaulo qui dit que dans son étude, elle a évoqué

d'autres qui soutiennent sa théorie qui considère que la poésie d'Ibn Zeidoune se caractérise avant tout par la tendresse et la nostalgie et dans ce domaine, il est compté parmi les plus célèbres ambassadeurs de la tendresse. Elle ajoute qu'entre la finesse de la tendresse chez Ibn Zeidoune et notre goût poétique, réside ce qu'on appelle " la mélancolie romantique".

A la fin de son exposé, Maria insiste sur les critères sur lesquels les européens se sont basés pour évaluer Ibn Zeidoune et sur la relation entre l'évaluation du poète par les arabes et par les arabophones.

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذة الدكتورة ماريا خيسوس بيغيرا على هذا البحث القيم، والآن نترك المجال للدكتور محمد حسن عبدالله، فليتفضل مشكورًا.

✱✱✱✱

أربع عتبات إلى ابن زيدون

أ. د. محمد حسن عبدالله

يصعب جداً حصر المطالب التى يستدعيها هذا العنوان، فضلاً عن معايشة الضفاف التى تؤدي الجواب، فهي مطالب تتفرع وتتوالد بغير رغبة في التوقف؛ إذ تتداخل في الزمان حتى ترسو على حياة ابن زيدون في عصره هو، وتجتذب «ولادة» شريكته في توجيه مسيرته ونحت أهم قسماته الحياتية والفنية. أما «معاصرنا» فإنه من الصعب أن ينفك عن «حديثنا»، وبخاصة أن الاهتمام بابن زيدون لم يتجاوز إلى ما قبل القرن العشرين، وإذا اعتبرنا «مختارات البارودي» مؤشراً مقبولاً على بداية عصر من الشعر، فإن هذه المختارات – من بين ثلاثين شاعراً من المولدين القدماء (ما بين القرن الثاني الهجري والقرن السابع الهجري) ذكرت من شعراء الأندلس شاعرًا واحداً نشك في صدق تمثيله لفن الشعر في الأندلس، وهو ابن هانئ، وإذ تأخر طبع ديوان ابن زيدون إلى عام ١٩٣٢م، فهذا يعني أن المتاح من أشعاره وأخباره قبل هذا التاريخ ارتبط بالموسوعات التي أوردت طرفًا من سيرته وبعضًا من شعره، وبخاصة كتاب «الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة» لابن بسام (المتوفى عام ٥٤٢هـ) ثم كتاب «نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب» – للمقّري (المتوفى عام ١٠٦٤هـ) من ناحية أخرى قد تتسع «الدارسين» للكتابات التاريخية، التي لابد أن تأتي على ذكره إذا ما عرضت لعصر ملوك الطوائف، فقد كان الشاعر وزيراً نافذًا في بلاطين، ولم يكن بريئاً من التطلع إلى بلاط ثالث، ولعله انطوى على تطلع وطموح يتجاوز ذلك كله، كما كان ضحية مؤامرات وطالب ثارات، غير أن عطف «المبدعين» لا يلبث أن يجتذب «الدارسين» إلى مجال معرفي محدد، فهم دارسو الأدب خاصة، وهذا ما يتوافق والوجه المألوف والصوت المعروف لابن زيدون، في عصرنا، وبين معاصرينا، بل في مختلف العصور التي رددت اسمه، ووجدت في سيرته ما يطرف ويشوق. على أن «مساحة» الدارسين والمبدعين تقيم صعوبة أخرى، إذا ما أطلق القيد

المكاني، العربي الراهن، (الذي لا يمكن تعقب كافة الدراسات على امتداده) والمكاني الأندلسي القديم، فابن زيدون شديد التواشج مع الموضوع الأندلسي بعامة، بل يمكن أن نزعم أن حياته في سعدها وشقائها، وعشقه في توهجه ومعاندة الزمن له، وتطلعاته في تباعد ما بين النية والعمل.. تكاد تكون صورة مختزلة، أو مجسدة لبلاد الأندلس، ما بين الفتح الإسلامي، والغروب، كما أن هذا التواشج سيجعل من الحصر أو الإحصاء عملاً غير ممكن، وهذه مسألة منهجية لا سبيل إلى التغلب عليها إلاّ بتقسيم المادة التي تتداوله إلى أربعة أقسام:

١- ما يتناول جملة شخصه، أي الكتب التي تناولت سيرته بوصفه شاعراً.

٢- الاهتمام بديوانه وتكرار تحقيقه، والقصائد المختارة المتواترة مؤشراً على الرائج من شعره.

٣- معارضات الشعراء(المحدثين) للنونية بوجه خاص، وجوانب مختارة من صورته الحياتية.

٤- استيحاء حياته أو بعض أحداثها في شكل فني عصري، وهذا يشمل المسرحيات والروايات.

لا نستطيع أن نزعم أننا بإلقاء الضوء على هذه الأقسام الأربعة نكون قد أحطنا بكل ما ينبغي المعرفة به عن أثر ابن خلدون وفنه الشعري في الدارسين والمبدعين(العرب) في عصرنا، فدون تحقيق هذه الغاية أمران:

الأول: العجز عن الوصول إلى مؤلفات ذات قيمة، تدخل إلى صميم موضوعنا، كما تدل عناوينها، وسنشير إليها أو إلى أهمها في السياق المناسب.

الثاني: أن تأثير شاعر أو أديب قد يأخذ مسارب وتحولات وانعكاسات يحتاج إبرازها إلى صبر ومعاناة تتجاوز التعلق بالعناوين، «والتطوع» بالكشف عن مصدر التأثير.

وأعترف بدوري أنني أوشكت أن استصفي خلاصة حياة ابن زيدون في قصة عشقه لولادة، ومنجزه الفني في«أضحى التنائي» وما تجسده من قيم بلاغية في صياغتها، وروحية/حسية في عزفها على أوتار مفاهيم العشق عند العرب، غير أن لحظة الاختيار المنهجي دفعت بي إلى «الطريق الطويل» الذي مضت فيه هذه الأوراق، وآمل أن يكون الطريق غير موحش، وغير خالٍ من العلامات الإرشادية الهادية إلى الغاية المطلوبة، إن شاء الله.

✱✱✱✱

العتبة الأولى : حياته الفنيّة

نتلمس هذه الحياة في الكتب التي ترجمت لحياة الشاعر وصورت جهوده الإبداعية، ثم في سياقات الدراسات المختلفة التي لم تكن وقفاً عليه ولكنها كشفت عن جانب مهم من هذه الحياة الفنية .

أولاً : التراجم

(١)

لعل الشاعر علي عبد العظيم من أسبق الباحثين العرب المحدثين الذين أبدوا اهتمامًا خاصاً بسيرة ابن زيدون، وفنه الشعري، وقد أخذ اهتمامه ثلاثة اتجاهات مختلفة، متعاقبة، بدأت بمسرحية «ولادة» (١٩٤٨) ثم كانت ترجمته بعنوان:«ابن زيدون:عصره، وحياته، وأدبه» (١٩٥٥) وهي التي نعني بها في هذه الفقرة[١]، حصل بها على درجة الماجستير من كلية دار العلوم – جامعة القاهرة – ثم عاد إليه ثالثًا في بحث موضوعه: «ديوان ابن زيدون ورسائله:شرح وتحقيق» نشر عام (١٩٥٧). والمتأمل في هذا التراتب قد يرى معنا أن عكسه الصحيح؛ يبدأ بتوثيق النصوص والاقتراب من خصوصية الشاعر، ثم يدخل إلى عالمه وثوابت حياته والمؤثرات في فنه، إلى أن يصل إلى موضوع خاص به لا يشبهه فيه غيره، وهو علاقته بولادة، ولكن نوازع الشعراء ودوافع الباحثين يصعب إخضاعها لمنطق محدد. وليس في نيتنا هنا، كما عند تناول الترجمات التالية، أن نتوقف عند أحداث حياة ابن زيدون أو سنوات صعود نجمه أو أفوله، فهذه المادة «التاريخية» مهما تشققت، ووقع فيها الاختلاف، وتعددت فيها الاجتهادات، لن تكون أكثر من إطار عام لسيرته، قد تكون له بعض الأهمية في مواقع وظائفه واتجاه علاقاته، ومواقيت تنقلاته وصراعاته، وأهمية أقل في إضاءة معاني شعره وتذوق جمالياته، لهذا نقصر اهتمامنا في هذه الترجمات على الصورة الفنية التي رسمت لإبداعه الشعري، والنثري. ولن تستطيع هذه الأسطر أن تتسع لطريقة علي عبد العظيم المتوسعة الاستطرادية التي تفترض أن

قارئ دراسته خالي الذهن عن كل ما يتصل بصناعة الأدب بعامة، وأدب ابن زيدون خاصة[٢]، غير أنه خطا خطوة إجمالية في اتجاه تصويب مفهوم السرقات الأدبية في تراثنا النقدي، وفي ما يتصل بابن زيدون «فعلى ضوئها نستطيع أن نقرر أن شاعرنا كان واسع الاطلاع غزير المادة الأدبية، وأنها كثيرة الظهور في شعره، وكان يتعمدها أحيانًا ليدل على سعة اطلاعه، وغزارة ثقافته، ومعرفته التامة بأوابد العرب وأيامها وأحداثها التاريخية والأدبية ليبهر السامعين بوفرة رواياته...[٣]»، وكذلك خطا خطوة أخرى – إجمالية – عن علاقة الغريزة الجنسية بالإبداع، وكيف أن التوتر الناتج عن الصراع الداخلي العنيف بين القوى الغريزية اللاشعورية التي تريد إشباع حاجاتها الملحة وبين الأنا الأعلى، أو الرقيب الصارم الذي يكبح من جماحها ليحافظ على تقاليد المجتمع وقوانينه هو الذي يولد المعاني ويشكل الصور متراجعاً بدرجات التوتر من خلال بذل هذا الجهد الفني الاختياري.

وقد ربط الباحث بين ابن زيدون وعدد من شعراء المشرق، الذين شابههم في عشقهم، واقتربت أشعاره من أشعارهم بدرجة ما، مثل عمر بن أبي ربيعة، وجميل بن معمر، والعباس بن الأحنف، وأخيرًا : البحتري (إذ وصف البعض ابن زيدون بأنه بحتري الأندلس)، وقد عدت نونية البحتري في مدح خمارويه (وقد تصدرتها أربعة عشر بيتًا في الغزل) ومطلعها:

بكاء عاذلنا في الحب يغرينا
فما لِجاجُكَ في لَوْمِ المُحبّينا

الباعث المباشر المؤثر بقوة في توجيه عاطفة ابن زيدون في نونيته، وإيقاعاتها، حتى مع ذكر نونية (غزلية) أخرى، تبلغ ثمانية عشر بيتًا، للعباس بن الأحنف، لا يستبعد اطلاع ابن زيدون عليها. وهنا يحرص الباحث على وصف عاطفة ابن زيدون كما تتجلى في شعره، في مقابل عاطفة ابن الأحنف، وخلاصته أن ابن زيدون أقوى عاطفة وأعمق شعوراً وأقرب إلى طبيعة الرجولة المكافحة المناضلة، كما أن عاطفته تستند على عديد من الغرائز العميقة فضلاً عن الغريزة الجنسية، وهي موحدة الهدف وطبيعيّة وإن كانت غير سامية في

معظم الحالات[٤]. ولكنه حين يجري موازنة بين ابن زيدون والبحتري فإنه لا يعقدها عن العاطفة، بل الفن، وهنا يبدو التوافق أكثر من الاختلاف، «فكلاهما تحرر غالبًا من المحسنات البديعية.. واكتفى بالطباق والمقابلة واستعمال الجناس أحيانًا دون تكلف أو استكراه، وكلاهما كان يعنى بالتنغيم الموسيقي.. وكلاهما يمهد للقافية قبل وقوعها حتى يكاد السامع ينطقها قبل سماعها... وكلاهما آثر الابتعاد عن التعمق في الأفكار واستجلاب المعاني البعيدة، وكلاهما كان يتخير الأسلوب المناسب للموضوع المناسب..[٥]».

وبعد أن يفرغ الباحث من وضع ابن زيدون بين شعراء الغزل، يعود ليقرر وضعه بين الشعراء الوصافين، ومدخله إلى هذا عبارة مشليه: «كيفما يكن العش يكن الطائر»، ونراها عبارة ملغزة، وتحتمل النقيض. وفي هذا النطاق يعود إلى البحتري، وابن خفاجة، ثم يتجاوزهما ابن زيدون الذي استطاع بفنه أن يحمل الطبيعة على مشاطرته ما أحسّ به من أحلام وأشجان[٦].

ويتمهل علي عبد العظيم عند رسائل ابن زيدون، وهنا يستدعي الكتاب المنشئين، أصحاب الرسائل، مثل سهل بن هارون، والجاحظ بصفة خاصة، الذي ظهرت أصداء طريقته في الرسالة الهزلية[٧]، والرسالة الجدية[٨] أيضًا، وقد حدد الباحث هذه الملامح الجاحظية وحصرها في اثنتي عشرة خاصية[٩]. وختم علي عبد العظيم دراسته الضافية بذكر من عارض نونيته واسعة الشهرة بين الشعراء، قديمًا وحديثاً، أو شطرها أو خمسها أو سدّسها، فذكر من المعارضات الحديثة ثلاث قصائد لأحمد شوقي، سيأتي ذكرها في موقعها. أما رسالتاه فقد عني بالرسالة الجدية من المحدثين:

١- الشيخ حمزة فتح الله - في كتابه «المواهب الفتحية» (ج٢)

٢- مصطفى عناني: إظهار المكنون من الرسالة الجدية لابن زيدون - مطبعة المعارف الأهلية بمصر ١٣١٧هـ .

٣- أبو بكر محمد عليم: الدر المخزون في شرح رسالة ابن زيدون - مطبعة الشرق ١٩٢٦ .

٤- ثم وثق نص الرسالة وشرحها علي عبد العظيم نفسه.

وأخيراً قدم ثبتًا بعناوين المسرحيات والروايات التي استلهمت قصة غرام ابن زيدون وولادة.

(٢)

تأتي دراسة حسن جاد حسن: «ابن زيدون: عصره - حياته - أدبه» متزامنة مع الدراسة السابقة لعلي عبد العظيم، إذ نشرت عام (١٩٥٥)[١٠]، وهي تتفق معها في العنوان الذي يحدد محاور المنهج، وفي أنها قدمت لنيل درجة جامعية. إن هذه المحاور الثابتة (التي لن يتجاوزها شوقي ضيف أيضًا) تؤكد نمط البحث الأكاديمي في تلك المرحلة (على الأقل في دار العلوم - علي عبد العظيم، والأزهر - حسن جاد)، فتحديد معالم عصر الشخصية المترجمة تفرد له مساحة شاسعة، في نواحيه السياسية والاجتماعية والثقافية، ثم تعقبه مساحة أخرى مناظرة عن حياة المترجم قبل أن يولد، وربما قبل أن يولد جده، إلى يومه الأخير، دون نظر إلى أن هذه السيرة الشخصية تتداخل بالضرورة مع أحداث العصر، وكان الدمج بينهما ممكنًا، بل ضروريًا للاختصار، وتجنب التكرار، وتأسيس الذاتي على الموضوعي توافقًا أو تناقضًا !!. إن دراسة حسن جاد تبدأ من فكرة أثبتها شوقي ضيف في (الفن ومذاهبه في الشعر العربي) تؤكد سطوة التقليد الفني (الجاهلي وحتى العصر العباسي) على كافة أقاليم الأدب العربي بالرغم من اختلاف هذه الأقاليم وتباينها في الخصائص الجغرافية والمميزات الجنسية والعقلية والشعورية؛ لأن الأدباء كانوا يخرجون عن حياتهم في أقاليمهم إلى حياة عامة في الأدب العربي[١١]. وقد ساقت هذه الفكرة المستقرة الباحث إلى أن يوجه جهده - أو أعظم جهده - للكشف عن علاقات التشابه - بصفة خاصة - بين شعر ابن زيدون والشعراء المشارقة الكبار(والصغار أحياناً) السابقين عليه، ولا شك أن هذا التوجه استدرجه إلى الإسراف، والحكم بالتأثر لأدنى ملابسة في اللفظ أو المعنى دون إبداء جهد للكشف عن خصوصية التجربة، وانفرادية التشكيل الشعري، إذ كيف يلتفت البحث إلى هذا وغايته أن يلتقط أبياتًا أو أنصاف أبيات!! تحت عنوان: «عبقرية ابن زيدون»[١٢]، رأى أن «الألم» هو العاطفة التي ندين لها بعباقرة الشعر - أكثر مما ندين للذة، على أنه لا يلبث أن يقر بأن للذة شعراءها كذلك: «اللذة أنتجت لنا لهو امرئ القيس وخمر أبي نواس وتشبيهات ابن المعتز»، ولكنه لا يلبث أن ينصرف عن هذه البداية التي كان باستطاعتها أن تمنحه تصوراً نادراً وتحليلاً نقديًا غاية في الجدة والطرافة عن تصارع الألم واللذة في تشكيل القصيدة عند ابن زيدون، وبخاصة أنه لم يلبث أن استدرج إلى التنازل عن وضع شعر ابن زيدون تحت لافتة

الألم دون اللذة أو اللهو: فالحب إدراك أكبر مظاهر الجمال في الحياة، وشعر الحب والغزل أجمل تعبير عن هذا الإدراك، ولقد كان ابن زيدون ممن سعد بهذا الشعور فأسعده بالتعبير عنه وأسعفه بتصويره، غير أن هذا الحب الذي كان يغيب في سواد مجالس اللهو ويخفت صوته بين رنات الكؤوس اصطلحت عليه الأحداث القاسية بالمنافسة والكيد «فأبدلته من نور ولادة ظلام السجن، ومن حمله الكأس في مجلسها تقحم أهوال التشريد والغربة، لم يعد ابن زيدون يبصر بعينه، فقد أعشاها هذا الظلام، ولم يعد يسمع بأذنه، فقد نسيت شدو القيان بصدى هذه الفلوات... أصبح يعيش في جوانب نفسه بعد أن بطل عمل هذه الجوارح، وأخذ يستمع إلى قلبه،... وبهذا انتقل حبه إلى مرتبة العذريين، فصارت لغته لغة القلب لا اللسان، وأضحت صوره مرايا صادقة تتمثل فيها نفسه وآماله وآلامه.. بعد أن كانت صورًا للحياة الخارجية، تتمثل فيها الألوان والأشكال التي تقع عليها العين من الحضارة، والأذن من الصنعة[١٣]». هذا تصور إجمالي لخصائص فن الشعر عند ابن زيدون، في حال من التلاؤم والمقاومة لواقع حياته، ودون أن ندخل في مناقشة (تأخر زمانها كثيراً) عن مدى الدقة في هذا التصور فإنه كان باستطاعته – حال استجابة المنهج له – أن يسفر عن نتائج فنية (بلاغية بصفة خاصة، ولغوية) غاية في الأهمية، غير أنه وقد غرس هذه البذرة نكل عن إروائها، فضلاً عن ترقب ثمراتها، وفضّل الكلام الجاهز عن هيمنة أدب المشارقة على أدباء الأندلس، وهذا حق، ولكنه ليس كل الحقيقة. وهكذا – تحت عنوان: «شخصية ابن زيدون[١٤]» تشظت هذه الشخصية إلى عناوين فرعية يصعب الربط بينها، إذ لا علاقة بين : ثانيًا: مظاهر الثقافة العربية في شعره، وثالثاً : نفسيته، ورابعاً وخامساً: لازمة المعاني، ولازمة الألفاظ عنده، والمهم أنه ارتّد إلى موضوع الهيمنة، القريب جدًا من التأثر المباشر (أو الأخذ والسرقة حسب المصطلح القديم) وهنا أخذ الباحث يجهد ذاكرته، ويقلب صفحات ما توافر لديه من المصادر ليستخرج كل ما يحمل وجهًا من التشابه في اللفظ أو المعنى سبق إليه المتنبي، أو البحتري، أو العباس بن الأحنف، أو أبو تمام، فضلاً عن: ابن الرومي ومسلم بن الوليد، وأبي نواس، وعمر بن أبي ربيعة، وامرئ القيس، دع عنك: الأخطل، وحميد بن ثور، وأبا بكر بن النطاح...

على أن حسن جاد يرد «كيلاً بكيل»، فكما تصيّد من كل وجه على ابن زيدون، فإنه يتصيد له، فيذكر تحت عنوان: «مدرسة ابن زيدون[١٥]» أسماء الشعراء الذين تأثروا بمعاني ابن زيدون أو ألفاظه، وهم كثر: الأعمى التطيلي، ابن حمديس، ابن وهبون، ابن برد الأصغر، ابن الحداد، ابن شرف القيرواني، ابن رشيق القيرواني، أبو المغيرة ابن حزم، أبو المطرف بن فتوح، النحلي، ابن عمار، أبو بكر المداني، ابن سهل!! لقد حصر مدرسة ابن زيدون في شعراء المغرب والأندلس، ليعرج بعد إلى تأثيره الممتد، المتجدد، في معارضاته القديمة، ثم معارضاته الحديثة التي يشغل فيها أحمد شوقي مكاناً بارزًا، لتعددها ولما بلغت – أو بلغ بعضها– من قيمة فنية.

(٣)

وتأتي دراسة شوقي ضيف بعنوان «ابن زيدون»[١٦] في حجم «رسالة»، وهي الصيغة المستمرة الرائجة عن الشاعر إلى اليوم، بفضل إيجازها وتقريبها للمعاني واحتفائها بإيراد نصوص كاملة مختارة هي أفضل قصائده، ثم رسالتيه الهزلية، والجدية، فهي تقدم إلى المثقف العام تصورًا يمكن احتواؤه والاطمئنان إليه، ونماذج من الشعر والنثر، تدل على أسباب تفوق هذه الشخصية في زمانها، وحتى اليوم، (هناك رسالة أخرى من تأليف الشاعر فوزي خضر، بعنوان: «ابن زيدون: شاعر الحب المعذَّب»[١٧]، وهي تبسيط موجه إلى الناشئة) مما يدل على أن الموضوع الأندلسي، فضلاً عن الشاعر بذاته، يمثل شغفًا ويطلب ارتواءً مستمراً في الضمير العربي العام.

رغم إيجاز كتاب شوقي ضيف، وتسارع خطواته، وغياب تاريخ صدور طبعته الأولى(لم يشر إليه علي عبد العظيم أو حسن جاد في مراجعه، ونرجح أنه لم يكن صدر حتى عام ١٩٥٥م) فإنه مضى محكومًا بالعناوين التي تألفها دراسات المؤلف الأدبية حين تترجم لكبار الأدباء في عصر من العصور، فالفصل الأول عن عصر ابن زيدون(الحياة السياسية، فالحياة الاجتماعية، فالحياة العقلية، ثم تفرد فقرة للأدب) ثم يكون الفصل الثاني عن ابن زيدون في عصره، على نحو ما بيّنا، ونقدنا، هذا النهج الذي يبدأ بالنشأة والمربى، بل يعود إلى أبيه، وحسبه ونسبه ووظائفه وحتى موته ونقل جثمانه من ضيعته إلى قرطبة وما قيل في هذا من شعر[١٨]. ويمضي تقسيم حياة ابن زيدون إلى مراحل زمنية:

فبعد النشأة والمربى، يأتي حبه لولادة وسجنه، ثم مرحلة أبي الوليد بن جهور، ليكون الختام في بلاط بني عباد، وفي الفصل الثالث «جوانب ابن زيدون» يبدأ بذكر ديوانه (الذي حققه كامل كيلاني وعبد الرحمن خليفة[١٩]) وقد وجه إلى جهد المحققين بعض النقد، بل يصفهما بالتقصير عن إعطاء صورة وافية عن فن ابن زيدون وتطوره، وتشغله قضية البدء والتطور(بعامة) ويضيء جانبًا منها في ما يخص ابن زيدون، فيتحفظ على وصف المراكشي (صاحب: المعجب في تلخيص أخبار المغرب) لقطعة ثانية، من أربعة أبيات قال إن ابن زيدون ألفها في صباه، فيقول شوقي ضيف: «وواضح أن هذه المقطوعة ليست أولى تجاربه الفنية، بل هي ثمرة تجارب كثيرة تقدمتها قبل أن يصل إلى صنعها، وقد يكون الشيء المهم الذي تشير إليه روايتها هو أنه بدأ حياته الأدبية شاعر حب وصبابة»[٢٠] ثم ينطلق شوقي ضيف ليرسم ملامح موهبة تتحرك وتتفاعل عبر عشرات الصفحات التي صنعت ديوانًا ضخمًا، فيقول:« من يرجع إلى ديوانه يستطيع أن يلاحظ في وضوح أن الموضوعات الأساسية التي تتوزع شعره هي: الغزل والمديح ويدخل فيه ضرب من الاستعطاف، ويقع الغزل في أعلى الصفحات من حيث التاريخ والزمن الذي كان الشاعر فيه ينظم شعره، لا لما توحي به الرواية في مقطوعة الغزل السابقة فحسب، بل لأن مدائحه التي تشغل أكثر الصحف في ديوانه ليس بينها واحدة تسبق عصر أبي الحزم جهور، ونفس مدائحه لأبي الحزم إنما تبدأ في سجنه، فإذا عرفنا أن القاضي الذي سجنه، وهو ابن المكوي، تولى القضاء سنة ٤٣٢ للهجرة، كان معنى ذلك أن مدائحه في أبي الحزم لا تسبق هذا التاريخ. حقّاً في الديوان إشارة إلى أنه كان يمدحه قبل سجنه، ولكن الديوان لم يحتفظ بشيء يوضح هذا المديح توضيحًا كافيًا» ويستخلص من هذا نتيجة فنية، وأخرى حياتية مهمة: «وإذن فشعر المديح المنثور في الديوان متأخر عن شعر الغزل، ومثله شعر الاستعطاف، لسبب بسيط، وهو أنه نظمه أثناء سجنه .. ونحن نعرف أن سجنه كان أثرًا من آثار انصراف ولادة عنه إلى ابن عبدوس».[٢١]

ويرتب شوقي ضيف شعر ابن زيدون في الغزل، فيوزعه على ثلاثة أدوار تحددها علاقته بولادة: دور وصله، ودور هجره، ودور يأسه أو دور الذكرى، ويجعل من غزل هذا الدور الأخير الغزل في مقدمات المدائح إذ يغلب فيها أن يجعل صاحبته محصنة منيعة،

تحميها الرماح والسيوف، فلا يستطيع أحد الدنو منها ولا القرب من دارها، إلا أن تزهق نفسه ويستباح دمه.[٢٢] وهذا مما يجوز الاستدراك عليه – من حيث هو تعليل وليس من حيث صحة المعنى، لأننا نعرف أن محبوبة المقدمة الغزلية (موهومة كانت أو محققة) لابد أن تكون موصوفة بالعفة والمنعة!!. وبالمثل يرتب شوقي ضيف مدائح ابن زيدون في ثلاثة أدوار كذلك: إذ بدأت مدائحه في السجن يرسل بها إلى أبي الحزم مستعطفًا مستعتبًا، ويلحق بهذا الدور بعض قصائد أخرى، ويبدأ الدور الثاني بتولي أبي الوليد بن حزم – صديق الشاعر – الإمارة، وتقريبه الشاعر، فيمدحه مدحًا فيه إخلاص وفرح يبدو في مدحته التي مطلعها:

ما للمُدامِ تديرها عيناكِ
فيميل في سُكر الصِّبا عِطفاكِ

وهي أولى قصائده في مدحه بعد اعتلائه عرش قرطبة، وقد عينه على أهل الذمة، ولكن هذه الوظيفة كانت دون ما يتطلع إليه شاعرنا، من ثم مدحه بقصيدته:

فديتُكَ إنّي قائلٌ فمُعْرِضُ
بأوطار نفسٍ منك لم يقْضِها بعدُ

ويصفها شوقي ضيف بأنها «ملتمس الوزارة» التي نالها، عقبها، وحمل لقب «ذي الوزارتين»، إلى أن تتغير القلوب مع الزمان، ويفر الشاعر إلى إشبيلية، لتكون مدائحه في آل عباد الدور الثالث في رحلة عمره الزاخر بالأحداث، وبالقصائد.[٢٣] ولا يستبعد شوقي ضيف في دراسته الموجزة وضوح تأثر ابن زيدون ببعض شعراء المشرق، ولكنه يضيف: إن شاعرنا كان يُحسن ضرب الخواطر والمعاني القديمة أو الموروثة في عملة أندلسية جديدة،[٢٤] وهذا ما سعت مختاراته – التي شغلت ثلثي الرسالة – إلى تأكيده وإبرازه.

(٤)

في ديسمبر ١٩٧٥ أقيم في «الرباط» –العاصمة التاريخية للمغرب – مهرجان لابن زيدون، ولعله المهرجان الوحيد الذي احتفل بهذا الشاعر العظيم قبل هذا المهرجان الذي نشهده في موطنه، وقد حفظت لنا مجلة «الكتاب» التي يصدرها اتحاد المؤلفين والكتاب العراقيين – في عدد خاص – [٢٥] نصوص ما تصفه بأنه أجود ما قدم للمؤتمر من بحوث،

وللمنتقى من قصائد شعراء المهرجان تحية لابن زيدون، وقد بلغت صفحات هذا المطبوع ٤٥٠ صفحة، واشترك في تحريرها ٢٣ باحثًا من مصر والمغرب وتونس والعراق وفلسطين ولبنان وسورية والسودان والأردن والسعودية، فضلاً عن المستشرق شارل بيلا، أما الشعراء فكانوا عشرة من العراق ومصر وسورية. لقد انتمى الباحثون إلى جيلين، وإلى مناهج مختلفة، بعكس الشعراء الذين غلب التقليد على قصائدهم، وجاءت من الموزون المقفى دون غيره، كما غلب على الشعراء أنفسهم الانتساب إلى الجيل القديم. لم يظهر أثر (مبكر) للحداثة في مناهج البحث أو كتابة الشعر، باستثناء التماعات خاطفة تحاول أن تشق طريقها، مع هذا تعد أوراق هذا المهرجان (الرباطي) وثيقة مهمة، منهجًا، ومحتوى، ورصدًا لمناحي الاهتمام، مما يجعل منها دراسة شاملة وجيدة عن حياة ابن زيدون، وشعره ورسائله. إن تفاوتًا لابد أن يحدث بين دراسة وأخرى، ولكنها - في جملتها - لم تترك ثغرة في الصورة التي رسمتها لشخص شاعر قرطبة العظيم، وإبداعاته في الشعر والنثر. وهذا ثبت بأسماء الباحثين وعناوين بحوثهم، وستدل بذاتها على محاور اهتمامهم، وربما دلت على مناهجهم أيضًا:

١- شوقي ضيف: الإيقاع الموسيقي في شعر ابن زيدون - ١١ صفحة.

٢- عبد العزيز بن عبد الله: ابن زيدون الشاعر الفيلسوف - ٧ صفحات.

٣- ألبير مطلق: مبنى الرسالة في نثر ابن زيدون وشعره - ١٥ صفحة.

٤- محمد عبد المنعم خفاجي: محنة ابن زيدون كما يصورها شعره -١٢ صفحة.

٥- ناصر الدين الأسد: ليس في شعر ابن زيدون - ١٢ صفحة.

٦- محمد رضوان الداية: ابن زيدون: محاولة لإعادة النظر في دراسة شخصه وشعره - ١١ صفحة.

٧- مصطفى الشكعة: قراءة متأنية لنثر ابن زيدون - ٢٣ صفحة.

٨- تمام حسان: شاعرية ابن زيدون في ضوء منهج مستحدث - ٢٢ صفحة.

٩- مختار الوكيل: ابن زيدون ومعارضوه - ٨ صفحات.

١٠- شارل بيلا: الرسالة الهزلية من أبي عثمان إلى أبي الوليد - ٧ صفحات.

١١- ممدوح حقي: ابن زيدون في ضوء التحليل النفسي - ٨ صفحات.

١٢- عبد الله الطيب: من غريب ابن زيدون - ١٦ صفحة.

١٣- عبد العزيز أحمد الرفاعي: تلميحات وشواهد ابن زيدون - ١١ صفحة.

١٤- عثمان الكعاك: بين ابن زيدون الأندلسي وبتراركه الإيطالي - ٥صفحات.

١٥- وداد القاضي: بين الجاحظ وابن زيدون - ٣٧ صفحة.

١٦- عبد الجليل عبد الرضا الراشد: عصر ابن زيدون، دراسة تاريخية -٢٣ صفحة.

١٧- إحسان عباس: بنو ذكوان - ٢٨ صفحة.

١٨- محمد بن تاويت: نظرة على ابن زيدون في شعره - ٣٤ صفحة.

١٩- سلمى الحفار الكزبري: أثر ولادة في حياة ابن زيدون وفنه - ١٥ صفحة.

٢٠- خالد الصوفي: الجانب السياسي في حياة ابن زيدون -١٧ صفحة.

٢١- محمد مفتاح: وجهة نظر في غزل ابن زيدون - ١٨ صفحة.

٢٢- علي عبد العظيم: أثار ابن زيدون في الأدب العربي - ٢٥ صفحة.

٢٣- وليم الخازن: ابن زيدون في مقاييس الشعر العربي الجديد - ٢٨ صفحة.

وهذا الفيض من الدراسات يتجاوز قدرة هذه الأوراق على عرض القضايا والاتجاهات، فضلاً عن مناقشتها، وإبراز جديدها، وإنما أردنا بذكرها توجيه تحية إلى رباط الفتح الذي احتضن الذكرى المتجددة لشاعر أندلسي عظيم، ولكي لا تهدر مادة هذه البحوث أو دلالتها على زمنها، وعلى الذين أراقوا فيها نور عيونهم.

أما القصائد العشر[٢٦] التي أضاءت أمسيات المهرجان، فهي للشعراء:

١- هلال ناجي: بعنوان «لقاء الطيوف» في ٧٥ بيتًا تضرب على أوتار النونية ومطلعها:

جئناك تعبق من شوق قوافينا
نصوغ من «ليلك» أحلى أغانينا

٢- محمد بهجة الأثري: بعنوان «ذكرى ابن زيدون» في ٨١ بيتًا، مطلعها:

لمَنِ الحفلُ في ربيع الزمانِ
شببَ الشِّعرُ فيهِ كالكروانِ؟

٣- حسن كامل الصيرفي: بعنوان «بحتري المغرب» في ٩٤ بيتًا، مطلعها:

شَـــبَـــحُ في الـــظلام يمشـي الهـــوينى

أثـقـلـــــتـــهُ الـهـمـومُ حـــتى تـحـنّى

٤- العوضي الوكيل: بعنوان «ابن زيدون من وراء السنين»، في ٣٦ بيتًا ومطلعها:

طـوى الـقـرونَ إلـيـنـا شَـيِّـقـا لَـهِـفـا

وشـقّ مـن قـبـرهِ الأكـفـانَ والسُّـدفـا

٥- عبده بدوي: بعنوان «حوار مع ابن زيدون» في ٧٩ بيتًا، ومطلعها:

في ذلك البلد المطرز بالوسامة جانباه

(وقد وضع في سياقها أربع أبيات من شعر ولادة ميزها بالأرقام).

٦- عاتكة الخزرجي: بعنوان «في تحية ابن زيدون» في ٢١ بيتًا، ومطلعها:

سرنا على اسم الله نستعجل الخُطى

فيا طيبه مسرى بنا ورحيلا

٧- عدنان مردم: بعنوان «شاعر الحب والطبيعة» في ٥٥بيتًا، ومطلعها:

كـنتَ دنـيـا مـن الرؤى والأمـاني

يـتـجـلى إعـجـازها فـي الـبـيـان

٨- عزيزة هارون: بعنوان «النجمة العاشقة» في ٨ أبيات ومطلعها:

ابـن زيـدون، ورفـت نـجـمـة

ودنـت مـن خـاطـري تـسـألـني

٩- نذير العظمة: بعنوان «ابن زيدون ومرايا الزمن» في ١٠٦ أبيات ومطلعها:

يـا ابـنَ زيـدون أي حـلـم تـواري

مـا لـهـذا الـدُّجى يـطـيل الحـصـارا؟!

١٠- جعفر ماجد: بعنوان «ابن زيدون» في ٣٦ بيتًا ومطلعها:

ظلَّتْ عصافيرُها حَيْرى تناديـنا
والعطرُ بعدك قد ملَّ البساتينا

وهذه القصيدة الخاتمة، تلتقي مع القصيدة الافتتاحية، عند مشارف النونية الشهيرة، التي تحتاج معارضاتها (أو محاكاتها) فقرة خاصة.

ثانيًا: ظاهرة عصره

دون مبالغة أو تعسف نستطيع أن نتوقع، فيصدق التوقع، أنه ما من دراسة حديثة أو معاصرة تعنى بالتاريخ الأدبي للأندلس عامة، أو لمدينة قرطبة أو إشبيلية إلا وفيها مكان محفوظ لابن زيدون، من ثم ليس من اليسير أن تأخذ هذه الفقرة طابعًا حصريًا بسبب الكم، ولا طابعًا تمثيليًا (انتقائيّاً) بسبب ما يعاني انتقال الكتاب العربي بين الأقطار من عثرات التسويق والرقابة، فليس لنا إلا اتخاذ المتاح دليلاً على غيره!! ولعل أحمد ضيف (الأستاذ بالجامعة المصرية) في كتابه: «بلاغة العرب في الأندلس» - صدر عام ١٩٢٥- يأخذ موقع السابق في الاهتمام بالأدب الأندلسي، ولا نستبعد أن دراسته في السربون كانت من مهيئات فكره وتوجيهه، وخاصة أن إبداع أدباء الأندلس كان يحقق له شرط الإنتاج الأدبي المتميز والملتزم، كما شرطه سانت بيف، وهيبوليت تين، وغيرهما[٢٧]، وفي أثناء دراسته يضع ملمحًا مهمّاً وهو اقتران الوزارة في الأندلس بالأدب، فكان الوزير كاتبًا وشاعرًا، ولكنه حين يشير إلى «ولادة» فكأنما يشير إلى نقطة التوتر المقابلة للوزارة، والمؤازرة للشعر، فانتقل الاهتمام - بالنسبة لابن زيدون - إلى ما يؤثر في شعره، وفي صدارته البيئة، وميول الناس إلى اللهو، وحبه لولادة ثم طرده من جنتها، من ثم «أخذ يئن أنينًا جميلاً .. أنين الموسيقي»، «أما مدحه ورثاؤه فهما في المرتبة الأخيرة من شعره»، وهذه تصورات على قدر من الدقة، جاءت مبكرة. كما يكشف أحمد ضيف عن علاقة خفية - ربما لم يعللها باحث قبله بهذا التعليل - وهي العلاقة بين شعر الغزل ووصف الطبيعة والأماكن، فيقول إن الإطناب في وصف أمكنة الحب والاجتماع بالمحبوب يرمي إلى إحياء ذكرى تلك الأيام والاحتفاظ بصورتها، وهنا سبب آخر وهو هروب شاعر الغزل من التكرار

واستنفاد معاني العشق، «فهو يتحايل على بث شيء من المعاني الأخرى التي لها صلة بذلك، كما يجول في ميدان أوسع ليصل إلى التعبير عن مراده»!! لقد أخذ على شعر ابن زيدون أنه يصل إلى التصنع أحيانًا، «لأنه كان كغيره من الشعراء يعبر عن غير شعور، فإن تمكنه من الصناعة كان يفتق لسانه بقول الشعر».

هذه الدراسة المبكرة (١٩٢٥) تصدر عن وعي نقدي وإعجاب فني معًا، مع ذلك لم يرض عنها طه حسين (وإن يكن لأسباب لا تتصل بابن زيدون أو رأي الناقد فيه) غير أن مقالة طه حسين[٢٨] كشفت عن وجه آخر أو امتداد لإعجاب أحمد ضيف بالشاعر الأندلسي، إذ أشار إلى تلمذة زكي مبارك وكامل كيلاني لأحمد ضيف!! وسنجد كيف أفرد «زكي مبارك» مساحة لابن زيدون في كتابه «الموازنة بين الشعراء» كما سنرى أن «كامل كيلاني» كان صاحب الخطوة الأولى في اتجاه تحقيق الديوان.

ويتخذ إبراهيم سلامة، في كتابه «تيارات أدبية بين الشرق والغرب»[٢٩] من شعر ابن زيدون مثالاً يجسد نفاذ بصيرة الشاعر بالربط بين مشاعره الذاتية وصور الطبيعة، وهو الاتجاه الذي آثره الشعر الأوروبي في القرن التاسع عشر رجوعًا إلى تعريف لامرتين للشعر[٣٠]، فالطبيعة غير مقصودة لذاتها، والأدب الجميل هو مزج تفكير الإنسان ومشاعره بما في الطبيعة من تصوير وتوقيع. ثم يقول إبراهيم سلامة: «هذا الاتجاه الذي اتجهه الأدب في القرن التاسع عشر كان معروفًا لدى العرب من يوم أن عرفوا الشعر، وبخاصة لما شاهدوه ماديًا جميلاً في الأندلس، فالنسيم إذا راق، وإذا جاء رخاء عليلاً، فإنه رق لحالة الشاعر المحب، والنرجس كاشح ينظر إلى منظر المحب بعين ملتهبة، والزهرة ندية لأنها مبللة بدموع الشاعر، والغصن يميل نحو الغصن ليغري الشاعر بالتعاطف والنشوة، والورد يضحك والدنيا ضاحكة، لأن ساعة التلاقي قريبة!!

إني ذكرتُكِ بالزهراء مشتاقا
والأفْقُ طلقٌ ووجهُ الأرض قد راقا
وللنسيم اعتلالٌ في أصائلهِ
كأنما رقَّ لي، فاعتلَّ إشفاقا

☆☆☆☆☆

نلهو بما يستميل العين من زَهَرٍ
جال الندى فيه حتى مال أعناقا
كأن أعينه إذ عاينت أرقي
بكت لما بي، فجال الدمع رقراقا

ويتطلع شاعر «ولادة» بعد الهجر إلى السماء، فلا يرى في شمسها إذا ظهرت إلاّ «ولادة» راضية، ولا في شمسها محتجبة إلاّ «ولادة» هاجرة، ويرى جمالها وضوءها تحت النقاب، كما يرى شعاع الشمس تحت رقيق السحاب ..

يا فتنةَ المتعزّي وحُجَّةَ المُتَصَابي
الشمسُ أنتِ توارتْ عن ناظري بالحِجاب
ما البدرُ شفَّ سناهُ على رقيقِ السَّحاب
إلا كَوجْهكِ لمّا أضاءَ تحت النِّقاب[٣١]

وإنها لتحية رفيعة تزجى إلى فن ابن زيدون، حين ينهض شعره بهذا التمثل للطبيعة، فيرتفع إلى مستوى الرمزية (الرومانسية) التي طمح إليها شاعر القرن التاسع عشر في أوروبا، فكان الشاعر الأندلسي نموذجها الحاضر في زمنه القديم.

وقد عرفنا قبل رسالة شوقي ضيف التي ترجم فيها عن حياة ابن زيدون وعرف بملامح فنه الشعري والنثري، وحين وضع كتابه: « عصر الدول والإمارات: الأندلس» (١٩٨٩) ما كان له أن يغفل ابن زيدون، حتى مع سبق رسالته عنه، ولقد أومأ إلى أهمية رسالتيه (الهزلية والجدية) بأكثر من طريقة وأكثر من سياق، إذ يقول في مقدمة الكتاب: «تتميز الأندلس بكثرة الرسائل الأدبية الخالصة[٣٢]» كما يشير إلى «رسائله» الشعرية إلى أبي الحزم بن جهور[٣٣]، فإذا أنهى دراسته الضافية بفصل عن «النثر وكتابه» توقف مليّاً عند رسالتي ابن زيدون، فبدأ بالهزلية، كاشفًا عن علاقة المشابهة بينها وبين رسالة «التربيع والتدوير» للجاحظ، إذ تشتركان في تراكم الأوصاف (المتناقضة) وتتابع الأسئلة

الملغزة، وهذه الأسئلة في تاريخ العرب والأمم القديمة، وفي الكيمياء والحيوان والجماد والفلسفة والمنطق، وفي مجالات ثقافية أخرى، «وكأن ابن زيدون رأى أن يجاريه في رسالته، إذ مضى على شاكلته يكثر من أسماء الرجال وما يتصل بهم من التاريخ والأخبار والأحداث، مع محاولته الواضحة في أن يكون لرسالته سماتها الخاصة لا في طريقة عرضه لأسماء الرجال بها فحسب، بل أيضًا بما أكثر فيها من ضرب الأمثال ونثر الأبيات وجلب الأشطار. مما جعل الرسالة في حاجة شديدة إلى التعريف بما عدد فيها ابن زيدون من الأعلام وأخبارهم ومن الأمثال والأشعار المنثورة»..[٣٤].

وفي كتابه: «فصول في الشعر ونقده» – (١٩٧١) يعقد فصلاً عن: «شخصية الأندلس في تاريخ الشعر العربي»[٣٥]، وفيه ينبه إلى ما صدّر به كتابه عن الأندلس بعد ذلك، وهو أن شبه جزيرة أيبيريا لم يكن لها دور مؤثر في تكوين الحضارات القديمة، وأن الفتح العربي هو الذي انتقل بتلك البلاد من موقع الأخذ والتأثر إلى موقع العطاء والتأثير، وفي هذا المعنى تدخل «ولادة»، كما يتجلى شعر ابن زيدون فيها، ليكونا بالندوة، وبالعشق، وبالشعر، نموذجًا للرقي الحضاري سلوكًا، وتعبيرًا[٣٦]. وإن اختيارات شوقي ضيف من شعر ابن زيدون لتدل على بصيرة نافذة وذوق رفيع، كما سنرى في فقرة تالية.

وفي السفر الضخم المهم الذي وضعه عبد الله الطيب: «المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها»[٣٧] – (ط أولى ١٩٥٥) ورد اسم ابن زيدون في موضع واحد (مقابل عشرات للمتنبي وأبي تمام والبحتري على سبيل المثال)، ولنا هنا ملاحظتان:

الأولى: أن هذا الذكر لمرة واحدة ارتبط بالنونية العظيمة التي فرضت حضورها عبر العصور واختلاف الأذواق، وضمت إليها قصيدة نونية أخرى قالها ابن زيدون في ولادة أيضًا، وجاءت على بحر البسيط كذلك، ومطلعها:

كيف اصطباري وفي كانونَ فارقني
قلبي وها نحن في أعقاب تشرينِ

وعبد الله الطيب يتخذ من القصيدتين نموذجًا لصدق ما وصف به موسيقى بحر البسيط، التي تصلح لتقبل العنيف، والرقيق الباكي من الكلام، ويعلل هذا بقوله: «وأحسب السر في صلاحيته لهذين النقيضين هو أن نغمه يتطلب عاطفة قوية – أنى كان نوعها – يعبر عنها الشاعر تعبيرًا خطابيًا جهيرًا، ويلزم مع ذلك جانب الجلالة والرفعة[٣٨]».

الثانية: أن عبد الله الطيب شارك في مهرجان ابن زيدون الذي أقيم في الرباط (١٩٧٥) – وقد أشرنا إليه آنفًا – بدراسة بعنوان «من غريب ابن زيدون[٣٩]»، وقد حصر الغريب في أمرين تعقبهما الباحث تعقبًا جيدًا: إيثار ابن زيدون في بعض قصائده للقوافي الصعبة العصية، وإطالته فيها تأكيدًا لمقدرته واتساع معجمه ومقدرته على تصريف المعاني، مثل صوت الضاد، والطاء، ونحن نعرف أن قصيدته التي وجهها إلى ابن عبدوس:

أثـــرتَ هِـــزبـرَ الـــشَّـــــرى إذْ ربَـــضْ
وَنَـبَّـهــتَـهُ إذْ هـــــــدا فـــاغـتَـــمضْ[٤٠]

بلغت أربعين بيتًا، وكذلك كانت قصيدته الطائية، التي بعث بها من مستخفاه:

شَـحَـــطْنا، ومـــا لـــدار نـأيٌ ولا شَـــحْطُ
وشطَّ بمن نَهْـــوى المزارُ، ومـــا شطُّوا[٤١]

وهذا امتداد نادر وشاق لا يخلو من تصنع وجهد، ولكن ابن زيدون اقتحمه، والموقف في القصيدتين، أو الدافع، اقتحامي كذلك، فكأن القافية في هاتين القصيدتين إيقاع الروح وتحدي الإرادة.

الأمر الآخر الغريب الذي تعقبه عبد الله الطيب هو مصادر تأثر ابن زيدون من الشعر القديم، وفي هذا المجال يوجه الطيب اهتمامه إلى صوت القافية، ويرى أنه الذي يبني عليه (جاذبية الإيقاع)، ثم يجتهد المتأثر بابتداع المعاني التي تخصه، أو التلاعب بالمعاني التي تناسب قصده في قصيدته. في كتابه «المرشد» أرجع جانبًا من النونية إلى نونية جرير «شيئًا ما[٤٢]» وهنا – في مقالة الكتاب – يستكمل تعقبه في تجواله بين قصائد

السابقين من أعلام الشعر، انطلاقًا من التسليم بما قاله أحمد حسن الزيات عن ابن زيدون وخصوصية شعره: إنه الصورة الصحيحة لشعر الأندلس، لانبجاسه من أعماق فؤاده، وانبعاثه من طبيعة بلاده، أو هو، كما يقول عبد الله الطيب: نفس أندلسي محض، على أن هذا لا يحول دون استدعائه (في الضادية) لقصيدة ضادية من شعر أبي تمام، وفي (الطائية) لقصيدة من شعر أبي العلاء المعري، على أن تفاصيل هذا التعقب تكشف عن أسرار خفية في صناعة الشعر وطبقات معانيه وإشاراته.

وفي عام ١٩٦١ يصدر كتاب جودت الركابي «في الأدب الأندلسي»،[٤٣] ومع عمومية العنوان، وطول المقدمات التاريخية، فإن حياة ابن زيدون، وخصائص فنه، وما اختار له من شعره ونثره يبسط صفحاته التي تبلغ مائة وعشرين صفحة على ثلث حجم الكتاب، وهو يبدأ مع ابن زيدون حسب «أصول» المنهج التاريخي، فمن البيئة والعصر، إلى حبه لولادة، ثم القطيعة والتآمر عليه وسجنه، وهكذا يعرض لنشاطه السياسي في بلاط جهور، ثم في بلاط بني عباد، وبعد التعريف بآثاره يقسم شعره إلى أغراض، وفي مقدمتها الغزل، ثم المدح. غير أنه يطرح سؤالاً تباطأ طرحه، وهو: ما الذي يجعل «أضحى التنائي» تأخذ في أنفسنا موقعًا حسنًا؟ «أهي المعاني ونحن نراها بسيطة وساذجة أكثرها مطروق، أم هذه الديباجة السهلة البعيدة عن التكلف والصنعة، أم هذه الموسيقى.. أم ما تحييه في أنفسنا من عواطف تتجاوب مع عواطف الشاعر[٤٤]»؟ وفي رأيه أن هذه القصيدة حققت التجاوب الموسيقي، وهو رسالة الشعر، ومن الخطأ تفتيتها إلى عناصر بقصد الكشف عن جمالياتها.

وقد عقد فصلاً قامت مادته على قصائد مختارة، مع نص الرسالتين: الهزلية والجدية.

أما دراسة إحسان عباس «تاريخ الأدب الأندلسي[٤٥]»، فمع اقتصاره على «عصر الطوائف والمرابطين» فإنه تناول شعر العصر- بعد المقدمات المألوفة - في صيغة ظواهر فكرية: - اتجاه فلسفي، زهدي، هزلي، وتر شيعي، نزعة شعوبية. ولم يبعد عن أغراض الشعر، بخاصة الرثاء والغزل ووصف الطبيعة، وهكذا سيشار إلى ابن زيدون في أثناء الكتاب تسع عشرة مرة، ونصادف وصف ابن زيدون بالنرجسية في نظرته لذاته، وكذلك

كانت ولادة، من ثم كان استمرار العلاقة بينهما أمرًا عسيرًا،[٤٦] ثم يقرر: «إن جاز لنا أن نفسر انتهاء هذه العلاقة بتفسيرها للعوامل الدخيلة في طبيعة الشخصيتين فلا يجوز لنا بحال أن نرسم من كل شعر ابن زيدون الغزلي صورة قصة واحدة تدور كلها حول علاقته بولادة، فذلك الحب إنما استثار قصائد معدودة، ولم يكن ابن زيدون بالذي يجعل حياته كلها وقفًا على علاقة حب واحدة[٤٧]»، وكما يغمز من أخلاق ابن زيدون فإنه يذكر من إشارات القدماء غمزهم على ولادة.

ومن النتائج الفنية المهمة لقصة الحب - التي كشف عنها إحسان عباس - أن مجموعة القصائد التي صدرت عن الشاعر متصلة بهذا الموضوع أخذت شكل الرسائل وهي: أضحى التنائي - إني ذكرتك بالزهراء - لئن قصر اليأس منك الأمل - أثرت هزبر الشرى (الموجهة إلى ابن عبدوس)[٤٨]. وكذلك ينبه إلى مسمطات ابن زيدون أو مخمَّساته، وصلتها بفن الموشحات، وهذا «التصرف» - فيما يرى الباحث - هو الممكن لشاعر «محافظ »[٤٩].

✱✱✱✱

هوامش حياته الفنية

١- علي عبد العظيم: «ابن زيدون: عصره وحياته وأدبه» - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٥٥ وقد أعيد نشر هذه الدراسة بعنوان: «ابن زيدون» في سلسلة أعلام العرب، التي أصدرتها الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر (العدد ٦٦) وزارة الثقافة والإرشاد القومي - القاهرة ١٩٦٧ .

٢- انظر ما كتبه ص ٤٨٦ - ٥٠٦، فهذه عشرون صفحة قد يحتاج منها ابن زيدون عشرين سطرًا!!

٣- ابن زيدون: عصره وحياته وأدبه - ص ٤٨٩ .

٤- المرجع السابق: ص ٥٠٧ .

٥- المرجع السابق: ص ٥٠٨ .

٦- المرجع السابق: ص ٥٢٢، ويضيف أن المستشرق نكلسون جعل قصيدته في «الزهراء» معبرة عن الشعور العميق بالطبيعة، كما تنبه الدكتور سلامة (في كتابه: تيارات أدبية) إلى أن الاتجاه العاطفي الرمزي المتعلق بالطبيعة الذي اتجه إليه الأدب الأوروبي في القرن التاسع عشر كان معروفًا لدى العرب من يوم أن عرفوا الشعر، وبخاصة لما شاهدوه في الأندلس.

٧- الرسالة الهزلية كتبها على لسان ولادة، إلى ابن عبدوس منافسه في الحب والسياسة، وفيها بعض ما يمس كرامة ولادة، ويذكر أنها رفضت تبني الرسالة، ولكن حديثها استفاض. انظر النص في: «ديوان ابن زيدون ورسائله» - ص ٦٣٤ .

٨- الرسالة الجدية كتبها من سجنه إلى أمير قرطبة أبي الحزم بن جهور، يستعطفه ويبرئ ساحة نفسه، وهي لا تخلو من فخر ابن زيدون بمواهبه وشخصيته وخدماته السابقة للدولة. ولكنها لم تشفع له. انظر: «ديوان ابن زيدون ورسائله» - ص ٦٨٠ .

٩- ابن زيدون: عصره وحياته وأدبه - ص ٥٢٨، ٥٢٩ .

١٠- المطبعة المنيرية بالأزهر ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

١١- حسن جاد: ابن زيدون: عصره وحياته وأدبه - ص ٨٩، وانظر المراجع المبينة بالفقرة.

١٢- المرجع السابق: ص ١١٥ .

١٣- المرجع السابق: ص١٢٢ .

١٤- المرجع السابق: ص ١٦٥ .

١٥- المرجع السابق: ص ٢٣١ .

١٦- ابن زيدون (من سلسلة نوابغ الفكر العربي) (ط١٢) دار المعارف بمصر ١٩٩٠ .

١٧- ابن زيدون - شاعر الحب المعذب: الدار المصرية اللبنانية - القاهرة ٢٠٠٢ .

١٨- شوقي ضيف: ابن زيدون: ص ١٥ .

١٩- صدرت الطبعة الأولى من هذا الديوان عام ١٩٣٢ .

٢٠- شوقي ضيف: ابن زيدون: ص ٣١ .

٢١- المرجع السابق: ص ٣٢،٣١ .

٢٢- المرجع السابق: ص ٣٥ .

٢٣- المرجع السابق: ص ٣٥ ،٣٦ .

٢٤- المرجع السابق: ص ٤٠ .

٢٥- وهو عدد مزدوج: ١١ ،١٢ من السنة التاسعة (تشرين الثاني/كانون الأول ١٩٧٥) دار الحرية للطباعة - بغداد ١٩٧٥ .

٢٦- تنظر نصوص هذه القصائد بترتيب تواليها في الكتاب: ص ٤٨٨-٥١٩ .

٢٧- علي شلش: أحمد ضيف (سلسلة نقاد الأدب) الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٩٢ ص ٣٣ وانظر في نصوص ضيف بلاغة العرب في الأندلس- (ط٢) ١٩٣٨ - ص٦٥ وما بعدها.

٢٨- صدرت في جريدة السياسة: ٧ يناير ١٩٢٥ وأعيد نشرها في كتاب «حديث الأربعاء» جـ٣ - دار المعارف بمصر ١٩٧٥- ص ٨١ .

٢٩- إبراهيم سلامة: تيارات أدبية بين الشرق والغرب - مكتبة الأنجلو المصرية - ١٩٥١.

٣٠- انظر تعريف لامرتين للشعر- المرجع السابق ص ٢٥٢. يتقصى سعد إسماعيل شلبي هذه الظاهرة الفنية في دراسة عنوانها «البيئة الأندلسية وأثرها في الشعر: عصر ملوك الطوائف» - مكتبة نهضة مصر. القاهرة ١٩٧٨. وسبقه إليها - بدرجة ما - سيد نوفل في دراسته بعنوان: شعر الطبيعة في الأدب العربي - وفيه فقرة عن ابن زيدون - ص ٢٦٥.

٣١- المرجع السابق: ص ٢٥٢، ٢٥٣ .

٣٢- شوقي ضيف: عصر الدول والإمارات - دار المعارف بمصر ١٩٨٩- ص ١٠ .

٣٣- المرجع السابق: ص ١٧٦ .

٣٤- المرجع السابق: ص ٤٦٥، ٤٦٦ .

٣٥- شوقي ضيف: فصول في الشعر ونقده - (ط٣) دار المعارف بمصر ١٩٨٨ .

٣٦- المرجع السابق: ص ١٣٨-١٧٠ .

٣٧- عبد الله الطيب: المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها - دار الفكر، بيروت ١٩٧٠.

٣٨- المرجع السابق: ص ٤٣٩- وقد وصف عبد الله الطيب النونية الشهيرة بأن بعض أبياتها لا يخلو من التكلف، إلا أن فيها مواضع غاية في الحسن (ص٤٣٨) وقال عن البيت:

أمّـــا هـواكِ فـلـمْ نـعـدلْ بِـمـنْـهـلـهِ
شـربًا وإن كـان يـرويـــنا فـيـظـمـيـنا

إن هذا المعنى يحوم حوله الشعراء، وهو ناصع هنا، وقد جاء به شكسبير في رواية أنطونيو وكليوباترا، فجعل الاستعارة من الطعام.أنظر ص ٤٣٩ (الهامش).

٣٩- انظر دورية: «الكتاب» - بغداد ١٩٧٥- ص١٤٠ وما بعدها.

٤٠- انظر نص القصيدة في الديوان - طبعة علي عبد العظيم: ص٥٨٢ .

٤١- انظر نص القصيدة في الديوان - طبعة علي عبد العظيم: ص٢٨٥ .

٤٢- المرشد إلى فهم أشعار العرب: ص٤٣٨ .

٤٣- جودت الركابي: في الأدب الأندلسي - دار المعارف بمصر ١٩٦١ .

٤٤- المرجع السابق: ص ١٩٩، ٢٠٠.

٤٥- إحسان عباس: تاريخ الأدب الأندلسي - دار الثقافة، بيروت ١٩٦٢ .

٤٦- المرجع السابق: ص١٦٤ .

٤٧- المرجع السابق: ص ١٦٤، ١٦٥ .

٤٨- المرجع السابق: ص ١٦٦ .

٤٩- المرجع السابق: ص ٢٤٦ .

****

العتبــة الثانيــة : الـديـوان

هذه الفقرة عن ديوان ابن زيدون، نتناول فيها شعره الموثق على مستويين: أولاً في نصه الشامل وهو ينقل بجهود متتابعة بذلها محققو التراث الذين اجتذبهم شعره، ولعل ابن زيدون من الشعراء القلائل الذين حظوا بإقبال المحققين جيلاً بعد جيل، وفي هذا دلالة على الشغف بشعره. وثانيًا في القصائد المختارة التي آثرها الباحثون المحدثون، قانعين بها عن سائر شعره،إذ هي – في رأيهم – الأجمل والأصدق تعبيراً عن هويته وخصوصية تجربته واحتواء مظاهر فنه، وسنرى أن هذه الاختيارات تتقارب بل تكاد تتطابق، وكأنها«الديوان الصغير» لابن زيدون.

أولاً : تحقيق الديوان

يعدّ إقبال الباحثين على ديوان ابن زيدون مؤشرًا لا يخطئ على الاقتناع بأهمية ما أضاف إلى حركة الشعر العربي عبر العصور، فضلاً عن أهمية دوره في عصره، ولولا شعور الباحث باستمرار هذه الأهمية، وأنها قيمة تضاف إلى الوعي بالماضي، وإلى توجيه الفن الشعري الراهن وتنميته مستقبلاً، ما كان هذا الإقبال المتجدد في ثلاثة عقود متعاقبة من القرن العشرين. وقد نشر الديوان نشراً حديثاً أربع مرات، منها ثلاث بعناية محققين للتراث اعتمدوا على مخطوطات قديمة.

أول نشر نهض به باحثان: كامل كيلاني، وعبد الرحمن خليفة، صدر عام ١٩٣٢[١]، ولم يصفا عملهما في الديوان بأنه «تحقيق»، إذ تقول العبارة على الغلاف: «شرح وضبط وتصنيف» ولا تصف المقدمة نسخًا مخطوطة أو تحدد مصدرًا معتمداً، وهذا يشعر بأنهما كانا يتعاملان مع نسخة مطبوعة، ومع هذا ففي المقدمة يشير كامل كيلاني إلى «النساخ»، وجهد الكشف فيقول: «ولقد وفق النساخ أيما توفيق في تشويه محاسن هذا الديوان الفذ، وتحريف أبياته، وطمس غرره وعيونه. ولقد كنا نقرأ القصيدة عدة مرات...[٢]» الخ، وفي

موضع آخر يقول: «ولم أكد أبدأ في قراءة ديوانه ونسخه»[٣] الخ، وقد حاول كامل كيلاني أن يغني نسخة الديوان من الناحية العملية بالتوسع في تشريح العصر وتعريف الشخص، فأضاف إلى المقدمة فصلاً كتبه المستشرق «دوزى» عن ملوك الطوائف، بخاصة ابن جهور، وبنو عباد، وهما من تنقل ابن زيدون بينهما في قرطبة، ثم إشبيلية، فضلاً عمّا طرح من أسئلة أجاب على أكثرها، وتفاصيل قد يكون «الديوان» في غنى عنها. وبعد أن انتهى الباحثان من تقديم القصائد والقطع مقرونة بشرح الغريب، وذكر المناسبة، واختيار عنوان لكل قصيدة أو قطعة، تأتي رسائل ابن زيدون وأخباره، فلا تقتصر الرسائل على الهزلية والجدية، وإنما تُسجل رسائله الديوانية أيضًا إلى أمراء العصر، ووزرائه، بل إلى خاصة أصدقاء الشاعر، ثم يعقب بشعر المعتضد، فشعر ولده المعتمد، فنبذ من مكاتبات ابن عمار وشعره وهو معاصر لشاعرنا ونازعه الوزارة عند المعتمد، ثم ذكر معارضات بعض القدماء وبعض المحدثين لقصائد من ابن زيدون، وبخاصة النونية الشهيرة، ويختم بفصول عن الشاعر نقلها عن «الذخيرة» لابن بسام، ثم عن «نفح الطيب» للمقري التلمساني، وفي ختام الختام يترجم قطعة عن الشاعر وضعها المستشرق «نيكلسون»، وفي مقابل الدراسة الاستشراقية يذكر ما كتبه أحمد ضيف عن ابن زيدون في كتابه «بلاغة العرب في الأندلس» وما كتبه أحمد الإسكندري عنه في بحث مجمعي، وما كتبه أحمد زكي باشا (الملقب شيخ العروبة). وخلاصة القول أن الباحثين قدما – مع صيغة الديوان – موسوعة تضم أهم أقوال القدماء والمحدثين والمستشرقين (إلى ذلك الوقت) عن الشاعر. وقد سيقت قصائد الديوان وقطعه بغير تدبير، فلا هي مرتبة على صوت الروي أو القافية كما هو شأن الكثرة من الدواوين القديمة، ولا هي مرتبة على الغرض، أو محتوى القصيدة، ولا هي متدرجة مع مراحل العمر. ولكنه أضاف «فهرسًا» مفصلاً ومرتبًا حسب القوافي.

وقد وجه إلى هذه الطبعة المبكرة نقد من أكثر من وجه، لعل شوقي ضيف صاحب بدايته، فعاب تعاقب القصائد دون نظام أو ترتيب (وإن كان يحمل هذه السلبية على الشاعر نفسه) وإنما يأخذ على الباحثين: الإيجاز في تقديم القصائد، وعدم ذكر الظروف المختلفة التي نظمت فيها[٤].

لقد أعاد تحقيق الديوان وشرحه بعناية: «محمد سيد كيلاني الذي وصف نفسه بأنه ماجستير كلية الآداب، جامعة القاهرة»، بعد مدة قد لا تكون قصيرة (لأننا لم يتوفر لنا إلا قراءة الطبعة الثانية الصادرة عام ١٩٥٦)، وفي صدر هذا التحقيق مآخذ وجهها إلى نسخة «الكيلاني وخليفة»: لغياب الترتيب الموضوعي، أو حسب القافية، بل يذكر أن نسختهما لم تحتفظ بالترتيب الذي جاءت عليه النسخ الخطية!![٥]، كما يسجل عليها سقوط بعض القصائد لابن زيدون، وسقوط بعض أبيات من قصائد أخرى، وتغيير بعض ألفاظ الشاعر بسبب قصور الخبرة والمعرفة بلغة الشعر القديم ومرامي الشعراء[٦]. هذا أهم ما نقد به صاحب المحاولة الثانية المحاولة الأولى وصاحبيها، ثم يقول عن صنيعه: «وقد استصوبت أن أحتفظ بترتيب الديوان كما جاء في المخطوطات، فهو ترتيب موضوعي، إذ يبدأ بالقصائد التي نظمها الشاعر في أبي الحزم، ثم التي نظمها في ابنه أبي الوليد، ثم بمدائحه لأمير بطليوس، ثم بمدائحه للمعتضد، ولابنه المعتمد، ثم يأتي عقب ذلك: الغزل، وهذا عندي أفضل من الترتيب حسب القوافي»[٧].

بعد أن ينتهي من توثيق قصائد الديوان مشفوعة بشروح لمفردات، أو إشارات لمناسبات وذكر لمراجع معرفية كاشفة، يبدأ فيذكر الرسالة الجدية (نقلاً عن «الذخيرة»، بما يعني أنها ليست في مخطوطة الديوان ولا تعد منه) فالرسالة الهزلية (نقلاً عن الذخيرة أيضًا) ويضيف إليهما رسائل أخرى كتب بها إلى صديق إبان هربه أو لجوئه، أو إلى أمير في شأن من شؤونه، وهذا ما سبق إليه كامل كيلاني وعبد الرحمن خليفة من قبل، بل سبقا إلى إلحاق فصول وفقر من مصادر قديمة لإضفاء معرفة أوفى بابن زيدون، وهذا ما أخذ به محمد سيد كيلاني في نسخته التي نحن بصددها، غير أنه – قبل الذخيرة – اختار ما ترجم به الفتح بن خاقان لابن زيدون، في كتابه: «قلائد العقيان»، كما أضاف بعد الفهرس الموضوعي فهرسًا للقوافي، وآخر للأعلام.

لا نستطيع أن نصف هذه النسخة الثانية (من صنع محمد سيد كيلاني) بأنها أكثر «عصرية» من الناحية التنظيمية، حتى وإن كانت فيما وصفها به – أكثر وفاءً ومطابقة للمخطوط، ولعلنا نستعيد إشارة شوقي ضيف في رسالته عن «ابن زيدون» إلى أن شعر

الغزل عنده سابق على شعر المدح، ولعله من الصواب أن نقول أيضاً إن هذا الغزل وما يتصل بأزمته العاطفية بعامة هو الأرقى والأصفى والأبقى من شعره في مدح أمراء زمانه، ومع هذا أخرته المخطوطة، وارتضى المحقق هذا التأخير والتمس له وجاهة. وقد نتساءل: لماذا سكت كامل كيلاني عن رعاية جهده - وهو السابق - وبخاصة أن ما أضافته المحاولة الثانية مما يسهل استدراكه في طبعة تالية؟

ونرجح أن كامل كيلاني (١٨٩٧- ١٩٥٩) الذي حقق مختارات من شعر ابن الرومي عام ١٩٢٤ ثم واجه «طوفان» كتابات ابن زيدون مع رفيقه، كان في أخريات حياته قد أكد ذاته المبدعة في مجال قصص الأطفال إذ هو رائد هذا الفن في العربية دون منازع، ووظيفيّاً استقر في أمانة مجلس الأوقاف الأعلى. ويحتمل أن هذه الصيرورة لم يعد يناسبها تشاؤم ابن الرومي أو غزل ابن زيدون، من ثم سكت عن رعاية جهده السابق، فكان هذا التداخل الذي أضاف القليل جداً .

في عام ١٩٥٧م ينشر ديوان ابن زيدون نشرًا محققًا للمرة الثالثة، بعناية علي عبد العظيم، صاحب العلاقة القديمة بابن زيدون وفنه، وحياته ومجتمعه[٨]، فقد أعد عنه دراسة حصل بها على درجة الماجستير من كلية دار العلوم عام ١٩٥٥م (أشرنا إليها قبل) كما كتب مسرحيته «ولادة» التي سنعرض لها في موقعها من هذه الورقة (وكان هذا عام ١٩٤٨م)، مما يدل على وثاقة الآصرة بين الباحث والموضوع، فضلاً عن أنه شاعر يكتب عن شاعر، ويمكن أن نقول إن «المقدمة» التي سبقت «الديوان» هي إيجاز لأهم نقاط ترجمته السابقة عن حياة ابن زيدون، مع اهتمام محدود بشخص ولادة، ووصفها نفسياً، وهل كانت مصابة بالمثلية الجنسية، أم بالسادية[٩]، أم أنها ذات أنوثة طبيعية؟ وفي ضوء هذه الاحتمالات يرصد الصدى في أخبار علاقتها بابن زيدون وفي شعره الذي يصف هذه العلاقة، وتكتمل صورة ابن زيدون «الإنسانية» بما ذكر من صفاته: الظرف ورقة الحديث وسرعة البديهة، والولع باللذات.

