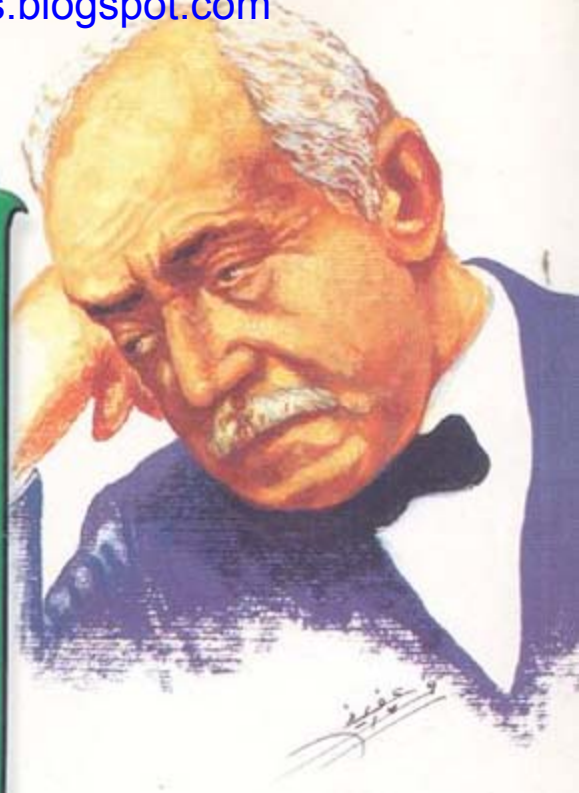


دراسة في الأدب الإسلامي المقارن
لمزيد من الكتب والأبحاث زوروا موقعنا مكتبة فلسطين للكتب المصورة
<https://palstinebooks.blogspot.com>



الانكسار

بين شوقى وإقبال

د. حسين مجيب المصرى

الدار الثقافية للنشر

**الأندلس
بين
شوقي .. وإقبال**

عنوان الكتاب: الأندلس بين شوقى وإقبال - دراسة فى الأدب الإسلامى المقارن

اسم المؤلف: د. حسين مجيب المصرى

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٩٨/١٣٠٩٢

الترقيم الدولى: ISBN: 977-5875-52-6

اسم الناشر: **الدار الثقافية للنشر**

اسم المطبعة: المطبعة العصرية - بيروت

الطبعة الأولى

١٤١٩هـ / ١٩٩٩م

كافة حقوق النشر والطبع محفوظة للناشر

الدار الثقافية للنشر - القاهرة

ص.ب 134 بالنوراما اكتوبر - هاتف وفاكس 4027157

email: sales@thakafia.com

Website: www.thakafia.com



الأندلس بين شوقي . . وإقبال

(دراسة في الأدب الإسلامي المقارن)

د. حسين مجيب المصري

الناشر

دار الثقافة للنشر

ص.ب (134) بانوراما أكتوبر

تليفون وفاكس: 4027157 - القاهرة

تقدمة

كان لى دأباً جريت عليه، ومنهجاً أنا دوماً مستمسك به، فى كل ما عكفت عليه من دراسات مقارنة فى التراث الإسلامى بعامه، والأدب منه بخاصة، أن أقدم طويلاً وتفصيلاً للموضوع الذى أبحثه. وتقديرى أن صنيعى هذا لا يتجافى عن الصواب، بل ربما كان فيه جماع الخير. وذلك لأكثر من وجه.

لقد تمرست بتجارب تعلمت منها وأيقنت أن القارئ إذا ما تلقى عنى حقيقة عن الأدب الفارسى أو التركى أو الأوردى وجد نفسه تجاه ما لا إلف له به فجعل يتظن وقلما يتيقن بل وجد نفسه فى ليل من الشك مظلم، وضرب فى تيه على غير هدى. ومن ثم كان من حقه على أن أبين له وأشرح وأزوده بخلفية عميقة طويلة يتبدد بها كلُّ لبسٍ وشكٍ إذا اتكأ إليها.

هذه واحدة، أما الأخرى فهى رغبتى فى أن يحيط بالحقائق من أطرافها ويدرك فى جزم أن تراثنا الإسلامى ليس فى العربية وحدها، كما قد يظن ظان، بل هو إلى ذلك فى لغات الشعوب الإسلامية وهذا التراث فيها متداخل بكل معنى للتداخل متكامل ولا ريب، وفيه ظاهرة التأثير والتأثر واضحة كل الوضوح، وبذلك أكون قد أحطته علماً بما لا عهد له به وكشفت له عن كنوز مخفية طال اختفاؤها وأن لها أن يكشف عنها.

وفى هذا فتح باب للخير فأولى به ثم أولى به ألا يغفل عن تلك الحقيقة. ويسعنى أن أزيد ذلك إيضاحاً بإيراد قول عالم من علماء الغرب قال: إن العربية والفارسية والتركية ثلاث لهجات تشعب عن لغة واحدة هى لغة الأدب الإسلامى⁽¹⁾. وهذا رأى يصح فى جملة لا فى تفصيله؛ والحاجة فيه إلى فضل إيضاح، إن الكاتب يجنح إلى المبالغة، والمبالغة لا بد أن تدرك على أنها مبالغة، وهى تؤيد المعنى وتؤكد إلا أنها لا تقف بنا على الحقيقة العلمية الدقيقة.

صحيح أن الأدب العربى والفارسى والتركى والأوردى آداب إسلامية لا شك فى إسلاميتها، وأنها جميعاً منبثقة فى الوجود فى ظل الإسلام، وكل منها معبر عن تراثه فى كل منحى من مناحيه، ناطق عن حضارته بما لا شك فيه. ولكن إن كانت هذه اللغات هى لغة الأدب الإسلامى فهى لغات شعوب مختلفة كما أنها لغات سلالات متباينة. ويبدو أن الكاتب إنما شاء أن يحكم حكماً مطلقاً وفاته أن يلتزم دقة التحديد أن هذه الآداب آداب

(1) Hachtmann: Europäische Kultureinflüsse in der Türkei s,9 (Berlin 1918).

إسلامية ولكن ذلك لا يعنى أنها جميعاً متماثلة فى كل جزئية من جزئياتها وكل خصيصة من خصائصها. والوجه أن نقول: إن هذه الآداب الإسلامية نطقت وكانت شاهد صدق على حضارة الشعوب الإسلامية فى عصور متعاقبة وبيئات متباينة، فلزم من ذلك أن يحتفظ كل أدب منها بما هو مختص بالتعبير عن الإنسان والمكان فى وقت معاً، ولذلك تشابهت وتمثلت فى كثير، إلا أنها مع ذلك تباينت لما أسلفنا من علة وسبب. والمترتب على ذلك فى الفهم أن الحاجة ماسة إلى دراستها دراسة مقارنة لرد النتائج إلى المقدمات وربط الأسباب بالمسببات والخوض فى حقائق تاريخية وتيارات روحية وكل ما ينبى على ذلك ويجرى هذا المجرى، وبذلك نكون قد رفعا النقاب عما ظل فى طى الكتمان، ودرسنا التراث الإسلامى الذى عبرت عنه هذه اللغات بترائها المجيد الذى تطور عبر القرون، وأظهرت على مظاهر التطور فتأتى لنا أن نتمعم فهم هذا التراث الإسلامى.

هذا ما بعثنى على أنى استحبيت أن أدرس هذه الآداب دراسة مقارنة، وجعلت هذا منهاجاً لى فى الدراسة، أثرته على ما سواه، فلقد شئت أن أستكثر للقارئ العربى من الإلمام بحقائق، وخصائص، ومعارف ما كان له أن يتلقاها إلا بتلك الدراسة المقارنة التى أبليت فيها عمراً طويلاً، والله أسأل أن يقيض لى متابعتها إلى أن تنقضى عنى من الدهر أيامى.

وكأنما يخيل إلى أنى بعقد تلك المقارنات بين الآداب الإسلامية، أرد غربة الغريب كما أنى فى الوقت عينه إذا ما لاحظت وجهاً للشبهه مائلاً بين ظاهرتين أدبيتين فى أدبين إسلاميين أكدت تلك الظاهرة وتمكنت من تحليلها وتحليلها. وغنى عن البيان أن هذه المقارنة إذا ما كانت بين ظاهرة أدبية فى العربية وفى أخرى فارسية أو تركية أو أوردية إنما نقىس بها مجهولاً فى هذه الآداب على معلوم لنا فى أدبنا العربى، وخلق بهذا المعلوم عندنا أن يفسر أو أن يقرب هذا الذى كان مجهولاً، وبذلك يتبدد اللبس ويتأكد اليقين، مما يزود القارئ العربى بمعلوم ظل بعيداً عنه منذ طويل زمان.

والأجدر بمن توفر على دراسة هذه الآداب الإسلامية وأنعم النظر فيها على مكث وأناة طوال قريب من ستين عاماً، أن يفتن ما بين هذه الآداب من فوارق، تفسح المجال أمامه للمقارنة. يقال «بضدها تتميز الأشياء»، وأضيف إلى ذلك أنها تتميز كذلك بما بينها من وجوه للشبهه.

إن هذه الآداب الإسلامية تجتمع على وحدة العقيدة الدينية، ذلك ما لا مرية فيه، بيد أن هذا وحده لا يجعل منها أدباً واحداً على النحو الذى يسبق إلى الظن، فقد عرفنا أنها لشعوب تتباين فى تاريخها وأعرافها ولغاتها وأجناسها ومثل هذا لا بد أن يجعل لكل منها سمات خاصة يتسم بها وإن كانت هذه الآداب فى هذا على تفاوت.

قيل: «إن البقاع لها أثرها في الطباع»؛ فلا بد أن تكون الشعوب التي عبرت عن نفسها بهذه الآداب متباينة في ذلك التعبير، وهنا تمس الحاجة مسًا ملحوظًا إلى ضرورة عقد الموازنات والمقارنات بينها ولو على نحو ما. ويستقيم في العقل أن يختلف قومان متباعدان في الموطن والتاريخ واللغة والجنس والأعراف والتقاليد.

ثم ألقت إلى تلك السطور التي جرى بها قلمي في كتابي هذا، فأجد أن مدارها بالذات على النظر في مجموعتين من الشعر العربي والأوردى منسوبيتين إلى شاعر العربية شوقي وشاعر الأوردية إقبال.

إن الشاعرين لم يقولا ما قالوا على أنه فن من الشعر متعارف، كالغزل والوصف مثلاً، بل إنهما اختصا الأندلس في عموم وشمول بما قالوا وهذا من صنيعهما يبعثنا على ما قد يكون من جواذب وبواعث استندت قريحتهما حتى قالوا في ذلك من كل راحة.

والمرتب على ذلك في الفهم ضرورة أن نشير إلى تلك البواعث لتتعمق فهمها حتى ندرك ما كان من صنيعهما. خاصة أن مبلغى من العلم، أن أحداً من شعراء العرب، ومن أعرف من شعراء اللغات الشرقية، لم يبلغ مبلغ هذين الشاعرين في الاهتمام بالقول في إقليم من الأقاليم أو ناط فضل عناية. واهتمام بنظم طائفة من الشعر يمكن أن نسميها «أندلسيات».

وعليه من حق الأندلس أن ندير الكلام على ذكره ووصفه، ونتبع في ذلك ما قال الأقدمون والمحدثون من شرييين وغربيين.

ولقد فتح الوليد بن عبد الملك إقليم الأندلس سنة تسعين^(١). ولنا أن نشير في لمحة دالة وإشارة لامحة إلى هذا الفتح، فنقول: إن أول من غزا الأندلس طارق بن زياد، عامل «موسى بن نصير» فلقبه من يسمى «اليان» ليدفع الغزاة عن بلاده، وكان اليان هذا والياً على بحار الأندلس، إلا أن طارقاً أمنه؛ فحمله مع أصحابه في السفن إلى الأندلس، ثم انطلق طارق قدماً إلى الأندلس وملكها من الأسبان، ثم غلب طارق على طليطلة، وهي مدينة مملكة الأندلس^(٢).

ومن الخير أن نبسط القول في فتح الأندلس شيئاً ما ذاكرين حقيقة من الأهمية بمكان عظيم لا يسعنا إغفالها وهي قول رسول الله ﷺ: «زُويت لى مشارق الأرض ومغاربها، ويبلغ ملك أمتى ما زوى لى منها» وهذا الحديث الشريف - لا شك - يجعل لفتح الأندلس مكانة خاصة فى تاريخ المسلمين لأن هذا الحديث الشريف يستدل منه على أن فتحها كان قدراً مقدوراً.

(١) السيوطى: تاريخ الخلفاء، ص ٢٢٢ - القاهرة ١٩٥٢.

(٢) البلاذرى: فتوح البلدان، ص ٢٣٢ - القاهرة ١٩٣٢.

يقول التاريخ في فتح الأندلس إن الخلاف وقع بين «الذريق» ملك القوط، وملك سبته، فكان فتح الأندلس على يد طارق بن زياد وطريف ومولاهما الأمير موسى بن نصير. ويقال: إن أول من دخل الأندلس، مجاهدًا في سبيل الله، طريف البربري مولى موسى بن نصير الذى غزا جزيرة طريف بمعونة يليان صاحب «سبته» وذلك لحقده على لذريق صاحب الأندلس، وكان طريف فى مائة فارس وأربعمائة راجل، وقد جاز البحر فى أربعة مراكب فى رمضان من عام واحد وتسعين للهجرة. وهذا ما يستدل منه على أن هذه الغزوة كانت مجرد بداية لفتح الأندلس الذى تم فى عام ٩٢ هـ.