في ما يتصل بأصل الديوان المحقق فإن محمد سيد كيلاني، صاحب المحاولة السابقة أول من حدد مكان المخطوطات التي تعامل معها واعتمدها، إذ أشار إلى أربع

مخطوطات تحديدًا، في دار الكتب المصرية (نسختان)، وفي المكتبة التيمورية ثالثة، والأخيرة في المكتبة الأزهرية. وذكر أنه اتخذ من إحدى نسختي دار الكتب المصرية أصلاً، راجع عليه النسخ الأخرى[١٠]، وإلى هذه النسخ بذاتها رجع علي عبد العظيم، مما يؤكد أنه ليس (في مصر) نسخ أخرى، ويصدق مقولة أن اثنتين منها تعودان إلى واحدة هي الأصل، وكما وجه شوقي ضيف ومحمد كيلاني نقدهما إلى المحاولة الأولى فكذلك فعل علي عبد العظيم: ردّد ما سُبق إليه مضيفًا الإسراف في الشرح مما يخرج عن القصد، والخلط بين بعض الأسماء مثل أبي الحزم بن جهور وأبي الوليد بن جهور، والمعتضد والمعتمد، وأبي حفص بن برد (ويطلق هذا الاسم على شاعرين : الجد والحفيد)[١١]، ولكن علي عبد العظيم لا يأتي على ذكر التحقيق الثاني الذي قام به محمد سيد كيلاني، وهذا يشعرنا بأن طبعته لم تكن وجدت طريقها إلى النشر، وهذا غير ممكن؛ فالطبعة الثانية من نسخة محمد سيد كيلاني موسومة بعام ١٩٥٦، وليس يعقل أن الطبعة الأولى ظهرت في العام نفسه، فالمتصور أنها كانت معلومة لعلي عبد العظيم، ولكن بعد أن كتب مقدمته «المبكرة» قبل بدء العمل في الديوان، ورأى – لسبب أو لآخر– ألا يعدل فيها، ويغلب على الظن ترجيح ما ذكرنا، فمطبوعة علي عبد العظيم لا تنص على تاريخ النشر، الذي يستمد من تصدير عمر الدسوقي (١٩٥٧) ومن توقيع المحقق في غاية مقدمته عن ابن زيدون (١٩٥٥) وليس ثمة ما يمنع أن يكون النشر قد تأخر بعض الوقت عن ١٩٥٧، ولكن علي عبد العظيم احتفظ بما كتب قبل دون تعديل.

والطريف أن علي عبد العظيم الذي يقر باعتماده على مخطوطة دار الكتب المصرية التي اعتمدها محمد سيد كيلاني من قبله، يغير في ترتيب القصائد تغييراً شاملاً، على أساس الموضوع، وهكذا أعيد تقسيم قصائد الديوان حسب محتوى القصيدة أو موضوعها، أو ما جرى عرف الدارسين على اعتباره «الغرض» – حتى مع تعدد الأغراض في القصيدة الواحدة، وهكذا تصدر شعر النسيب، مقسمًا إلى مقاصد مثل : نشوة القرب، بين روعة الطبيعة ولهفة الهيام، حنين الذكريات، بين اليأس والأمل، لوعة الهجران، مرارة الهجران.

ثم تتوالى «الأغراض»: الإخوانيات، الوصف، الشكوى والعتاب، المدائح، الرثاء، الهجاء، المطيرات!! وإذا جاز أن يكون في هذا التقسيم (المضموني الغالب) نفع أو تيسير للقارئ العام، فإنه لا يغني القارئ المتخصص أو الدارس، ونرجح أنه اتخذ ذريعة لإعادة نشر الديوان، ولا يعني هذا أنه يخلو من الإضافة، فقد مضى في طريق السابقين بذكر ما يسرت المصادر من رسائل ابن زيدون، وأضاف تعريفا بأنواع الطير التي تردد الإلغاز بها في «المطيرات»، كما أضاف فهرسًا بالقوافي والبحور شاملاً لكل ما في الديوان من قصائد وقطع ومسمطات.

في ١٩٥١ أصدرت دار بيروت نسخة من الديوان، هي بالترتيب الزمني تالية لما بدأه كامل كيلاني وعبد الرحمن خليفة (١٩٣٢) ولكن سيد محمد كيلاني لم يشر إلى الطبعة البيروتية، ولم يوجه إليها نقدًا تستحقه كما صنع مع المحاولة الأولى، وهذا يدخلنا من جديد إلى دائرة الشك في تاريخ الطبعة الأولى لمصنف سيد محمد كيلاني. إن طبعة بيروت صدرت بإشراف كرم البستاني، الذي لم يضف غير مقدمة شديدة الإيجاز عن حياة ابن زيدون[١٢]، ويصفها علي عبد العظيم بأنها تابعت الطبعة الأولى (كامل كيلاني وخليفة) في التصحيف والتحريف والزيادة والنقصان، ثم زاد عليها بأن بتر جزءًا من الديوان هو فن المطيرات، وهو خطأ لا يقره البحث العلمي على أي حال[١٣]، ومع صحة هذا الوصف فإنه من الصحيح أيضًا أن هذه الطبعة البيروتية هي التي سبقت إلى إعادة تقسيم شعر ابن زيدون على أساس «الأغراض»، وإن اختلفت العناوين – بعض الشيء – عما صنعه علي عبد العظيم، إذ جاءت الأقسام: غزل وحنين – وصف الطبيعة، ثم: شكوى وعتاب، ثم: مدح ورثاء، ثم: أغراض أخرى !!

لم يضع كرم البستاني اسمه على غلاف الطبعة البيروتية، ولم يدَّع القيام بالتحقيق العلمي، بل لم يشر إلى صلته بالديوان (المخطوط أو المطبوع) وما ذكره لا يتجاوز إعادة ترتيب شعر ابن زيدون بحسب الفنون (!!)

وإذا كانت نسخة بيروت موسومة بانتقاص المخطوط (إذ استبعدت المطيّرات، لما فيها من غموض يصل حد الاستغلاق) فإن نسخة محمد سيد كيلاني أضافت إلى مخطوطة

الديوان ما جملته (٤٣ بيتًا) متفرقة في (١٤) مقطوعة مختلفة الطول بين البيت المفرد، والخمسة الأبيات، وضعها المحقق تحت عنوان خاص: «ملحق ما لم يوجد في ديوانه من الأشعار»[١٤]. وقد استثمر علي عبد العظيم هذه الإشارة (حال كونه أطلع مبكراً على جهد محمد سيد كيلاني بحكم موقعه الوظيفي بدار الكتب) أو اهتدى إليها، إذ يقول في مقدمته: «ثم أضفنا ما هدانا إليه البحث من شعر الشاعر في بطون الكتب المعتمدة وأمهات المصادر الأدبية مثل: الكوكب الثاقب، وتمام المتون، وسرح العيون، ونزهة الجلساء، ونفح الطيب، وغيرها من الأسفار»[١٥]. أما مصادر محمد سيد كيلاني في ما أضافه إلى مخطوطة الديوان فتنحصر في: الذخيرة، وقلائد العقيان، والكوكب الثاقب، ونفح الطيب، والنجوم الزاهرة، وخريدة القصر، وضحى الإسلام، كما صوب خطأ لبروكلمان، ذكره جورجي زيدان[١٦].

ترتيبًا على كل ما تقدم، نعرف أن ديوان ابن زيدون له صيغة مستقرة، مكتملة إلى حد بعيد، لا يهون من الثقة بها أن يختلف موقع بيت في سياق قصيدة، أو رواية كلمة، أو ترتيب عبارة. وقد تقاربت الأرقام الدالة على الكم، أو اختلفت على هذا النحو؛ إذ أحصينا ما في كل مطبوعة من قصائد وقطع (أخذنا بالتقليد القديم الذي يعد القصيدة ما بلغ سبعة أبيات، وما دون هذا فهو قطعة أو مقطوعة) فكان كالآتي:

١- نسخة كامل كيلاني وعبد الرحمن خليفة: جملة أبياتها:	٢٦٤١	بيتًا
مقسمة بين : ٨٤ قصيدة، جملة أبياتها	٢٣٣٤	بيتًا
و٧٥ قطعة، جملة أبياتها	٣٠٧	أبيات
٢- نسخة محمد سيد كيلاني: جملة أبياتها	٢٦٣٥	بيتًا
مقسمة بين ٨٢ قصيدة، جملة أبياتها	٢٢٩٥	بيتًا
و٧٠ مقطوعة، جملة أبياتها	٢٩٧	بيتًا
و٤٣ بيتًا موزعة في مصادر أخرى غير الديوان		

٣- النسخة البيروتية: جملة أبياتها	٢٥٠٩	أبيات
مقسمة بين ٧٥ قصيدة - جملة أبياتها	٢١٧١	بيتًا
و٨٣ مقطوعة، جملة أبياتها	٣٣٨	بيتًا
٤- نسخة علي عبد العظيم: جملة أبياتها	٢٧٣٠	بيتًا
مقسمة بين ٨٥ قصيدة ، جملة أبياتها	٢٣٩٠	بيتًا
و٨٥ مقطوعة، جملة أبياتها	٣٤٠	بيتًا

وباستثناء النسخة البيروتية التي استبعدت عددًا من القصائد (المطيرات) نجد قصائد ابن زيدون (ما بلغ سبعة أبيات، فأكثر) تراوح بين ٨٢ ، ٨٤ ، ٨٥ ، قصيدة، وهو رقم لا يدل على الغزارة في عمر امتد إلى سبعة وستين عامًا ميلادية (ولد ١٠٠٣، وتوفي ١٠٧٠) كما لا يدل على النضوب أو الانقطاع، وإذا كان ابن زيدون - قياسًا إلى ابن الرومي أو البحتري مثلاً، لا يعد من أصحاب النفس الطويل، فإنه ليس بعيدًا عن طول النفس، ففي الديوان قصائد بلغت ٩٣ بيتًا، وما فوق الثمانين، والسبعين، أما حول الأربعين بيتًا فالقصائد كثر، بما يقارب متوسط امتداد القصيدة عنده إلى الرقم (٢٨) بيتا.

ونختم هذه اللمحة عن جهد المحدثين في خدمة ديوان ابن زيدون بثلاث نقاط :

١- من الواضح أن شعر ابن زيدون نال ما يستحق من اهتمام المحققين، وأن هذا قد حدث في زمن مبكر(نسبيّاً) بالقياس إلى شعراء يساوونه في الشهرة والجودة، أو يسبقونه، واتجاه المحققين إليهم (بصرف النظر عن طبع الدواوين دون تحقيق)، فديوان سقط الزند (وشروحه) حقق عام ١٩٤٥- وديوان أبي تمام حققه محمد عبده عزام عام ١٩٥١، وديوان أبي نواس حققه أحمد عبد المجيد الغزالي عام ١٩٥٣، وديوان ابن الرومي حققه حسين نصار عام ١٩٧٣ ...

٢- إن ديوان ابن زيدون الذي نشر نشراً حديثاً خمس مرات[١٧]، منها ثلاث مقرونة بالتحقيق والتوثيق العلمي، والشرح والتعليق، وتجاوز نص ديوان الشعر إلى «ديوان»

الرسائل، بأنواعها، قد أتيح له من العناية والدقة والاكتمال ما يدل على تقدير على درجة من الخصوصية لموهبته، بما يتجاوز الحنين أو الحماسة للموضوع الأندلسي، ففي الأندلس شعراء آخرون لم يكن لهم هذا الحظ من الإقبال المتكرر على تحقيق دواوينهم، بل إن إعادة التحقيق والتوثيق ليست من الأمور الميسرة أو المرغوبة في التعامل مع نصوص التراث بصفة عامة لأسباب اقتصادية وعلمية، وإذا حدثت – كما هو الحال مع المتنبي على سبيل المثال – فلأنه «المتنبى» الذي لا يجارى، ولتعدد شروح الديوان أيضاً.

٣- إن نسخة الديوان التي حققها علي عبد العظيم هي الأقرب إلى الوفاء بمطالب النص الموثق، إذ لا يكتفي بقراءة المخطوط، ولا يستكمل هذا المخطوط بعرضه على مخطوطات أخرى، وحسب، وإنما يستشير الروايات عبر الموسوعات الأقرب إلى عصر الشاعر، في الكلمة، والعبارة، والبيت. قد يحدث هذا قدرًا من القلق عند القارئ العادي، حيث تتكاثر احتمالات الدلالة، ويختلف موقع البيت في القصيدة، بل يختلف عدد أبيات القصيدة (وفي ترتيب أبيات «أضحى التنائي» وطولها حسب الروايات مثال واضح) ولكن هذا من شأنه أن يجدد من أفق القراءة، وأن يمنحنا ثقة أعلى في معنى الأمانة العلمية. ولقد قدم علي عبد العظيم خدمة جليلة لهذا الديوان، تتجاوز التوثيق والمرجعية، إلى توجيه الدلالات وتدقيق مستغلق الألفاظ وشرح الصور والتضمينات والإشارات، بما يسر للقارئ الحديث تلقيه لإبداعات الشاعر الأندلسي العظيم.

ثانيا : الديوان المصغّر

وكما أوضحنا : المراد هو تلك المجموعة من القصائد التي تتداولها الدراسات، وتؤثرها المختارات بدرجة أعلى من قصائده الأخرى، فهذا التواتر لا يكون اعتباطيًا، وإنما لأن هذه القصائد – أكثر من غيرها – أوثق صلة وتعبيرًا عن أحداث حياته، وأدل على أسرار نفسه، وأقدر على احتواء خصائص أسلوبه وطرائق تصويره، من ثم تأطير رؤيته للحياة، وللناس، ولعلاقاته، ولذاته..الخ. وإذا كان الإحصاء انتهى بنا إلى أن ابن زيدون صنع(٨٥) قصيدة على امتداد عمره، فإن هذا الرقم يعطي فرصة واسعة للاختيار، وليس في دراسة، مهما ترامت مساحة صفحاتها، متسع لهذا العدد من القصائد فضلاً عن

المقطوعات، فإذا تواردت الاختيارات على الموقع نفسه (فوقع الحافر على الحافر حسب التعبير القديم) أو قاربه، فإن في هذا دلالة على أن خلاصة فن الشاعر متضمنة في هذا العدد المحدود، وأنها «الأجود» لهذا السبب (الإيجابي) أو حتى ذاك المأخذ (السلبي)، وفي هذا إقرار فني وإنساني بأنه من المحال أن يكون شعر الشاعر كله على مستوى واحد من الجودة، أو من الصدق، أو من رضاء الشاعر عنه!!

بين أيدينا ثلاثة مؤلفات أفردت للقصائد المختارة (أو الديوان الصغير) مكانًا بعد الدراسة الأدبية، وفي هذا الاختيار كما يتحكم ذوق المؤلف تتحكم المساحة المأذون بها في المطبوع، وكما يراعى المخاطب بالكتاب في تقدير المؤلف.

١- الدكتور شوقي ضيف، وقد اختار «منتخبات من آثار ابن زيدون» تحت أربعة عناوين: نماذج الغزل - نماذج الاستعطاف - نماذج المديح - نماذج الرثاء[١٨]. وفي تصدير لفظ «نماذج» ما يشير إلى رغبة داخلية توجه هذه المنتخبات أن تكون في جزئيتها مؤدية لتعريف أو لمعرفة يمكن أن يكون لها طابع الكلية، مع احتمال أن يكون في «النمذجة» قدر من الاكتمال ليس محققًا بتمامه في النظائر.

في الغزل تتصدر: «أضحى التنائي»، بنصها الكامل، تتبعها الحائية:

إليك من الأنام غدا ارتياحي
وأنت على الزمان مدى اقتراحي

ثم النونية (الأخرى):

هل راكبٌ ذاهبٌ عني يحييني
إذ لا كتابَ يُوافيني فَيُحييني

ثم اللامية:

لئن قصّرَ اليأسَ منك الأملُ
وحالَ تجنّيك دون الحيلُ

ثم تختم القصائد بالشكوى:

هـل تذكـــرون غـــريبًـــا عـــادهُ شَـــجَنُ
مـــن ذِكْـركـمْ وَجَـفَـا أجـفـانَهُ الـوَسَنُ

وليختم باب الغزل بالمسمطة في ذكرى قرطبة: «سقى الغيث أطلال الأحبة بالحمى».

وفي نماذج الاستعطاف تتصدر: «ألم يأن أن يبكي الغمام على مثلي»، ويوردها بتمامها(٤٣بيتًا)، تتبعها: «ما جال بعدك لحظي في سنا القمر» (٤٥بيتًا) تتبعها السينية:

مـــــا عـلـــــى ظـنـــــي بـــــاسُ
يـجـرح الـــــدهـرُ ويـــــاســـــو

ثم العينية :

هل النداء الذي أعلنت مـــســـــتـــمع
أم في المئـــات التي قـــدمت منتـــفع

وفي نماذج المديح يبدأ بمدحته ذات المقدمة الغزلية الفريدة:

مـــا لـلـمُـــدام تُديـــرهـا عـــــيـنـــاكِ
فـيـمـيلُ فـي سكـر الصّـبَـا عَطفـاكِ

من بعدها الدالية التي يسميها شوقي ضيف «ملتمس الوزارة» ومطلعها:

أجل! إنّ ليلى حـــيثُ أحـــيـــاؤُها الأُسْـــدُ
مـهـاةٌ حـمـتـهـا فـي مـراتـعـهـا أُسْـدُ

ثم تأتي قطعة لامية من ستة أبيات في شكر أبي الوليد بن جهور عقب أن جعله وزيراً. وبعد مدائح آل جهور تأتي مدائح آل عباد: المعتضد أولاً ، في الفائية:

أمـــا في نسـيمِ الـريحِ عَـرفٌ مُـعـــرّفُ
لـنـا : هَلْ لـذاتِ الوقفِ بالجِـــزعِ مَـــوقِفُ

وهي من (٦٥) بيتًا، تتبعها دالية في المعتضد أيضًا، ولا يورد شيئًا من مدائحة في المعتمد.وتختم المختارات بالرثاء، فيسجل قصيدة التعزية (الرائية) في أبي الحزم بن جهور، ويدل على صنيع ابن زيدون وقد اقتنص الوزن والقافية وبعض الأبيات والمعاني في مراثي أخرى، لأم أبي الوليد، ثم للمعتضد، وهذه القصيدة الأولى مطلعها:

أَلَـمْ تـرَ أن الشـمسَ قـد ضـمّـهـا قـبـرُ
وإنْ قـد كـفـانا فـقـدَهـا القـمـرُ البـدرُ

ويذكر شوقي ضيف تعليقاً طريفاً لابن بسام، وقد لا حظ توكؤ قصائد أخرى للشاعر على هذه القصيدة، فتمثل بقول أبي العلاء:

رُبّ لحـدٍ قـد صـار لحـدًا مـرارًا
ضـاحـكٍ مـن تـزاحُـمِ الأضْـدادِ

ويختم بتعزية (عينية) في أم المعتضد. فهذه سبع عشرة قصيدة مختارة (ست في الغزل والذكرى، وأربع في الاستعطاف، وخمس في المديح، وثنتان في الرثاء).

وأرجح أن هذه النسب تعكس التوزيع النسبي لجملة شعره مقسماً على أغراضه. وتمضي مختارات الدكتور جودت الركابي[١٩] تحت العناوين الفرعية التي سكها شوقي ضيف، ولكنه ينفرد بأمرين: أنه يلحق بعض القصائد بتحليل مختصر يغلب عليه شرح المعنى وذكر المناسبة، وأنه أضاف بعض المقطوعات، ولكن «المطولات» هي بذاتها التي ميزها شوقي ضيف، ففي الغزل تتصدر «أضحى التنائي»، يتبعها بالقافيّة التي يشاركه في تمييزها باحثون كثر ولكن شوقي ضيف لم يضعها في متخيره:

إني ذكـرتك بـالزهـراء مـشـتـاقـا
والأفق طلق ومـرأى الأرض قـد راقـا

وفي الاستعطاف ينفرد بذكر قصيدة:

عُـذْرِي، إنْ عَـذَلْتَ في خلـع عُـذري
غُـصُـنٌ أثمـرتْ ذُراهُ بِـبَـدْرِ

وفي المدح ينفرد بذكر قصيدتيْن: (البائية)

مـا لـي ولـلأيَّام ؟ لَـجَّ مـعَ الصِّـبـا
عُـدوانُـهـا فكـسـا العِـذار مـشـيـبـا

و(الكافية) :

لِلْجَـــهْـوَرِيِّ أبـي الــوليـــد خَــلائقٌ
كــالــروض أضْــحَكَهُ الغَــمــام البــاكـي

ثم يكون الاختيار الثالث للشاعر الدكتور فوزي خضر، في كتابه الموجه إلى الناشئة، بعنوان: «ابن زيدون شاعر الحب المعذب»، والمختارات هنا تحاول أن تتلاءم وقدرة التلقي عند المتثقف الصغير، وتفرض «أضحى التنائي» حضورها لتستهل المختارات، تتبعها الحائية: «إليك – من الأنام غدا ارتياحى»، ثم يقتطع من إحدى مدائحه مطلعها الغزلي المتميز: «ما للمدام تديرها عيناك»، ليختم مختاراته بالقافية التي اختارها جودت الركابي قبله: «إني ذكرتك بالزهراء مشتاقا»، وهنا نلاحظ أمرين: أن فوزي خضر اختار عددًا من القطع الصغيرة (خمس قطع كل واحدة منها في أربعة أبيات) تيسيراً على القارئ المبتدئ في تلقي الشعر، وأن مختاراته لم تتجاوز الغزل، وهذا يعني أنه آثر أن تكون صورة ابن زيدون في وجدان القارئ الصغير صورة الشاعر العاشق، وليس رجل الدولة أو الشاعر الإنسان متعدد التجارب متشعب العلاقات.

☆☆☆☆☆

في مستوى آخر من الدراسات أو المختارات تبرز قصيدة واحدة، يرتبط بها اسم الشاعر، فكأنها أيقونته أو توقيعه على إبداعه. وقد اختار زكي مبارك «أضحى التنائي» مرتين، في كتابين: «الموازنة بين الشعراء» (ص٣٦٣) وستكون لنا وقفة معها، ثم في «مدامع العشاق[٢٠]» (ص١٠٤)، ويختار الشاعر فاروق شوشة القصيدة ذاتها لتكون «علامة» الشاعر من بين «أحلى ٢٠ قصيدة حب في الشعر العربى[٢١]» وحين نتأمل مستوى آخر من الاختيار، ونعني القصيدة أو قطعة منها في سياق دراسة عن الشاعر خاصة، سنجد القصائد الأكثر تلبية لحاجات الدارسين واستحواذًا على إعجابهم:

١- أضحى التنائي بديلا عن تدانينا.

٢- ودَّع الصبر محب ودعك.

٣- إني ذكرتك بالزهراء مشتاقا.

٤- ما على ظني باس.

٥- ما للمدام تديرها عيناك.

٦- بيني وبينك ما لو شئت لم يضع.

٧- إليك من الأنام غدا ارتياحي.

٨- ما جال بعدك لحظي في سنا القمر.

٩- شحطنا وما للدار نأي ولا شحط.

١٠- ألم يأن أن يبكي الغمام على مثلي؟

هذه هي القصائد العشر التي نرى - كما رآها النقاد والباحثون في الشعر- خلاصة إبداع ابن زيدون، وأن فيها كفاية للتعريف بشخصه والتأصيل لفنّه من خلال شعره، ومنها وبها يتضح أن فن المديح، وما يلحق به من الرثاء، وكل ما يقال على أعتاب السلطان ينتهي إلى فقاعات يستهلكها الزمن، وتختفي معالمها مع الأيام، فلا يبقى إلا ما صدر عن القلب وأبدعه الإحساس الصادق والفن الحر، وهكذا تقدم هذه القصائد العشر شاعرنا القرطبي العظيم في جانبه العاشق، وفي نفسه المتألمة، فتجمع بين ذل العشق، وكبرياء الاعتذار، وهي صورة ترتضيها أخلاق النبل وتقاليد الفروسية، وقد كان ابن زيدون: شاعراً، نبيلاً، وفارساً.

****

هوامش الديوان

١- طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر.

٢- ديوان ابن زيدون (مقدمة كامل كيلاني): ص ١٠ .

٣- المصدر السابق: ص ١٥ .

٤- شوقي ضيف: ابن زيدون (ط١٢) دار المعارف بمصر ١٩٩٠- ص٣٠ .

٥- محمد سيد كيلاني - (شرح وتحقيق): ديوان ابن زيدون (ط٢) - شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر- ١٩٥٦ - ص ٤٠ .

٦- المصدر السابق: ص ٤٠- ٤٥ .

٧- المصدر السابق: ص ٤٠، وهذا التفضيل مردود عليه إلا أن يكون مطابقًا للمخطوطة.

٨- ديوان ابن زيدون، ورسائله: شرح وتحقيق علي عبد العظيم - نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٥٧ .

٩- المثلية الجنسية: Homo sexuality: ميل المرأة إلى المرأة، والرجل إلى الرجل، والسادية: Sadismانحراف جنسي يتلذذ فيه المرء بإنزال العذاب بأشخاص من نفس الجنس أو من الجنس الآخر.

١٠- محمد سيد كيلاني: ديوان ابن زيدون: ص: ٣٩، ٤٠ .

١١- علي عبد العظيم: ديوان ابن زيدون ورسائله: ص ١١٣ .

١٢- ديوان ابن زيدون: دار بيروت للطباعة والنشر(د.ت) ومقدمة كرم البستاني من صفحتين !!

١٣- علي عبد العظيم: ديوان ابن زيدون ورسائله: ص ١١٤ .

١٤- محمد سيد كيلاني: ديوان ابن زيدون: ص ٢١٨ .

١٥- علي عبد العظيم: ديوان ابن زيدون ورسائله: ص ١١٤ .

١٦- محمد سيد كيلاني: ديوان ابن زيدون: انظر هوامش الصفحات ٢١٨- ٢٢٣ .

١٧- هذا النشر الخامس صدر بعنوان: «شرح ديوان ابن زيدون» شرح وتحقيق عباس إبراهيم - دار الفكر العربي، بيروت ١٩٩٦- والشرح المذكور لا يتجاوز معاني المفردات واستخلاص بعض المعاني العامة، كالمعهود في تدريس النصوص الأدبية لطلاب المدارس الثانوية.

١٨- شوقي ضيف: ابن زيدون: ص ٤٩- ٩٢ .

١٩- في كتابه: في الأدب الأندلسي: ص ٢٠٧- ٢٥١ .

٢٠- زكي مبارك: مدامع العشاق (ط٣) ١٩٧١ .

٢١- فاروق شوشة: أحلى ٢٠ قصيدة حب في الشعر العربي - مكتبة مدبولي - القاهرة. دار العودة، بيروت ١٩٧٣ .

✱✱✱✱

العتبة الثالثة : مستويات من التواصل

في هذا القسم تطول الوقفة مع «أضحى التنائى» ومعارضاتها الحديثة، فاتحة لتأكيد التواصل وأقوى مستوياته، ثم نتأمل التماعات لصورة ابن زيدون و(ولادة) في بعض القصائد الحديثة، كيف اختزلت حياة شاعرنا وتجربته في قصة العشق، وقصة السجن؟!

أولاً: معارضات «أضحى التنائي» بين الشعراء والنقاد

يدل إيثار قصيدة ما للشاعر باختيارها للمحاكاة (أو المعارضة) على عدة أمور منها ما يعنيه هذا التواصل بين المتقدم والمتأخر من إجلال التراث، وتواصل بين الأجيال، وحفاظ على جماليات التعبير مع التطلع إلى تجديدها. وفي ما يتعلق بالشاعر المتقدم فإننا نعرف من رصد الصدى لشعره عبر الأجيال: متى وكيف قرأته هذه الأجيال واستخلصت جوهر فنه وحاولت تجاوزه ؟ أما ما يتعلق بالقصيدة ذاتها فإن انتخابها للمحاكاة بمثابة اقتراع لصالحها، وحكم لها بأن فيها من الجودة ما تتجاوز به المستوى المألوف (المتكرر) في إنتاج الشاعر. وليس هاهنا مجال التوسع في مصطلحات المحاكاة، والمعارضة، والنقائض[1]، فالأهم أن دافع المعارضة (أو المحاكاة) الإعجاب بالنسق (موضوعًا وصياغة وموسيقا) من ثم لا مجال للهدم والإزراء بالمحاولة الأسبق (كما هو الشأن في النقيضة) وإن يكن الطريق مفتوحاً لتأكيد ذات الشاعر المحاكي (بكسر الكاف) بإبراز خصوصية تجربته، وتفوقه في التصوير وعمق المعاني. قصائد قليلة في تراثنا العربي حظيت باهتمام عبر أزمنة الشعر فتكررت معارضتها، وأكثر ما نجد هذا في مدائح الرسول ﷺ بصفة خاصة: «بانت سعاد»، و«البردة». ومن شعر الغزل تعددت قديمًا وحديثًا معارضات: «ياليل الصبُّ متى غده» للحصري القيرواني، وقد نالت «أضحى التنائي» من قبلها شهرة متجاوزة، وكأنها «أيقونة» تحمل الخواص الباطنة المستسرة لفن ابن زيدون. لقد اهتمت

بعض الدراسات الحديثة «بالأصل» الذي حاكته نونية شاعرنا، وقد أشار عبد الله الطيب إلى نونية لجرير[٢]، وهي التي مطلعها:

بـانَ الخـلـيـطُ ولَـو طُـوِّعتُ مـــــــا بـانـا

وَقَطّعـــوا مِن حـــبـــالِ الوصلِ أَقْـــرانـا

في حين لا يشار إلى نونية جرير، وإنما إلى نونية البحتري، يزكي هذا القول قرب المذهب بين الشـاعـرين حـتـى وصف ابن زيدون بأنه «بحـتـري الأندلس»، ومطلع نونيـة البحتري (وهي في مدح خمارويه بن أحمد بن طولون):

يـكـادُ عـــــاذِلُـنـا فـي الحـبِّ يُـغْـــــريـنـا

فَـــمـــا لَـجـــاجُكَ في لَومِ المحـــبّـــينا

وقد تذكر نونية أخرى لشاعر جاهلي، أو مخضرم، على اختلاف في اسمه (المرقش الأكبر أو نهشل الدارمي) ومطلعها:

إنّا مُـــحَـــيـــوكِ يا سلمى فَـــحَـــيـــينا

وإن سَـــقَـــيتِ كـــرامَ الحيّ فـــاســـقـــينا

وتلتقي هذه النونيات جميعاً في كونها من بحر «البسيط»، وأرى أن أضيف إليها نونية أخرى، أو أخيرة، وإن جاءت على بحر «الوافر»، وهي معلقة عمرو بن كلثوم الشهيرة:

ألا هُبيّ بِصَـــحْنِك فـــاصـــبـــحـــينا

ولا تُـبْـــــقـي خُـــــمُـــــورَ الأندرينـا

ويحفزني إلى استحضار هذه النونية أنها بطابعها المغالي في الفخر، المتعاظم على الآخرين كانت معانيها وصورها تسري في بعض القصائد التي حاكت نونية ابن زيدون، التي نعرف أنه قالها متشوقًا إلى ولادة، ومعبرًا عن حنينه إلى الحياة في مهاده (قرطبة) زمان إقامته في إشبيلية، من ثم لم تتسع للمباهاة وروح التعالي، وكما سنرى فإن بعض قصائد المحاكاة اقترنت بمناسبات استدعت المزاوجة بين حنين ابن زيدون إلى الزمن الجميل في قرطبة، والفخر المغالي عند عمرو بن كلثوم.

(١)

تعد معارضات أحمد شوقي لابن زيدون في عدد من قصائده الأشهر في هذا المجال، كما يعد زكي مبارك الأسبق إلى طرح الموضوع من منظور نقدي، في كتابه «الموازنة بين الشعراء»[٣] (وقد وضع أسسه عام ١٩٢٥ ثم أضاف إليه عام ١٩٣٦). إن منهج الموازنة يختلف عن منهج المعارضة (نقديًا) وقد كان زكي مبارك وفيّاً لعنوان كتابه، الذي يذكرنا بمنهج الآمدي في موازنته بين الطائيين، إذ يجري الموازنة على أساس تقسيم النص إلى مقاطع أو دفقات = موضوعات جزئية (اختار لها مصطفى سويف اسم وثبات – في كتابه: الأسس النفسية للإبداع الفني) ليوازن بين معنى ومعنى، ولفظ ولفظ، غير أنه بدأ «بتأسيس» لعاطفة الحب في حياة ابن زيدون، مستعينًا بقصائد «خارج المنافسة» إنصافًا للسبق وللخصوصية، ثم يسجّل النونية كاملة (٤٩ بيتًا[٤]) ولكنه لا يسجل نونية شوقي كاملة، وإنما يتحدث عن لقائه بأمير الشعراء وإعجابه به، ويتأكد هذا الإعجاب حين يوازن بين معنى لابن زيدون، ونظيره لشوقي، كأن يقف عند مخاطبة النسيم في بيت ابن زيدون:

ويا نَسيمَ الصَّبَا بلّغ تحيَّتَنا
مَن لَو على البُعدِ حيّا كانَ يُحيينا

وما عارضه به شوقي:

ويا مُعَطّرةَ الوادي سَرَت سَحَرًا
فطابَ كلُّ طروحٍ من مَرامينا
ذَكِيَّةُ الذيلِ لوخِلنا غلالَتَها
قميصَ يوسفَ لم نحْسَب مُغَالينا
جَشِمتِ شوكَ السُّرى حتى أتيتِ لنا
بالوردِ كتبًا وبالريا عناوينا
فلو جَزيناكِ بالأرواح غاليةً
عن طيب مسراكِ لم تنهض جَوازينا
هل من ذُيولكِ مَسكِيٌّ نحمِّلُهُ
غرائبَ الشوقِ وشيًا من أمالينا
إلى الذين وجَدنا وُدَّ غيرِهِمو
دنيا، ووُدَّهُمُ الصافي هو الدينا

يقول زكي مبارك: (إن ابن زيدون لم يزد على أن قال: «يانسيم الصبا» وهو تعبير ورد في مئات القصائد، أما شوقي فراح يفتن افتنانًا يدل على قوة الشاعرية، وبراعة الخيال، فوصف النسمة بأنها معطرة الوادي، وأنها سارت في السحر فطاب بمسراها كل مرمى سحيق، وأنها ذكية الذيل كأنها قميص يوسف، وأنها جشمت شوك السري حتى أتت بالورد مجسماً في رسائل، وأتت بالريّا ممثلة في عناوين، وشكر لها النعمى، فقال:

فلو جـــزيناك بالأرواح غـــاليـــةً
عن طيب مـــســـراك لم تنهض جـــوازينا

وابن زيدون يقول: «بلغ تحيتنا» وهي عبارة جافية، لأنها وردت في صورة الأمر، أما شوقي فيترفق، ويقول:

هل من ذُيولكِ مَـــــسكيّ نُحَـــــمّلُهُ
غرائبَ الشوق وشيًا من أمالينا؟[٥]« **إلخ**

وبالطبع: «لا ننكر أن بعض أخيلة شوقي مقتبس من ابن زيدون.. ولابن زيدون فضل السبق، ولشوقي فضل البراعة في تلوين الصور الشعرية»[٦]. هكذا يمضي زكي مبارك مستندًا إلى مصطلحات البلاغة، مثل: الرشاقة، والتوشية، وفضل السبق، وصفاء الديباجة، وصدق التعليل – على أنه يشير إلى «المعاني النفسية»، وختم دراسته بانتقاء أبيات ومقاطع استجاب لها ذوق الناقد، تفرد بها ابن زيدون، أو أحمد شوقي.

لم يدخل زكي مبارك قطعتي ابن زيدون الأخريين في نطاق الدراسة، مع معارضة شوقي لهما، والظن أن إيجاز القول فيهما لم يغره بإفرادهما بفقرة، ولعله خشي أن يكرر نفسه، أو يرى ما نراه من أن عبارة ابن زيدون الأقوى شعرية في هاتين القطعتين.

وفي دراسة محمود علي مكي، بعنوان: «الأندلس في شعر شوقي ونثره»[٧] يكشف عن مفارقة تخص معارضات شوقي في موقعها الزمني، إذ إن هذه المعارضات «تبدو أوضح وأجلى وأكثر استئثاراً بملكته الشعرية في سنوات نضجه واكتمال شاعريته، وهنا نرى الفرق بينه وبين البارودي الذي بدأ معارضاً للشعراء القدماء، ثم مضى بعد ذلك يشق طريقاً لنفسه، مطمئنّاً إلى ما أحسن هضمه وتمثله من الشعر القديم، أما شوقي فالغريب

هو أنه كلما تقدمت به السنّ والتجربة، وارتفعت مكانته الشعرية ازداد غراماً بالمعارضة، متوهمًا في نفسه التفوق على من يعارضهم من الشعراء السابقين»[٨]. إن الإشارة إلى التوهم يضع تفوق شوقي على من عارضهم - في جملتهم - موضع إنكار، وهذا ما تؤكده الفقرة التالية، ويمتد - تطبيقاً - إلى معارضات شوقي لابن زيدون، خاصة في أول قصيدة عارضها شوقي لابن زيدون:

ودّعَ الصَّبرَ محبٌّ ودَّعكْ

ضائع من عهده ما استودعك[٩]

وجاءت معارضة شوقي في قصيدة من واحد وعشرين بيتًا، ومن المتوقع في هذا الامتداد أنه تحول إلى نوع من الترهل والضعف، وهذا ما يراه مكي، وما ترتب عليه اختصارها إلى تسعة أبيات (هي على أية حال تتجاوز ضعف الأصل) وتبدأ :

ردت الروح إلى المضنى معك

أحسن الأيام يوم أرجعك

وإذا كانت هذه المعارضة الأولى من شوقي لابن زيدون حدثت عام ١٩١٢ فقد كان شوقي في أوج النضوج والتمكن، ومع هذا فقد حذف اثني عشر بيتًا فيها ركاكة واضطراب في النسج، ولهذا يقول مكي إن «شوقي» أحسن صنعًا حين حذفها، ومفهوم (الحذف) لهذه العبارة إن قطعة ابن زيدون تفوقت على قصيدة شوقي بإحكامها وتماسك المعنى فيها، لقد عرف ابن زيدون كيف يقول ومتى يقف!!

أما معارضته الأخرى - الأكثر شهرة - فهي للنونية، ومحمود مكي يرى الاختيار موفقاً هذه المرة، إذ اختار شوقي من شعر من يعارضه ما قيل في جو نفسي مشابه للجو الذي يملي عليه تجربة أقرب إلى الصدق، على الرغم مما في المعارضة أصلاً من اصطناع وتكلف[١٠]، ومع هذا فإنه استمرارًا للتوفيق في الاختيار يرى المعارضة موفقة أيضاً، فهي رائعة من روائع شعره.. لما فيها من تغن بمصر نابض بالحياة، ومن موسيقا حزينة عرف كيف يصور بها آلام الغربة والنفي[١١]».

هنا تأتي دراسة محمد الهادي الطرابلسي: «خصائص الأسلوب في الشوقيات»[١٢] التي تدخل إلى معارضات شوقي من الباب الوصفي الأسلوبي تحدد معالم القصيدة الأصل، وترعى هذه المعالم في القصيدة المعارضة ثم ترصد المستجدات، وقد أسس الباحث للمعارضة (الأسلوبية) في ستة مبادئ : ١- السياق (ما قبل، ما بعد) ودرجة التواصل الكلي. ٢- الخبر أو الإنشاء - ٣- تطوير الموضوع داخليًا - ٤- المعاني المنظومة، ويدخل فيها ما زاد أو انفرد به أحد الشاعرين - ٥- التاريخية أو الملحمية ٦- الأبيات من الوجهة الموسيقية وإمكان التقطيع الثنائي.

ويرى الطرابلسي - بوجه عام - أن شخصية شوقي في ما اشترك فيه مع غيره من الشعراء بارزة، وطرافة عطائه واضحة، وأنه لا يتجه إلى قصائد القدماء في معارضاته ليتبنّى مقادير من ثروتها الدلالية، بقدر ما يتجه إليها ليستقي من رصيدها اللغوي مواد تمكنه من إطالة النفس في خطه الدلالي الشخصي، من ثم فإنه لا يأخذ المعاني على هيئاتها في أصولها، بل كان يتصرف فيها، فهي تدخل مثل لبنات الثقافة في تكوين الإنسان الذي لا يحاسب على تبعية في الاستظهار بها[١٣]. ومع إشارة الباحث إلى أن الاشتراك في المعاني محدود، وأنه أكثر بروزًا في التعابير والصور، فإنه يسجل نموذجاً استثنائيًا انقاد فيه شوقي لابن زيدون، إذ اقتبس عجز البيت:

غيظ العدا من تساقينا الهوى فدعوا
بأن نغصَّ فقال الدهر: آمينا

فقال شوقي:

ولم ندع لليالي صافيًا فدعتْ
(بأن نغصَّ فقال الدهرُ: آمينا)[١٤]

وكذلك ينبه إلى المقابلة الماثلة في بيت ابن زيدون:

يا روضةً طالما أجنت لواحظنا
وردًا جلاهُ الصَّبا غضّاً ونَسْرينا

والمقابلة الماثلة (المناظرة) في قول شوقي:

لما نبـــا الخُلدُ نابت عنه نســـخَـــتُـــهُ

تَمـــائُلَ الوردِ خِـــيـــريّاً وَنَسْـــرينا[١٥]

فقد قابل ابن زيدون بين الغضيّ من الورد والنسرين على وجه لا نتبينه، في حين قابل شوقي الخيريّ والنسرين على وجه غير واضح الدلالة، ولكنه أبين مما هو عليه عند ابن زيدون[١٦].

يختم الطرابلسي هذه الفقرة عن معارضات أحمد شوقي بما يعبر عن رضائه عن الصنيع في ذاته، وعن قيمته الجمالية (المجددة) بالنسبة للشاعر وموقعه في سياق حركة الشعر الحديث: «ليست المعارضة في حد ذاتها نسخة مسحوبة على صورة فنية أصلية، عند شوقي، وليست هي ترجمة لنص من لغته الكلاسيكية إلى لغة الشاعر الحديثة، إنما المعارضة عنده مشهد تكميلي، ينبني على أصل لكن لا يتقيد به، ويتبنى بعض ما فيه دون أن يقصر في مزيد إثرائه، فيصح لنا أن نعتبر المعارضة عند شوقي «قراءة جديدة للتراث»[١٧].

وأخيراً تأتي دراسة على الغريب: «المعارضات في الشعر الأندلسي: القصيدة العباسية نموذجاً»، من ثم فإن المعارضة تنعقد – هذه المرة – بين مؤثر(هو البحتري) ومتأثر(هو ابن زيدون)، ويفترض الباحث أن دافع إظهار التفوق على المشارقة هو الذي حرك الشاعر الأندلسي إلى المعارضة، مع تفصيل مهم تتضمنه عبارته: «تعكس الأدوات الفنية التي استخدمها ابن زيدون في صياغة نصه رغبة الشاعر الأندلسي في استخدام المعارضة سبيلاً إلى التفوق والإجادة ومجاراة شعراء المشرق والتفوق عليهم»[١٨] ونرى أن هذا الحصر في قصدية إظهار التفوق يحتاج إلى دليل، والشاعر – أي شاعر – يستخدم إمكاناته الفنية لأنها قدراته الطبيعية التي لا تحتاج إلى مباهاة أو اعتذار .

مهما يكن من أمر فقد أعطى الباحث قصيدة ابن زيدون(أضحى التنائي) اهتمامه الكامل، وأسقط جانب المعارضة بعد إشارة إلى التصريع في النصين، وتجاوز ذلك إلى

إثبات اقتدار ابن زيدون بما ينهض دليلاً على عذوبة موسيقاه أنه صرع أبياتًا أخرى من نونيته، وتجدد التصريع وامتداده إلى عمق النص من شأنه أن يبعث فيه بين الحين والآخر شحنات موسيقية على شكل موجات تتلوها موجات..[١٩] ويمضي تحليل النونية آخذًا بجانب من المنهج الأسلوبي دون أن يستكمل مسائله أو جوانبه، غير أنه يشير إلى أهم جماليات الأسلوب في النونية: الجناس – والطباق – والمقابلة، والصورة الشعرية (المجازية واللوحة المرسومة بالكلمات) وأخيراً يحصي الأساليب الإنشائية وصيغها، ويعدها دليلاً على مدى القلق النفسي الذي هيمن على الشاعر في تلك المرحلة من عمره[٢٠].

لقد تنوعت مستويات التواصل بين شوقي وابن زيدون، فله فيه قصيدة أطرى فيها (أو قرّظ حسب التعبير المتداول) شعر ابن زيدون، وجهد كامل كيلاني في تحقيقه، وقد صدّر كيلاني نسخة الديوان بهذه القصيدة، ومطلعها:

يا ابن زيدون مرحبًا

قد أطلت التغيُّبا

وفي ديوان إسماعيل صبري باشا أن أحمد شوقي بعث من منفاه في الأندلس – عام ١٩١٧– بيتين إلى داود بركات رئيس تحرير جريدة الأهرام، وطلب إليه عرضهما على الباشا، وهما :

ياساري البرق يرمي عن جوانحنا

بعد الهدوء ويهمي عن مآقينا

ترقرق الماء في عين السماء وما

غاض الأسى فخضبنا الأرض باكينا[٢١]

وقد أجاب صبري باشا على بيتي شوقي بخمسة أبيات، في خامسها لمحة اقتبسها شوقي في سياق نونيته، إذ يقول صبري:

يا نسمةً ضمَّخت أذيالها سحرًا

أزهارُ أندلسٍ هُبّي بوادينا

ومهما يكن من أمر فإننا لا نستطيع القطع هل معارضة شوقي لنونية ابن زيدون كانت السبب في التفات الشعراء المحدثين والمعاصرين إليها، فأخذوا يعزفون على أوتارها، أم أن هذا الإقبال ترتب على إتاحة نصّ القصيدة، بتمامها، ترتيبًا على طبع الديوان طبعة حديثة عام وفاة أحمد شوقي(١٩٣٢).

لقد تعددت المعارضات، في مواقع شتى من أقطار العرب، وفي أزمنة مختلفة كذلك، كما تختلف المناسبات، التي قد يكون الدافع المركزي فيها الأندلس، وقد يكون الحنين إلى الماضي المجيد، وقد يكون لوعة الغربة. وفي حالات قليلة: استلهام الموسيقا واستعارة القافية!!

١- يغلب على الظن أن نونية إلياس عبد الله طعمة - الشاعر اللبناني المهجري (الجنوبي) الملقب بأبي الفضل الوليد (١٨٨٩-١٩٤١م) هي الأقرب إلى زمن شوقي ونونيته. لقد سمى قصيدته «الأندلسية» - كما سبق لشوقي أن فعل - ولكنه عمد إلى التواصل مع قصيدة ابن زيدون، ضاربًا صفحاً عن أندلسية شوقي. لقد اهتمت سعاد عبد الوهاب في كتابها: «ثلاث نونيات في الحنين إلى الأوطان»[٢٢] بتمحيص موقف أبي الفضل الوليد من أندلسية شوقي، وتبني تجاهله لها على أساس نزعته الإسلامية واعتزازه القومي بعد أن بدل دينه المسيحي وغيَّر اسمه كذلك، وتقول الباحثة: «إن أندلسية الوليد أنشودة مباهاة قومية، وزفرات على المجد الضائع، واستنهاض وغيرة على المستقبل، فإذا كانت تجربة ابن زيدون تضع قناع السيرة الذاتية، أو هي صفحة من حياة نفسية، فإن تجربة شوقي تصدر عن موقف وطني مباشر، في حين انفرد الوليد بالمنظور القومي والحمية الإسلامية، ولم يكن في هذا التوجه إلاّ صادقًا مع نفسه إذ يرى أن العروبة والإسلام جناحان لكائن واحد»[٢٣].

إن أندلسية أبي الفضل الوليد تخاطب أرض الأندلس في مطلعها، وقد قالها في رحلة إلى إسبانيا، إذ كان يعيش مغتربًا في البرازيل، وكان قد أعلن إسلامه، من ثم تبدي الحنين جارفًا لمجد العرب والإسلام في تلك الربوع، يؤازر شعوره هذا أن قطاعاً ضخماً من أهل البرازيل[٢٤] يعودون إلى أصول إسبانية، ولا يزال بعضهم يدلي بانتساب عربي قديم.

يـأ أرضَ أندلسَ الخـــضـــراءَ حـــيِّـــينـا
لـعل روحًـــا من الحـــمـــراءِ تُحـــيـــينـا
فـــيك الذخـــائر والأعـــلاقُ بـاقـــيـــةٌ
مـن المـلـوك الـطـريـديـنَ الـشـــــريـديـنـا
منـا الســـــلامُ عـلـى مـــا فـــيكِ من رممٍ
ومـن قـــبـــــورٍ وأطلالٍ تـصـــــابـيـنـا

وتمضي القصيدة لتقدم مسردًا بعناصر ومنجزات الحضارة العربية التي شملت إسبانيا والبرتغال، وصقلية، من القصور والجنات المزخرفة، والصروح والأبراج الممردة، والمساجد، والجسور:

تـلك الـبـــلادُ اســـتـــمـــدّتْ من حـــضـــارتِنا
مـــــا أبـدعـــــتْـــــهُ وأولـتـــــهُ أيـاديـنـا
فـــيـــهـــا الـنـفـــائسُ جـــاءت من صناعـــتنا
ومـن زراعـــــتـنـا صـــــارت بســـــاتيـنـا
فـــأجـــدبتْ بـعـــدَنا واســـتـــوحـــشتْ دمنا
تـصـــــبـــــو إلـيـنـا وتـبـكي مـن تـنـائـيـنـا

ثم يذكر ابن زيدون ونونيته:

بـكـى ابـن زيـدونَ حـــــيثُ الـنـونُ أنَّـتُـــــهُ
ولـم يـزل شـــــعـــــرُهُ يـبـكي المصـــــابـيـنـا
كم شـــــاقـني وتـصـــــبّـــــاني وأطربـني
إذ كـنـتِ ورقـــــاءَ فـي روضٍ تـنـوحـــــيـنـا
ومـن دمـــــوعكِ هـاتـيكَ الســـــمـــــوطُ حكت
أبـيـــاتَ نـونـيـــةٍ فـيـــهـــا شكاوينا(!)
ولادةُ اســـــتـنـزفت أســـــمى عـــــواطفِـــــهِ
فـــــخـلَّدَ الحبَّ إنـشـــــادًا وتـدويـنـا[٢٥]

إن قصيدة أبي الفضل الوليد التي بلغت (١٣١) بيتًا، في مقابل قصيدة ابن زيدون التي بلغت الخمسين، وقصيدة شوقي التي وقفت عند البيت الثالث والثمانين، لابد أن يكون فضاؤها الفسيح مغريًا بتعدد الموضوعات الجزئية في إطار البنية الملحمية التاريخية التي سوّرتها، ولا بد أن يكون مؤدياً إلى مستويات من الصياغة والتصوير لا تتسق والمستوى الموحّد المطلوب في بنيه قصيدة .

٢- ويكتب مهجري آخر - هو شكر الله الجر(١٩٠٧ - ١٩٧٥) «أندلسية» أخرى، نونية، وقد هاجر من لبنان إلى البرازيل أيضاً، وأنشأ فيها صحيفة سماها «الأندلس الجديدة»، أما ديوانه «الروافد» فيصف محمد عبد الغني حسن اتجاهه العام، فيقول: (وقد غلب شعر الوطنية والحنين إلى الوطن.. إلى حد أن ديوانه «الروافد» كاد يكون كله شعرًا وطنياً محترق الأنفاس، على الرغم من إيمانه بأن شعر الوطنية يزول بزوال المناسبة التي قيل فيها). وقد قيلت أندلسية شكر الله الجر بمناسبة تكريمية أقامها النادي الفينيقي للشاعر العربي الإسباني فيللا اسباسا، وقد أفاض الشاعر في التغني بأمجاد العرب في الأندلس. من ثم يبدأ المطلع بصيغة الحاضر، لتعقبه مسوغات التمايز والأفضلية، ثم تأتي صيغة الطلب لتأكيد الصدق:

أســـرّحُ في مـــحـــاسنهـــا العـــيـــونا
وأذري في مـــعـــالمهـــا الشُّـــؤونا
بـلادٌ كـــيـف جـــالَ الطرفُ فـــيـــهـــا
يـرى أثـرَ الجـــــدودِ الـغـــــابـريـنـا
يـضـــــمـخ طـيـب أعظـمـــــهـم ثـراهـا
فـــتـنشق في الـثـــرى الأرج الـكمـــينا

وتكرر «أفـعل»، فـالعـرب «أعـدل»، و«أشـرف»، و«أعفّ»، و«أبرّ»، و«أكـرم»، و«أحـر»، و«أصدق»، و«أوقى». ويتصل هذا التفضيل بالطلب:

فـــسلْ عنـهمْ (طـلـيـطـلـةً) حـــديثًـــا
ودونك عـنـدهـا الخـــبـــر اليـــقـــينا

وسلْ (غرناطةً) في أيّ ترب
ثوى من روعوا الدنيا مئينا
تقلَّصَ ظلّهمْ عنهما وكانت
أعزّ بمن حوت منهمْ عرينا
وسل (إشبيليا) في أي فجٍّ
ولُجٍّ ضيعوا التاج الثمينا
وسر واستنطق (الحمراء) عنهم
وقف متصفحًا فيها القرونا
وسل كم معهد للعلم شادوا
(بقرطبةٍ) فكانوا السابقينا

وتمضي القصيدة نحو غايتها من تعظيم الشاعر الزائر ووصل نسبه بالشاعر القرطبي العظيم:

أميرَ بلابِل (الحمراءِ) أهلاً
حَلَلْتَ على ذويك المعجبينا
إذا لغةُ الأعاجمِ فرقتنا
فقد جمع الدمُ العربي فينا

إلى أن يقول في الختام:

أرى روح «ابنَ زيدونٍ» تجلّتْ
ببردكَ تنفحُ السّحرَ المبينا
وفيكَ مِنِ «ابن هانئَ» ريِّقاتٌ
كسينَ مِنَ النُّهى الوشي الثمينا
عرائسُ من بناتِ الشّعْر تبقى
وإنْ فنيَ الزمانُ فما فنينا[٢٦]

وهنا لنا ملحوظتان:

أ – أن قصيدة شكر الله الجر(٦١ بيتًا) نظمت سنة ١٩٣٠م.

ب – وأنها ليست على بحر «البسيط» شأن المعارضات السابقة، وإنما هي على بحر «الوافر». وفي هذا البحر تتفق ومعلقة عمرو بن كلثوم، كما أننا نجد روح الاستعلاء والفخر عنده تسري في هذه القصيدة، فهي أقرب إلى صنيعه، وإن يكن ابن زيدون فرض حضوره عليها بحق المواطنة، واتفاق القافية، واستدعاء اسمه في نهاية القصيدة.

٣– وفي عام ١٩٤١ يسافر الشاعر علي الجارم (١٨٨١ – ١٩٤٩) إلى السودان، وهناك يقام له حفل يلقي فيه قصيدة مطولة (٧٩ بيتًا) من بحر نونية ابن زيدون وقافيتها، ولكنها تستوحي مزيجًا من معاني وصور ابن زيدون، وشوقي، ومشاهدات الجارم في رحلته إلى السودان:

يا نسمةً رنَّحتْ أعطافَ وادينا
قفي نُحيّيكِ، أو عوجي فَحيّينا
مرَّتْ مع الصبح نشْوى في تكسُّرها
كأنما سُقيتْ من كفّ ساقينا
أرختْ غدائرَها أخلاطَ نافجةٍ
وأرسلتْ ذيلها وردًا ونسْرينا
كأنها روضةٌ في الأفق سابحةٌ
تمجُّ أنفاسُ مَسْراها الرياحينا
هبتْ بنا من جنوب النيل ضاحكةً
فيها من الشوق والآمال ما فينا
إنّا على العهد لا بُعدٌ يُحَوِّلنا
عن الوداد، ولا الأيامُ تُنْسينا

إن هذا المطلع يستدعي بقوة قوافي شوقي، وقوافي ابن زيدون، ومع مساعفة الموقف على توليد المعاني لما بين السودان ومصر من خصوصية العلاقة، فإن الشاعر تعلق بأمور

استطرادية ليست أكثر من قدرة على إطالة القصيدة، مثل هذه «الحكم» العامية أو القريبة، وهذا الوصف الحسيّ القريب لرحلة القطار ثم الباخرة، غير أنه يقول:

إن جـــزتَ يومًـــا إلى الســـودان فـــارْعَ لـهُ
مـــــودةً كـــــصـــــفـــــاءِ الدُّر مَكنـونا
عـــهـــدٌ لـه قـــد رَعَـــيناه بأعْـــيُننا
وعـــروةٌ قـــد عـــقـــدناها بأيدينا
ظلُّ العـــروبةِ والقـــرآنِ يجـــمـــعُنا
وسـلـسـلُ الـنـيـل يـرويـهـم ويـرويـنـا
أشعّ فـي غـلـسِ الأيـام حـــــاضـــــرُنـا
وضـــاءَ فـي ظلمـــةِ الـتـاريخ مـــاضـــينا
مـــجـــدٌ على الدهر، فـــاســـألْ من تشـاءُ بـهِ
«عـمـرًا» إذا شـئتَ، أو إن شـئتَ «آمـونا»[٢٧]

إن الخـصـائص الفنيـة للنونيـة الأولى مـوضـع مـراعـاة في بناء لغـة هذه النونيـة وإيقاعـاتها ، كما أن ألفاظها ودلالاتها تطوف في مرامي شوقي الوطنية ، وبالفعل فإن الجارم يأتي على ذكر الشاعرين في البيت قبل الأخير .

ونضيف أمرين يتعلقان بالنونية :

الأمر الأول: أن نونية الجارم استدعت نونية أخرى للشاعر السوداني أحمد محمد صالح (١٨٩٤-١٩٧٣) وقد أجاب بها على النونية السابقة ، ومطلع نونيته :

يـا هـاتـفًـــــا بـالأمـــــانـي في بـوادينـا
غـــــردْ لـعـلكَ بـالـتـــغـــريدِ تُشْـــجـــينـا
صـــوتٌ تردّد في الصـــحـــراء فـــانبـــعـــثتْ
أصـــــداؤهُ فـي رُبى الـوادي تُنَاجـــــيـنـا
هاتِ الحـنـينَ وردد في مـــــســـــامـــــعـنا
لحنًا تـعـــيـــد به ذكـــرى ابـن زيدونا

فكـأنمـا أعاد الشاعر اللحن إلى مؤصله ، كما أنه أعاد الزهو الحضاري العربي إلى مؤسسيه :

واســـتلهمِ الرَّاشـــدينَ العـــونَ في ثقـــةٍ
واذكـــرْ «مـــعـــاويةَ» واســـتـــوح «هارونا»
في أرض (أندلسَ) فـــاضت مـــواهبنا
عِلمًـــا وخلقًـــا وآدابًا وتبـــيـــينا

وبعد أن ينعي على الغرب تدمير العالم بالحرب الثانية، يحيي الشاعر الجارم، وملك مصر (فاروق) والزعيم (النحاس) ويجدد العهد متغنيًا بشجاعة أبناء السودان،

في منبعِ النيل أشـــبـــالٌ قَـــسَـــاورةٌ
لا يـرهبـــونَ عـــدوًا أو يُداجـــونا
شـبـــانُ صـدقٍ إذا مـا عـاهدوا صَـدقـوا
يمشـونَ للمـوت صـفّـاً لا يهـابونا[٢٨]

الأمر الثاني: أن الجارم نفسه، في قصيدة «فلسطين» عاد إلى البحر والقافية، وهي في (٧٣ بيتًا) ومطلعها:

تألف النصـــرُ فـــاهتـــزتْ عـــواليـنا
واسـتـقـبلتْ مـوكبَ البـشـرى قـوافـينا
غنّى لـنا الســـيـفُ في الأعناق أغنيـــةً
عـــزّت على الأيكِ إيقـــاعًـــا وتَلْحـــينا[٢٩]

وفي قصيدة عن فلسطين تستدعي الأندلس موضوعيًا، كما استدعاها إيقاع ابن زيدون، فيقول الجارم:

أتلكَ (أنـدلُـسٌ) أُخْـرى؟ فـقـد نَـبـشَـتْ
مـن حـقـدِ سـادتهمْ مـا كـان مـدفُـونا
سُـحْـقًـا لـسكينِ «فـرديـنانـد» كـم ذبحـتْ
واليـومَ تَشْـحَـذُ (أمـريـكا) السـكاكـينا

قـد شَّـردُوا العُـرْبَ واسـتـاقُـوا حـرائرهُمْ
فـأيـن فـتـيـانُنا ؟ أيـن المـحـامُـونا

٤- أما الشاعر بولس غانم (١٨٩٧-١٩٦٦) فقد استدعى ذكريات صباه وشبابه في لبنان، في قصيدته التي وسمها باسم قريته: «بكاسين»[٣٠] وأضاف عنوانًا شارحًا «مرتع أحلامي»، وهو في موقعه من التجربة: الحنين إلى الماضي مع البعد الزمني والمكاني يستعيد باللحن أنات ابن زيدون ونزعة شوقي التسجيلية التي عنيت بذكر الأماكن المصرية في أندلسياته إنعاشًا للذاكرة وحرصًا على توثيق الحلول:

حـيّـا الصّـبـا مـهـد أحـلامـي (بكاسـينا)
(مـديـنة الشـمس) من قـبل النبـيـينا
بـالأمـس كـانت (لآمـون) مـعـابـدها
واليـوم لله راعـيـهـا وبـاريـنا

إن الشاعر يبدي اهتماما زائدًا بصور الطبيعة (اللبنانية) الخلابة، صيفًا بأشجار الثمر، وشتاء بالثلوج وأشجار الصنوبر، ولكن خياله في التصوير قريب، أقرب إلى رسم الواقع ووصف قسماته التفصيلية، ويختم قصيدته (٤٤ بيتًا) بنداء حار إلى بني قومه أن يحافظوا على وحدتهم ليصونوا وطنهم. والمقطع الأخير يدل على تصرف لغوي في استجلاب قافية النون، إذ يقول:

أبـنـاءُ أمّي وقـدْ نـاديـتكُمْ حـكـمًـا
ظَلّوا على عـهـدكمْ صِـيـدًا مَـيـامـينا
ضـمـوا الصـفـوفَ وسـيـروا إخـوةً صـعـدًا
ووطـنـوا الـعـزم والإيـمـان تـوطـيـنا
نـقـوا القلوبَ ومـا في الصَّـدر من إحنٍ
ومـكـنـوا الحـبَ فـي الأرواحِ تمـكـيـنـا
يـعـدْ إلـيكمْ صـفـاءُ الـعـيش في دَعَـةٍ
وَتَقطعُـوا الـعـمـرَ إخـوانًا مُـحـبّـيـنا

لا تجـــعلوا (بيت شـــمسٍ) ضـمّنا قِـدَمًـــا
(بـيت الظـلام) بـــلـــيل مـن تجـافـــــــينـا

ففي الخمس القوافي اثنتان اجتلبتا عن طريق المفعول المطلق (وطن- توطينا- مكن: تمكينا) ولم تسلك قوافي ابن زيدون أو شوقي هذا المسلك.

٥- ومن طريف المعـارضـات أن الشـاعـر السـوداني الطيب أحـمـد هاشم المفـتي (١٨٥٧-١٩٢٤) حين يرغب في تقـريظ كتـاب الدر المخـزون على رسـالة ابن زيدون، فـإنه يعمد إلى إيقاعات النونية (وزنًا وقافية) حتى مع التكلف الذي كان سمة عصره:

زالـت شـــواغـلُ قـــلـبٍ كـــان مـحـزونـــا
لـمـــا رأيـت كـتـــابَ الـدرِّ مـخْـزونـا
فـحـــين سـرَّحـتُ طـرفي في مـحـــاسـنـهِ
غـدوتُ مـنشـرحًـا بـالـشـرح مـفـتُـونـا
وشـمتُ درَّ الـمـعـانـي لا يـنافـسـهـا
درٌّ نـفـيسٌ بـجـيـدٍ ظـلّ مـكـنـونـا
فـذاك شـــرحُ أبي بـكر الـعليـمي على
رسـالةِ الـفـاضلِ الـحـبـرِ «ابن زيدونا»[٣١]

٦- وهناك محـاولة أخرى من هذا المسـتوى الفني المحدود للشـاعر العراقي أحمد الفخري، (١٨٦٣-١٩٢٦)، قال معارضًا نونية ابن زيدون:

جـــدَّ الـهـوى ومـضى حـكمُ الـهـوى فـينا
فـــهل لـنا فـي الضَّنى آسٍ يـؤاسـيـنا[٣٢]

٧- وتصل المعارضة إلى الزجل العامي، الساخر، حتى يقول حسين شفيق المصري، في إحدى قصائده التي أطلق عليها «المشعلقات» (في مقابل المعلقات)، في استهلال إحدى «مشعلقاته»، المعارضة لنونية ابن زيدون:

هـجـرتـمـونـا لأن الـمـالَ خـاصَـمَـنا
وغـاب عنا فـغـبـتم أنـتـو رخـريـنا

ومنها:

لو كـــانَ وجـــهُكَ وردًا ثـم كـنـتَ بـــلا
مـــالٍ، ترى العينُ هـذا الـوردَ لـيـمـــونا
وكم رأيـــنـا غـــزالاً لا فـــلـوسَ لـهُ
تشـوفـهُ الناسُ مـثلَ الـقـردِ (مـيـمـونا)
اشـحـــال بقي رجـل مـثلي وأنـت تـرى
وجـــهي المكرمش بالتكشـيـــر مـدهـونا

☆☆☆☆☆

لقد فازت «أضحى التنائي» بالنصيب الأوفى من اهتمام الشعراء المحدثين عبر تقنية المعارضة، أو المحاكاة، وهناك قصيدتان أخريان عارضهما شوقي، كما عارض الجارم إحداهما. وقد سبقت الإشارة إلى معارضة شوقي لقطعة ابن زيدون «ودع الصبر محب ودعك» ورأينا كيف تعقب محمود مكي – في دراسته الضافية عن الأندلس في شعر شوقي ونثره – مستويات التقصير التي منيت بها قصيدة شوقي، وهناك معارضة (ثالثة) أصاب فيها شوقي قدرًا من التوفيق، لمطلع مدحة ابن زيدون لأبي الوليد بن جهور، وقد بدأها بغزل امتد اثني عشر بيتًا هي من عيون الشعر الغزلي في كل العصور، ومطلعها:

مـا للـمـــدام تُديـــرها عَـــيـنـــاكِ
فـيـمـيـلُ في سُكْر الصِّـبا عطفـاكِ

وقد استصفى الوجدان العربي (والإنساني) هذه الأبيات، واختفى المديح الذي امتد إلى البيت الأربعين. وقد عارض شوقي هذه القطعة الغزلية، وجعل معارضته مقدمة غزلية أيضًا، ولكن المتغزل فيه «زحلة» – أو لبنان – الذي وصف جماله وصفًا أنثويًا أخاذًا، وبهذا بدا التوفيق والانسجام بين الابتداء الغزلي والامتداد الوصفي (القومي) لذلك القطر العربي (لبنان جارة الوادي– جارة مصر) أكثر تواشجًا وتناسبًا، ومطلع قصيدة شوقي:

شـيـعـــتُ أحـــلامي بـــقـلـبٍ بـــاك
ولمـمت من طرق الملاح شـــبـــاكي[٣٣]

ثم يصل إلى البيتين الثامن والتاسع ختام القطعة الغزلية:

كنا إذا صفقت نستبق الهوى
ونشد شَدَّ العصبة الفتّاكِ
واليوم تبعث فيّ حين تهزني
ما يبعث الناقوسُ في النسّاك

هذا التحول الشعوري سببه الزمن، وهذا ما يمهد لتقبل الوصف من زاوية الحنين:

يا جارةَ الوادي طربتُ وعادني
ما يشبهُ الأحلامَ من ذكراك
مثّلتُ في الذكرى هواكِ وفي الكَرى
والذكرياتُ صدى السنينِ الحاكي

وقد عارض علي الجارم قطعة ابن زيدون، بل لعله أسبق إلى المعارضة من شوقي، فقصيدته «الحب والحرب» نظمها عام ١٩١٦، ومطلعها:

ما لي فُتنتُ بلحْظِكِ الفَتَّاكِ
وسلوتُ كلَّ مليحةٍ إلاّكِ
يُسْراكِ قد ملكتْ زمامَ صبابتي
ومضلّتي وهُداي في يُمْنَاك[٣٤]

والقصيدة من (٣٩) بيتًا، تبدأ بالغزل الذي لا يلبث أن ينتقل من صيغة المتكلم إلى صيغة المخاطب، إلى متكلم (آخر) يستدعي أسلوب عمر بن أبي ربيعة، وهذا إلى منتصف القصيدة التي تنتقل إلى حديث «الحرب» فتبعد تمامًا عن حديث الحب، وتمضي عنه فلا تعود إليه. وهذا قصم وحدة الموضوع، وبدد المشاعر التي طاردتها ذهنية الأفكار عن الصراع الدولي الناشب في ذلك العام.

ثانيًا: ظاهرتان شاغلتان بين المبدعين والدارسين

- ١ -

الموضوعان اللذان اختطفا اهتمام المبدعين والدارسين في حياة ابن زيدون: عشقه لولادة (بما يحمل من دلالات فنية واجتماعية وسياسية) وسجنه وهربه، وما أنتج من شعر،

وما دلَّ عليه من طبائع وأخلاق الشاعر، والحاكم، وأهل السلطان من الحاشية وأهل المشورة. لقد اهتم بالموضوع الأول الشعراء، وسنجد صيغًا مختلفة لاستدعاء «ولادة» إلى قصيدة حديثة، بقصد التمجيد لعاطفة الحب والتغني بحضارة الزمن العربي في الأندلس، وقد تساءل وتلقى عليها التهم.