ونقف وقفة هنا لنشير إلى أن مؤرخى العرب القدماء لم يجتمعوا على رأى واحد فى كيفية فتح الأندلس، فبعد أن قال صاحب «نفع الطيب» ما قال ذكر أنه سوف يذكر ما جاء فى أمر طريف وغيره مما يخالف هذا السياق، كما قال بعضهم: «إن أول أسباب فتح الأندلس أن ولى الوليد بن عبد الملك موسى بن نصير على أفريقية وما خلفها عام ثمان وثمانين، خرج فى نفر قليل، فلما ورد مصر أخرج معه طائفة من خبرها، وفعل مثل ذلك فى أفريقية، وجعل مقدمة جيشه مولاه طارقًا، فنشب القتال بينه وبين البربر، ودام هذا القتال حتى بلغ مدينة طنجة - وهى قصة بلادهم وأم مدائنهم - ففتحها وأسلم أهلها.

كما قال لسان الدين بن الخطيب ما مضمونه أن فتح الأندلس على يد المسلمين كان مما منَّ الله به عليهم كما كان خيرًا على موسى بن نصير، ومما كتبه الله جهادًا على طارق بن زياد الذى ينسب إليه فتح جزيرة الأندلس وإليه ينسب جبل طارق.

وقيل إن طارقًا وهو يركب البحر إلى الأندلس رأى رسول الله ﷺ فيما يرى النائم وحوله المهاجرون والأنصار يتقلدون السيوف والقسى؛ فقال له ﷺ: «يا طارق تقدم لشأنك». ونظر إليه وإلى أصحابه قد دخلوا الأندلس قُدَّامه، ثم هب طارق من نومه مستبشراً، وبشر أصحابه بما رأى فى منامه، ثم يذكر أن طارقًا قابل عجزورًا فقالت له: إن زوجها كان يعلم الغيب فقال لها: إن أميرًا يدخل بلاده ويغلب عليها ووصفه بأنه ضخم الهامة وهذه صفتك. كما ذكرت له أنه قال لها: إن فى كتفه شامة، فكشف طارق عنها فبدت لها^(١).

وكاف حق الكفاية ما أوردنا فيما يختص بشأن فتح الأندلس والكيفية التى وقع عليها، لنعقب عليه بما يتجلى عن حقائق لها مرموق من خطرهما.

وأول ما يجدر قوله فى هذا الصدد، أن النبى ﷺ زف البشرى إلى المسلمين قاطبة بأن الله سوف يمكن لهم فى الأرض ذات الطول والعرض، وهذا منه سبحانه وتعالى فضل على أهل لا إله إلا الله، ونعماء أسبغها عليهم. كما أن طارقًا يبدو مجاهدًا فى سبيل إعلاء

(١) المقرئ: نفع الطيب ص ١٠٦، ١٠٧ - الجزء الأول - القاهرة ١٣٠٢ هـ.

كلمة الحق في الأفاق. إلا أنه مجاهد من طراز خاص لأنه يرى في منامه رسول الإسلام ﷺ ومن معه من المجاهدين، وتلك رؤيا يكرم ويعتز بها كل مؤمن، أما ما دار بينه وبين العجوز التي أخبرته بخبر عجب مؤداه أن ثمة من تنبأ بفتحه للأندلس وعرفته بهيئته التي وردت في ذلك النبأ، فمن وضوح الدلالة على أن هذا الفتح لا شك له ما بعده وأن هذا المجاهد له منزلة ودرجة عالية.

إضافة إلى أن أهل العلم تعددت كلمتهم في هذا الفتح بما يستدل على أنه فتح وليس ككل الفتح. ونعود إلى تلك النبوءة التي تنبأ بها من تنبأ لطارق، فأحاطته كذلك بما يوشك أن يدخل في نطاق الأسطورة.

إن الأسطورة تفهم وتدرس على أنها حديث خرافة في نظرنا في أيامنا، بيد أنها حقيقة وواقع تاريخي ومعتقد عند من كانوا قبلنا، ومع هذا من شأنها، لا نعدم فيها دلالة رمزية ينبغي أن نلتفت إليها ونفید منها. وحتى إذا عددناها مجازاً فالمجاز قد يفسر الحقيقة بل يؤيدها ويرسخها في العقل، ويوردها في الخيال. نقول هذا لأننا نجد ذكراً لما يجري مجراه في القصص الشعبي، ونعني به قصص «ألف ليلة وليلة».

فعند الكلام عن طارق بن زياد الذي فتح الأندلس في عهد الوليد بن عبد الملك، يقول القصص: إن ملوك أسبانيا جرت عادتهم، إذا ارتقى أحدهم للعرش، أن يضع قفلاً على باب قصره. ولما دخل عليهم طارق فتح قصرًا بعد أن حطم قفله، فوجد خلف الباب صورة للعرب على صهوات خيلها وعلى سنام جمالها، وعلى رءوسها العمائم المسبلة وقد تقلدوا سيوفهم وبأيديهم طوال الرماح، كما وجد كتابة نصها أنه «إذا فتح هذا الباب غلب على هذه الناحية قوم من العرب، وهم على تلك الصورة فالخذر. الخذر من فتحه». وكانت هذه المدينة بالأندلس وفتحها طارق^(١).

وأياً ما كان فنحن وإن لم نوفق إلى أن نعرف لهذه الرواية في التاريخ سنداً إلا أننا ندرك ما ترمز إليه وتدل عليه ولو في نظر العوام، فشيوع مثل هذا بين العوام ووروده في أدبهم الشعبي لا يخلو من دلالة أكيدة على اهتمام القوم - من علمائهم وغير علمائهم - بهذا الفتح إلى أبعد مدى، وإحاطته بما قد لا يستقيم في العقل بل يخطر في الخيال. ويسعنا أن ندرك منه أن فتح الأندلس كان فتحاً مبيّناً ما في ذلك من ريب.

وللكلام أن يمتد بنا إلى مدى قريب أو بعيد، ذلك لطرافته وأهمية دلالاته. ففتح العرب للأندلس كان باعثاً جد قوى بعث على نسج الخيال أساطير وأحاديث خرافة عند أهل الشرق وأهل الغرب على حد سواء، كما استمد منه القصص عند المسلمين والغربيين كل عجيبة وغريبة، إلى حد أن شكّل فنّاً قصصياً له خاص من طابعه.

(١) قصص ألف ليلة وليلة - الجزء الأول ص ٣٥ - القاهرة ١٩٥٩ م.

ولتكن بداية الحديث في هذا الصدد عن تلك الإرهاصات والتنبؤات التي أحاطت بفتح الأندلس نضيفها إلى ما أسلفنا.

إن والى مصر عبد العزيز بن مروان ولى على أفريقية موسى بن نصير، فاتسع في فتح المغرب حتى بلغ المحيط الأطلسي، ومضى طارق بن زياد إلى طنجة حاضرة البربر؛ فغلب عليها؛ ودخل أهلها في دين الله. ويستأذن موسى بن نصير الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك في فتح الأندلس. ولكن هذا القائد كان متحفظاً حذراً، فما شاء أن يلقي برجاله إلى التهلكة، تحسباً منه أنهم إذا دخلوا الأندلس غزاة واجهوا من لا طاقة لهم به، فأرسل أحد قواده بعدد غير عظيم من الجنود ليتعرفوا الأمر، وهذا القائد هو طريف. الذي أسخن القتل فيمن جابهوه فعرف أن الفتح أمر على العربي يسير.

فاطمناً موسى بن نصير، وعقد العزم على أن يوجه بطارق بن زياد - وهو بربري - إلى جزيرة الأندلس لفتحها، واتفق أن قائداً يسمى يليان عرض أن يبذل العون للمسلمين. فقدم لهم سفنه التي عبروا بها إلى الأندلس في عام ٩٢هـ. واستولى طارق على جبل عرف من بعد بجبل طارق عندما انتصر بجيش المسلمين على لذريق في معركة وادي لكة في رمضان عام ٩٢هـ (١).

ومن المعلوم أن التاريخ قد يمتزج بالأسطورة خاصة إذا كان التاريخ عظيم الأهمية لأن الخيال الشعبي يضيف إليه من عندياته في إعجاب منه أو إعجاب به، ولذلك تكون الأساطير صورة أخرى من التاريخ ورؤية جديدة للحقائق، ولنا أن نفيد منها ما نفيد في تمثل تلك الحقائق.

إن ما يورد التاريخ من أخبار مجزوم به، إلا أننا في هذا المقام أميل إلى ما تقوله الأقاليم الشعبية والأساطير المتوارثة؛ لأن لنا من وراء ذلك مارباً هو أن نستعين بهذه الأوهام التي يصدقها العوام في إعظام القوم لفتح الأندلس وهذا ما إليه تقصد.

وفي عود منا إلى الأسطورة بعد أن عرفنا ما ورد في قصص ألف ليلة وليلة، نلتفت إلى أسطورة تشبهها وإن اختلفت عنها شيئاً ما، ولكنها على أية حال تؤيدها. فمن الروايات التي تناقلها سواد الناس كإبراً عن كابر، وعدت من الإرهاصات والدلائل على أن الله سوف يفتح على العرب أرض الأندلس ما قيل من أنه كان في دار ملك لذريق آخر ملوك القوط بيت على بابه أقفال عدة، وكان من عادة كل من يتولى الملك من القوط أن يزيد على هذه الأقفال قفلاً، وكان ذلك أمانة على توليه العرش، وما فتح ملك من الملوك هذا البيت، ولا عرف مما فيه مما يستحق أن يعد سرّاً خفياً مغلقاً لا ينبغى لكائن من كان أن

(١) د. محمود مكي - الأساطير والحكايات الشعبية المتعلقة بفتح الأندلس - ص ٢٩ - مجلة المعهد المصري للدراسات الإسلامية - مدريد ١٩٩١ .

يطلع عليه. قيل إن عدد هذه الأقفال بلغ عشرين، وبذلك يكون عدد الذين تملكوا عشرين ملكًا، وهو جيل من الملوك.

ولما ولي الملك لذريق، قام في نفسه أن يفتح هذا الباب الذى طال إيصاده وأحاطت به أسرار وأسرار. إلا أن أكابر القوم من حوله أعظموا أن يفتح هذا الباب، واشتد عليهم أن يجترئ على مثل تلك الفعلة التى لم يصنعها ملك قبله، إلا أنهم أخفقوا فى أن يشوه عن أكيد عزمه، إلا أن هذا الملك ظن أن فى هذا البيت كنزًا فأغراه هذا بأن يفتحه، وتم فتح هذا البيت العجيب. ولما دخله وجده خاليًا إلا من تابوت عليه قفل وأمر بفتحه، إلا أنه ألفاه فارغًا وفيه شقة مدرجة فيها صورة للعرب على خيولها ومعها سيوفها وقسيها وأعلامها، وفى أعلى تلك الصورة كتابة قرئت له فإذا هى «إذا كسرت هذه الأقفال من هذا البيت وفتح هذا التابوت، فظهر ما فيه من هذه الصور، فإن الأمة المصورة فيه تغلب على الأندلس وتملكها»، فوجم الملك وأخذ منه الغم كل مأخذ هو ومن حوله من رجاله، وأمر بإرجاع الأقفال إلى مواضعها.

وهذه القصة وردت فى كتب التاريخ الأمهات على سذاجتها، فقد وردت فى كتاب ابن حبيب الأندلسي، وفى «فتوح مصر» لابن عبد الحكم، وكذلك فى كتاب «الإمامة والسياسة» وهو لأحد أحفاد موسى بن نصير، وفى كتاب ابن القوطية، وابن الكردبوس، وابن الشباط، وابن عذارى، وابن خلّكان، والمقرئ^(١).

وبالنظر فى هذا يلتفت انتباهنا إلى حقيقة أخرى: فبعد أن عرفنا أن هذه القصة وردت فى كتاب أدب شعبي ككتاب «ألف ليلة وليلة»، وقلنا إنها من قبيل حديث خرافة الذى يعرفه الشعب وقد يصدقه البعض ولا يصدقه البعض الآخر، وجدنا أن هذه القصة تبوّأت موضعها فى كتب التراث التاريخي الإسلامي، فهى إن قلنا أنها لا تحمل على محمل الجد إلا أنها تبدو كأنها حملت على محمل الجد عند العلماء الجهابذة الذين أوردوا لها ذكرًا فى كتب قيمة، فلم يبق بعد ذلك إلا أن نأخذ بها أمانة على أهمية هذا الفتح بقطع النظر عن كونها من الأوهام وروايات العوام. وبالتالي نقول إنها مشاع بين أهل العلم ومن ليسوا من أهله.

ومن تنمة القول فيما أحاط بفتح الأندلس من أقاصيص وأساطير ما قيل من أن يليان بعث إلى موسى بن نصير يحثه على فتح الأندلس، ويعرفه بما يسلك من مسالك لإنجاز هذا الفتح، فقد قيل إن يليان جريًا على عادة نبلاء القوط وجهه بابنته إلى قصر لذريق لتؤدب فيه واتفق أن وقعت عين لذريق عليها؛ فشففته حبًا ولم يملك كبحًا لجماحه؛

(١) د. محمود مكي - الأساطير والحكايات الشعبية المتعلقة بفتح الأندلس - ص ٣١، ٣٢ - مجلة المعهد المصرى للدراسات الإسلامية - مدريد ١٩٩١ .

فاعتدى عليها؛ وكتبت إلى أبيها تشكو إليه لذريق؛ فامتلاً أبوها غضباً وسخطاً، وصح منه العزم على أن ينتقم منه، وتحين لذلك كل فرصة ووسيلة إلى أن تفتقت حيلته عن أن يرسل إلى طارق داعياً إياه إلى فتح الأندلس، ذلك الفتح الذي مهد له الأسباب.