وفي تلك القصائد العشر التي حيّا فيها الشعراء ذكرى ابن زيدون في مهرجان الرباط (١٩٧٥) تتراءى صور «ولادة» في أربع منها. في المقطع الثالث من «لقاء الطيوف»[٣٥] يطرح هلال ناجي أسئلة العشق والضياع، يوجهها إلى ولادة، فيتلقى جوابها:

ساءلتُ «ولادَة» والليلُ يجمعنا
سرينَ في كبد الظلماء تخفينا
هل المحبةُ أن نطوي على حرقٍ
وأن نزيدَ على ليل السبيينا؟
وهل نظلُّ على شوقٍ بلا أملٍ
وأن نعافَ صبابات تواتينا؟
وأن نجذَّ وشيجًا من حبائلنا
وأن نردَّ أريجًا كاد يصبينا
فجاءني صوتُها في شبهِ حالمةٍ
من اللحون تلوي جرسها لينا
يا نجم (دجلة) إني صغت من كبدي
لحنًا به تشرب الدنيا وتسقينا
منحته «لابن زيدون» فضيعني
وسفَّ يطلب من (عتب) تلاحينا
تشوقهُ ضحكات من جواريها
ويستبيه رخيص من أغانينا

فقد أتاح التصور الشعري لولادة أن «تشرح» أسباب القطيعة مع ابن زيدون كما رأتها أو ظنتها، ولم تتح (القصيدة) له مساحة لإيضاح موقفه، فقد أخذ هلال ناجي بقولها، ووجه ملامته، ونصيحته – التي جاءت متأخرة ألف عام – كيف ينبغي أن يعامل الرجل محبوبته:

أبا الوليدِ فلا عتبَ إذا قطعت،
الوصلُ مَات بزلاتِ المحبينا
كما صنعت صنعنا في شبيبتنا
وكمْ ندمنا على هجرٍ بأيدينا
أمرُ الفؤادِ عجيبٌ في تقلبِهِ
فالنفسُ تطلبُ ما جُنّتْ به حينا
حتى إذا نالَ قلبٌ كلَّ مُنْيَتِهِ
ردَّ الفؤادَ إلى أخرى تناغينا
داءُ الرجالِ ملال في خلائقهم
وقد يكون غرورًا في قوافينا
ومن يُثيرُ من الأنثى تَشَكُّكَها
فقد أثارَ – على جهْلٍ – براكينا

وكما فعل هلال ناجي فإن محمد بهجة الأثري يأخذ جانب ولادة في قطيعتها، ويعدها مثالاً للتصون، في قصيدته «ذكرى ابن زيدون»:[٣٦]

يا ابن زيدون ما سجاياك إلا
في سياج من الهوى وضمان
نيل «ولادة» كنيل مراميـ
ـك، وراء الظنون والزيفان
العروب الشماء عن دنس العـ
ـض، وعن سَوْرَتَيْ أذى وهوان

ربـيـت في الـنـسـاء من عـزة الـمـلـ
ـك، وصـيـنت من الـنهي في صـوان
كـانـت الـمـاء في الإبـاء على الـقـبـ
ض، وفي مـنـع مـا خـص لـلـدهـان(؟)

ويضفر عبده بدوي قطعة من شعر ولادة بشعره الذي يطرح أسئلة على ابن زيدون، ويتلقى أجوبته، فيرسم «حالة» ومشهدًا يبقي الحوار مفتوحًا لا يحتدم ليكشف عن خبيء ولا يتوقف عند استخلاص خبرة معينة تعمق من تجربة القصيدة وتتسق وشكلها الحواري المؤكد بعنوانها: «حوار مع ابن زيدون»[٣٧]:

..وأقـولُ لـلـشـيخ الذي لاحـت بجـبـهـتـهِ الغـضـونْ:
أبـدعـتَ فـيـمـا قـدمـتْ كـفـاكَ من درٍّ ثـمـين
لكن «ليلكة الجـمـالِ القـرطبي» تركـتـهـا خلف الظنون
أطـلـق أنـاقـتـهـا، وضـحـكـتـهـا، وثـرثـرة الجـفـون
والـعـين تـرنـو خـلـف «مـروحـة» تـخـاصم أو تـلين
والـقـرط في مـهـوى عـمـيقٍ كـاد يدفع لـلـجنون
أتـرى تـغـار على الأمـيـرة؟ ذلك الكـنز الثـمـين؟
«ولادة» بـنـت الـخـلـيـفـة، والجـدود الشـامـخـين!
«ولادة» ويـمـوت صـوت نـاعـم حـلـو الرنـين
تـرقَّـبْ إذا جـنَّ الـظـلام زيـارتـي
فـإني رأيـت الـلـيل أكـتم لـلـسـرِّ
وبي مـنك مـا لو كـان بالشـمس لم تـلـح
وبالـبـدر لم يـطـلع وبالنجمِ لم يَسْـرِ
أنـا والـلـه أصـلـح لـلـمـعـالـي
وأمـشي مـشـيـتي وأتـيـه تـيـهـا
أُمـكّـنُ عـاشـقي من لـثـمِ ثَـغْـري
وأُعـطي قُـبلـتي من يـشـتـهـيـهـا

فـإذا انتـشى من صـوتهـا الشَّـادي ومن شعـر رصـينْ
سـاءلـتـه عن قـصـة الـقـلـب المدلل والطـعـين؟
فـيـقـول: كـانـت جـنـةً وهـبـطـت مـنـهـا لـلـمـنـون!
وأقـول: مـن بـدأ الخـيـانـةَ؟ من أثـار الشـامـتـين؟
فـيـقـول: كـانـت شـمـعـة في كُـوَّتـي وأنا سـجـين!
وأقـول: من أغرى بـروض الـعـشق حـقـدَ الحـاقـدين
فـيـقـول: كـانـت في بـحـار الـحـزنِ مـجـدافًـا أمـين!
وأقـول: مـا أحـلـى الذي غنـيت من صـوتٍ حنون
فـيـقـول: «قـد أضـحى التنائي» فـهي مـصـبـاح الـقـرون
وهي الـتي تبـقى مع (الحـمـراء) في الزمن الضنين!
..وأراهُ يـرعـش دمـعـةً كـفـراشـةٍ بـين الـغـصـون
مـا زال مـحـمـومَ الـعـواطـفِ ..لا يـقـرُ من الحـنـين
يـشـكـو!! يـحط الكفّ فـوق الصّـدر حـينًا بعـد حين!!
يـبـكي فـتـلـمعُ في الـدجى المنسيّ (أنـدلـس الـفـنون)!

وتأخذ قصيدة جعفر ماجد «ابن زيدون»[٣٨] الرؤية النقيض لعلاقة ابن زيدون وولادة، إذ كان وزيرًا نافذًا، ولكنه لم يعرف قيمة ما يملك من موهبة الشعر، فلم يضعه في موضعه:

«ولادةُ»، يا كـتـابَ الحـبِّ مـعـذرةً
تُـخـصـي الـفـحـولَ وتغـتـالُ المحـبـينا
«ولادةُ»، ضـيـعـت بـالأمـس (أنـدلـسًـا)
ولـم تـزل حـيـة مـوجـودة فـيـنا
يـا واهـبَ الـشِّـعْـر مـعـنًى من روائـعـهِ
كم كـنـت تـمـلأ بـالـوهم الدواوينا
لـم تَـدْرِ أن حـروفَ الشـعـر غـالـيـةٌ
لـم تَـدْرِ أنك في صـفّ الـنـبـيـينا

الحـــرف مـقـصـلـةٌ لا يـشـتـهـي دمَـهَـــا

مـن لا يـــقـبـلُ فـي الحـــقّ الـــسـكـاكـــيـنـا

عـشـــنـا على هـامـــشِ الـتـــاريـــخ مـثـلـكُمُ

وبـــعـــد (أنـدلـس) خـــنّا (فـلـسـطـيـنـا)

ومن الطريف أن نذكر أن الشاعر (الفلسطيني) إبراهيم طوقان يقول في موشحه: غادة إشبيلية:

أنـا ابـــنُ زيـــدونَ وتـصـــبـــو لِـــيَـــهْ

«ولادةٌ» فـي دمِـــــهـــــا والإهـــــاب

ديوانه – طبعة البابطين – ص:٢٤٦ .

أما الشاعر (الفلسطيني) الآخر فهو سميح القاسم، وفي قصيدته (الأندلس – الأعمال الكاملة جـ٢– ص:٥٦٨) يناظر فلسطين بالأندلس فيقول:

وابن زيدون خابية عتقت خمرها صرخات السبايا، وولادة

خسرت عرضها في ملاهي الشمال

(إنما كسبت خبزها)

يا صهيل الأسى، يا رنين السنابك، هل في المخاضات كوكبة

أم ترى محض آل!!

لقد فرضت «ولادة» حضورها على ابن زيدون في كافة مراحلها، وهذه علاقة تتجاوز مألوف العلاقات العاطفية مهما كان عمقها أو حدتها، وبخاصة مع تطاول العمر واختلاف المواقع وتناقض الطموحات. وهذه الجوانب لا يحسمها تحليل الشعر الوجداني الذي يصور «حالات» أكثر مما يحدد أفكارًا ويفشي خططًا وتطلعات، وهنا نضع إضاءتين صغيرتين ربما ساعدتا في تبيان موقع تجربة ولادة من حياة ابن زيدون، في مراحلها وما عرض له من محن وتحولات، وليس في زمن قرطبة المقترن بفورات الشباب:

١- إن قصائد ابن زيدون من اليسير أن ترتب زمنيا لأنها - في جملتها - ترتبط بأسماء أشخاص ومناسبات يمكن تحديد مواقعها في السيرة الممتدة لحياة الشاعر، من ثم يمكن استخلاص مقاطع وصور الحنين والشكوى والغزل، وتحليلها في ضوء معطيات علم النفس وفلسفة الرمز لتدل على منابعها الدفينة في نفس الشاعر.

٢- إن أخبار سيرة الشاعر، وبعض شعره يدلان على وجود محبوبات أخريات في حياته، ولا يصح أن ننظر إلى هذا على أنه «خيانة»، أو «انحراف عن جادة الإخلاص للذكرى»، فهناك دائمًا وغالبًا: التيارات العميقة التي تلج في تدفقها لا تتوقف، والتيارات السطحية والدوامات العابرة التي تبدو للعيان، ولكنها لا تلبث أن تختفي، أو تتماهى في التيار العميق وتصبح آلة من آلاته الدافعة!!

إن شاعرًا من شعراء مهرجان الرباط لم يحاول «قراءة» الأخبار والأشعار في ضوء خاص أو جديد، ووقف الأمر عند طرح الأسئلة المعلقة المألوفة الجواب، أو بهرجة التشكيل عن طريق التضمين، أو اتهام التاريخ العربي بأنه ضحية النساء الطموحات!! وبهذا تظل قصة عشق ولادة والشاعر محصورة بين قوسين من الأخبار المنصوص عليها، وتظل «اجتهادات» شعراء القصيدة، وشعراء المسرح، على السواء لا تملك الجرأة الفكرية أو الفنية لتقديم رؤية مختلفة، أو مناقضة للمألوف.

- ٢ -

وتختص دراستان (جامعيتان) بمحنة السجن في الشعر الأندلسي، الأولى دراسة نصية، للباحث في الأدب الأندلسي والإسباني المعاصر والمغاربي:أحمد عبد العزيز، بعنوان : قضية السجن والحرية في الشعر الأندلسي[٣٩]. والأخرى للباحث: بسيم عبد العظيم، وهي أطروحة دكتوراه، قدمت إلى جامعة عين شمس (١٩٩٥) بعنوان: «شعر الأسر والسجن في الأندلس - جمع وتوثيق ودراسة»[٤٠].

هناك تلازم ملحوظ بين السياسة والسجن، قد تقل درجة التلازم قليلاً إذا حل الشعر مكان السياسة، فإذا كان رجل السياسة شاعرًا أو (كاتبًا) - وهو غالبًا كذلك - فإنه مساق إلى السجن لا محالة، في مرحلة من عمره، قد تطول فتلتهم هذا العمر، وهذا -

دون الدخول في التفاصيل – دليل الصراعات وتنافر الطوائف وتحكم المصالح الشخصية والطائفية وغياب الهدف العام الذي تنصهر فيه وتتوحد الأهداف والتطلعات الخاصة، فإذا كانت العصور الإسلامية في الأندلس قد عرفت سجن الشعراء لجرأة النقد أو لانحراف السلوك، وعرفت سجن الوزراء ورجال السلطة بسبب الكيد منهم أو الكيد لهم، وبسبب أمانتهم أو خيانتهم، وبسبب توقي اتساع طموحهم أو التحول في ولائهم، فإن هذا قد حدث بتواتر أعلى في زمن ملوك الطوائف، بل إن هؤلاء الملوك «الجناة» كانت لهم «حصة» يأخذون فيها موقع المجني عليه، أو الضحية، وأية ضحية؟!

ويعدّ ابن زيدون أشهر شعراء الأندلس الذين ذاقوا مرارة السجن، «الذي سجنه أبو الحزم بن جهور على أثر المكائد التي دبرها له ابن عبدوس، ذلك الذي كان ينافسه في حب «ولادة»[٤١] ولكن المنافسة في الحب لا تصلح سببًا (معلنًا) للسجن، وهكذا جهزت تهمة تمس نظام الدولة: «فقد استطاع ابن عبدوس بالتعاون مع أعداء ابن زيدون أن يتهموه بتبديد بعض أموال الدولة، فزج به في السجن، حيث قضى خمسمائة يوم، كتب فيها شعرًا كثيرًا[٤٢]». وهنا يمكن أن نستخلص جانبين متضادين: فنلاحظ أن أثر السجن (الخمسمائة يوم) لم يتوقف عند حدود السجن الزمني، فقد أثر في حياة الشاعر وعواطفه (ومخاوفه) في كافة مراحل عمره، ومن الناحية المضادة: إن هذا السجن المبكر (وكان الشاعر دون الثلاثين) لم يؤد إلى مجافاة العمل السياسي أو التطلع إلى السلطة بالانغمار في رفاهية الحياة الخاصة، بل على العكس، لقد طلب بإلحاح ما يرى نفسه جديرًا به، ولم يعتزل وإنما هرب، ليبني مكانة في بلد آخر، وعاد إلى بلده يقود حراب الغزاة، ومات منهكًا غريبًا أقرب إلى المستبعد أو المنفي، ومع هذا فإنه لم يتوقف عن العمل إلى آخر رمق!!

تنقسم دراسة أحمد عبد العزيز إلى قسمين، في القسم الثاني قدم ترجمة مختصرة عن حياة شعراء السجن، يتصدرهم ابن زيدون في عصر ملوك الطوائف[٤٣]، وفي هذه الصفحات الأربعين ذكر أسباب سجنه، ومظاهر الإساءة إليه، وإرسال قصائد التنصل والشفاعة، ثم الهرب من السجن..إلخ، إلى أن يعرض لمكانته الفنية، وبعد إشارة سريعة إلى رسائله يورد قصائد السجن كاملة متتابعة[٤٤]، أما القسم الأول الذي قسم ظاهرة الشعر الذي قيل في السجن إلى عناصر، ومواقف، فإن ابن زيدون حاضر بشعره في كل

عناوينه، إذ يعبر عن كربه، وضيقه بطول سجنه، ولكنه لا يتذلل، وإنما يتذرع بحكم القدر، ولا يحول هذا الترفع عن مذلة الخضوع (الذي انساق إليه مسجونان قبله – المصحفي، وبعده: ابن عمار مثلا) أن يعترف بخطئه: «هي النعل زلت بي فهل أنت مكذب لقيل الأعادي إنها زلة الحسل؟».

ويرى أحمد عبد العزيز أن ابن زيدون «أكبر شاعر تغنى بالحب داخل السجن وخارجه.. ولكن الحقيقة أنه يصعب علينا التمييز – من الناحية الفنية – بين شعر الحب عنده داخل السجن وخارجه، وذلك لأن الغزل عنده يأتي في مقدمات قصائده على الطريقة التقليدية في بنية القصيدة العربية»[٤٥]، وعندما يعرض لاستخدام الشاعر لعناصر الطبيعة يسجل له تفوق صوره الشعرية في هذا المجال، وتساندها بحيث يفسر بعضها بعضًا، كأن يقول مفتخرًا بنفسه (في محنته):

هل الرياحُ بنجمِ الأرضِ عاصفةٌ
أم الكسوفُ لغيرِ الشّمسِ والقمرِ[٤٦]

وتأتي دراسة بسيم عبد العظيم: «شعر الأسر والسجن في الأندلس»، غير مقيدة بعصر، فتمضي عبر طريق طويل تناثرت على جانبيه الأصفاد وقصائد الألم، فهناك – قبل أن نصل إلى «زنزانة» ابن زيدون: أبو مروان مؤمن بن سعيد، والوزير أبو خالد هاشم بن عبد العزيز، وجعفر بن عثمان المصحفي، وعبد الله بن عبد العزيز الملقب بالحجر اليابس، وعبد الملك بن إدريس الجزيري الخولاني، ويوسف بن هارون الرمادي، وأبو الإصبغ عيسى بن حسن، وأحمد بن عبد الملك بن شهيد، وعلي بن أحمد بن سعيد بن حزم.. لنصل إلى ابن زيدون، وهكذا يمكن أن نكتب تاريخ الإبداع العربي، في الأندلس، وخارجها، وفي الماضي، والحاضر من خلال شعراء السجون، ويرى الباحث أن ابن زيدون – بعد الشاعر الطليق، ممن تظاهر العشق والسياسة على الإيقاع به وسجنه[٤٧].

ويصف الباحث القصائد المادحة لأبي الحزم بن جهور بأنها ضربت «بسهم وافر في جانب الاستعطاف والاعتزاز والاستشفاع».. ويتضرع إليه ويتوسل، وقد بدأها بالغزل .. وإن كان غزلاً يرتبط ارتباطًا كبيرًا بموضوع الاستعطاف، حيث يذكر المحبوب النافر، وإن

شئت فقل الممدوح، بما كان من ذكريات جميلة[٤٨]. على أن الباحث يقول في مكان آخر قريب: «ونلاحظ على استعطاف ابن زيدون واعتذاره، أنه لا يخضع ولا يذل، بل يضع نفسه على قدم المساواة مع ابن جهور، بل إنه في بعض الأحيان، بل في كثير منها(!) يفتخر بنفسه ورأيه وأدبه ومؤهلاته التي يفتقدها حاسدوه، ونراه يختم هذه القصيدة بما يشبه التهديد لابن جهور، فإذا ضيعه فسيجد من يحفظه، وإذا أرخص مكانه فسيجد من يعرفه ويقدره...»[٤٩] إلخ، على أنه ينبه إلى نقلة مهمة في قصائد السجن، إذ بدأت تبدي صور الحنين إلى أمه، أو إلى ماضي حياته، وفي سياق الحنين يبدو الفخر، كما يبدو الاستعطاف مبررًا[٥٠]. على أنه يبالغ فيجعل من الطبيعة مشاركًا في الألم من أجله، واحتشاد عناصرها للبكاء عليه.

وفي الدراسة الفنية يفرق بسيم عبد العظيم بين القوافي الذلل، والقوافي الحوش، والقوافي النفر، وينسب - أخذًا برأي عبد الله الطيب - الطاء إلى النوع الأخير، وقد جاءت - عند ابن زيدون - في قصيدة واحدة أشرنا إليها من قبل.

وجدير بالذكر في غاية هذا الموضوع أن نذكر بأن مجموع القصائد الذي اعتمدت عليه الدراسة الثانية، يشارك ما اعتمدته الدراسة الأولى في أربع قصائد من ست، ويهمل قصيدتين، ويضيف قصيدة واحدة وقطعة من ثلاثة أبيات[٥١].

****

هوامش مستويات من التواصل

١ – هناك دراسة اهتمت بهذه الاصطلاحات في المستوى النظري لعبد الله التطاوي، بعنوان: «المعارضة الشعرية: أنماط وتجارب» – دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٩٨– ودراسة تطبيقية لعلي الغريب بعنوان: «المعارضات في الشعر الأندلسي: القصيدة العباسية نموذجا» – مكتبة الآداب – القاهرة – ٢٠٠٣، وقد تناولت جانبًا من معارضات ابن زيدون سنشير إليها.

٢ – المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها:جـ١ ص:٤٣٨– ويلاحظ اتفاق النونيتين في الوزن (البسيط) والروي (النون) مع الاختلاف في الردف، إذ التزمت نونية جرير الألف حسب القاعدة العروضية، وتبادلت الواو والياء موقع الردف في قافية ابن زيدون، وهو ما تأذن به القاعدة، وبهذا أخذ جميع معارضي النونية على أن الطيب لم يحدد النونية المعنية عند جرير.

٣ – زكي مبارك: الموازنة بين الشعراء: دار الكاتب العربي للطباعة والنشر – القاهرة ١٩٨٦ .

٤ – وقد تفاوت عدد أبيات النونية، حسب طبعات الديوان، ففي نسخة كامل كيلاني ٥٠ بيتًا، وفي نسخة محمد سيد كيلاني ٥١ بيتًا، وفي النسخة البيروتية ٥١ بيتًا كذلك، أما نسخة علي عبد العظيم فقد بلغت ٥٢ بيتًا. وقد وضع البيت رقم ٣٧ بين معقوفين مشككًا في أنه من القصيدة، ومعدلاً في موقعه منها، ويشير علي عبد العظيم إلى اختلاف ترتيب بعض الأبيات واحتمال معاودة النظر في القصيدة بالزيادة فيها من الشاعر نفسه.

٥ – الموازنة بين الشعراء: ص: ٣٧٥، ٣٧٦ .

٦ – المرجع السابق: ص: ٣٧٦، ٣٧٧ .

٧ – محمود علي مكي: الأندلس في شعر شوقي ونثره: فصول (مجلة النقد الأدبي)، المجلد الثالث – العدد الأول ١٩٨٢ – ص:٢٠٠ – ٢٤٣ .

٨ – المرجع السابق (دورية : فصول)، ص: ٢٠٩ .

٩ – القطعة من أربعة أبيات، وفي نسخة علي عبد العظيم «ذائع» بدل «ضائع» – انظر الديوان ص:١٦٧ .

١٠ – السابق نفسه ص: ٢١٨ .

١١ – السابق نفسه ص: ٢١٩ .

١٢ – محمد الهادي الطرابلسي: خصائص الأسلوب في الشوقيات – المجلس الأعلى للثقافة – القاهرة ١٩٩٦ .

١٣ – المرجع السابق ص: ٢٤٨، ٢٥٣، ٢٥٤ .

١٤ – المرجع السابق ص:٢٥٤ (انظر الهامش).

١٥ – المرجع السابق ص: ٢٦١ .

١٦ – المرجع السابق ص: ٢٦٢ .

١٧ – المرجع السابق نفسه.

١٨ – المعارضات في الشعر الأندلسي: ص: ١٠٦ .

١٩ – المرجع السابق ص: ١٠٧– انظر الهامش آخر الصفحة.

٢٠ – المرجع السابق ص: ١٠٩– ١١٦ .

٢١ – هكذا ذكر الخبر بصيغة البيتين (ديوان إسماعيل صبري باشا – حققه وشرحه: أحمد الزين – مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر – القاهرة ١٩٣٨) والبيتان من نونية شوقي «أندلسية»، برقم ٢٥ ، ٢٦ مع إعادة صياغة للبيت الثاني:

لما ترقـــــرق في دمع السمـــــاء دمًـــا

هاج البكا فـــخـــضَّـــبنا الأرض باكـــينا

انظر ديوان إسماعيل صبري باشا: ص:١٢٧، والشوقيات: جـ٢ ص: ١٠٤ .

٢٢ – سعاد عبد الوهاب: ثلاث نونيات في الحنين إلى الأوطان – مجلس النشر العلمي – جامعة الكويت (حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية) – رسالة ١٨٤ عام ٢٠٠٢ .

٢٣ – المرجع السابق ص: ٣٨ .

٢٤ – محمد عبد الغني حسن: الشعر العربي في المهجر – مكتبة الخانجي – القاهرة ١٩٥٥ .

٢٥ – الاقتباسات من القصيدة مصدرها كتاب: «ثلاث نونيات في الحنين إلى الأوطان» – انظر الملحق.

٢٦ – الاقتباسات من القصيدة من ديوان «الروافد» – ص: ٧٢ – ٧٦ .

٢٧ – علي الجارم: ديوان الجارم – الدار المصرية اللبنانية – ١٩٩٧ ص:١٥١ وما بعدها.

٢٨ – الاقتباسات من نونية الشاعر السوداني أحمد محمد صالح من ترجمته في موسوعة البابطين لشعراء القرنين التاسع عشر والعشرين.

٢٩ – ديوان الجارم : ص:٣١٥ .

٣٠ – ديوان الوفاء – دار المعارف بمصر ١٩٦١– ص: ١٣٨، وقد بين الشاعر في الهامش نطق اسم قريته ومعناه: فهي من مركب مزجي: بكا: أي المحلة أو المدينة، وسين: الشمس، فهي مدينة الشمس، نسبة إلى المعبد الفينيقي الذي أخذ عبادة الشمس عن فراعنة مصر.

٣١ – مصدر هذه القطعة كتاب: شعراء السودان، لمؤلفه سعد ميخائيل – مطبعة رمسيس – القاهرة (د.ت) ص:٥١ .

٣٢ – مصدر هذه القطعة كتاب: أعلام الأدب في العراق الحديث – دار الحكمة، لندن ١٩٩٤ ص: ٧٦ .

٣٣ – الشوقيات: جـ٢ ص:١٧٧– وفيها «ولمحت»، وهو خطأ.

٣٤ – ديوان الجارم – ص:٥٠ .

٣٥ – قصيدة هلال ناجي: الكتاب – بغداد ١٩٧٥– ص:٤٨٨ .

٣٦ – قصيدة محمد بهجة الأثري: الدورية السابقة: ص:٤٩٢ .

٣٧ – قصيدة عبده بدوي: الدورية السابقة – ص:٥٠٤ .

٣٨ – قصيدة جعفر ماجد: الدورية السابقة – ص:٥١٨ .

٣٩– أحمد عبد العزيز: قضية السجن والحرية في الشعر الأندلسي – مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة ١٩٩٠ .

٤٠ – بسيم عبد العظيم عبد القادر إبراهيم: شعر الأسر والسجن في الأندلس – جمع وتوثيق ودراسة (ط٢) – توزيع مكتبة الخانجي بالقاهرة ١٩٩٦ .

٤١ – قضية السجن والحرية في الشعر الأندلسي – ص: ٤٠

٤٢ – المرجع السابق نفسه.

٤٣ – المرجع السابق: ص: ٢٤٩–٢٩٠ .

٤٤– وهي:

١– **السينية: ما على ظني باس (٢٥ بيتًا).**

٢– **الطائية: شحطنا وما بالدار نأي ولا شحط (٣٨ بيتًا).**

٣– **الميمية: الهوى في طلوع تلك النجوم (٢٤ بيتًا).**

٤– **الحائية: إيه أبا الحزم اهتبل غرة ألسنة الشكر عليها فصاح (٨ أبيات).**

٥– **الرائية: ما جال بعدك لحظي في سنا القمر (٣٥ بيتًا).**

٦– **اللامية: ألم يأن أن يبكي الغمام على مثلي (٤٠ بيتًا).**

٧– **الرائية: خليلي، إن أجزع فقد وضح العذر (٢٥ بيتًا).**

٨– **والبيتان:**

بَني جـــهْـــوَرٍ أحـــرقـــتُمُ بـجـفـــائـــكُمْ
جَـنـانـي، ولـكـنَّ المـدائـــحَ تَـــعـــبَـقُ

تـــعـــدُّونَنِي كـــالعنْبَـــرِ الرطبِ، إنَّمـــا
تطيبُ لكم أنفـــاسُـــهُ حين يُحْـــرَقُ

٤٥ – المرجع السابق ص: ١٠٦ .

٤٦ – المرجع السابق ص: ١٣٨– انظر أبياته ص:٤٠ والتوطئة لها.

٤٧ – بسيم عبد العظيم: شعر الأسر والسجن في الأندلس – ص:٤٤

٤٨ – المرجع السابق ص: ٨٠، وبعد أن يتحفظ على إطلاق هذه الصفات، يعود إلى ذكرها (ص:٩٧) فينص على الضراعة والتوسل، وهكذا يختلف التصور مع كل قصيدة!!

٤٩ – المرجع السابق ص: ٨٣ .

٥٠ – المرجع السابق ص: ٩٩ .

٥١ – انظر القصائد في المرجع السابق ص:٥٦، ٧٦، وعارضها بما سبق إليه أحمد عبد العزيز مما سجلناه سابقًا.

****

العتبـة الـرابعة : تـحولات الشكل

من المتوقع أن يكون ابن زيدون الشاعر أقرب إلى ولوج ذاكرة الشعراء، وأن يكون شعره العشقي بصفة خاصة حين تؤطره إيقاعات وتجسده مجازات مؤثرة.. حاضرًا في تداعيات الخواطر وعروض المناسبات، ومع هذا فقد وجدت فيه فنون المسرح والرواية «خامةً» غنيةً بإغراءات العرض، واستخلاص الدروس، إذ تنطوي حياة ابن زيدون على تحولات ومواقف ومفاجآت شائقة هي بطبيعتها «درامية» لكونها صراعية، وذات علاقة بالمصائر الإنسانية، وكان للمرأة، ولحياة البهجة المرغوبة قدر واضح من التأثير فيها، وهي- على الجملة - حياة يمكن أن توصف بأنها «مأساوية» - بالمعنى الفني - انعكست فيها النهايات فلم تشبه البدايات، ولا كانت الغايات المتحققة ثمرة لتلك البذور التي زرعها وغنى لها في شبابه وأيام مجده، وإن المؤامرات التي لم تتوقف، وأنواع الصراع بالسيف وبالمكيدة وتبديل الأعوان ونقل الولاء.. كلها تقدم للكاتب المسرحي إغراء لا يستهان به، سواء كان شاغله العشق وفواجع العشاق، أو الطبائع والأخلاق، أو السياسة ومحنة القومية في عصر ابن زيدون أو في عصرنا.

١- أوبريت الشيخ إبراهيم أفندي..

إن أقدم عمل أتيح لنا طبع بمطبعة المحروسة بمصر سنة ١٣١٧هـ، «تأليف علامة زمانه وفريد عصره وأوانه المرحوم الشيخ إبراهيم أفندي الأحدب الطرابلسي الشهير - رحمه الله»، وهو بعنوان «رواية الوزير أبي الوليد بن زيدون مع ولادة». وقد ذكر الزركلي أن وفاة الأحدب كانت (١٣٠٨هـ - ١٨٩١م) فقد طبع النص بعد وفاته ببضع سنين، فهو بتأليفه يعود إلى مسرح أواخر القرن التاسع عشر، الذي أسسه وأعلى موجته مارون النقاش وأبو خليل القباني، وإذا كان الزركلي يذكر أن له نحو عشرين رواية فإنه لم يشر إلى اشتغاله بالمسرح، بل أشار إلى ما يرجح عكس ذلك؛ وهو العمل بالقضاء الشرعي

والمعارف، وهو ما نال به الرتب السلطانية، كذلك لم يذكر أنه زار مصر وإن كنا نميل إلى هذا الاحتمال، إذ تأخر النص المسرحي إلى ما بعد وفاته بتسع سنوات تقريبًا، فلو لم تكن هذه المسرحية معروفة ومتاحة في مصر ما أمكن إنجاز هذه الطبعة المبكرة.

المسرحية غنائية أقرب إلى «الأوبريت»، وهي قريبة التكوين من تلك الطائفة من المسرحيات التي عرفتها أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، حيث يلتقط الكاتب حادثة أو مساحة من سيرة شخصية يقسمها إلى مشاهد تروي حكاية بطريقة الحوار النثري والشعري، وبطريق الغناء (المتبادل) في المجالس أيضًا. وقد اكتفى مؤلفنا بما يمكن وصفه بأنه الفصل الأول من حياة ابن زيدون : زمن وزارته في قرطبة، وحبه لولادة ومبادلتها له الحب، ومحاولة ابن عبدوس التقرب إليها، ورفضها بل إهانتها له، مما دفعه إلى الكيد والتسبب في سجن ابن زيدون، الذي استطاع الهرب من السجن قاصدًا إشبيلية، ولكنه قبل أن يغادر قرطبة لم ينس أن يقابل ولادة ليتبادلا مواثيق الحب والوفاء. المسرحية اختارت المسافة الحياتية التي تتجاوب مع الغناء والألحان والرقصات، وخبرة الأحدب بالألحان واضحة في توجيه الأشعار إذ يذكر اللحن المناسب لكل دور أو موشح أو مقطوعة، في حين يهمل وصف الحركة تمامًا، مكتفيًا بتحديد أطراف المشهد الذي يسميه «واقعة» وهذه الواقعات تتابعت في نقلات سريعة، بما يلائم الطابع الغنائي والحركي السائد، ومع هذا فإنها حريصة على تقديم أنواع من المعرفة التي تحكمها ثقافة المؤلف اللغوية الشعرية بصفة خاصة، إذ لم يكتف بما ضمن من أشعار ابن زيدون وولادة، وبما اقتبس من موشحات وأبيات ينسبها لأصحابها أو يسكت عنها، فضلاً عن الأدوار المعروفة في زمانه، فقد دفع إلى السياق بأبيات من صنعه حاكى فيها نونية ابن زيدون الشهيرة، وإن جعل أبياتها (المصنوعة) تجري قطعة منها على لسان ولادة (المسرحية ص: ٢٧) وقطعة على لسان ابن زيدون (المسرحية ص: ٢٨) فضلاً عن اقتباس عبارات من آيات قرآنية في أكثر صفحات المسرحية، ومع أن المؤلف يلجأ – أحيانًا – إلى مفردات عامية، وتسوقه رغبة السجع والازدواج إلى تراكيب ركيكة عامية أو قريبة منها، فإنه يضع على لسان بعض شخصياته عبارات مصنوعة بينة التلفيق، لا تطيقها الشخصية ولا يستدعيها الموقف، ويعرض لتعاريف العشق عند فيثاغورس وأفلاطون وابن سينا

(المسرحية ص: ٢١) وكما يسرف في عرض جوانب من ثقافته يبالغ في تجميل عبارته وتشكيلها الصوتي، فلا يكتفي بالسجع والازدواج السائد في لغة الحوار (النثري) وإنما يصطنع نحت عبارات تحقق له نوعًا من التوازن الصوتي التبادلي، مثل قول ابن زيدون لنديمه: فلذلك أتأرق حرقًا، وأتحرق أرقًا (المسرحية ص: ١٣)، وكذلك ابن زيدون لولادة ساعة تأهبه للهرب: «وبعد رؤيتي هذا المحيا الحسن، لا يحسن إلا ذكر المنح دون المحن، وإن راعتنا بالأهواء أهوال، ووقعنا من الأحوال في أوحال» (المسرحية ص: ٦٣)!! إن الجانب الإيجابي في التشكيل المسرحي ينهض به الغناء خاصة، والشعر عامة، إذ أخذ الغناء موقع الحوار، فتحاورت الأغاني، كما في الواقعة الختامية من الفصل الخامس، وطرفا الحوار جواري ولادة والعجوز أم رحمة التي جاءت تعرض على الأميرة عواطف ابن عبدوس، فسخرت منه وأوكلت إلى جواريها شرح حالها من ناحية، وإفشال سعي العجوز من ناحية أخرى:

«الجواري – عروض شادن صاد قلوب الأمم من العجم»

إنّ قلبي دونهُ في شغل
وفؤادي في كمد
فاقطعي عنك دواعي الأمل
أن يراني للأبد

عجوز:

ارحمي لطفًا محبّاً قد بُلي
بهواك ذا نكد

جواري:

قد كفى ما قلت ذات الحيل
ورقاك في العقد
هل ترى الشمس لفار تنجلي
وهي في برج الأسد

دور

عجوز:

قـــابلي قـــولي بـرفق وارحـــمي
دمـــــــع صـــــبٍّ لـك جـــــار

جواري:

اذهـــبـي عـــني لـــقـد فـــار دمـــي
لا يـــــــنـــالُ الـشـــمـــسَ فـــار
كـــيف أعـــري مـــن مـــعـــالي هممـــي
عـــنـــد لـــبـــسـي بـــرد عـــار

عجوز:

خـــاب قـــصـــدي مـــع ســـعي القـــدم
وفـــــؤاد ذو انـكـــــســـــار

جواري:

يـــا إلـهـي عـــد بـفـــيـض الـنـــعم
عـند إســـبـــال الســـتـــار»

إن ولادة – التي تكلمت نثرًا – تركت المقطع الغنائي لأداء مجموعة الجواري في مواجهة العجوز، وفي هذه المقابلة وجه من التماثل ووجه من التناقض، ثم نتأمل الوزن الشعري فنجده أطوع لحاجات الغناء والترديد في المشهد المسرحي منه في الالتزام بقواعد البحر العروضي حيث أخذ نسق الرمل (فاعلاتن ثلاث مرات) وتصرف فيه بما تسمح به القواعد، في الشطر الأول، ثم تصرف تصرفًا آخر، باستخدامه مجزوءًا في الشطر الثاني، وهذا الاختلاف في عدد التفعيلات يعين على تغيير الإيقاع الحركي الراقص المصاحب للإنشاد، ويقترب بالقصيدة من نسق الموشحة فيجاري اللحن الموشحي من جانب آخر، وإذ نتوقع مع اختلاف اللحن بين المقطعين اختلاف صوت القافية، فإن استمرار السكون يحفظ الاستمرار ووحدة المشهد وما يؤطره من عاطفة، ثم نلاحظ هذه الحركة الأخيرة الموجهة إلى مشاهدي المسرحية لعبارة: عند إسدال الستار!! وما تعنيه من

معنى «الفرجة» بتفاعل الأداء على الخشبة مع جمهور الصالة. ونلاحظ أن ولادة أنشدت شعرًا وغنت أدوارًا تتخلل حديثها، وكذلك حبيبها الشاعر الوزير تحمل معنى الإفضاء، أما الشعر المغنى مما كان من نصيب الجواري، فقد قام هذا الغناء بما كان من وظيفة «الجوقة» في المسرح الكلاسي: إثارة التوقع بما سيكون، أو التعبير عن اللاشعور، أو التعليق على ما يجري.

لقد أخضعت عناصر بناء النص بما يتوافق وحاجات «الأوبريت» من تأكيد جماعية الأداء واختزال أو اختفاء مشاهد المواجهة المنفردة بين شخصين، وانتشار الغناء الفردي والجماعي، واختصار عدد الشخصيات المسماة في المسرحية، واختصار المسافة الزمنية بما يجعل من المشهد حضورًا متتابعًا دون فجوات، وإذا كانت ولّادة ووصيفتها مهجة المرأتين الوحيدتين المتحدثتين بعبارات مسندة إليهما، فإن مجموعة الجواري الحاضرة غالبًا تجعل الطابع النسائي، كما الطابع الحركي الراقص، الغنائي، غالبًا على أسلوب الأداء.

٢- رامي : الشاعر.. والفنانة

لقد اختار الشاعر أحمد رامي (توفي ١٩٨١) لما سماه «مسرحية شعرية» عنوان «غرام الشعراء»، وهي لا تزيد عن أربعة مشاهد حوارية، أطرافها: ابن زيدون، وولّادة، وابن عبدوس، وابن برد. وقد تعاقب لقاء هذه الشخصيات وافتراقها في ذات المكان (قصر ولّادة) ووضعها الشاعر تحت أربعة عناوين فرعية: الزيارة – الخلوة – الغيرة – الوداع، في خمس عشرة صفحة، فهي أقرب إلى المخطط المبدئي أو الصورة الأدبية التجريبية SKETCH، ولا تفي بأصول المسرحية الذي لم تتهيأ له موهبة أحمد رامي ولا ممارسته العملية، ولعل الأقرب إلى وصف هذه الصورة المشهدية الأدبية أنها تعبر عن رؤية الشاعر– رامي – لعاطفة الحب حين يتعلق وجدان الشاعر بمن تغني أشعاره، وقلق المغنية من تصور الشاعر للمرأة ونظرته إلى الحب على أنه «مثير» لقول الشعر، فإذا تحقق له آثر العزلة والبكاء. هكذا تبدأ المسرحية: ولادة في مقصورتها والعود في يدها تغني من شعر ابن زيدون أبياتًا تصور حالة الخضوع للمعشوق، وحين يبدأ حوار ابن زيدون وصاحبه

ابن برد يبدو اختلاف الصور المرسومة عن «الأصل» الذي نجده في أشعار الشاعر الأندلسي، إنها – في شعر رامي – صاحبة الصوت الساحر الذي يشفي النفوس، وإن ابن زيدون يخشى أن يعشقها فلا تطيب له الحياة إلا في قربها:

ابن زيدون:

أخافُ لقاءَها وأودّ أني
أظلّ المستهام على التنائي
سمعت غناءها فإذا بكائي
من الدنيا تردد في الغناءِ
وجدتُ لصوتها في النفس شجوًا
يرفه من تباريح الشقاء
وأخشى أن يخامرَني هواها
وألقى في مَحبتِها عزائي
فأصبحُ لا تطيبُ ليَ الليالي
بغيرِ القرب منها واللقاء

إننا لا نلزم الشاعر بمطابقة الصورة التاريخية المأثورة أو الشائعة، ولا تثريب عليه إذا استمد تجربته المباشرة فكانت «ولادة» في موقع «أم كلثوم» وكان «ابن زيدون» في موقع «أحمد رامي»، فيتكلم الشخص التاريخي بما يعتمل في وجدان المقابل له المعاصر، ولكن الأمر لا تستقيم هيكلته على هذا النحو، إذ لم تستمر حالة القلق العاطفي بين «المغنية» و«الشاعر» لهذه الأسباب التي سلفت، والتي عبّرا عنها بصور وعبارات مختلفة، فابن زيدون المسرحية خاف أن يخامره هواها، وأن يجد عزاءه في محبتها، فيضعف شعره أو يختفي، فالعواطف المحرومة أقوى تعبيرًا عن نفسها دون العواطف المتخمة، وهذا يناقض الصورة المأثورة، ويلح رامي على هذا المعنى: الخوف من استلاب السعادة في الحب لقدرته الإبداعية:

ولادة: **وماذا يخاف الدّعي؟**

ابن برد: **يخاف الردى في هواك!!**

وهنا يأتي تعليق ولادة على عشق الشعراء (ويفترض أنها تقصد ما ترى من شواهد حب ابن زيدون لها) وتوجه كلامها لابن برد:

ولادة:

لا تـصـدقْ مـــا يـقـول الـشـــعـــراءُ
فـــالـذي قـالـوهُ في الحـبّ هـبـــاءُ
كلّمَـــا استـــهـــواهـمُ حُـــسنٌ مـضـوا
يـرسـلون الـشّـعـرَ فـــيـــه والـغناء
لا يـــقـــرونَ عـــلـى حُـــبٍّ ولا
يـسـتـطيـعـــون عـلـى حـــالٍ بـقـــاء
حـبُّـــهمُ وقـــفٌ عـــلـى أنـفـســـهمْ
وهـوى الـنـاسِ الـتـفـــاني والـفـــداء

لقد أدرك ابن زيدون أنه المعني باتهام الشعراء بأنانية الحب، وأنه – لدى الشاعر – مجرد مثير، يستخدمه عند الحرمان استخدامًا فنيًا، فإذا تحقق له هرب منه، وآثر بكاءه:

ابن زيدون: **ما الذي تعنين؟**

ولادة:

أعـــــــــــــــــني أنـــــــــكم
كـــفـــراش الـليل تـهـوون الضـيـــاء
فـإذا مـا مـسَّـــــكم مـن نـــــارهِ
لـهبُ الـوجـــد خـلـوتم لـلـبـــكاء

هذه قضية نفسية تستند إلى سيكلوجية الإبداع أو دوافعه، ولعل (ولادة) تأخذ على شعر الحب في التراث العربي غياب البهجة وضآلة لحظات الفرح، وسيطرة الحزن وإضمار اليأس من الظفر، إذ ترد على تساؤل ابن زيدون – الاستنكاري: نحن نبكي؟!

فتقول ولادة:

أنـــــــــــــتمُ علّمـــــــــــــــتمُ
أعـــــينَ الـــناسِ أفـــــانـــين البـــــكاء

وقبل أن ينتهي المشهد الأول (الزيارة) يبذر الشاعر بذرًا لم يستثمره إلا على المستوى السطحي، دون النفسي، في المشهد الثالث والرابع، وهذا البذر ذكرته دراسات الحب عند العرب تحت عنوان آفات الحب، وهو: إساءة الظن والشك والغيرة التي تأكل القلب وتقضي عليه بالهيمان، كما يقول رامي، وهذا يستدعي وجود الرقيب والعاذل، وهنا وجد رامي «حكايته» القصيرة في مأزق، إذ جعل من ابن عبدوس منافسًا يتملكه الحقد من ابن زيدون، وهذا مقرر تاريخيًا، ولكن هذه المنافسة تحققت بالضربة القاضية، بهرب ابن زيدون من قرطبة، ووداعه لولّادة، وبهذا لم تتح لإساءة الظن والشك في المحبوب فرصة للعمل وصنع التحول، وإظهار جوانب نفسية كانت من قبل خافية لدى العاشقين، وقد أفاضت أخبارهما في هذا الجانب الذي لم يتسع له ثوب هذا «الاسكتش» فافتقد تشريح النفوس وتعليل التحولات والإقناع بالمواقف.

في مشهد «الخلوة» تلتقي تجربة رامي الذاتية، مع أم كلثوم (كما يعرف عن علاقتهما) وموروث المفاهيم العشقية عند العرب، ففي الخلوة لا ضم ولا تقبيل ولا ما يشعر بالاشتهاء ولا وعود بالتوحد الجسدي، إنما هو التكامل الفني والتوحد الروحي بالوفاء:

ابن زيدون ...

تـــعـــالي نـــفنِ نـفـســيْنا غـــرامـــا
ونـخـــلـد بـــين آلـــهـــة الـفـــنـونِ
أرتِّـــل فـــيك أشـــعـــاري وأُصـــغـــي
إلى تـــرجـيـــعك الـــعـــذب الحـنونِ

ولادة: وهل تصفو لنا دنيا الأماني؟.

ابن زيدون: نعم يصفو الغرام.

ولادة: وتصطفيني؟.

ابن زيدون:

وأنـــظـمُ فـــيـكِ مـن حـــبّـــــاتِ قلـــبـي

مـــعـــــانـي الـوجـدِ والحـبِّ الحـــــزيـــنِ

فهذا حب أحمد رامي: (معاني الوجد والحب الحزين) وليس حب ابن زيدون، فلم يكن الاصطفاء عند ابن زيدون محصورًا في النظم، كما لم يكن يخاف من العيون، وكم في هذا التعقيب من ولادة من معاني خفية بالتهكم، وكم فيه من إشعار بالمفارقة بين عشق ابن زيدون (الحقيقي / التاريخي) وعشق ابن زيدون القناع لأحمد رامي:

ولادة:

شـــاعـــرٌ كل أمـــانيـــهِ التَّـــغني بـالغـــرام

يعشقُ الحبَّ ويهوى الهجرَ فيه والخصام!!؟

لقد أخفق أحمد رامي في تعميق وجه الاختلاف (أو المفارقة) بين مفهوم الحب عند الشاعر، ومفهومه عند ولادّة، إذ اسبغ على ابن زيدون قناعًا جعله مزيجًا من الشاعر رامي نفسه والشاعر العذري القديم الذي مثله قيس في قوله:

فـــمـــا أُشـــرِفُ الأَيفـــاعَ إلا صَبـــابـــةً

ولا أنـــشـــــدُ الأشـــعـــــارَ إلا تَـــداويـــا

فـــإن تمنعـــوا ليلى وتَـحْـــمـــوا بـلادَهـا

عـليَّ، فـلنْ تَـحـمـــوا عليّ القـــوافـــيـــا

وقد استعارت ولادة هذا المعنى وألصقته بابن زيدون، واعترف به ابن زيدون ضمنًا في قوله:

لست أدري لمَ يغـــشـــاني الحَـــزَنْ؟

غـــمـــرتـــني نـعـمـــــــةُ الحُـبِّ ولا

آمـــنُ الـــغـــــيـــبَ ولا ريـبَ الـزمـن

في حين تلبست «ولادة» روح جارية أو قينة معشوقة، لا تحمل كبرياء الأميرة ولا سمو روحها، ولا الثقة في مضاء إرادتها، وبهذا التصور من الشاعر ظلت سلبية تمامًا، حتى شبَّ صراع (وحيد ومحدود جدًا) بين ابن زيدون وابن عبدوس، وقد استطاع ابن عبدوس استدراج ابن زيدون إلى لحظة غضب تهور فيها بالفخر على أميره ابن جهور فيقول:

تأسّسَ ملكُ قرطبةٍ وقامتْ
دعائمُهُ وكانت من بنائي
وناولتِ ابن جهورَ صُولجانًا
على جنباتِه تجري دمائي

وليس هذا القول دقيقًا أو صادقًا قياسًا إلى التاريخ، وهو صادق قياسًا إلى لحظة الغضب ورغبة التفاخر، غير أن رامي أراد به أمورًا أخرى لم يجد لها مكانًا في «مسرحيته» متسارعة الخطى: أراد أن يشير إلى عنصر سياسي متداخل في قصة حب الشاعر والأميرة، وأراد أن يحصل على سبب مقنع للمشهد الأخير «الوداع» وهو وجود وشاية أو سعاية قام بها ابن عبدوس، غير أن «الوزير» ابن زيدون ما كان له أن يفلت لسانه في مواجهة خصمه، وإن يكن هذا الوداع قد حرر العواطف من المخاوف، فجرى في ختامه «ديالوج» dialogue في صيغة سؤال وجواب، كشف عن الرغبات المخبأة عند رامي، وليس عند ابن زيدون:

ابن زيدون:

سامحيني جادت عليّ الليالي
بالذي أرتضي وطاب زماني
وإذا تممتِ الأمانيَ لنفسٍ
خَشِيَتْ عندها ضياعُ الأماني
طالعيني

ولادة : هل ترى في العين أشجاني؟.

ابن زيدون : **عانقيني**

ولادة : **هل سمعت القلب زكّاني؟**

ابن زيدون: **ودَّعيني**

ولادة : **هل ترى التوديع أبكاني؟**

ابن زيدون : **قبليني**

ولادة : **قبلة للملتقي الداني.**

إننا لا نملك ما يساعدنا على تحديد تاريخ لكتابة هذه المسرحية، فالديوان قد نشر عام ١٩٥١، فكل ما فيه صنع قبل هذا التاريخ، وهذه المسرحية لم تنفرد بما يلفت إليها الانتباه، والذي يشغلنا هو إيثارها لابن زيدون وولادة وما يمكن أن يدل عليه هذا الاختيار، وإذا كان أحمد رامي بدأ شاعرًا، وانتهى شاعرًا يؤلف الأغاني فإن خبرته بتنوع الأوزان تتجاوز بحور الخليل، ولكنه لم يفكر في تجاوزها في هذه المسرحية القصيرة، فضلاً عن أن تأخذ بعض الجمل الحوارية عنده بنظام التفعيلة، إن أقصى ما رخَّص فيه لنفسه هو ما سبق لشوقي أن رخَّص فيه لنفسه، باستخدام البحر الكامل التفاعيل أو مجزوءًا، أو أن يتسع لمتكلميْن أو أكثر. وهنا يمكن أن نستعرض أوزان المشهد الأول – الزيارة – وسنجد مراوحة بين عدد من البحور، دون تلازم بين الشخص المتكلم والبحر، أو بين البحر والحال التي عليها المتكلم.

١- يبدأ المشهد بولادة في مقصورتها تغني شعر ابن زيدون:

يا نائيًا وضمير القلب مثواهُ

أنستك دنياك عبدًا أنت دنياهُ

وهذه الأبيات من بحر البسيط.

٢- يتحدث ابن زيدون إلى صديقه ابن برد في بيتين من بحر الوافر، أولهما:

أتسمعها تغني من نسيبي

وما عرفت هواي ولا حبيبي

فيرد عليه ابن برد في بيتين من بحر الوافر أيضاً، يقول أولهما:

تـــقـدم فـــــالـــــهـوى يـــدعـــو إلـــيـــــه

قـــلـوب الـعـــــاشـقـــين على البـــعـــــاد

فيعود ابن زيدون إلى الرد على صاحبه بخمسة أبيات من الوافر كذلك، مطلعها:

أخـــــاف لـــــقـــــاءهـــــا وأود أنـــــي

أظـــــلُّ المـســـتـــهـــــام عـــلـى الـتـنـائـي

٣- ولكن ابن برد حين يعقِّب (أو يستدرك) على مخاوف ابن زيدون ينتقل إلى بحر آخر هو بحر الخفيف، فيقول ثلاثة أبيات مطلعها:

كـــيف تـخـشى لـقـــاء ها وهي تـشـــدو

بـالـذي بـــــثّـــــــه هـــــواك الـدفـــــينُ؟

٤- ويفترض وجود لحظة صمت تعقب هذه الأبيات الثلاثة، لأن ابن برد يتبادل مع صديقه ابن زيدون عبارة قصيرة (من كليهما) تأتي على مجزوء الوافر، أو الهزج: ابن برد، (دون فاصل عن الأبيات السابقة):

تعال اسمع أغانيها

ابن زيدون: **أخاف السحر من فيها**

٥- وعندما يدخلان مقصورة ولاّدة، تبادر ولاّدة بإرسال التحية ويبادر ابن زيدون بالرد، فيكونان على مجزوء الكامل:

ولاّدة: **يا مرحبًا بأخي الغزل**

ابن زيدون: **أهلا بحادية الأمل.**

٦- وتستأنف ولاّدة الكلام فتوجه سؤالاً إلى ابن زيدون، وتتلقي الجواب، ويكون كل منهما شطرًا على بحر السريع:

ولادة: **هل كنت في الدار على مسمع؟**

ابن زيدون: **وانهلَّ من فرط الشجا مدمعي.**

٧- ولكن حين تعاود ولّادة السؤال فإنها تنتقل إلى بحر آخر، وعليه يكون الجواب:

ولّادة:

وهـــل شـجـــــتك الأغـــــانـي

أو أعـــجـــبتك المـــــعـــانـي؟

ابن زيدون:

وهـــل تـــروق المـــعـــانـــي

إلا بـــــرجـــــع الأغـــــانـــي

وهما من بحر المجتث.

٨ - وهنا أيضًا تفترض لحظة صمت، تمهد للانتقال في الحديث، ولأن ابن زيدون هو الذي سيطلب وليست هي، من ثم يضيف بيتين على بحر السريع دون فاصل عما سبق:

غـنَّـي وخـلـي الـدمـع يـروي الـذي

قـــد جفّ من نفـــسي ولم يـينـعِ

لـعـل في نـجـواك إحـيـاءُ مـا

دفـنتُ من حـــبّي ومن مطمـــعي

٩- تعود ولّادة إلى السؤال في الاتجاه العشقي الذي يعنيها، وليس في اتجاه الغناء الذي يعنيه، من ثم تعود إلى بحر المجتث مكتفية بشطر، يقابله شطر في الجواب، ويتكرر هذا مرتين:

ولّادِة: **وهل عشقت قديمًا؟**

ابن زيدون: **وكان عشقًا أليمًا!!**

وأنتِ هل ذقت حبًا؟

ولادة: **ألست أملك قلبًا؟**

١٠- ومع اختلاف امتداد الجواب المتوقع تختلف صيغة السؤال، حيث لا يكتفي في الجواب بلا أو نعم، فيسأل ابن زيدون مستعملاً شطرًا من بحر الخفيف، وعليه يأتي جواب ولادة:

ابن زيدون: **كيف مرَّت على هواك القلوبُ؟**

ولاّدة: **قد تحيرت من يكون الحبيب.**

١١- ولأول مرة يتداخل ابن برد مع ولاّدة في الحوار، فيأتي تداخله على بحر المتقارب وعليه يأتي جوابها:

ابن برد:

لقد كان يخشى لقاكِ

ويشفق من أن يراكِ

ولادة: **وماذا يخاف الدَّعي؟**

ابن برد: **يخاف الردى في هواك.**

١٢- وبصرف النظر عن هذه العبارة الملتبسة (غير الملائمة): الدعي، فإن ولادة حين انتقلت عن المعنى الخاص (ابن زيدون) إلى العام (الشعراء) انتقلت بالوزن من المتقارب إلى بحر الرمل، تجمل في أربعة أبيات نظرتها إلى أنانية الشعراء، وهي التي تبدأ:

لا تصدق ما يقول الشعراءُ

فالذي قالوه في الحبّ هباءُ

ويستمر استخدام الرمل، مشتركًا بين ابن زيدون وولاّدة:

ابن زيدون: **ما الذي تعنين؟**

ولادة:

أعـــــــــــــــــني أنـــــــــــكم

كـــــفـــــراش الـليل تـهـوون الضـيـــــاء

فـــإذا مـــا مـســـــــــكم مـن نـــــــاره

لـــهب الـــوجـــد خـــلـوتم لـلـبـــــــكاء

ابن زيدون: **نحن نبكي!**

ولادة:

أنـــــــــــــــتـمُ علَّـمْـــــــــــــــتُم

أعـــــين الـــناس أفـــــانـــين الـبـــــكاء

١٣- وللمـرة الثـانية يتداخل ابن برد طالبًا الرفق بصاحبه، فيستعمل شطرًا من بحر المتقارب:

ابن برد: **قَسوتِ عليه فرفقًا به.**

فيأتي تعقيب ولاّدة على الوزن نفسه: **لقد كان أقسى على قلبه**

وتتبع الشطر ببيتين آخرين.

١٤- ويحاول ابن زيدون أن يعود للإمساك بطرف الحديث بإلقاء سؤال يتعلق بخاتمة حديث ولادّة، فيأتي السؤال شطرًا من بحر الطويل تجيب عليه ولادة بالشطر الثاني.

ابن زيدون: **وماذا الذي يشقي أخا الحب في الهوى؟**

ولادة: **تخوّفه من أن تسوء ظنونه.**

١٥ – ويلتقط ابن زيدون كلمة «الظنون» ليبني عليها الشك والغيرة وإفسادهما للحب، ويأتي على المعنى في بيتين من بحر الخفيف:

قُـــــتل الـشَّكُ مـــــا أشـــــدَّ أذاهُ

فـي فـــــؤاد المدلَّـهِ الحـــــيـــــرانِ

يبـــعث الغـــيـــرةَ التـي تـأكل القـلب

وتقـــضي عليـــه بالهـــيـــمـــان

١٦ – ويختم ابن برد هذا المشهد، بأن يخاطب ابن زيدون، ثم يخرج، متيحًا للمشهد الثاني «الخلوة» بأن يتحقق، بعد أن يقول أربعة زبيات من بحر المتقارب، ختامها قوله:

عـــجـــبت لأهـل الـهـــوى قلـبـــهم

يـدل الـغـــــــريـب عـلـى أهـلـه

فهذه ست عشرة نقلة (عروضية)، أما النقلات الإيقاعية فإنها أكثر من ذلك، لأن امتداد الأشطر أو الأبيات، ومراوحتها بين شخصين أو إسنادها لشخص واحد يؤثر في ذلك، وقد يصعب اكتشاف رابط حتمي بين الحالة الانفعالية للشخصية وموسيقا البحر الذي يوقع عليه معناه. وقد اعتمد في هذه النقلات الست عشرة على تسعة أوزان:

بحر الخفيف ثلاث مرات.

بحر المتقارب ثلاث مرات.

الوافر تامًا ومجزوءًا مرتين.

المجتث مرتين.

السريع مرتين.

الطويل والرمل ومجزوء الكامل والبسيط: مرة واحدة.

٣- ولاّدة : علي عبد العظيم

هذه المسرحية الوحيدة التي أفردت اسم «ولادة» في عنوانها، وحق ما ارتآه كاتب مقدمتها (الدكتور محمد حسين هيكل باشا) من إمكان تسميتها «ابن زيدون»، وهذا أولى لأن أحداث المسرحية تبدأ به، وتنتهي بخبر وفاته، ويتشكل سياق المسرحية وفق مراحل حياة ابن زيدون، ونرجح أن هذه التسمية من إيحاء أحمد شوقي في «مصرع كليوباترا»، وأمير الشعراء قوي الحضور بفنه الشعري في هذه المسرحية، ففي «ولاّدة» ملامح من كليوباترا، في حسيتها، وفرحها بمجالس الرجال ومناقشة الأمور العامة، وشغفها بأن تكون جميلة ومحبوبة. وقد اتبع علي عبد العظيم مسرحيته بدراسة بعنوان: «في جو المسرحية»، وهذه تذكرنا بالنظرات التحليلية التي كان يلحقها شوقي بمسرحياته، على أن في تضاعيف المسرحية مشاهد وحوارات ومعانٍ يظهر فيها شوقي في كليوباترا خاصة. وهذه المسرحية «ولادة» التي فازت بالجائزة الأولى للتأليف المسرحي من وزارة الشؤون الاجتماعية عام ١٩٤٨ حاولت أن تكون وافية بمطالب المسرحية التاريخية التقليدية من حيث إحياء صورة العصر السياسية والاجتماعية والثقافية، ورسم ملامح الشخصيات الرئيسية التاريخية (العضوية والاجتماعية والنفسية) ولا بأس في إضافة شخصيات مصنوعة لتضفي الحركة وتقوي الواقعية ويسند إليها من الأفعال ما يتطلبه نمو الحدث المسرحي ولم يوثقه التاريخ، وقد دعت هذه الاعتبارات شاعر المسرحية أن يصنع أكثر المسرحيات التي عرضت لابن زيدون احتشادًا بالشخصيات والتفاصيل وأطولها امتدادًا في الزمن، ومن ثم أبطأها حركة وأكثرها استعصاءً على التمثيل، فقد جاءت في (١٤٠) صفحة، من الشعر الموزون المقفى، انقسمت في أربعة فصول: الفصلان الأخيران كل في منظرين، ومن الواضح - بمجرد القراءة الأولى- أن ثقافة الشاعر المسرحية ليست مستمدة من مشاهدة العروض المسرحية المتاحة، والاطلاع على منجزات المسرح العالمي الممتد عبر الحضارات والقرون، فالمرجح أنه اكتفى بمسرحيات أحمد شوقي، بالإضافة إلى سيرة ابن زيدون، وديوانه، الذي قد حقق ونشر قبل فوز هذه المسرحية بزمن، ولعل مسرحية «ولادة»، بما تجمّع بين يدي الشاعر من معلومات هي التي دفعته في اتجاه ابن زيدون، ليؤلف كتابًا عن سيرته، ثم يعود ليحقق، أو يصوب ويستكمل تحقيق الديوان الذي كان قد نشر مرتين عن مخطوطات معلومة، عاد إليها فأصّل وأكمل ..إلخ.

تجري أحداث المسرحية في أماكن مغلقة، هي قاعات القصور: قصر ابن زيدون في قرطبة حيث الفصل الأول، وقصره في إشبيلية حيث المنظر الأول من الفصل الرابع، ثم قصر ولاّدة في قرطبة حيث الفصل الثاني قبل هروب ابن زيدون، والمنظر الثاني من الفصل الرابع (الختامي) إذ تتأهب ولاّدة لاستقباله في ذات القصر، بعد عودته إلى قرطبة غازيًا مصاحبًا لابن عباد، وهنا يأتي خبر وفاته في إشبيلية، فيكون الختام. أما الفصل الثالث فالمنظر الأول منه يجري في بهو الاستقبال بقصر ابن جهور (أمير قرطبة)، والفصل الثاني يجري في السجن حيث يناجي ابن زيدون طيف ولادة، ويدبر أصحابه لهربه، فيتمكن من الهرب. إن هذا الحرص على القاعات والأبهاء يمنح الشاعر فرصة التركيز على عدد قليل من الشخصيات من ثم إتاحة مساحة واسعة من الكلام وتبادل الأحاديث (الذي يجيده) كما يعطي فرصة لمجالس الشراب والغناء (وبخاصة الموشحات) اللذين يقترنان في التصور العام بحياة الترف في الأندلس.

على أن ابن زيدون (واسمه أحمد بن عبد الله – وزيدون جده الثالث) يدعى بصيغة لا تختلف في أي موقف ومن أي شخص «بابن زيدون» وكأنه اسمه المختص به، وكأن الحبيبة تنادي حبيبها بغير اسمه المفرد العلم؟ ولكن درج المؤلفون : (الأحدب ورامي وعلي عبد العظيم حتى فاروق جويدة) على هذا التقليد الذي لا نظنه كان ملزمًا عند القدماء، في كافة المواقف، ومن كل المستويات.

في حرص الشاعر علي عبد العظيم على رسم الملامح التاريخية أشار إلى أمور لم يستثمرها دراميًا بالدرجة التي تجعل منها مؤثرًا فاعلاً في ما انتهت إليه حياة ابن زيدون، من ثم انحصرت وظائفها في إضفاء هذه الملامح، وتعدد الأصوات بما يجعل المشهد أدخل في الدراما وجماعية المسرح، من ذلك حرصه على تجميع عشاق ولادة في مشهد واحد، وإبراز اختلاف طبائعهم، ومن ثم نظرتهم إليها ونظرتها إليهم، بما ينتهي بإفراد ابن زيدون بمودتها الخاصة، وفي تفصيل هذا المشهد من الفصل الثاني يتجاور إخفاق الصنعة وإتقانها، ففي مجلس افتتاحي جمع ولادة ووصيفتها عتبة، راحت الوصيفة تلقي أسئلة

على سيدتها هدفها أن تقدم إلى القارئ المشاهد معرفة (هي تعرفها من ثم ليست في حاجة إلى السؤال عنها) لتدل على تعدد عشاق السيدة، ولتمهد لظهورهم على المسرح:

عتبة: إن ابن عبدوس مفتونٌ بسيدتي

ولادة: عرفت هذا، ولكن لستُ أرضاهُ

فيه وفاء قوي حشوه ضعة

كالكلب يتبع في التجوال مولاه

عتبة: وهل عرفت ابن قلاس وكيف صبا

لوردك المشتهي

ما كان أغباه

ولادة:

كهلٌ تصابى وفي أخلاقه دعةٌ

وقد تثير فنون السخر سيماهُ

ألقاه للمزح والتهريج آونة

ولست للحب والإخلاص ألقاه

عتبة: وهل يفوز ابن عشار بسيدتي

ولادة: كلا، فإن فنون المجد تأباه

فتى جميل المحيا غير أن به

من الدناءة ما يغشى محياه

وهنا يعرض ابن زيدون، وقد احتفظ له بالموقع الأخير، ويدخل إلى الحوار عن طريق امتداح شعره الذي يتحول إلى اشتراك المرأتين في التغني بمزاياه، وتصر ولادة على إباء حبه فتقول عتبة مستغربة :

عتبة: فيم التجني إذًا؟

ولادة:

إنـــــــي لأعـــــــــــــــبـــــــدُهُ

لـكنـني رغـم داعـي الحب أخـــــشـــــاهُ

أراه طـيـــــرًا مـع الأهـواء مـنـطلقًـــــا
لا يســـــتـــــقـــــر عـلـى غـــصن جـنـاحـاهُ
فـي كـل أيـــكٍ لـه عـــــشٌ يـــلـمّ بـــه
حـــينًا ويـهـتفُ مـشـــدوهًا بـلـيـــلاه
فـيـــا له هـــــدفًـــا نـســـعى لـنـبلغـــه
فـــإن ظـــفـرنا بـه حـــينًا فـــقـــدنـاه

إن هذا المشـهد – التـوطئة – زائد عن الحاجة بقدر ما هو مفتـعل، فالوصـائف لا يكررن سؤال سادتهن على هذا النحو، وهذه الأسماء الأربعة المذكورة مضافًا إليها أبو عمرو وابن شـهد سيكونون جلساء ولادة، وسيكشفون عن طبائعهم، وسترمز هي لاتجاه عواطفها بما يجعل من المقطع السابق غير ذي جدوى، وبخاصة أن الحضور الجماعي وتعدد الأصوات وتعارض الطبائع والأهداف يضفي قوة وحيوية، يتفوق بها على هذا الطابع التقريري المباشر، الذي خفف من جفافه تصويرها لشخصية ابن زيدون. مثل هذا يمكن أن يقال على المؤامرات التي صاغها ابن شالوب رسول الأذفونش، وسلوى جارية ابن زيدون السبيّة، التي يتحول موقفها على نحو ما تحول موقف حابي من كليوباترا. وفي المسرحية إسهاب في شرح العواطف وتصوير المواقف يتقبله الشعر الغنائي وتأباه المسرحية التي تؤثر الحركة والعبارة المقتضبة والإشارة الرامزة، غير أن إغراء المبارزات الكلامية بالشعر استدرج الشاعر إلى الإسراف في استعراض مقدرته النظمية التي تأسست على إلمام واسع بالشعر القديم، غير مقتصر على شعر العشاق، ومن الإسهاب أو المواقف غير المؤثرة في إضاءة الشخصية أو الكشف عن الطبائع والدوافع والاتجاهات. هذه المبارزة الشعرية المصطنعة التي تنافس فيها الشعراء – في مجلس ولادة – على وصفها، وهي محاكاة لما ذكر القدماء من تنافس الشعراء في مجلس سكينة بنت الحسين، وحكومتها بينهم وإجازة الأجود فيهم، ممتزجة بمواقف نقدية أخرى لها هذا الطابع، ذكرت المسرحية جانبًا منها حين تذاكر جلساء ولادة الشعراء ما قال العشاق القدماء في محبوبابتهم، وها هنا إشارة مهمة، فقد ردد كل شاعر حاضر قولاً لشاعر قديم، فأشار ابن عبدوس إلى عمر بن أبي ربيعة، وابن قلاس إلى قيس، وابن عشار إلى كثير، وابن

شـهـد إلى جمـيل، وأبو عمـرو(بن برد) إلـى الفـرزدق، ونلاحظ أن ابن زيدون لم يدخل في الحديث فكأنه يأبى أن يتبنى صوتًا قديمًا، وأن وجه الشبه مفقود بين الشخصية الماثلة، والصوت الشعري المستدعي، وهذه مسألة كان ينبغي أن تكون لما تدل عليه الدقة، وأن مستويات العشق وأخبار العشاق ومصائرهم تتسع لمثل هذا التشابه، والتشكيل المسرحي يؤثره تأكيدًا للدلالة الكلية وتعميق الشعور الإنساني بالنموذج. ثم – في أعقاب هذا يقترح ابن عبدوس.

ابن عبدوس:

أتـأذن مـــولاتي فنشْـــدو كـــمـــا شـــدوا
ليظهـــر من يـــشـــأى ومـن يـتـخـلـفُ

ولادة:

أذنت؛ فـــبـــوحـــوا بـالأمـــاني وغـــردوا
أفـــانين من وحي الـهـــوى؛ وتعـــفـــفـــوا

وهكذا ينطلق ابن عبدوس، فابن قلاس، فابن شهد، فأبو عمرو – يتبع قول كل واحد منهم تعقيب ولادة الناقد البصير، حتى إذ طوت صفحتهم لاحظت صمت ابن زيدون، فحثته على دخول حلبة القول، وفي الحث انحياز مسبق إليه:

ولادة:

مـــا بـالُ شـاعـرنا يـلـوذ بصـــمـــتِـــهِ
والصـــمتُ ليس طبـــيـــعـــةً في البلبلِ؟
بـالـلـه غـــرد يـا ابـن زيـدون بـــمـــــا
تـهـــواهُ من مـــتـع الحـيـــاة ورتِّـــلِ

ابن زيدون:

يـا ليـت شـعـــــري هل أراك بـجـــانبي
يـــومًـــا؛ ونـحـن من الأنـام بمـعْـــــزِلِ؟

في زورقٍ ينساب تحت خميلةٍ

نهلت أفاويق الغمام المسبلِ

ويمضي فيرسم لوحة مسائية لعاشقين في أحضان الطبيعة، ويبدي استعداده بافتداء هذا اليوم بكل متع الحياة، فتجاوبه على الفور:

ولادة:

نفسي فداؤكَ إنها أمنيةٌ

عصفت بقلبٍ في الضلوع مكبَّلِ

يا ليتها تدنو فننهلها معًا

ونال أحلام السعادة من علِ

هذا المشهد (الاستعراضي) مستمد من ثقافة الشاعر الأدبية، ولا تطلبه تداعيات البناء الدرامي، بل إنه معطل لتنمية الصراع في المسرحية.

ومثل هذا يقال على مشاهد الغناء والإنشاد وقد تكرر ثماني مرات في مسرحية شعرية ليست غنائية، وإنما الغناء ملمح اجتماعي ترفيهي يدل على الطبقة والذوق العام، ويمكن أن يكون بمثابة «فاصل» لتهدئة الصراع وتهيئة المشاهد لصراع جديد، وقد تكون له هذه الوظيفة في المسرحية، ولكنه طويل نسبيّاً، وبخاصة حين يكون من شعر المؤلف، وقد كان الغناء والإنشاد مرتبطًا (مكانيّاً) بقصر ابن زيدون في الفصل الأول، وأدته سلوى جاريته في ثلاثة مقاطع جملة أبياتها اثنا عشر بيتًا (قافية)، وفي الفصل الثاني (في قصر ولادة) تغني عتبة، ثلاثة أبيات من شعر ابن زيدون (المسرحية ص:٥٤) وبعد أن تدخل الجواري بالشراب تعود عتبة إلى الغناء، فتشدو ببيتين مشهورين من شعر ولادة، ولكن الشاعر يقحم بينهما بيتًا من نظمه، ويتبعهما ببيتين (المسرحية ص:٦٥) وهنا يتقدم أبو عمرو، يغني بصوت أجش متهكمًا، ومعارضًا بيتي ولادة، ببيتين من صنع المؤلف، يتبعهما بقول ساخر لولادة:

أبو عمرو:

أنا والله أصلح للملاهي
وأعطي لحيتي من يرتضيها
أحبُّ الرّاحَ في خدّيْ فتاتي
وفي نظراتها ورحيقِ فيها

ولادة:

أتطمع في معانقةٍ ولثمٍ
مقابل لحيةٍ لا خيرَ فيها؟

وإذ يختفي الغناء والإنشاد من الفصل الثالث، الذي خصص للمؤامرة، فالسجن، فالهرب، يعود مع الفصل الرابع في منظريه: المنظر الأول في إشبيلية، ويفتتح المنظر بإنشاد تؤديه المجموعة:

سلام لابن عباد
وأهلاً بابن زيدون

وهو في موقعه وتسارع إيقاعه يذكرنا بافتتاح شوقي لمسرحية كليوباترا:

يومنا في اكتيوما
ذكره في البحر سار

وهو في مسرحية «ولادة» لا وظيفة له، إلاّ الإعلان عن اسم ابن عباد، بما يفهم منه أن ابن زيدون الآن وصل إشبيلية. أما المشهد الآخر في هذا المنظر الأول فيقوم على مناجاة، يتداخل في أثنائها غناء يأتي من خلف الستار، وقد شكل الشاعر من المناجاة التي يطلقها ابن زيدون من النافذة، والغناء الذي يأتي من مصدر غير مرئي (من خلف الستار) مشهدًا ممتعًا إذا أحسن التعامل معه حركيّاً وموسيقيّاً، وقد بدأ بمناجاة من شعر المؤلف (٦ أبيات) أعقبها غناء من نونية ابن زيدون الشهيرة «أضحى التنائي» (٤ أبيات) لتعود المناجاة من شعر المؤلف (٨ أبيات) فيعقبها الغناء بأبيات من النونية

(٤ أبيات) ويتكرر التعاقب مرة ثالثة، ليختمها شعر المؤلف، في تداخل طريف، وتناص محسوب، أضفى على المنظر شعريةً وشجنًا، وبخاصة أن صيغة الماضي المهيمنة، وصور الاغتراب، وكون هذه القصيدة قالها ابن زيدون في إشبيلية تشوقًا إلى أيامه في قرطبة، تجعلها مما أحسن الشاعر في اختيار أسلوبه وموقعه السياقي معًا.

ثم يأتي المنظر الختامي (الثاني من الفصل الرابع) وقصر «ولاّدة» يتعطر بالند لاستقبال ابن زيدون، وفي وقدة الانتظار وشغف التوقع تغني عتبة من شعر ابن زيدون:

مـــا للـــمـــدام تـــديـــرهـا عـــيـناكِ

فـيـــمـــيل من ســكر الصّـــبـــا عـطـفـــاكِ

وفي أعقاب الغناء تدخل الراقصات، مرددات موشحًا صنعه المؤلف، يتحدث عن نشوة الحب، وكأنه يريد أن يبلغ مدى البهجة غناءً ورقصًا ليفجِّر الفجيعة بنبأ موت ابن زيدون!! ومن تلك البذور التي استنبتت في مواقع مختلفة ولم تستثمر في تنمية البناء الدرامي على أهميتها: الأهداف السياسية التي يتطلع ابن زيدون إلى تحقيقها. لقد صورته المسرحية مؤثرًا بقوة في إنهاء الحكم الأموي، واستخدمت هذه الوضعية لتصنع صراعًا داخليًا في نفس ولادة، إذ كيف تهوى من أسقط مجد أسرتها؟ ولكن هذا المعنى مرَّ مرورًا سريعًا بحيث عُدَّ هذا الصراع وقتيّاً وسطحيّاً تمامًا، وقد كان يمكن استثماره، أما من جانب ابن زيدون فقد عُدَّ تعلقه بولادة – من جهة الخصوم والمتآمرين – دليلاً على طموحه إلى وضع سلطوي جديد يكون له فيه مقام معلوم في ظل عودة بني أمية. ومن الراجح أن المؤلف لم يرهق نفسه بمحاولة تكوين رؤية سياسية متكاملة يحشد من أجلها سعي ابن زيدون في منحاه السياسي، إذ دلت بعض المشاهد على سعيه للصلح بين ابن باديس والمعتضد، بل إنه حارس المشروع الوحدوي المأمول الذي يقوده ابن عباد (المسرحية ص:٥٣، ٥٨) بل إنه يعترف بسعيه للوحدة (المسرحية ص:٩٥) وفي هذا ما يناقض ضلوعه السابق في إسقاط البيت الأموي الذي كان رمزًا للوحدة، وعدَّ العودة إلى مناصرة هذا البيت تهمة يتنصل منها، وقد كان الممكن الوحيد لاستعادة هذه الوحدة.

لقد كتب أديبان كبيران مقدمتين لمسرحية «ولادة»، وقد أبديا ضروبًا من الإعجاب بها، الدكتور محمد حسين هيكل باشا، والشاعر عزيز أباظة باشا، أما هيكل فلمح التشابه بينها وبين مسرحيات شوقي، ولعله لا يشير إلى الجوانب الفنية بقدر ما يشير إلى الجانب الموضوعي: استمداد التاريخ، واختيار أزمنة الانكسار، وتصوير فواجع الحب، والانتهاء المأسوي للشخصيات الرئيسية، ثم الحرص على الشعر الموزون المقفى، وإطالة القصائد (الحوارية)، أما عزيز أباظه فإنه بعد أن وصف اختياره للموضوع والعصر ومجال الحوادث بالإحسان، يوجه نقدًا محددًا: «وأرجو عندئذٍ أن تتخفف - ما استطعت - من التقيد بالقافية الواحدة لطويل من الأمد، ومن الإسهاب في حديث المتحدث الواحد إسهابًا لا يدفع إليه رغبة الاعتزاز بطول النفس، وهما حالان كان التزمهما (شوقي العظيم) في كليوباترة، ثم تحلل منهما بعد ذلك. وخيرًا فعل».

وهذه ملاحظة صائبة، وحين توضع على محك الإحصاء، فنتخذ من الفصل الأول «عينة» سنجد:

١- قافية الراء(ص:١٤-١٧) مستمرة دون انقطاع، في ٥٠ بيتًا، تداول الحوار فيها ثلاثة أشخاص فقط: ابن زيدون، وأبو عمرو، وأبو حفص.

٢- قافية النون، (ص١٩-٢٦) تستمر، مع اختلاف في الشكل، في ٢٣ بيتًا، ثم ٤٠ بيتًا، يتحدث فيها الثلاثة السابقون أنفسهم، بالإضافة إلى «سلوى» التي قالت أربعة أبيات، على دفعتين.

٣- ثم تستأنف قافية الراء (ص:٢٦-٣٠) وتستمر ٣٧ بيتًا متصلة، يتداول الحديث فيها ابن زيدون وأبو حفص، وتختمها سلوى بخمسة أبيات.

٤- قافية الميم (وهي قريبة من النون) (ص:٣٦-٣٩) وتستمر ٣٧ بيتًا كان المتحدثان فيها ابن شالوب وسلوى.

٥- قافية الباء، وتدخل مع دخول ابن زيدون واشتراكه في الحوار مع ابن شالوب (ص: ٣٩- وحتى نهاية الفصل ص:٤٣).

فهذه خمسة أصوات، هي في جوهرها ثلاثة، تتعاقب في فصل من ثلاثين صفحة، وتكلم فيه عدد محدود جدًا من الشخصيات، وهذا مصداق ملاحظة الشاعر عزيز أباظة، فمع إطالة القوافي إلى حد الإملال، يطول استرسال الحديث إلى حد الترهل، ويعود هذا إلى ما ألمحنا إليه في صدر هذه الكلمة: غلبة الثقافة اللغوية (أو الشعرية) على الوعي بأسرار البناء الدرامي وفن المسرحية.

٤- مأساة الوزير العاشق

هذا النص الوحيد عن ابن زيدون للشاعر فاروق جويدة الذي وجد فرصته للظهور على المسرح من خلال التمثيل، فقد أدته فرقة المسرح الحديث (المصرية) عام ١٩٨٤م، وزارت به مهرجان المسرح في الجزائر، والأردن، وتونس، وقام بتشخيصه كبار «نجوم» المسرح في مصر، وهذا يدل على الاحتفاء بالموضوع، وبصناعة المسرحية، ولعل هذا ما اضطر ناقدًا أكاديميّاً (الدكتور حامد أبو أحمد – في كتابه: دراسات نقدية في الأدبين العربي والأسباني – دار الفكر العربي – القاهرة ١٩٨٧) أن يقر للمسرحية في حينها بأنها «أفضل ما يقدم الآن على مسارحنا» وأنها خطوة في سبيل انتشال قيمنا الفنية من التدهور، بعد أن وجه إلى النص خاصة نقدًا على درجة من الحدة، قد نخالفه في بعضه، كما نضيف إليه، وأول أوجه المخالفة أن الناقد وجد صورة ابن زيدون في المسرحية، وصورة ولادة أيضا تختلفان – إلى درجة التناقض أحيانًا – عن صورتهما التي رسمتها المصادر التاريخية الأندلسية، ويرى الناقد أن هذا التباعد يمسخ التاريخ مسخًا، كما أن الشاعر تحلل تمامًا من أي أصول أو قواعد مسرحية!! ولعلي لا أشاركه في هذين المأخذين تحديدًا، فالكاتب المسرحي ليس مؤرخًا ولا معلمًا للتاريخ ولا يقيده منه غير الوقائع الزمانية والمكانية وحقائق الأحداث الكبرى، أما الطبائع والطموحات الشخصية فإن للكاتب أن يبتكر لها من الأقنعة ما يجعل مسرحيته أقرب إلى التواشج مع النسيج الثقافي لقارئه، وجعل هذا العمل المسرحي فاعلاً مؤثرًا في عصره، ومعمقًا للخبرة الإنسانية بوجه عام. من ثم لا مكان لإدانة المسرحية بأنها لم تقدم ابن زيدون، أو ولادة، أو ابن جهور، وحتى قرطبة، في الصورة التي حفظتها المصادر، فقد اكتفى الشاعر فاروق

جويدة من قصة العاشقين بالهيكل العام: الحب القلق المنقسم على نفسه، والافتراق بفعل الوقيعة، وما صاحب زمن القصة من اضطراب السياسية وقلق الولاء وتراجع الحضور العربي الإسلامي، وما عدا هذا فهو من صنع الشاعر، حاول فيه أن يصور أزمة المجتمع العربي وانقسام أفكاره وفساد حكامه، وغياب «البوصلة» التي توجه مسيرته الحضارية، وغفلته عن الدروس والعثرات التي تلقاها في تاريخه الطويل. ولم يحرم مسرحيته من أن تومئ إلى مفاتيح النجاة في المستقبل، ليس بأسلوب هدهدة مشاعر القارئ وتخدير مخاوفه، وإنما باستثارة الأساس القابل للاستثارة، لعله يحرك الضمير العام. فلأن الأوضاع الراهنة هي الشاغل الأساسي فإن الشاعر لم يستدع من التاريخ غير اسم العاشقين، والمدينة أو المدن الأندلسية، ثم غير ما بعد هذا، حتى مستوى الأداء اللغوي، لم يحاول محاكاة أن يقلد لغة العصر فضلاً عن لغة ابن زيدون، ولم يضمن مسرحيته شيئًا من أشعاره أو رسائله على شهرتها وتفردها بأسلوبه المميز، وقد استبعد أسماء الأعلام حتى أخذ الوزير «ربيع» مكان ابن عبدوس، وأجلس «الملك» مكان «الأمير»، بل جعل الملوك (أو الملكين) ملكًا واحدًا يتكرر بمظهره وسوقيته وهذره ليدلل على انتكاس زماننا، ولعله حين ينزع مظاهر الجلالة عن زمانهم الأندلسي إنما يفضح ما آلت إليه أمورهم المصرَّة على السقوط، فليس ازدهار قرطبة في ذلك الوقت هو العامل الحاسم، فقد كانت مدينة مزدهرة ولكن مؤسسة على رمال متحركة!! إذ تكمن فيها عوامل الانقسام وفرص الصراع وإرهاصات السقوط!!

ينبغي أن نستخلص مستويات الصراع وأشكاله ووسائله من النص المسرحي نفسه، وليس من معرفتنا بالمرحلة التاريخية التي يتخذها إطارًا عامًا، وهنا نكتشف تعدد المحاور الصراعية: محور ابن زيدون وولادة، ومحور ابن زيدون وأمراء زمانه، ومحور العرب والفرنجة. والمحور الأول يمثل التيار الرئيسي الذي يتفرع عنه ويتأسس عليه المحوران الآخران، وهذا المحور الأول كلاسيكي ذهني في جوهره، يقوم على التعارض بين الشعر والسيف (أو السلطة) وهذا يذكرنا بتعارضات توفيق الحكيم (في بجماليون: الفن والحياة، في السلطان الحائر: القوة والقانون) ولكن التعارض في حالتنا غير محكم، إذ كان ابن زيدون شاعرًا ووزيرًا، فلا هو سخَّر شعره لهدفه القومي الإسلامي الذي يريد أن يستعيد

به مجد الأندلس، ولا هو أجاد استخدام سلطته (الوزارية) لتجميع شتات الأمة على الهدف، من ثم يخسر كل شيء: الحبيبة، والمكانة السياسية، والوطن.. وهذا هو الوضع «التراجيدي» المتوقع، وهو بذاته الوضع «المأسوي» الذي نعيشه، ولكن - على افتراض انحصار الصراع الرئيسي في هذا المحور- هل كانت رؤية طرفي الصراع، أو أطرافه محددة، ومصممة، كما هو الشأن في البناء (الفكري) القائم على التعارض؟ إن ولادة - وهي ليست ولادة التاريخية، وإن لم تنسل بالكامل من تجربتها الأسرية القاسية - تريد حبيبًا شاعرًا يتغنى بجمالها ويعيش معها في أمان، وقد نرى في هذا كفاية لتأسيس وإذكاء الصراع:

ولادة: **وأنا أخاف من المناصب.../ ونظن أن الناس تصنعها الكراسي والرتب** (ص١٤)

أحبك شاعرًا / ولو يومًا ملكت الأرض / سوف أحب أشعارك / فهذا الملك قد يمضي ويرحل مثلما / رحل الملوك / ويبقى الشعر .. يا ملك الملوك (ص:١٧)

وولادة تعرض نفسها عليه صراحة : **تزوجني** (ص:٤١).

ولكن ولادة لم تتمسك بموقفها، مما يعني عدم وضوح رؤيتها وقصور نظرتها إلى الواقع الذي تعيشه في زمانها التاريخي، كما في زماننا الراهن، ويمكن أن نقول إنها «طوّرت» موقفها، إذ أصبحت ترى أن الكلمة مؤثرة حقّاً، ولكن شريطة أن تتجه إلى الشعب، أن تكون بهدف إيقاظ الوعي عند الجمهور، وليست غزلاً في حبيبة القلب، وهي تلتقط هذا المعنى من على لسان ابن زيدون، وليس من تنمية فكرتها السابقة:

ابن زيدون: **أحزان هذا الشعب تطحنني تمزقني / أيامه تمضي مع الحرمان تطحنه الدسائس والفتن.**

ولادة: **إذهب لشعبك.**

ابن زيدون: **من قال إن الشعب في يده القرار؟ / حكامنا الجهلاء تاهوا في سراديب العفن** (ص:٤٢).

تأتي هذه الفقرة الحادة (الرائعة) التي تأخرت كثيرًا عن موقعها، وكأنما طرأت مصادفة على ذهن الشاعر، فألقى بها على لسان ولادة، والدقة في بناء الشخصية كانت تستلزم أن تكون ثمرة طبيعية لفشل تجربة ابن زيدون مع ملوك زمانه:

ولادة: **أرجوك قل لي يا وليد/ أتريدني حقًا؟/ أتريدني زوجًا وأمًا ورفيقة/ أم ساحة للملك تلهو عندها/ بطموح عمرك كالصغار؟/ إن كنت تحلم بالحياة وبالرخاء لشعبنا، فلديك هذا الشعب، حاول أن تعيد له الحياة** (ص: ٤٢،٤٣).

ولأن «الاقتراح» جاء من جهة ولادة، وليس مستخلصًا من تجربته الشخصية فإنه استبعد الاعتماد على الشعب (**من قال إن الشعب في يده القرار؟**) إنه شعب متفرج، سطحي، يريد أن يفرح بالمظاهر الكاذبة: **الشعب ينتظر المليكة**.(ص:٤٣).

إن ولادة، في عملية «تقويم» نهائية – في المنظر قبل الأخير من المسرحية، وهي في قصرها، وقد طال مقام ابن زيدون في السجن – تحكم على سعيه بالفشل، فلا هو أصبح زوجًا سعيدًا معها، ولا هو بلغ طموحه الذي لا تزال تحكم عليه بأنه لا ينهض على تحليل صحيح للواقع:

ولادة: **لو كان لي رجل أحسّ لديه شيئًا من أمان؟ الخوف أفسد كل ما عندي** (ص:١٠٤)

...(**وليد لم يكن أبدًا يحب/ وليد يعشق التاج الذي ولى/ ويعشق ملكنا الزائل**)

أبو حيان: **والله أشهد أنه يومًا/ أحبك مخلصًا/ ما رام غيرك.**

ولادة: **لا، لا تقل هذا.** (ص:١٠٨)

إنها تريد من ابن حيان أن يقول هذا الذي تعلن خلافه، وتفسير طموحه السياسي تفسيرًا خاطئًا يعادل تفسيرها الخاطئ (التاريخي) حين اتهمته بمغازلة إحدى قيانها، وكان قد استحسن منها لحنًا فخاطبها بشأنه متخطيًا صاحبة المجلس، وقد عاقبها

الشاعر بأن جعلها تضحّي بأن تظهر المودة لربيع، وإلا فثمن صدّها قتل ابن زيدون، فلما بلغ ابن زيدون ما آل إليه أمر ولادة وربيع، عدّه خيانة!!

إن ابن زيدون يردد طوال المسرحية أنه لا يثق في الكلمة (قسم صلاح عبد الصبور مسرحيته الشهيرة: مأساة الحلاج – قسمين: الكلمة – الموت) وظل متمسكًا بموقفه، فالسلطة، وما تملك من أدوات القوة هي التي تحدد المصائر:

ابن زيدون: **قد كان حلمي/ أن أرى طيف الوزارة** (ص١٦) **ما أثقل أن يصبح سيف فوق الكلمات** (ص١٨) (ولكن): **لو قطعوا رأسي/ هل يجدي صوت الكلمات**؟(ص١٩)

في بناء شخصية ابن زيدون منحنى مهم جدّاً، يلتمع في أثناء المواقف دون أن يعطى حقه في الرعاية، ولعل هذا مع أنواع أخرى من مظاهر «التسرّع» تجعلنا نشعر بأن النص الذي بين أيدينا لا يتجاوز وضع مخطط مبدئي أو «بروفة» لمسرحية كان باستطاعتها أن تكون جيدة، أما هذا المنحنى فيتمثل في غموض موقف ابن زيدون من أسلوب مواجهة الخذلان العام في البلاد، يقول لولادة:

الحب عندي قرطبة (ص٢٢) **سأموت كي تبقى مآذن قرطبة** (ص٢٣) **حكامنا خدعوا الشعوب/ لا شيء يوقظهم سوى شبح النهاية** (ص٢٣) **الحاكم سيف أو كلمة/ قد يسمع منا أحيانا بعض الكلمات/ .. سأطوف عليهم بالكلمات** (ص٢٤).

فهنا تجاهل أنه في مفتتح المسرحية كان الشعراء يهنئونه بالوزارة، بما يعني أنه في موقع السلطة والمشاركة في القرار، وليس في موقع الشاعر الذي لا يملك غير الكلمات. وثانيًا أنه يرى أن الحكام خدعوا شعوبهم، وهو إذ يدبر خطوته القادمة يذهب إلى هؤلاء الحكام، دون أن يعد نفسه لمقولاتهم (وقد جعل كل منهم أن يكون «كبيرهم» ثمنًا للتعاون)

ودون أن يضع الشعب (المخدوع) في حسبانه. إن بطلنا ابن زيدون (المسرحية) ليس رجلاً في الزمن الخطأ – كما وصفه ابن حيان (ص١٠٩) – إننا نراه – على عكس هذا – رجلاً يشبه زمانه في اختلاط الأمور عليه، والضعف أمام رغباته القريبة مما وسمه بقصر النظر وعدم وضوح الهدف. وقد رددت المسرحية مقولة ابن حيان، ولكنها قدمته نموذجًا لمرحلته وزمانه، وليس معاندًا للتيار المنحدر.

وبطبيعة البناء الدرامي لا تنفرد محاور الصراع ولا تتمايز، وإنما تندغم وتتداخل، وقد كشف محور الصراع بين ابن زيدون وملوك زمنه (وزماننا) عن سوقية هؤلاء الملوك لغةً وعاطفةً وفكرًا، وقصور همتهم وعجزهم، وتخاذلهم وأنانيتهم عند الانهزام، وفي محور الصراع بين العرب والفرنجة تحمل السلبيات على «ربيع» – أي الخيانة من داخل السلطة، وتنحصر فيه، مما يعني إغفال العدو الخارجي وعمله المباشر، كما يعني ذكر «العروبة» وحدها إغفالاً آخر للعناصر المكونة للمجتمع في زمن ابن زيدون، والأقليات القلقة في الجسد العربي في زمن المسرحية (وفي زماننا كذلك)!!

ولقد حاولت الصياغة أن توازن بين التاريخي والعصري، فاستبعدت تمامًا الجلال الكلاسيكي الذي يستدعي العبارات الفخمة والمجازات الرفيعة والتغني بالأمجاد والنبالة، ها هنا دنيا متسارعة (المسرحية في قسمين ١٧ مشهدًا) ونفوس متلهفة وحاجات وقتية (إن قرطبة مجتمع استهلاكي– مثلنا تمامًا، وإن كان يستهلك حياته في الكلام) وإذا عددنا ابن زيدون نموذجًا للمثقف (العصري) فهو مثقف معزول عن الجمهور أضاع حياته في سراب الكلام، لم يأخذ سمة الزعيم الشعبي إلا بعد أن زُجَّ به في السجن، وحتى هذا الوصف يأتي على لسان زهراء وصيفة ولادة:

زهراء: **قد كان حصنًا للحيارى في شوارع قرطبة**.

ومن المؤكد أن المسرحية لم تقدم الدليل – وقد كان ممكنًا – على ذلك.

وقد استخدم الشاعر مفردات وعبارات تنتمي إلى زمن صناعة المسرحية وليس زمن الأحداث فيها، وهذا الازدواج يجعل القضية ممتدة حاضرة، فالكلمات: الطلقات – السكرتير – الانقلاب – كالساعة – والدها الملك الراحل(صورته على الحائط) السلام الملكي – مكتب الملك – الوحدة الكبرى – المقصلة – العمال والطلبة – تبادل المقاعد – أخذوه عند الفجر – المباحث – سحلوه – قصف – جاء من زمن خطأ: كلها بالدلالة، أو التركيب اللغوي، أو المعنى العرفي(مثل أخذوه عند الفجر أو سحلوه) تجتذب القضية/ الموضوع إلى زمن المشاهد، فإذا استفاض الوصف لأعمال الملوك وخيانتهم وتآمر من بيدهم الأمر كنا في مشهد بانورامي ممتد من عصر ابن زيدون إلى عصر فاروق جويدة، وقد وزعت هذه الإشارات الرامزة على مساحة المسرحية، فحافظت على استمرار الومض وتتابع خيوط الربط بين العصرين، لقد لوحظ هذا الأمر في الأغنيات القليلة التي جاءت مكملة للحوار مستمرة به، وليس للتقاطع معه (ص: ٢٤– ص:٢٦– ص:٧٤ ص:٨٩ ص:١٠١ ص:١١٣) وهي في جملتها تحريضية، تكشف عن دخائل الشخصيات، وتفضح التآمر، فهي تنتمي إلى زمن صناعة المسرحية، ولا علاقة لها بالغناء الأندلسي (حتى في إيقاعاتها) الذي لم يتبن المواقف السياسية.

إن وجه القصور في «الوزير العاشق» يبدأ من الصياغة، ففيها تجاوزات ليست مما يقبل تحت ذريعة الضرورة الشعرية. فنحن نعرف أن اسم الشاعر (بطل المسرحية) أحمد بن عبد الله، وأن شهرته ابن زيدون وأن كنيته أبو الوليد، ولكن أحدًا لم يستخدم الاسم على الإطلاق، إذْ انحصر الاستخدام في (أبو الوليد) تقريبًا، وهذا أمر خارج عن الطبيعة، والعرف، فلا يمكن لإنسان يحمل اسمًا أن يقضي عمره فلا يسمع إنسانًا يناديه به حتى لو كان أمه أو حبيبته أو صديقه. وقد ترتب على هذا الالتزام ثلاثة أخطاء (فنية): أنه جمد صورة الشخصية (لدى المتلقي) في قالب واحد، سواءً في جده أو في هزله، في كرسي الوزارة أو في سجنه، سواءً تناجيه ولادة أو تغاضبه (ص:٢٣)، وأن فاروق جويدة لم يفطن إلى أن التَكْنية ترتبط بمواقف الرضا والتحبب والقصد إلى رفع الدرجة، دون مواقف الغضب والقصد إلى الحط من المنزلة، فليس يصح أن يقول الملك:

الملك: **اقبض على هذا الوضيع ... أبي الوليد** (ص:٥٦)

أو قوله عند توجيه التهمة إليه: **ماذا تقول أبا الوليد؟/ حقّاً جننت** (ص:٦٨)
وإن جازت التَكْنِيَة هنا على سبيل التهكم.

أو قوله مخاطبًا ولادة ساخرًا منها ومن انسياقها مع أحلام ابن زيدون: **أتصدقين أبا الوليد؟** (ص:٧٩).

في مثل هذه الاستخدامات لابد من توافر الحساسية اللغوية والتفطن للفروق الدقيقة في علاقة الكلمة بالسياق، وهل تملك ولادة أن تقول للملك وقد سجن ابن زيدون فجاءت تطلب الصفح الجميل:

ولادة: **ماذا يفيد إذا ملكت الأرض والدنيا/ وأنت الآن عبد في خصالك؟** (ص:٨١) هذا الوصف لملك، في عزة السلطان، غير مقبول، ولا يناسبه أن يكون الرد: «**ماذا يقول الناس؟ قد سجن امرأة!!**»، فللملوك مقام وأنفة، حتى لو كانوا معدودين في الخونة، بل إن هؤلاء أقرب إلى الشراسة والاستعلاء.

أما الخطأ الثالث ففي مخالفة قاعدة التَكْنية باستخدام «الوليد» عوضًا عن «أبي الوليد» تحت ذريعة ضرورة الوزن، وهذا يؤدي إلى اضطراب كانت عنه مندوحة باستخدام البدائل: أحمد، وابن زيدون، والوزير، والشاعر إلخ. لقد عبر عن ابن زيدون أنه «أبو الوليد» ٣٥ مرة – وعبر عنه بأنه «الوليد» – وليس أبو الوليد – ١٥ مرة، وهذا يحدث لبسًا واضطرابًا غير مستساغ، ويمكن تجنبه لو تريث الشاعر في مراجعة صياغته، وصبر على رياضة القول، وهو ما لم يحدث في هذه المسرحية، وهذا التداخل أشد استهجانًا حين يجري في موقع «المونولوج» من ذات الشخص في اللحظة ذاتها، كأن تخاطب ولادة نفسها عقب انصراف ربيع وقد جعل حياة ابن زيدون في مقابل استجابتها لحبه:

ولادة : (تدور على المسرح): **ماذا سأفعل؟ ماذا سأفعل/ إن قلت لا .. مات الوليد/ إن بعت نفسي سوف أقتل كل يوم/ أأبيع نفسي .. أم أبيع أبا الوليد؟/ هو حب عمري .. كل حلمي في الحياة/ وعرضي .. هل أفرط فيه من أجل الوليد!!/ ماذا**

سأفعل؟ (ص:٨٨، ٨٩) إن هذا الاختلاف غير مقبول لغويًا، أو مسرحيًا، وهو يوقع القارئ في الاضطراب، ويوقع المشاهد في اضطراب أشد. وما يقال عن «الوليد» و«أبي الوليد» يقال عن «أبي حيان» وقد أصبح «حيان» فقط في ستة مواضع!! وحقيقته الوحيدة أنه «ابن حيان»!! ويمكن أن نذكر ألفاظًا أخرى غير متمكنة في موقعها مثل الرقبة (ص:٩، ٢١) والصواب: العنق، وقد ذكره (ص:١٢٧) كما استعمل الرقبة استعمالاً صحيحًا، بمعنى النفس (ص:٢٦)، ويقترب النظم من هذا القول الركيك، مثل: قولي بعض أشعاري (ص:١٠) لتبدأ هي في الغناء، من ثم كان الأوفق أن تكون «غني« وليس قولي، ومثل: وتلقي فؤادك في أي ماء (ص:١٣)- وأعرفك كثيرًا (ص:٥٩)- تتكسر الصلوات (ص:١١٩) ومثل هذا قد تكرر، فضلاً عن ادعاء التفلسف (ص:١١٤) والتقرير الذي لم يرتق إلى الشعر: إن المآذن والمساجد في خطر (ص:٢٥) وهذا تكرر أيضًا.

ثم نصل إلى «الآن» التي ارتفعت إلى مستوى «المعضلة»، ونحن لا ننكر على هذه «الآن» عربيتها، ولا ضرورتها، ولا دلالتها، ولكن ننكر امتهانها بحيث يدفع بها لملء فراغ الوزن وإفساد إحكام الصياغة. لقد وردت في المسرحية (٤٩ مرة) ولعل مرات احتياج المعنى إليها لا تزيد كثيرًا عن عشر مرات؛ فإذا قال ابن زيدون شارحًا للملك ما آل إليه أمر الناس:

ابن زيدون: أصبحت أدرك مخلصًا/ أن الفرنجة مزقوا أوصالنا/ .. هذا يحارب من هنا/ هذا يقاتل من هناك/ وعدونا يلهو بنا/ والآن نأكل بعضنا (ص:٦٦) فسنتجاوز عن عدم الدقة في «نأكل بعضنا» - وليس يأكل بعضنا بعضًا، أما (الآن) فلها وجه من القبول ولا تخلو من دلالة الزمن والتحول، ولكن حين تقول ولادة: من أسوأ الأشياء عندي/ أن أعيش الآن في زمن ثقيل (ص:٦٠) أو تقول للملك: مولاي/ ما جئت قصرك من سنين/ أنا لا أريد الآن شيئًا/ أنا لا أريد سلطانًا ولا ملكًا (ص:٧٨) فماذا تضيف (الآن) إلى المعنى؟ وكيف تستسيغ الأذن «أربع آنات» في جمل قصيرة ميزتها التدفق:

ولادة: **ماذا تريد الآن مني يا ربيع**؟

ربيع: **الآن نختار البداية.**

ليس عندي الآن وقت.

ولادة (بحدة): **ماذا تريد الآن مني يا ربيع**. (ص:٨٥)

لقد أدى هذا التهاون في إحكام الصياغة إلى تراجع الشعر في مسرحية وصفت بأنها شعرية، وبطلاها شاعر وشاعرة، وكان ينبغي إطالة التفكير في معاني وإضاءات هذا الانتساب إلى الشعر، في زمن حدث المسرحية، كما في زمن صناعتها.

٥- هاتف .. بمن؟

ينتمي الشاعر علي الجارم بثقافته وتجربته العملية إلى التراث العربي والاعتزاء إلى العروبة، وكان مع محمود تيمور، ومحمد فريد أبو حديد، وعلي باكثير وعبد الحميد جودة السحار ومحمد سعيد العريان حين يعنُّ لهم أن يستمدوا موضوعات رواياتهم من التاريخ يتجهون إلى التاريخ العربي، في مقابل التاريخ المصري القديم الذي اتجه إليه نجيب محفوظ وعادل كامل ومحمد عوض محمد. لقد نشط هذا الضرب من التأليف عبر العقدين الرابع والخامس من القرن العشرين، حيث نشطت حركة الإحياء في مصر، كما نشط الفكر القومي (ينظر في ذلك : الواقعية في الرواية العربية)، ومن الوجهة الفنية كانت الواقعية الاجتماعية هي الاتجاه السائد في الرواية، ولكن الرواية التاريخية ظلت بمعزل عن هذا، بعبارة أخرى انحصر هدفها في إحياء صورة العصر الذي تأخذ موضوعها أو شخصياتها منه، وذلك بدراسة بعض المصادر التاريخية، وبناء «حكاية» صالحة لاحتواء مفردات الموضوع أو الشخصيات، ثم تبدو الفروق بين الكتاب في البعد الثقافي العام لكاتب الرواية أكثر مما تبدو في عمق التشريح للمرحلة التاريخية أو في أعماق الشخصية فضلاً عن الكشف عن جانب فلسفة التاريخ أو عبرة الحياة. وقد غذَّى الشاعر الجارم هذا النمط بعدد غير قليل من الروايات، وخصَّ ابن زيدون وولادة بإحداها، وهي بعنوان: «هاتف من الأندلس» ولعلها لم تكن فاتحة صلته بالتاريخ الأندلسي، إذ ترجم قبلها عن الإنجليزية كتاب المستشرق ستانلي لين بول: «قصة العرب في أسبانيا»، وليس من شك في أن معرفة الجارم بابن زيدون وشعره أكثر اتساعًا مما يذكر مصدر تاريخي، فقد عارضه شعرًا في عدد من قصائده، كما رأينا.

لم يتجاوز الطابع الفني العام لرواية «هاتف من الأندلس» الطريقة التي نجدها عند أبي حديد أو العريان مثلاً، ويتخلفون فيها عن مستوى باكثير ذي الثقافة الغربية، بل إن رواية علي الجارم تبدو أقل فنيَّة بقدر ما هي أدل على ثقافته التراثية وصنعته الأدبية. إن بداية سطوع نجم ابن زيدون هو بداية الرواية إذ نعرف أنه لا يزال صغيرًا في الديوان مختصًا بشؤون أهل الذمة حين كان ابن عبدوس وزيرًا، غير أن الأقاويل ترشح ابن زيدون لمنصب الوزارة، فلا يلبث أن يكون «ذا الوزارتين»، وقد مضت تموجات حياة ابن زيدون بين الحظوة والعثرة والمؤامرة، حتى كان السجن، فالهرب، ومؤازرة غزو قرطبة، على النحو المستقر تاريخيًا، إلى أن يعود إلى قرطبة تحت رماح جند إشبيلية، وهنا يفترق الروائي عن المؤرخ، ويخالفه، إذ يجعل ابن زيدون – بعد عودته إلى موطنه – يلتئم شمله مع ولادة، بعد الفراق الطويل، ثم يدركه المرض، فالموت، وهي حول سريره باكية نادبة. لعل هذه هي المخالفة الوحيدة للمسطر في مصادر التاريخ، ولكن هذا لا يعني أن ما عداها «موافق» أو «موثق»، فقد حشد في فصول روايته من الشخصيات، والحيل، والمكائد، والمفاجآت، والانقلابات، والتنبؤات، وحشد من مجالس الأدب، والغناء، والعبث، واصطنع من المهن والأنساب ورتب عليها من المصالح والصراعات والأهداف ما يصنع زحامًا يصعب تقبله في رواية واحدة، مضت فصولها – على الرغم من احتشادها هذا أو بسببه – بطيئة الإيقاع، مثقلة الأسلوب، مفتعلة التصوير، تنتمي إلى ثقافة الكاتب، الذي فرض حضوره، ولم يستطع إلغاء المسافة بينه وبين موضوعه، ومع أن السارد بضمير الغائب (العليم بكل شيء) هو الذي يستلم الحكي في الفصلين الأولين، فإنه يقول في مدخل الفصل الثالث: «عرضنا على القارئ صورة لنائلة الدمشقية بقدر ما يستطيع القلم أن يصور» – (الرواية ص:٤٠)، وفيما بعد يعود إلى القول: «كانت عائشة في بدء قصتنا هذه ..» (الرواية:ص:٨٩) وفي الفصل الأخير ينبهر ابن زيدون لعظمة قصر المعتضد في إشبيلية فهو «قصر فخم» يطل على النهر، فسيح الأرجاء سامق البناء، كأنَّ لقبابه حديثًا لا ينقطع مع السماء، وخير لنا ألا يجرؤ قلمنا على وصفه، فإنه يكفي أن نقول إنه قصر «بني عباد» (الرواية ص:٢٢٨) وإذًا فإن شعور الكاتب بتوسطه بين ما يصور من شخصيات وأحداث

وما يجري من حوارات، وبين القارئ، قد صرف حواسه وفكره عن النفاذ في طبيعة المشهد أو الشخصية أو العبارة، وإكسابها قدرًا مناسبًا من الموضوعية التي تلائم الرغبة المعلنة في إحياء عصر الرواية في رواية العصر، إلى تأكيد جدارة الكاتب الثقافية والمعلوماتية بأن يقوم بعبء هذه الوساطة التي حشد لها ضروبًا من الأقوال المأثورة، الجاهزة، وأمثلة وأمثالاً من التاريخ، وأخباراً أدبية وطرائف مما يقال في المجالس دون أن تكون متناغمة مع الواقع الأندلسي أو مقنعة لمن يريد أن يكتشف خصوصية الحياة الأندلسية، فليس لديه بأس في أن يصور مجالس أدبية، يحشد فيها مآخذ النقاد على الشعراء، تستمر سبع صفحات (الرواية ص: ٥٦) ولا ضير لديه في أن يتكرر هذا حتى يثبت وثيقة وقصيدة، لابن زيدون، ويشرحها (الرواية ص:١٩٠). لقد سرد قصصًا وسيرًا متعددة داخل إطار روايته الكبيرة، فكلما أورد اسم شخص من شخوصه عقد الفصل التالي، أو قسمًا منه ليخبر عن جذوره وتقلباته، وكيف صار إلى الأندلس، أو كيف أصبح مواطنًا في قرطبة، وهذا التفريع قد يؤدي إلى تصور لوجه من خصوصية التكوين البشري لتلك البلاد، ويعلل لحالة القلق الذي يصل في بعض المراحل إلى التمزق والثورة، ولكنه حين يمتد، وحين يتتابع، فإنه يؤدي إلى ضياع المحور الرئيسي، وتراجع الحس الدرامي الذي يحتاج إلى تكثيف العبارة، ويفقد القراءة متعتها حيث تصف كل شيء، وتشرح كل حدث، وتعلق على كل عبارة، ذلك التعليق الذي يدل على ثقافة الكاتب وموسوعية معارفه أكثر مما يدل على الوعي بأصول الأسلوب الروائي، فهو يصف ابن زيدون فيقول بعد كلام عام طويل: «وكانت مواهب أبي الوليد من أكبر مصائبه، ومناقبه من أسباب كوارثه، ولقد يكون في الذكاء وسلامة الطبع ومرح النفس وذرابة اللسان هلاك محقق، وبلاء ماحق، وفي الأذكياء العباقرة فضلة من نشاط تضطرب دائمًا في نفوسهم، وكثيرًا ما تسوقهم إلى المكروه. إن الغبي يفكر في كل كلمة... » إلخ. (الرواية ص: ١١٢) وفضلاً عن ما يذكره من جناية الذكاء وأمن الغباء ليس صحيحًا، فإنه ليس مفيدًا، ولا يضيف إلى وعينا بشخصية ابن زيدون شيئًا. وفي مكان آخر تتحدث عائشة بنت غالب وهي فتاة نصف عربية نصف إسبانية، تعمل بالتجسس لصالح الأذفونش، وتسمي نفسها سرًا – روزالي ، اعتزاء إلى وطنها ومن تراهم أحق بانتسابها، وهذا وصف لأحد اجتماعات التآمر: «وفي مساء هذا

اليوم كان يجتمع في دار عائشة مربع له أربعة رؤوس، لو أراد إبليس وكان أبرع خلق الله في علم الهندسة أن يؤلف مثله للؤم والدّهاء والمكيدة والخسة ما استطاع. اجتمع أبو عامر ابن عبدوس، وابن القلاس، وابن المكري، وعائشة، وأغلقوا الباب دونهم، واتجهت عائشة نحو ابن المكري تقول: «عجيب أن نراك بيننا اليوم يا أبا يزيد، وأنت تعرف والناس يعرفون أنك أقرب الناس إلى ابن زيدون وأحرصهم على صداقته، فإذا حدثتك نفسك يا سيدي بأن تلعب على حبلين، وأن تشهد طعام معاوية وتصلي خلف علي، فإنّا لسنا من الغفلة بحيث تخفى علينا هذه الأخاديع... » إلخ. (الرواية ص:١٣٣) فهل عائشة، أو روزالي، بما نعرف وما سنعرف عن ميولها ومؤامراتها، تصل في ثقافتها إلى شهود الطعام عند معاوية وأداء الصلاة خلف علي؟! وهل تصل مثل هذه إلى وعي القارئ العصري، أم أنه سيذهب إلى المراجع ليكشف عن مناسبتها ومعناها؟ وأين تكون هذه المراجع؟!

سنذكر لهذه الرواية: «هاتف من الأندلس» أنها لم تغفل أهم أسباب التفكك في جسم الدولة، وهو تعدد عناصر السكان، وانفصالهم الاجتماعي والجغرافي، والحرص على إبراز التقدم الحضاري والعلمي ذلك الوقت، وأنها – ربما تكون العمل الوحيد المتقن في هذا – قد تعاملت مع اسم الشخصية الرئيسية بشكل طبيعي وإنساني، فهو ينادي من ولادة باسمه المجرد الذي يطيب لعاشقة أن تنادي به حبيبها، فهو «أحمد» وحسب، وعندما يقدمه صديق قديم إلى صديق مستحدث فإنه يقول: هذا «أحمد بن عبد الله الشاعر»، وقد يُكنَّي في مواقف التحبب ورغبة التفخيم، فيكون «أبا الوليد» وقد يقال في غيابه «ابن زيدون» أو «أحمد بن زيدون»، هذا إدراك دقيق وجميل، لم يفطن إليه كاتب مسرحي ممن عرضوا لسيرة الشاعر.

وربما حق لنا أن نشير إلى الجانب التعليمي في هذه الرواية، وهو أحد معطيات الرواية التاريخية ذلك الوقت، ولا نقصد تعليم التاريخ، فهذا ثابت ومقرر منذ بدأ جرجي زيدان كتابة «روايات تاريخ الإسلام»، وإنما نعني إضافة أو إضفاء جانب معلوماتي توجيهي للقارئ، لم يكن من مطالب عصر الرواية، ولكن الكاتب يدمجه في مقولاتها ليرتقي بوعي قارئه، وهذا يختلف عن الإسراف في إيراد الأشعار والشروح التي أثقلت خطى

الرواية، أو الأقوال المأثورة والعبارات الإخبارية الجاهزة، كأن يصطنع مقابلة بين ولادة والأمير أبي الحزم بن جهور تطلب منه أن يطلق ابن زيدون من السجن، فيكون مما تقول له: «إن الدولة يا سيدي أحوج إلى أمثال ابن زيدون من الجيش والسلاح، وليس من الهين على كل قرطبي أن يراه ملقى في السجن دون أن يسأل عما فعل، إنه ملك الأمة، فمن حق أبناء الأمة أن يسألوا عما يبيَّت لبطلهم من المكايد. فصرخ ابن جهور قائلاً: هذا تهديد يا فتاة!! فقالت نائلة: إنه ليس بتهديد، ولكنه الحق الصراح الذي لا مواربة فيه...» (الرواية: ص:١٤٨)

وآخر ما نشير إليه من الملامح الفنية لهذه الرواية استخدامها لصيغ الزمن التي تبدو مفاتيح أو مداخل للفصول، أو مراحل متقاطعة مع تيار الزمن المستمر:

١- فقد يكون الزمن مفتوحًا دون تحديد صارم كما في الفصل الأول: «في يوم من أيام الربيع» ثم في فقرة تالية يحدد العام «هذه قرطبة في سنة ثلاث وعشرين وأربعمائة»، وفي هذا الفصل يأخذ شخص ابن زيدون مركز الدائرة، ونتعرف على جملة أصدقائه، وخصومه.

٢ - وفي الفصل الثالث (ص:٤٠) رجعة في الزمان ومغادرة لقرطبة لنعود إلى قرن مضى حين وفد أهل نائلة من الشام، ثم نعود إلى الزمن الراهن ونعايش نائلة في نشاطها اليومي وعلاقاتها.

٣- ويبدأ الفصل الرابع بذكر عائشة بنت غالب، وكيف أنها ولدت لأب عربي وأم سبية من شنت ياقب، فخرجت إلى الحياة تحمل أحقاد أمها، وقد عاد بنا هذا إلى زمن غزوات المنصور بن أبي عامر لتلك المدينة، وبعد أن يكشف كيف تزوجت فلورندا الإسبانية من غالب العربي المسلم، ثم كيف ورثت ابنته عائشة ثروته وحقد أمها، يذكر أن عائشة كانت في الخامسة والعشرين من عمرها عند بدء قصتنا هذه!!

٤- وتبدأ فصول أخرى بتصوير موقف حاضر، وقد تتصدرها عبارة تدل على مرور زمن غير محدد: «ومرت أيام تتلو الأيام وابن زيدون في أطيب عيش وأهدأ بال» (الرواية - الفصل السادس - ص:١١٠) وفي الفصل التاسع يستهل بعبارة «مرت شهور على سجن ابن زيدون، ولم تهدأ نائلة في لحظة».

٥- وقد تتراتب أحداث الفصول دون تحديد للزمن، ولكن من خلال ترابط الفعل. كأن يختم الفصل السابع بالأمر بسجن ابن زيدون، ويفتتح الفصل الثامن بانتشار خبر القبض عليه وسجنه.

٦- وفي المنظور العام للزمن اختزلت مدة الهرب والإقامة بإشبيلية، وحتى العودة بجيوش المعتمد بن عباد إلى قرطبة، لقد طالت الرواية وأثقلتها الاستطرادات، فوصلت إلى صفحة ٢٢٧، إذ هرب ابن زيدون قاصدًا المعتضد، فبلغها بعد عدة أيام، «وكانت في ذلك من أعظم مدن الدنيا»، وهذا مفتتح الفصل الأخير الذي احتوى تجربة السنين في إشبيلية في الاثنتي عشرة صفحة الأخيرة!!

لقد تعامل الكاتب مع الزمن بحرية الحكاية، وليس بصرامة الرواية.. وهذا الوصف هو الأقرب إلى تأطير هذا العمل الوحيد في مجال السرد، الذي اتخذ من شاعرنا وحياته موضوعًا له.

سنعود إلى نقطة البدء: عنوان الرواية: «هاتف من الأندلس» - والهتاف لا يكون في فراغ، وإنما يكون «موجها إلى - بقصد أن»، وهذا ما لم تعمل صياغة الرواية على تحقيقه، فليس في التوجه الفكري أو تركيب العبارات ما يشعر بأنها تقدم إلينا نحن المعاصرين نذيراً ينبهنا إلى خطر الفرقة أو جريمة الانفصال أو التناحر الاجتماعي والغفلة عن الدسائس .. إلخ، لقد ظلت في صيغتها مجرد تصوير أدبي بأساليب النثر(الفني) المعهود، لشخص وبيئة ونمط حياة ..في عصر قديم..

نستطيع بعد هذا العرض التحليلي أن نقول إن حظ شاعرنا القرطبي من فن المسرح ليس قليلاً ، فلدينا أربعة أعمال درامية، انفرد كل منها بمساحة من حياته، واتجاه من

سلوكه وأخلاقه، فإذا كان الشيخ إبراهيم الطرابلسي تجاوب مع طبائع فنون العرض في زمانه، فكتب نصًا للغناء والرقص، فإن فاروق جويدة عبر عن أزمة عصره وموقع المسرح السياسي منه، فذهب إلى التاريخ، وأرسل حواراته اللاذعة وإداناته الصريحة لحكام زمانه متخذًا من قرطبة وشاعرها، ومن الأندلس على امتداد أرضها قناعاً لا يخفي جوهر الرسالة ولا يلتوي بدلالتها، ولكنه يكسبها تجنب الإثارة المباشرة. أما أحمد رامي فقد اتجهت نظرته إلى الداخل، إلى نفسه الشاعرة، وإلى علاقته الماثلة بسيدة الطرب في زمانه، فكانت هذه المشاهد(أو المسرحية ذات الفصل الواحد) الغنائية الطابع. وتبقى مسرحية «ولادة» ورواية «هاتف من الأندلس» في دائرة التصوير الفنيّ لحياة شخصية وأحداث تاريخية مع إضفاء رتوش وألوان لإكسابها قدرًا من الواقعية والتشويق. إن شخصية «تاريخية» في تراثنا العربي لم تحظ بهذا القدر من اهتمام المبدعين في المسرح خاصة، إلا أن يكون المتنبي الذي كانت حياته القلقة وموهبته العظيمة ونهايته الفاجعة على الطريق مجال إثارة لطرح الأسئلة حول الطموح والمصير، أما ابن زيدون فقد كان يملك إرادته، وموهبته، وأخطاءه، من ثم كان نموذجاً «للاختيار» الذي لا يحول دون الفاجعة ولوعة المصير.

✱✱✱✱

ملحق مؤلفات عن ابن زيدون

أولا: معارضات أخرى للنونية لم تتناولها الدراسة :

١- الأمير الصنعاني ١٠٩٩-١١٨٢هـ (١٧بيتًا) - ومطلعها :

أهلاً بهـــا فلقـــد وافت على ظمـــأ

تروي أحـــاديث من نهـــوى فـــتـــرونا

٢- إبراهيم بن علي الأحدب الطرابلسي ١٢٤٠- ١٣٠٨هـ (٦٩ بيتًا) - ومطلعها:

أجـــرى مـــآقـــينا بعـــد المحـــبـــينا

وناب عن طيب لقـــيـــانا تجـــافـــينا.

٣- عبد الله فريج ت١٣١٠هـ (٦٢ بيتًا) - ومطلعها :

واهـاً لِعَـــهـــدٍ بِـهِ تَمَّت أمـــانـينا

بِجَـــمع شَـــمل فـــخـــائَتنا لَيـــالينا.

٤- حسن حسني الطويراني ١٢٦٧- ١٣١٥هـ (١١٧بيتًا) - ومطلعها :

مـــا لليـــالي وَقَـــد كـــانَت توالينا

إذ كُنت بالأنس مـــحـــبـــوباً توالينا.

٥- رضا الموسوي الهندي ١٢٩٠-١٣٦٢هـ (٢٧ بيتًا) ومطلعها :

ســـاق المطايا بنا للشـــام حـــادينا

ولا مـــحـــام لنا إلا أعـــادينا.

٦- مصطفى صادق الرافعي ١٢٩٨- ١٣٥٦هـ (٣٤ بيتًا) - ومطلعها :

كـــفى صـــدوداً فـــمـــا أبقى تجـــافـــينا

منا ولا الدمعُ أبقى من مـــآقـــينا.

٧- مصطفى التل ١٣١٥- ١٣٦٨ هـ (١٤ بيتًا) - ومطلعها :

مـــــالي وبرفين يا عـــــشـــــاق برفـــــينا

أضـــــــــحى الـتـنـائـي بـديـلاً مـن تـدانـيـنـا.

ثانيًا: إبداعات لم يتح الاطلاع عليها:

١- غراميات ولادة (مسرحية شعرية): حسين سراج باشا - مطبعة الحرية - القاهـرة ١٩٥٢ .

ثالثا: دراسات عن ابن زيدون لم نعرض لها:

١- فوزي خضر: عناصر الإبداع الفني في شعر ابن زيدون(*) - مخطوط مُعد للنشر(٢٥٤).

٢- عباس الجراري: فنية التعبير في شعر ابن زيدون - مطبعة النجاح الجديدة - الـدار البيضاء ١٩٧٧ .

٣- عبد الرزاق الهلالي: ولادة وابن زيدون - مـؤتمر الأدباء العـرب، الـدورة الخامسة - بغداد ١٩٦٥ .

٤- عبد اللطيف السعداني: تيار خفي في شعر ابن زيدون - مطبعة محمد الخامس - فاس ١٩٧٧ .

٥- محمد محمود حمودة: موسيقا الشعر في ديوان ابن زيدون - مكتبة الآداب - القاهرة ،(د. ت).

٦- نديم مرعشلي: ابن زيدون - منشورات دار الشرق الجديد - بيروت ١٩٦٦ .

٧- نهاد رفعة عناية: ابن زيدون - المطبعة الهاشمية - دمشق ١٩٣٩ .

(❖) نشرت مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري هذا المخطوط ضمن إصدارات دورتها التاسعة دورة ابن زيدون، ٢٠٠٤.

رابعًا:- رسائل جامعية (ماجستير/دكتوراه) بالجامعات المصرية:

(نقلاً عن دليل ببليوجرافي وضعه الدكتور محمد أبو المجد/ كلية دار العلوم/ بالفيوم).

١- الإبداع الفني في شعر ابن زيدون: محمد علي محمد المصري (دكتوراه) جامعة الأزهر- كلية اللغة العربية - أسيوط.

٢- ابن زيدون: حياته، وأدبه: علي عبد العظيم (ماجستير) كلية دار العلوم - جامعة القاهرة ١٩٥٤ .

٣- الأساليب الإنشائية في شعر ابن زيدون: السيد منير عبده محمود (ماجستير) جامعة الأزهر - بالمنصورة ١٩٩٣ .

٤- التشبيه في شعر ابن زيدون: هدى عبد النعيم عبد الرحيم (دكتوراه) جامعة الأزهر - الدراسات الإسلامية والعربية ١٩٩٢ .

٥- الغربة في شعر ابن زيدون: صباح علي محمد علي (ماجستير) جامعة الأزهر - الدراسات الإسلامية والعربية - أسيوط ١٩٩٠ .

****

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

أ- ديوان ابن زيدون:

١- تحقيق كامل كيلاني وعبد الرحمن خليفة - مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر - ١٩٣٢ .

٢- تحقيق محمد سيد كيلاني: شركة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر - (ط٢) ١٩٥٦ .

٣- إشراف كرم البستاني: دار بيروت ١٩٥١ .

٤- تحقيق علي عبد العظيم: نهضة مصر - القاهرة ١٩٥٧ .

٥- تحقيق عباس إبراهيم : دار الفكر العربي، بيروت ١٩٩٦ .

ب - دواوين حديثة ومعاصرة:

٦- إبراهيم طوقان : الأعمال الشعرية الكاملة - مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري - الكويت ٢٠٠٢ .

٧- أحمد رامي: ديوان - ١٩٥٠ .

٨- أحمد شوقي بك: الشوقيات - مطبعة الاستقامة - القاهرة ١٩٥٠ .

٩- إلياس عبد الله طعمة (أبو الفضل الوليد): الجندي المجهول - مراجعة وتقديم: جورج مصروعة - دار الثقافة، بيروت - لبنان.

١٠- سميح القاسم : الأعمال الكاملة (جـ٢) دار سعاد الصباح - القاهرة، الكويت ١٩٩٣.

١١- شكر الله الجر: ديوان الروافد - ريودي جانيرو ١٩٣٤ .

١٢- علي الجارم: ديوان الجارم: الدار المصرية اللبنانية(ط٣) القاهرة ١٩٩٧ .

ج - أعمال إبداعية معاصرة عن ابن زيدون:

١٣- إبراهيم الأحدب الطرابلسي: رواية الوزير أبي الوليد بن زيدون مع ولادة - مطبعة المحروسة بمصر ١٣١٧هـ.

١٤- أحمد رامي: غرام الشعراء - ١٩٥٠ .

١٥- علي الجارم: هاتف من الأندلس (رواية) - دار المعارف بمصر ١٩٤٩ .

١٦- علي عبد العظيم: مسرحية: ولادة - لجنة البيان العربي - القاهرة ١٩٤٨ .

١٧- فاروق جويدة: الوزير العاشق: مكتبة غريب - القاهرة (د.ت).

ثانيًا: المراجع

١- إبراهيم أنيس (الدكتور): موسيقى الشعر - (ط ٤) مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٢ .

٢- إبراهيم سلامة (الدكتور): تيارات أدبية بين الشرق والغرب. مكتبة الأنجلو المصرية ط. أولى - ١٩٥٢ .

٣- إحسان عباس (الدكتور): تاريخ الأدب الأندلسي- دار الثقافة، بيروت ١٩٦٢ .

٤- أحمد عبد العزيز (الدكتور): قضية السجن والحرية في الشعر الأندلسي - مكتبة الأنجلو المصرية (د.ت).

٥- أحمد ضيف (الدكتور): بلاغة العرب في الأندلس. مطبعة مصر القاهرة ١٩٣٨ .

٦- بسيم عبد العظيم عبد القادر إبراهيم (الدكتور) - شعر الأسر والسجن في الأندلس. مكتبة الخانجي بالقاهرة - طبعة ثانية ١٩٩٦ .

٧- جودت الركابي (الدكتور): في الأدب الأندلسي، دار المعارف. القاهرة.

٨- حامد أبو أحمد (الدكتور): دراسات نقدية في الأدبين العربي والأسباني - دار الفكر العربي - القاهرة ١٩٨٧ .

٩- حسن جاد حسن: ابن زيدون عصره، حياته، أدبه، المطبعة المنيرية بالأزهر ١٣٧٤هـ - ١٩٥٥م.

١٠- زكي مبارك (الدكتور): الموازنة بين الشعراء - وزارة الثقافة. دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٦٨ .

١١- زكي مبارك (الدكتور) : مدامع العشاق (ط ٣) القاهرة ١٩٧٣ .

١٢- الزوزني: شرح المعلقات السبع - دار الجبل - بيروت. لبنان - ط.الثانية ١٩٧٢ .

١٣- سعاد عبد الوهاب العبد الرحمن (الدكتورة): ثلاث نونيات في الحنين إلى الأوطان. مجلس النشر العلمي. جامعة الكويت - حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية. الرسالة ١٨٤، الحولية الثانية والعشرون ٢٠٠١ - ٢٠٠٢م.

١٤- سيد نوفل (الدكتور): شعر الطبيعة في الأدب العربي (ط٢) - دار المعارف بمصر (د.ت).

١٥- شوقي ضيف (الدكتور): ابن زيدون - دار المعارف ١٩٩٠ الطبعة الثانية عشرة.

١٦- شوقي ضيف (الدكتور) : فصول في الشعر ونقده - دار المعارف. طبعة ثالثة ١٩٨٨ .

١٧- شوقي ضيف (الدكتور) :عصر الدول والإمارات: الأندلس- دار المعارف ١٩٨٩ .

١٨- عبد الله الطيب: المرشد إلى فهم أشعار العرب وصناعتها (١ - ٢) دار الفكر- ط. ثانية بيروت ١٩٧٠ .

١٩- عبد الله التطاوي (الدكتور): المعارضات الشعرية (أنماط وتجارب) - دار قباء للطباعة والنشر- القاهرة ١٩٩٨ .

٢٠- علي شلش (الدكتور): أحمد ضيف (نقاد الأدب) الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٢ .

٢١- علي عبد العظيم - ابن زيدون عصره وحياته وأدبه - مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٥ .

٢٢- علي غريب محمد الشناوي (الدكتور) - المعارضات في الشعر الأندلسي القصيدة العباسية نموذجًا - مكتبة الآداب، طبعة أولى ٢٠٠٣ .

٢٣- فاروق شوشة - أحلى ٢٠ قصيدة حب في الشعر العربي - دار العودة، بيروت - مكتبة مدبولي - القاهرة ١٩٧٣ .

٢٤- فوزي خضر (الدكتور): ابن زيدون شاعر الحب المعذب - الدار المصرية اللبنانية. الطبعة الأولى: صفر ١٤٢٣هـ مايو ٢٠٠٢م. سلسلة مشاهير الشعراء العرب.

٢٥- محمد صبري (الدكتور) «السربوني» الشوقيات المجهولة - الجزء الأول ١٨٨٨- ١٩٠٣ دار المسيرة. بيروت (د.ت).

٢٦- محمد عبد الغني حسن : الشعر العربي في المهجر - مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٥٥ .

٢٧- محمد الهادي الطرابلسي : خصائص الأسلوب في الشوقيات - المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٦ . الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ثالثاً:- دوائر المعارف والدوريات:

١- الأعلام - خير الدين الزركلي - دار العلم للملايين، بيروت ١٩٩٠ .

٢- فصول (مجلة النقد الأدبي) القاهرة - المجلد الثالث - العدد الأول ١٩٨٢ .

٣- الكتاب (دورية يصدرها اتحاد المؤلفين والكتاب العراقيين) - العددان ١١، ١٢ (بغداد) ١٩٧٥ .

****

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

ابن زيدون في الأدب العربي المعاصر
بين الدارسين والمبدعين

أ. د. محمد حسن عبدالله

ليس هدف هذه المقالة أن تقدم حصرًا ببليوجرافيًا لكتابات الباحثين، واستلهامات المبدعين العرب لسيرة ابن زيدون أو شعره، فهذا مستحيل وإن أمكن تقريب الصورة. وقد دلت الصورة التقريبية على أنه (سيرة وفنًا) كان شديد الحضور في الموضوع الأدبي الأندلسي بعامة، من خلال قصة حبّه لولادة وما آلت إليه علاقتهما. لقد نبهت النقاد العرب إلى «الألم» وكيف يكون باعثًا على الإبداع، سابقًا أو مصاحبًا «للذة»، كما نبهتهم إلى اقتران صور الطبيعة بصور العشق وحالاته في نوع من التراسل جديد، وأخيرًا هناك قصيدة «أضحى التنائي» – أحلى ثمرات هذا الحب الملتبس، وقد وصفها أحد نقادنا بأنها نوع من «أنين الموسيقى»، وكذلك تنازع نسبتها إليه كل من الإسبان والعرب، وهذا التنازع يبرهن على أنها تشكيل فني خاص، نابع من «حالة» ولم يستلهم نموذجًا (كما ظن دارسون تقليديون).

إن اختصار تجربة ابن زيدون التاريخية والفنية في قصة العشق والغربة، ثم اختصار العشق والغربة في «أضحى التنائي» ينطوي على أن الزمن العربي الإسلامي في إسبانيا لا يزال إلى اليوم ينظر إليه من زاوية عاطفية وكأنه حلم، وليس على أنه واقع تاريخي يحتاج إلى إعادة تحليل وتفسير لاستخلاص قوانين.

لقد كتبت عدة مسرحيات، وحوكيت قصيدته بما يصعب الإحاطة به وتعقبه، ولكن أحدًا لم يهتم بموضوع تغيير الولاء السياسي، أو صراع المدن/ الدول على أنه ضعف في الحسّ الحضاري الذي لم يستوعب معنى «الدولة» فاستهلكه معنى «القبيلة» وقد شارك ابن زيدون في الأمرين بنصيب وافر.

في مقالتنا ذكرنا إقبال الباحثين المتكرر على تحقيق الديوان، ومن المهم الاطمئنان إلى استقرار صنعته إلى حد كبير، وتعقبنا – في حدود ما تيسر من دراسات – القصائد التي كثر الاستناد إليها لتأكيد التفوق الفني للشاعر، وعددناها «الديوان المصغر» المنتخب له، ثم توقفنا عند المسرحيات التي اتخذت من حبه لولادة مجالاً للغناء والرقص وتصوير معاناة العشاق من العاذلين وتداخل المكائد السياسية، أو اتخذت من ابن زيدون قناعًا تاريخيّاً لحلم الوحدة العربية الراهن، وأنها السبيل لدرء خطر التآكل المستمر.

نستطيع أن «نغامر» بالقول بأن الجوانب البلاغية الجمالية التي استخدمها ابن زيدون في «أضحى التنائي» أثّرت بوضوح، لا نقول في معارضات القصيدة عبر العصور وحسب، فهذا متوقع، ولكن في ديباجة الشعر العربي بعامة، وأنها – ربما – دفعت الشعر في اتجاه الإسراف في استخدام ما عرف بالمحسنات البديعية، وكانت نتائج هذا الإسراف غير طيبة، غير أننا لا نستطيع أن نحملها على الشاعر بذاته، أو هذه القصيدة بعينها.

أخيرًا: ربما يمكن القول إن ابن حزم في «طوق الحمامة» بدأ اتجاهًا منفردًا في دراسة العشق انفصل به عن «المأثور» القادم من الشرق، وبنفس الدرجة يمكن القول أن ابن زيدون – في أشعاره العاشقة – وكان قريب العهد بابن حزم – كان محققًا لمفاهيم العشق عند الفقيه الأندلسي الظاهري.

إن تعدّد المسرحيات التي اتخذت من عشق ابن زيدون مثيرًا فنيّاً لها يدل على الطابع الدرامي لحياته، كما أن إيثار «أضحى التنائي» بالمحاكاة عبر العصور، وإلى اليوم يدل على موافقة الإيقاع والصور للذوق العربي، كما يدل على أن اللذة والألم معًا أهم مفاتيح الإبداع.

✱✱✱✱

Literary Symposium
Ibn Zaydun in Contemporary Arabic Literature between Scholars and Innovators

Dr. Muhammed Hassan Abdullah

"Summary"

This article is not intended to give an exhaustive bibliography of literary and academic works inspired by Ibn Zaydun's life or poetry, for this is a task too tremendous to carry out in this paper. However, Ibn Zaydun's impact on Andalusian literature can be summarized in the following points. First, his memorable love to Wallada, perfectly expressed in his renowned poem "Adha Attanaaei" has drawn the Arab critics' attention to the association between emotional suffering and the pleasure this triggers in one hand and creativity in the other. In other words, they have come to see the former as the driving force behind the latter.

Second, Ibn Zaydun's poetry gave a novel interpretation of the idea of "pathetic fallacy" in which there is a unity between nature and the poet's different moods. Third, it has introduced a unique and unprecedented kind of poetry that one Arab critic calls "musical moan". This uniqueness has led many Spanish and Arab critics to argue over the origins of this poem.

From a historical perspective, Ibn Zaydun's experience mirrors a turbulent period in Arabic history that has not been duly studied so far. Despite a multitude of plays and poems that echo Ibn Zaydun's love themes, no writer or poet has ever dealt with the political element in his poetry which may explain the main reason behind the decline of the Andalusian state, that is, manifesting loyalty and belonging to the "tribe" rather than to the "state" at large.

This article also alludes to other poems by Ibn Zaydun, which, together with his poem "Adha Attanaaei" prove his excellence and originality in addition to some plays that draw on his love to Wallada or make use of the historical background of the time, employing the latter in particular, to highlight the importance of Arab unity.

This article tackles two more points. First, is the influence Ibn Zaydun's lexicon and imagery in "Adha Attanaaei" have exercised on the language of Arabic poetry in general, though later generations of Arab poets have made use of his language but done it to excess. The second and final point is the close affinity between Ibn Zaydun's concept of love and that of Andalusia.

✷✷✷✷

Ibn Zaydün en la literatura árabe contemporánea
Entre estudiantes y autores
Por/ Dr. Mohammad H. Abadullah

Resumen

No pretendemos de este trabajo presentar una estadística bibliográfica de los trabajos de investigadores y las creaciones de autores sobre Ibn Zaydün, ya que esto es casi imposible. Sí lo que hemos podido es dar una imagen aproximada de esta cuestión.

Dicha imagen nos pone de relieve que este poeta andalusí (biográfica y artísticamente) estaba muy presente en la literatura andalusí en general a través de su historia de amor con Walláda y el desenlace final de esta historia que enseña a los críticos cómo "el dolor" puede ser un factor muy eficaz de la creación y cómo se une, en una forma sin precedente, la imagen de la naturaleza con la del amor.

Uno de los mejores frutos de esta célebre historia de amor confuso es el poema de "Adha-ttaná'1", calificada por uno de nuestros críticos como "el dolor de la música" y cuyo origen fue disputado entre árabes y españoles, lo que prueba que el poema es una creación artística original, conspirado de un "caso" y no una imitación como pretenden demostrar algunos (estudiantes tradicionales).

Por otra parte, la pretensión de reducir la experiencia histórica y artística de Ibn Zaydün en una historia de amor y exilio, y reducir ésta en el poema de "Adha-ttaná'1" indica que la historia árabe e islámica en Al-Andalus todavía se considera por algunos como un sueño y no como una realidad histórica digna de ser reanalizada y reinterpretada.

Sin duda alguna, se escribieron varias obras teatrales conspiradas del poema de Ibn Zaydün, además de un incalculables poemas de imitación, pero, sin embargo, nadie se interesó con el asunto de cambiar

la lealtad política o de la lucha de los estados / ciudades como una debilidad del sentido cultural que no percibió el significado de "estado" superado por el de "tribu".

En nuestro trabajo nos hemos referido al interés de muchos investigadores en editar su diván (colección de poemas), siguiendo, en la medida de lo posible, los poemas que acredita la sublimidad artística del poeta agrupados en una antología bajo el nombre de "El pequeño diván", y hemos comentado las obras teatrales que adoptaron el tema de su amor a Wallada como un motivo de canto y baile, haciendo hincapié en el tema de las estratagemas políticas sufrimiento de los enamorados por causa de los envidiosos, o tomaron al mismo Ibn Zaydün como una máscara del actual sueño de la unidad árabe como un medio de evitar el continuo desgaste de los árabes.

Por otra parte, podemos atrevemos a decir que los recursos retóricos y estéticos en el poema de "Adha-ttaná'1" influyeron claramente no sólo en las imitaciones del mismo, algo esperable y natural, sino en la estreñirá de la poesía árabe en general, hasta el punto de conducir a algunos poetas a un aspecto negativo que es el uso exagerado de las figuras retóricas, de lo cual no podemos culpar ni al poeta ni a su poema.

Finalmente podemos decir que si Ibn Hazm empezó en "El collar de la paloma" una tendencia nueva en estudiar el amor, totalmente distinta de los conocidos en el Oriente, Ibn Zaydün en sus poesías de amor refleja los mismos conceptos de amor del famoso alfaquí de Al-Andalus.

✷✷✷✷

Ibn Zeidoune dans la littérature arabe contemporaine entre les étudiant et les créateurs.