وتلك قصة وردت في كثير من المصادر متشابهة في الأعم الأغلب؛ إلا أن علماء الأسباب يترددون في قبول صحتها؛ ويعزونها إلى الأقاويص الشعبية، وهنا نجد اللقاء ثانية بين الحقيقة والخيال، أى بين المقطوع بصحته من الناحية التاريخية وبين ما يجرى مجرى الأوهام وأساطير الشعوب، ونلاحظ ثانية التساند بين الحقيقة والخيال وما بينهما من تكامل وتداخل.

وجملة القول أننا نرى من ذكر هذا كله أننا بلغنا غايتنا أو كدنا. ونعنى بذلك أننا بيننا كيف أن هذا الفتح أثار انتباه أهل الشرق والغرب وكان مناط اهتمام منهم.

ولما كنا نطلب المقارنة حيث كانت فإن هذا المقام مقامها، والمجال متسع لها إذا ألقينا نظرة على فتح العرب لفارس. وسوف نجد كذا محاطاً بالإرهاصات والغيبات.

قيل: إن الموبدان - وهو الكاهن من كهان الفرس الذين تصدق أحلامهم، ويظن أن الغيب غير محجوب عنهم - رأى فيما يرى النائم إبلاً صعباً تقود خيلاً عرباً، قد قطعت دجلة، وانتشرت في بلادها. ورأى مثل ذلك كسرى فهب من نومه وقد استولى عليه الذعر، فلبس تاجه وأخبر موابذته بعجيب ما رأى في منامه، وورد عليه كتاب فيه خبر خمود النار، فقال الموبدان إنه رأى مثل تلك الرؤيا التي أفزعت مولاه وطلب تفسيراً منه لهذا الحلم المستبشع. وما صبر أن بعث إلى النعمان بن المنذر أن ابعث إلى برجل عالم بتفسير الأحلام، فوجه إليه بعبد المسيح بن عمرو، فأخبره بما رأى، فقال علم هذا عند خالى سطيح، قال فأتته وسلته وأتني بجوابه. فمضى عبد المسيح إلى خاله سطيح وقد أشفى على الموت، وقال له شعراً؛ فرد عليه سطيح بشعر يقول له فيه: إن ملك بنى ساسان بعثه إليه لارتجاس الإيوان وخمود النيران ورؤيا الموبدان، ثم مات. فمضى عبد المسيح إلى كسرى يقول له:

شمر فإنك ما عُمرت شمير
 لا يفزع عنك تفريق وتغيير
 إن يُمس ملك بنى ساسان أفرطهم
 فإن الدهر أطوار دهارير^(١)

فقال كسرى: إلى أن يملك منا أربعة عشر ملكاً تكون أمور، فملك منهم عشرة في أربع سنين وملك الباقيون إلى زمن عثمان.

هذا مجمل ما جاء من إرهاصات بفتح العرب لفارس، ونحن إذا نظرنا فيه نظرة تأمل، ألفيناه لا يدخل بعيداً في الأسطورية كما هو الشأن فيما عرفنا من إرهاصات بفتح العرب

(١) ابن منظور: لسان العرب - الجزء الثالث - ص ٢٠٠٥ القاهرة .

للأندلس. فالأحلام أوهام، إلا أنها قد تصدق في معتقد بعض الناس وقد لا تتحقق في رأى بعضهم الآخر، كما أن ما تنبأ به هذان الكاهنان لا يستبعد ممن يتكهنون ويتكشف لهم بعض ما غاب وراء الغيب.

وعلى أية حال، فما كان كسرى ليغفل عن أن دولة الأكاصرة في عهده على شفير الهاوية؛ وذلك لأن ديبب الضعف بدأ يظهر فيها ويؤذن بما تسوء عاقبته.

وننظر بعد ذلك إلى ما يرويه التاريخ، فنجد أسطورة أخرى تجرى هذا المجرى، بل وتوغل فيما يُعد حديث خرافة. قيل إنه كان في أرض فارس رجل من أهل الإيمان يقال له المثنى بن حارثة، وحوله رجال أولو نجدة وقوة يقاتلون معه، واتفق أن كسرى خرج ذات يوم متصيداً فعرض له حمار من الوحش وتبعه ليصيده إلا أنه عجز عن اللحاق به، وكلمه الحمار قائلاً له: «يا يزدجرد» آمن بربك لتبقى لك نعمتك، ولا تكفر حتى لا يزول ملكك ثم غاب عنه العيرُ فوقع في الحيرة، وتملكه شديد الفزع وعاد إلى قصره منكسراً. واستدعى موابذته وأساورته، وأخبرهم الخبر واستفسرهم ما وقع له مع الحمار؛ فقالوا أيها الملك ما نظن إلا حادثاً يأتيك من قبل العرب الذين نزلوا بساحتك. أما المثنى بن حارثة فرأى في منامه كأن رجلاً أقبل عليه ومعه لواء فدفعه إليه قائلاً هذا ذل أهل فارس. قد حان زوال ملكهم وتشتيت شملهم، فامض إلى عمر بن الخطاب واستنصره، فقصّ المثنى رؤياه على بنى عمه فقالوا له: صدقت رؤياك وقرت عينك، سر إلى عمر واستنصره.

فانطلق إلى المدينة ليلقى عمر إلا أنه ضل الطريق، وسمع ومن معه هاتفاً يهتف بهم

ويقول هذه الأبيات:

أبغ كلامي تلاقي واضحاً نهجا
فالفرس قد حلّت رايات نصرتها
وإن ملك بنى ساسان قد مرجا

يا باغى الخير لا تبغى به خلجا
وامض إلى عمر والنور متضح
وفى الظلام إذا ثوب المساء سجا

وبلغ المدينة، ولقى عمر في مسجد رسول الله ﷺ وحوله جماعة كثيرة من المهاجرين والأنصار، ورحب به عمر بعد أن عرفه، وسأله عما أقدمه عليه فقال إن الفرس تعدّوا عليه، وقال له:

إلى رجل فى العز من آل غالب
على أمره الخير خير العواقب
لتجربتي والعلم علم التجارب
سيدعر كسرى بالجيش الشواذب
ونقهره والله أغلب غالب
كسوق المطايا ناشرات الذوائب

سريت بأمر لم يسر فيه راكب
إلى عمر الفاروق والله غالب
وأعلم أمير المؤمنين بخبرهم
وما الأمر إلا أمره وأظنه
فيضحى ذميماً بعد عز ومنعة
وإنى لأرجو أن أسوق نساءهم

ويهتف كسرى بالنور وصحبه
فشمّر لأمر الفرس والأمر مقبل
إذا ما رموا بالخيال من كل جانب
فلإن الهوينا شر ما فى المحارب

فطلب إليه عمر أن يصف له أرض فارس؛ فقال: «هى أرض كثيرة الزرع والضرع، ترابها مال، وأمرها عجال». ثم طلب إليه أن يصف رجالها فقال: «رجال طوال عظام جسام، شديد كلبهم، كثير سلبهم ضعيفة قلوبهم، لا منعة لهم». فتبسم عمر ونشط لغزو الفرس وقام فى الناس خطيباً وقال: «إن الله وعد محمداً أن يفتح على يديه بلاد فارس والله لا يخلف وعده، فسارعوا إلى جهاد أعدائكم، وقد وعدكم بملك كسرى وكنوزه وجنوده، والموعود من الله تعالى حق، وأمر الله مفعول وقول رسوله مقبول، وما لم يورثكم الله اليوم يورثكم إياه غداً، ولن تغنموا حتى تغيروا ولن تستشهدوا حتى تقاتلوا».

ولكن الناس أعظموا هذا الغزو فقام فيهم أبو عبيدة الثقفى وقال: يا أمير المؤمنين إنا سمعناك وأطعناك وأنا أول من أجاب إلى هذه الدعوة فى سبيل الله. وقال آياتاً منها قوله:

إنى وهبت دمی لله محتسباً
لا زاد أبقى ولا أهلاً ولا مالا

ثم قام غيره وأعلن قبوله الجهاد فى سبيل الله، وقال: إنما منع العرب من غزو فارس شقشقة الشيطان. وقال فى ذلك شعراً.

كما قال الناس إنهم سوف يقاتلون الكفار عبّاد النار^(١).

هذا ما يقوله التاريخ وهو خرافة تمتزج به حقيقة لا مربة فيها فخر الحمار الوحشى، وما نطق به لكسرى، وتفسير رؤياه، وكلام الهاتف للمثنى بن حارثة، مما لا يستقيم فى عقل عاقل، أما كلام عمر وما رواه عن النبى ﷺ فحق لا ريب فيه.

وبذلك نلمح الفارق بين الحقيقة والخيال، بين ما قيل فى فتح الأندلس من إرهاب، وما قيل فى فتح فارس، فما قيل فى فتح فارس حقيقة، إلا أنها فى إطار فضفاض من الخيال، وهذا الخيال فى علامات زوال ملك فارس والأسباب التى أدت إليه. وهذا ما يخالف صورة العرب مع خيلهم وجمالهم فى قصور الأندلس عند فتحها. كما نلاحظ أن الباعث على فتح الأندلس مباين لباعثه على فتح فارس، ففى فتح الأندلس لا يبدو الباعث رغبة أكيدة من الوليد بن عبد الملك فى الجهاد فى سبيل الله، بل فى التوسع فى الفتح، ونحن لا نعرفه من سيرته فهو لا يشبه ذلك الخليفة المؤمن الورع عمر الذى إنما عزم على فتح فارس لإعلاء كلمة الحق فى الآفاق وجهاد عبّاد النار لا لمجرد الغزو من حيث هو غزو، كما أنه كان حكيمًا عاقلًا فى الاختيار؛ فاستخبر المثنى عن أرض فارس، وعن رجالها، ليُحكّم خُطة القتال.

(١) الواقدي: فتوح الإسلام لبلاد العجم وخراسان من ص ١ إلى ص ٤ (القاهرة ١٨٩١).

ولما وجه بجيشه إلى فارس خرج برجاله يطلبون النصر أو الشهادة، ولا نعرف هذا في جيش موسى بن نصير وطارق بن زياد، بل عرفنا من أمر طارق أن الأندلس فتحت له في سهولة ويُسر؛ لأن يليان القوطى مهد له هذا الفتح، ودله على طريق يسلكه رغبة منه في الانتقام من الملك «الذريق»، فقاتل قتالاً يسيراً على نقيض ما قاتل العرب الفرس، ونشبت بينهم حرب ضرورس لقي فيها المقاتلون من العرب ما لقوا من استخدام الفرس للفيلة في حربهم.

وقيل إن عمر بن الخطاب كان يريد أن يقود جيش العرب لفتح فارس إلا أنه تردد في ذلك، كما أنه أثناء تلك الحرب خيل إليه أن العرب لا قبل لهم بالفرس، وفكر في أن يخير أهل فارس بين الجزية أو قبول الإسلام، وطلب إلى قائده أن يكتب بذلك إلى قائد الفرس رستم إلا أن رستم، رد قائلاً: «إننا نعلم أنكم إنما أردتم غزو إيران لتتخلصوا مما أنتم فيه من ضنك وخصاصة، وإن ملك فارس يريد أن يمدكم بما تطلبون من زاد ومال». ولكن القائد العربي قال له: «أن رسولنا هدانا الطريق السوى وأمرنا أن نقاتل الكفار إلى أن يقولوا لا إله إلا الله فإن قالوها فيها وإلا فالسيف بيننا وبينهم»^(١).

ومن أخبار فتح العرب لفارس أن سعد بن أبي وقاص بعث إلى عمر بن الخطاب (رضى الله عنهما) بقباء كسرى وسيفه ومنطقته وسراويله وقميصه وتاجه وخفيه، بعد أن غنمت في موقعة القادسية، ونظر عمر في وجوه من حوله من وجوه القوم، وأمر أعرابياً أن يلبس ثياب كسرى فلبسها، ثم قال في دهشة: أعرابي عليه قباء كسرى وسراويله ومنطقته وتاجه وخفاه!! واشتد ذلك عليه واستنكره، وأمر الرجلَ بخلع ما لبس. ثم قال إن الله منع ذلك نبيّه، وكان أحبَّ إليه وأكرم عليه، وخشى أن يكون الله قد أراد أن يمكر به، فبكى بعين غزيرة حتى رحمه من كانوا من حوله^(٢).

وما كان من عمر يدل على كثير، فإنه قاطعُ الدلالة على أنه كان ذلك الخليفة الراشد المؤمن الموقن الذي شاء أن يفتح فارس لا طمعاً في أرض ولا في غنيمة، بل رغبة في نشر الإسلام في الآفاق وجهاد المشركين.

وهذا ما لا نلاحظه عند الوليد بن عبد الملك ولا قواده الذين فتحوا بلاد الأندلس. وثمة أمانة أخرى على أن عمر كان مجاهداً في سبيل الله بذلك الفتح.

ومعلوم أن قائد العرب حينما دخل فارس شاهد ما شاهد من مكتبات عامرة بالكتب في شتى العلوم والفنون، إلا أنه لم يعرف ما فيها، فكتب إلى عمر يستطلع رأيه في الحفاظ عليها، أو طرحها، فرد عليه عمر أمراً إياه بعدم الإبقاء على كتب تتضمن ما يتعارض مع

(١) پرنبا « تاريخ إيران » ص ٥١ (تهران) .