Dr. Mohamed Hassan Abdellah

Le but de cette recherche n'est pas de présenter une énumération bibliographique des écrits des chercheurs ou des inspirations des créateurs arabes sur la vie d'Ibn Zeidoune et sa poésie, cela est impossible même si l'image peut être rapprochée. L'image approximative a montré qu'il était omniprésent (par sa vie et son art) dans le domaine littéraire andalous dans sa globalité à travers l'histoire de son amour pour Wallada et vers quoi avait abouti leur relation.

Cette histoire a attiré l'attention des critiques arabes sur la « douleur » qui suscite la création, qui peut précéder ou accompagner le plaisir et sur le lien entre les images de la nature et celles de l'amour et ses états dans une sorte de correspondance nouvelle. Enfin il y a le poème « L'éloignement demeure », le fruit le plus délicieux de cet amour controversé. L'un de nos critiques l'avait qualifié de sorte de « gémissement de la musique ». Les arabes et les espagnols se sont arraché l'attribution de ce poème à Ibn Zeidoune, et c'est une preuve que c'est une œuvre artistique spéciale, fruit d'un « cas » sans s'inspier d'aucun modèle (comme l'ont pensé certains étudiants traditionnels).

Le fait que l'expérience historique et artistique d'Ibn zeidoune se résume dans une histoire d'amour et d'exil, que l'amour et l'exil se résument dans « l'éloignement demeure » renferme l'idée que le temps arabo-musulman en Andalousie est jusqu'à présent perçu sous un angle sentimental comme si c'était un rêve et non une réalité historique qui demande une analyse et une explication nouvelles pour tirer les lois.

Plusieurs pièces de théâtre ont été écrites, son poème a été imité de façon difficile à contenir et à suivre, mais personne ne s'est occupé

du changement de loyauté politique ou de la lutte des villes / états comme étant une faiblesse du sens de la civilisation qui n'a pas assimulé la signification de l' « Etat » et s'est trouvé consommé par la signification de la tribu. Ibn Zeidoune a largement contribué aux deux faits cités plus haut.

Dans ce propos, nous avons parlé de l'affluence repétée des chercheurs sur l'instruction de l'œuvre, il est important de se rassurer de sa stabilité dans une large mesure, nous avons suivi, dans la limite des études disponibles, les poèmes qui ont été les plus cités pour confirmer la prédominance artistique du poète et nous les avons réunis dans « l'œuvre miniaturisée » choisie pour lui. Nous nous sommes arrêtés aux pièces de théâtre qui ont fait de son amour pour Wallada un domaine de chant et de danse, une description de ce qu'endurent les amoureux à cause des blâmeurs, l'interprétation des manœuvres politiques, un masque historique pour le rêve actuel de l'unité arabe et une voie pour arrêter l'érosion continue.

Nous pouvons nous aventurer en disant que les aspects réthoriques et esthétiques utilisés par Ibn Zeidoune dans « l'éloignement demeure » ont influencé, d'une façon claire, pas seulement les oppositions au poème dans le temps, ce qui est prévisile, mais le système poétique arabe d'une façon générale. Ils ont peut-être poussé la poésie vers l'exagération dans l'usage de ce qu'on appelle les embellissements créatifs, les résultats de cette exagération n'etaient pas bénéfiques, mais la responsabilité n'incombe pas au poète ni à ce poème-ci ;

Enfin : il est peut-être possible de dire qu'Ibn Hazm dans « le collier du pigeon » a inauguré une voie unique dans l'étude de l'amour qui l'a séparé du « commun » venu d'orient. Avec le même degré, on peut dire qu'Ibn Zeidoune, dans sa poésie amoureuse, (il était,il y a peu,avec Ibn Hazm) réalisait le concept de l'amour chez le théologien exotérique andalous.

La multitude de pièces de théâtre inspirées de l'amour d'Ibn Zeidoune est une preuve de l'aspect dramatique de sa vie. L'influence de « l'éloignement demeure » et ses imitations à travers les âges dénote

de son accord avec le rythme et l'image du goût arabe et confirme que le plaisir et la douleur, ensemble, sont les clés les plus importants de la création.

✱✱✱✱

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور محمد حسن عبدالله، وكما ذكرنا في المقدمة أنَّ ابن زيدون شغل الباحثين والدارسين، وكما أشارت الدكتورة أيضًا هو شغل الغربيين في إبداعه وفي فنه وفي تأثيره وتأثيراته، ولذلك انشغلت القاعة بهذه الأعداد الكبيرة التي وصلتني للتعقيب والمداخلات، وسوف نلتزم بالوقت، وأرجو من الإخوة الذين سيتحدثون أن يلتزموا بالوقت، وسوف نعطي كل معقب ثلاث دقائق، فأرجو الالتزام كي لا أقاطع أحدًا منهم، لأنه بعد هذه الجلسة هناك جلسات أخرى لا نريد أن نطغى عليها أو نأخذ من وقتها.

✱✱✱✱

المناقشات

رئيس الجلسة:

أول المتدخلين في هذه الجلسة هو الدكتور محمد شاهين فليتفضل.

الدكتور محمد شاهين(*) (الأردن):

شكرًا للمتحدثين جميعًا ولرئيس جلستهم، أود فقط أن أعلق على منهج صديقي الدكتور وهب رومية، فهو منهج كما يقولون بالعامية (اضرب كفًا وعدل طاقية)، لكن كفه كان كثيرًا موجعًا والطاقية لن تتعدل. أريد أن أسأل الدكتور وهب ماذا يعني أن ابن زيدون كان شاعرًا ذاتيًا؟ ما العيب في ذلك؟ أي شاعر يبدأ بالذاتية، وأي شاعر يكون عنده ذاتية فإنها تتضخم.

هل يوجد شاعر عظيم ليس في شعره من شعر لا يرقى للشعر العظيم؟ هل يوجد شاعر يكتب شعرًا عظيمًا لم يكتب كما يقولون شعرًا تافهاً؟ وأنا أود أن استشهد هنا بأعظم الشعراء (يتس) و(باوند) و(إليوت) كلهم كتبوا شعرًا لا يذكر، لكن المهم أن لا نركز على الشعر الذي لا يذكر. (باوند) مثلاً الشاعر العظيم هذا كان فاشيًا، لكننا عندما نتحدَّث عنه، لا نتحدَّث عن فاشيته. وأنا لا أزعم أنني مختص في ابن زيدون، ولا في الشعر، لكنني أفنيت حياتي في دراسة الشعر الغربي، ولم أجد في الشعر الغربي كله، ما يساوي مثلاً مطلع بعض القصائد:

«وَدَّعَ الصَّبرَ محِبٌّ ودَّعَكْ
ذائعٌ من سِرِّهِ ما استودعَكْ»

أو

«إني ذكرتك بالزهراء مشتاقا
والأفْقُ طَلْقٌ، ومرأى الأرض قد راقا»

إلى آخر القصائد التي ذكرها الدكتور، إن تتأملها تجد فيها كل شيء في الدنيا من شعر، وتركيب شعري، وغنائي، لا يرقى إليه أيّ شعر، فأنا عاتب على صديقي أشدّ

(*) دكتوراه في الأدب الإنجليزي - جامعة كمبردج ١٩٧٣.
- أستاذ في قسم اللغة الإنجليزية وآدابها، الجامعة الأردنية.

العتاب، وهنا أستذكر ما قاله إحسان عباس بأن ابن زيدون لم ينصف، وحمدًا لله أن قامت هذه الدورة لتنصفه، وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور محمد شاهين، والآن يتفضل الدكتور أحمد عبدالعزيز بمداخلته..

الدكتور أحمد عبدالعزيز:

نحن لا نعبد أصنامًا، ولكننا لابدّ أنَّ نعطي للحق حقه، القنبلة التي فجَّرها الأستاذ الدكتور وهب رومية، في رأيي أنها جاءت في فراغ، لأنَّ ابن زيدون قامة عظيمة من قامات الأندلس بلا شك، وإذا أسقطنا ابن زيدون فنحن نسقط الشعر الأندلسي كلّه، وإذا دخلنا هذا المدخل إلى ابن زيدون فنحن نضيعُ تراثنا العربي، ابن زيدون لا يمكن أن يعامل بهذا الشكل، وهذا الكلام لا أطلقه على عواهنه.

طبعًا، شعرية ابن زيدون في القصيدة الذاتية .. هذا شيء طبيعي، لأن ابن زيدون هو قمة الشاعر الذاتي، هو المتنبي، هو البحتري، ابن زيدون متنبي الأندلس، أو بحتري الأندلس، فإذا كان ابن زيدون ينبع من الذاتية ففي رأيي أن هذه التقسيمات جميعها لا يمكن أن توجد عند ابن زيدون لا في المدح ولا في الغزل ولا في الرثاء.. فكله ذاتية فإنَّ مدح ابن زيدون – وقد كانت لي بعض المحاولات في هذه الدراسة في هذا الشأن – فوجدت أنَّ مدحه لا ينفصل إطلاقًا عن ذاته، بل إنه عندما يمدح لا يمكن أبدًا أن يتحدَّث إلا عن مأساته الشخصية، وقد درست شعر السِّجن، فوجدته ينطلق فيه من هذا المنطلق، وسأعطي مثالاً بسيطاً على ما ذكره وتفضل به الأستاذ الدكتور وهب رومية، وهو الازدواجية الموجودة في شعره الذاتي، وهي أيضًا في شعره المدحي، وهي أيضًا في كل شعره الذي كتبه.

مـــــــــــــا عـلـــى ظـنـــي بـــاسُ

يـجـــــــــــرح الـدهـرُ ويـاســـــــــــو

هذه القصيدة كتبها من سجنه وأرسل بها إلى صديقه (الوزير) ابي حفص بن بُرد، لكي يتوسط ويشفع له عند أبي الحزم بن جهور، ولكن لا نرى فيها أبدًا صورة من صور المدح:

مـــــــــــــا عـلـــى ظـنِّـــي بـــاسُ
يـجـــــــــــرحُ الـدَّهـرُ ويـاســـــــــو
ولـقـــــــد يُـنْـجـــــيكَ إغـــــفـــــا
لُ ويُـرديـكَ احـــــــــــتـــــــــراس
والمحـــــــــاذيـرُ ســـــــــهـــــــامٌ
والمـقـــــــــاديـرُ قـــــــيـــــــاس

إلى أن يصل إلى صديقه العزيز الوزير:

يـا أبـا حـــــــفْصٍ ومـــــــا سَـــــــا
واكَ فـــي فَـــــــــــــــــهْـمٍ إيـــاسُ
مِـــــنْ سَـــــنَـــــا رأْيِـــــكَ لـــــي فـــــي
غَـــــسَقِ الخَطْب اقـــــتـــــبـــــاس
إن قَـــــــسَـــــــا الـدهـرُ فـلـلـمـــــــا
ءِ مـنَ الصَّـــــــخْـــــرِ انْـبِـــــجـــــاس

وبعد ذلك يسأله عن رأيه في الناس الذين رأوه «**سامريّاً يُتَّقى منه المِسَاسُ**» فيقول:

ورأونـــي ســـــــــــامـــــــــريّـا
يُـتَّـــــــــــقَـي مـنـه المِـسَـــــــــاسُ
أذْؤبٌ هـامـتْ بـلـحـــــــــــمـي
فـــــانْـتِـــــهـــــاشٌ وانـتِـــــهـــــاس

إلى آخر هذه القصيدة هذه هي القضية الأساسية، ولذلك اتفق بعد ذلك مع الأستاذة الدكتورة ماريا خيسوس فيما قدمته من عظمة ابن زيدون، والبحث القيم الذي يخرج عن هذا الإطار والذي سعدنا به للأستاذ الدكتور محمد حسن عبدالله، الذي أشار إلى وجهات نظر في دراسة ابن زيدون، وفي محاكاته وفي استلهامه في الأدب العربي.. وشكرًا.. جزيلاً..

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور أحمد، والآن مع الأخ مدين الموسوي..

الأستاذ مدين الموسوي:

السلام عليكم.. من الطبيعي أن نتناول في هذا اللقاء النقاط الإيجابية والنقاط السلبية في شخصية ابن زيدون وأمثاله من الذين نلتقي عندهم أو نفترق عندهم، والشاعر ابن زيدون كان أحد الشعراء الذين وقفوا طويلاً على أبواب السلطان وقبّلوا أعتابه، وأنا أتفق مع الدكتور وهب رومية في هذا الجانب، ولكن في الوقت نفسه أتساءل من الذي يصنع انتهازية الشعراء، ومن الذي يصنع ارتزاقهم ويصنع ضعفهم أمام قوة السلطان، أليست الأمة أو الشعب أو المجتمع هو الشريك الفعلي بهذا، نحن في العراق على مدى خمس وثلاثين سنة، ابتلينا بهؤلاء الشعراء، على مدى (٣٥) سنة منهم من وقفوا أمام الطاغية يمجدونه، وفي الوقت نفسه نجد أن الشاعر الملتزم المجاهد الذي يقف أمام الطاغية، لا يبقى له مكان في أمته وشعبه ومجتمعه، في عام ١٩٩٨ احتشد ألف شاعر عربي يغسلون وجه الطاغية، ومرّوا على المقابر الجماعية للعراقيين، ومرّوا على عظامهم وجماجمهم، ألف شاعر عربي وقفوا يمجدون الطاغية. وفي العام الماضي نجد أن اتحاد الكتاب العراقيين وهم الذين خرجوا على الطاغية، لم يستضفهم اتحاد الكتاب العرب لاتهامات باطلة..

الأمة والمجتمع هو الشريك الفعلي في صنع انتهازية الشاعر، وهو الشريك الفعلي في انهزامية الشعراء، لو وجد الشعراء أمة يلوذون بها وتحترمهم وتقدر مواقفهم لما انكسروا أمام شوكة السلطان. لا بد من الإشارة إلى ذلك في مؤتمراتنا هذه. وللأسف أنا أتفق بنسبة خمسين في المئة على الأقل مع الدكتور وهب رومية من أنه أيضًا بعد هذه القرون جئنا لنكرّم شاعرًا انتهازيّاً حسب النظرية التي تفضل بها الدكتور رومية.

نحن بحاجة إلى تكريم شعرائنا ذوي القامات الطويلة الذين وقفوا ووضعوا أياديهم وأصابعهم بعيون السلطات الجائرة، بعيون الطغيان، بحاجة إلى مراجعة هؤلاء الشعراء والوقوف إلى جانبهم كي تبقى الأمة عزيزة بشعرائها وبإبداعها، بشجعانها وبأبطالها.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للأستاذ مدين الموسوي.. أما الآن فالكلمة للأستاذ محمد الجلواح من المملكة العربية السعودية فليتفضل.

الأستاذ محمد الجلواح:

السلام عليكم.. حقيقة أنا أتفق مع الأستاذ الدكتور وهب رومية فيما قاله من أنّه لا يجب أن تكون أغراض القصائد موجهة أو ذات طابع معين، وفي الحقيقة هذه فسحة جميلة تعطي الشاعر فضاء غير محدود في تعامله مع مشاعره ومع ما يختلج في داخله في القصيدة، لكنني لست معه في أن ابن زيدون كان فقط عاطفيًا .. ابن زيدون كما قال الإخوة يكاد يكون شاملاً في موضوعاته.. رغم عدم توجه الموضوعات لأغراض معينة، لم يوضح الدكتور وهب رومية المزيد من نونية ابن زيدون، إنما حينما استشهد بالبيت الأول، وقال إنّ هناك إشكالية في نوعية الموضوع الذي تناوله بخلاف ما يعتقده عامة الناس في هذه النونية، لقد ذكر أن هناك أغراضًا أخرى في هذه النونية، ولكنه مرّ عليها مرورًا سريعًا. كيف قصر ابن زيدون – والكلام موجه إلى الدكتور وهب رومية – في حق نفسه؟ هذه العبارة استوقفتني حينما قال ذلك. كذلك ذكرت الدكتورة ماريا التي أعجبتُ كثيرًا بموضوعها أن في شعر ابن زيدون أفكارًا غربية، هكذا فهمت، أريد أن استوضح من الدكتورة عن ذلك.

أما ورقة الدكتور محمد حسن عبدالله فلم أكاد أفهم منها شيئًا لأنها متخصصة، يعني أنا رجل غير جامعي لم أفهم مما قاله الدكتور إلا أنه يقدمه محاضرةً لطلابه في محراب الكلية. وشكرًا جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا أستاذ محمد، والآن مع الدكتور محمد مصطفى أبوالشوارب.. تفضل.

الدكتور محمد مصطفى أبوالشوارب:

بسم الله الرحمن الرحيم، والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين وبعد، شكرًا للباحثين الكرام الذين قدموا أبحاثهم في جلسة اليوم، وأعتقد أن البحثين المهمين اللذين قدمهما الأستاذ الدكتور محمد حسن عبدالله والدكتورة ماريا بيغيرا أعتقد أنهما لن يثيرا قدرًا من الخلاف، كالبحث الذي طرحه أستاذنا الدكتور وهب رومية، فهذان البحثان يقدمان جملة من القضايا التي تستعرض فعالية شعر ابن زيدون عند الباحثين العرب والأوروبيين، وعند الشعراء العرب والأوروبيين.

أما أستاذنا الدكتور وهب رومية فيبدو أنه اقتحم عالم الأحكام النقدية، وأثار مشكلة كبيرة، أيده بعض المتدخلين وعارضه بعضهم. وأنا أصنف نفسي ضمن من يؤيدون الدكتور وهب رومية تأييدًا مطلقًا، ليس بنسبة ٥٠٪ كما قال الأستاذ مدين الموسوي، وإنما بنسبة مئة في المئة، لأنَّ عصر الطوائف في الأندلس هو الذي صنع هذه الظاهرة، ليس ابن زيدون وحده، أقرأوا مثلاً ابن دراج القسطلي.. إنه يمارس الكدية في قصائده، وديوان ابن دراج الذي شرفتنا المؤسسة وأمتعتنا بطباعته ضمن إصداراتها بهذه النسخة العظيمة التي حققها العالم الجليل الدكتور محمود علي مكي. اقرأوا من هو أبشع من ابن زيدون وابن دراج إنه ابن عمار، وشعراء الطوائف.. شعراء المديح في عصر ملوك الطوائف وأمرائها حتمت عليهم ظروف الحياة هذا النمط من السلوك الشعري والسلوك الإنساني، فهذه قضية مرجعها أساسًا إلى العصر، لكننا لا نحاسب كما أعتقد أخلاقيات الشعراء ولا نحاسب مبادئهم بقدر ما نحاسب أعمالهم الفنية، لسنا في مجال كتابة مقالات سياسية أو اتخاذ مواقف أيديلوجية.

إننا نحاسب أو نتلقى ونستمع لفن.. أستاذنا الدكتور محيي الدين عميمور وهو كاتب له آراؤه العميقة التي تؤثر في تفكيرنا وفي نمط حياتنا، قال أمس عن نفسه إنه

شاعر فاشل، ولا يستطيع أن يكتب سطرًا واحد من الشعر.. إنه لا يستطيع أن ينتج الفن. ابن زيدون حتى وإن كان يتخذ مواقف متهرئة إلا أنه يقدم فنًا .. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور محمد أبوشوارب. والآن المداخلة للدكتور عدنان غزال..

الدكتور عدنان غزال:

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، أما بعد.. فالشكر كل الشكر لرئيس مجلس الأمناء في المؤسسة الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين، فهو بمؤسسته وزارات ثقافة في مؤسسة واحدة، لقد عمل أكثر من عمل وزارات الثقافة. لا أظن أن وزارات الثقافة العربية عملت منتدىً في بلد أوروبي كهذا البلد... فله مني ومن أرض الشعر من بلدتي (جاسم) بلد أبي تمام كل الشكر والتقدير، جئت أحمل إلى البابطين وإلى أهل قرطبة وإلى الحاضرين مشاعر الحب ومشاعر التحية الطيبة المباركة فكلنا جميعًا علينا أن نشكر للبابطين حُسن اهتمامه وحسن دعوته الكريمة.

أما بعد.. مظلوم ابن زيدون ظلمًا فادحًا، بعض الإخوة قال قبل قليل إن ابن زيدون يقبل قدمي السلطان، وما أظن أن ابن زيدون بحاجة إلى تقبيل قدمي أحد.

لقد قال له المعتمد بن عباد ملك هذه المدينة في يوم ما:

أَيـهُـــــا المـنْـحـطُّ عـنِّي مـــــجْـلِـســـــا
ولَـهُ فـي الـنَّـفـس أَعـلـى مَـــــــــجـلِـسِ
بـفُـــــؤادي لـكَ حـبٌّ يـقـــــــتـــــضـي
أنْ تُـرى تُـحْـــــــــمَـلُ فَـــــــوقَ الأرؤسِ

السيد مدين الموسوي قبل قليل قال عنه إنه من جماعة الشعراء الذين يقبلون قدمي السلطان، وأنا أخالفه تمام المخالفة في ذلك، التاريخ فيه كلام كثير، وابن زيدون كان يعيش في وسط شعراء يتنافسون على التقرب مثل (علي بن حصن) و(ابن عمار)

وغيرهما، ولست الآن في معرض الحديث عن ذلك، لا أود الإطالة فالأستاذ كافود قد يوقفني عن الكلام بعد قليل، أود أن أقول إن ابن زيدون شاعر عظيم وقد قال:

وَرَدْتُ مَـــــــــعـينَ الـطَّـبـع إذ ذيـد دونَـهُ
أنـاسٌ لـهـمْ فـي حَـــــجْـــــرتيْـــــه لُـؤابُ
وأنْـجَـــــــــدَنـي عِـلْـمٌ تـوالـتْ فُـنـونُـهُ
كـــمـــا يـتَـــوالـى في النظام سِـــخـــابُ

أعود إلى الأخ الأستاذ الدكتور محمد حسن عبدالله، تحدّث عن المعارضات، وقد جمعت المعارضات في ديوان طبعته مشكورة هذه المؤسسة ووزع عليكم، وهذا الكتاب ذكرت فيه ما يزيد على ثمانين قصيدة في معارضات أشعار ابن زيدون، فشاعر يعارض بثمانين قصيدة ما أظن أنه ليس شاعرًا كبيرًا، أيضًا أود الإشارة إلى بعض الأشياء الببلوغرافية التي ذكرها الدكتور محمد حسن عبدالله حيث ذكر معظم الدارسين المصريين وأغفل كثيرًا من الدارسين الآخرين، فقد ذكرت أكثر من مئتين واثنين وستين مصدرًا في كتابي هذا.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا، يتفضل الآن المشير عبدالرحمن سوار الذهب الرئيس السوداني الأسبق بمداخلته.

المشير عبدالرحمن سوار الذهب:

بسم الله الرحمن الرحيم.. أود أن أنحى بكم منحى آخر، ليس في نقاشي ما توصل إليه ابن زيدون، ولكن ما أوحى به عهد ابن زيدون، وأود أن أشكر الباحثين، ثم أركز على المقدمة المتميزة التي تفضل بها الدكتور وهب رومية من خلال سرده التاريخي لذلك العهد، وهي كيف أن غياب النظرة الشمولية هي التي أدت إلى زوال الخلافة ثم الدويلات ومن ثمَّ الأندلس بكاملها، حقيقة لا بد لنا من أن نستقرئ التاريخ

ونتعظ به، وكيف يمكننا أن نسقط تلك الفترة التاريخية على واقعنا اليوم، هذا الواقع الذي يكاد يكون صورة لحدٍ ما تماثل ما حدث في الأندلس، وما آل إليه مصير الأندلس.

وفي رأيي أن مؤسسة البابطين جزاه الله كل خير، الأستاذ عبدالعزيز كله خير، حينما جاء بنا إلى هنا لنتذكر ذلك الماضي، وكيف آلت تلك الدولة إلى ما آلت إليه، إنما قصد ربط ذلك الماضي بواقعنا الحالي، وكيف يجب أن نأخذ العبر والمواعظ من ذلك التاريخ، لذلك أرجو في البيان الختامي أن نرسل بيانًا أو نضمن في بيان نداءً إلى الأمة العربية وإلى حكامها بأن تتعظ بما جرى في الأندلس، وما آلت إليه.. وشكرًا.. جزيلاً.

رئيس الجلسة:

شكرًا للمشير عبدالرحمن سوار الذهب، والمتحدث الآن الأب يوسف مؤنس فليتفضل.

الأب يوسف مونّس:

أولاً: أريد أن أشير إلى أن عملاً رحبانيًا عظيمًا صنع في بيروت هذه السنة اسمه (ملوك الطوائف)، كان عملاً رحبانيًا رائعًا عن الأندلس وعن الشعر الأندلسي والحبّ والعشق، نوجه لهم أجمل تحية.

ثانيًا: تكلمنا عن ابن زيدون كأنه طائر آتٍ من السماء، وهو ابن قرطبة ابن المدينة، أي ما علاقته بالمدينة؟ ما علاقته بالناس؟ ما علاقته بالشجر؟ هكذا أصبح ابن زيدون مخطوطًا منثورًا أو شعرًا. الشاعر له ارتباط بالأمكنة والناس، لذلك فإنّ الإرث الموجود هنا هو شيء نحني له الرأس، لقد حفظه الإسبان. وحفظ في الحمراء وحفظ في الأمكنة الأخرى، كنت أتمنى أيضًا في هذه المدينة.. وللمدن لون وعطر وحياة كوجوه الناس، كوجوه الرجال ووجوه النساء، هذه المدينة رأت ابن رشد.. مررنا هنا وكأنه ليس للعقل

مكان.. مررنا وكأن هذه المدينة لا أحد فيها، أصبحت أطلالاً.. جعلنا من قرطبة أطلالاً.. تحية كبيرة أيضًا لأصدقائنا الإسبان الذين حفظوا هذا الإرث وحفظوا هذه المدن وحفظوا هذا الأدب العظيم.... كلمة أخيرة.. مررنا من هنا وكأن لا الهندسة موجودة ولا الموسيقى موجودة ولا الفنون الأخرى موجودة، غبنا عن القسم الكبير، عن البعد الثقافي الإنساني الحضري.. وشكرًا لكم على هذا اللقاء.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور يوسف، الآن يتفضل الدكتور عزالدين إسماعيل بمداخلته..

الدكتور عزالدين إسماعيل:

لي أسئلة كثيرة إلى أخي الدكتور وهب رومية، ولكنني سأدخرها إلى وقت آخر.. سؤال وحيد أريد أن أتوجه به إلى الأستاذة ماريا بيغيرا حيث تحدثت عن ملاءمة شعر ابن زيدون للذوق الغربي وهذه قضية مهمة جدًا. فيما يتعلق بندوتنا وفيما يتعلق بتراسل الفكر الإنساني والمشاعر الإنسانية، كيف لنا أن نتصور أن هناك ذوقًا غربيًا وأنَّ هناك ذوقًا مخالفًا، وأن هذا الذوق الآخر الذي هو في هذه الحالة هو الذوق العربي، يقترب أحيانًا في بعض نماذجه من الذوق الغربي، فيكتسب قيمته من هذه الناحية، هذه مسألة مربكة جدًا ومثيرة للخاطر جدًا وأعتقد أن فكرة وجود ذوق مختلف من بيئة إلى بيئة هذا قد يكون على مستوى الأشياء المادية الصغيرة المحسوسة، أنا أحب أن ألبس هكذا وهذا يحب أن يلبس هذا اللون، وهذا يؤثر أن يأكل كذا، وأنا أفضل أن آكل كذا، أما على مستوى المشاعر الإنسانية الكلية، والشعر هو واقع بالضرورة في قلبها، فكيف لنا أن نتحدَّث عن ذوق غربي وذوق عربي وأن ننظر إلى شاعر كابن زيدون على أنه اقترب في قسمه الذاتي من شعره إلى هذا الذوق الغربي، فاكتسب لذلك أهمية وقيمة هنالك. هذا ما أريد أن أطرحه لا لكي أجد إجابة كاملة في هذه اللحظة عنه ولكن لكي نتفكر في القضية برمتها.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور عزالدين إسماعيل، والآن مع الدكتورة حسناء طرابلسي، فلتتفضل..

الدكتورة حسناء طرابلسي:

شكرًا سيدي رئيس الجلسة، شكرًا للأساتذة الأجلاء، سأحاول أن أوجز. وأتوجه بنقدي بصفة خاصة إلى الدكتور محمد حسن عبدالله وعندي بعض الملاحظات:

أولاً: لقد ذكر الدكتور محمد في البداية انعدام المصادر والمراجع لابن زيدون، وقد استغربت ذلك والدراسات عن ابن زيدون كثيرة عديدة منها الشيء الكثير في تونس، دراسات أسلوبية تحليلية في صميم تحليل الشاعر وقوى الإبداع فيه.

ثانيًا: ذكر الأستاذ أنه اعتمد طبعتين، ولكنَّ الطبعتين المعتمدتين هما طبعتان تجاريتان، وهو لم يعتمد الطبعة العلمية القيمة، طبعة (علي عبدالعظيم) ولست أدري ما هو السَّبب.

ثالثاً: ذكر لنا في البداية أنه لم يدرس شعر ابن زيدون دراسة أغراضية لأنّ هذه الدراسة قد أخنى عليها الدهر، وهذا صحيح ولكنه قسَّم قصائده إلى ثلاثة أصناف: قصيدة المدح، وقصيدة الرثاء، والقصيدة الذاتية، فما هو هذا التقسيم إنّ لم يكن تقسيمًا أغراضيًا؟ ثم ذكر الأستاذ الجليل أنَّ ابن زيدون كان في مدحه وصوليّاً انتهازيًا، وكان عنده تضخم الذاتية، وهو بهذا قد أخطأ في حق نفسه وفي حق الشاعر، إلى غير ذلك من الكلام الكبير. أقول ما هو شعر المدح؟ ومن هو المتنبي؟ المتنبي ألم يكن وصوليّاً انتهازيّاً؟ ألم يكن يمدح الممدوح، ثم ينقلب عليه إذا لم يحقق أغراضه، فيهجوه، ومع ذلك فالمتنبي من عمالقة الشعر العربي، وقلّ أن نجد له نظيرًا في شعرنا العربي فأظن أنه آن الأوان أن نترك هذه الأحكام الأخلاقية في الحكم على الشعراء.

ما يهمنا هو شعرهم، إبداعهم، فنهم.. وقال عنه أيضًا إنه أجاد بعض الإجادة في القصيدة الذاتية، وما هو الشعر إن لم يكن وجدانًا وتعبيرًا عن الذات؟ وهنالك يبرز إبداع الشاعر. والمتنبي في مدحه شاعر ذاتي، وفي مدحه شاعر وجداني فالتعبير عن الذات وعن الوجدان، هذا هو الشاعر إذاً. وملاحظة أخيرة: هي أن الباحثة ماريا خيسوس بيغيرا هي الوحيدة التي أنصفت هذا الشاعر العربي وحكمت على شعره حكمًا موضوعيًا، وأكتفي بذلك.

رئيس الجلسة:

شكراً، في الحقيقة تنازعني نفسي وأنا أختتم هذا اللقاء ولكن الدكتور محمود مكي، طلب الحديث وهو أستاذنا ومتخصص في هذا الموضوع، فلنعطه الفرصة.. تفضل يا دكتور محمود.

الدكتور محمود مكي:

شكرًا سيدي الرئيس، في الحقيقة، الأبحاث كلها كانت رائعة، وبحث الأستاذ الدكتور وهب رومية وإن كنا نخالفه في كثير من الأشياء التي قالها.. فإن قيمته في إثارته لهذا القدر من النقاش. أكتفي بتعليق على بحث أخي محمد حسن عبدالله الذي أحبه، وإن كان يحب شوقي أكثر مما يحبني، وهو زميل كريم وأنا أقدره تقديرًا كبيرًا، ولكن البحث الذي درست فيه أندلسيات شوقي، بحث شامل ينبغي أن يقرأ في شموله، لأنّ فيه تفسيرًا لهذه الظاهرة، ظاهرة غرام أحمد شوقي بالمعارضة في الأندلس، لأنّ المعارضة تعني أنه ينبغي أن يكون هناك حافز للشاعر لا ينطلق من ذاته وإنما ينطلق من منطلق آخر، منطلق شاعر آخر. حتى رثاؤه لأمه (رثاء أحمد شوقي لأمه) إنما كان معارضة لرثاء المتنبي لجدته وهذا أمر في غاية الغرابة، أفقد شوقي كثيرًا من الحرارة ومن الصدق، كل (أندلسيات) شوقي كلها معارضات، وهي قدر قليل جدًا، والسبب في ذلك أن شوقي لم يحس بالأندلس. هو لم يزر الأندلس، لم يزر غرناطة وقرطبة وإشبيلية إلا حينما أخبر بعد خمس سنوات بالعفو عنه وأنه يمكن أن يعود إلى مصر.

ولذلك فإن (أندلسيته) التي هي معارضة لابن زيدون ليس فيها شيء عن الأندلس إلا في الأبيات الثلاثة الأخير التي يقول فيها إنني رأيت آثاركم وقبلت ترابها، وهو لم يرها ولم يقبل ترابها، لأنه كان يعيش في برشلونة، ولم ير آثار الأندلس.. لا قرطبة ولا إشبيلية ولا غرناطة إلا في الأسبوعين الأخيرين قبل سفره إلى مصر، ولهذا جاء شعره فاترًا، وقد قارنت بينه وبين البحتري وقارنت بينه وبين المتنبي، وأظن أن البحث ينبغي أن ينظر إليه من هذا المنظور ويحكم عليه بذلك.

أما مسألة الحبّ، فأنا أحب شوقي كما يحبه د. محمد حسن عبدالله ولكني أحبّ الحقيقة أكثر مما نحب شوقي، وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا لأستاذنا الدكتور محمود علي مكي، على هذا التعقيب، وأعتقد أن القاعة قد أثارت الكثير من التساؤلات والتداخلات والاختلاف، وأنا على يقين أن الوقت لن يتسع للإخوة المتحدثين للرد والإقناع ولكن سوف أعطي كل واحد منهم دقيقتين، تفضل دكتور وهب رومية.

الدكتور وهب رومية:

أولاً: لقد شرفت بما سمعت من النقد، وإذا كان هذا المؤتمر قد عقد تحت شعار حوار الآخر فلعلي بموقفي هذا أطبق هذا الحوار، ولكن حوار الآخر بالنسبة لي ليس تصاغرًا ولا تماوتًا بل تثبيت إرادة، ما لم أرد إلى الصواب بعلم وبرهان.

أولاً: ينبغي ألا نُحكِّم أمورًا غير نصية في النص. وثانيًا: كل واحدٍ يقرأ النص بوعيه، فنحن أسرى وعينا، ولقد قرأت نصّ ابن زيدون بوعيي الخاص، وأنا كنت وسأبقى مصرًا على أنَّ الشعر الذي يُدْبر عن الحياة وأحداثها وناسها إدبارًا قاسيًا مهما تكن قيمته الفنية فإنني لا أحبه.

أمر آخر، تحدث الإخوان عن الذاتية، أنا قلت إنَّ أجمل قصائد ابن زيدون هي قصائده الذاتية، تحدث الدكتور أحمد عبدالعزيز عن السينية، لقد حلَّلت السينية في أكثر من عشر صفحات.

تحدث كذلك الدكتور محمد شاهين، وسألني معنى الذاتية، على العكس الذاتية شرط جوهري من شروط الشعر. هذه قضية ليس بيني وبينك خلاف.

تحدَّث الدكتور إد ألقش(*) وقال أنه ينبغي أن نبعد الأحكام الأخلاقية في الشعر، وأقول نحن لا نتحدث عن الشعر بوصفه خطابًا تصوريًا، نحن نتحدَّث عن الشعر بوصفه خطابًا تخيليّاً، إنه رؤية فنية للحياة، إدراك فني للحياة وأنا أحاسب الشاعر في ضوء هذه النظرة.

تتساءل الدكتورة حسناء طرابلسي وتقول ما الفرق بين قصيدة ذاتية وقصيدة مدحية وقصيدة كذا؟ أليست هذه قسمة أخرى غرضية؟ لا ياسيدتي الفرق بين هذا المنهج في الدرس ومنهج دراسة الأغراض هو تمامًا كالفرق بين أن تدخلي إلى معرض وفيه لوحات فتقرئي كل لوحة قراءة خاصة متميزة، وبين أن تدخلي إلى مكان تحطمت فيه هذه اللوحات، ثم صنفت حسب اللون الأصفر والأحمر أو الأخضر. هنالك فرق هائل ولا يمكن أن يتساوى الأمران.

يطلبون مني المزيد عن حديث النونية، هذا بحث قام أولاً وأخيرًا على التحليل، لم أقل حرفًا واحدًا إلا بتحليل النّص، ولكل من يقرأ هذا البحث، سأكون سعيدًا جدًا، حين يقول لي لقد أخطأت في المكان الفلاني بالقرائن الفلانية، أنا لا أدعي على الناس ظلمًا ولا أقيم محاكم تفتيش، ولست إرهابيًا أنا مناضل شريف فقط لاغير، أعرف أن الأدب أو النقد هو امتدادٌ لموقفي الاجتماعي ولرؤيتي في الحياة، ولهذا السبب فأنا رأيت في ابن زيدون وصوليّاً، انتهازيًا، غابت عنه قوةُ الحدس، ويشرفني جدًا ما ذكره سيادة الرئيس سوار الذهب، فقد أبان ما كنت أومأت إليه إبانة كاملة، هذا شيء بديع، نحن في عصر الطوائف ما أشبه الليلة بالبارحة، وإذا كنّا سنسمح للناس تحت شعار

(*) لم نتمكن من ترجمة مداخلته للأسف لأنها باللغة البرتغالية.

كلمات منمقة أن يخونوا قضية الأمة فلن نسمح أو على الأقل لن نصفق لهم، الخائنون في التاريخ العربي كُثر ولكنني لستُ مضطرًا أن أصفق لهم.

شكرًا لمن وقف ضدّي مرتين (في بحثي وليس ضدي شخصيّاً) لأن هذا يدعوني إلى أن أدعوه إلى قراءة البحث، ولعلي أنا أعيد قراءة البحث أيضًا. وشكرًا لكم جميعًا وأتمنى فعلاً من المؤسسة ألا تقع فيما وقعت فيه هذا العام، وهي معذورة فيما وقعت فيه، فنحن لا نستطيع في ربع ساعة أن نقدم بحثًا في مئة صفحة. لو أنَّ الإخوان قرأوا هذا البحث لما ناقشوني لا في الذاتية ولا في العتاب ولا في الشكوى وكنّا استرحنا من نصف هذه التعقيبات، وآسف، وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكراً دكتور وهب.. والآن الكلمة والتعقيب للدكتورة ماريا خيسوس بيغيرا.

الدكتورة ماريا بيغيرا:

سألخص ردي.. أولاً شكري لكل المداخلات اللطيفة والإشارات المفيدة، وأوضح مرة أخرى أنني ما تكلمت عن أشياء لابن زيدون، تكلمت عن النقاد الأوروبيين وخاصة من منتصف القرن العشرين إلى اليوم.

تكلمت في المحاضرة أيضًا عن الذوق عند ابن زيدون.. أنا لم أتكلم عن الأشعار الزيدونية، لم أجد فيه هذه الأفكار الغربية، لكنني أجد هذه الإشارة عند الدارسين الأوربيين، لست أنا التي أشير إلى التعرف إلى هذه الأفكار الغربية، هذه في الأغلبية من الدارسين الأوروبيين، لأنّ لكل قارئ قراءاته، نجد هذه الإشارات إلى الأفكار الغربية غالبًا، كما أقرر مثلاً من خلال المقارنات بين ابن زيدون وبعض الشعراء اللاتينيين والأوروبيين مثل (بيرون) الرومانتيكي.. ابن زيدون كالشاعر اللاتيني (تيبلو).. ومثل (غارثيا ريبيرا).

لكنني ما أحضرت أمامكم إلا صورة سريعة للموضوع. الدارسون الأوروبيون لأشعار ابن زيدون موجودون في قرون مختلفة، طوال ثلاثة قرون.. وفي أحوال تاريخية مختلفة جدًا.. وفي أراض مختلفة ضمن أوروبا.

لو نعود إلى قائمة الدارسين الأوروبيين فقط، للبارزين الذين نشروا كتبًا عن ابن زيدون، نجد في القرن الثامن عشر في بولندا: (رايسكي، فيثيوس، فيذرس، دوزي) وفي فرنسا: (فيزاسي، بيلا)، وفي ألمانيا: (شخت، بروكلمان)، وفي بريطانيا (ميتل، بيسو بأطروحته الممتازة)، وفي إسبانيا: (غارسيا غومث، برنيت تيريس غالولو).. أيضًا (جور) المشهور جدًا.. فقد أحضر أطروحته إلى جامعة الجزائر، ومن هذه الأطروحة انطلقت الدراسات العلمية لابن زيدون تقريبًا... امتدادًا إلى الوقت الحاضر.

آخر كتاب قرأته حول ابن زيدون هو المنشور في بارس منذ سنتين، والعنوان مكتوب أيضًا بالعربية (شخصيات عربية من الأندلس) ولم أشر إلا إلى البارزين منهم كما قلت، وفي النهاية لي سؤال إذا سمحتم لي، لأني قرأت أنّ لابن زيدون كتابًا أو كتيبًا صغيرًا عن خلفاء بني أمية في الأندلس، وعنوان الكتاب (كتاب التبيان في خلفاء بني أمية في الأندلس).. وأسألكم هل تعرفون أكثر عن هذا الكتاب أو الكتيب لابن زيدون.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا جزيلاً.. والكلمة الآن وبإيجاز للدكتور محمد حسن عبدالله.

الدكتور محمد حسن عبدالله:

باختصار.. الصديق الذي قال إنه لم يفهم شيئًا، لأنني قدمت محاضرة للطلاب في مدرجات الكلية.. في العبارة تناقض، فالطلاب يفهمون عني، ويمكن أن تعمل إحصائية، ويمكنك عمل استفتاء وسأكون الأول على الكلية.. (تمام). أما الأخ الذي

أشار إلى مسألة الاهتمام بالمصريين، تمنيت لو أنه تريث أو ألغى هذه الكلمة لأنها غير موضوعية وليس لها سند من الحقيقة فنحن لا نبرأ من أوطاننا.. ولا نتخلص أو نجافي عواطفنا الوطنية، والوطنية تظل أشرف عاطفة. المهم أن لا تدخل في صدام مع الدائرة الأوسع، فالشاعر أو المبدع أو الكاتب أو العالم هو أولاً ينتمي إلى وطنه، وإلى قوميته وإلى دينه وإلى إنسانيته، أربع دوائر متعاقبة تعيش على وفاق في النفس وفي العقل المحترم الذي ينبغي أن نخاطبه وأن نعتمد عليه.

ولكنّ هذا لم يحدث فلدينا من الأسماء التي ذكرتها الدكتور عبدالله الطيب، هل تعرف من أين عبدالله الطيب؟ والشاعر أحمد محمد صالح (من السودان)، شكر الله الجر (لبناني) في المهجر.. محمد نهاد الطرابلسي (مغربي) أبو الفضل الوليد (لبناني) في المهجر. (الأحدب الطرابلسي) وكفاه اسمه. إذًا هناك أعداد كبيرة أشرت إليها، وتمنيت لو أن هذه الإشارة لو لم تأت من مؤلف لأنه مشارك معنا في التأليف، ويريد أن يذكر أنه اكتشف ثمانين معارضة. يا أخي أنت كشفت ثمانين معارضة وألفت عنها كتابًا، حسنًا أنا أتكلم في العصر الحديث وفي عدة موضوعات فلا يمكن أن تقارن بين السيارة والطيارة، هذه إشارة، وذكرت كذلك جودت الركابي وإحسان عباس ونبهت إلى مهرجان الرباط وإلى اتحاد المؤلفين والأدباء العراقيين.. هل هذا كله يعتبر إعلاء لشأن المصريين وخفضًا بشأن غيرهم.

يعني أتمنى لو أن المثقفين العرب يبرؤون من هذه النبرة التي لم نجنِ منها أيّ خير، ودائمًا تحرف القول وتخلق مشاعر غير طيبة دون داعٍ لها.

الدكتورة حسناء طرابلسي التي تحدثت عن انعدام المصادر والمراجع، لا أعرف.. مصادر ومراجع معدومة؟ والهوامش مملوءة.

أما أستاذي العزيز الدكتور محمود مكي فليس لي تعقيب عليه، ولا يصح أن يكون لي تعقيب عليه فهو دائمًا صاحب كلمة أخيرة.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للجميع وقبل أن ننهي هذه الجلسة أريد في كلمة موجزة أن أوضح ما أثاره الأب يوسف مؤنس حول غياب بعض الموضوعات عن ندوتنا هذه، في الحقيقة مجلس الأمناء وعلى رأسه الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين كان قد وضع جميع الموضوعات الحضارية ومنها الفنون ومنها ومنها... ولكن اعتذر الكثير من الباحثين والدارسين في آخر لحظة على حدّ علمي على الرغم من المتابعة التي كانت، وجميع الأبعاد الحضارية الأندلسية كانت موضوعة، منها الفنون، ومنها الآداب .. الخ ولكن اعتذر الكثير من الباحثين عن المواصلة أو المشاركة في هذا الموضوع، ولذلك نعتذر.. بالإضافة إلى جانب الوقت.

المنصة الآن للإخوة المنظمين لهم كلمة وفي الختام أشكركم جميعًا على تجاوبكم وعلى تفهمكم وشكرًا.

الأستاذ سيدي ولد الأمجاد:

السلام عليكم.. فعلاً يبدو أن هذه الجلسة التي ترأسها الدكتور محمد عبدالرحيم كافود من قطر كانت جلسة مهمة لأنها آثارت الكثير من النقاشات وهذا مصدر ثراء مهم لهذه الندوة. كما أود باسم مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري أن نرحب بسعادة الدكتور أحمد زكي يماني الذي يحضر معنا هذه الدورة. ولا شك أنّ حضور مثل هذه الشخصيات العلمية والثقافية الكبيرة هو مصدر اعتزاز كبير لمؤسستنا الثقافية.. نشكره على ذلك.

بالنسبة للجلسة القادمة سيترأسها الدكتور محمد الكنيدري من المغرب وهو وزير التربية الوطنية سابقًا ، ورئيس سابق لجامعة القاضي عياض في المغرب أيضًا.

وستحاضر في هذه الجلسة الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي ببحث عنوانه (ابن زيدون وأثره في الشعر الأندلسي)، والدكتور أد ألبرتو ألفش من البرتغال ببحث (الأندلس والعناصر العربية)، وفي المساء لنا جولة في مرابع الزهراء.. شكرًا وإلى اللقاء.. والجلسة ستكون بعد نصف ساعة من الآن.

✱✱✱✱

الجلسة السادسة

رئيس الجلسة الدكتور محمد الكنيدري:

الجلسة السادسة تتعلق بابن زيدون وأثره في الشعر الأندلسي، أنا لم أؤيد شيئًا، فكلنا يعرف ونحن في نهاية الندوة المهمة والتي جعلتنا نتعرف على أشياء كثيرة، فإنه يمكن لنا أن نستنتج بسهولة ما لابن زيدون من أثر كبير على الشعر بصفة عامة والشعر الأندلسي بصفة خاصة، وعلى كل حال.. ما سمعناه في هذا الصباح والذي كانت فيه الأفكار متناقضة بعض الشيء إلا أنه يمكننا أن نستنتج منه شيئًا واحدًا وهو غناء وخصوبة إنتاج هذا الشاعر وجماليته وعبقريته وابتكاره الكبير في الشعر، ويكفينا نحن العرب أن نكون قد غنينا وسمعنا لغنائه، وقرأنا من أشعاره الكثير، وبدون شك، كان بنفس الحصة ونفس النصيب للأندلس التي كان ينتمي إليها ومازال.

حضرات السيدات والسادة. يسعدني أن أقدم إليكم بالنسبة للموضوع الأول (ابن زيدون وأثره في الشعر الأندلسي) السيدة الأستاذة الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي من فلسطين، فلتتفضل مشكورة..

****

ابن زيدون وموقعه في الشعر الأندلسي

د. سلمى الخضراء الجيوسي

هذه دراسة لشعر ابن زيدون في موقعه من عصره ومن الشعر الأندلسي، أي إنها دراسة في تاريخ الأدب، وفي ما حدث، حسب رأيي، في مسيرة الشعر الأندلسي وموقع ابن زيدون من هذه المسيرة.

ثمة في النقد العالمي محاولات كثيرة لفصل تأريخ الأدب عن النقد الأدبي بعد أن كان التأريخ الأدبي قاعدة مهمة في مقاربة النص. ولعل التأسف الذي يبديه (رينيه ويليك) وهو من أشهر من أرخ للأدب وكتب عن أسرار تطوره ومقاربة ذلك التطور لا سيما في كتابه الشهير (نظرية الأدب)، يدل على وجود حركة جادة ومخالفة لعلاقة النقد الأدبي بعملية تأريخ الأدب[1]. حدث هذا على أيدي النقاد الجدد من بنيويين وما بعد البنيويين أمثال ديريدا، ورولاند، وبول دي مان، وحتى نورثروب فراي. فقد ركز هؤلاء على النص وحده وفصلوه عن خلفيته التاريخية والاجتماعية فجاء موقفهم من النص الأدبي موقفًا لا تاريخيًا يؤكد عدم أهمية الأصول وتطور البنية الفنية. إنهم يتحدثون عن النص الأدبي فيصفونه بأنه بناء مغلق لا علاقة له بالواقع خارج النص وقبل وجوده. يصرح ديريدا بأنه لا وجود لأي شيء خارج النص وكذلك بول دي مان يقول إنه لا فضاء حقيقي خارج النص لأن القارئ لا يستطيع التعرف على هذا الفضاء بشكل دقيق، كما يؤكد رولاند بارث بأن كل الكتابة هي نشاط نرجسي وأن الواقع حجة غير واقعية، ويضيف بأن الكتابة لا تستطيع تفسير العالم. ويقول نورثروب فراي إن النص الأدبي لا يقيم علاقات حقيقية مع العالم كما يفعل الكلام العادي وأنه لا يمثل إلا نفسه.

من البديهي أن كل هذه الآراء المعروضة هنا باختصار شديد لا تخلو من شيء من الحق فإن محاولتنا ربط المبدع بزمنه فقط تشكل خطرًا في أنها تجعل التفسير

التاريخي وفهمنا له تبسيطيًا للغاية. في الوقت نفسه فإن بعض الذين يؤمنون بارتباط النص الإبداعي بمحيطه المباشر قد يصرون كذلك على اجتماعية الأدب والفن وأنه صورة لأحداث عصره وقضاياه وإشكالاته يصدر عن الوضع الاجتماعي والسياسي الذي يعيش فيه المبدع. وهنا ينبع الاختلاف الشديد بين مؤرخي الأدب المؤمنين باجتماعية النص الإبداعي وبين النقاد الذين يفصلونه كليًا عما يقع خارج النص ويؤكدون على أنه كيان مغلق مكتف بذاته[٢].

لقد حاولت في مقدمة كتابي (الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث) إن أبيّن أن للأدب حياته الخاصة بغض النظر عن الدوافع التاريخية من اجتماعية وسياسية التي تتفاعل في محيط المبدع، فحركة الأدب المتنامية تخضع قبل كل شيء لعوامل فنية قد لا يكون لها علاقة مع حركة التاريخ حوله، فالإبداع لا يتأثر تأثرًا ناجحًا بأية عوامل تطرأ عليه إذا كانت أدواته غير مستعدة، فنيًا، لتقبل هذه العوامل. ان النص الجيد هو لزمنه ولكل الأزمنة كما أن تطوره الفني لا يعتمد على ما يحدث في المحيط الذي يعيش فيه المبدع كما يفترض عدد غير قليل من النقاد عندنا الذين يؤمنون أن الحدث الخارجي يؤثر في الأدب تأثيرًا مباشرًا ويطوره سلبًا أو إيجابًا[٣]. إن هذا موضوع يحتاج إلى شرح طويل إلا أن البرهان سهل عليه للغاية. أعطي مثلاً على هذا أدبنا العربي الحديث بعد الستينيات من القرن العشرين، إذ إن تطور فنونه تقنيًا تعصى على التفسير الاجتماعي وتبرهن على أن للفن حياته الخاصة التي تتطور بحكم النمو الفني وحاجة الفن إلى التغير أو إلى العودة إلى الموروث كما يقتضي الأمر في اللحظة الزمنية المعينة[٤].

إن العنصر الذي قد يخضع للحدث الخارجي هو عنصر الموضوع وما يرتبط به من لهجة المبدع وموقفه. لا شك أن ثمة ارتباطًا لموضوع النص بالواقع المعاش أي بما هو خارج النص فمن هذا الارتباط تتفتق التجربة التي تملي موضوعها على العمل الفني إلا أن هذا الارتباط سيظل محدودًا بالموضوع واللهجة والموقف. كما أسلفت، فإن هذه العناصر لا تشمل العمل الفني جميعه وقد لا تتدخل في تقنياته التي هي الأساس الفني والأهم، أي إن عنصر الموضوع كما أراه لا يخضع بالضرورة لتقنية النص. فقد

رأينا في عدد كبير من نصوص الشعر العربي الحديث التزامين راسخين يبدو الواحد منهما مناقضًا للآخر بطبيعته وهما الالتزام الموضوعي، بالمقاومة مثلاً، والالتزام بأشد التطورات الفنية إغرابًا وجدة.

إلا أن ثمة ارتباطًا آخر غاية في الأهمية وهو علاقة النص بالنصوص الأخرى في زمنه وفي ما سبق زمنه وكذلك علاقته بالأعراف المتوارثة التي انحدرت إليه. وإن هذه النقطة هي أهم النقاط التي يرتكز عليها بحثنا في دور ابن زيدون في تاريخ الشعر العربي في الأندلس.

لعل الناقد الذي يقول باستقلالية النص عما هو خارج النص سيجد في نونية ابن زيدون الشهيرة مجاله للبحث، وقد يذكرنا بأن ابن زيدون الذي عاش في زمن الفتنة ورأى انهيار قرطبة بعينيه لم يلتزم إجمالاً بهذا الحدث الخارجي الجلل بل بقي في شعره محايدًا عكس سواه من معاصريه أمثال ابن شهيد بشكل خاص. ابن شهيد كتب عن خراب قرطبة بأسى سابغ وحادثها وكأنها امرأة محبوبة تنكرت للحب والوفاء:

عـــجـــوزٌ لعـــمْـــرُ الصِّـــبـــا فـــانيـــهْ
لـهـــا في الحَـــشَـــا صـــورةُ الغـــانيـــهْ
زنـتْ بـالـرجـــــــالِ عـلـى سـنِّـهـــــــا
فَـــيـــا حـــبَّـــذا هـي من زانـيـــه

إن قضية الأعراف من جيل إلى جيل غاية في الأهمية، وهي، عندما يسير الشعر (أو سواه من الأجناس الأدبية) في طريقه الطبيعي، فإننا لا نكاد نميز تأثيرها وحضورها في مسيرة الشعر الطبيعية، إنما نحن نشعر بغيابها بوضوح عندما يحدث في مسيرة جنس أدبي معين نوع من الانقطاع، لسبب أو لآخر. لقد حدث في تاريخ الأدب العربي القديم نوعان رئيسيّان من الانقطاع، الأول هو ما حدث في صدر الإسلام من صدمة لمسيرة الشعر الطبيعية وأوقف إلى حين نمو الأعراف الجاهلية مما أضعف

المعرفة الغريزية عند الشاعر الأموي بهذه الأعراف وشوش إدراكه الداخلي لمعانيها ورموزها الوجودية المعقدة[٥]. أما الانقطاع الثاني فهو في السرد القصصي وهو انقطاع أهمله النقد الأدبي ولكنه هو أيضًا انقطاع كبير. إلا أن هذا موضوع من شأن دراسة أخرى.

ما نلاحظه في مسيرة الشعر العربي هو سيطرة الأعراف الموروثة عليه: الأعراف اللغوية والأسلوبية والأعراف الموضوعية. وقد حدث في تاريخ الشعر العربي في عصوره المزدهرة أنه كان، كلما جاء شاعر أو أكثر يميل إلى تبسيط لغة الشعر وينحو بها نحو لغة أقرب إلى لغة عصره[٦]، قام شاعر كبير أو أكثر من شاعر فأعاد إلى لغة الشعر ألقها القديم وقوة نسجها وفصاحتها. وقد استمرت هذه الحركة سلبًا وإيجابًا إلى العصر الحديث[٧].

هذا الصراع المستمر كان أقوى في الشعر الأندلسي وأكثر وضوحًا. وسبب هذا يجب أن يكون متوقعًا. ها هنا شعر عربي يكتبه شعراء ولدوا وعاشوا في مكان قصي عن منبع الشعر واللغة وعن استمرارية تطورهما. وكان من الطبيعي أن ينسى الشعراء إلى حد غير قليل لغة الموروث الشعري في الشرق وأن تبدأ لغة الشعر (ولغة الشعر أهم عناصره) في الأندلس باتخاذ طريقها الخاص. وقد ظهر هذا بوضوح كبير في القرنين الأولين بعد الفتح عندما كان المسلمون في الأندلس منهمكين بتأسيس الملك في الأندلس وتعزيز الوجود العربي، فحل شيء من التراخي في هذين القرنين عن التراث الشعري (ولو أن هذا كان فقط إلى حين)، وظهر شاعر كـ(يحيى الغزال) الذي عاش من منتصف القرن الثاني الهجري إلى منتصف القرن الثالث تقريبًا فكتب شعرًا لغة بعضه أبسط من اللغة التي نكتب بها الشعر اليوم:

قـــــالتْ: أُحِـــــبُّكْ! قلتُ: كـــــاذبةٌ

غُـــــرّي بذا مَن ليس يَنْتَـــــقِـــــدُ

هـذا كـــــــــــلامٌ لـسـتُ أقْـــــــــــبَـلُـهُ

الشـــــيخُ لـيس يُحـــــبُّـــــهُ أحَـــــدُ

سَـــــيَّـــــانُ قَـــــولُكِ ذا وقَـــــولُـكِ إنْ

نَ الـريـح نـعـــــقـــــدهـا فَـــــتَنْعَـــــقِـــــد

أو أنْ تـقـــــــــــــولـي: الـنـــارُ بـاردةٌ

أو أن تـقـــــــولـي: المـاءُ يـتَّـــــــقِـــــــد

هذه لغة تحاول أن تحقق هيمنتها على الشعر، معلنة عن اتجاه جديد أندلسي المولد فيه بساطة طبيعية وبعد غريزي عن مواطن البلاغة العربية الموروثة. لم يكن الغزال جاهلاً بأساليب الشعر العربي الموروث ولكنه لم يتمثل جهوريته وعلو طبقاته الصوتية. في الوقت نفسه لم تكن تجربته في لغة الشعر تجربة وعاها في عقله وتفكيره الشعري، بل كانت عفوية، جاءت نتيجة الوضع الثقافي الأندلسي في القرنين الثاني والثالث وهو وضع لم يكن بعد متأكدًا من نفسه أو طامحًا إلى مضاهاة الشرق الحافل بالتجارب الشعرية المستمرة التي بقيت حتى القرن الخامس تتطور وتتفتق عن مواهب لا يخف وهجها وقدرتها على الإبداع ومزيد من الإبداع. لقد حمل العرب لغتهم إلى الأندلس ولكنهم بدأوا في التوجه نحو أنفسهم تمامًا كما يجب على الوضع الطبيعي في تلك الغربة الساحقة. وقد كان قمينًا بأن يصبح أسلوب الغزال هو الطريقة المتبعة في الشعر الأندلسي فيتخذ هذا الشعر مجرًى جديدًا يتبعه الشعراء، إلا أن هذا لم يكن مقدرًا، فالشرق وآدابه لا سيما شعره بقي هو المثل الأعلى تمامًا كما بقيت انجلترا لمدة طويلة مرمى نظر الإنجلو ساكسونيين المهاجرين إلى أمريكا، ونبراسهم الأعلى ومحط حنينهم الثقافي الدائم. إن مؤرخ الأدب سيجد أن الشرق العربي بقي مثلاً أعلى عند الأندلسيين ومنبع الأصالة والإبداع الأول. وتاريخ الشعر في الأندلس سيظهر لنا أن البلاغة التراثية كانت ستؤكد وجودها مرة بعد مرة كلما قامت حركة في الشعر لتبسيط اللغة وإعطائها الحميمية والبساطة اللتين تبتعدان بها، في قليل أو كثير، عن جمهورية الشعر الموروث وبلاغة تعابيره. وقد كان في عصر الغزال نفسه ثمة شعراء كـ (القلفاد)

مثلاً يكتبون شعرًا بلاغيًا نافذًا، غير أن (الغزال) كان أكبر شعراء عصره وكانت طريقته في الشعر أهلاً للاستمرار لولا عودة السيطرة للتقاليد إلى هذا الشعر[٨].

الحق أن جميع الشعر العربي في تاريخه الطويل لم يكن موحد المستويات اللغوية في العصر الواحد حتى في الجاهلية، فلغة عمرو بن كلثوم، على علو لهجتها، كانت أبسط بكثير من لغة النابغة والأعشى ولبيد وعروة ابن الورد وسواهم. إلا أن مستويات اللغة في الشعر الأندلسي كانت أشد اختلافًا في العصر الواحد وذلك على الأرجح بسبب المؤثرات التراثية التي كانت تجيء إلى الأندلس من حين إلى حين في موجات متراوحة فتغني مَعيَنهُ وتفرض تجربتها الخاصة على تجارب الشعراء.

بعد الغزال جاء (ابن عبدربه) وقد ورث إلى حد ما أسلوب البساطة واللهجة الخفيضة في الشعر كما أبدعها الغزال. ونحن نعرف عمق ثقافة (ابن عبدربه) وتنوعها من كتابه الشهير (العقد الفريد) فهو لم يصدر في شعره عن جهل بالآداب العربية ونقص في اهتمامه بها مما يدلنا على أن أسلوبه المبسط في قول الشعر كان غريزيًا وغير مدروس، متماشيًا مع انسياق لغة الشعر الطبيعية. ولكن هاتين التجربتين المهمتين: تجربة الغزال وتجربة ابن عبدربه لم تتمكنا من فرض أسلوبهما كمنهج متبع في لغة الشعر الأندلسي. لقد بدأ الشعراء والأدباء في الأندلس يطلبون المزيد من الاتصال مع تراثهم المشرقي وقد جاء في سنة ٣٣٠ هجرية كاتب مشرقي مهم هو (أبو علي القالي) صاحب (الأمالي) بدعوة من الحكم المستنصر وهو بعد ولي للعهد فأحدث في قرطبة على ما يبدو حركة مهمة تصل الشعر الأندلسي بالتراث الشعري العربي الغني منذ الجاهلية. كان هذا الأديب العالم مولعًا بقديم الشعر فأحضر معه داووين القدماء من جاهليين وأمويين كالنابغة الذبياني والأعشى وعروة ابن الورد والحطيئة وذي الرمة وجعيل وكثير عزة والأخطل وكثيرين سواهم كما حمل معه المجموعات

الشعرية الرئيسية كالمفضليات وشعر الهذليين والنقائض. وكانت رعاية الحكم المستنصر منذ نشأته للثقافة كبيرة استمرت بعد أن أصبح خليفة (حكم من ٩٦١/٣٥٠-٩٧٦/٣٦٦) فاستورد كتبًا كثيرة من المشرق ويقال إن الكتب في مكتبته بلغت أربعمائة ألف كتاب.

هل كان بروز ابن هانئ (٣٢٠هـ/٩٣٢م - ٣٦٢هـ/٩٧٣م)، وريث البلاغة المشرقية في أعلى مرتاتبها، ممكنًا بسبب النشاط اللغوي الأدبي المعرفي الذي فازت به قرطبة في القرن الرابع الهجري؟ كانت أغلب دراسته في قرطبة وحفظ شعر الشعراء الكبار وتأثر كثيرًا بالمتنبي. كان شيعيًا متطرفًا ووهب عكس العدد الأكبر من الشعراء المداحين في الأندلس، موهبة خاصة لشعر المديح ولعله الوحيد بين شعراء الأندلس الذي ترك إرثًا من شعر المديح ما زال العرب يحفظونه حتى اليوم رغم ما قد يجدون في بعضه من مغالاة لا تقبلها العقيدة:

مـــا شـــئتَ لا مـــا شـــاءتِ الأقـــدارُ
فـــاحكُمْ فـــأنتَ الواحـــدُ القـــهـــارُ

هذا في المعز لدين الله الفاطمي الذي حكم أولاً في شمال إفريقيا ثم في مصر بعد أن فتحها قائده جوهر. كما أن بيتي ابن هانئ الشهيرين أيضًا ما زالا باقيين بكل توهجهما في حافظة العرب ممن يألفون الشعر القديم:

أبـني العَـوالي السَّـمْـهـريّةِ والسّـيـ
ـوفِ المشـرَفـيّـةِ والعَـديدِ الأكـثـرِ
مـنْ مـنـكـمُ المـلـكُ المـطـاعُ كـأنـهُ
تحت السّـوابغِ تُبَّعٌ في حِـمْـيَـر

والقصة تجري بأن الجيش جميعه ترجل ما عدا الممدوح.

لقد تحدثت عن مدائح ابن هانئ وشهرتها لأقابل بينها وبين مدائح ابن زيدون كما سيجيء. لقد عاد ابن هانئ بالشعر الأندلسي إلى الأصول المشرقية لغة وأسلوبًا

وموضوعًا. وما حمله إلى الشعر من لغة بلاغية معقدة خالف التطور الطبيعي للشعر الأندلسي عند بعض الشعراء نحو لغة جديدة مغتربة عن المعين المشرقي ولعله أخّر تطورها. إلا أن مغالاته وإقحامه في الشعر للكثير من الكلمات العسيرة والقوافي الطنانة جعل شعره أقل قدرة على التأثير على معاصريه ومن جاء بعده. ذلك لأن الشعر الأندلسي منذ بدايته في القرنين الأولين من الوجود العربي في الأندلس كان ينحو غريزيًا نحو بساطة في لغته تشي بمحاولته أن يشق طريقه نحو فن أندلسي مستقل، ولكن كان دائمًا يؤخره عن بلوغ هذه البساطة وهذه الخصوصية بروز شاعر بعد شاعر يعيده إلى فخامة أصوله المشرقية. وعلينا أن نتذكر أن تطور الشعر يعتمد في الدرجة الأولى على اللغة فهي التي تبرهن، عندما يبدأ الشعراء باستعمال قاموس لغوي جديد، على أن الشعر في تلك اللحظة الزمنية قد بدأ يتغير، وأنه قد بدأ يستغني عن الكلمات التي أرهقها الاستعمال وأفقدها التكرارُ التأثيرَ والتوهج.

إن الشعر الأندلسي يشكل مثالاً فريدًا للمؤرخ الأدبي الذي لا يستطيع أن يرى فيه مسارًا متسقًا من التطور الفني بل يرى خلطًا كبيرًا بين الأساليب والمدارس الشعرية في العصر الواحد. فنحن نرى في العصر الذي تلا (ابن عبدربه) وتأثر فيه الشعراء بالنهضة الثقافية التي كانت دائمًا تنظر إلى المشرق كمنبع الشعر العظيم بروز شاعر كـ(ابن هانئ) تقمص اللغة البلاغية الفخمة واللهجة العالية، ثم ظهور شاعر كـ(الرمادي) المتوفي سنة ٤٠٣ هـ/١٠١٣م الذي نحا منحى التبسيط اللغوي ولم يخضع لأسلوب ابن هانئ إلى حد ما، لقد قلت في دراستي عن الشعر الأندلسي ما يصح نقل ملخصه هنا: إن المرء قد يرى صورة غير متسقة للثقافة الشعرية في جميع العصور في الشعر المشرقي أيضًا إلا أن هذا النوع من اختلاط العصور يظل أكثر وضوحًا بكثير في الشعر الأندلسي حيث لا يستطيع مؤرخ الأدب أن يتابع مسارًا مطردًا من التطور في هذا الشعر، بل إن خط المسيرة الشعرية يتعرج في مراوحة دائمة بين الأساليب والمدارس الشعرية، ذلك لأنه كلما ظهرت محاولات محلية صرف للجنوح بالشعر الأندلسي نحو لغة جديدة أندلسية طازجة كان الشعر المشرقي يقف باستمرار في الخلفية، فهو النبراس الأعلى الذي يرغب بعض الشعراء في محاكاته وأحيانًا في

محاولة سبقه شعريًا، وإن مؤرخ الشعر الأندلسي لا يستطيع أن يقوم بعمله جيدًا إذا لم يلتفت إلى الدور الذي لعبه هذا الصراع المستمر في لغة الشعر في الأندلس وأثرت كثيرًا في عملية التطور والتجديد.

ثم إن مذهبًا شعريًا آخر كان قد نشأ في المشرق، ولكنه وجد مناخًا عظيمًا للنمو في الأندلس فازدهر فيها كثيرًا وهو شعر الربيعيات أو الورديات أو الزهريات كما يسمّى. لقد نشأ هذا النوع من الشعر في المشرق على أيدي (ابن المعتز) الأب الصحيح لهذا النوع من الشعر الذي اختص بوصف الطبيعة والمحيط دون أن يتعدى بالضرورة إلى التجربة الشخصية من عاطفية ووجودية بل كان في كثير من الأحيان وصفًا صرفًا. وقد اشترك معه في هذا بعض الشعراء المشارقة كـ (الصنوبري والتنيسي)، إلا أن الأندلس أصبحت هي المهاد الأكبر لهذا النوع من الشعر فقد وجد فيه الشعراء شيئاً من التغيير الذي وافق مزاجهم وطالما هفوا إليه، فعمرت الأندلس بعشرات الشعراء الذين تبنوا هذه الطريقة في الشعر إلى جانب شعرهم الآخر، فكثر في الشعر الأندلسي وصف مظاهر الطبيعة المتجردة في كثير من أمثلتها من الوجود الإنساني. وعندما برز ابن زيدون كان هذا النوع من الشعر قد أصبح كثير الوفرة وتنامى بعده حتى إن ابن سعيد المغربي الذي عاش في النصف الأول من القرن السابع الهجري (الثالث عشر ميلادي) استطاع أن يجمع عددًا طيبًا في كتاب لم يزل يعتبر مصدرًا موحيًا للإبداع الشعري في هذا اللون من الشعر في الأندلس. هذا كتابه (رايات المبرزين وغايات المميزين)[٩] الذي نال اهتمام المستعربين المعاصرين فترجموا منه كثيرًا[١٠].

إذن، فعندما برز ابن زيدن في حقل الشعر في الأندلس كان الشعر قد عرف مناخات كثيرة وتجارب فنية متعددة وكان قد انتشر فيه أيضًا الغزل المثلي[١١].