(٢) ابن الجوزى : تاريخ عمر بن الخطاب، ص ١١٨ (القاهرة) .

أحكام دين الله، فما كان من قائد العرب إلا أن أضرم النار فيها، وبذلك قضى قضاءً مبرماً على التراث العلمي والأدبي والحضارى لفارس قبل الإسلام. وقد أشار إلى ذلك ابن خلدون قائلاً: أين تلك العلوم التي أمر عمر بمحوها عند الفتح؟^(١).

كما قيل إن كتاباً وقع للعرب إبان فتحهم فارس بعنوان: «هرفتاي نامك» بمعنى «كتاب السادة» وهو فى تاريخ ملوك الفرس. وطلب عمر أن يترجم جزء منه له، ولما اطلع عليه أيقن أنه يمجّد المجوس، فما كان منه إلا أن استبعده عنه، وأمر بطرحه بين كومات مهملة من غنائم العرب فى فارس^(٢).

هذه أمثلة تقوم دليلاً قاطعاً على أن عمر كان غازياً لفارس ولكن بمفهوم الغازى الحق الذى يريد أن يرفع كلمة الحق، لا يريد بذلك دنيا يصيبها، ولا مغنماً هو من عرض الدنيا. أما تلك الأشعار التى اختلطت بكلّ الأخبار التى وقعنا عليها، خاصة بفتح فارس منذ أن كانت أوهاماً وأحلاماً وحقائق لا ريب فيها، فإنها تغمر هذا الفتح فى جوّ دينيّ روحانيّ لا نعرف له شبيهاً فى أخبار فتح العرب للأندلس، ونخلص منه إلى فارق واضح بين أسباب الفتح عند عمر بن الخطاب والوليد بن عبد الملك مما يميز بين خاصيتى هذين الفاتحين، كما أنه سوف يظهرنا على فوارق واضحة بين ما ترتب عليه فتح العرب لفارس وفتحهم للأندلس.

أما ما قيل فى فتح الأندلس فنختار منه ما مجمله أن من أنفَسَ ما فتح الله به على المسلمين الجزيرة الأندلسية الخضراء، فأتوها من كلّ فجّ، بين محتسب ومكتسب، راغب فى الدنيا وماهد للآخرة، إلى أن ذللوها وخيّم الإسلام عليها، وألقوا عصا التسيار بها، وأمدتهم جزيرة العرب بأفلاذ أكبادها، وكانوا - لولا العصية بين القيسية واليمانية والخلاف على الخلافة بين الأموية والعباسية، وتلك الملاحم التى احتدمت بين العرب والبربر - قد ألحقوا بالأندلس الأرض بما وسعت، كما أنهم اشتغلوا بفتنهم الداخلية، كما استبدلوا حركات الجهاد بحركات الفساد، كل ذلك أعاد تقدمهم تأخرًا، وردّ تجمعهم تبعثرًا، حتى صار عدوهم فى الجزيرة قسيماً لهم مشاركًا، وخليطاً معهم مشابكًا، وأغرتهم السُّعة بالدُّعة، وكان الشقاق بين المسلمين لا تنطفئ ناره، نعم كانت حواضرهم عامرة بالبشر وأهل العلم وأقطاب الدين، ومساجدهم تغصّ بألاف المصلين، وما شئت من إسلام وإيمان وحديث وفرقان، وما شئت من نحو وفقه وطب وعلم. كل هذا عاد هشيمًا، كأن لم يغن بالأمس^(٣).

(١) هماني: تاريخ أدبيات إيران، ص ١٩١ تهران، ١٣٤٠ ش.

(2) Masse: Firdousi et l'épopée Nationale pp. 26 - 28 (Paris 1935).

(٣) شكيب أرسلان: الحلل السندسية فى الأخبار والآثار الأندلسية ص ٨ - ١٢، ج ١ (القاهرة ١٩٣٦).

والنظرة فيما ذكره هذا الباحث، ترشد إلى أنه عرض نبذة عن فتح الأندلس وما أسفر عنه من نتائج، وذلك في لمحة خاطفة، ويلحظ عليه أنه كان أميل إلى تعليل زوال ملك العرب فيها، أو لعله توخى أن يغلظ اللائمة على الخلفاء لما وقع بينهم من شقاق أفضى إلى ذهاب ملكهم.

ونحن نرى أن ما أورده كان جامعاً بيد أنه لم يكن مانعاً، لذا نرى من الحاجة إلى تعقيب عليه، أو استدراك ربما أضاف جديداً في شيء من تفصيل، وبعد الفتح العربي للأندلس انتشرت البلاد إلى أقسام خمسة:

- منطقة قرطبة: ومدنها أشبيلية، ومونة، استجة، سجمونة، أرقوش وملقة، وجهن.
- منطقة طليطلة: ومن مدنها بلنسية، دينه، لوقنه وقرطاجنة، ومورسيه ووادي القبس.
- منطقة مرده: ومدنها بطليوس، برقرة، لشبونة، البيرة، أشتورقة.
- منطقة سرقسطة: ومدنها طرقتة، طرطوشة، برشلونة، زيروف.
- منطقة أربونة: ومدنها قرقشونه، تيراس، أغدة، مقلوقة، نموسة^(١).

فهذا التقسيم يبين أن الأندلس كانت تشكل من أقاليم تحت الحكم العربي، وقمين بأن يكون لكل إقليم عاهل أو نظام سياسى وغير سياسى يختص به؛ مما يؤدي إما إلى خصام أو وئام بين من يحكمون تلك الأقاليم أو فى الأقل إلى منافسة بينهما تجعل البلاد غير متماسكة فى النظام الذى يحكمها، وغير متشاكلة كذلك فى شخصيات حكامها.

فضلاً عن أن قوى المسلمين كانت تتفاوت من عصر إلى عصر فهى فى عصر بنى أمية غيرها فى عصور ملوك الطوائف، فكل عصر له ما له مما يميزه من خصائص فى نظامه السياسى وفى ملامح مجتمعه.

ولكن بعض المؤرخين حكموا بأن هذا كان سبباً فى عدم استقرار الحياة، وأن الحروب كانت لا تضع أوزارها بين المتنافسين والمتباغضين.

وهذا ما لا يصح فى جملته بل إن الصلات كانت موصولة بين المسلمين جميعاً على تفاوت فى قوتها وضعفها. بل ونذهب إلى أبعد من ذلك، فنقول إن الأندلسى المسلم لم يكن مختلفاً عن الأندلسى المسيحى فقد عاشه وأسهر إليه كما أن الصدارة كانت للثقافة العربية عند المسيحيين.

وهذا كان عمدة السبب فى انتقال تلك الثقافة على نحو ما إلى أوروبا^(٢).
ويذكر المسيحيين فى الأندلس يذكر اليهود. نقول بادئ ذى بدء إن اليهود كانوا منتشرين فى ربوع أوروبا إلا أنهم كانوا أكثر انتشاراً فى أسبانيا حتى أصبحت أسبانيا تضم أكبر جالية

(١) ضيا پاشا: أندلس تاريخى برنجى جلد ص ٥٧، ٥٨ استانبول ١٣٠٤ هـ .

(٢) رجب محمد عبد الحليم: العلاقات بين الأندلس الإسلامية وأسبانيا النصرانية ص ٥ - ٨ القاهرة .

من اليهود فى أوروبا. أما سبب ذلك فهو أن القوط الوثنيين الذين كان لهم السلطان منحوا اليهود من الامتيازات ما لم يمنحهم غيرهم من ملوك أسبانيا حتى طابت لهم أسبانيا مستقرًا ومقامًا. إلا أن تلك الحال لم يكن لها من دوام بدخول المسيحية أسبانيا فاضطهد المسيحيون اليهود وساءت العشرة بين هؤلاء وهؤلاء فقد قرر رجال الدين من المسيحيين ألا يختلط المسيحيون باليهود، وكان لهذا القرار حكم القانون الملزم. وكان هذا المنع فى المآكل والمسكن، كما حُذِر على رجال الدين أن يباركوا محاصيلهم جرياً على عاداتهم. كما أن ملكاً يسمى «ريكاردو» لما اعتنق المسيحية أمر بمنع استخدام اليهود للمسيحيين فى عمل كائناً ما كان، كما أمر كل يهودى يملك عبداً أن يعتقه وكان ذلك منه أمراً قهرياً لاختيار معه، كما فصل من خدمة الدولة كل يهودى، ومنع زواج المسيحيات باليهود، فضلاً عن أنه منع إجراء الختان الذى يعتبره اليهود واجباً دينياً على عبيدهم ومن يقومون على خدمتهم، وأجبر اليهود على أن يجعلوا لهم علامة تميزهم من سواهم. هذا هو وضع اليهود فى الأندلس وموقف المسيحيين منهم، فهو أسوأ وضع وحالهم عناء والنظرة إليهم نظرة تحقير وازدراء.

ولكن حالما مر بسمع يهود الأندلس أن العرب سوف يدخلونها غزاة فرحوا، واستبشروا، وأيقنوا أن عهداً جديداً لهم سوف يكون؛ ولما عرفوا بأن طارقاً يتقدم وقد نصر الله جيشه نصراً مبيئاً، رحبوا بمقدم المسلمين رجاءً أن يأخذوا بيدهم من تلك الشدائد التى تنزل بهم من قبل المسيحيين وأيقنوا أنهم قوم دينهم دين التسامح؛ فعملوا على بذل العون لهم فى قتالهم، ودلوهم على مسالك يسلكونها لم يكن لهم عهد بها فى أرض الأندلس التى لم يعرفوها من قبل ولا وطأتها لهم قدم. وكان العرب كلما غلبوا على مدينة، كانوا أسرع شىء إلى تحرير سكانها من اليهود.

أما اليهود فعرفوا للعرب صنيعهم، وبرهم بهم؛ فكانوا يعرضون على القائد العربى ما تمس إليه حاجته من خدمات، وتوطدت الثقة بين العرب واليهود إلى حد أن القائد العربى كان يكل لليهود أن يتولوا حراسة ما يفتح من مدن، وجملة القول أن المسلمين منحوا اليهود من الحرية ما لم يخطر على بالهم من قبل، فسمحوا لهم بحرية التنقل فى البلاد ومزاولة التجارة؛ فربحت تجارتهم وتقبلوا فى أعطاف النعيم، كما أحقوهم بالوظائف العامة فى الدولة، وهذا ما لم يك يخطر يوماً لهم على بال. وارقوا لهم من ذلك الظلم الذى حاق بهم فردوا عليهم أملاكهم التى صادرها المسيحيون، كما ردوا إليهم أبناءهم الذين انتزعتهم الكنيسة قسراً منهم ليربوا تربية مسيحية. وهذا ما طالما اشتد عليهم وضاقوا به ذرعاً ورأوا فيه أظلم الظلم، والمسلمون المتسامحون سمحوا لليهود بإقامة معابدهم الخاصة بهم، وسمحوا لهم بتحكيم أصول ومبادئ دينهم اليهودى فيما يقوم بينهم من نزاع فى المسائل الشرعية.

وكان هذا الذي جد على وضع اليهود فى الأندلس وتغير حالهم غير الحال سبباً قوياً دفع يهود أوروبا إلى أن يبادروا إلى الهجرة من بلادهم؛ لينعموا بالأمن والتسامح فى ربوع الأندلس بين المسلمين المتسامحين، وقد كثر عددهم حتى عرفت بعض المدن فى الأندلس بأن الكثرة الكاثرة من سكانها يهود، وأصبح لهم كيان خاص بهم وكثير منهم احتكر تجارة العبيد والجوارى والحراير والتوابل، واتسع مالهم إلى حد أنهم كانوا يرسلون الصدقات من صلب مالهم إلى اليهود الفقراء فى غير الأندلس (١).

إلى هذا المدى الأبعد وصل العرب فى تسامحهم مع اليهود والمسيحيين فى الأندلس؛ فتعايشوا جميعاً - على تباينهم فى الدين والجنس واللغة - وتشكل منهم مجتمع إسلامى جديد تجرى عليه صفات الجدة بالوضوح الأتم، ويفضل من تسامح الدين الخفيف تعايشوا فى تواد وتراحم وتعاون، وكفلوا لمجتمعهم أن يعيش فى ظل ظليل من التقدم والازدهار على نحو لا عهد للتاريخ بمثله.

وإذا ذكرنا أن هذا المجتمع الإسلامى كان مجتمعاً غير متجانس لم ننس أن عنصراً جديداً انضم إلى هذا المجتمع الإسلامى الجديد وهو العنصر البربرى، فقد هاجر البربر من الشمال الإفريقى إلى الأندلس لدنيا يصيبونها فيها بعدما رأوا من ازدهار الحياة فيها، وفيها شكلوا طبقة الزراع، وكانت طبقة لها كيانها وأهميتها فى هذا المجتمع (٢).

وأولى بهؤلاء البربر المزارعين أن تكون حياتهم حياة هائلة مستقرة استقرار زروعهم، فهم ملازمون لأرضهم فى اتصال ودوام لا يخطر ببالهم رغبة فى النزوح عنها والهجرة منها.

كما أن قبائل عربية اجتذبتها الأندلس إليها، فاستقرت فيها، وبذلك أصبح فى الأندلس مجتمع جامع لأشتات الجنسيات واللغات، وبذلك لم يكن مجتمعاً مغلقاً معتزلاً عن غيره من المجتمعات التى تعد فى مقياس يومنا الحاضر مجتمعات متخلفة لأنها تعدم صلات التأثير والتأثر ولا تعرف العلاقات الحضارية والإنسانية فى شمول وعموم.

ونعود ثانية إلى المجتمع الإسلامى فى فارس للمقارنة التى تفرض نفسها علينا فرضاً فى هذا المقام. لقد هاجرت قبائل عربية كذلك إلى الأندلس ولكن على قلة، ودخل الفرس فى دين الله أفواجاً عن آخرهم، وما كان لهذا من بد لأن العربية لغة كتاب الله المبين، ولغة الشرع والدين، كما أن الفارسى كان لزاماً عليه أن يعرف العربية لأنها تؤهله لشغل مناصب فى الدولة الإسلامية (٣).

(١) د. محمد بحر عبد الحميد: اليهود فى الأندلس، ص ١٣ - ٢١، القاهرة، ١٩٧٠.

(2) Levi Provincial Histoire de l'Espagne Musulmane, P, 169, (paris 1953).

(3) Ross: Note on persian Poetry: Persian Anthology. PP 48 - 52 (London 1927).

كما أن الفرس دخلوا في دين الله أفواجًا واعتنقوه عن رضا وطواعية، وأصبحوا مسلمين خلال قلة من القرون دون أن يُقسروا على الدخول في الإسلام بإجبار حقيقى من قبل الفاتحين^(١).

وتحمس الصناع وأصحاب الحرف للإسلام أكثر من غيرهم، ذلك أن دينهم الزردشتى كان ينقم منهم أن ينجسوا الماء أو الهواء أو النار، فحررهم الإسلام من مثل هذا التحديد والتقييد والتزمت وكفل لهم حياة سهلة رغيدة^(٢).

وهذا من رأى ذلك المؤلف لا يثبت على النقد، ولا يصح فى تفصيله وإن بدا صحيحًا فى مجمله. إن الفرس رقت قلوبهم للإسلام لأنه دين الفطرة، والدين الذى فيه خير الدنيا والآخرة، ولا تصلح أمور الخلق إلا به فى صلاتهم بالله وغيرهم، إنه دين الوحدانية والوحدانية هى ما يستقيم فى فهم كل ذى دين؛ لأنها مقنعة بحقيقة لا ريب فيها. إن الزرادشتية أو المجوسية الفارسية تقوم على وجود إلهين لهذا الكون إله الخير (أهورامزدا) وإله الشر (أهرمين)، وهذان الإلهان فى نزاع وصراع من الأزل إلى الأبد، والمؤمن الموقن هو من ينصر إله الخير بعمل الصالحات أما من يعمل السوء فهو ينصر إله الشر.

فمثل هذا المعتقد الفاسد يجعل الفارسى العابد فى حيرة من أمره بين هذين الإلهين، لا يعرف كيف السبيل إلى أن يرضى أحدهما من خشية أن يسخط الآخر. وفى هذا ما فيه من شك وتردد وحيرة بين طرفين. أما الإسلام فعبادة الواحد جل وعلا؛ ففى عبادته سكينه النفس، ويقين لا يحتمل تظننًا ولا تحجيرًا.

أما قول المؤلف أن الصناع وأهل الحرف وغيرهم يكرهون تنجيس النار والماء والهواء فليس من الحقيقة فى شىء إن المجوس لم يعبدوا النار كما يظن الكثير، وإنما يقدسونها تقديسًا، ويتخذونها رمزًا للطهر بكل معنى للطهر، لأن النار لا يمكن أن تتدنس بشىء أى شىء.

وإن الإسلام الذى اعتنقه الفرس اطمأنت إليه نفوسهم؛ ولذلك تخيروه عن رضا وطواعية، وفرق أى فرق من يتخير أمرًا دون أن يلزم به أو يفرض عليه كما أن المتخير لا بد واجد فيما تخيره من غيره أنه هو الأفضل الأمثل. ولكن لا يتم تصور هذا الأمر ما لم نذكر أن الفرس بعد قرن أو أكثر من قرن استيقظ فيهم الوعى القومى، واشتد عليهم أن يقضى العرب على ملكهم الكسروى؛ فخيّل إليهم أنهم يستطيعون رفع نير العرب عنهم، وأن يعيدوا ملكهم القديم إليهم، وسلكوا إلى ذلك مسلكًا خاصًا هو دينى فى الظاهر سياسى فى الباطن؛ فَوُجِدَ من بينهم من دعا إلى مذاهب دينية إلحادية منبثقة من الدين

(1) Spuler: Tran In Fruh - Islamischer zeit. s, 133. (Wiesbaden 1952).

(2) Dozy Essai Sur L'histoire del'Islam. P, 173 (Leyde 1879).

المجوسى، ونشروا دعوتهم، واستفحل أمرهم، وكثر جمعهم، وشقوا عصا الطاعة، وحاربوا بنى العباس، إلا أن كيدهم كان فى تضليل، ولم يحققوا من ذلك مآربًا، وأخفقوا فى تسترهم بدين خاص بهم ليقيموا لهم دولة لم يبق منها إلا طول.

وهذا ما يفسر لنا النزعة الشعوبية التى شاعت فى عهد الخلفاء العباسيين، وهى التعصب للفرس على العرب، وازدراء العرب على أنهم قوم لا حظ لهم من حضارة فهم أدنى مرتبة من الفرس الذين كانت لهم أعظم دولة يعرفها التاريخ، فالفرس أولى بدولتهم، ولا بد من وضع الأمر فى نصابه ورد الحق إلى أصحابه، وهذه الحركة تميزت بطابع دينى ونعنى به الزندقة فظهر من العلماء والشعراء من عرفوا بالزندقة والإلحاد، وإن كانوا نسوا تمامًا لغتهم الفارسية وحضارتهم الكسروية، مثال ذلك الشاعر العباسى الأشهر بشار بن برد الذى يقول:

الأرض مظلمة والنار مشرقة
والنار معبودة مذ كانت النار

فهو يشير إلى تقديس قومه فى الزمان الخالى إلى النار تقديسًا جعله يتوهم أنهم كانوا لها عابدين.

وهذا شاعر شعوبى آخر يريد ليُحيى مجد قومه الفرس، ويجاهد العرب ويشير إلى أسطورة فارسية قديمة فحواها أن حدادًا فى أصفهان ثار على عاهل أسطورى قديم يسمى الضحاك الذى كان يطعم ثعبانين على كتفيه من مخ طفلين فلما قتل ولديه رفع قطعة من الجلد يلبسها لتحميمه من شرر النار على سارية علم وأعلن الثورة على الضحاك الظلوم الغشوم وهو القائل:

أنا ابن الأكارم من آل جم
فمن نام عن حقهم برهة
معى علم الكايبان الذى
وحائز إرث ملوك العجم
فعن حقهم برهة لم أنم
به أرتجى أن أسود الأمم

وعلم الكايبان الذى يذكره هو العلم المنسوب إلى «كاوه» وهو اسم ذلك الحداد الثائر. وهذه الزندقة كانت لكثير من شعراء الدولة العباسية الذين لهم نسب فى الفرس من أمثال أبى نواس، ومطيع بن إياس ووالبة بن الحباب، الذين أذاعوا الفسق والزندقة، وخرجوا على المسلمين بكفريات ولهم ذلك الغرض السياسى وهو إسقاط حكم العرب وإعادة ملك الفرس، ومنهم من كان مسلمًا فى الظاهر إلا أنه كان منافقًا، أى أنه كان يضمّر مذهبًا فارسياً قديمًا فى نفسه، مثل أبان بن عبد الحميد اللاحقى الذى كان فارسياً مسلمًا فى الظاهر إلا أنه كان على مذهب مانى من أنبياء الفرس قبل الإسلام، ويقول القائل فى هجائه:

رأيت يوماً آبان
لا ضرر أبانسى
فقلت سبحان ربى
فقال سبحان مانى

وقد دامت هذه النزعة الشعوبية - وهى التعصب على العرب، والقول بأفضلية الفرس واحتقار العرب - طويل زمان حتى القرن الرابع الهجرى، فوجد الشاعر الفارسى الفردوسى يقول (بلغ الأمر بالأعراب، من شرب لبن النياق وأكل الضباب، أن يكون عرش الأكاصرة لهم ماربًا، تبًا لك أيها الفلك تبًا)^(١).

ومن ثم نلاحظ أن الدين الحنيف على يد بعض المنافقين ولحاجة فى نفس يعقوب دخلت فيه الزندقة وأتت هذه الزندقة رغبة فى إحياء مجد الفرس القديم والإعلان على رءوس الملأ أن للفرس الأفضلية على العرب وتجلى هذا كله فى تلك الحركة المعروفة بالشعوبية التى ظهرت فى العصر العباسى وكان لها الدوام بعده بقرون.

والشأن مختلف عند أهل الأندلس، فقد دخل العرب بدينهم الحنيف وحاربوا بقله من الجند هى إثنى عشرة ألف مقاتل جيش لذريق المسيحى وقوامه مائة ألف، فنصرهم الله بفضل إيمانهم، واعتنق الإسلام كثير من المسيحيين، وأخذ أهل الأندلس بالمذهب السنى، الذى يستمد من صريح القرآن الكريم والحديث الشريف، وحكم القضاة وقآفين عند حدود المذهب السنى لخلّوه من تخريجات وتأويلات تصرف أحكام الدين عن أصولها وآيات القرآن الكريم عن معانيها. ومن خلفاء الأندلس من عارضوا المذهب الإسماعيلى. وجملة القول أننا لا نعرف ما عرفنا عند مسلمى الفرس من مذاهب مشتقة من دين المجوسية هى الكفر الصراح والغرض منها إحياء القومية الفارسية وإقامة الدولة الكسروية البائدة.

فالإسلام فى الأندلس هو الإسلام الصفو ليس فيه تلك الشوائب التى أدخلها عليه الزنادقة والملاحدة من الفرس الذين خبثت نيتهم، وفسدت ضمائرهم.

ولا نعرف من المسيحيين واليهود فى الأندلس من ارتحل عنها بعقيدته الدينية فراراً من وجه العرب. أما الفرس فمنهم من فر من وجه العرب بعقيدتهم ولغتهم واعتزازهم بقوميتهم وانطلقوا إلى الهند فاستوطنوها وهم يعرفون بـ «البارثيين» ولهم فى الهند مؤسساتهم وشعائيرهم الدينية الخاصة بهم كأن يعرضوا جثث موتاهم على منصة حتى تنهشها جوارح الطير، ظناً منهم أن الأرض من خلق إله الخير فلا ينبغى نيسها بجثث الموتى وما تبقى من عظام الجثة يطرح فى الآبار ولا يدفن فى الأرض. وهذا يؤيد ما أسلفنا قوله من أن العرب والمسلمين واليهود تعايشوا فى الأندلس متراحمين متعاونين متسامحين، ولا نعرف من شاء إحياء دولته كما عرفنا من شأن بعض الفرس.

زشير شتر خوردين وسوسمار
تفويرتو اى شرخ فلك تفو

(١) عرب رابيحائى رسيدست كار
كه تخت كيانى كند آرزو

وجدير أن نذكر أنه بعد فتح العرب لفارس بما يربو قليلاً على قرن من الزمان، وفق
الفرس في إقامة دويلات لهم في فارس استقلوا بها عن العرب، وأحيوا بذلك قوميتهم،
كما أحيوا لغتهم بعد أن اختلطت بلغة العرب، وأصبحت لغة فارسية جديدة عبروا بها
شعراً ونثراً مريدين بذلك أن يقيموا الدليل على أن لغتهم القومية تقف على قدم المساواة
بجانب لغة الضاد.

وقد اشتهر عرب الأندلس بالتأليف في اللغة العربية صوتاً لها عن الاختلاط باللهجات
التي كانت سائدة قبل الفتح العربي في أسبانيا، ومن أول ما ألف في هذا كتاب بعنوان
(لحن العوام)^(١).

هذا ما يذكرنا بنزوح البربر إلى الأندلس وكانت لهم لغتهم فمتوقع منهم أن يكونوا قد
أثروا في العربية الدارجة لأهل الأندلس مما بعث علماء الأندلس إلى المبادرة بصون العربية
من الدخيل، وهذا يلفتنا إلى اختلاط العرب بالفرس في فارس وفي العراق، ذلك
الاختلاط الذي أدى إلى فساد الألسنة وكان السبب في تقييد قواعد النحو لتقويم الألسنة
من خشية أن تلحن في قراءة كتاب الله المبين، وقد اهتم علماء الفرس على الأخص
بالتأليف في العلوم التي تتوضح بها معاني القرآن من علوم لغوية وبلاغية وتاريخية.

وهنا نقف وقفة لننظر في رأى أدلى به ابن خلدون في عدم مشاركة العرب للفرس في
صنيعهم هذا بأن الرياسة في الدولة العباسية شغلتهم عن العلم والنظر فيه؛ لأنهم كانوا
أهل الدولة وحماتها ومدبري سياستها^(٢).

ونحن نستدرك على ابن خلدون رأيه فنقول: إن الذين اشتغلوا بالعلم وإخراج الكتب
فيه من الفرس لم يشغلوا أنفسهم بالسياسة، ولا كانت لهم رغبة في الرياسة، وإنما كانوا
من أهل العلم وكفى وسليقتهم التي توارثوها كابراً عن كابر - أى عن أسلافهم - هي التي
دفعتهم إلى هذا من صنيعهم وهنا نتبين أن عرب الأندلس ألقوا ما ألقوا في العلم عموماً
واللغة خصوصاً لفشو اللحن، ويتفقون مع الفرس المستعربين الذين ألقوا رغبة في إصلاح
اللغة، والفرس المستعربون وجدوا الحاجة إلى الاهتمام بإصلاح اللغة حتى لا تفسد السنة
من يقرأون القرآن، أما عرب الأندلس فكان مقصدهم زيادة على ذلك إصلاح العربية التي
أفسدها من سكنوا الأندلس معهم من مسيحيين ويهود وبربر. إن العرب عندما فتحوا
الأندلس لم يكن فتحهم لبلد ازدهرت فيه حضارة، بل على النقيض من ذلك كانت أسبانيا

(١) محمد الفاسي: تاريخ الدراسات اللغوية بالمغرب الأقصى ص ٢٢٥ - ٢٢٦ (الدورة ٢٦ للمؤتمر اللغوي
للمجمع اللغوي القاهرة، ١٩٥٩ - ١٩٦٠م).