إن أي دارس للشعر الأندلسي لن يتأخر لحظة واحدة عن القول إن ابن زيدون هو شاعر الأندلس الأكبر. والسؤال هنا هو: هل ينطبق هذا الوصف على الحقيقة الشعرية التاريخية وهل كان ابن زيدون بالفعل أكبر شعراء الأندلس؟ وإن كان هو بالفعل أكبر

شعراء تلك الحضارة السامقة هل كان ذلك لعدم وجود شاعر كبير آخر ينافسه أم أنه كان الشاعر الأكبر بين عدد طليعي من الشعراء المتميزين؟

إن ما اشتهر به ابن زيدون في العصر الحديث هو نونيته «أضحى التنائي بديلاً عن تدانينا» ثم قافيته «إني ذكرتك بالزهراء مشتاقا». ولا أظن أن محبي الشعر ومدرسيه يلتفتون إلى الكثير من شعره الآخر. لم يكن في مدائحه سبّاقًا، فهي يغلب عليها الصنعة وتمتلئ بالكلمات الغامضة والأساليب المعقدة. ومع هذا فقد أعطى ابن زيدون الجزء الأكبر من شعره إلى داء المديح الذي عشش في الشعر العربي فأضعفه تدريجيًا. لقد استطاع عدد من شعراء المشرق الكبار أن يحولوا شعر المديح إلى فن وأن يدخلوا التوهج والعاطفة الشخصية إلى الخطاب المدحي، أهمهم المتنبي، غير أن ابن زيدون لم يتخط حدود الشروط المدحية المتوارثة إلا نادرًا. وتكثر في مدائحه الكلمات الصعبة وغير المألوفة وكأن غايته الكبرى هي أن يكشف معرفته الواسعة باللغة وتملكه لناصيتها. والحق هو أن ابن زيدون يبدو لي أنه كان يتعمد في مدائحه الظهور باللغوي العارف الكثير الاضطلاع باللغة العربية وشواردها، ذلك لأن بعض قصائده، لا سيما مقطوعاته القصيرة، جاءت سهلة اللغة. أما في مطولاته وأغلبها (إذا استثنينا نونيته في ولادة) في المديح فقد كانت تشكو من شيء من التقعر الذي كان هذا ينزع بالقصيدة عن التأثير المباشر فلا تخترق مدائحه العقل إلى الوجدان(١٢). وهو يعترف في شعره بأنه لم يكن مخلصًا في مديحه لابن جهور مثلاً إذ قال في قصيدته إليه من السجن الذي وضعه فيه إثر وشاية ضده:

قُلْ للوزيرِ: وقد قطعتُ بِمَدْحِهِ
زمني فكان السِّجْنُ منه ثَوابي
لا تخشَ في حقي بما أمضيتهُ
منْ ذاك فِيَّ، ولا تَوَقَّ عتابي
لم تُخْطِ في أمري الصّوابَ موفّقًا
هذا جزاءُ الشاعرِ الكذّابِ

إن أهم مـا يجـذبنا من الشـعـر هو ذاك الذي نشـعـر بأنه انسـاب إلى الأذن والوجدان ولم يتعثر في انسيابه الحريري. هذه الانسيابية التي تجدها في كل بهجتها ورونقها في النونية لم تتأت لابن زيدون في أغلب شعره فهو يبدو لي كأنه ينظم شعره وهو كامل الوعي يعمل فيه بفكره فلا ينساب مع نغم القصيدة بل يتعثر أمام الكلمات غير المألوفة التي تكثر أحيانًا في القصيدة الواحدة. ترى هل كانت اللغة العربية في الأندلس قد تغيرت عن اللغة التي ألفناها في الشعر المشرقي؟ لا بد أنه كان ثمة تغير إلا أنه لم يكن حادًا على هذا الشكل، فقصائد الشعراء الآخرين كالمعتمد مثلاً كانت ذات لغة مألوفة كل الألفة لدينا. إن هذا التعثر في جريان القصيدة الزيدونية يحجبها عن التذوق الفني الذي نألفه في شعرنا المفضل، ولكن ما الذي يبقى من الشعر إذا عـجز عن أن يدخل إلى عالمنا الداخلي ومواطن اهتمامنا ولم يحرك فينا لا التذوق الفني ولا الإحساس المتوتر بالقول الشعري؟ لقد نجحت نونيته الشهيرة لأنها تخطت الحدود المألوفة فنيًا إلى آفاق الإشراق والتألق اللفظي وإلى حد غير قليل العاطفي أيضًا. أما شعره المدحي فليس فيه ما كان قمينًا بأن يضمن الخلود لهذا الشعر.

ونلاحظ أن شعر ابن زيدون لا يغتني بالحكمة التي أحبها العرب وحُفظت عن كبار الشعراء. ولا نجد في شعره أبياتًا نتمثل بها ونذكرها كجزء حي من تراثنا الروحي والأخلاقي والوجودي كما نكرر عشرات الأبيات للمتنبي وأبي تمام وأبي العلاء وسواهم. كما أن شعره لا يصدر من عواطف معقدة رهيفة تختلف عن تجارب الشعراء الآخرين. كان ابن شهيد، معاصره وابن قرطبة مثله (٣٢/٨٣٢-٩٩٢/٤٢٦-١٠٣٥)، أكثر حذلقة عاطفية وأصدق تعبيرًا وتحسسًا بالفاجع في الحياة في قصائده الشخصية، وكان ابن خفاجة الذي جاء بعده (٤٥١/١٠٥٨-٥٣٣/١١٣٨) أعمق منه وعيًا بالوضعية الإنسانية، بمفارقات الحياة وهشاشتها ونهايتها الأكيدة وقصيدته «الجبل» من ثوابت التعابير عن الفزع الداخلي من مصير الإنسان وموته المحقق. وكان شعر ابن شهيد كذلك شاهدًا جهيرًا، كما ذكرت، على مصير قرطبة وانهيارها وهي عاصمة الثقافة

والعلم والحضارة الراقية، ولأنه كان شاعرًا كبيرًا فقد رثاها رثاءً شخصيًا زاخرًا بالعاطفة والحزن العميق، ولم نر ابن زيدون يتحدث راثيًا عن هذه المأساة الكبرى التي ما يزال الحزن عليها حيًا في قلوب العرب المعاصرين.

الحقيقة أن أهم ما كان يشغل ابن زيدون هو طموحه إلى نيل مكانة كبرى حيث استطاع. كان هذا الطموح يملأ عليه نفسه، وقد ساعدته شخصيته ومكانة عائلته وقيافته وعلمه وشعره على تبوء أهم المناصب في قرطبة أولاً ثم عند العباديين في إشبيلية. إنه، حتى في غزله بولادة، لا يستطيع أن ينسى أنه يتحدث عن أميرة أموية.، فيذكر القصر والجاه والأناقة والرفاه ولا يسمح لنا بنسيان ذلك وكأن للحب علاقة بنسب المحبوب وجاهه ووجاهته! وما يبهرنا في القصيدة إنما هو أنها تحملنا إلى عوالم باذخة أقرب إلى الحلم منها إلى قلوبنا وتجاربنا الشخصية وهي مليئة بالمحسنات اللفظية والجناس والتضاد. ولكنها كأغلب شعره الآخر تفتقر إلى الرقة ولوعة الفراق الحقيقية التي نجدها في عينية ابن زريق الشهيرة متوهجة بالأسى والشوق اليائس:

لا تعذليهِ فإن العذلَ يولعهُ
قد قلتِ حقّاً ولكنْ ليس يسمَعُهُ
جاوزت في نصحهِ حدًا أضرَّ بهِ
من حيثُ قدّرت أن النصحَ ينفَعُه
فاستعملي الرفقَ في تأنيبهِ بدلاً
من لومهِ فهو مُضنى القلب موجعه

إذا كان هذا هو الحال مع ابن زيدون، فلماذا إذن اكتسب هذه المكانة التي لم تنقص على الأيام وما هي الخدمة الحقيقية التي أداها للشعر الأندلسي؟

إن ابن زيدون لم يخرج عن متطلبات عصره بل عاش شعريًا في صميم ذلك العصر دون أن يخرج عما كان معاصروه يتوقعون. في العصر الحديث مثلاً لجأ بعض

الشعراء إلى الحديث عن الحرية والرفض والرغبة في تقويض ما يمكن وراء إشكالات الحياة العربية ومثالبها، وبهذا تواءموا مع متطلبات ولهفة معاصريهم إلى الحرية ورفضهم لمثالب زمنهم دون أن يكون الواحد منهم بالضرورة مناضلاً حقيقيًا في سبيل الحرية. في العصور الكلاسيكية، ونحن نعرف جيدًا تاريخ شعرنا القديم، ثمة من تماشى مع توقعات عصره وهم الأغلبية، وثمة من شذّ عنها كالمعري مثلاً. ولعل مشكلة الشعر العربي القديم هي قلة الشعراء الذين رفضوا التعامل السائد للشعر في زمنهم عندما أصبح مركبة تمتطيها الحكم لصالحهم الخاص.

إذن ما هي الخدمة التي أداها ابن زيدون للشعر العربي في الأندلس؟

قلت أعلاه إن الشعر في زمن ابن زيدون كان قد انصرف في جزء منه إلى التعبير الجمالي في وصف الطبيعة الذي أصبح انهماكًا شغل عددًا كبيرًا من الشعراء، وقلت كذلك إن شعر الحب المثلي كان كثيرًا. وقد حدث في زمن ابن زيدون أن الشعر بدأ مجددًا في الجنوح نحو لغة أقرب إلى البساطة كما نرى في شعر كل من المعتمد ابن عباد وابن عمّار. وكان شعر ابن زيدون هو الدواء المضاد الذي أعاد الشعر العربي في الأندلس إلى قواعده الموروثة.

عندما وصلت، في دراستي للشعر الأندلسي، إلى الكتابة عن ابن زيدون تحيرت كثيرًا في تفسير مكانته التي بدت راسخة مستقرة. ثم وجدت أن ابن زيدون استطاع في شعره أن يحدث توازنًا في نوع الشعر الذي كان يكتب في زمنه، فهو، لعلو منزلته شاعرًا، أدى رسالة إلى شعراء زمنه بأن الشعر يجب أن لا يعتمد على جمالية خالصة، وأعاد إلى الشعر فخامته العربية السامقة. لقد كان من نوع الشعراء الذين أسميهم بالمطورين[١٣]، أولئك الذين يطورون اتجاهًا قائمًا فيعطونه ألقًا جديدًا وروحًا قيمته. فشعره حاول أن يعيد إلى الشعر الأندلسي في زمنه شيئًا من متانة التعبير القديم وجزالته واتساع حصيلته اللغوية. كما حاول إيقاف الشطط في عكوف الشاعر على الجماليات الخالصة فرفض أن يجعل الطبيعة غرضًا في حد ذاته بل استطاع أن يدمج

الجمالية بالحياة كما نجد في قافيته الجميلة: «إني ذكرتك بالزهراء مشتاقا» وفي نونيته أيضًا. ولم يُعْنَ بغزل المذكر الذي لم يعف عنه شعراء كبار آخرون أمثال ابن شهيد وابن خفاجة. لقد كان ابن زيدون سيدًا في نظم الشعر بالنسبة إلى عصره حمل إليه «التوازن والسيطرة البلاغية والقوة العاطفية وفخامة الأسلوب التي كانت تميز الشعر المعاصر في المشرق... وكانت تجربته تقف وسطًا بين التجربة الجمالية الصرف في الأندلس وشعر التجربة الذي يمثل قسمًا من شعر الجيل الأصغر عمرًا، مثل ابن عمّار والمعتمد بن عباد[١٤] فكان شعره بمثابة صمام أمان للحدّ من انتشار الجمالية الصرف، جاهدًا، بنجاح ملحوظ، لإيقاف تدفق المجازات التي لا تتصل بتجربة محددة... أو بالوضعية الإنسانية عمومًا، وقد تميز شعره فوق ذلك بخلوه من الميوعة العاطفية كما يليق بشاعر كبير حمته موهبته الأصيلة من أي نوع من الغثاثة والابتذال العاطفي.

✱✱✱✱

الهوامش

(١) انظر كتابه (دراسة الأدب)، لندن ١٩٦٩، لا سيما صفحة ٦٦ وانظر ترجمة كتابه (نظرية الأدب) التي قام بها المرحوم محيي الدين صبحي.

(٢) إن لهذا الرأي ما يسانده في بعض التجارب الإبداعية – مثلاً، كيف نفسر القصائد التي تكتب نفسها كما يقال، أي تلك التي تنسكب على الشاعر دون أن يكون قد فكر بها موضوعًا وأسلوبًا، تنهال عليه وكأنها أمليت عليه. كذلك كيف نفسر إبداعًا معقدًا رفيعًا يصدر عن شاعر بسيط التعليم والخلفية وأسلوب الحياة. لقد كتبت عن هذا في دراستي حول علاقة المثقف بالإبداع وضربت مثلاً على عدم وجود علاقة بالضرورة بين الثقافة والإبداع.

(٣) إن عددًا من النقاد الذين كتبوا عن الحركة الرومانسية في الشعر العربي الحديث ربطوها بالأحداث السياسية التي حدثت في العالم العربي في النصف الأول من القرن العشرين وفاتهم أنها جاءت تلبية لحاجة الشعر لأن يتخلص من سطوة الكلاسيكية الجديدة ويتحرر من مثالبها الرئيسية. يراجع كتابي (الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث)، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١، الفصل الرابع لا سيما ص٣٧٣–٣٨٢.

(٤) إن نظرة سريعة على الشعر العربي الحديث لا سيما بعدالستينيات تبرهن على أن التطور الفني في القصيدة: ميلها المستمر إلى التعقيد وتغريب الصورة هو ظاهرة تناوئ زمنها، وتتحدى متطلباته الجارحة – هذه الفترة كانت مهادًا للشعر الملتزم ولكن الجزء الأكبر من شعر المقاومة الذي كتب في السبعينيات وما بعد مثلاً لم يلتفت إلى الحاجة الاجتماعية والسياسية التي تشترط بالطبيعة أن الشعر، لكي يكون في خدمة اللحظة الحرجة التي نعيشها جميعنا، يجب أن يكون واضحًا، يدخل إلى العقل والقلب معًا دون تعقيد وتأمل في توريات الصعبة، ولكن العكس هو الذي حدث فامتلأ جزء كبير من شعر المقاومة بالصور المعقدة البعيدة عن التمثيل المباشر، مما يدل على أن أساس الإبداع في العمل الفني لم يكن مرتبطًا بالهدف المعنوي بل كان همه تحقيق الهدف الفني السائد في تلك اللحظة.

(٥) الشاعر الأموي الذي وعي هذه الأعراف وعيًا عميقًا وطورها تطويرًا إبداعيًا نحو الترميز المجسم وتعميق الدلالات كان ذا الرمة. أما الأخطل فقد تمثلها هو أيضًا دون أن يطورها، وأما الفرزدق فقد

عكس في شعره أحيانًا سوء فهم لها وضعفًا في تمثلها حتى إنه اختزل، في بعض شعره، الرحلة الصحراوية المفعمة بالرموز الوجودية إلى السير بناقته من بيته في البصرة إلى بيت حبيبته الملاءة في البصرة أيضًا.

(٦) وقد يحدث أن صراع اللغة الشعرية يبدو واضحًا بين الشاعر ونفسه. إنه يبدو واضحًا في شعر الفرزدق وجرير مثلاً وهما قريبا العهد من الشعر الجاهلي. الدارس يستطيع أن يرى عند جرير ثلاث لغات تختلف طبقاتها الواحدة عن الأخرى، فهو في لغة بعض قصائده يبدو أقرب إلى الجاهلية، وفي سواها كنونيته الشهيرة، نرى لغته ترق وتلين، وفي بعض أراجيزه تصبح شديدة التبسيط فكأنه يكتب بلغة عصره المتداولة.

(٧) إزاء تبسيط لغة الشعر عند أبي العتاهية وديك الجن وحتى أبي فراس قام شعراء كبار أمثال البحتري وأبو تمام والمتنبي، لا سيما المتنبي، بإعادة بلاغة الشعر الموروثة إليه. وفي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، عندما تمكن صلاح عبدالصبور من كتابة شعر حداثي اقترب كثيرًا إلى لغة الحديث المعاصرة وتجرد كليًا من البلاغة القديمة، أعاد الفصاحة الكلاسيكية إلى الشعر عدد من الشعراء الكبار أمثال السياب وخليل حاوي ونازك الملائكة وأدونيس لا سيما الأخير (رغم شهادته الجارحة حول اللغة العربية التي ضمنها محاضرته في مؤتمر الأدب العربي المعاصر المنعقد في روما في أكتوبر سنة ١٩٦١، حيث قال، مؤمنًا على قول المستعرب الفرنسي جاك بيرك، إن اللغة العربية تهبط على الحياة ولا ترتفع منها (انظر «الشعر العربي ومشكلة التجديد»، مجلة شعر، السنة ٦، عدد ٢١، شتاء ١٩٦٢، ص٩٦).

(٨) وقد اعتبره إحسان عباس كذلك أيضًا، انظر كتابه (تاريخ الأدب الأندلسي، جـ١: عصر سيادة قرطبة)، بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٠، ص١١٨.

(٩) أمثل على هذا النوع من الشعر بأبيات ابن القوطية في القرن الخامس الهجري. يقول في وصف جوزة:

ومُطبِـــقَـــةٍ لِفـــقينِ أحـــسن مـــا ترى
كـــمـــا انطبق الجِـــفنانِ يومًـــا على الكَرى
إذا فـــتَـــحْـــتَـــهـــا مُـــدْيةٌ قلتَ مُـــقْلةٌ
أحـــدّ بهـــا فـــتحُ العـــيـــونِ لتنظرا

وباطنها من باطن الأُذن خلقُهُ

غُصونًا إذا شبَّهتَها وتكسُّرا

انظر ابن سعيد المغربي، (رايات المبرزين وغايات المميزين) تحقيق محمد رضوان الداية، دمشق، ١٩٨٧، ص٥٤.

(١٠) أمامي ثلاث مجموعات مترجمة من الشعر الأندلسي جلها من شعر الوصف، الأولى مجموعة جيمس بيلامي وباتريشيا أوين شتاينز James Bellamy And Patricia Owen Stelner، تُرجمت من العربية مباشرة وهي منتخبات من مجموعة ابن سعيد الأندلسي المغربي، (رايات المبرزين وغايات المميزين) التي جمع فيها ابن سعيد منتخبات من القصائد الأندلسية القصيرة جلها من شعر الوصف. واثنتان ترجمتا عن الترجمات الإسبانية لا سيما من ترجمة أحد كبار المستعربين الإسبان المعاصرين هو إميليو جارسيا جوفر لمجموعة ابن سعيد المغربي (رايات المبرزين وغايات المميزين) المذكورة أعلاه. المجموعة الأولى، (قصائد من الأندلس العربية) ترجمتها كولا فرانزين Cola Franzen وصدرت سنة ١٩٨٩ عن دار (سيتي لايتز) في سان فرنسيسكو، وترجم الثانية، (أشعار أندلسية) الشاعر الإنجليزي كريستوفر ميدلتون بالاشتراك مع ليتيشيا جارزا - فالكون (Christopher Middleton and Leticia Garca-Falcon) وصدرت بعنوان (قصائد أندلسية) سنة ١٩٩٣ عن دار د. ر. جودين، بوسطن.

(١١) يبدو هذا النوع من الغزل مقبولاً عند الشعراء ومحبي الشعر في الأندلس وقد كتبه شعراء مرموقون أمثال ابن شهيد وابن خفاجة، عندما أدرك ابن شهيد أنه يواجه الموت كتب يذكر حبه لغلامه عمرو:

وليس عجيبًا إن تدانَتْ منيَّتي

يُصَدّقُ فيها أولي أمْر آخِري

ولكنْ عجيبًا إن بينَ جوانِحي

هوًى كشرار الجمْرَةِ المتطايرِ

يحركني والموتُ يحْفُرُ مُهجتي

ويهتاجُني والنفسُ عند حناجري

غير أن هذا التسامح لم يكن مقبولاً كليًا إذ إن ابن عمار أغضب المعتمد، صديقه القديم الحميم، عندما عيّره بأنه، أي المعتمد، كان يرغب في وصاله، ويقال إن قصيدته، وهي قصيدة لامية، التي عيّره بها

كانت سبب قتل المعتمد له. انظر القصيدة في كتاب صلاح خالص، (محمد بن عمار الأندلسي: دراسة أدبية تاريخية) بغداد، ١٩٦٥، ص٢٩١. وانظر جزءًا منها في دراستي «الشعر الأندلسي: العصر الذهبي» المنشورة في كتابي المحرر (الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس) جـ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٨، ص٥٢٦.

(١٢) كانت أفضل مدائحه في المعتمد ابن عباد الذي أكرم ابن زيدون كثيرًا وقربه، وشعر ابن زيدون عنده بالأمان والطمأنينة.

(١٣) انظر دراستي للشعر الأندلسي المذكورة أعلاه، ص٥١٠-٥١٢ حيث أتحدث عن أنواع الشعراء الناجحين، والمطورون أحد هذه الأنواع.

(١٤) انظر دراستي المذكورة أعلاه، ص٥١٣.

✱✱✱✱

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

ابن زيدون
وموقعه في الشعر الأندلسي

أ. د. سلمى الخضراء الجيوسي

البحث دراسة لتبيان موقع (ابن زيدون) في عصره وموقعه من الشعر الأندلسي على وجه العموم.

ترى الباحثة أن أهم النقاط التي يرتكز عليها البحث هو بيان علاقة النص بالنصوص الأخرى في زمنه، وفي ما سبق زمنه، وكذلك علاقته بالأعراف الشعرية المتوارثة.

فالناقد الذي يقول باستقلالية النص عمّا هو خارج النص سيجد في نونية ابن زيدون الشهيرة مجاله للبحث، حيث إن ابن زيدون الذي عاش في زمن الفتنة ورأى انهيار قرطبة بعينه، لم يلتزم إجمالاً بهذا الحدث الخارجي الجلل، بل بقي في شعره محايدًا، عكس سواه من معاصريه أمثال ابن شُهيد الذي كتب عن خراب قرطبة بأسى بالغ وحادثها وكأنها امرأة محبوبة تنكرت للحب والوفاء.

تقول الباحثة: ما نلاحظه في مسيرة الشعر العربي هو سيطرة الأعراف الموروثة عليه: الأعراف اللغوية والأسلوبية والأعراف الموضوعية، إلا أنّ مذهبًا شعريًا كان قد نشأ في المشرق على يدي (ابن المعتز) وهو (الربيعيات أو الورديات أو ما يطلق عليه اسم الزهريات) انتشر في الأندلس، وأصبحت هي المهاد الأكبر لهذا النوع من الشعر، حيث وجد فيه الشعراء شيئًا من التغيير الذي وافق مزاجهم، وطالما هفوا إليه، فعمرت الأندلس بعشرات الشعراء الذين تبنوا هذه الطريقة في الشعر إلى جانب شعرهم الآخر.

ترى الباحثة أن ابن زيدون، اكتسب مكانته التي لم تنقص على الأيام، فما هي الخدمة الحقيقية التي أداها للشعر الأندلسي؟ فتقول:

إن ابن زيدون لم يخرج عن متطلبات عصره بل عاش شعريّاً في صميم ذلك العصر دون أن يخرج عما كان معاصروه يتوقعون. في العصر الحديث مثلاً لجأ بعض الشعراء إلى الحديث عن الحرية والرفض والرغبة في تقويض ما يكمن وراء إشكالات الحياة العربية ومثالبها، وبهذا تواءموا مع متطلبات ولهفة معاصريهم إلى الحرية ورفضهم لمثالب زمنهم، دون أن يكون الواحد منهم بالضرورة مناضلاً حقيقيًا في سبيل الحرية. في العصور الكلاسيكية، ونحن نعرف جيدًا تاريخ شعرنا القديم، ثمة من تماشى مع توقعات عصره وهم الأغلبية، وثمة من شذّ عنها كالمعري مثلاً. ولعل مشكلة الشعر العربي القديم هي قلة الشعراء الذين رفضوا التعامل السائد للشعر في زمنهم عندما أصبح مركبة يمتطيها الحكام لصالحهم الخاص.

وتتساءل الباحثة: إذًا ما هي الخدمة التي أداها ابن زيدون للشعر العربي في الأندلس؟ وتقول:

عندما وصلت، في دراستي للشعر الأندلسي، إلى الكتابة عن ابن زيدون تحيرت كثيرًا في تفسير مكانته التي بدت راسخة مستقرة. ثم وجدت أن ابن زيدون استطاع في شعره أن يحدث توازنًا في نوع الشعر الذي كان يكتب في زمنه، فهو، لعلو منزلته شاعرًا، أدى رسالة إلى شعراء زمنه بأن الشعر يجب أن لا يعتمد على جمالية خالصة، وأعاد إلى الشعر فخامته العربية السامقة. لقد كان من نوع الشعراء الذين أسميهم بالمطورين، أولئك الذين يطورون اتجاهًا قائمًا فيعطونه ألقًا جديدًا وروحًا قيمة. فشعره حاول أن يعيد إلى الشعر الأندلسي في زمنه شيئًا من متانة التعبير القديم وجزالته واتساع حصيلته اللغوية. كما حاول إيقاف الشطط في عكوف الشاعر على الجماليات الخالصة، فرفض أن يجعل الطبيعة غرضًا في حد ذاته، بل استطاع أن يدمج الجمالية

بالحياة كما نجد في قافيَّته الجميلة: «إني ذكرتك بالزهراء مشتاقا» وفي نونيَّته أيضًا. ولم يُعْنَ بغزل (المذكر) الذي لم يعفّ عنه شعراء كبار آخرون أمثال ابن شهيد وابن خفاجة. لقد كان ابن زيدون سيِّدًا في نظم الشعر بالنسبة إلى عصره حمل إليه «التوازن والسيطرة البلاغية والقوة العاطفية وفخامة الأسلوب التي كانت تميز الشعر المعاصر في المشرق... وكانت تجربته تقف وسطًا بين التجربة الجمالية الصرف في الأندلس وشعر التجربة الذي يمثل قسمًا من شعر الجيل الأصغر عمرًا، مثل ابن عمّار والمعتمد بن عباد» فكان شعره بمثابة صمام أمان للحدّ من انتشار الجمالية الصرف، جاهدًا، بنجاح ملحوظ، لإيقاف تدفق المجازات التي لا تتصل بتجربة محددة... أو بالوضعية الإنسانية عمومًا، وقد تميز شعره فوق ذلك بخلوه من الميوعة العاطفية كما يليق بشاعر كبير حمته موهبته الأصيلة من أي نوع من الغثاثة والابتذال العاطفي.

****

Literary Symposium
Ibn Zaydun and His Impact on Al-Andalus Poetry

Dr. Salma Al-Jayyusi

"Summary"

The researcher highlights the relation between the text and other texts in Ibn Zaydun's time, and even earlier than that, in addition to his relation with the inherited poetic protocols. The critic who claims the independence of the text from what is outside in the environment of Ibn Zaydun's well-known poem (Nuniyah النونية) will find a good space for study. For Ibn Zaydun, who lived in the dissension time and witnessed the collapse of Cordoba, did not commit with this great external incident, rather he was neutral in his poetry, and on the contrary of other poets of his age such as Ibn Shuhaid, who wrote about Cordoba's devastation with extensive sorrow and addressed it as a sweetheart who denied love and loyalty.

The writer argues that Ibn Zaydun made some balance in the poetry which was composed in his age. He, as a standard poet, conveyed a message to the poets of his age in which he claims that poetry should not depend on pure beauty and he returned to poetry in its superb Arabic glory. Ibn Zaydun was one of the innovating poets who gave poetry a new and valuable spirit. His poetry is distinguished by sustained expression and expanded language collection. He refused to make nature an end by itself, on the contrary, integrated beauty with life. Really, Ibn Zaydun was a master in composing poetry in regard to his age where he transformed to Al-Andalus' eloquence, mastering and balance, emotional power and style sublimation, which distinguished the contemporary poetry in the Levan. In addition, his poetic experiment was between the pure aestheticism and the younger generation poetry, such as Ibn Amar and Al-Mutamad Bin Abad. Thus, his poetry was a safety valve, which was void of emotional unstableness.

✷✷✷✷

Ibn Zaydun y su posisición
En la poesía andalusí
Por/ Dra. Salma al-Jayyusí

Resumen

Para estudiar la posición de Ibn Zaydun en la poesía de Al-Andalus en general, la investigadora opina que los puntos en que va a basar su estudio son: la relación del texto del poeta con los otros textos de su época o los de la anterior y su relación con los principios poéticos heredados. Añade que los críticos que creen en la independencia del texto tienen un amplio campo de trabajo en la qasida de nun de Ibn Zaydun, este poeta que vivió en la Córdoba del declive y vio con sus propios ojos la caída de la ciudad. En este poema el poema no se influyó mucho por este acontecimiento tan conmovedor y se prefirió la neutralidad al contrario de sus contemporáneos como Ibn Shuhayd quien trató la caída de la ciudad con una profunda melancolía y hablaba con la ciudad como a una amada ingrata.

La investigadora asegura que Ibn Zaydun no abandonó las características tradicionales de la poesía de su época, sino vivió enteramente en su tiempo al contrario de lo que muchos suponían. En la época moderna por ejemplo, algunos poetas hablaban de la libertad y el rechazo de los aspectos negativos de la vida árabe, adaptándose de esa manera con el ambiente que le rodea. También en la época clásica algunos poetas, la mayoría se adaptaron a las circunstancias generales de la época, y pocos como al-Ma'arri no pudieron adaptarse con el ambiente que le rodeaba. Opina la investigadora que la problemática de la poesía árabe antigua consistía en que eran pocos los poetas que rechazaron las tendencias corrientes de su tiempo cuando la poesía se usaba como medio de realizar los intereses particulares.

Dicho esto, se pregunta la investigadora: ❖Cuáles la aportación de Ibn Zaydun a la poesía árabe de Al-Andalus? Responde que Ibn Zaydun ocupaba un puesto destacado entre los poetas andalusíes porque pudo hacer un "equilibrio" en su poesía, realizando en ella la sublimidad de la poesía árabe e intentó evitar la exceso innecesario en el uso de la estética.

✷✷✷✷

Ibn Zeidoune et sa position dans la poésie andalouse.

Dr. Selma Alkhadhra Al Jeyoussi

L'étude cherche à montrer la position d'Ibn Zeidoune dans son temps et sa place dans la poésie andalouse d'une façon générale.

L'auteur voit que le point le plus important du travail est de montrer la relation du texte avec les autres textes contemporains et les textes antérieurs en plus de sa relation avec les usages poétiques du patrimoine.

La critique qui parle de l'indépendance du texte par rapport à ce qui est hors du texte, trouvera dans le poème (nounia) d'Ibn Zeidoune son domaine de recherche parce qu'Ibn Zeidoune, qui a vécu l'époque des luttes et a vu de ses propres yeux la chute de Cordoue, ne s'est pas arrêté à cet événement grave, et est resté neutre dans sa poésie, contrairement à ses contemporains comme Ibn Chouhaid qui a écrit sur la déchéance de Cordoue avec beaucoup de tristesse,lui parlant comme si c'était une femme bien-aimée qui renie l'amour et la fidélité.

L'auteur signale que ce qui est remarquable dans le parcours de la poésie arabe, c'est la prédominance des coutumes et de l'héritage et leur influence sur cette poésie : les coutumes linguistiques, stylistiques et les coutumes objectives. Mais une doctrine poétique a vu le jour en Orient avec Ibn Al Moutaz : (les printanières ou les rosacées ou bien ce qu'on appelle les jardinières) qui s'est répandu en Andalousie, devenue le plus important berceau de ce genre de poésie où les poètes ont trouvé quelque changement qui s'accorde avec leur tempérament et auquel ils ont aspiré depuis longtemps. Des dixaines de poètes ont adopté ce chemin parallélement à leur poésie.

L'auteur trouve que Ibn Zeidoune a acquis sa notoriété qui n'a pas été entamée par le temps. Quel est le véritable service qu'il a rendu à la poésie andalouse ? Elle dit :

« Ibn Zeidoune n'a pas dépassé les besoins de son époque, il a plutôt vécu en plein dans son temps sans sortir de ce que ses contemporains prévoyaient. Dans l'époque moderne, certains poètes ont eu recours aux sujets tels que la liberté, le refus et la volonté de détruire ce qui se trouve derrière les difficultés de la vie arabe et ses imperfections et avec cela, ils ont rejoint les revendications de leurs contemporains, leur désir de liberté et leur rejet des défauts de leur temps sans qu'ils soient de véritables militants de la liberté ».

Dans les époques classiques (nous connaissons bien l'histoire de notre ancienne poésie), il y a certains qui ont accompagné leur époque et ils sont majoritaires et il y a ceux qui ont dévié comme Al Maarri par exemple. Peut-être que le problème de la poésie arabe ancienne est qu'une minorité seulement avait refusé le traitement dominant réservé à la poésie de leur temps, faisant d'elle une embarcation pour les gouvernants au service de leurs intérêts.

L'auteur se demande : Alors, quel est le service qu'Ibn Zeidoune a rendu à la poésie arabe en Andalousie ? Elle dit :

« lorsque dans mon étude de la poésie andalouse, j'ai commencé à écrire sur Ibn Zeidoune, j'ai beaucoup médité sur l'explication de son prestige enraciné et stable. Après, j'ai trouvé qu'Ibn Zeidoune a réussi, dans sa poésie, à créer un équilibre dans le genre poétique qu'il utilisait en son temps, par sa position élévée de poète, à faire parvenir à ses contemporains poètes un message disant que la poésie ne doit pas se baser sur l'esthétique pure et à ramener à la poésie son immense splendeur arabe.

Il faisait partie des poètes que j'appelle les « dévéloppeur », ceux qui dévéloppent une orientation existante en lui donnant un éclat nouveau et une âme précieuse. Sa poésie a cherché à redonner à la

poésie andalouse de son temps une partie de la force d'expression ancienne, sa valeur et l'ampleur de son produit linguistique. Il a essayé d'arrêter l'excés d'attachement du poète à l'esthétique pure, il a refusé de faire de la nature un but en soi et surtout, il a réussi à intégrer l'ésthétique à la vie comme dans son beau poème (ghavia) : « je t'ai cité à Al Zahra,nostalgique » et dans son poème (nounia) aussi. Il n'était pas concerné par la galanterie(masculine) dont de grands poètes ne se sont pas abstenus comme Ibn Chedid et Ibn Khafaja. Ibn Zeidoune était maître dans la composition poétique par rapport à son époque, il lui a apporté l'équilibre, la maîtrise de la réthorique, la force sentimentale et la splendeur du style qui caractérisait la poésie contemporaine en Orient. Son expérience était un juste milieu entre l'expérience esthétique exclusive en Andalousie et la poésie de l'expérience qui représente une partie de la poésie de la génération plus jeune comme Ibn Ammar et Al Moutamid Ibn Abbad ». Sa poésie était un garde-fou contre la prolifération de l'esthétique exclusive, s'efforçant, avec un succés remarquable d'arrêter le flux des emplois métaphorique qui n'a pas de rapport avec une expérience donnée ni avec la condition humaine d'une façon générale. Sa poésie en plus de tout cela s'est caractérisée par l'absence de flottement sentimental pour être digne d'un grand poète protégé par sa qualité innée contre toute sorte de trivialité et de vulgarité sentimentale .

✷✷✷✷

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة سلمى الجيوسي على هذا العرض القيم للشعر الأندلسي، وكذلك الوصف الدقيق لما قدمه ابن زيدون في ميدان الشعر.

والآن يتفضل الدكتور أد البرتو ألڤش في الموضوع الثاني وهو (الأندلس والعناصر العربية في الشعر البرتغالي).

كما هو معروف البرتغال كانت جزءًا لايتجزأ من الأندلس آنذاك، إلا أن البرتغاليين تميزوا بخصائص متغيرة ومختلفة عمّا بقي عليه الأدب في الأندلس، أي في إسبانيا. إذًا نحن سعداء لنستمع إليه في ربع ساعة ليتحدث لنا عن موضوعه.. إليكم الكلمة دكتور أد ألبرتو ألڤش.

****

O ALANDALUS E OS ELEMENTOS TEMÁTICOS ÁRABES NA POESIA PORTUGUESA

Dr. Adalbert Alves

O objecto desta comunicação parecendo claro, pode, todavia, gerar equívocos, uma vez que abordar os "elementos árabes na poesia portuguesa" corresponde a tratar, não apenas um tema, mas vários, de escopos e complexidades diversas.

Com efeito, tal impressão árabe assume em perspectiva diacrónica aspectos variados, uma vez que esses elementos variam, quantitativa e qualitativamente, consoante os períodos históricos considerados.

Persistem, hoje ainda, questões tão controvertidas que é caso para nos questionarmos se, algumas delas, serão alguma vez, em definitivo, esclarecidas. Uma das mais problemáticas continua a ser, como é sabido, a do papel árabe no surgimento da poesia trovadoresca. Todavia, o esclarecimento deste tópico passa, a montante, pela análise de um outro, talvez ainda mais complexo, que é o da caracterização da exacta natureza das kharajât no contexto da muwashshaha ou do jazal, em especial quando a kharja é de texto romance.

Na verdade, apesar de contributos como, por exemplo, os de A. R. Wyke, H. Pérès, E. García-Gómez, J. Ribera, M. Frenk Alatorre, J.A. Abu Haidar, J. Monroe, R.Hitchcock, G.Schoeler, A. Galmés de Fuentes, A.R. Nykl, Mustafâ al Karim ou M. Hartmann, sem esquecer essa fonte indispensável que é a Dakhira de Ibn Bassâm al-Shantarînî, mantêm-se certas zonas de sombra em toda esta questão.

(2)

Todavia, julgamos ter sido dado um passo decisivo com os contributos de F. Corriente, nomeadamente, a sua notável obra, de 1997, Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús.

Este árduo e lento progresso na descodificação do enigma das influências fundadoras prende-se com os igualmente modestos progressos alcançados, no domínio musicológico, na questão paralela da morfologia musical que enquadrava a poesia estrófica criada pelos andalusinos.

Se tivéssemos tido acesso às partituras de tais músicas, muitas das questões em aberto teriam conhecido bem mais significativos avanços.

Na verdade, sendo as formas poéticas estróficas criadas pelos andalusinos - muwashshaha e zajal - quase sempre destinadas a ser cantadas, e até bailadas, o acesso à prosódia musical proporcionar-nos-ia, certamente, pistas preciosas, uma vez que ambas as morfologias - a musical e a poética - têm, pela natureza das coisas, de caminhar a par.

Infelizmente, como se sabe, e era próprio da tradição árabe, os andalusinos não notavam as suas composições. Da mesma forma, os cultores da música do período trovadoresco, não o faziam ou faziam-no raramente. Uma milagrosa excepção é o caso de Martim Codax. Ainda assim, falta-nos a Pedra de Roseta que lance luz sobre o caso. Talvez, por isso, o problema das influências primitivas tenha sido objecto do seguinte juízo de Dozy :

"Consideramos esta questão completamente vã. Gostaríamos de não mais a ver discutida, embora estejamos convictos de que o será ainda por longo tempo. A cada homem o seu cavalinho de madeira."

(3)

Por seu lado, Nykl contenta-se com uma extremamente cautelosa afirmação:

"As velhas líricas portuguesas reflectem o espírito da antiga poesia provençal nos motivos, que lembram, em grande parte, o dos encontrados nos poemas de amor hispano-arábicos."

Convém aqui sublinhar-se que se Corriente não se ocupou, directamente, da problemática das influências da poesia árabo-andalusina na lírica trovadoresca galego-portuguesa, a verdade é que abriu novas perspectivas ao estudo desta questão.

Na verdade, subsistia o equívoco, defendido pelos seguidores da tese hispanista, que tinha do seu lado não só romanistas, mas também arabistas, de se considerar a poesia estrófica andalusina, nomeadamente os trechos de kharajat, como reminiscências e desenvolvimentos de uma primeva herança poética românica, própria da Península Ibérica.

Corriente, com fundadas análises e argumentos, que aqui não podemos explanar, mas de todo convincentes, chega a demonstrar que o surgimento da poesia estrófica andalusina se deve, no essencial, à moda do 'arûd, sistema métrico jaliliano de pés e metros, introduzido a partir do Oriente e que, já em príncípios do século X tinha ampla difusão, mesmo a nível popular, como parece indicar um exemplar de proto-jazal, datável de 913.

(4)

Nas licenças poéticas tomadas pelos andalusinos, em relação à métrica árabe clássica, através da adaptação do 'arûd, se radicam ambos os géneros estróficos peninsulares, combinando um poema tipo musammat com o acrescentamento de um estribilho final. Este gosto por uma variação fantasiosa, de natureza folcloristica, poderá ser explicável pelo desejo dos poetas andalusinos de agradar, simultaneamente, ao gosto de

muçulmanos e moçárabes, não só através de variações idiomáticas, mas também de adaptações morfológicas que tinham a ver com o modo com que o ouvido peninsular estava educado.

Aceitando-se que a poesia estrófica andalusina foi originada, não numa suposta e vestuta tradição poética de extracção românica, mas sim em puros modelos árabes objecto de "transgressões" estéticas levadas a cabo, quer por poetas palacianos, quer por poetas populares, fica prejudicada a hipótese de ser plausível a existência de um fio condutor entre poesia trovadoresca e poesia romance pré-existente.

No que a Portugal respeita, tenha-se em consideração que a fundação do país remonta ao século XII, altura em que as formas estróficas da poesia andalusina, criadas há cerca de dois séculos, tinham ainda vitalidade, sendo sabido, através das fontes, que na corte portuguesa, e não só, era habitual a convivência entre trovadores/ músicos árabes e cristãos. Os fenómenos de fusão musical, hoje tão em moda, não são exclusivos do nosso tempo, sendo, pelo contrário, a osmose a regra, e a segregação a excepção.

(5)

Recorde-se que o mais antigo exemplo conhecido da poesia trovadoresca - a poesia provençal - teve o seu primeiro cultor em Guilherme, Duque da Aquitânia, personagem com comprovadas ligações à cultura árabe.

Ora o rei-poeta, D. Dinis de Portugal, neto de D. Afonso X, o Sábio, de Castela, foi inspirado trovador, tendo cultivado, nomeadamente, não só as cantigas de amigo e cantigas de amor. Quanto a estas últimas, proclama ele expressamente:

Eu quero à maneira provençal
Fazer agora um cantar de amor

Os Cancioneiros da Ajuda, de Colocci-Brancutti e da Vaticana são ricos na demonstração dos vários géneros da poesia primitiva por-

tuguesa. Neles se patenteiam expressa nos géneros trovadorescos de amor, de amigo e de escárnio e mal-dizer, expressando, respectivamente, o amor cortês (cantado pelo homem), os sentimentos amorosos da mulher (embora de autoria masculina), e, finalmente, a poesia de natureza satírica.

A língua da poesia trovadoresca peninsular é o galego-português, então idioma, por excelência, da expressão literária, mesmo fora da área onde era falado.

Que se trata de poemas destinados a serem musicados, parece, indicar, entre outros indícios, o recurso à técnica do leixa pren: repetição no começo de cada estrofe do último verso da estrofe antecedente.

(6)

A nivel de comparação das temáticas da poesia trovadoresca com as do jazal e da muwashshaha sugerem-nos numerosas e flagrantes convergências.

Assim, destaquem-se, a título de exemplo, a forma como é descrita a relação entre os amantes, as metáforas com que se descreve a beleza do ser amado, o sentimento de perda (saudade) pela ausência do amado, a morte como remédio do amor impossível, o amante retratado como servo e prisioneiro, e o amado como dono e senhor, as cumplicidades da relação amorosa (em relação à mulher - a mãe, as irmãs, as amigas), a natureza como cenário da paixão (a noite, o luar, a alvorada são ambientes privilegiados, tal como os campos, os jardins, e a presença de pássaros e flores), as roupagens e os sentimentos ou atitudes de terceiros, adversos aos amantes (a calúnia, a inveja ou a intriga).

Dar exemplos destes paralelismos incontornáveis seria longo e fastidioso. Qualquer leitor que compare, por exemplo, os versos dos trovadores portugueses Gil Sanchez, Gil Pérez Condes, Fernão Velho, João Garcia de Guilhade, Lourenço, Pero Gonçalves de Portocarrero, João Soares Coelho, Rui Queimado, Nuno Fernandes Torneol, João

Zorro, D. Dinis, rei de Portugal, Estêvão da Guarda ou Vidal, para só citar alguns, com certos zejéis ou muwashshahat, encontrará semelhanças a nível de temas, situações e metáforas, que dificilmente poderão ser consideradas como pura obra do acaso.

(7)

A poesia galaico-portuguesa do período trovadoresco não hesita por vezes em recorrer ao léxico árabe de que é exemplo o estribilho da célebre paralelística de Pedreanes Solaz - edoi lelia doura, (e que hoje a noite permaneça) – afinal um dos topoi mais usados da poesia báquica andalusina.

Entre todos, há um tema que merece ser destacado, o da saudade. Este sentimento ambíguo e complexo, expresso, em português, através de uma palavra que não tem equivalente em línguas europeias bem pode estar ligado ao árabe sawdah que exprime um conceito ligado ao campo semântico da ideia de tristeza.

Ora a saudade tornou-se o tema maior e mais emblemático da lírica portuguesa, facto que ainda hoje se verifica. No entanto, há que recordá-lo, poetas como Ibn Zaydûn ou al-Mu'tamid cantaram-no com comovente mestria, sendo que ele é topos habitual no nasîb da qasîda de ancestralidade beduína.

Lembremos estes saudosos versos de Ibn Zaydûn, dirigidos à sua bem-amada Wallada:

ali eu te revi em recordação
límpidos os campos, a face da terra apetecia
e, como que a mostrar-me compaixão,
a brisa da tarde enlanguescia

(8)

do lago do jardim, a prata me sorria
colar em seios rijos nessa hora.

era um dia, como os nossos, sensuais, de outrora
roubávamos prazer à Noite e o Destino dormia.
comprazia-se numa flor o meu olhar
vergadas de orvalho as pétalas pendentes,
como se lamentasse o meu sonhar,
por mim chorando lágrimas luzentes...
tudo isto me enche de paixão por ti
e traz-me turbação ao peito atormentado,
tivesses vindo nesse dia aqui,
e ele seria sempre celebrado...
já houve entre nós um puro amor
jardim, onde corríamos sem constrangimento.
apenas o que fomos celebro neste instante:
tu escolheste votar-me ao esquecimento
e eu serei sempre o teu fiel amante.

Ou então este trecho de al-Mu'tamid:

só eu sei quanto me dói a separação!
na minha saudade fico desterrado
à míngua de encontrar consolação.
à pena no papel escrever não é dado
sem que a lágrima trace, caíndo teimosa,
lágrimas de amor na página da face.
se o meu grande orgulho não obstasse
iria ver-te à noite orvalho apaixonado
de visita às pétalas da rosa.

Tal temática é amplamente glosada nos mais antigos exemplos de poesia em língua portuguesa, a partir do século XII.

Ainda assim, há que, prudentemente, ter em consideração o juízo de Stern quando afirma que "semelhança em História nem sempre implica relacionamento."

Em Portugal, o eminente romanista Rodrigues Lapa defendeu, sem de modo algum, convencer que as formas jazalescas que, em certos momentos, parcem ressaltar da poesia trovadoresca, se deviam a uma ori-

gem popular cristã e românica e não a uma origem árabe. Contrariamente, Menendez Pidal é levado, numa postura eclética, a admitir que tais modelos são produto do génio andalusino, enquanto fusão do trístico monorrimado românico com a volta unissonante originária da qasîda.

H.A.Al-Awsî e M. Al-Shak'a, por exemplo, não hesitam em terçar armas pela origem puramente árabe das muwashshahat, avançando que se trata de um desenvolimento da poesia árabe tradicional com origem em formas poéticas pré-islâmicas, omíadas e abácidas.

Já referi como, a nosso ver, Corriente é concludente a tal respeito, apesar do que, ao contrário dizem autores como T. Garulo, M.J. RUBIERA MATA ou A. GALMÉS DE FUENTES. Falta, todavia, apurar-se ainda como se terá processado, em concreto, a dinâmica dos complexos fenómenos de intercultura, a nível poético, que conduziram ao desenvolvimento da lírica portuguesa entre os séculos XII e XIV, mediante o impulso da poesia andalusina.

Do século XIV em diante, a marca árabe nas letras portuguesas passa a ter uma natureza inteiramente diversa.

Desde logo, o território português é, praticamente, estabilizado com o fim da conquista cristã no século XIII.

As comunidades mudéjares que ficam a habitar o território se vêem os seus direitos garantidos pelas normas dos forais e pelo direito de permanência nas mourarias, já não têm, todavia, a mesma capacidade.

(9)

de influência, a nível literário: os que ficam não são já, de um modo geral intelectuais mas, predominantemente, agricultores e artesãos. No entanto, as fontes referem ainda músicos e cantores chamados a abrilhantar, quer festas populares, quer da corte, conforme se encontra amplamente documentado a nível de fontes.

A presença árabe nas letras portuguesas manifesta-se, agora, sobretudo, noutro domínio: o da literatura oral e tradicional, que está na génese do riquíssimo acervo português das lendas de mouros e mouras e dos romances populares. Esse tipo de literatura fala, sobretudo, em contracorrente da xenofobia oficial imposta pela Igreja, de amores e cumplicidades entre mouros e cristãos, frustrados por aqueles que perseguem tal convivialidade, movidos pela intolerância política e religiosa.

Esta particularidade revela que os condicionamentos políticos, pelo menos em Portugal, não foram tão fracturantes como a historiografia oficial quiz fazer crer: os contactos entre as duas comunidades, antes e depois da conquista cristã, não excluía, de todo, a emergência de amores, quantas vezes furtivos, nem as cumplicidades ditadas pelas necessidades económicas e sociais do quotidiano.

A interacção entre as duas comunidades, no século XVI, é sobretudo documentada pela dramaturgia, onde desfilam personagens de mudéjares e de mouriscos, que interagem com cristãos na construção da trama, e pelas normas do ordenamento jurídico destinadas a prevenir ou limitar a convivialidade.

Nesse aspecto, mencionem-se as obras de autores tão importantes como António Prestes, com o Auto do Mouro, e sobretudo de Gil Vicente, poeta e génio maior da dramaturgia portuguesa, onde em peças, como a Comédia de Rubena, deixa elementos preciosos como, p.e., amostras do falar mourisco e da persistência de canções, como a célebre Qalbi ‘Arabî , na sociedade do seu tempo.

A obra dramática, em verso, de Gil Vicente é um vasto fresco de situações e personagens onde irrompem as referências à cultura andalusina e onde se surpreendem informações de carácter linguístico etnográfico, gastronómico, artístico, etc, reveladoras do eleva-

do grau de intercultura anterior, com múltiplas sobrevivências do legado árabe ainda detectável na sociedade de Quinhentos. Frequentemente, a inspiração poética de Gil Vicente traz-nos, irresistivelmente, à ideia a arte jazalesca, irreverente e epicurista do inimitável Ibn Quzmân, como acontece neste trecho da Tragicomédia Pastoril da Serra da Estrela:

agora quero eu dizer
o que venho aqui buscar.
... muita caça e pescaria
que eu pudesse ter contada
e a casa temperada:
e quente na invernada.
e fosse o meu repousar
e dormir até tais horas
que não pudesse rezar
por ouvir cantar pastoras
e outras a assobiar.
à ceia e jantar perdiz
ao almoço moxama
e vinho do seu matiz
e que a filha do juiz
me fizesse sempre a cama.
... esquecesse ela as ovelhas
e na cela me abraçasse
inda que me lastimasse.

Por seu turno, Dámaso Alonso compara uma cantiga de Gil Vicente, extraída do seu Auto da Lusitânia, com uma kharja moçárabe tendo como tema a saudade.

Diz a kharja:

váise míeo corachón de mib
ya Rabb! si me tornarad?
tal mal me duóled di-l-habib
enfermo yed, cuánd sanarad?

Diz Gil Vicente:

vanse mis amores, madre,
luengas tierras van morar,
y no los puedo olidar,
quién me los hará tornar?

Que comparação mais flagrante se poderá fazer?

E, no entanto, nos finais do século XV (1496) já se havia verificado uma dramática mutação social, com a publicação, por D. Manuel I de Portugal, do decreto de expulsão dos muçulmanos. Assinale-se, todavia, dada a ambiguidade dos termos da providência legal, e da atitude do próprio soberano, que essa expulsão, de formulação algo hipócrita, não se revela ainda decisiva.

No século XVI, gera-se, todavia, uma tremenda inversão nas práticas tradicionais da sociedade portuguesa: à convivialidade entre as populações cristã e muçulmana que, embora com limites, havia sido regra seguida pelos primeiros reis, durante três séculos, vai seguir-se uma terrível fractura, ditada pela intolerância religiosa e política.

A Inquisição, com D. João III, faz a sua sinistra aparição em Portugal, inaugurando o princípio do "crê ou morres!". Esta nova realidade, que leva ao êxodo ou à obnubilação das populações de muçulmanos (e de judeus) provoca no país uma sangria de valores humanos e económicos, mal disfarçada, por não muito tempo, pelos proventos fáceis gerados pelos Descobrimentos. Todavia, a longo prazo, acarretarão a decadência do país.

No clima proibicionista, intolerante e maurofóbico que se impõe, e que sobreviverá até ao século XVIII, para além das lendas e romances tradicionais, as referências aos muçulmanos tendem a apagar-se. No entanto, a colectânea poética conhecida por Cancioneiro Geral de Garcia de Resende, conter ainda numerosos exemplos de poetas que glosam temas com afloramentos andalusinos, sendo que eles próprios, em alguns casos, deixam entrever a sua linhagem mourisca.

Dessa intercultura, em veloz desvanecimento, dá-nos testemunho um poema do mesmo Garcia de Resende, integrado na sua Miscelânea:

vimos mouras, mourarias
seus bailes, galanterias
de muitas formosas mouras;
sempre festas reais
se nos dias principais
festas de mouros havia
também festa se fazia
de que não podia ser mais.

Todavia, há que notar que os grandes poetas do Renascimento, entre os quais Camões, glosam ainda, embora subliminarmente, os ecos da poesia árabe, nomeadamente, através dos temas do amor cortês que, sem esquecer os ventos petrarquistas, haviam tido um avatar antigo nos temas do amor ‘udrî, que o luso-árabe Ibn Sarâ al-Shantarînî tão sentidamente abordaria, e da saudade, o leit-motiv incontornável da lírica portuguesa.

Extremamente reveladora é ainda a confissão poética do mesmo Garcia de Resende, inserida no Cancioneiro Geral, quando afirma peremptoriamente:

quem a sua trova fez,
não em França, mas em Fez
aprendeu tal invenção.

Do século XVII em diante, sob o olhar vigilante e ao longo braço do Tribunal da Inquisição, responsável por inúmeras execuções, pela quei-

ma de milhares de manuscritos árabes e pela proibição do uso da língua corânica, temas arabizantes e presença andalusina deixam de ser visíveis na poesia erudita portuguesa, embora, como já dissémos, algo continue a subsistir, sobretudo na literatura de tradição oral.

Neste século, uma das poucas excepções é Simão Machado, comediógrafo, cuja obra representa, de certa forma, o retomar da voga, do rimance mourisco.

De qualquer modo, as aparições dos árabes na Literatura Portuguesa deixam de representar tipos de carne e osso, dotados de sentimentos. Passam a estereotipos: são o adversário, o "infiel", o inimigo e rival que é preciso combater a todo o custo. É esse o único género de imagem que a Igreja consente deixar passar pelo seu crivo apertado: qualquer diferente veleidade de apresentação ou desculpabilização do "Outro" pode valer a fogueira ou o Index. Sublinhe-se o facto de nada ter subsistido, em território português, da literatura do Gharb al-Andalus, ou o mesmo da sua produção aljamiada.

O cliché maurofóbico está bem patente na epopeia cantada nos Lusíadas de Luís de Camões, onde grande parte da gesta é concebida através da dinâmica do combate sem tréguas ao Islão.

O final do século XVIII dá lugar, quase em simultâneo, a três acontecimentos que irão ser de capital influência no surgimento de uma nova atitude, relativamente à temática árabe, em geral, e ao período andalusino, em particular, enquanto fonte inspiradora do ponto de vista literário. Estamos a referir-nos ao fim da Inquisição, em Portugal, ao desembarque de Napoleão no Egipto e ao nascimento dos alvores do Movimento Romântico.

Napoleão não se limita a abrir as portas à ambição colonialista da Europa no Médio Oriente. O seu despotismo iluminado leva-o a fazer-se acompanhar de um séquito de intelectuais e especialistas em várias

áreas com a finalidade de realizar trabalhos de campo nas mais diversas áreas.

Por detrás do mérito de tal actividade, está o intuito oculto de conhecer o Outro, o melhor possível, para mais facilmente o poder controlar e dominar. Esse conhecimento implica um preconceito exacerbado sobrea incontornável existência de uma alteridade, mas também de uma superioridade da dita civilização ocidental.

Para isso, o Mundo Árabo-Islâmico é mitificado, através de um exotismo redutor, onde imperam, lado a lado, sensualidade desenfreada, crueldade e inata tendência para o despotismo, tudo coberto pelo manto diáfano de um extraordinário requinte estético.

É este o "Oriente criado pelo Ocidente" denunciado por Edward Said.

Concomitantemente, o Romantismo, estruturado ideologicamente na Alemanha pelos irmãos Schlegel e por Lessing, promovendo a estética do difuso e do diferente, em oposição à clareza do rigor do Classicismo, rapidamente é levado ao interesse pelo exótico de que o mundo árabo-islâmico e, em particular, o Alandalus, é expressão emblemática.

Os ecos da campanha de Napoleão no Egipto não fazem senão exacerbar o interesse por tal temática em poetas, escritores, músicos e pintores. Tais ecos não tardam em alcançar Portugal, onde, logo no século XVIII, poetas importantes como Filinto Elísio, Marquesa de Alorna e, sobretudo, Bocage já prefiguram a atitude romântica. Extinto o pesadelo da Inquisição, os poetas portugueses podíam, finalmente, exprimir sem peias uma arabofilia literária que, durante séculos lhes havia sido vedada.

O novo empréstimo árabe insere-se, a partir de agora, não já através da influência da morfologia ou do uso dos recursos metafóricos dos andalusinos, mas através da introdução do "tema orientalizante", com recurso ao passado e às figuras históricas do Gharb al-Andalus,

transfigurados pelo mito, pelo maravilhoso e pela lenda, considerados mais verdadeiros que a verdade.

Do novo movimento literário tornam-se arautos, no século XIX, os poetas Almeida Garrett e Alexandre Herculano. Sendo que este último, notabilíssimo historiador, introduz, pela primeira vez, numa História de Portugal, protagonistas muçulmanos, utilizando fontes árabes, embora por via indirecta, uma vez que não era arabista.

O Árabe ou Mouro passa a ser retratado, tematicamente, não, como até aí, enquanto figura figura fantasmática - o inimigo da fé cristã ou da nação portuguesa - mas sim como personagem ligado à história de Portugal, dotado de recorte psicológico e capaz de abrigar toda a gama de sentimentos, entre os quais a nobreza de carácter e o amor.

Logo em 1802, o já aludido Filinto Elísio havia traduzido Oberon de Wielland, que gira em torno do rapto de uma princesa muçulmana por um cavaleiro cristão.

Almeida Garrett, no longo poema D. Branca (1826) retoma o tema dos amores entre árabes e cristãos, dramatizando o seu texto com a presença do destino inexorável que, através das contingências da história e da política, separa os amantes nesta vida, embora não na outra, porque crentes ambos no mesmo Deus.

Este poema teve os seus avatares, nomeadamente, na ópera homónima (1888) de Alfredo Keil e no drama em verso O Almançor Aben-Afan (1840) de José Freire de Serpa Pimentel, embora neste a arabofilia do autor não se manifeste.

Na poesia do maior dos poetas ultra-românticos portugueses, A.A. Soares de Passos (1826-1860), surpreende-se um enorme fascínio pela civilização do Alandalus, bem evidenciado no extenso

poema que dedica a Boabdil e à queda final de Granada em poder dos Reis Católicos. Os seus versos espelham o sentimento de perda irreparável com o fim de uma idade, considerada de ouro:

Diz ele, imaginando as palavras de despedida do rei vencido, Boabdil:

"... para sempre adeus, pois ó Granada!
adeus, muros e torres vermelhas
que brilhais como vivas centelhas
nas verduras de tanto jardim!
adeus, altas, soberbas mesquitas!
disse, e o pranto nas faces corria
do rei mouro, dos seus que restavam"

Em 1870, Gonçalves Crespo publica, na obra Miniaturas, o célebre poema O Juramento Árabe, em que valoriza, como paradigma de nobreza de carácter, o código de honra dos beduínos. Nele retrata, em nome dos sagrados deveres da hospitalidade e do respeito pela palavra dada, o dramático perdão de um pai concedido ao próprio assassino de um seu filho.

Já no âmbito simbolista, o notável poeta Eugénio de Castro, com "Oaristos" (1890) procura desenvolver atmosferas raras, exóticas erequintadas através de um léxico refinado e incomum donde exalam o seu perfume "as flores do Nilo". No mesmo quadro romântico ou simbolista, se move a poesia, em vários aspectos arabófila, de Guilherme Braga, Tomás Ribeiro, António Feijó, António Xavier Cordeiro, António Serpa e António Gonçalves Dias.

Nesta arabofilia tornada tema literário, há que destacar o papel desempenhado pelos poetas portugueses naturais das províncias do sul - Alentejo e Algarve (al-Gharb) - onde é mais vívida a herança arabo-muçulmana.

Refiro-me particularmente, já no século XX, a nomes como os de João Lúcio, Cândido Guerreiro, Nita Lupi, João Brás e Silva Tavares.

Nestes poetas, mais ou menos explícita existe uma reivindicação veemente da arabidade ancestral, encarada como fundadora da sua mensagem estética, independentemente da escola literária em que se inserem.

Diz João Lúcio:

eu quero ver erguer-se aquele Algarve moiro
mole como um sultão, lânguido e fatalista
aos campos do Amor roubando os frutos d'oiro
p'ra na lenda os tecer, sensual e artista.
eu quero ver passar, lindas tenebrosas
tendo no leve andar esses ritmos de voo
as Árabes gentis, negras e olorosas.

(O Meu Algarve, 1905)

Por seu turno, Cândido Guerreiro:
filhos de Agar abri as portas
quero viver o sonho do passado
ser sombra como vós, porque o presente
é ermo em que eu ando desterrado.

(Sonetos, 1908)

Esta invocação do passado árabe, encarado como idade incomparável, sente-se igualmente nestes excertos de versos de Nita Lupi:

minha terra de sol e amendoeiras
e de moiras, ardentes feiticeiras
encantadas no fundo de cisternas
fui num berço de fadas embalada
na terra moira que me viu nascer.
fui eu, tavez, a última encantada
ouvindo as fontes ao entardecer...

(Lago Azul, 1934)

Quanto a João Brás, num poema de 1942, como que dá réplica à Evocação de Silves de Ibn 'Ammâr al-Andalusî, no seguinte poema homónimo:

... além, alta colina entre colinas
vede que longo e que pesado sono
Silves mourisca à sombra das ruínas
dorme velhinha e triste ao abandono...
e levitam-se espectros a rondar
lá nas altas ameias das muralhas
são moiras encantadas a chorar
p'los seus amores mortos nas batalhas.

(Jornal A VOZ, 27.04.42)

De Silva Tavares são os versos:

Algarve, terra mãe do pensamento
é moiro o próprio sol que nos afaga,
sente-se a voz de Alá no próprio vento
neste prado de eterno encantamento
adonde o mar começa e a terra acaba...

(Algarve 1925)

De Mário Beirão, poeta do Alentejo, recordam-se estes versos sobre Córdova:

ao sol deslumbrador
a ardente Córdova dormita,
qual fulva hiena, ao longo do deserto...
pela calada lúgubre, - desperto,
um cravo exulta, a rescender Amor...
tudo tem a expressão duma gravura antiga:
a curva arfante da mesquita,
a água do rio, mole de fadiga;
mudos recantos; casas misteriosas...
sobre eirados, mirantes
surgem perante véus flutuantes
- como espectros - as moiras encantadas...

(Oiro e cinza, 1945)

Por seu turno, Gomes Leal (1848-1921), faz a sua declaração de amor ao fado, género musical que ele integra na herança melódica dos muçulmanos reportada a Alfama e Mouraria, dois bairros históricos árabes da cidade de Lisboa:

...amo a tua guitarra, ó Mouraria,
em que um doer mourisco nos desola
e as almas, sob a lua, acaricia
como da Alfama a passional viola.

(A Guitarra da Mouraria)

Estes ecos árabes prolongam-se na poesia portuguesa na segunda metade do século XX onde os nomes maiores de Jorge Sena, David Mourão Ferreira e Herberto Helder, transcrevem, usando a sua oficina poética, alguns dos versos mais significativos da poesia do Gharb al-Andalus.

Menciona-se também, Pedro Homem de Melo no poema Fado:

... breve é o mundo
e, longo, este país.
como árabes
cantamos.
sarracenos
eis o que somos.
moiros, afinal,
nós os de sangue azul ?
nem mais
nem menos
e o nosso cativeiro é Portugal

(Há uma rosa na manhã agreste, 1964)

As duas mais notáveis poetisas portuguesas do mesmo século, Natália Correia e Sophia de Melo Breyner Andresen, mostram laivos mediterrânicos de arabidade poética, a primeira de forma mais ostensi-

va e assumida, a segunda apenas ao de leve sugeridos:

Natália, no poema As Hespérides são Moças Algarvias:

no Garb realça o azul deuses morenos
à doçura dos figos submetidos
vieram gregos. Ficaram sarracenos
nardos esfolham seus nomes esquecidos...

(O Armistício, 1985)

Sophia:

na marcha pelo deserto eu sabia
que alguns morreriam
... e eis que morro antes do próximo oásis
com a garganta seca e o peso
ilimitado do sol sobre os meus ombros
eis que morro cega de brancura
cansada de mais para avistar miragens.
eu sabia
que alguém
antes do próximo oásis morreria.

(Geografia, 1967)

De uma geração mais recente são António Barahona, Rosette Lino, Carlos Coutinho, Dórdio Guimarães, Al-Berto e o autor destas linhas.

Dórdio Guimarães evoca assim a Córdova dos Califas :

… avaro dos tectos de ouro entro no dia, cito o sol
demasiadamente feita a cidade nem bole,
arcos mouros fixam-nos de pé, areados de luz.
um homem guitarra no pátio seu canto carnal e claro
e a lua, em ritmo oval, esclarece-se em cal,
enquanto uma mulher bebe água pelo seu cântaro.

(Vista do Espaço é Violeta, inédito)

Rosette Lino:

… também Bagdad aqui chegou
de Harun al-Rashid e das 1001 noites.
naquela noite em que Ziryab tocou
não sei se foi dele
ou música da nossa pele
o quanto mais me encantou…

(Daquîra, 1988)

De Carlos Coutinho:

... porque são tão meus e teus
os actos e os amigos de al-Mu'tamid ?
porque se recicla tão especializadamente,
da primeira caverna à última Sevilha
o inexorável alfobre dos gestos contaminados
cerzindo o alaúde e o vinho,
os afectos e os desígnios,
as alianças e as traições,
o teorema fértil e a lógica da perfídia biface,
tantos séculos depois daquele crocitar
dos corvos em Agmat ?...

(Imoderato Cantabile, inédito ?)

De António Barahona, enquanto Muhammmad Rashid, no poema Pátria Minha:

... na madrassa sob a árvore de manga
o sabor a mandioca nas fissuras dos lábios:
ignota, vinha na aragem do árabe, a pátria minha
entre o Oriente e o Ocidente, por estratégia teológica,
perseguia a via iniciática sem remover montanhas
apenas muride dissipado em trevas e trovas...

(Livros da India, 1984)

De Al-Berto, este belo excerto do Pranto de Al-Mu'tamid:

... pernoitas, 'Itimad, na memória dos dias felizes –
como um regato de poeira onde me debruço. E nessa
poeira não posso dessedentar-se, e nesse regato fui
apagando a forma do teu rosto.
quanta dor, quando escrevo naquela poeira para só
encontrar o silêncio do teu nome.
as mãos aflitas,mergulhadas no fogo das constelações
erguem-se para o interior das pálpebras da ave que,
como eu, perdeu o rumo do voo.
na obscuridade da boca guardo a languidez das
palavras, e o desejo de regressar aos segredos do corpo.
abro as mãos para a tua ausência. Delas jorra uma
luz que não te faz regressar.
fecho a mão em redor deste abandono,. Murmuro
este pranto – e o sangue pulsa, espalha-se, acende-se
à minha volta...

(revista Phala, nº. 48, 1996)

De Adalberto Alves, este eco sufi:

Tu, que és o Bem mais dedicado,
o incêndio que me devastou
faz de mim um alaúde paixonado
que o perfume da rosa dedilhou

(A Noite do Destino, 1993)

Ao longo de mais de oitocentos anos de história e linfa poética arabo-andalusina não deixou nunca de correr nas veias literárias dos poetas de Portugal.

Umas vezes mais evidente e outras mais subliminar essa presença contribuiu para moldar a língua e a arte da palavra dos herdeiros do Gharb al-Andalus.

Transgredindo a diacronia, guardei para o fim os dois poetas maiores da literatura portuguesa Luis de Camões e Fernando Pessoa.

De Camões (séc. XVI), de quem antes falei, este extraordinário soneto tão próximo, de expressão e sentimento – a saudade – daquele outro poema de Ibn Zaydûn que antes referimos:

aquela triste e leda madrugada
cheia toda de mágoa e de piedade,
enquanto houver no mundo saudade
quero que seja sempre celebrada.
ela só quando amena e marchetada
saía, dando ao mundo claridade,
viu apartar-se uma outra vontade
que nunca poderá ver-se apartada.
ela só viu as lágrimas em fio
que de uns e de outros olhos derivadas
se acrescentaram em grande e largo rio.
ela ouviu as palavras magoadas
que puderam tornar o fogo frio
e dar descanso às almas condenadas.

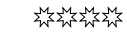
De Pessoa (1888-1935), que tão veementemente, no seu ensaio Da Ibéria e do Iberismo, defendeu a arabidade da cultura lusa, este soneto, não menos admirável, sobre o momento dramático em que se apaga o farol do Alandalus:

venho de longe e trago no perfil,
em forma nevoenta e afastada,
o perfil de outro ser que desagrada
ao meu actual recorte humano e vil.
outrora fui talvez, não Boabdil,
mas o seu mero último olhar, da entrada
dado ao deixado vulto de Granada,
recorte frio sob o unido anil...
hoje sou a saudade imperial

do que já na distância de mim vi...
eu próprio sou aquilo que perdi...
e nesta entrada para o desigual
florem em esguia glória imperial
os girassóis do império que morri...

(Cancioneiro)

Não parece oferecer contestação que a poesia portuguesa, velha de oito séculos, muito embora tendo conhecido muitas e desvairadas mutações bailou sempre, em algum momento, ao som da melopeia andalusina.



BIBLIOGRAFIA

ABU-HAIDAR, J.A.

- Hispano-Arabic Literature and Early Provençal Lyrics, Richmond 1998.

ALATORRE, Margit Frenk

- Las jarchas mozarabes y los comienzos de la lírica românica, México, 1975.

ALONSO, Dámaso

- Poesía arábigo-andalusa y poesía gongorina, "Al-Andalus", VIII –1.
- Primavera temprana de la literatura europea, Madrid, 1961.

ALVES, Adalberto

- Al-Mu'tamid, poeta do destino, Lisboa, 2000.
- O Meu Coração é Árabe, Lisboa, 1998.
- Nítido Crescente, Lisboa, 1997.
- Memórias Árabe-Islâmicas (em colaboração), Lisboa, 1997.
- Arabesco, Lisboa, 1989.

AXHAUSEN, Kate

- Die theorien uber den Ursprung des provenzalischen Lyrik, Marburg, 1937.