(٢) ابن خلدون: مقدمة ابن خلدون ص ٤٨٠ - ٤٨١ القاهرة، ١٩٣٠.

بلدًا في غمرة التخلف والجهالة، والأمر على النقيض عند العرب عندما فتحوا فارس فقد فتحوا بلدًا مزدهرة الحضارة، وتأثروا بهذه الحضارة في الأعماق والأبعاد.

ولعرب الأندلس فضل على حضارة الغرب، وفي هذا يقول أحد علماء الغرب: إن العرب كان لهم فرط اهتمام بالأدب والفن، إلا أن فضلهم غير مجحود في إيقاظ أوروبا بأسرها، ومن الخطأ أن يقال إنهم لم يكونوا إبداعيين ومعلوم أن الباحثين عن العلم والحكمة في أوروبا كانوا يتوافدون على الأندلس للدراسة فيها^(١).

وتلك إشارة إلى أن العرب هم الذين أوجدوا حضارة في الأندلس امتدت منها إلى أوروبا. أما الفرس فهم الذين أدخلوا الحضارة في الشرق على العرب.

ونسوق لذلك مثلاً أن اللغة العربية في العراق وفارس زحرت بما لا يحصى كثرة من ألفاظ فارسية عُرِّبت. وهذه الألفاظ ألفاظ حضارية تدل على مظاهر للحضارة عند الفرس لا عهد للعرب بها من قبل.

فهذا أبو نواس الشاعر الفارسي النسب يصف في أبيات من المأثورات كأسًا يقول في وصفها :

تدار علينا الراح في صرخدية	حسبتها بأنواع التصاوير فارس
قراراتها كسرى وفي جنباتها	مها ندرتها بالقسى الفوارس
فالراح ما ذرت عليه جيوبهم	وللماء ما دارت عليه القلانس

إن الشاعر يتباهى أن قومه تمهروا في صنع كل تحفة جميلة فوق الوصف كما يمتلئ تيهًا بكسرى وفوارس أسلافه وهم يخرجون متصيدين، وحسبنا هذا المثال الذي يشير إلى أن العرب تلقنوا فيما تلقنوا وعرفوا فيما عرفوا مثل هذا الترف الفني عن الفرس.

ويجدر بالذكر أن الدولة العباسية كانت دولة فارسية في معظم معالمها. فمعلوم أن أهل الحول والطول ومن في يدهم أزمة الأمور فيها كانوا من الفرس، وقد تسلطوا على كل مرافقها وكانت لهم صدارتهم وسيادتهم حتى خشى الرشيد على ملكه منهم في أخبار طوال.

ومن أهل العلم من قال إن الدولة العباسية هي الدولة الساسانية الأخرى؛ وذلك لأن النظم والرسوم بتسامها فيها أتت فارسية كما تأثر من سكنوا إقليم خراسان من العرب بالفرس، تزوج آباؤهم فارسيات؛ فتكلم أبناؤهم الفارسية؛ وشربوا الخمر ولبسوا السراويل، وأخذوا بعبادات الفرس^(٢).

(1) Macabe: The Splendour of Moorish Spain, p 193, London, 1935 .

(2) Muir: The Chaliphate P. 423, (Edinburgh 1924) .

وهذا كله قاطع الدلالة على مدى تأثير العرب بالفرس، وأن الحضارة الفارسية بعثت من جديد بعد أن عايش العرب الفرس. والأمر على النقيض من ذلك عند عرب الأندلس، فما خالطوا الفرس ولا عايشوهم، ولذلك يسعنا القول أن حضارتهم في الأندلس تَنَمَّازُ بأصالتها ولم يورثوا حضارة بما تنطوى عليه الكلمة من معنى بل ورثوها غيرهم ممن عايشوهم في الأندلس وغير الأندلس من بلاد أوروبا.

ويمكن القول أن ازدهار الحضارة العربية في الأندلس ظهر أول ما ظهر في عهد عبد الرحمن الناصر ذلك أن ابنه الحكم كان محبًا للعلم ييسط جناحًا من رعايته على العلماء. فاستقدم من بغداد ومصر وغيرها من البلاد الإسلامية نفائس الكتب والمصنفات في شتى فروع المعرفة. وأكثرَ منها حتى إن ما جمعه في زمانه يربو على ما جمعه بنو العباس على امتداد تاريخهم، وهذا العصر في الأندلس يضاهي عصر المأمون في بغداد الذي راجت فيه سوق العلم، وكأنا شاء خلفاء قرطبة أن ينافسوا خلفاء بغداد في فرط اهتمامهم بجمع الكتب والأمر بترجمتها وإكرام أهل العلم.

وتشبه خلفاء الأندلس بخلفاء بغداد باجتلاب الموالى إلا أن هؤلاء الموالى لم يكونوا من الفرس كموالى بغداد بل من الصقلية^(١).

وإذا ذكرنا الترجمة رأينا أن مراكزها في الأندلس تعددت، فكانت في طليطلة تنقل فيها الكتب العربية إلى الأسبانية واللاتينية، كما كانت تنقل الكتب العربية في إيطاليا بمدينة نابولي وفي جزيرة صقلية وجدت مراكز للترجمة في قطالونيا وبروفانس ولكن الترجمة في هذين المركزين كانت من العربية إلى العبرية.

وكانت الأندلس همزة الوصل بين المسلمين والعالم الغربي، وفي هذه الفترة ترجم ما وجد من تأليف المسلمين بالأندلس سواء أكان من عمل الأندلسيين أنفسهم أم من عمل مسلمي المشرق، كما أن أهل الأندلس كانت فيها السنة عدة كالعربية والأسبانية والعبرية، فترجمت الكتب العربية إلى الأسبانية ومنها إلى اللاتينية لغة العلم في أوروبا آنئذ، وهذا ما يذكرنا باللغة السريانية فيبغداد فقد كان المترجمون من نصارى السريان يترجمون الكتب من اليونانية إلى السريانية وعنهما إلى العربية ووجد في الأندلس من يعرفون العربية واللاتينية جميعاً.

وفي طليطلة نقلت العلوم الإسلامية إلى الأسبانية واللاتينية ثم إلى لغات أخرى، وذلك بعد أن بلغت هذه العلوم على يد المسلمين ذروة كمالها وقد تعاون المسلمون واليهود على القيام بالترجمة وهو ما كان يشبه ما عرف في بغداد ببيت الحكمة لأن هيئة خاصة للترجمة تألفت من الفريقين^(٢).

(١) د. مختار القاضي: أثر المدنية الإسلامية في الحضارة الغربية ص ٦٩ القاهرة، ١٩٧٢ م.

(٢) د. مختار القاضي: أثر المدنية الإسلامية في الحضارة الغربية ص ١٨٠ و ١٨١ القاهرة ١٩٧٢ م.

ولنا أن نعد القرن الرابع الهجري مرحلة لها ما يميز خصائصها، ويجعلها صفحة جديدة في تاريخ الثقافة العربية في الأندلس، فقد توافرت عوامل عدة لقيام نهضة في الحضارة لها كيانها ومقوماتها. ويدل على ذلك أن الأندلس استقلت بخلافتها عن المشرق، وأصبح لها مرموق من كيانها، كما تطلعت إلى فتح الآفاق وراء جزيرتها، كما أن دعائم الحكم توطدت واستقامت الأمور لثلاثة من رجالاتها هم الناصر، والمستنصر، والمنصور.

وفي هذا العصر بلغ العمران مداه؛ واستتبع ذلك ازدهار العلوم، ورغبة أهل العلم أن يجروا على علومهم صفات تميزها لتجعلها مختصة بهم دون غيرهم، وعقد الناصر أكيد العزم أن يقيم للأندلس كياناً سياسياً وحضارياً يختص بالأندلس وحدها، ليميزها من غيرها، ويجعلها منافساً قوياً للعواصم الإسلامية الأخرى، وبغداد على الأخص. وبذلك تحمل مشعل الحضارة الإسلامية وهنا نضرب لذلك مثلاً: ازدهار الدراسات اللغوية في الأندلس فنقول إن أبا علي القالي وفد على الأندلس عام ٣٣٠ هـ في أيام الخليفة الناصر الذي كانت له دراسات لغوية أصيلة، لها خاص من طابعها تلقاها عنه جمعاً من تلاميذه. فزادوا فيها، وتقدموا بها حتى تألفت بذلك دراسات لغوية خاصة بالأندلس، فمنهج القالي ومن تابعه يقوم على التحقيق، والضبط، وإتقان الرواية، والتمكن من نصوص اللغة. وجملة القول أن أول معجم لغوي صنف في الأندلس كان لأبي علي القالي^(١).

وهنا ملحظ لا يسعنا إغفاله، وإلا أغفلنا جوهر الموضوع الذي نحن بصده. فمما تقدم ندرك أن عرب الأندلس - خلفاء وعلماء - كانوا في دوام على الرغبة في أن يقفوا موقف المنافسة مع عرب المشرق، والمنافس يريد أن يعلن عن أحقيته وأفضليته وجدارته. وما دام هذا من غرضه ومسعاها فما أجدد أن يحقق بغيته أو أن يقارنها. وهذا ما يذكرنا بآبن رشيق القيرواني الذي اشتد عليه هذا من حكام الأندلس، ولم يقع من نفسه موقعاً حسناً، فقال بيتين ماثورين من الشعر ساخراً متهكماً:

مما يزهدي في أرض أندلس ألقاب معتضد فيها ومعتمد
أسماء مملكة في غير موضعها كالحمر يحكي انتفاخاً صولة الأسد

وعلى ذكر هذا يخطر بالبال ما كان من شأن عبد الرحمن الداخل، الذي يعد بحق أول من أرسى دعائم الحضارة في الأندلس، وبدأ بتطبيق النظم الإدارية المعروفة عن بني أمية، وما دارت الأيام دورتها حتى ارتقت الأندلس من مجرد ولاية تابعة للخلافة إلى دولة لها كيانها المستقل بين الدول المستقلة، ولم يتسم بالخليفة بل بالأمير، ووفق في أن يجعل أبا

(١) عبد العلي الودغيري: المعجم العربي في الأندلس حضارة الأندلس. عالم الفكر ص ٧٥، ٧٦، ٧٧ الكويت ١٩٨١ م.

جعفر المنصور يقر له بالسيادة ويسميه «صقر قريش»، وهو اسم له مغزاه في تاريخ العرب كما سمى نفسه ابن الخلائف، ودام أعقابُه على التلقب بهذا.

وأحاط هذا الأمير نفسه بأعظم مظاهر الملك، وجعل قرطبة حاضرة ملكه، وحفلت بأعظم العمائر وأروع المشاهد^(١).

ولعبد الرحمن الداخل صفحات مجد في تاريخ الأندلس، لأنه كان بحق عاملاً مناضلاً، عرف كيف يحمى الأندلس من ثورات في الداخل وأطماع في القضاء على ملك المسلمين كانت في الخارج، وموقفه الذي لم يتزعزع بين هذه الهزاهز والشدائد التي تنزل ملكه تجعله بطلاً بحق من حماة الإسلام، وأول ما يقال أن الفرنجة تربصوا الدوائر بالأندلس وأرادوا العصف بها، في حملات تقضى على الإسلام والمسلمين فيها، إلا أنهم كانوا على علم بأن جيرانهم المسلمين فوارس بواسل ومحاربون مندفعون إلى حريهم والإسلام يزين قلوبهم، والجهاد في سبيل الله فرض عليهم، وشهادتهم تفتح لهم باب الجنة، ولكن الملك شارلمان صح منه العزم على محاربة المسلمين لأنه خشى من قوة العرب وراء جبال البرانس، فعمل على إضعافهم بمعونة الخارجين عليها والثائرين على أميرها. عبد الرحمن الداخل، فحمل على الأندلس بجيش عظيم إلا أن جيشه انكسر أبخس كسرة.

وبعد معركة دارت فيها الدائرة على المسلمين وسقوط مدينة أربونة، وهي ثغر في شمال الأندلس. جعل المسلمين من بعد مدافعين لا مهاجمين، وكانت الأندلس نهب ثورات داخلية تصدى لها عبد الرحمن الداخل وأخمدها. وأعاد الملك شارلمان الكرة إلا أن عبد الرحمن الداخل ألحق به هزيمة ماحقة.

وعبد الرحمن الداخل ذو شخصية قوية، وعبقرية فذة، وصفات مُرضية. فقد وصف برجاحة العقل، وسداد الرأي، وصحة الفهم. وكان يعود المرضى، ويشهد الجنائز، ويصلى بالناس في الجمع والأعياد. ويخطب الجند. وقيل إن جنوده بلغت مائة ألف فارس. وكان كذلك من أهل العلم، ولم يحتجب عن الخاص والعام وبلغ من تواضعه أن يدعو إلى طعامه كل من قدم عليه وقت الطعام من أصحاب الحاجات وأصحابه.