BELL, Aubrey F.G.

- Da poesia medieval portuguesa, Lisboa, 1947.

BENCHEIKH, Jamel Eddine

- Poétique Arabe, Paris, 1989.

BENQUZMAN

- El mejor en 40 zejeles (trad. Garcia Gómez), Madrid, 1981.

CORRIENTE, Federico

- El cejel dentro de la poesia estrófica andalusí y su relación con la muwashshah y su xarja, "Musica e Poesía del Sur de Al-Andalus", Granada-Sevilha, 1995.

- Poesia Dialectal Árabe y Romance en Alandalús, Madrid, 1998.

DOMINGUES, José D. Garcia

- A concepção do Mundo Arabo-Islâmico n'Os Lusíadas, Lisboa, 1972.

- A arabofilia na Literatura Portuguesa do século XIX, Lisboa, 1963 (est.inédito ?)

DOZY, Reinhardt

- Histoire des Musulmans d'Espagne, Leida, 1861.

FERREIRA, Joaquim

- História da Literatura Portuguesa, Lisboa, 2ª. Ed., s/d.

GALMÉS DE FUENTES, Álvaro

- El amor cortés en la lírica árabe y en la lírica provençal, Madrid, 1996.

- Las Jarchas Mozárabes, Barcelona, 1994.

GARCIA GOMEZ, Emílio

- Las jarchas romances de la serie árabe en su marco, Barcelona, 1975.

- La lírica hispano-árabe y la aparición de la lírica românica, "Al-Andalus", XXI – 1.

GARULO, Teresa

- La literatura árabe de Al-Andalus, Madrid, 1998.

GONZÁLEZ PALENCIA, Cándido Angel

- La poesia arábigoandaluza y su influencia, "Rev. Hispanica Mod-

erna", I-2, Nova Iorque.

IBN BASSÂM

- Al-Dhakhîra fî mahasîn ahl al-jazîra, Beirute, 1978.

JONES, Alan

- Romance scansion and the muwashshahat, "Journal of Arabic Literature" XI – 36, Leida

al-KARÎM, Mustafâ A.

- Fann al-tawshshîh, Beirute, 1974.

KHADIR, Hazim 'Abd Allâh

- Wasaf al-Hayawan fî al-Shi'r al-Andalusî, Bagdade, 1987.

LAPA, M. Rodrigues

- Das origens da poesia lírica em Portugal na Idade Média, Lisboa, 1929.

LOPES, Óscar + SARAIVA, António J.

- História da Literatura Portuguesa, Lisboa, 1982.

LÓPEZ-BARALT, Luce

- Huellas del Islam en la Literatura Española, Madrid, 1985

MENÉNDEZ PIDAL

- Poesía juglaresca y orígenes de las literaturas románicas, Madrid, 1957.

MICHAELIS DE VASCONCELOS, Carolina (ed.)

- Cancioneiro da Ajuda, Turim, 1966.

MONROE, James T.

- The tune or the words (singing hispano-arabic strophic poetry), "Al-

-Qantara", 8, Madrid, 1987.

NUNES, José Joaquim (ed.)

- Cantigas de amigo dos trovadores portugueses, Coimbra, 1926-28.

NYKL, A.R.

- Hispano-arabic poetry, Genebra, 1974.
- Hispano-Arabic poetry and its relations with the old provençal troubadoures, Baltimore, 1946.

PÉRÈS, Henri

- La poésie arabe d'Andalousie et ses relations possibles avec la poesie des troubadores, "L'Islam et l'Ocident", Paris, 1947.

RIBERA, Julian

- Disertaciones y opúsculos, Madrid 1928.

RUBIERA MATA, M.J.

- Literatura Hispanoárabe Madrid, 1992.

STERN, S.M.

- Hispano-arabic strophic poetry, Oxford 1974

ADALBERTO ALVES

Lisboa, Julho de 2004

✷✷✷✷

ملخصات البحث باللغات

(العربية والإنجليزية والإسبانية والفرنسية)

الأندلس والعناصر العربية في الشعر البرتغالي

أ.د. أدالبرتو ألفش

في ما يتعلق بالبرتغال، فإننا نرى أنه لم يتم بعد القيام بعملية تقييم وحصر نهائي للمفردات الأدبية التي أفرزتها الحضارة العربية في الشعر البرتغالي، هذا مع الجزم اليقيني بأنه لا يمكن لأحد أن يشكك في وجود الظواهر المتعلقة بعملية التداخل والتأثر الثقافي على مستوى الشعر في غرب الأندلس.

يمكننا أن نحدد ثلاث مراحل مختلفة للتأثير العربي وهي:

١ – مرحلة الشعر الكلاسيكي وشعر البلاط :

امتدت هذه المرحلة تقريباً حتى نهاية الخلافة في قرطبة وهي تتعلق بشكل رئيسي بالتأثير على صعيد الموضوعات وأبرزها موضوع «الحنين».

٢ – مرحلة ظهور أشكال شعرية جديدة ذات طابع غنائي :

تمَّ هذا إلى جانب استمرار القالب الكلاسيكي للقصيدة، ومن بين هذه الأشكال الموشحات والزجل (منذ أوائل القرن الحادي عشر الميلادي حتى القرن الثالث عشر الميلادي). ولم يقتصر الأمر في هذه المرحلة على وجود تأثير على مستوى الموضوعات فحسب بل كان هناك كذلك عمليات التوازي على صعيد الشكل والعروض التي كانت تصاحب النماذج الموسيقية.

٣ – مرحلة الظهور الجديد للولع بما هو عربي :

تمّ ذلك بدافع من الحركة الرومانسية، وقد امتدت هذه المرحلة منذ القرن الثالث عشر الميلادي إلى أيامنا الحالية. ونجد أن عملية التأثير هنا – رغم كونها عامة – تتم على

مستوى الموضوع. وهو تأثير أكثر سطحية لأنه يقتصر على إيحاءات تتعلق بما هو غريب وغير مألوف من خلال خلق بيئات ومواقف أو شخصيات تميزها الرؤية المشوهة التي رسمها المستشرقون عن الوطن العربي حيث يتم النظر إليه كمنطقة لكل العجائب وأيضًا لكل أنواع المبالغات.

وفي الوقت الحالي فإن الشعر البرتغالي – الذي لا يزال في الإمكان رصد موضوعات عربية وإسلامية فيه – قد أفصح عن تخطيه لمرحلة التصوير الاستشراقي الظاهري ليتجه بعد ذلك إلى الجوانب الجوهرية التي خلّفها الموروث العربي في الذات والروح البرتغالية.

✱✱✱✱

Literary Symposium
Al-Andalus and the Arabic Elements in Protégées Poetry

Professor Adalberto Alves

"Summary"

For Portugal, the process of evaluating the effect of the Arab civilization on Protégées Poetry has not been assessed yet. No one can deny the cultural intervention and effect on poetry level especially in the west part of Al-Andalus.

The Arab effects can be divided into three phrases: -

1- Classic and court poetry, lasted until the end of AL –Caliphate in Cordoba, is mainly about the effects of subjects, namely nostalgia.

2- The appearing of the new forms of poetry, lyrical forms, side by side with the classical forms of verses, i e الزجل **and** الموشحات **. The impact wasn't only on subjects but also on patterns that accompanied the music.**

3- The Romantic Movement cherished anything related to Arabs especially literature, the period has lasted since the third century up to now.

Unfortunately, some of the orientates deformed the vision about Arabs and described the Arab world as a place of mysteries and exaggeration.

Nowadays, the Protégées Poetry possesses some of the Arabic and Islamic subjects, which have great impact on the Protégées soul.

✱✱✱✱

Al-Andalus y los elementos árabes en la poesía portuguesa

Por/ Dr. Adalberto Al ves

Resumen

Según creo no se hizo hasta hoy día en Portugal una valorización ni una estadística de los vocablos literarios árabes en la poesía portuguesa. Y al mismo tiempo nadie duda en la confirmada influencia mutua al nivel de la poesía de la zona occidental de Al-Andalus.

Podemos determinar tres etapas de la influencia árabe que son:

1- La época de la poesía clásica y la poesía de las cortes, la cual se extendió hasta el fin del califato de Córdoba. En esta época se observa sobre todo la influencia al nivel de temas, especialmente el de la nostalgia.

2- La época de la aparición de nuevas formas poéticas de carácter lírico al lado de las formas clásicas conocidas. Dentro de estas formas se destacan las muwasahas y los zéjeles (desde los principios del siglo XI hasta el siglo XIII. En esta época la influencia no se limita a los temas, sino había un paralelismo al nivel de la y la métrica.

3- Reaparición de la pasión de lo árabe que se debe al movimiento romántico. Es una época que se extiende desde el siglo XIII hasta la actualidad, en la que la influencia, a pesar de su carácter general, abarca a los temas, pero de manera superficial, ya que se relaciona con lo extraño e inhabitual. La influencia árabe en tal caso se percibe en la creación de ambientes, situaciones o personajes vistos a través de la imagen deformada que dibujaron los orientalistas sobre el mundo árabe considerado como el origen de todas las maravillas y exageraciones.

En la actualidad, la poesía portuguesa -en la cual puede encontrarse todavía temas árabes e islámicos- ha superado la influencia superficial orientalista para dirigirse a aspectos básicos que el legado árabe imprimió en el espíritu portugués.

✶✶✶✶

L'Andalousie et les éléments arabes dans la poésie portugaise.

Dr. Adalbert Alvés

En ce qui concerne le Portugal, je trouve qu'on n'a pas encore entrepris l'évaluation et l'énumération définitive du lexique littéraire que la civilisation arabe a laissé dans la poésie portugaise, étant persuadé que personne ne peut mettre en doute l'existence de phénomènes relatifs à l'interférence et à l'influence culturelles sur la poésie dans l'Ouest andalous.

On peut définir 3 phases différentes de l'influence arabe qui sont :

1 – Phase de la poésie classique et de la poésie de cour.

Cette phase s'est étendue à peut près jusqu'à la fin du califat à Cordoue. Elle concerne essentiellement l'influence sur le plan des thèmes et le plus important est le thème de la tendresse.

1 – Phase de l'apparution des genres poétiques nouveaux, proches des chansons.

Cela est apparu à côté de la forme classique du poème. Parmi ces genres « al mouwachahat » et la poésie populaire (du début du XIè jusqu'au XIIIè siècle). Dans cette phase l'influence ne s'est pas limitée aux thèmes mais il y avait aussi un parallèle au niveau de la forme et de la métrique qui accompagnait les échantillons musicaux.

2- Phase de la réapparution de l'engouement pour ce qui est arabe.

Cela s'est produit sous l'impulsion du mouvement romantique, et cette phase s'est prolongée du XIIIè siècle jusqu'à nos jours. Nous trouvons que l'influence ici, malgré qu'elle est générale, se précise sur le thème. C'est une influence superficielle parce qu'elle se limite

à des révélations en rapport avec ce qui est extraordinaire et inhabituel à travers la création d'environnements, de situations ou de personnages caractérisés par la vision dénaturée qu'avaient donnée les orientaux du monde arabe. On perçoit ce monde arabe comme la zone de toutes les merveilles et de toute sorte d'exagérations.

Actuellement, la poésie portugaise, où il est toujours possible de trouver des thèmes arabo-musulmans, a clairement dépassé la phase de reproduction orientale de façade, pour se diriger vers les aspects essentiels laissés par l'héritage arabe dans l'être et l'âme portugaise.

✷✷✷✷

المناقشات

رئيس الجلسة:

المتدخل الأول هو الدكتور جمعة شيخة فليتفضل..

الدكتور جمعة شيخة:

هناك ملاحظات ثلاث نوجهها للأستاذة الدكتورة سلمى الجيوسي، أولاً: إنّ هذه المرأة (الجيوسي) لا يمكن أن ننسى أنّ ثقافتنا العربية المعاصرة والقديمة كذلك تدين لها بجهودها، لأنها أوصلتها إلى غيرنا باللغة الإنجليزية بترجماتها، ونتذكر ما قامت به نحو شاعرنا (أبوالقاسم الشابي) في ترجمتها لديوانه..

هذه الملاحظة الأولى لا تمنعي من أن أخالفها بعض الشيء فيما ذكرته في محاضرتها حول ابن زيدون، فابن زيدون هو فعلاً يسمونه بحتري الغرب، ودائمًا وأبدًا المشبه أضعف من المشبه به، ولكن في بعض الأحيان المشبه قد يشترك مع المشبه به في القيم الفنية وروعة وجمال الشعر، وهذا ما وقع لابن زيدون عندما شبهوه ببحتري الغرب، لذا أنا أرى أنّ مقارنة ابن زيدون بابن هانئ هي مقارنة بعيدة شيئًا ما باعتبار أن ابن زيدون هو فنان، لا أتذكر الأبيات التي قالها شوقي فيه، وهي موجودة في أول ديوانه وتدل على أنّ شوقي فهم عبقرية هذا الشاعر من حيث الفن والموسيقى والإيقاع، وهذا بطبيعة الحال يشترك فيه مع البحتري.

لقد ذكرت يا دكتورة كلَّ الأغراض التي قُلتِ إنَّ ابن زيدون مبرز فيها.. أنا أوافقك أو لا أوافقك .. هذا أمر آخر لأنه يطول النقاش فيه.. ولكن أذكِّر فقط أنَّ ابن زيدون برَّز في ما يسمى بشعر النكبة – وهذا لم يذكر – هذا الرجل أصيب في منصبه وفي حبه، فشل سياسيًا وفشل عاطفيًا، ووضع في السجّن، فأعطى للإنسانية قصائد رائعة في فن النكبة، فهذا الجانب يجب أن نذكره وأن ننوه به باعتبار أننا عندما نقرأه نتجاوب مع مأساة الإنسان عندما يسقط من القمة ويصل إلى الحضيض. فهذه القصائد دائمًا وأبدًا تذكرني بقصائد الشكوى للنابغة الذبياني، ذلك الشاعر العبقري.

نقطة أخرى: ذكرتِ أنَّ هذا الشاعر ليس له في الأمثال ولا في الحكم شيء... لا ننسى دائمًا أن ابن زيدون شاعر، ولكنه أيضًا كاتب كبير، فلا بدّ من أن نتذكر نثر ابن زيدون، وأنا معك سيدتي من أنَّ شعره قليل الحكمة والمواهب، ولكن عندما نقرأ رسالته الهزلية والجدّية، نجد فيها من الأمثال والحكم الكثير.

وهنا أريد أن أشير في هذه الجلسة إلى أنه في أوائل القرن التاسع عشر قام (أمين شُومِيل) بشرح الرسالة الهزلية.. وهذا المخطوط في تونس، وقمت بطبعه (فاكسميلي) والإتيان به إلى قرطبة، فهذه الرسالة التي بين أيديكم (فاكسميلي) عنوانها (جامع الفنون في شرح رسالة ابن زيدون) وهي من (٤٢٠) صفحة.. وهنا أشير إلى أن التقديم فيها جاء كإجابات عن بعض الأسئلة التي ألقيت في الجلسة السابقة (مصادر دراسة ابن زيدون)، في المقدمة آثار ابن زيدون وفيها أغلبية المصادر والدراسات التي كتبت.. والرسالة مكتوبة بخط جميل.. يمكن أن تكون عملاً لبعض الطلبة.

من ناحية أخرى.. البرتغال هي بلد الشعر سابقًا، وهي بلد الشعر اليوم.. بل أقول إن البرتغال هي بلد كبار النقاد، فعندما نذكر البرتغال يجب أن نذكر (الذخيرة) لابن بسام.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا.. د. جمعة شيخة والكلمة الآن للأستاذ الدكتور ميشيل جحا.

الدكتور ميشيل جحا(*) (لبنان):

أيها السيدات والسادة.. تحية للأستاذة الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي التي خدمت الأدب والشعر العربي الحديث أكبر خدمة في كتابها الذي صدر منذ أكثر من ربع قرن (Trends and Move ments in modern arabic Poetry) الذي صدر عن (برل) أهم دار نشر في العالم.

(*) دكتوراه في الآداب من ألمانيا.

- أستاذ في الجامعة اللبنانية الأمريكية - بيروت.

- عضو اتحاد الكتاب اللبنانيين.

طبعًا ليس هذا فقط كل ما فعلته، فلها أربعون أو أكثر من المؤلفات، إنما أردت أن أشكرها وأريد أن نصفق لها تحيةً لأني أعرف قيمة الكتاب عند الغربيين.

الملاحظة الثانية: صحيح أن الموضوع هو ابن زيدون، ولكن كنت أتمنى أن نسمع شيئًا عن الزجل، عن (ابن قزمان) وابن (زُمرك)، عن الموشح، والموسيقى.. لأنّ هذه كلها دخلت بحضارة الأندلس وحضارة الغرب. الأخ الدكتور البرتغالي.. اليوم، لأول مرة سمعت أنه تدخل أو تحدث بجانب من هذا الموضوع، وحدثنا عن (سولقاد).. أرجو أن تؤخذ هذه الملاحظة بمحلها، وأكرر الشكر للمشتركين .. للمحاضرين.. للذين دعوا لهذا المؤتمر .. والسلام عليكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور ميشيل جحا وأعطي الكلمة الآن للدكتور سيمون حايك.

الدكتور سيمون حايك:

حياة ابن زيدون تقتصر على ثلاثة أشياء هي: علاقته مع ملوك بني جهور، وعلاقته مع ملوك بني عبّاد في إشبيلية، وعلاقته مع ولادة بنت المستكفي. أعتقد أنه لم يكن مخلصًا إلا مع بني جهور، لأنه رغم الاضطهادات التي لقيها منهم والصعوبات والسِّجن ورغم التوسلات الطويلة فإنهم لم يكترثوا له، واضطر لذلك إلى اللجوء إلى الهرب من السجن.

أما حياته مع ملوك بني عباد.. مع المعتضد أولاً، رغم أنهم ساعدوه وأخلصوا له فإنه لم يكن مخلصًا لهم في حياته، لأنه عندما مات المعتضد انتقده، جاء ذلك في أحد أبيات شعره، غير أني لا أتذكره الآن، ومما قاله فيه أنه رجل مستبد وكافرٌ ولا يستحق الاهتمام.

أما علاقته مع ولادة بنت المستكفي .. أيضًا لم يكن مخلصًا لها، يقول في بعض الأحيان أنّ ولادة بعثت له جارية سوداء جميلة، فوقع ابن زيدون في هواها، فكتبت له ولادة هذه الأبيات:

لو كنتَ تُنصفُ في الهوى ما بيننا
لم تَهْوَ جاريَتي ولم تتخيَّرِ
وتَركتَ غُصْنًا مُثمرًا بجَمَالهِ
وجنحتَ للغُصنِ الذي لم يُثْمرِ
وَلَقد علِمتَ بأنّني بدرُ السَّما
لكن دُهيتَ لشَقْوتي بالمشْتَري

وفي مكان آخر يقول ابن زيدون عندما قالوا له إن ابن عبدوس يتودد إلى ولادة، فقال لهم أربعة أبيات أذكر منها البيت الرابع وهو البيت الشاهد والذي يقول:

أكلٌ شَهيٌّ أصَبْنا من أطايبهِ
بعضًا، وبعضًا صَفَحنا عنه للفار

هل هذا يدل على أنه كان مغرمًا بها؟ لا يمكن أن يكون كذلك.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور سيمون، والكلمة الآن للدكتور عبدالله حمادي فليتفضل..

الدكتور عبدالله حمادي:

شكرًا للأستاذين المحاضرين. أعتقد أن العرب قالت جملتين رائعتين في فهمها للشعر، ولكن لسوء الحظ عبر المسار التاريخي لممارسة الشعر لم تلتزم بهذين المفهومين.

أولى المقولات في الجاهلية أنّ العرب كانت تعتقد وكانت مقتنعة أنَّ (أعذب الشعر أكذبه).. وطبعًا النقد الأوروبي المعاصر حاليًا أكدَّ هذا، (روماجاكسون..) وقف عند هذه النظرية ..وأنّ الشعر إذا لم يكذب فيه المبدع الكذب الفني فهو لا يوفق.

النقطة الثانية التي انتبه إليها العرب أيضًا وقد ذكرها عبدالعزيز الجرجاني في (وساطته)، وهي مقولة رائعة ودقيقة جدًا «الدين بمعزلٍ عن الشعر» أي لا يمكن للشعر أن يرتبط بالعقيدة أو تسلط عليه العقيدة، فهذان المفهومان عند العرب لم تصل إليهما أمة، ولكن لسوء الحظ لم تلتزم بهما.

أدخل في قضية الأستاذة الفاضلة الكبيرة. طبعًا هي عملت جردًا لقراءة أندلسية من (الغزال) وما إلى ذلك من بيئة الشعر الأندلسي إلى أن وصلت إلى قمته الكبرى عند ابن زيدون وأثار انتباهها أننا لا نستطيع أن نتذكر من شعر ابن زيدون بيتًا نردده، معنى ذلك أنه لا يوجد في شعر ابن زيدون البيت السائر، أي البيت الذي درج عليه الشعر العربي قديمًا وهو تجاهل القصيدة وتبني مفهوم البيت السائر، ولذلك صار المتنبي مشهورًا، ليس من كونه شاعرًا كبيرًا وإنما لتوفر البيت السائر الكثير في شعره، لدرجة أننا ما التفتنا يسارًا أو يمينًا إلا واستشهدنا بالمتنبي، يسعفنا في اختصار تجربة كبيرة، وهذه هي عبقرية المتنبي فقط ليس لكونه أشعر الشعراء، فأبوفراس الحمداني أشعر منه شعرًا أنا مقتنع بهذا.

النقطة الثالثة أنّ الأندلسيين تميز شعرهم عن المشارقة، لأنه كانت هناك مشكلة بين المشارقة والمغاربة فيما يتعلق بالأخذ والرد، فيما يتعلق بالشعر، ففي البدايات كان الأندلسيون يجارون المشارقة ويعتبرونهم أساتذة، حتى أنهم يسمون مثلاً (ابن هانئ) متنبي المغرب، وابن زيدون بحتري المغرب، لكن لسوء الحظ أنّ المشارقة لم يتفاعلوا مع هذا التعاطف الكبير عند الأندلسيين لتراثهم المشرقي، فكانت هناك صفعات: الصفعة الأولى جاءت من طرف (الصاحب بن عباد) على كتاب (العقد الفريد)، «هذه بضاعتنا رُدَت إلينا»، وكأنّ هذا الكتاب لا يساوي شيئًا، وكانت الصفعة الثانية عند (المعري)، عندما سمع شعر (ابن هانئ) فقال: «لا أرى شعرًا، وإنما هي جعجعة ولا أرى طحينًا، أو كرحى تطحن قرونًا»، كأنه عدم الاعتراف بشاعرية الأندلس. ومن هناك بدأ الأندلسيون يحاولون التخلص، التخلص تمثل في الخروج على نمط البيت وتبني مفهوم القصيدة كما هو الشأن في قصائد ابن زيدون، وبعد ذلك كان أكثر عند (ابن عمار) ..

الأندلسيون تقريبًا شعرهم تميز بحساسية جمالية خاصة، وهي جمالية أحددها في أنها تمثلت في قضية الاختلاس والاحتراس.. ابن اللّبانة الداني يقول في بيت شعري:

تمسَّكتْ بِعُرى اللذّاتِ ذاتُهمُ
يا بئسَ ما جنتِ اللذاتُ للذّاتِ

أيضًا المعتمد بن عباد لا يريد المنطقية الشعرية أو البلاغة العربية التي تحدّ من فيضان العاطفة، فقال:

بالعَقْلِ تزدحِمُ الهُمومُ على الحَشا
فالْعَقلُ عندي أن تزولَ عُقولُ

وشاعر أندلسي آخر (ابن شبرين الجذامي) يقول:

إنّمَا أصلُ محنتي حبُّ دُنيا
هي لَيلي ولَي بها وَجْدُ قَيسِ

وبالتالي فالحساسية الأندلسية في شعر ابن زيدون الذي يمثل تقريبًا قمة الانتماء إلى الشعر المشرقي، ومحاولة التخلص منه في الوقت نفسه بتبني مفهوم القصيدة، وبتبني مفهوم الحساسية الجمالية والتغني بهذه الرغبة في الحياة، لأنَّ فيه نوع من الاختلاس والاحتراس:

وأدر عقلي كأسُ
وأنضدتْ كفُكَ كأسُ
واغتنمْ صفوَ الليالي
إنما العيش اختلاسُ
.....
جادك الغيث إذا الغيثُ هَمى
يا زمانَ الوصلِ بالأندلسِ
لم يكن وصلكَ إلا حلمًا في الكرى
أو خُلْسَةَ المُختَلِسِ

كأن الأندلسي كان يشعر بهذه الثنائية تهدد كيانه، إنه يريد أن يغرف من اللذة قدر المستطاع، وفي الوقت نفسه يهدده خطر لا محالة قادم، لأنه يجد نفسه في تربة غريبة وعدو متربصٍ به، وبالتالي عكس الشعر الأندلسي هذه الثنائية بقوة كبيرة، ولذلك حاول مثل (المعتمد) و(ابن عمار) التخلي عن التفكير في الحقيقة الواقعية وقال:

بالعقلِ تزدحمُ الهمومُ على الحشا
فالعقلُ عندي أن تزول عقولُ

فهذه تقريبًا من الخصوصيات التي يتميز بها. أريد أن أقول كلمة أخيرة، إننا نعجب حين نقلب ديوان ابن زيدون كاملاً وما نجد فيه ذكرًا لاسم ولادة، رغم أن الشعر العربي درج فيه الشعراء على الوفاء لذكر أسماء حبيباتهم في أشعارهم، وهو ما يؤكد الفرضيات التي طرحت كثيرًا من أنه لم يكن صادقًا في حبه لولادة، ولم تكن هي بالتالي صادقةً في حبها لابن زيدون، وإنما كانت هناك متعة من الثنائية بينهما، أن ولادة محتاجة إلى رجل إعلام قوي جدًا وصوت مسموع، فلا تجد أحسن من صوت ابن زيدون لأنه كان زعيمًا، كما تقول الطائفة القرطبية وأحسن من يوصل مفاتن ولادة المغرية لكي ينطلق بها على المجتمع كاملاً، وولادة التي كما يقولون ليس لها تصاون يطابق شرفها، كانت تحتاج إلى صوت مثل صوت ابن زيدون لكي يصل بها إلى كل هذه المناطق.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا دكتور عبدالله حمادي والكلمة الآن لسيادة الرئيس عبدالرحمن سوار الذهب فليتفضل...

الرئيس عبدالرحمن سوار الذهب:

باعتبار أن هذه هي الجلسة الأخيرة، كما سمعت، وددت فقط أن أحيي القائمين على مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، وأحيي فيهم هذه النخوة العربية لبعث هذا الشعر العربي بجعله حيّاً يعيش في وجداننا، ونحن أحوج ما

نكون إلى تلك النخوة، ليس فقط لدورة ابن زيدون وإنما لما سبقها أيضًا من دورات سابقة، حقيقة لا بدّ أن نحيي الأستاذ عبدالعزيز البابطين لكرمه ولحرصه في إبراز ذلك التراث العظيم والاهتمام بهذا الشعر ديوان العرب، وللحقيقة لا أجد من يماثله في العصر الحديث حتى من الجامعات بهذا السخاء وهذا الاهتمام الواسع بالشعر، وبسيرة الشعر على مرّ القرون، حقيقة أود فقط أن أحييه وأشكره غاية الشكر وأدعو له بالسداد والتوفيق، كما نشكره على كرمه الفياض وعلى دعوتنا وعلى اتحافنا ثم لدعوة الباحثين للبحث وللتنقيب في التراث العربي والشعر العربي، ليحيا هذا التراث مرة أخرى ويُثري المكتبات بهذه المجلدات التي ساهم فيها هؤلاء العلماء الأجلاء، وهم شاركوا وبذلوا فعلاً ما يستحقون عليه الإشادة الواسعة.. أشكره وأشكر كذلك جميع الإخوة، وشكرًا جزيلاً والسلام عليكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا للسيد الرئيس والكلمة الآن للدكتور صلاح جرار:

الدكتور صلاح جرار:

بسم الله الرحمن الرحيم.. الواقع أنا أقدر كثيرًا المحاضرة التي قدمها الدكتور أد ألبرتو ألڤش عن تأثير الشعر العربي في الأدب البرتغالي، لكن حقيقة كنت أتمنى بما أننا نتحدث في قرطبة عن موضوع له صلة بحوار الحضارات ولقاء الحضارات، أن يكون هناك شيء من الأدب المقارن، لو عرضت قصيدة من قصائد ابن زيدون أو قصيدة أندلسية، وأين وقع تأثيرها في شعر إسباني أو في شعر برتغالي، مع الشكر طبعًا لما قدمه.

أيضًا الدكتورة سلمى الجيوسي أحسنت كثيرًا فيما قدمت، لكنها اعتمدت معيارًا في مقارنة ابن زيدون بالبحتري هو معيار الحفظ، وتساءلت هل نحفظ من شعر ابن زيدون غير «أضحى التنائي بديلاً من تدانينا» و«إني ذكرتك بالزهراء مشتاقا»، لكن في المقابل أنا أريد أن أسأل الدكتورة هل نحفظ من شعر البحتري أكثر مما نحفظ لابن

زيدون؟، كذلك المعيار الذي اعتمدته في مقارنة ابن زيدون بابن هانئ هو أيضًا معيار الحفظ، وتساءلت هل نحفظ له قصائد في المدح كتلك التي لابن هانئ؟ لكن في المقابل أنا أسألها: هل نحفظ لابن هانئ في الغزل كالذي نحفظه لابن زيدون؟ بطبيعة الحال لا، لأن ابن زيدون عرف بغزله وابن هانئ عرف بقصائده المدحية.

إذا كان مقدار ما نحفظ من شعر الشاعر هو معيار جودة الشاعر فإن ابن زيدون يأتي في اعتقادي بعد المتنبي؟ لأننا نحفظ لابن زيدون الكثير، ويأتي بعد ما نحفظه للمتنبي.

عندي اقتراح تنظيمي فبما أننا في الجلسة الأخيرة، أتمنى على منظمي هذه الندوة لو يعدون ثبتًا بأسماء الحضور وعناوينهم وتوزع على المشاركين لأن الهدف من كل اللقاء هو في النهاية التواصل .. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا لكم، والكلمة الآن للدكتورة عائشة الدّرهم من جامعة قطر .. تفضلي...

الدكتورة عائشة الدّرهم.

السلام عليكم .. لكما كل الشكر أستاذيّ الفاضلين.. الدكتورة سلمى لك الشكر على عرضك وتقديمك، ولكنني أقول لك رويدك أستاذتي، وتمهلي في حكمكِ الذي أرى أنه هدم الشِّعر الأندلسي إلى حد ما، وهو ركن أساسي من أركان الشعر العربي، فإذا أزلنا ركنًا منه تداعت أركان الشعر الأخرى.. إنَّ الشعر الأندلسيّ بل الأدب الأندلسي بصفة عامة هو مرآتنا العاكسة لثقافة العرب ووجودهم على مدى ثمانية قرون على هذه الأرض، فإذا أفقدناه أهميته ومكانته ولم ننظر إليه بعين الاعتبار ولم ندرسه بعناية واهتمام، سوف نفقد ما تبقى بأيدينا من كنوز أمجادنا العربية في الأندلس، وهل هناك شيء آخر تبقى في أيدينا سوى هذا الشعر أو الأدب؟

فقد ضاعت الأندلس، ونحن لسنا على استعداد أن نفقد الرمق الأخير الذي يربطنا بحياة العرب في هذه البلاد، فللشعر الأندلسي جماله وأهميته، وجماله لو أننا فقط سخَّرنا أنفسنا لدراسته دراسة تحليلية فنية متأنية. أما هذه الأحكام العابرة فأحسبها أحكامًا ظالمة، إزاء هذه الثروة الشعرية الخالدة. هذا ليس تعصبًا وإنما إنصافًا لهذا الشِّعر الذي وسم الشعر العربي بشكل عام بطابع مختلف، ووسع الكثير من موضوعاته مثل شعر الطبيعة ورثاء المدن والممالك والحنين إلى الأوطان، وشعر الموشحات ويكفينا شهادة المتنبي حينما استمع إلى شعر ابن عبد ربه حيث قال: (يا ابن عبد ربه لقد يأتيك الشرق حبوًا) هذا حكم الشعراء القدامى الذين نعتبرهم عمالقة الشعر ونستشهد بأشعارهم وجودتها فأين نحن منهم؟ وأنا لا أعني أنَّ الشعر الأندلسي جيد كله ولكنني أدعو إلى الترفق في أحكامنا، وعدم إطلاقها دون قيود، ثم ألا يكفينا فخرًا أن أقام هؤلاء الشعراء دولةً للشعر العربي في الغرب؟ ولكن ما يرفع من معنوياتنا هو وجود شخصية كبيرة وجهت اهتمامها وعنايتها إلى هذا التراث الشعري وهو الأستاذ الفاضل عبدالعزيز سعود البابطين له كل الشكر ولكلِّ الحاضرين. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته..

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة عائشة الدِّرهم والكلمة الآن للأستاذ الدكتور محمود مكي فليتفضل.

الدكتور محمود مكي:

شكرًا السيد الرئيس.. أود أن ألقي ملاحظة أولية حول بعض الغوامض في حياة ابن زيدون، من بينها أنَّ ابن زيدون ولد في سنة ٣٩٤ هـ، ونشبت الفتنة التي أودت بالخلافة الأموية في قرطبة بعد خمس سنوات، واستمرت نحو ربع قرن، والغريب أن ابن زيدون لم يتعرض للحديث عن الفتنة، وما أحدثته من خراب في عمران قرطبة، وهو الموضوع الذي تناوله كثير من الشعراء مثل ابن حزم وابن شُهيد وغيرهما، فهذا من

الأشياء التي هي في غاية الغرابة، على سبيل المثال نحن نذكر القصيدة القافية المشهورة:

إني ذكـــرتك بالزهراء مـــشـــتـــاقـــا
والأفْقُ طلقٌ ومـــرأى الأرض قـــد راقـــا

هذه الزهراء لم تعد هي زهراء عبدالرحمن الناصر، فهذه الزهراء تحولت إلى حطام، وسوف ترونها هذا المساء بعد هذه الأمسية كيف تحولت إلى حطام.. إلى قطع من الأحجار.

فمن الغريب أن يتذكر لقاءه بولادة في هذا الخراب الذي كان يسمى الزهراء في ذلك الوقت.

أيضًا من الأشياء ربما الطريفة التي نذكرها من المفارقات، وأرجو أن أستميحكم عذرًا في هذا أنَّ ما لحظته الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي حول خلوِّ شعر ابن زيدون من الغزل بالمذكر، إن من المفارقات الغريبة أنَّ هناك دربًا معروفًا كان في قرطبة يسمى درب ابن زيدون، ولكنه كان درب المخنثين.

بعد ذلك فيما يتعلق بأحكام الأستاذة الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي في تحليلها بهذه الحساسية الرائعة التي تميزت بها، ومقارنتها بين الشعر الأندلسي وشعر المشارقة، ألاحظ أنها ظلمت الشعر الأندلسي ظلمًا كبيرًا، فقد اتهمت الأندلسيين بتقليد المشارقة ومحاكاتهم وأنَّ نصيبهم من الأصالة كان قليلاً، علينا أن نذكر أولاً أن معظم التراث الشعري الأندلسي قد فقد، وسوف أذكر مثلاً واحدًا على ذلك، في القرن الرابع وهو الذي ولد في آخره ابن زيدون، كان هناك مؤلف أندلسي هو (ابن فرج الجيَّاني) الذي عارض كتاب (الزهرة) لمحمد بن داوود الأصفهاني بكتاب (الحدائق)، وكان كتاب (الزهرة) يحتوي على مئة باب، في كل باب مئة بيت من الشعر معارضة (ابن فرج) بكتاب الحدائق الذي قسمه إلى مئتي باب، وفي كل باب مئة بيتٍ من الشعر، جعله خالصًا للأندلسيين. معنى ذلك أنَّ هناك قدرًا هائلاً من الشعر والشعراء كان في هذا القرن.

المنصور بن أبي عامر عندما افتتح برشلونة، كان في معيته أربعون من شعراء الأندلس الكبار. هذا التراث الشعري الذي فقد معظمه لا نستطيع أن نحكم عليه حكمًا صحيحًا ودقيقًا بما وصل إلينا منه وهو أقل القليل.. وحتى هذا القليل يتميز بأصالة هي نفسها أشارت إليها حينما ذكرت أبياتًا (ليحيى بن الحكم الغزال)، وأود أن أنبهها إلى أن من شعر الغزال عددًا هائلاً من الأبيات قد نشر في الكتاب الذي حققته أخيرًا وهو قطعة من كتاب (المقتبس) لابن حيان، وهو يدلّ على أصالة غريبة وابتكارات في المعاني وفي لغة الشعر وفي غير ذلك، فأرجو أن تعيد النظر في بعض هذه الأحكام. تحدثت أيضًا على سبيل المثال أنها أهملت شاعرًا كبيرًا يعدُّ من أكبر شعراء الأندلس في القرن الرابع وهو ابن درَّاج القسطلي وركزت على محمد بن هانئ مع أن ابن هانئ لا يعتبره ابن حزم أندلسيًا لأنه لم يمكث في الأندلس إلا فترة صباه، ثم انتقل بعد ذلك إلى الشمال الإفريقي، وقال نحن لا نطالب بابن هانئ، كما إننا نثبت أندلسية (أبي علي القالي) لأنه عاش حياته وإنتاجه في الأندلس، وتوفي في الأندلس، هناك شعراء كبار مثل (الرمادي) على سبيل المثال، وهو شاعر من شعراء الأصالة والابتكار، أيضًا (ابن غالب الرصافي)، (ابن خفاجة).. كثيرون جدًا من هؤلاء الشعراء في شعرهم مخالفة لشعر المشرق، وفيه أصالة وابتكار جديد.

ثانيًا: أين نضع الموشحات والأزجال، وهما ابتكاران أندلسيان خالصان، وقد قلد المشارقة هذين الفنين واعترفوا بأستاذية الأندلسيين فيهما.

فيما يتعلق باللغة البسيطة يكفي أن نذكر الموشحات والزجل دلالة على أن لغة الشعر قد اقتربت من لغة الكلام العادية ومن لغة الشارع، وإن كان لا ينبغي أن نفهم من ذلك أنها لغة عامية، إنها لغة ارتفعت بعامية الخطاب إلى المستوى والمرتبة الشعرية.

فيما يتعلق بالأستاذ الدكتور ألفش، يسعدنا أن يكون هذا العمل، ولكن مع الأسف هو عمل وحيد تقريبًا فيما يتعلق بالشعر العربي البرتغالي، مع أن الشعر العربي البرتغالي يحتل مساحة كبيرة من الشعر الأندلسي، ونحن نلاحظ في عصر المرابطين والموحدين أنَّ أعظم الشعراء الأندلسيين إنما كانوا ينتمون إلى غرب الأندلس،

أي إلى البرتغال الحالية، على سبيل المثال منهم: (عبدالمجيد بن عبدون اليابري) من إيبرا و(ابن السيد البصلنيفي) من بلخوث، وبلخوث ولو أنها تنتمي إلى إسبانيا فإنها على الحدود مع البرتغال، وكانت تنتمي إلى المملكة البرتغالية في ذلك الوقت، إلى مملكة بني الأفطس، (ابن حربون) أيضًا.. عدد كبير جدًا، ويكفي أن نشير إلى ابن (بسام) الذي كان من شنترين وهي بلد في أقصى شمال البرتغال. الأثر العربي في الشعر البرتغالي واضح في (Las Cantigas de Santa Maria) مدائح العذراء التي نظمها (ألفونسو العاشر) الملقب بالحكيم (ت. ١٢٨٤) وهي باللغة المسماة «الجليقية البرتغالية»، وفيها تأثر كبير بشعر المدائح النبوية حتى فيما يتعلق بمعجزات السيدة العذراء وفي شعر (Las Cantigas de Amigo) وفي ما يتعلق بالـ (Saudade) التي تحدّث عنها كثيرًا الأستاذ القش أقرب ما يترجم به هذا اللفظ هو الحنين، وقد أشار إلى أنه من الميراث العربي وأنا أوافقه تمامًا على ذلك لأن هذا واضح في الشعر الأندلسي كله، لأن الأندلسيين كانوا يفقدون الأرض قطعة بعد قطعة، فكان لديهم دائمًا تذكير بهذا الماضي وحنين إليه مثل حنين الجاهلي إلى أطلال المحبوبة. فهذه النواحي في الشعر البرتغالي التي ورثها الشعر البرتغالي عن الشعر العربي جديرة بأن تبرز، كما أن الشعر العربي البرتغالي نفسه جدير بأن يدرج في ديوان مستقل بذاته.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتور محمود علي مكي على ما قدمه من ملاحظات قيمة، والآن الكلمة إلى الأستاذة الدكتورة سعيدة العلمي من المغرب.

الدكتورة سعيدة العلمي:

السلام عليكم، أنا لن أطيل .. أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ الدكتور أد القش الذي حدثنا عن الأثر الأندلسي في البرتغال، والذي أفادنا في أشياء لم نكن على الأقل نعرف مداها، ولذلك أجدد له الشكر الجزيل، وأتمنى أن تكون هناك صلة وطيدة

بينه وبين جامعة فاس حتى يستطيع طلبة الأدب الأندلسي في قسم اللغة البرتغالية أن يستفيدوا مما قدمه من معلومات قيمة.

كما أتقدم بالشكر الجزيل للأستاذة الفاضلة الدكتورة سلمى الجيوسي لأنها كانت حاضرة هذه السنة في ذاكرة طلبتي عن طريق كتابها (الحضارة العربية في الأندلس)، هذا الكتاب الذي هو مجموعة مقالات مترجمة للكثير من المستشرقين، ونحن داخل القسم كنا نقوم بتحقيق التراث الأندلسي ودراسته بين مناهج العرب والمستشرقين، ولقد جعلت هذا الكتاب محط أنظار الدارسين في مدينة فاس وعند طلبتي في الجامعة.

لم يبق شيء نقوله بعد الذي قاله الدكتور محمود مكي أستاذنا وعالمنا وجليلنا. إني أوافقه الرأي في أن الأندلس لم تبقَ دائمًا متجهة إلى التيار المشرقي سواء في الشعر أو في النثر. كلُّ كائن يولد وينمو ثم يستوي كذلك كان الأدب في الأندلس شعره ونثره، فهو كان في مرحلة المحاكاة والتقليد، ثم بعد ذلك حاول أن يتحرر عن طريق خلق شخصيته، ثم بعد ذلك أصبح للأندلس شعر، وأصبح لها نثر، هذا الشعر وهذا النثر يجسد الشخصية الأندلسية في ما أسميناه فيما بعد بالموشح والزجل، بل نجد في رسالة ابن شهيد الأندلسي محاكاةً لرسالة أبي العلاء المعري ولكن في الوقت نفسه تحقيق للذاتية الأندلسية. ماذا لو رأينا كتبًا أخرى ألفت وهي تتحدث فقط عن الأندلس ككتاب (الإحاطة) لابن الخطيب، في دراستنا هذه يجب أن لا نقف عن حدود القرن الرابع أو الخامس، رغم أن اسم الدورة دورة «ابن زيدون»، نعم يجب أن لا نقف عند حدود القرن الرابع أو القرن الخامس، قرن الفتنة قرن العطاء، لكن فيما بعد كان للأندلسيين عطاءات متعددة أيضًا. والأجدر بالباحث أن لا يقف عند حدود قرن معين، بل أن ينظر إلى الأندلس ككل شامل. كذلك أضم صوتي إلى صوت الدكتور صلاح جرار الذي أقدره وأعودُ إلى كتابه «جنة الرضى فيما قدر الله وقضى» لقد أنجز خيرًا حين حقق هذا الكتاب ودرستُهُ وعملتُ عليه أبحاثًا كثيرةً في كلية آداب فاس. أيضًا

لابن زيدون في كلية فاس رسائل متعددة، بل في المغرب عامة، وأخيرًا منذ شهر نوقشت رسالة من أفضل الرسائل عن ابن زيدون، سواء من حيث المنهج أو من حيث القضايا المطروحة، إذًا لماذا لا يوجد تواصل بين هذه الكليات وبين هذه الجامعات من جهة، وبين هذه الندوات من جهة أخرى ونؤسس ثَبَتًا أو دوريةً أو ببلوغرافيا شاملة لكل ما كتب عن ابن زيدون سواء في الشرق أو في الغرب. وبذلك تكون أي دراسة قدمناها داخل هذا الثبت أو داخل هذه الببلوغرافيا هي دراسة موضوعية، دراسة علمية، دراسة نقدية، لا أن يقول المغربيُّ في بلده شيئًا عن ابن زيدون، والمشرقي يقول شيئًا آخر عن الأدب الأندلسي.

أعود مرة أخرى وأقول مع شكري واحترامي للأستاذة الفاضلة هذه الفكرة.. فكرة تبعية الأندلس للشرق، فكرة غدت في المغرب منتهية، منذ أن بدأت الدراسات والرسائل الجامعية تناقش وتطرح. مرة أخرى شكرًا للسيد الرئيس وشكرًا للأستاذ والأستاذة .. والسلام عليكم.

رئيس الجلسة:

شكرًا لك.. الكلمة الأخيرة إلى الدكتورة مانويلا كورتس غارثيا فلتتفضل..

الدكتورة مانويلا(*):

السلام عليكم.. بالنسبة للدكتورة سلمى.. وكقرطبية ومستعربة ولعلاقاتي مع الأدب والتراث.. أريد أن أشكرها في هذه الندوة.

وأيضًا الشكر إلى الدكتور محمود مكي على كلمته وبحثه ومداخلته بالنسبة للشعر الأندلسي .. وشكرًا.. ولكن بالنسبة لصديقنا د. ألفش هو صديق منذ زمن.. الحمد لله أني أراه هنا..

(*) ترجمة الأستاذ ظاهر الشمري.

أود أن أقول إنه في رأيي أن كلمة (**Saudades**) من الممكن أن يكون لها علاقة بالكلمة «شوق» كما يقول الدكتور مكي أو بكلمة (حنين) لكن يجب دراسة التطور التاريخي لهذه الكلمة عن طريق (الغالايكو البرتغالي) لمعرفة ذلك. بالإضافة إلى ذلك أريد أن أعقب على ما تطرق إليه وهو البكاء على الاطلال عندما يغادر الشاعر المكان.

في اللغة الإسبانية هذه الفكرة هي بمثابة خيال حزين لأن الحبيبة قد غادرت، هذه الفكرة كما نعرف جيدًا تظهر جلية في الشعر والموسيقى الأندلسية، أما النقطة الأخرى والتي سأركز عليها أكثر هي الموسيقى، لارتباطي بها وأود أن أقول إنه حتى اليوم لم يتحدث أحد عن النصوص الموسيقية الأندلسية في شمال أفريقيا وفي المدارس المغربية. وفي المشرق يتغنون بشاعرنا ابن زيدون، وهذا ما لم يتطرق إليه أحد، لقد بقي عالقًا في ذهني ووددت أن أتكلم عن هذا الموضوع، حسنًا أما عن النوتة الموسيقية.. لا يوجد أي بحث يتحدث عن النوتة الموسيقية للموشحات أو الزجل أو القصائد.. لماذا؟ اللحن.. موجود في البيت الشعري، والعلاقة موجودة فيما بين موسيقى اللحن وموسيقى الإيقاع وموسيقى البيت الشعري، ثلاثة أركان مهمة جدًا الإيقاع الذي يستخدم في غناء الموشحة والزجل والقصائد.

ونعرف أيضًا الأسلوب الموسيقي، كما إنه تمت المحافظة على الموسيقى التقليدية، وأيضًا لدينا القصائد، ولقد قمت ببعض الدراسات عن هذه العلاقة، ففي العالم الغربي دائمًا لدينا هذه الفكرة والتي تنص على أنه لم يتم المحافظة على النوتة الموسيقية والسبب هو أنها لم تتواجد أساسًا. فقط أردت أن أقول للدكتور أدالبرتو منذ هذه اللحظة كباحثة وكعاملة في الموروث الشعري الموسيقي الأندلسي إذا كان لديكم أي مخطوط أو وثائق.. أتمنى دراسته والبحث فيه في البرتغال.. وشكرًا.

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة مانويلا كورتس وأعطي الكلمة الآن إلى الأستاذين المحاضرين كي يقدما تعقيبهما على ما جاء من مداخلات والآن مع الدكتورة سلمى الجيوسي للتعقيب على المداخلات.

الدكتورة سلمى:

ليس عندي الكثير الذي أقوله، الحقيقة بعد ما قيل في هذه الجلسة.. معهم حق.. لأنني لا أستطيع أن أقدم كل معرفتي عن الشعر الأندلسي في خمس عشرة دقيقة هذا مستحيل. ولذلك يبدو في المحاضرة بعض النقص لقد درست الشعر الأندلسي، وأحب أن أقول للدكتورة عائشة الدرهم أنني درست الشعر الأندلس ولا أتحدث حديثًا عابرًا عن أي شيء قطعيًا فلترجع إلى كتابي عن الأندلس... عندي دراستان كبيرتان طويلتان عن الشعر الأندلسي هذا أولاً.

ثانيًا: الدكتور محمود مكي.. أنت قرأت دراساتي فإذًا أنت تعرف أنني لم أقصّر.. أنا في هذه المحاضرة القصيرة كنت أتابع تطور الشعر الأندلسي عن طريق اللغة، وبالطبع كان الأندلسيون يسعون إلى التفوق حتى على المشرق ولكنهم كانوا باستمرار حتى زمن صاحبنا ابن زيدون – كانوا ينظرون إلى المشرق. أظن أنهم في عصر ابن خفاجة كان هذا قد تضاءل عندهم، صار عندهم ثقة أكبر في إنتاجهم .. لكن حتى في عصر ابن زيدون كان تطلعهم إلى المشرق كبيرًا دائمًا.

أنا لا أظن أني غمطت أحدًا حقه أبدًا، وأنا لم أكن أتابع شعر الأندلسيين جميعهم حتى أصل إلى ابن خفاجة.. لا أستطيع ذلك، لأني أتجاوز الموضوع.. وصلت إلى ابن زيدون حتى أحاول أن أقدر عمله وما فعله.. الخدمة التي أداها، لأنني لا أستطيع أن أقول إنه أدى خدمة كبيرة للغزل، لأنّ أحسن شعره هو الغزل، ولكن عندي أشياء كثيرة أقولها على غزله، ليس عندنا وقت الآن وليس المجال .. في المديح لم يتفوق على المشارقة أبدًا لم يتفوق على أحد في مديحه.. لا أظن أنه كان مدّاحًا مخلصًا.. وهو الذي اعترف لابن جهور قائلاً: هذا جزاء الشاعر الكذاب، عندما كان في السجن.. واعترف بأنه كان يكذب، أما غزله فقد كان قد أهان ولاده في غزله واعترف بأنه ضربها، وكما قال:

أكلٌ شَهيٌّ أصبْنا من أطايبهِ
بعضًا، وبعضًا صَفَحْنا عنه للفارِ

من يقول هذا عن امرأة أحبها، عن امرأة كولادة متميزة وابنة خليفة؟ هناك أشياء كثيرة نقولها عنه فيما يتعلق بغزله يعني عناصر القصيدة عنده كانت مهمة لأنها كانت موسيقية في مديحه .. في النونية.. في القافيَّة، في بعض المقطوعات القصيرة.. في مطالع القصائد كانت عنده موسيقى جميلة في شعره.. لكنه كان يتصل بالمشرق كثيرًا، وعلى ذكر (ابن هانئ)، أنا وقفت عند قصيدة له تذكرنا بقصيدة لابن هانئ.. أنا غير مستعدة لتقديم القصيدتين لكن أستطيع، اكتشفت في الدراسات الأخيرة هذه عنه أنه تأثر بابن هانئ.. له قصيدة تذكّر بقصيدة جميلة لابن هانئ (الكافية)، لقد تأثر بابن هانئ، القصيدة تذكّر بما قاله ابن هانئ.. وشكرًا..

رئيس الجلسة:

شكرًا للدكتورة سلمى الجيوسي، والكلمة الآن للدكتور ألفش في حدود ثلاث دقائق (تحدث الدكتور ألفش بغير العربية) وفي نهايتها شكره رئيس الجلسة، ثم أعطيت الكلمة لسيدي ولد الأمجاد الباحث في المؤسسة فقال:

ودَّع الصَّبر محبٌ ودَّعك
ذائعٌ من سِّرهِ ما اسْتودَعَكْ

هذه هي آخر الجلسات الفكرية والأدبية في دورة ابن زيدون، ونحن نشكر معالي الدكتور محمد الكنيدري على إدارته لهذه الجلسة وما شهدته من مداخلات وحوارات ثرية .. هناك رحلتان سياحيتان وهما اختياريتان.. لا إكراه في هذه الزيارات.. إنما لمن يرغب أردنا أن نختم هذا التطواف العام في عالم الفكر والثقافة بجولتين في مدينة الزهراء وفي مدينة قرطبة لزيارة معالمهما الأثرية .. فمن يرغب ستكون الحافلات جاهزة أمام الفنادق في الساعة الرابعة والانطلاق سيكون في الرابعة والنصف .. والشيء الأساسي أن نرى وجوهكم الكريمة هنا الساعة السادسة والنصف لإعلان (بيان قرطبة ودورة ابن زيدون) ثم الحفل الختامي.. والسلام عليكم.

(انتهت الجلسة)

****

الجلسة الختامية

الجلسة الختامية

الحفل الختامي

الأستاذ عبدالعزيز السريع (أمين عام المؤسسة):

باسم جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري نحييكم في ختام أعمال هذه الدورة، ونرحب بكم، ويسرنا أن نعلن أنّ هناك اتفاقية تمت بين جامعة قرطبة والمؤسسة، وستقرأ عليكم هذه الاتفاقية باللغتين العربية والإسبانية، ثم يجري التوقيع عليها بعد ذلك ثم نستأنف برنامجنا.

قراءة الاتفاقية:

اتفاقية للتعاون الأكاديمي لتأسيس (أستاذية البابطين للغة العربية بين جامعة قرطبة ومؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري)، بحضور: من جهة جامعة قرطبة ممثلة في رئيسها الأستاذ الدكتور أوخينيو دومينغيث فلتشيس.

ومن جهة ثانية، مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري ممثلة في رئيسها الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين.

يقر كل من الطرفين بالأهلية القانونية للآخر وصلاحيته لإبرام هذا الاتفاق.

ويتفقان على ما يلي:

حق جامعة قرطبة في إقامة علاقات أكاديمية وثقافية وعلمية مع مؤسسات إسبانية أو أجنبية استناداً إلى نص البند ٢، ٣ حرف (j) من قانون الجامعات الإسبانية والبند (3 – j) من لائحتها الأساسية. وحق مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري في إقامة علاقات أكاديمية وثقافية وعلمية مع مؤسسات أجنبية.

يوقع الطرفان على ذلك تقديراً منهما لأهمية التعاون الأكاديمي والعلمي والثقافي فيما بينهما، حسب الشروط التالية :

أولاً : تتفق المؤسستان الموقعتان على تأسيس أستاذية للغة العربية تحت اسم أستاذية البابطين للغة العربية.

ثانياً : تلتزم المؤسّستان بالتعاون في تعليم اللغة العربية باتباع المناهج العلمية الحديثة التي تمكن الطالب من إجادة هذه اللغة والتحدث بها.

ثالثاً : أن يكون لهذه الأستاذية منسق وإداري – يتفق عليهما الطرفان – إضافة إلى لجنة استشارية.

رابعاً : تلتزم مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري بإيداع مبلغ خمسة وعشرين ألف دولار سنوياً في الحساب الجاري لجامعة قرطبة والذي سيخصص – أي المبلغ – لتغطية الأنشطة المقامة في إطار هذه الاتفاقية.

خامساً : متابعة ومراقبة الأنشطة الناجمة عن هذه الاتفاقية ستتكفل بها لجنة مكونة من ممثل أو ممثلين عن كل مؤسسة.

– عن مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري :

الأستاذ الدكتور محمود السيد بصفته ممثلاً للمؤسسة.

– عن جامعة قرطبة

السيدة نائبة رئيس الجامعة، منسقة قسم العلاقات الدولية الأستاذة الدكتورة مارغريتا كليمينتي مونيوث، والأستاذ الدكتور خوان بيدرو مونفرير والأستاذ الدكتور محمد ظهيري عن مكتب العلاقات الدولية والتوجيه الجامعي.

سادساً : يقر الطرفان أن مقري رئاسة المؤسستين هما العنوانان الحاليان لمعالجة كل الأمور القانونية والقضائية.

سابعاً : يمتد العمل بهذه الاتفاقية لمدة ثلاث سنوات تجدد تلقائياً، إلا إذا طلب أحد الطرفين فسخها خلال الستة أشهر الأخيرة.

عن جامعة قرطبة	عن مؤسسة جائزة عبدالعزيز
الأستاذ الدكتور	سعود البابطين للإبداع الشعري
أوخينيو دومنغيث فلتشيس	**الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين**

وقد تم التوقيع على هذه الاتفاقية من قبل رئيس الجامعة ورئيس المؤسسة.

الأستاذ عبدالعزيز السريع:

الآن وبعد توقيع الاتفاقية التي أرى أنكم سعدتم بها، وهي فاتحة خير إن شاء الله... يتفضل الأستاذ فهمي هويدي لقراءة بيان قرطبة.

٢- إعلان بيان قرطبة ٢٠٠٤:

وقد تولى الأستاذ فهمي هويدي عضو لجنة الصياغة قراءة بيان قرطبة ٢٠٠٤ وهذا نصّه :

بسم الله الرحمن الرحيم: بيان قرطبة للعام ٢٠٠٤

«في الفترة من ٤-٨ أكتوبر من العام ٢٠٠٤ وفي مدينة (قرطبة) بمملكة إسبانيا، وبدعوة مشكورة من مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، التقت مجموعة من المهتمين والمثقفين العرب والمسلمين والغربيين في أوروبا وأمريكا، لإجراء حوار عميق وبناء بين أبناء الثقافتين العربية الإسلامية، والغربية، من خلال ندوة بعنوان الحضارة العربية الإسلامية والغرب : من الخلاف الى الشراكة.

وقد اختيرت مدينة (قرطبة) بما ترمز إليه حضارياً مكانًا للاجتماع، حيث احتضنت نموذجًا رائعًا للوحدة مع احترام التعددية وتحقيق تعايش ديني واجتماعي

بين مختلف الطوائف والأديان والأعراق، في فترة من أزهى فترات تاريخها على مدى قرون طويلة.

ونظراً للحاجة الماسة للبحث عن وسائل لتعزيز العلاقات بين الحضارتين، أجرى المشاركون حواراً نشيطًا ومتشعبًا توافقوا من خلاله على أن هناك أرضية مشتركة بين الثقافتين والحضارتين، وفي الوقت نفسه وجدوا أن هناك فروقًا واختلافات في الفهم والوعي والمصالح.

وقد استشعر المشاركون أهمية العمل الدؤوب من أجل تضييق الهوة لما فيه فائدة البشرية، وفي هذا السياق فهم يؤكدون على أن التحديات الهائلة التي تواجه التضامن الحضاري والإنساني في هذا العصر المضطرب – إن لم تعالج بوعي ومسؤولية – فإن نتائجها الخطرة ستهدد كافة الأطراف، وبالتالي فإن المشاركين في هذه الندوة يؤكدون على ضرورة تكثيف الجهود من كافة الأطراف المعنية لفتح قنوات الحوار وتوسيعها وترسيخ المفاهيم الإيجابية وقبول الآخر على قاعدة من الاحترام المتبادل والمصالح المشتركة والأهداف الإنسانية.

وقد أجمع الحاضرون على عدم وجود مبرر للعداء بين معتنقي الديانات المختلفة التي جاءت أصلاً لتحقيق مصالح البشرية، وأعربوا عن أملهم في أن يُقطع الطريق على إساءة استخدام الأديان على نحو يهدد أهدافها السامية.

وإذ يرحب المشاركون بالفكرة الإيجابية التي تبنتها مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري وجامعة قرطبة لإنشاء (أستاذية البابطين للغة العربية) في الجامعة، فإنهم يأملون في أن يتبنى الاتحاد الأوروبي جهداً موازياً لتعزيز العلاقات المشتركة في مختلف المجالات مع العالمين العربي والإسلامي.

ويعبر المشاركون عن تقديرهم للرعاية التي أولاها جلالة عاهل إسبانيا لهذه الندوة، وينوهون بمشاركة وحضور كبار المسؤولين الإسبان حفل الافتتاح، ومؤازرة المؤسسة في هذا الجهد الحضاري الهادف. (انتهى البيان).

هذا ما توصلت إليه لجنة الصياغة، وأحسب أنه قد يكون لبعض السادة المشاركين ملاحظات، فإذا عنَّ لأحد المشاركين أية ملاحظات فيرجى أن يبعث بها للمؤسسة وسوف تكون موضع اعتبار وترحيب بإذن الله.. وشكرًا لكم.

الأستاذ عبدالعزيز السريع:

الآن أدعو معالي السيد محمد عبدالله أبوالحسن وزير الإعلام الكويتي رئيس المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب لمشاركة الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين ومعالي رئيس جامعة قرطبة لتوزيع شهادات التقدير على الفائزين بجوائز الدورة فليتفضلوا:

قراءة أسماء الفائزين وتوزيع الشهادات:

- الأستاذ سيد يوسف أحمد الفائز بجائزة أفضل قصيدة.
- الدكتور عبدالرحمن بوعلي الفائز بجائزة أفضل قصيدة (مناصفة).
- الشاعر رابح لطفي جمعة الفائز بجائزة أفضل ديوان.. يتسلمها عنه السيد مصطفى سعد.
- الأستاذ الدكتور أحمد درويش الفائز بجائزة النقد.
- الشاعر الكبير محيي الدين فارس ويتسلمها عنه ابنه الأستاذ عادل.

والآن نستمع إلى كلمة الضيوف يلقيها معالي الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي.. فليتفضل.

الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي:

بسم الله الرحمن الرحيم، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

سيداتي وسادتي – منذ ساعةٍ كلفت بأن ألقي كلمة الضيوف، وأنا لست بشاعرٍ ولست بأديبٍ، في حفل يجمع الشعراء والأدباء.

لعل السَّبب هو أنني أهوى قرطبة، رغم أنني أزورها لأول مرة، والفضلُ يعود إلى أخينا الأستاذ عبدالعزيز البابطين الذي اختار قرطبة لإيواء الدورة التاسعة لجائزته. وقد تجولت في هذه المدينة، وزرت معالمها، وعشت مع الماضي، ولكنني قبل كل شيء أريد أن أتقدم باسمكم جميعًا إلى مؤسسة البابطين على الجهود التي تبذلها وعلى الخدمات التي تقدمها لإحياء التراث، وتكريم الأدب، وتشجيع الشعراء.

عندما زرت قرطبة غمرني الماضي، ونسيت الحاضر، لقد عشت مع ابن حزم وهو في الصباح يملي فصولاً من (المُحَلَّى) ويحكم في أصول الأحكام، وفي المساء يروي حكايات الألفة والأُلاّف، وخلافات الملل والنِّحَل، كما عشت مع ابن رشد، وهو يبدأ ببعض فتاوى جدِّه، يجتهد في شرحها، وسرعان ما ينتقل إلى كتب أرسطو، لا يقتصد في إثرائها والتعليق عليها.

وعشت مع ابن ميمون، أناقشه في أثر (الرشدية)، على دلالة الحائرين، وتأثير الرشدية على الكنيسة والطوميين، وعشت مع ابن زيدون وهو يبدع في الغرام والقوام والمدام، وأنا أسأله عن أدب السجون، وعن السجن في شعره، فيبتعد ويحكي روايته الهزلية، ولا يمل من وصف ولاّدة، وهجاء ابن عبدوس.

سيداتي وسادتي...

لقد ذكرت هذه الأسماء، وما هي إلا رموز، وما هي إلا محطات، وما هي إلا نماذج من تراثٍ أندلسي عظيم، هو تراث مشترك بيننا نحن العرب المسلمين وبين سكان شبه الجزيرة الإيبيرية. فيجب أن لا ننسى أن هذا التراث أصابته وطالته مؤامرة صمت، حتى جاء بعض علماء الإسبان، ولا بدّ أن أذكر هنا أبا الجميع فرانشيسكو كوديرا، الذي لولاه لما قرأنا (ابن خير الإشبيلي)، وما قرأنا (ابن الفرضي)، وما قرأنا (ابن بشكوال)، وما قرأنا (الحميدي)، وما قرأنا (الضُّبي). وبعده، جاء تلامذته وأبرزهم (ريبيرا)،ثم جاء تلاميذ التلاميذ (أسين بلا ثيوس)، و(غونزالس بالنثيا)، و(غارسيا غومث).

ويجب أن نذكر أيضًا أنّ هناك في وطننا العربي، علماء اهتموا بهذا التراث وبذلوا جهودًا مضنية لإخراجه إلى النور، أذكر منهم على سبيل المثال (حسين مؤنس والأهواني ومحمد عبدالله عنان وإحسان عباس) في المشارقة، و(حسن حسني عبدالوهاب، وعبدالقادر محداد، ومحمد بن شنب ومحمد الفاسي وعبدالله كنون) في المغاربة.

هؤلاء العلماء إسبانًا وعربًا، تركوا تلامذة على قيد الحياة، وبعضهم موجود معنا في هذه القاعة، فباسمكم جميعًا أحييهم تحيةً ممزوجةً بالمحبة والتقدير، وممزوجة بالتمنيات بالمزيد من العطاء والتوفيق، ولعل أستاذنا الدكتور محمود مكي، هو همزة الوصل بين الجيلين.

سيداتي وسادتي..

إن دراسة الماضي يجب أن لا تنسي المثقف حاضره المليء بالمصائب، وهذا العالم الذي نعيش فيه. وأعتقد أنَّ من واجب المثقفين، عربًا وغربيين، مسيحيين ومسلمين، أن يجتهدوا في توفير الشروط الضرورية لإعادة هذا الجو الذي ساد الأندلس طيلة قرون، والذي يتسم بالتسامح والأخوة والمحبة والسلام.

للرومان مقولة شهيرة: «إذا أردت السلام، فاستعد للحرب». أما نحن فنقول إذا أردت السلام فأقم العدل، إذا أردت السلام فأقم العدل، ومنذ ١١ سبتمبر ٢٠٠١ أضيف: إذا أردتم نهاية الإرهاب، فاجتهدوا لحل القضية الفلسطينية حلاً عادلاً، وشاملاً.

أعتقد أنّ المثقفين العرب والإسبان، إذا سلكوا هذا المنهج وسلكوا هذا الطريق، طريق الأخوة والتقارب، سيعطون أبلغ درس للفلسفة المهيمنة على الدولة، المهيمنة والقائمة على نهاية التاريخ وصراع الحضارات. هذه كلمتي إليكم أيها الإخوة والأخوات.

وفي الختام، أتقدم بالشكر الجزيل لكلِّ الذين ساهموا في إنجاح هذه الندوة من باحثين ومترجمين وإداريين. وأسأل الله تعالى أن يجعل اجتماعنا هذا خالصًا لوجهه الكريم، وأن يمدنا بروح منه.. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته.

كلمة رئيس جامعة قرطبة الدكتور أوخينيو دومنغيث فلتشيس(*):

إخواني وأصدقائي الأعزاء .. إنه لمن الصعب أن تعبر الكلمات عمّا يدور في النفس في هذه المناسبة بعد الذي قاله الأستاذ أحمد طالب الإبراهيمي بكلماته المفعمة بالشعر والمعرفة والأمل..

أصدقائي.. أرجو أن تعذروني.. فأنا لست شاعرًا أو أديبًا أو سياسيًا.. فأنا متخصص في علم الأحياء.. ولدت في إشبيلية حيث تعلمت حبّ الجميع.. العرب واليهود وغيرهم.

لقد بدأت علاقتي بالعالم العربي في المغرب عندما قضيت ثلاث سنوات هناك في مهمة علمية عملت فيها في دراسة النباتات في شمال إفريقيا.. هناك عرفت أناسًا طيبين، عرفت أهل البحر وأهل الجبال وأهل الصحراء.. الذين يعرفون قيمة الصداقة والتضامن حيث لم أعرف مثلهم في مكان آخر.. هذه التجارب والمعايشة جعلتني أكثر تسامحًا مع الآخرين الذين عملت معهم، تلك كانت بداية علاقاتي بالثقافة العربية الإسلامية..

عندما وصل إخواننا العرب إسبانيا عام ٧١١ ميلادي ومكثوا حتى عام ١٤٩٢.. وحينما غادروها تركوا موروثات كثيرة، لقد حملوا إليها فن تذوق الحياة والفنون وكذلك الأساليب الجيدة لاستعمال المياه وصرفها.. إلى الموسيقى والهندسة المعمارية.

انتبهوا إلى لون بشرتي ففيها تتلاقح كل الحضارات التي تعاقبت على إسبانيا، وآخرها الحضارة العربية الإسلامية، فإن لون بشرتي القريب من الأسمر هو الأكثر قربًا من أصلي العربي منه إلى الأوروبي، إنّ مجيئكم إلى مدينة قرطبة هو بمثابة عامل خير فأنتم تركتم لنا بذرة لمشروع مستقبلي وكبير وهو أستاذية البابطين بجامعتنا، والتي سنحاول أن نعلم من خلالها طلبتنا اللغة العربية تعليمًا جيدًا، كما إن قرطبة لم تعرف سقوطًا لأمطار منذ سنوات، واحتفاء بوجودكم معنا أسقتنا السماء مطرًا نتمناه

(*) ترجمة الأستاذ ظاهر الشمري.

أن يكون غزيرًا حيث يساعد على أن يكون موسم الزيتون بصورة أفضل، لقد سئلت قبل أيام في لقاء عبر إذاعة محلية .. ما هي فائدة هذه التجمعات؟ وهل حقًا أنها تساعد الدول بأن تعيش بطريقة أفضل..

فقلت هذه خطوة إلى الأمام كما قال رائد الفضاء عندما هبط من مركبة الفضاء أبولو ١٢ ووطئت قدمه الأرض.. (هذه خطوة صغيرة ولكنها خطوة كبيرة للإنسانية)، بهذا سنقنع حكوماتنا بأن تعمل من أجل السلام بدلاً من الحروب.. وأن نقوم بمثل هذه المبادرات والتجمعات كالتي نحن بصدد اختتامها الآن.. إنني أشكركم على حضوركم وتواجدكم هنا.. كما أرجوكم في الختام إبلاغ أحر تحياتي وتقديري لكل من أمير دولة الكويت وملك المغرب وملك المملكة العربية السعودية، وكل رؤساء الحكومات العربية.

أتمنى أن يعم السلام في كل مكان.. أن نتصفح الصحف ولا نجد صورًا للعنف. وفي انتظار اللقاء بكم في قرطبة مرة أخرى أشكركم على اختيار هذه المدينة لدورتكم التاسعة.. في الختام سأضيف أيها الأصدقاء الأعزاء كلمة فأقول إن سهرة هذا المساء استطاعت أن تخفف من حزننا لانتهاء هذه الدورة.. إن هذه الفرقة الموسيقية وقدرتها العجيبة على التحكم بالصوت والتصفيق .. يذكرنا بعض الشيء بالفلامنكو.. صحيح إنني لم أفهم الكلمات لكنني أحسست بما كانوا يتغنون به.. وأود أن أعبر لهم باسم جامعة قرطبة عن الشكر..