هذا هو عبد الرحمن الداخل الإنسان، أما مدبر الدولة فتلك هي الصفات التي جعلت منه رجل الأندلس، يدير شئونها ويصلح أحوالها، ويقوم كيانها ويتصدى لرؤساء القبائل العربية فيها يريد كل منهم أن يستقل بنفسه وتكون السيادة له ولقبيلته، ولشخصيته ثلاث جوانب: جانب إنساني يرق ويحنو ويتألم ويبكى، وجانب سياسي يدبر ويحتال في حزم وعزم، وجانب عسكري يقسو ويعنف وينكل بمن يعاديه تنكيلاً. كما كان من بطشه باليحصبي زعيم العرب اليمانية في الأندلس، وكان اليحصبي هذا أول من بايع واستجاب

(١) د. السيد عبد العزيز سالم: دراسات في تاريخ المغرب والأندلس ص ١٤٦ القاهرة ١٩٧٥ - ١٩٧٦ .

له عند قدومه من الشرق إلا أنه قلب له ظهر المجن وغدر به فلم يرحمه الداخل من سوء العاقبة. كما نفى غلامه بدرًا - وهو الذي رافقه في هروبه من الشام إلى الأندلس - من قرطبة فقد غضب عليه لما دخله من كبر، فصادر أملاكه وأغرمه أربعين ألفاً^(١).

إن خبر عبد الرحمن الداخل مع موله بدر يعرض علينا صورة واضحة المعالم للعاهل الإسلامي الحق الذي يبنى أحكامه من الدين على أساس ركين، ورأيه هو العقل والحكمة، فبدر هذا خادم وفي أمين لعبد الرحمن، خاض معه مغامرة تحف بها المعاطب والأهويل، مما يجعله أثيراً لديه عزيزاً عليه إلا أن بدرًا هذا حاد عن الجادة وأسخط عبد الرحمن عليه بما فعل من سوء، فبادر إلى أخذه بسوء ما صنع ولم يرق له ولا رحمه، بل استوجب على نفسه أن يأخذ على يده، لأن الحاكم العدل لا بد أن ينزل العقوبة بمن يستحقها، لأن التقاعس عن ذلك هو عين الظلم.

وهذا من صنيع عبد الرحمن الداخل مع خادمه بدر. يذكرنا بصنيع عمر بن الخطاب إذ جلد ابنه لشربه الخمر، كما أن خالد بن الوليد لما دخل على عمر بن الخطاب وفي عمامته أسنة للرمح مباحة منه لأنه الفارس المغوار، وهذا منه تيه وصلف، لم يرتض منه عمر هذا فعنفه، ولما تولى عمر الخلافة عزل خالدًا^(٢).

وبمثل هذا من هذين العاهلين وأمثالهما قامت لدولة الإسلام قائمة.

ومن مظاهر الحضارة في الأندلس على العموم تميز عمال البناء من العرب ببراعة منقطة النظر في إقامة العماثر، فأقاموا ما أقاموا من قصور ومساجد وحمامات، وكان كل ما أقاموه مثيراً للعجب والإعجاب، وهذا ما يقوم دليلاً على نهضة عمرانية في الأندلس، ومن النساء من اشتغلن بالطب، وهذا ما لا نصادقه عند الأقدمين إلا في الندرة، ومن هؤلاء أخت الطبيب أبي بكر بن أزهر وابتتها اللتان استفاضت لهما الشهرة في صناعة الطب. وكانتا تداويان نساء المنصور الموحدى، وتوليان قبالة النساء^(٣).

وابن خلدون يحدثنا عن أهل الأندلس قائلاً: «مفقود السمن بأرضهم جملة، وغالب عيشهم الذرة» ثم يضيف إلى ذلك أن لهم ذكاء في عقولهم وخفة أجسامهم على نحو لا نصادفه لدى غيرهم ولذلك يتقبلون التعليم تقبلاً حسناً منقطع النظر، ولم تنل المجاعات منهم لأن طعامهم زيت وذرة^(٤).

(١) إبراهيم ياسر خضير النورى : عبد الرحمن الداخل فى الأندلس وسياسته الخارجية والداخلية ص ١٦٨ - ١٨٠ ، ٣٢١ ، بغداد ١٩٨٢ م .

(٢) د . طه حسين : الشيخان ص ٦٨ ، القاهرة، ١٩٩١ م .

(٣) حسن على حسن : الحضارة الإسلامية فى المغرب والأندلس عصر المرابطين والموحدين - ص ٣٦٢ الطبعة الأولى ١٩٨٠ القاهرة .

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٨٨ ، ٨٩ الطبعة الرابعة ١٩٨١ م ، القاهرة .

وما يلحظه ابن خلدون على أهل الأندلس يميزهم بسمات خاصة بهم، لأنهم فى مآكلهم يختلفون عن سواهم، وهذا ما لفت انتباه ابن خلدون إليهم، وبنى عليه حكماً خاصاً بهم، هو أن ذكاءهم بسبب من نوعية طعامهم، ويعلل عدم تضررهم إذا قحطوا بهذا من طعامهم، فابن خلدون وهو يؤرخ لأهل الأندلس يربط النتيجة بالمقدمة والمسبب بالسبب.

وأياً ما كان حكمه فحسبنا أن نعلم أنهم يتميزون عن غيرهم بميزات عدة حتى تلك الميزة الخاصة بطعامهم. وما دنا فى ذكر الغذاء وصلته بالذكاء وجعله سبباً لما يلحظه المؤلف، نذكر طبيباً له الصيت البعيد هو الزهراوى - نسبة إلى مدينة الزهراء بالأندلس - وشهرته تجاوزت الأندلس إلى العالم اللاتينى، وله مؤلفات عدة منها «التصريف لمن عجز عن التأليف، و «الكتاب» فى جراحة الأسنان والعيون والكى والفتق والولادة؛ مما يدل على أنه برع فى عدة فروع من فروع الطب، والقسم الخاص بالجراحة أهم باب فى هذا الكتاب، لأنه اخترع كثيراً من آلات الجراحة ورسومها فى كتابه، وله الفضل فى أنه جعل الجراحة علماً له خاص من كيانه، كما كان على علم بالتشريح، وقد أقام تلك الجراحة على هذا التشريح، ويسعنا القول أنه فى زمنه المتقدم أرسى أساساً لعلم الجراحة فى يومنا هذا.

وإذ عرفنا هذا من شأن الزهراوى وسعنا أن نحكم بأن الأندلس أنجبت مثل هذا النطاسى، وبذلك نضيف علماً من الأعلام الذين ينتسبون إليها مما يميزها بهم ويميزهم بها. ولما كان الداء والدواء لازماً وملزوماً، وجب ذكر أندلسى آخر هو ابن البيطار صاحب كتاب بعنوان «الجامع لمفردات الأغذية والأدوية»، والكتاب ضخيم فى مجلدات أربعة، وهو معجم أبجدى فى الأغذية والأدوية، وقد جمع فيه ألفين وثلاثمائة وثلاثين مادة استمدتها من كل صنف فى موضوعه، مما يجعل معجمه مستوعباً لكل ما عرف العلم، فضلاً عن ثلاثمائة دواء أضافها من علمه وتجربته، وله كتاب آخر بعنوان «المغنى فى الأدوية المفردة» والكتاب فى الأعشاب الطبية. وهذا ما يجعله حجة فى مادته وهى صناعة الأدوية وأوصافها، ويُعد إمام النباتيين فى موضعه^(١). وبذلك يقترن اسمه باسم الزهراوى اقتران الطب بالدواء فهذان العالمان يتكاملان ويتعاونان، وبذلك يرشدان إلى أن ما خلفاه من تراث علمى تراث لا شك فى أهميته وتميزه وهو معزو إلى عالين أندلسيين.

ونحن إنما نسعى جهد المستطاع فى تمييز الأندلس وأهلها بما يشهد بالمشاركة فى تشكيل الحضارة الإسلامية، ونرتقى بعد ذلك إلى ذكر الفلسفة ومن أهم أعلامها فى الأندلس ابن رشد الذى ولد فى قرطبة ٥٢٠ هـ وبالذكر حقيق أن المسلمين والمسيحيين واليهود فى الأندلس عاشوا فى كنف العلم والفلسفة. وزالت بينهم كل سبب للشحناء والبغضاء، وقد

(١) خير الدين الزركلى: الأعلام . ص ١٩٢ ج ٤ - القاهرة ١٩٦٩ م .

تكلم المسلمون والمسيحيون واليهود بلغة الضاد، وكانوا يدرسون الفلسفة مجتمعين في مجلس واحد، فكانوا متسامحين متوادين وزال ما بينهم من أسباب الشعور بالنفور، والرغبة في التباعد، وكان ذلك عصرًا ذهبيًا إلا أن أيامه لم تطل، لأن الخليفة الحكم مات وخلفه ولده هشام، وكان ضعيف الرأي خائر العزيمة. فقام عليه المنصور الحاجب وسلبه سلطانه فحاصر قرطبة حاضرة العلم والفلسفة وأسقط قصر الخلفاء فيها، وجمع من القصور كتب الفلسفة والفلك وأمر بإحراقها أو إلقتها في الآبار. مما جعل كل مشتغل بالفلسفة معتزلاً عن الناس من خشيته على نفسه.

ولكن كان المنصور يرمى من وراء هذا مما صنع أن يستميل الفقهاء والشعب إليه، فما كان منه ذلك عن رأى وعقيدة وتقبيح ملك الحكم في رأى الناس وهو ذلك الملك الذى اغتصبه لنفسه عنوة، كما شاء أن يتظاهر بمظهر المدافع عن السنة والشريعة.

وكان ابن رشد آتذ في ميعة الصبي، وعبر البحر إلى بلاد المغرب عام ٥٤٨ للهجرة، وأقام فيها متعاوناً مع الأمير عبد المؤمن على إنشاء المدارس ونشر العلم، وبعد وفاة هذا الأمير خلفه الأمير يوسف وكان محباً للعلم والعلماء فقرب إليه الفيلسوف ابن طفيل وكانت بين ابن طفيل وابن رشد أسرة مودة فقربه إلى الخليفة، وحظى عنده، واتفق لهذا الأمير أن رغب في شرح فلسفة أرسطو، وتحدث عن ذلك ابن رشد قائلاً أن بن طفيل أخبره بأنه يتأفف من مترجمى كتب أرسطو، ويرغب في أن يجد لهذه الكتب من يحسن ترجمتها، وأخبره بأنه خير من يقوم بذلك، فما لها إلا هو، ثم أردف ابن رشد يقول أنه منذ ذلك الحين عكف على العمل الذى دعاه ابن طفيل إليه. فأقبلت الدنيا على ابن رشد وولى قضاء إشبيلية عام ٥٦٥ هـ وفى إشبيلية فرغ من شرح الباب الرابع من كتاب «أقسام الحيوان»، واعتذر عما وقع فيه من غلط بسبب من بعده عن مكتبته فى قرطبة، ثم تولى منصب قاضى القضاة فى قرطبة. ويؤخذ من هذا أن ابن رشد كان يشتغل بالفلسفة قبل اتصاله ببلاط الخلافة والقضاء وبعده.

أما الفنون التى استفاضت بها الشهرة لابن رشد فهى الطب، والفقہ، وعلم الكلام، والصرف، وعلم الهيئة، والفلسفة. بيد أن ابن رشد لم يشتهر لدى الإفرنج إلا بعلمين هما: الطب والفلسفة. فأشهر مؤلفاته فى الطب «كتاب الكليات»، وظلت لكتابه هذه الشهرة والأهمية فى أوروبا زماناً طويلاً، إلا أن شهرته فى الفلسفة أوسع لشرحه كتب أرسطو. ولم يصرفه التأمل الفلسفى عن التأليف فى اللغة فآلف، كتاب «المقدمات فى الفقہ» وله كتاب «التحصيل» فيما وقع من خلاف بين أهل العلم من الصحابة والتابعين وتابعيهم وبين مواضع الاحتمال التى كانت مثار الخلاف^(١).

(١) فرح انطون: ابن رشد وفلسفته ص ١٢ - ١٤، ٢٦ - ٢٩، الاسكندرية ١٩٠٣ م.

وفى رأى أن ابن رشد لم يكن ذا فصاحة وإبانة، وأسلوبه تعوزه الرصانة، وبذلك يبدو كابن سينا وابن طفيل، ويبدو فى كتابته مرتبكاً متردداً فى بعض المواضع، ويعدم الأصالة. إلا أنه الشارح الرائد لأرسطو فى العصور الوسطى. وشروحه على أرسطو معربة. ولكن هذه الشروح ضاع معظمها فى عصر الموحدين بعد تحريقها، إلا أن كثيراً منها حفظ فى ترجمتها إلى العبرية واللاتينية⁽¹⁾.

ونحن لسنا فى مقام من يحكم لابن رشد ولا من يحكم عليه، كما أننا لا نهتم بتأييد رأى هذا المؤلف فيه ولا تفنيده، أما ما يعنينا هنا فهو أن ما ذكر عن ابن رشد يطلعنا على وضع الفلسفة فى الأندلس، كما يبين أن شروح أرسطو انتقلت بفضلها إلى أوروبا فى ترجمتها إلى العبرية واللاتينية، وذلك فضل له لا يجحد، ويجعل منه علمًا من أعلام الأندلس للذين لهم من المنزلة ما ينسب إليها. وذلك هو ما نسعى إلى نشدائه رغبة منا فى التنويه بالأندلس والتعريف بمنزلتها.