لقد اجتمع الناس هنا من كافة الأصول والأديان والبلدان وأعطوا هذا التعبير الطيب الذي أتمنى أن تنقل صورته إلى كل مكان.

أتمنى أن أراكم جميعًا هنا من جديد في المستقبل القريب.. شكرًا.

الأستاذ عبدالعزيز السريع:

شكرًا لسعادة رئيس الجامعة والآن أدعو الأخ رئيس المؤسسة لإلقاء كلمة المؤسسة، فليتفضل.

كلمة رئيس المؤسسة الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين في الجلسة الختامية:

بسم الله الرحمن الرحيم والصلاة والسلام على كل المرسلين وعلى آلهم وصحبهم أجمعين..

أيها الإخوة الكرام والأخوات العزيزات...

أود أن أعرب عن سعادتي الغامرة ونحن في ختام دورة ابن زيدون في مدينة قرطبة الغراء إذ نتذوق جميعًا لذة النجاح بعد عناء تحمله لشهور طويلة جنود مجهولون أعدّوا لهذا اللقاء عدته بوافر المهارة والصدق، وبعد جهود مضنية من مفكرين كبار قدّموا لهذا اللقاء ثمرة عقولهم بكل نبل المقصد وصفاء الضمير، وجاءوا إلى هذا البلد البعيد لكي يساهموا بآرائهم في تبديد الضباب الذي يخيم على المشهد الدولي، ولكي نتفق شرقًا وغربًا ونحن في مركب واحد على كلمة سواء تعطي لكل فريق حقّه وتحمله مسؤوليته، ولننزع من طريقنا المشترك الألغام التي يحاول البعض زرعها بحجج تتهاوى أمام المنطق السليم.

وقد حفلت هذه الدورة ولأيام عديدة بمناقشات ومداخلات شارك فيها ممثلون لمختلف الأديان والبلدان، وقد أسفرت هذه المناقشات التي جرت بدافع من الحرص على أمن كوكبنا وازدهاره عن اتفاق تام على المبادئ الأساسية التي تكفل الخروج من النفق المظلم الذي يحاول البعض بسوء نية جرّنا إليه، وإذا كانت هناك اجتهادات متنوعة في الرأي حول بعض المبادئ فإن ذلك لا يضرّ بهذه المبادئ فالحوار الموضوعي بين الآراء المختلفة هو وحده الذي يوفّر أكبر ضمانة لسلامة الرأي وسداد العمل. ولم يكن هذا النجاح ليتحقق لولا الرعاية الكريمة التي أظلنا بها جلالة ملك إسبانيا خوان كارلوس والأميرة إيلينا والحكومة الإسبانية والشعب الإسباني العظيم، فقد وفروا لنا منذ بدء هذا المشروع الثقافي كل صنوف الدعم والمساندة بما جعلنا نشعر أننا لسنا غرباء في هذه الأرض التي عمرناها معهم لثمانية قرون من الزمن، فلهم منا جميعًا صادق الشكر وجميل الثناء.

ولا بدّ لي أن أشيد بحكومة أندلسيا وبلدية قرطبة وبجامعة قرطبة الذين فرشوا لنا بساط المودة لكي نسير عليه إلى هدفنا بكل ثقة واطمئنان، والشكر الجزيل للسادة الوزراء والسفراء الذين منحونا من وقتهم واهتمامهم رغم مسؤولياتهم الكثيرة ما جعل من وقتنا واهتماماتنا أكثر ثراءً وأعمق غورًا، والشكر للباحثين من عرب وغربيين الذين وجدوا في هذا المشروع مشروعهم الشخصي فبذلوا كل جهد ممكن لكي يكون الرأي مشروع عمل، ولكي تلتقي الطرق المتعددة التي ساروا عليها في مركز واحد.

والشكر العام لكافة المدعوين والضيوف الذين استجابوا لدعوتنا وتحملوا معنا راضين هموم الإنسانية، ومشاق الترحال، ومشاغل الدورة.

واسمحوا لي في ختام كلمتي أن أعبر عن الشعور بالبهجة الخالصة لأننا في أيام الدورة القليلة وما سبقها من إعداد برهنا على أن الإبداع يتخطى حدود الزمان والمكان، وأن الاحتفاء به وبفرسانه هو سمة الشعوب الحية وواجبها.

وقد أكدنا جميعنا بهذا اللقاء أن الصراع بين الثقافات والأديان هو خرافة، وخرافة مشبوهة، وأن التصدي لهذه الخرافة هو واجبنا جميعًا إذا أردنا انقاذ العالم من الدمار.

ويسرني أن أحييكم جميعًا باسم بلدي الكويت الذي هو جزء عزيز من الوطن العربي الكبير، وباسم المؤسسة التي يشرفني أن أنتمي إليها وأحمل بعض أعبائها.

وكلي رجاء أن تكون هذه الدورة الاستثنائية فاتحة لدورات أبعد طموحًا وأحلى ثمارًا. والسلام عليكم جميعًا ورحمة الله وبركاته.

الأستاذ عبدالعزيز السريع:

والآن مع (علامة الدورة)، اسم الدورة، قراءات من شعر ابن زيدون يلقيها صديقنا الشاعر سيدي ولد الأمجاد.

الأستاذ سيدي ولد الأمجاد:

شكرًا السيد الأمين العام.. هذا هو ديوان ابن زيدون الذي قامت مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري بإعادة طباعته من جديد، ولكن بشكل علمي محقق ومدقق.

والتزامًا بالوقت المحدد من طرف الأخ الأمين العام سأقرأ أولاً قصيدتين معروفتين لابن زيدون، ثم بعد ذلك أقرأ أبياتًا قليلة من مقطوعاته الشعرية. ولأنكم قادمون قبل قليل من الزهراء. فسنبدأ بقصيدته المعروفة: «إني ذكرتُكِ بالزهراء مُشْتاقَا»:

إني ذكـــرتُكِ (بالزهراء) مُـــشْـــتـــاقَـــا
والأفْقُ طَلْقٌ، ومَـــرأى الأرضِ قـــد راقـــا
وللنَّســـيم اعْـــتِـــلالٌ - في أَصـــائلهِ -
كـــأنه رَقَّ لي، فـــاعْـــتَلَّ إشْـــفـــاقـــا
والرَّوْضُ - عن مـائِهِ الفِـضّي - مـبـتـسِمٌ،
كـمـا شـقَـقْتَ - عن اللَّبَّـاتِ - أطواقـا
نلـهـــو بما يســـتـــمـــيلُ العينَ من زَهَرٍ
جـال النَّدى فـيـه، حـتّى مـالَ أعناقـا
كـــأنَّ أعـــيُـنَهُ - إذ عـــايَنَتْ أَرقي -
بكت لما بي، فـــجـــالَ الدمعُ رَقْـــراقـــا
وردٌ تـألّـقَ في ضـــــاحي مَنابتـــــهِ
فـازدادَ منه الضُّـحَى في العينِ إشـراقـا
سَـــرَى يُنافِـــحُـــهُ نَيلوفَـــرٌ عَـــبِقٌ
وَسْنانُ، نَبَّـــهَ منهُ الصّـــبحُ أحـــداقـــا

كلُّ يَهِـــــيجُ لنا ذِكْـــــرَى تُشَـــــوّقُنا

إليكِ، لم يَعْـدُ عنهـا الصَّـدرُ أن ضـاقـا

لا سَكَّنَ اللّـهُ قلبًـــــا، عـقَّ ذِكْـــــرَكُمُ

فلم يَطِرْ بجناحِ الشَّـــوقِ خَـــفّـــاقـــا

لو شاءَ حَمْلي نسيمُ الصّبحِ - حينَ سَرَى -

وافـــــاكُمُ بفـــــتًى أضنَاهُ مَـــــا لاقى

يومٌ، كـــــأيَّام لذاتٍ لنا انْصَـــــرَمَتْ

بِثْنَا لهـــا - حينَ نامَ الدهرُ - سُـــرَّاقـــا

لوْ كـــانَ وَفَّى الـمُنَى - في جـــمـــعنا بكمُ -

لكان من أكـــــرم الأيّام أخـــــلاقـــــا

☆☆☆☆☆

يا عِلْقِيَ الأخطرَ الأسْنَى الحَـــبـــيبَ إلى

نفـسي، إذا مـا اقْـتَنَى الأحـبـابُ أعْـلاقـا

كـان التَّـجـازي بمحض الوُدِّ - مُـذ زمنٍ -

مـــيـــدانَ أُنْسٍ جَـــرَيْنا فـــيـــه أَطْلاقـــا

فـــالآنَ - أحـــمـــدَ مـــا كُنا لعـــهـــدكمُ -

سلوتمُ، وبَـقِـــينا نحنُ عُـــشَّـــاقـــا

✱✱✱✱

وهذه قصيدة أخرى بعنوان (**مقصوص الجناح**):

إليكِ - مِنَ الأنامِ - غـــــدا ارْتِيـــــاحي

وأنتِ - على الزّمـــانِ - مَـدَى اقْـتِـراحِي

ومـــا اعـــتـــرضتْ همـــومُ النفس إلاّ

- ومن ذكـــــراكِ - رَيْحـــــاني وراحِي

فَـــدَيْتُكِ: إنّ صَـــبْـــري عنك صَـــبْـــري

- لدى عَطَشي - على الماءِ القَـــــــراحِ

ولي أملٌ - لَوِ الواشـــونَ كَـــفُّـــوا -

لأَطْلَعَ غَـــرْسُـــهُ ثَمَـــرَ النَّجـــاحِ

وأعْـــجَبُ كـــيف يغلبُني عـــدوٌّ

رِضـــاكِ عليـــه من أمْـــضَى سِـــلاحِ

ولَـمَّـــا أَنْ جلَتْكِ لِيَ - اخـــتـــلاسًـــا -

أَكُفُّ الدهرِ لِلْحَـــيْنِ المُـــتَـــاحِ

رأيتُ الشَّـــمْسَ تطلعُ من نِقـــابٍ،

وغُـــصْنَ البـــان يرفلُ في وِشَـــاحِ

فَلَوْ أَسْطِيعُ طِرْتُ إليك شَـــوْقًـــا

وكـــيف يطيـــرُ مَـــقْـــصـــوصُ الجَناحِ؟

فـــؤادي - مِنْ أَسًى بكِ - غـــيـــرُ خَـــالٍ

وقلبي - عن هَوًى لكِ - غـــيـــرُ صَـــاحِ

على حـــــالَيْ وِصَـــــالٍ واجْـــتِنابٍ،

وفـي يَـوْمَـيْ دُنُـوٍّ وانْـتِـــــــــزاحِ

وحَـــــسْـــــبِي أنْ تُطالِعَكِ الأمـــــاني

بأُفْــقِكِ - في مـــســـاءٍ أو صـــبـــاحِ -

وأَنْ تُهـــدِي السَّـــلامَ إليَّ - غِـــبّـــاً -

ولـو فـي بَـعْـضِ أنْـفـــــــــاسِ الـرِّيـاحِ

****

والآن مع قصيدة ثالثة بعنوان (**آمال وآلام**)، وهذه القصيدة هي قصيدة التوله والشوق إلى مرابع الأندلس:

أضـــــحى الـتَّـنـائـي بـديـلاً مـن تَدانـيـنـا

ونـابَ عن طِيب لُـقـــيـــانـا تجـــافـــيـنا

أَلاّ - وقـد حـــانَ صُـبـحُ البَيْن - صَـبَّـحنا

حَـــيْنٌ، فـــقـــام بنا لِلْحَينْ داعـــيـنا

من مُـبلغُ الـمُلبـسِـيـنا بانتـــزاحِـــهِمُ

حُـــــزْنًا مـعَ الـدهـرِ لا يَـبْلى، ويُـبلـيـنـا

أنَّ الزَّمـــانَ الـذي مـــا زال يُضـــحكنا

أُنسًـــا بقـــربهمُ قـــد عـــاد يُبكينا؟

غِـيظَ العِـدا من تَسـاقـيـنا الهَـوَى، فَـدَعَـوْا

بـأنْ نَـغَصَّ، فـــقـــالَ الـدهرُ: آمـــيـنا

فـانحلَّ مـا كـانَ مـعـقـودًا بـأنفـسنا

وانْبَتَّ مـــا كـــان مَـــوْصـــولاً بأيدينا

وقـــد نكونُ، ومـــا يُخْـــشَى تَفَـــرُّقُنا

فـــاليـــومَ نحنُ، ومـــا يُرْجَى تَلاقـــينا

يا لَيْتَ شِـعْـري - ولمْ نُعْـتِبْ أعـادِيَكُمْ -

هلْ نالَ حظّاً من العُـــتْـــبى أعـــادينا

لمْ نَعْـــتَـــقِـــدْ بَعْـــدَكُمْ إلا الوفـــاءَ لكمْ

رأيًا، ولم نتـــــقلَّدْ غَـــــيْـــــرَهُ دِينا

مـــا حـــقُّنا أنْ تُقِـــرُّوا عَـــيْنَ ذي حَـــسَـــدٍ

بنا، ولا أنْ تَسُـــرُوا كـــاشِـــحًـــا فِـــينا

كُنّا نَرَى اليَـــأْسَ تُسْلينا عَـــوارِضُـــهُ

وقـــدْ يئـــسْنا، فـــمـــا لِلْيَـــأْسِ يُغْـــرِينا

بِنْتُمْ وبِنَّا، فـــمـــا ابْتَلتْ جَـــوانِحُنا

شَـــوْقًـــا إليكمْ، ولا جَـــفَّتْ مـــآقـــينا

نكادُ - حينُ تُناجـــيكمْ ضَـــمـــائرُنا -

يَقْـــضِي علينا الأسَى، لولا تَـأَسِّـــينَا

حـــالتْ لِفـــقـــدِكُمُ أيّامُنا، فـــغَـــدَتْ

سُـــودًا، وكـــانتْ بكم بِيـــضًـــا لياليـنا

إذْ جـــانِبُ العَـــيْشِ طَلْقٌ من تألُّفِنَا

ومَـــربعُ اللَّهْـــوِ صـــافٍ من تَصـــافـــينا

وإذْ هَصَـــــرْنا فنونَ الوَصْلِ دانيـــــةً

قِطافُـــهـــا، فَـــجَنَيْنَا منهُ مـــا شِـــينا

✲✲✲✲✲

لِيُـسْقَ عَـهْـدُكُمُ عَـهْـدُ السُّـرورِ، فـمـا

كـنـتـمْ لأرواحـنـا إلاّ ريـاحـــــــــيـنـا

لا تَحْـسَـبـوا نـأيكُمْ عَنَّا يُغَـيِّـرُنَا

إنْ طالما غَـيَّـرَ النَّأْيُ المُـحـبّـينا

واللَّـهِ مـــــــا طَـلَـبَـتْ أهـواؤُنـا بـدلاً

منكمْ، ولا انصـــرفتْ عنكمْ أمـــانينا

ولا اســـتـــفـدنا خليـــلاً عنكِ يَشْـغَلُنا

ولا اتَّـخَـــــــذْنا بديلاً منكِ يُسْلِينَا

✲✲✲✲✲

يا ســارِيَ البَـرْقِ غـادِ القَـصْـرَ واسْقِ به

مَنْ كـان صِـرْفَ الهَـوَى والوُدِّ يَسْـقِـينا

واسْـــــأَلْ هنـالك: هل عَنَّى تَـذَكُّـــــرُنَا

إلْـفًـــــا، تذَكُّـــــرُهُ أمـــــسى يُـعَنِّينَا؟

ويا نَسـيمَ الصَّـبـا بَلِّغْ تَحِـيَّـتَنا

مَنْ لو على البُـعْـدِ حَـيّـاً كـان يُحْـيـينَا

فـهل أرى الدَّهْرَ يَقْـضِـينَا مُـسـاعَـفـةً

فـيـه، وإنْ لمْ يَكُنْ غِـبّـاً تَقـاضِـينا؟

✲✲✲✲✲

رَبيبُ مُلْكٍ كأنَّ اللّهَ أنْشَأهُ

مِسكًا، وقدَّرَ إنْشاءَ الوَرى طِينا

أو صَاغَهُ وَرِقًا مَحْضًا، وتوّجَهُ

من ناصع التِّبْرِ إبداعًا وتحسينا

إذا تأوَّدَ اَدَتْهُ رفاهيةً

تومُ العُقودِ، وأدْمَتْهُ البُرَى لِينا

كانتْ له الشَّمْسُ ظِئْرًا في أَكِلَّتِهِ

بلْ ما تَجَلَّى لها إلاّ أحايينا

كأنّما أُثْبِتَتْ في صَحْنِ وَجْنَتِهِ

زُهْرُ الكواكبِ تَعْويذًا وتَزْيينا

ما ضَرَّ أنْ لمْ نكنْ أكفاءَهُ شَرَفًا

وفي المَوَدَّةِ كافٍ من تكافينا

☆☆☆☆☆

يا رَوْضَةً طالما أَجْنَتْ لَواحِظَنَا

وَردًا حَلاه الصِّبَا غَضّاً ونِسْرِيَنا

ويا حياةً تَمَلَّيْنا بزهرتها

مُنًى ضُرُوبًا ولذَّاتٍ أَفَانِينَا

ويا نعيمًا خطرنا من غَضارتِهِ

في وَشْيِ نُعْمَى سَحَبْنا ذَيْلَهُ حِينَا

لَسْنا نُسَـــمِّـــيكِ إجـــلالاً وتكْرِمَـــةً

وقـــدرُكِ الـمُـــعـــتِلي عن ذاكِ يُغْنِينَا

إذا انْفَـرَدْتِ ومـــا شُـــورِكْتِ في صِـفَـــةٍ

فَـحَـسْـبُنا الوصفُ إيضـاحًـا وتَبْـيـينا

☆☆☆☆☆

يـا جنّـةَ الخُـلْدِ أُبْدِلْنـا بسِـــــدْرَتِـهـــــا

والكوثَرِ العَـــذْبِ زَقّـــومًـــا وغِـــسلينا

إن كـان قـد عَـزَّ في الدنْيـا اللِّقـاءُ فـفي

مَـــواقِفِ الحَـــشْـــرِ نلقـــاكمْ، ويكفـــينا

كـــــــأننـا لـم نَـبِتْ، والـوَصْلُ ثـالـثُـنـا

والسَّـعْـدُ قـد غَضَّ من أجـفـانِ واشـينا

سِـــرَّانِ في خـــاطر الظَّلْمـــاءِ يَكْتُـــمُنا

حـــتّى يكادَ لســـانُ الصُّـــبْحِ يُفْـشـــينا

لا غَـــرْوَ في أنْ ذكَـــرْنا الحُـــزْنَ حين نَـهَتْ

عنهُ النُّهَى، وتركنا الصَّـــبْـــرَ ناســـينا

إنّـا قـــــرأنا الأسى يـوم النَّـوى سُـــــوَرًا

مكتـــوبةً، وأخـــذنا الصَّـــبْـــرَ تَلْقـــينا

أمَّـــــــا هـواكِ فلـم نَـعْـــــــدِلْ بمَـنْـهَـلِـهِ

شِـــرْبًا، وإن كـــان يُروينا فُـــيظْمِـــينا

لم نَجْفُ أُفْقَ جَمَالٍ أنتِ كوكَبُهُ

سَالينَ عنهُ، ولم نَهْجُرْهُ قَالِينا

ولا اختيارًا تَجَنَّبْناهُ عن كَثَبٍ

لكن عَدَتْنَا - على كُرْهٍ - عَوادينا

☆☆☆☆☆

نَأْسَى عليكِ إذا حُثَّتْ مُشَعْشَعَةً

فينا الشَّمُولُ، وغنَّانا مُغَنّينا

لا أكؤسُ الرَّاحِ تُبدي من شمائلنا

سِيمَا ارتياحٍ، ولا الأوتارُ تُلهِينَا

دُومِي على العَهْدِ - ما دُمنَا - مُحافِظَةً

فالحُرُّ مَنْ دَانَ إنصافًا، كَمَا دِينَا

فما اسْتَعَضْنا خليلاً منكِ يَحْبِسُنا

ولا اسْتَفَدْنا حبيبًا عنكِ يَثْنِينا

ولوْ صَبَا نحوَنا من عُلْوِ مَطْلَعِهِ

بدرُ الدُّجَى لمْ يَكُنْ - حَاشَاكِ - يُصْبِينا

أَوْلِي وَفاءً - وإن لم تَبْذُلي صِلَةً -

فالطيفُ يُقنعنا، والذِّكْرُ يَكفينا

وفي الجواب مَتاعٌ إن شفَعتِ به

بِيضَ الأيادي التي ما زِلْتِ تُولِينَا

عليكِ مِنَّا سَلامُ اللّهِ ما بَقِيَتْ

صَبابةٌ بِكِ نُخْفيها فَتُخْفينا

والآن مع القراءة الأخيرة في ديوان ابن زيدون وهي مقطوعة (**مرارة الوداع**):

وَدَّعَ الصَّبْرَ مُحِبٌّ وَدَّعَكْ

ذائعٌ مِن سِرِّهِ ما اسْتَوْدَعَكْ

يَقْرَعُ السِّنَّ على أنْ لم يَكُنْ

زادَ في تلكَ الخُطا إذْ شَيَّعَكْ

يا أخا البَدْرِ سَناءً وسَنا

حَفِظَ اللّهُ زمانًا أطْلَعَكْ

إنْ يَطُلْ بَعْدَكَ لَيْلي فَلَكَمْ

بِتُّ أشْكو قِصَرَ اللَّيْلِ مَعَكْ

انتهت القراءات الشعرية والسلام عليكم ورحمة الله.

****

الأستاذ عبدالعزيز السريع أمين عام المؤسسة:

والآن نأتي إلى تبادل الدروع التذكارية بين جامعة قرطبة ومؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري.

(تبادل رئيس الجامعة مع رئيس المؤسسة درعين تذكاريين بهذه المناسبة الكبيرة صاحبه تصفيق من الحضور)

ثم يستأنف حديثه قائلاً:

أدعو الآن فرقة العميري لإمتاعنا لمدة نصف ساعة..

(ووسط التصفيق والإعجاب من الحضور قدمت فرقة العميري الشعبية الكويتية بعض الأغاني والمعزوفات الموسيقية).

الأستاذ عبدالعزيز السريع:

شكرًا للإخوان في فرقة العميري الذين قاموا بإمتاعنا، وأعضاء الفرقة هم أسماء مهمة جدًا على صعيد الغناء الشعبي في الكويت. فهم يعبّرون عن تراث أصيل في جزء من هذا الوطن الكبير الذي نحبه، ونحب فنونه، ونؤمن تمامًا بأن الثراء في التنوع.

والآن أدعو باسمكم جميعًا السيد رئيس جامعة قرطبة والسيد رئيس المؤسسة لإعلان ختام الدورة.

كلمة رئيس المؤسسة:

«بسم الله بدأنا وباسم الله ننهي فعاليات الدورة والتي باعتقادي حققت الأهداف المرجوة من ورائها، وهي إيصال صوت المحبة وصوت التعاون وصوت الألفة إلى العالم أجمع، ورسالتنا كانت نبيلة مثلما تعرفون، والبشرية بأمسّ الحاجة إليها.. فأرجو أن يتحقق ما كنا نهدف إليه، وشكرًا لكم جميعًا لكل ما قدمتموه لنا خلال هذه الأيام القليلة الماضية.. وشكرًا لكم».

ثم ألقى رئيس جامعة قرطبة كلمة مماثلة، تعانق في نهايتها مع رئيس المؤسسة، وبعد ذلك وجه **الأمين العام** كلمة شكر جامعة قال فيها:

«شكرًا للرئيسين وشكرًا لكم جميعًا، وأحب أن أوجه الشكر لجميع الإخوة الذين ساعدونا خاصة شخصية تجهلونها جميعًا وهو من قرطبة السيد أنطونيو ومعاونوه.. فهم في الحقيقة بذلوا جهداً شاقًا من أجل التعاون معنا، وأحب أن أشكر الإخوة المترجمين وعلى رأسهم الأستاذ الدكتور محمود السيد علي شكرًا جزيلاً.

كذلك أحب أن أوجه الشكر لإخواني وزملائي العاملين في مكتب الأمانة العامة في المؤسسة الذين واصلوا الليل بالنهار في الكويت وفي القاهرة وفي الأردن وفي لبنان حتى وصلنا إلى هنا، وبذلوا أيضًا جهودًا مشكورة متعاونة، ولكن كان المعوّل تمامًا ودائمًا على سعة صدوركم وعلى تسامحكم لأنكم كبار ولأنكم محترفون، وتقدرون أن الأعمال كبرت أم صغرت لا بد أن يصاحبها شيء من الأخطاء .. وشكرًا لرئيسنا الذي نحبه، وشكرًا لرئيس جامعة قرطبة، وشكرًا لكم جميعًا

وردّ الأستاذ رئيس المؤسسة قائلاً:

شكرًا كبيرة لك مني ومن الإخوان جميعًا يا أبا منقذ.

وبذلك اختتمت الدورة التاسعة للمؤسسة «دورة ابن زيدون».

****

تعريفات مختصرة
بالمشاركين في الندوتين

الدكتور أحمد عبدالعزيز (مصر)

- ولد عام ١٩٤٩ .
- حصل على درجة الدكتوراه بتقدير ممتاز مع مرتبة الشرف من جامعة أتونوما بمدريد .
- يعمل أستاذًا للأدب الأندلسي المقارن بكلية الآداب بجامعة القاهرة .
- حاضر بأقسام اللغات العربية والإسبانية بجامعات القاهرة وعين شمس والأزهر وأكاديمية الفنون .
- يرأس المجلة العلمية التي تصدر عن كلية الآداب بجامعة القاهرة .

من مؤلفاته:

- الأندلس في الشعر الإسباني بعد الحرب الأهلية .
- قضايا المشرق العربي عند الشعراء الإسبان .
- المغرب العربي في الشعر الإسباني المعاصر .
- مصر في المصادر الأندلسية (دراسة في نفح الطيب) .
- قضية السجن والحرية في الشعر الأندلسي - الدراسة والنص .
- لغة الأزهار - ترجمة وتقديم لمسرحية لوركا - سلسلة روائع المسرح العالمي .
- لوركا في الأدب العربي المعاصر .
- تاريخ الأدب المقارن (ترجمة عن الفرنسية والإسبانية مع دراسة ومصطلحات وتعليق وتعريف بالأعلام ، وهوامش المترجم الإسباني) .
- آنسة الفردوس العجوز - ترجمة وتقديم ودراسة لمسرحية انطونيو جالا .
- النقش على تمثال عبدالرحمن الداخل (ديوان شعر) .
- وصحت من رقدتها الشمس (مسرحية شعرية) .

الدكتور أد الفش (البرتغال)

- من مواليد مدينة لشبونة - البرتغال .
- متخصص في القانون وتدريس اللغة العربية في الجامعة الجديدة ببرشلونة .
- نشر ما يزيد عن (٣٥) كتابًا ، وشارك في العديد من المؤتمرات .

- أجرى دراسات معمقة وموسعة عن التصوف .
- عضو في العديد من الهيئات الأدبية والعلمية البرتغالية وغيرها .
- شارك في (موسوعة الأندلس) بدراسة عن ابن عمار الأندلسي .

الدكتور أنطوان زحلان (بريطانيا)

- أستاذ فيزياء في الجامعة الأميركية في بيروت من سنة ١٩٥٦ إلى ١٩٧٥ .
- أسس الجمعية الملكية الأردنية في عمان سنة ١٩٦٩ حيث شغل منصب رئيس الجمعية .
- له حوالي ٢٦ مؤلفًا و(١٥٠) مقالاً في الفيزياء والسياسات العلمية وهجرة الكفاءات العربية والتعليم العالي .
- ساهم في استشارات سياسية علمية في البلاد العربية .
- مستشار للسياسات العلمية منذ (٣٠) سنة .

الدكتور بشارة خضر (فلسطين)

- من مواليد ١٣/ ٢/ ١٩٤٤ ، في قرية زبابدة (فلسطين) .
- بلجيكي الجنسية .
- الشهادات العلمية :
- درجة الليسانس في السياسية والاقتصاد والدراسات الاجتماعية - جامعة لوفين ١٩٦٩ .
- دبلوم دراسات عليا في العلاقات الدولية ١٩٧٠ .
- درجة الدكتوراة في السياسة والاقتصاد والدراسات الاجتماعية جامعة لوفين ١٩٧٨ .
- الخبرات العلمية والعملية :
- أستاذ الدراسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية جامعة لوفين .
- مدير المركز العربي للدراسات والأبحاث .
- عضو في العديد من الجمعيات والاتحادات الأوروبية .
- أستاذ زائر في كل من إيطاليا وإسبانيا .
- له عشرون كتابًا عن العالم العربي والعلاقات العربية الأوروبية ، تسعة منها ترجمت إلى اللغة الإسبانية ، وثلاثة ترجمت إلى العربية في مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت .

من مؤلفاته:

- أوروبا ودول الخليج العربي - الشركاء الأباعد .
- أوروبا وفلسطين من الحروب الصليبية إلى الآن .

الدكتور بيير جيشار (فرنسا)

- من مواليد عام ١٩٣٩ .
- نال درجة الدكتوراه في التاريخ .
- يعمل أستاذًا شرفيًا لتاريخ العصور الوسطى في جامعة (ليومير في مدينة ليون) .
- عضو مؤسس لدار بلانكث بمدريد .
- حاضر بجامعات جنيف والرباط .
- يعمل حاليًا في جامعة (تيلوز بفرنسا)، ومديرًا لمؤسسة متخصصة في تاريخ البحر الأبيض المتوسط في العصور الوسطى .

من مؤلفاته:

- الأندلس البناء الأنثروبولوجي .
- المجتمع الإسلامي الغربي .
- البناء الاجتماعي الغربي في إسبانيا المسلمة .

الدكتور جل أنيد جار (أمريكا)

- من مواليد فرنسا .
- درس الأدب في جامعة بيركلي في كالفورنيا بالولايات المتحدة الأمريكية .
- مساعد بروفسور للأدب المقارن في جامعة كولومبيا بنيويورك .

من مؤلفاته:

- كتاب (مكاننا في الأندلس) .

الدكتور حازم الببلاوي (مصر)

- من مواليد عام ١٩٣٦ .
- شهادة في الحقوق ١٩٥٧ ، وشهادة دراسات عليا في الاقتصاد السياسي ١٩٥٨ والقانون العام من جامعة القاهرة ١٩٥٩ .
- دراسات عليا في العلوم الاقتصادية من جامعة غرينوبل في فرنسا ١٩٦١ .
- دكتوراه في العلوم الاقتصادية من جامعة باريس ١٩٦٤ .

الوظائف التي شغلها:

- شغل منصب رئيس إدارة البنك المصري لتنمية الصادرات .
- رئيس مجلس إدارة الشركة المصرية لضمان الصادرات .
- عضو مجلس إدارة شركة سيباركس الفرنسية ومجلس إدارة اتحاد المصارف العربية في لندن .
- عمل أستاذًا مساعدًا للاقتصاد في جامعتي الإسكندرية والكويت .
- عمل أستاذًا زائرًا في جامعة السوربون عام ١٩٨٦ ، وجامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس عام ١٩٨٩ .
- عمل في الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي .
- شغل منصب رئيس إدارة البحوث الاقتصادية في وزارة المالية في الكويت .
- شغل منصب رئيس الدائرة الاقتصادية في بنك الكويت الصناعي .
- أشرف على القسم الاقتصادي في مركز الدراسات الاستراتيجية في الأهرام عام (١٩٧٢ – ١٩٧٣) .
- وكيل عام مساعد للأمين العام للأمم المتحدة .
- أمين تنفيذي للجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (اسكوا) عام ١٩٩٥ وأعيد تعيينه عام ١٩٩٧ .

من مؤلفاته:

- التعاون الاقتصادي العربي ١٩٦٥ ، دروس في النظرية النقدية ١٩٦٦ ، التنمية الزراعية مع إشارة خاصة إلى البلاد العربية ١٩٦٧ ، نظرية التجارة الدولية ١٩٦٨ ، المجتمع التكنولوجي الحديث ١٩٧٢ ، أصول الاقتصاد السياسي ١٩٧٥ ، على أبواب عصر جديد ١٩٨٣ .

الدكتور خوان مارتوس كيسادا (إسبانيا)

- حصل على درجة الدكتوراه من جامعة غرينادا عام ١٩٨٥ .
- رئيس قسم الدراسات العربية والإسلامية في جامعة كمبلوتنسي بمدريد .
- عمل أستاذًا في جامعة الرباط ورئيسًا لقسم اللغة العربية والفقه الإسلامي في نفس الجامعة .
- له دراسات أخرى في التاريخ والحضارة واللغة .

الدكتور خوان بيدرو مونفرير (إسبانيا)

- أستاذ مساعد للغات الرَّومانثية والدراسات السامية والترجمة التحريرية والفورية بقسم الدراسات العربية والإسلامية بجامعة قرطبة .
- حاصل على الجائزة التكريمية عن أطروحة الدكتوراه التي تحمل عنوان : عبدالملك بن حبيب وكتابه (وصف الفردوس) .

من مؤلفاته:

- ترجمة عربية للتاريخ المختلف لآدم وحواء .
- فهارس لمجلة منوعة في الدراسات العربية والعبرية .
- عندما كانت قرطبة عاصمة العالم .

الدكتور دانيال نيومان (بلجيكا)

- من مواليد ١٩٦٣ .
- تخرج في جامعة لندن حيث حصل على شهادة الإجازة في اللسانيات والإعلام .
- نال درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها .

- عمل بالتدريس في فرنسا وتونس وتشيكوسلوفاكيا .
- يعمل حاليًا أستاذًا في المعهد العالي للترجمة في بروكسل - بلجيكا .
- يتولى الآن قسم إدارة العلاقات الدولية وبرامج تبادل الطلبة ، والتعاون العلمي مع الجامعات وبلاد شمال أفريقيا والشرق الأوسط .
- له العديد من المؤلفات والمقالات باللغة الإنجليزية والعربية والفرنسية في المجالات العلمية الدولية المتخصصة .
- شارك في عدة مؤتمرات وندوات في مختلف أنحاء العالم .
- له كتاب حديث دراسة وترجمة : «تخليص الإبريز في تلخيص باريس» لرفاعة الطهطاوي باللغة الإنجليزية .

الدكتور ديفيد سولار (إسبانيا)

- من مواليد كنتابيريا عام ١٩٤٣ .
- تخرج في كلية علوم الإعلام .
- عمل محررًا في قسم السياسة الدولية ومعدًا لبرنامج التقرير الأسبوعي أيضًا .
- يشارك حاليًا في برنامج الوقت الحاضر ويعمل محللاً أسبوعيا بقسم السياسة الدولية لإصدارات (B.B.C) باللغة الإسبانية .
- كاتب في جريدة (الموندو) .
- في عام ١٩٩٨ أصدر مجلة (مغامرة التاريخ) وما زال يديرها حتى الآن .
- محاضر خبير بالمواضيع المتعلقة بالعالم العربي والحرب الباردة والقضايا العسكرية والاستراتيجية .
- مؤلف للعديد من الكتب عن الشرق الأوسط .

الدكتور راشد عبدالعزيز المبارك (المملكة العربية السعودية).

- ولد عام ١٩٣٥ في منطقة الأحساء.
- حاصل على بكالوريوس في الفيزياء والكيمياء من جامعة القاهرة، وعلى دكتوراه في الكيمياء النظرية.
- أستاذ كيمياء (الكم) في جامعة الملك سعود.
- رئيس المجلس التنفيذي للمنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة.
- عضو مجلس الأمناء لجامعة الخليج، ومعهد تاريخ العلوم العربية بجامعة فرانكفورت، وغيرهما.

دواوينه الشعرية:

- قراءة في دفاتر مهجورة ١٩٩٥.
- رسالة إلى ولادة ١٩٩٥.
- نشرت له أبحاث ودراسات في: الشرق الأوسط، والمجلة، واليمامة، والعربي وغيرها.

الدكتورة سلمى الخضراء الجيوسي (فلسطين)

- ولدت عام ١٩٢٨ في مدينة السلط بالأردن.
- ليسانس في الأدب العربي والإنجليزي، الجامعة الأمريكية.
- دكتوراه في الأدب العربي، جامعة لندن.
- حصلت على عدد من الزمالات من الجامعات الأمريكية، وعلى وسام القدس للإنجاز الأدبي ١٩٩٠، ووسام اتحاد المرأة الفلسطينية - الأمريكية للخدمة الوطنية المتفوقة في حقل الثقافة ١٩٩١.

من مؤلفاتها:

- الاتجاهات والحركات في الشعر العربي الحديث.
- إلى جانب مقالاتها المتنوعة بالعربية والإنجليزية، لها عدد من المنشورات باللغة الإنجليزية منها: *Trends and Movements in Modern Arabic Poetry*
- كتبت مقدمات لعدد من منشورات «بروتا» التي تعمل مديرة لتحريرها.
- لها ديوان شعر بعنوان: «العودة من النبع الحالم» ١٩٦٠.

الأستاذ عبدالعزيز السريع (الكويت)

- من مواليد عام ١٩٣٩ .
- كاتب قصة ومسرحية .
- ليسانس لغة عربية من جامعة الكويت .
- مقرر لجنة المسرح في اللجنة العليا لتطوير الفنون في الكويت ١٩٧٢ .
- بدأ العمل في سن مبكرة في وزارة التربية .
- وفي عام ١٩٧٣ انتقل للعمل في المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب فور تأسيسه وشغل فيه عدة مهام كان آخرها مديراً لإدارة الثقافة والفنون حتى عام ١٩٩٣ عندما تفرغ للعمل في مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري .
- أمين عام مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري منذ عام ١٩٩١ .
- كتب عدداً من الأعمال المسرحية خلال الفترة من عام ١٩٦٣ حتى عام ١٩٧٤ ، شاهدها جمهور المسرح في الكويت والبلاد العربية ، بإخراج صقر الرشود ، لفرقة مسرح الخليج العربي ... صدر منها مطبوعاً مسرحية «ضاع الديك» عام١٩٨١ ، «والدرجة الرابعة» نشرت عام ٢٠٠٣ ، وعنده شهادة التي نشرت عام ٢٠٠٤ ، و«لمن القرار الأخير» ونشرت عام ٢٠٠٤ .
- له مجموعة قصص قصيرة صدرت عام ١٩٨٥ ، بعنوان «دموع رجل متزوج» .
- نال وسام الاستحاق الثقافي من الطبقة الثانية من رئيس جمهورية تونس في أكتوبر ١٩٩٥ .
- كرم عام ١٩٩٥ في مهرجان أيام قرطاج المسرحية (الدورة السابعة) .
- حصل على ميدالية التكريم الكبرى من المهرجان المسرحي لدول مجلس التعاون – أبو ظبي ٢٠٠٣ .

الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين[*] (الكويت)

– من مواليد عام ١٩٣٦ في الكويت، من رجال الأعمال البارزين فيها، و من كبار عشاق الشعر والتراث العربي، وقد أصدر ديوانه الأول «بوح البوادي» عام ١٩٩٥، وديوان «مسافر في القفار» عام ٢٠٠٤.

أنشأ عدداً من الهيئات الثقافية والتعليمية منها:

– مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري عام ١٩٨٩، جائزة عبدالعزيز سعود البابطين لأحفاد الإمام البخاري (سنوية)، بعثة سعود البابطين الكويتية للدراسات العليا عام ١٩٩١، كلية سعود البابطين الكويتية للآداب بجامعة عليكرة في الهند، كلية عبدالرحمن البابطين الكويتية للدراسات الإسلامية بمدينة شمكنت بكازاخستان، مكتبة البابطين الكويتية في القدس عام ٢٠٠٠، مكتبة البابطين المركزية للشعر العربي في الكويت عام ٢٠٠٢، مركز البابطين للترجمة عام ٢٠٠٤، عدد كبير من المدارس في الأقطار العربية والإسلامية.

العضويات والشهادات التكريمية والأوسمة:

أ – عضوية مجالس إدارة وأمناء: الصندوق الوقفي للثقافة والفكر والهيئة التأسيسية للجنة الوطنية لدعم التعليم (الكويت) ومجمع اللغة العربية (دمشق) ومؤسسة الفكر العربي، والمجمع الثقافي العربي (بيروت).

ب – شهادات الدكتوراه الفخرية من جامعات: طشقند ١٩٩٥، باكو ٢٠٠٠، اليرموك الأردنية ٢٠٠١، الجامعة القرغيزية الكويتية ٢٠٠٢، وجامعة جوي بقرغيزستان ٢٠٠٢، وجامعة الجزائر ٢٠٠٥.

ج – الأوسمة: وسام الاستحقاق الثقافي من الصنف الأول من فخامة رئيس جمهورية تونس ١٩٩٦، وسام الاستقلال من الدرجة الأولى من ملك المملكة الأردنية الهاشمية ٢٠٠١، وسام الأرز برتبة ضابط من فخامة رئيس الجمهورية اللبنانية عام ٢٠٠٤، وسام الكويت ذو الوشاح من الدرجة الأولى في عام ٢٠٠٥ من حضرة صاحب السمو أمير دولة الكويت.

● انظر ترجمته الكاملة في كتاب أضواء على مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري – الكويت.

الدكتور عبدالوهاب الأفندي (السودان)

- حصل على شهادة البكالوريوس من جامعة الخرطوم والماجستير في الفلسفة من جامعة ويلز في سوانزي، والدكتوراه من جامعة ريدنج.
- عمل باحثًا في كلية سانت أنتوني بجامعة أكسفورد، ومعهد كريستيان ميلكسين في بيرجن بالنرويج.
- شغل منصبًا دبلوماسيًا في الخارجية السودانية (٩٠ - ١٩٩٤). طيار مدني (١٩٧٦ - ١٩٨١).
- يعمل حاليًا محاضرًا وباحثًا بمركز دراسات الديمقراطية في جامعة وستمنستر بلندن، ويتولى تنسيق مشروع الديمقراطية في العالم الإسلامي بالمركز.

ومن مؤلفاته المنشورة بالإنجليزية:

«ثورة الترابي: الإسلام والسلطة في السودان» (١٩٩١)، «من يحتاج الدولة الإسلامية» (١٩٩١)، «إعادة التفكير في الإسلام والحداثة» (٢٠٠١)، «من أجل دولة سلام: الصراع ومستقبل الديمقراطية في السودان» (٢٠٠٢)، «العلوم الاجتماعية وتحليل الصراع» (١٩٩٣)، «الإسلام والعدالة» (١٩٩٧)، «موسوعة روتليج للفلسفة» (١٩٩٨)، «الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط» (٢٠٠٠)، «من أجل فهم السياسة الديمقراطية» (٢٠٠٣)، «الفكر الإسلامي في القرن العشرين» (٢٠٠٤) إضافة إلى ذلك ساهم في عدة دوريات أكاديمية متخصصة من بينها:
African Affairs, Encounter, Journal of International Affairs, Futures, Muslim World, The Journal of Democracy, and the International Journal of Middle Eastern.

ومن مؤلفاته بالعربية:

الثورة والإصلاح السياسي في السودان (١٩٩٥)، والإسلام والدولة الحديثة (٢٠٠٢)، وشارك في تأليف عدة كتب منها بالعربية: «العرب وجوارهم: إلى أين» (٢٠٠٠)، «المواطنة والديمقراطية في الوطن العربي» (٢٠٠١)

الدكتور علي أومليل (المغرب)

- شغل منصب سفير المملكة المغربية في بيروت.
- أستاذ بجامعة محمد الخامس في الرباط.
- رئيس المنظمة المغربية لحقوق الإنسان.
- أمين عام منتدى الفكر العربي في الأردن (سابقًا).
- رئيس المنظمة العربية لحقوق الإنسان.

من مؤلفاته:

١ - في شرعية الاختلاف ١٩٩٥ بالعربية.

٢ - السلطة الثقافية والسلطة السياسية ١٩٩٧ بالعربية.

٣ - التراب والتجاوز ١٩٨٩ بالعربية.

٤ - الإصلاحية العربية والدولية الوطنية ١٩٨٥ بالفرنسية.

- أقيمت ندوة عن أعماله بالقاهرة شارك فيها باحثون من جامعات: القاهرة، تونس، محمد الخامس بالرباط، جامعة دمشق، الجامعة الأردنية، الجامعة اللبنانية، جامعة الجزائر. وذلك عام ٢٠٠٣.

الدكتور فرد هاليدي (أيرلندا)

- من مواليد أيرلندا.
- بروفسور في جامعة لندن - قسم العلاقات الدولية.
- أستاذ زائر في جامعة برشلونة.

من مؤلفاته:

- له عشرة مؤلفات عن الشرق الأوسط، ستة منها ترجمت إلى العربية.
- أحدث مؤلفاته (مئة من الأساطير حول الشرق الأوسط) صادر في لندن.
- من مؤلفاته أيضًا كتاب (الإسلام والغرب - خرافة المواجهة) مترجم إلى العربية.

الدكتورة ماريا تيريسا غارولو (إسبانيا)

- نالت درجة الدكتوراه في فقه اللغات السامية عام ١٩٧٨ من جامعة مدريد المركزية.
- تعمل حاليًا أستاذة للغة العربية وآدابها بكلية فقه اللغة بجامعة مدريد.
- متخصصة في الأدب الأندلسي نثرًا وشعرًا.

من مؤلفاتها:

- ديوان شاعرات الأندلس.
- بحث موضوعه (الأدب العربي في الأندلس خلال القرن الحادي عشر الميلادي).
- ابن سهل الإشبيلي - شاعرًا - ١٩٩٦.
- قصائد النار وأشعار أخرى.
- ديوان ابن سارة السنتريني.
- الرصافي البلنسي - قصائد - ١٩٨٠.
- التأثيرات العربية في المفردات الأندلسية ١٩٨٣.

الدكتورة ماريا خيسوس بيغيرا (إسبانيا)

- من مواليد مدريد.
- تخرجت في جامعة مدريد المركزية وحصلت على الدكتوراه في الجامعة نفسها.
- عملت في عدة جامعات إسبانية.
- أستاذ مقيم في الجامعة المركزية، في قسم الدراسات العربية والإسلامية منذ أكثر من ثلاثين عامًا.
- عملت رئيسة لعدة مجالات متخصصة في مجال الحضارة الأندلسية.
- رئيسة القسم العربي الإسلامي في دائرة معارف تاريخ إسبانيا (سابقًا).

من مؤلفاتها:

- لها ما يقارب العشرين مؤلفًا، بالإضافة إلى العديد من المقالات التي نشرتها في المجلات المتخصصة.
- ومن مؤلفاتها أيضًا: ملوك الطوائف صدر عام ١٩٩٢.

الدكتور مبروك المناعي (تونس)

- مولود في ١٠ أكتوبر ١٩٥٤ بسليانة (تونس).
- خريج المعهد الصادقي، فدار المعلمين العليا، فكلية الآداب والعلوم الإنسانية بتونس.
- شهادة الأستاذية في اللغة والآداب العربية، وشهادة تكميلية في اللسانيات - شهادة تكميلية في علوم التربية - دكتوراه الدولة في الآداب عام ١٩٩٤.
- أستاذ الشعر ونقده وقضاياه النظرية بكلية الآداب - منوبة تونس.

الحضور العلمي والثقافي:

- عضوية اتحاد الكتاب التونسيين، المجلس العلمي لكلية الآداب. منوبة - تونس، الهيئة المديرة لحوليات الجامعة التونسية، لجنة الإبداع في مجال الشعر (وزارة الثقافة. تونس)، لجنة جائزة أبي القاسم الشابي: دورة ١٩٩٨، خبير متعاون مع المعهد التونسي للدراسات الإستراتيجية: ١٩٩٦ - ١٩٩٨.

مؤلفاته:

- «المفضليات، بحث في عيون الشعر القديم»، ١٩٩١.
- أبو الطيب المتنبي «قلق الشعر ونشيد الدهر».
- «نحو رؤية جديدة لشراكة أوروبية متوسطية». (ترجمة) برشلونة ١٩٩٧.
- «الشعر والمال»: بحث في آليات الإبداع الشعري عند العرب ١٩٩٨.
- في إنشائية الشعر العربي القديم.
- الشعر والسحر.

● فاز بجائزة مؤسسة جائزة عبدالعزيز سعود البابطين للإبداع الشعري في مجال نقد الشعر بدورة أبي فراس الحمداني في الجزائر عام ٢٠٠٠.

الدكتورة مانويلا كورتس غارثيا (إسبانيا)

- باحثة إسبانية (مستعربة)، لها جهد كبير في مجال البحوث حول الجوانب الثقافية في الموسيقى الأندلسية.
- متخصصة في دراسة المأثورات الغنائية.
- عملت مدرسة في جامعة القاهرة.
- تتقن اللغة الإسبانية والفرنسية والإنجليزية والعربية.

من مؤلفاتها:

- ماضي وحاضر الموسيقى الأندلسية.
- الشعر والموسيقى في قرطبة - بني أمية.
- منسقة ومنظمة لعدد من الأنشطة الثقافية الرامية لتعزيز العلاقات الثقافية ما بين إسبانيا والبلاد العربية.

الدكتور محمد الرميحي (الكويت)

- مواليد ١٩٤٢.
- دكتوراه في العلوم الاجتماعية من جامعة درهام بشمال شرقي انجلترا سنة ١٩٧٣.
- الأمين العام للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب عام ١٩٩٨ - ٢٠٠٢.
- رئيس تحرير مجلة العربي، والعربي الصغير، وكتاب العربي عام ١٩٨٢ - ١٩٩٨م
- أسس ورأس تحرير: جريدة «صوت الكويت الدولي» ومجلة «نيو أريبيا» منذ العام ١٩٩٠ حتى نوفمبر ١٩٩٢، ومجلة «دراسات الخليج والجزيرة العربية» (١٩٧٤-١٩٧٨).
- عميد مساعد في كلية الآداب، جامعة الكويت ١٩٧٦-١٩٧٨، أستاذ مساعد ثم أستاذ في قسم الاجتماع، جامعة الكويت ١٩٧٥-١٩٨٢، رئيس قسم الاجتماع والخدمة الاجتماعية في كلية الآداب والتربية، جامعة الكويت ١٩٧٥-١٩٧٧.
- شغل عضوية: المجلس الأعلى للتخطيط ورئيس لجنة الإعلام والثقافة والبحث والعلمي بهذا المجلس، المجلس الاستشاري لمجلس الوزراء، ١٩٩٤-١٩٩٧، مجلس كلية الدراسات العليا

في جامعة الكويت ١٩٨٠-١٩٨٢ ، في مجلس تحرير سلسلة «عالم المعرفة» منذ ١٩٧٧ ، لجنة المستشارين لمجلة «دراسات عربية» ، المجلس الأعلى للتعليم ، الكويت ١٩٨٦-١٩٨٧ ، جمعية الصحفيين الكويتية منذ عام ١٩٧٤ ، الهيئة الاستشارية لسلسلة (دراسات استراتيجية) منذ عام ١٩٩٧ ، عضو المجلس الأعلى للتعليم ١٩٩٨ .

مؤلفاتــه:

- له أكثر من (٢٠) مؤلفاً منها : أحاديث عربية (ثلاثة أجزاء) ١٩٩١ ، أصداء حرب الكويت ، لندن ١٩٩٤ ، الجذور الاجتماعية الديمقراطية في مجتمعات الخليج العربي المعاصر ١٩٩٥ ، قضايا خليجية دبي ١٩٩٨ ، عصر الأوهام بيروت ١٩٩٨ .
- حصل على : الجائزة التقديرية لمؤسسة الكويت للتقدم العلمي في العلوم الاجتماعية والاقتصادية ١٩٨٠ ، جائزة سلطان العويس الثقافية دبي ١٩٩٦ ، جائزة ابن سينا (جائزة الإبداع الثقافي الدولي) موسكو ١٩٩٠ ، وسام الثقافة بدرجة فارس من الجمهورية الفرنسية عام ٢٠٠٣ .

الدكتور محمد حسن عبدالله (مصر)

- من مواليد المنصورة ، محافظة الدقهلية ١٩٣٥ .
- حصل على ليسانس آداب من جامعة القاهرة ١٩٦١ .
- ماجستير في الآداب من جامعة القاهرة ١٩٦٦ .
- دكتوراه في النقد الأدبي الحديث من جامعة عين شمس ١٩٧٠ .
- عمل أستاذاً للنقد الأدبي بجامعة القاهرة .
- ثم رئيساً لقسم اللغة العربية والدراسات الإسلامية- بكلية التربية بالفيوم .

من مؤلفاتــه:

- عزالدين بن عبدالسلام ١٩٦٢ .
- أنفاس الصباح١٩٦٣ .
- الشعلة وصحراء الجليد ١٩٦٥ .

- الواقعية في الرواية العربية ١٩٧٠ .
- الإسلامية والروحية في أدب نجيب محفوظ ١٩٧٢ .
- الحركة الأدبية والفكرية في الكويت ١٩٧٣ .
- الصحافة الكويتية في ربع قرن، كشاف تحليلي ١٩٧٤ .
- ديوان الشعر الكويتي ١٩٧٤ .
- مقدمة في النقد الأدبي ١٩٧٥ .
- صقر الرشود مبدع الرؤية الثانية ١٩٨١ .
- الصورة والبناء الشعري ١٩٨١ .
- صورة المرأة في الشعر الأموي ١٩٨٧ .

الدكتور محمد سليم العوا (مصر)

- من مواليد ١٩٤٢ .
- ليسانس الحقوق - كلية جامعة الإسكندرية ١٩٦٣ .
- دكتوراه الفلسفة في القانون المقارن - جامعة لندن ١٩٧٢ .

من الوظائف التي شغلها:

- رئيس جمعية مصر للثقافة والحوار .
- عضو مجلس أمناء المنظمة المصرية لحقوق الإنسان (٩٤ - ٢٠٠٠) .
- عضو الفريق العربي للحوار الإسلامي - المسيحي .
- مستشار مكتب التربية العربي لدول الخليج - الرياض (٧٩ - ١٩٨٥) .
- أستاذ مشارك، ثم أستاذ الفقه الإسلامي والقانون المقارن بقسم الدراسات الإسلامية - جامعة الرياض (الملك سعود حاليًا) (٧٤ - ١٩٧٩) .
- أستاذ مساعد للقانون - كلية عبدالله بايرو - جامعة أحمد وبللو كانو - نيجيريا (١٩٧٢) .

من المؤلفات والبحوث المنشورة:

- في النظام السياسي للدولة الإسلامية، في أصول النظام الجنائي الإسلامي، أزمة المؤسسة الدينية في مصر، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، بين الاجتهاد والتقليد، التعزيز في الفقه الجنائي الإسلامي، مبدأ الشرعية في القانون الجنائي المقارن، مناهج المستشرقين في الدراسات العربية والإسلامية، اختيار المحكمين واختيار أماكن التحكيم.
- وله العديد من المؤلفات باللغة الإنجليزية.

الشيخ محمد علي التسخيري (إيران)

- ولد عام ١٩٤٤ في النجف - العراق.
- أنهى دراسته الابتدائية والمتوسطة والإعدادية في مدينة النجف، وواصل دراسته الأكاديمية في كلية الفقه إلى أن حصل على شهادة الليسانس في العلوم العربية والفقه الإسلامي، وكان يدرس - إلى جانب ذلك - الدروس الحوزوية بإشراف كبار العلماء، وبعد هجرته إلى إيران عام ١٩٧٠ واصل دراسته الحوزوية على أيدي أساتذة كبار.
- عمل أستاذاً للدراسات العليا بجامعة الإمام الصادق، وجامعة إعداد المدرسين، وأميناً عاماً للمجمع العالمي لأهل البيت، ومستشاراً لسماحة آية الله الخامنئي، وأميناً عاماً للمجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
- عضو في العديد من الهيئات واللجان والمجالس.
- شارك في نحو مائتي مؤتمر وندوة عالمية.
- دواوينه الشعرية: أوراق وأعماق، وقد ضم أكثر من ثلاثين قصيدة شعرية.
- مؤلفاته: كتب العديد من البحوث عن أساتذته في الفقه والأصول، وترجم ما يقرب من ١٣ كتاباً.

الدكتور محمود السيد علي (مصر)

- حصل على ليسانس اللغة والأدب الإسباني من كلية الألسن - جامعة عين شمس، قسم اللغة الإسبانية بتقدير جيدًا جدًا.

- ليسانس اللغة والأدب الأسباني من جامعة مدريد الأوتونوما ١٩٧٩ ، درجة الماجستير في الأدب الأسباني من الجامعة نفسها ١٩٨١ .
- حصل في مارس عام ١٩٨٤ على درجة «دكتوراه الدولة في النقد الأدبي» من جامعة مدريد الأوتونوما «بتقدير امتياز مع مرتبة الشرف» .
- عمل مدرسًا للغة الأسبانية وآدابها بكلية اللغات والترجمة ، جامعة الأزهر ١٩٨٤ حتى مايو ١٩٨٩ .
- رقي إلى أستاذ مساعد بقسم اللغة الأسبانية وآدابها بكلية الآداب ، جامعة القاهرة من ١٩٩٠ وإلى الآن . ثم عين في ٢/ ٩/ ١٩٩٢ رئيسًا لقسم اللغة الأسبانية وآدابها بكلية الآداب - جامعة القاهرة ، كما عين مديرًا للمعهد المصري للدراسات الإسلامية بمدريد ١٩٩٩ - ٢٠٠٢م .

الكتب والأبحاث والأنشطة العلمية:

- وضع أول قاموس عربي/ أسباني ، أسباني/ عربي «قاموس المصطلحات التخصصية ، المسائل الإجرائية في الاجتماعات والمؤتمرات الدولية» .
- قواعد اللغة الأسبانية «بالعربية» الجزء الأول - الصرف ، قواعد اللغة الأسبانية (بالعربية) الجزء الثاني - النحو .
- دراسة لمسرح الكاتب والفيلسوف الأسباني ميجيل دي أونامونو «الآخر الظاهر والباطن والطريق إلى الله» .

دراسات أسبانية:

- (الرواية عند ميجيل دي أونامونو) و(مجيل ليرناندیث شاعرًا) و(الموسيقى الشعبية الأسبانية) و(الوظيفة الأدبية والشعر الحر «ترجمة») و(ترانيم الأطفال وأغاني المهد في أسبانيا «ترجمة») و(من آثار الإسلام في الحياة الأسبانية «ترجمة») و(الشعر الملحمي الأسباني) .

الدكتور محمود علي مكي (مصر)

- من مواليد سبتمبر ١٩٢٩ .
- تخرج في كلية الآداب قسم اللغة العربية جامعة القاهرة، ١٩٤٩ .
- عين معيداً بقسم اللغة العربية، ثم سافر إلى إسبانيا، وحصل على الماجستير والدكتوراه عام ١٩٥٥ .
- عام ١٩٦٥ رجع إلى القاهرة وعين مديراً لمركز دراسات أمريكا اللاتينية ومديراً لإدارة الترجمة بوزارة الثقافة .
- وفي عام ٧١ حتى ٧٨ سافر إلى الكويت أستاذاً زائراً للأدب العربي والأدب الأندلسي .
- عاد إلى القاهرة رئيساً لقسم اللغة العربية بجامعة القاهرة، بالإضافة إلى رئاسة قسم اللغة الإسبانية حتى عام ١٩٨٥ .

من مؤلفاتـه:

- ديوان ابن دراج القسطلي تحقيق ودراسة مطولة، صدر عن دمشق عام ١٩٦١ .
- التيارات الثقافية الشرقية وأثرها في تكوين الثقافة الأندلسية، صدر عام ١٩٦٧ .
- المقتبس لابن حيان تحقيق ودراسة .
- مدريد العربية، صدر ١٩٦٧ .
- ترجم عدداً كبيراً من الأعمال الإبداعية عن الإسبانية ووضع العديد من الدراسات الهامة عن الأدب الإسباني وأدب أمريكا اللاتينية .

الدكتور ميغيل كروث إرناندث (إسبانيا)

- ولد في مالقة عام ١٩٣٠ .
- أستاذ الفكر الإسلامي في جامعة أتونوما بمدريد (جامعة مدريد المستقلة) .
- أستاذ تاريخ الفلسفة في كليات الفلسفة والآداب بجامعة غرناطة وسرلنقا .

من مؤلفاته:

- الفلسفة الإسبانية الإسلامية .
- الفلسفة العربية .
- تاريخ الفكر في العالم الإسلامي .

الدكتور ميلاد حنا (مصر)

- كاتب بالأهرام.
- عضو المجلس الأعلى للثقافة.
- حائز على جائزة الدولة التقديرية من جمهورية مصر العربية.
- حائز على جائزة سيمون بوليفار الدولية من اليونسكو.
- له العديد من المؤلفات منها: كتاب «الأعمدة السبعة للشخصية المصرية» وكتاب «قبول الآخر».

الدكتور نبيل مطر (أمريكا)

- من أصل عربي يحمل الجنسية الأمريكية.
- عمل أستاذًا في الجامعة الأمريكية لعدة سنوات.
- رئيس قسم الدراسات الإنسانية بجامعة فلوريدا.

من مؤلفاته:

- أصدر عدة كتب عن التاريخ الإسلامي في العصور الوسطى منها: الإسلام في بريطانيا الذي يعرض بداية تاريخ المواجهة بين الإسلام والغرب في القرنين السادس عشر والسابع عشر وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية.
- الأتراك والمسلمون والإنجليز في فترة اكتشاف العالم الجديد ١٩٩٩.
- له كتاب عن المرابطين، وقد نشرته جامعة هارفارد بأمريكا.
- من أرض المسيحيين - رحلة عربية في القرن السابع عشر صدر عام ٢٠٠٣.
- ألقى عدة محاضرات بجامعة هارفارد ضمن سلسلة محاضرات (جب) المؤرخ المعروف.
- تتركز اهتماماته على خطاب العلاقات الثقافية والحضارية بين الغرب والشرق، وقد قدم مساهمات جليلة في هذا الميدان سواء ما كان في الكتب والدراسات أم في المؤتمرات والمحافل الدولية.

الدكتور وهب رومية (سورية)

- من مواليد ١٩٤٤ .
- إجازة في الآداب من قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة دمشق ١٩٦٧ .
- ماجستير في الآداب من قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة ١٩٧٤ .
- دكتوراه في الآداب من قسم اللغة العربية وآدابها بجامعة القاهرة ١٩٧٧ .
- معيد بجامعة دمشق من ١٩٦٨- ١٩٧٠ .
- مدرس في جامعة دمشق بعد العودة من الإيفاد .
- معار إلى جامعة صنعاء، ورئيس قسم اللغة العربية فيها من ١٩٨٣-١٩٨٦ .
- أستاذ بجامعة دمشق .
- عمل أستاذاً في قسم اللغة العربية بكلية التربية الأساسية في دولة الكويت معاراً من جامعته لعدة سنوات، عاد بعدها إلى عمله في جامعة دمشق .

من مؤلفاتــه:

- الرحلة في القصيدة الجاهلية .
- قصيدة المدح بين الأصول والإحياء والتجديد .
- بنية القصيدة العربية حتى نهاية العصر الأموي .
- شعرنا القديم والنقد الجديد .
- مفهوم الشعر في آثار المرحوم الدكتور يوسف خليف ضمن الكتاب التذكاري الصادر في ذكرى رحيله الثانية - القاهرة إلى جانب عدد من كبير من البحوث الأدبية والنقدية الأخرى .

****

المحتـــوى

الندوة الأدبية

● **الجلسة الرابعة:**

- البحث: (المرأة في الشعر الأندلسي.. ولادة نموذجًا)، **د. ماريا تيريسا غارولو** ٧
- ملخصات البحث ٣٧
- المناقشات ٤٧

● **الجلسة الخامسة:**

- البحث الأول: (شعر ابن زيدون في ميزان النقد)، **د. وهب رومية** ٦٥
- ملخصات البحث ١٦٧
- البحث الثاني: (شعر ابن زيدون في ميزان النقد)، **د. ماريا خيسوس بيغيرا** ١٧٩
- ملخصات البحث ١٩٧
- البحث الثالث: (ابن زيدون في الأدب العربي المعاصر بين الدارسين والمبدعين)، **د. محمد حسن عبدالله** ٢٠٩
- ملخصات البحث ٣٣١
- المناقشات ٣٤١

الجلسة السادسة:

- البحث الأول: (ابن زيدون وموقعه في الشعر الأندلسي)، **د. سلمى الخضراء الجيوسي** ٣٦٦
- ملخصات البحث ٣٨٥
- البحث الثاني: (الأندلس والعناصر العربية في الشعر البرتغالي)، **د. أد ألبرتو ألفش** ٣٩٦
- ملخصات البحث ٤٢٥
- المناقشات ٤٣٥

● **الجلسة الختامية (الحفل الختامي):**

- قراءة اتفاقية التعاون الأكاديمي لتأسيس أستاذية البابطين للغة العربية ٤٥٧
- بيان قرطبة ٤٥٩
- قراءات شعرية من ديوان ابن زيدون ٤٦٨
- تعريفات مختصرة بالمشاركين في الندوتين الفكرية والأدبية ٤٨١
- المحتوى ٥٠٥
- صور من الجلسات ٥٠٧

✱✱✱✱

صور من الجلسات

شعار المؤسسة محاطًا بالورود في حفل الافتتاح.

سمو الأميرة »إيلينا« في حفل افتتاح دورة ابن زيدون

الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين – رئيس مجلس الأمناء

عادل نجل محيي الدين فارس الفائز بالجائزة التكريمية يتسلمها من سمو الأميرة »إيلينا« وبدا من اليمين: الأمين العام للمؤسسة فرئيس المؤسسة ثم رئيس جامعة قرطبة وقرين الأميرة فالأميرة فوزيرة الثقافة الإسبانية.

د. عبدالرحمن أبوعلي يتسلم جائزته من سمو الأميرة (إيلينا).

سمو الأميرة »إيلينا« تتوسط قرينها والدكتورة كارمن بوياتو وزيرة الثقافة الإسبانية.

رئيس جامعة قرطبة
البروفسور أوخينيو أومنجيت فلتشيس

رئيس مجلس أمناء المؤسسة الأستاذ عبدالعزيز سعود
البابطين يلقي كلمته في افتتاح الدورة

جلسة الافتتاح ويبدو من اليمين: أمين عام المؤسسة، ورئيسها، ورئيس جامعة قرطبة، قرين الأميرة »إيلينا« فسمو الأميرة، ثم وزيرة الثقافة، فرئيسة بلدية قرطبة.

رئيس مجلس أمناء المؤسسة الأستاذ عبدالعزيز سعود البابطين وأمينها العام الأستاذ عبدالعزيز السريع.

من اليمين الشيخ الدكتور إبراهيم الدعيج الصباح

فالدكتور محمد الرميحي والشيخ محمد علي التسخيري.

أ . صديق المجتبى

وزير الدولة للثقافة في السودان

المشير عبدالرحمن سوار الذهب

الرئيس السوداني الأسبق

جانب من إحدى الجلسات ويبدو فيها الأستاذ حارث سيلادجيتش ودولة الرئيس أحمد حاجيباشيتش رئيس وزارة البوسنة والبروفسور جورج طربيه ود. عثمان بدري.

الشيخ محمد علي التسخيري

الدكتور حارث سيلاديجيتش
رئيس وزراء البوسنة السابق

جانب من حضور إحدى الجلسات ويبدو كبير حاخامات النمسا موشيه فريدمان وولده ديفيد.

جانب من إحدى الجلسات ويبدو من اليمين د. رشيد الحمد، أ. محمد ناصر الحمضان، المشير سوار الذهب وكذلك وكيل وزارة الثقافة العراقية مدين الموسوي، مفتي مصر الشيخ د. علي جمعة.

الدكتور الشيخ إبراهيم الدعيج الصباح محافظ الفروانية والدكتور رشيد الحمد وزير التربية والتعليم العالي

جانب من إحدى الجلسات ويبدو من اليمين: د. عبدالوهاب الأفندي، أ. صديق المجتبى، الشيخ محمد التسخيري، أ. أحمد طالب الإبراهيمي، الشيخ صالح كامل.

من اليمين: الباحثون د، بشارة خضر، د. حازم الببلاوي،
المشير عبدالرحمن سوار الذهب (رئيس الجلسة)، د. أنطوان زحلان.

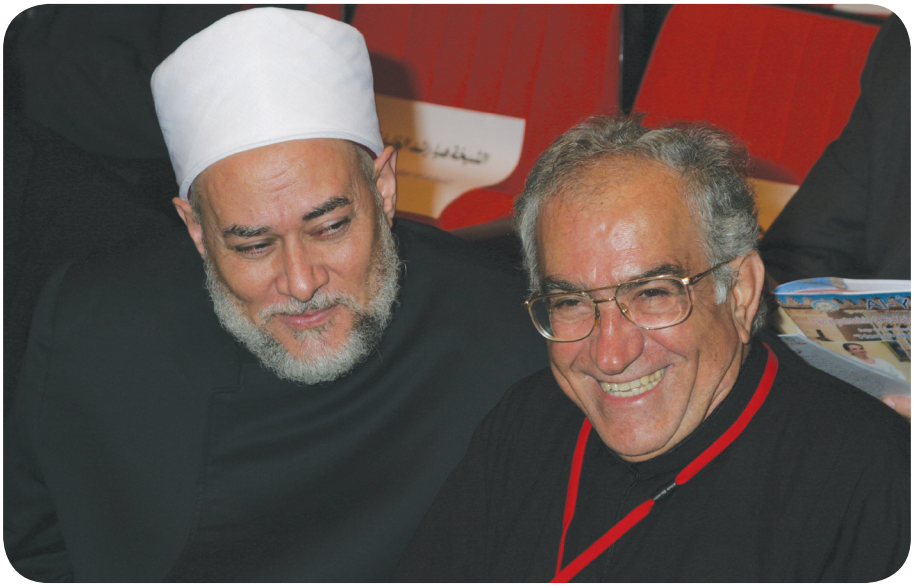
عمدة مدينة قرطبة روصا إجيلار
تلقي كلمة في جلسة الافتتاح

د. محيي الدين عميمور
وزير الثقافة والاتصال الأسبق في الجزائر.

من اليمين: رئيس جامعة قرطبة البروفسور أوخينيو دومينجيث فيلتشيس
فقرين الأميرة »إيلينا« فسمو الأميرة ثم وزيرة الثقافة كارمن بوياتو.

د. ماريا تيريسا غارولو

د. بيير جيشار



الأب يوسف مؤنس وفضيلة الشيخ الدكتور علي جمعة مفتي جمهورية مصر العربية

د. عبدالوهاب الأفندي

الدكتور دانيال نيومان

د. عدنان عمران رئيس الجلسة يتوسط: الشيخ علي جمعة، د. جل أنيدجار، د. ميلاد حنا.

الدكتور أنطوان زحلان

الدكتور ميلاد حنا

صورة جامعة لقرطبة راقدة خلف نهر الوادي الكبير.

د. ميغيل أرناندث

الأستاذة زينة الجوعان
الملحق الإعلامي الكويتي في بيروت

نصب ولادة وابن زيدون في قرطبة.