ولا يعزبن عن بالنا بعد ما أسلفنا، أن اليهود والمسيحيين الأندلسيين أتموا حسن صنيع من عايشوهم من العرب بالإبقاء على ما أخرجوا من كتب بعد أن ترجموها إلى العبرية واللاتينية، وتأتى لهم بذلك أن يوجهوا بها وبالتراث اليونانى الفلسفى إلى الغرب. على حين نقل المسيحيون فى بغداد هذا التراث اليونانى إلى لغتهم السريانية على أنها لغتهم القومية، ثم نقلوه إلى اللغة العربية، وجلبوه إلى الشرق. ولقد اقتدر العرب على أن ينشروا لغة الضاد فى قرطبة إلى حد أن رجال الدين من المسيحيين واليهود استطاعوا أن يطلعوا على الشعر العربى، ويدرسون ما أخرج فلاسفة العرب من كتب، وكذا عرفوا قصص العرب وأخبارهم جملة وتفصيلاً. وليس من تجاوز الحد قولنا أن أهل العلم والذوق فى الأندلس كانت العربية لديهم هى اللغة التى لها الصدارة والرجحان، وكانت سوق الكتب نافقة فى قرطبة.

ويذكر بعد ذلك أن مدينة إشبيلية كانت لها الشهرة بما يصنع فيها من المعازف وآلات الطرب؛ لأن أهلها ممن يقيمون مجالس الأناجى والشراب ويطربون للغناء.

وإشبيلية كذلك تميزت بجمال رياضها، ومما يستدل على فرط ولوع أهل إشبيلية بالرياض والبساتين والورود والرياحين أنهم كانوا يهجنون الأزهار، ونبتوها فى أشجار اللوز، وبذلك كانت لهم أزهار لا نظير لها فى جمالها ونفح عطرها.

ومما يذكر مثلاً لرغد العيش والميل إلى الترف عند أهل الأندلس بعامة وخلفائهم بخاصة، ذلك الخبر الذى يروى عن اعتماد زوجة المعتمد بن عباد وهى أحب زوجاته إليه وكان بها مستهماً صباً يسعى إليها بكل ما تشتهى، وليس يملك ردها إذا سألته حاجة. قيل

(1) Carra de Vaux : Les Penseurs de L'Islam (Paris 1923), p. 65. V4 .

إنها أطلت ذات يوم من قصرها فرأت قرويات يحملن قرباً من لبن لبيعها فى السوق وبلغ من دلها أن تطلب من زوجها أن يمكنها من أن تصنع مثلهن، فما كان منه إلا الرضوخ لطلبها، فأمر بحجرة فى القصر يعجن فيها المسك والعنبر بماء الورد ويفرش فيها ليكون مثل ذلك الطين الذى رأت القرويات ينقلن خطاهن فيه، وكان لها ما أرادت فصنعت مثلهن وعلى ظهرها حملت قرية من حرير.

وفى عودة إلى العلم نقول، إن الكتب العلمية العربية ترجمت ليطلع عليها أهل أوروبا، ولكى يملاً فراغ الفلسفة الشاغر فى أوروبا أنشأ رئيس أساقفة طليطلة مدرسة لترجمة الكتب العربية.

ولم يكن العرب فنانيين بطبعهم، فاستقدموا البنائين من الفرس واليونان لإقامة مساجدهم وعمائرهم^(١). وكلام هذا المؤلف لا غبار عليه إلا أننا نستدرك عليه حكمه بأن العرب لم يكونوا إبداعيين فى الفن يستخدمون البنائين من الفرس واليونان، فهذا الكلام صحيح فى مجمله إلا أنه فى حاجة إلى شىء من إيضاح. فليس يصح فى الفهم أن يكون من أقاموا العمائر جميعاً من غير العرب، كما لا يمكن ألا يتعلم العرب من هؤلاء الفرس واليونان فنههم ولو بمخالطتهم، وكون الفرس واليونان مبدعين فى الفن لا ينفى كلية عن العرب أن يكونوا تعاونوا معهم أو تلقنوا عنهم وكان لهم ما لهم إلى جانب ما لغيرهم، وهذا ما نقوله على التحديد لأنه أقرب إلى الصواب مما يقال على الإطلاق.

وإذا ذكرت مدن الأندلس فأول ما يذكر منها مدينة قرطبة فهذا مؤلف يقول إنما قدمنا هذه المملكة على سائر الممالك، لكون سلاطين الأندلس الأول اتخذوها سريراً لسلطنة الأندلس ولم يعدلوا عن حضرتها وإنما اتخذوها لما رأوها لذلك أهلاً. وقرطبة أعظم علماً وأكثر فضلاً بالنظر لغيرها من الممالك لاتصال الحضارة العظيمة والدولة المتوارثة فيها وقد ذكر أحدهم قصر قرطبة فقال: هو قصر تداولته ملوك الأمم من لدن عهد موسى (عليه السلام) وفيه من المباني والآثار العجيبة لليونانيين ثم للروم والقوط والأمم السالفة، ما يعجز عنه الوصف.

ثم ابتدع الخلفاء من بنى مروان منذ فتح الله عليهم الأندلس بما فيها من قصورها البدائع الحسان، وأثروا فيه الآثار العجيبة، والرياض الأنيقة، وأجروا فيه المياه العذبة المجلوبة من جبال قرطبة على المسافات البعيدة، وأجروا هذه المياه فى قنوات الرصاص إلى القصور تؤذيها منها إلى المصانع^(٢)، صوراً مختلفة الأشكال من الذهب الإبريز، والفضة الخالصة، والنحاس المموه، إلى البحيرات المائلة والبرك البديعة فى أحواض الرخام الرومية المنقوشة

(1) Hell (Trans.) Khudabukhsh. the Arab civilization. pp. 98 - 106. London 1925).

(٢) المصانع : خزانات المياه .

العجيبة^(١)، على هذا النحو وُصفت هذه المدينة على أنها حاضرة الأندلس وذكرت مباهجها ومحاسنها، مما جعلها في رأى القدماء مدينة لا تعدلها مثلها فى كل ما يجرى عليها من صفاتها، وقد لهجت السنة الشعراء بوصف قصورها وديارها، فهذا شاعر يصف قصرًا لابن عباد بقوله:

ويا حبذا دار قضى الله أنها	يجدد فيها كل عز ولا يبلى
وما هى إلا خطة الملك الذى	يخط إليه كل ذى أمل رجلا
إذا فتحت أبوابها خلّت أنها	تقول لداخلها بترحيب أهلا
نسيت به إيوان كسرى لأننى	أراه له مولى من الحسن لا مثلا

على هذا النحو يمتد القول بالشاعر فيوغل ما استطاع أن يوغل فى التعظيم والتفخيم كما يفتن فى وصف ما تكتحل به عينه من جمال إذا شاهد هذا القصر وقد بالغ فى بعض أبيات رأينا من الخير أن نمسك عن ذكرها لأن تلك المبالغة قد تتأذى بها نفس المؤمن.

وقد استفد الشاعر كل طاقته فى الوصف ونثر كل ما فى جعبته من أسباب الفصاحة واللسن، إنه بمبالغته التى ركب فيها الشطط ولم تقع موقعًا حسنًا عندنا يذكرنا بشاعر تركى من أهل القرن الخامس عشر يسمى أحمد باشا له قصيدة تسمى قصيدة، «السرائى» أو قصيدة القصر وفيها يجنح إلى الإيغال مثل هذا الشاعر وعلى النحو الذى لا ترتضيه نفس المؤمن وصاحب نفع الطيب يورد أمثلة كثيرة لشعراء الأندلس الذين وصفوا قصورًا أخرى لأهل السعة والثراء وديارًا بلغت الغاية فى جمال بنائها وروعة زخارفها، وهذا من الدلائل على أن هذه المدينة زخرت بالعمائر العظيمة إلى الحد الذى احتذب إليها الشعراء الذين عبروا عنها فخلدوها على الزمان فى أشعارهم بعد أن تخربت وسواها الدهر بالأرض هدمًا. ومما يذكر عن قرطبة كذلك دالًا على ازدهار الحضارة فيها وذلك النعيم يتقلب فيها أهلها على تفاوت طبقاتهم ما قيل من أن العرب دخلوا على الأندلس بمعارفهم المختلفة من رباط ونايات وطبول وغيرها. إلا أنهم كانوا فى أول الأمر ملتزمين بأوامر دينهم الذى يحرم عليهم الطرب والخمر، ولكن لما توطدت دعائم الملك لهم فى الأندلس عقدوا مجالس الأُنس والطرب لا سيما فى قصور الخلفاء فى قرطبة وشاع الميل إلى سماع الغناء والعزف بين العرب وبين المسيحيين كذلك؛ فكان الموسيقيون العرب يشنفون أسماع نبلاء المسيحيين فى قصورهم، وترتب على ذلك أن أعجب المسيحيون بالموسيقى العربية وتأثرت بها موسيقاهم الخاصة تأثرًا واضحًا لا شك فيه^(٢).

(١) المقرئ: نفع الطيب، ٢١٢ - ٢١٦ ج ١ - القاهرة ١٣٠٢ هـ .

(2) Smith: A history in art. pp. 77 (New Yourk 1966).

وللتعليق على هذا الرأي نضيف إليه قولنا أن الموسيقى والغناء عند العرب تجاوزا الأندلس إلى أوروبا وهذا أمر معلوم، أما قول المؤلف أن المسلمين حرموا على أنفسهم الغناء والطرب والخمر فنضيف إليه أن الخلفاء كانوا يطربون في مجالس أنسهم لمن يغنى ويعزف ولم يحرموا ذلك على أنفسهم تحريماً كما يسبق إلى الفهم من معنى التحريم، ونحن نريد أن نتبين مما سلف ذكره أن فن الموسيقى والغناء ازدهر في قصور الخلفاء في قرطبة وبذلك تكون قرطبة قد ازدهرت فيها مظاهر الحضارة المادية إلى جانب مظاهرها المعنوية مما جعلها مناط النظر وميزها تمييزاً بين مدن الأندلس وإن كان هذا شأنها في الماضي فإن ذكرها ما زالت ملهمة للشعراء حتى في يومنا الحاضر، فهذا فاروق جويدة الشاعر المعاصر يقول في قصيدة عنوانها «مرثية ما قبل الغروب»:

ما زال في القلب يدمى ..

جرحُ قرطبة .

ومسجد في كهوف الصمت يبتهل ..

فكم بكينا .i.

على أطلال قرطبة ..

وقُدسنا لم نزل ..

في العار تغتسل (١) .

فهذا الشاعر المعاصر يذكر مجد الإسلام في الدهر الغابر، وأول ما يخطر بباله من حيث كونه آية على ما كان مزدهراً واندثر هو مدينة قرطبة وجامعها الأشهر الذي لم يعد للمسلمين، فهو يجزع لضياعه ويعجب من صرف الزمان ثم يقرن هذا المسجد بمدينة قرطبة والمسجد الأقصى في مدينة القدس كأنه يقول ما أشبه الليلة بالبارحة ونفسه تتقطع حسرات. ومن مدن الأندلس التي لها في التاريخ ذكر وشهرتها بقصر الحمراء الذي يقول عنه القائل إن قصر الحمراء لمدينة غرناطة هو الأوروبول لمدينة يذكر ما قيل عنها من أن حفيد نوح عليه السلام هو من بناها. مستدلاً بذلك على تميزها عن سواها (٢).

ومن مدن الأندلس التي ذكرها يؤيد عظمة تلك البلاد ويطلعنا على ذلك المدى البعيد الذي بلغته الأندلس في حضارتها المزدهرة وهي تلك الحضارة التي تغنى بها شعراؤها وبسط المؤلفون القول تفصيلاً في محاسنها مدينة «غرناطة»، فللهذه المدينة شهرة واسعة في العمارة والثروة والعزة وبها من العلماء والفقهاء ما هو ذائع الصيت وتحف بها البساتين. وفي ذلك يعبر شاعر عن فرط إعجابها بها قائلاً:

(١) فاروق جويدة: ديوان كانت لنا أوطان. ص ٦٠ - ٦١، القاهرة ١٩٩١ م.

(2) Calvert: Granada Present and Bygone pp. 1, 92 London 1908.

وجه جميل والرياض عذاره

بلد تحف به الرياض كأنه

ومن الجسور المحكمات سواره

وكأنما واديه معصم غادة

ويمتد الكلام عن غرناطة إلى قول من قال: إن أهل هذا القطر على السنة ومذهبهم على مذهب مالك بن أنس إمام دار الهجرة وهم على الدوام في طاعة ملوكهم ووجوههم حسنة^(١)، فهذا المؤلف يخص هذه المدينة بذكر ما ملك عليه إعجابه منها وانساق به القول إلى ذكر أهل الأندلس بكل جميل.

والأغلب على الظن أننا لا نعرف من المؤلفين من أبدوا مثل هذا الإعجاب بالمدن في فارس وغيرها من مدن الشرق الإسلامي وبالغوا إلى هذا الحد البعيد في المدح اللهم إلا إذا استثنينا قلة من شعراء الترك وأقل من تلك القلة من شعراء الفرس، والحاصل من ذلك أن شعراء الأندلس يبدو عليهم فرط اهتمامهم بمدنهم على نحو خاص.

وإذا زدنا هذه الحقيقة إيضاحاً قلنا إن إعجابهم بمدنهم مقابل لراثهم لها، فقد رثا ابن حزم قرطبة بعد خرابها على يد البربر كما رثاها ابن شهيد وقرق بين الشعارين فيما قالوا، فالأول يصبر ولا يجزع وهو متطير مكتئب يعاتب الزمان على ما آل إليه حال قرطبة من نقيض إلى نقيض، أما ابن شهيد فحسبه أن قال إن الأيام دول والدهر ذو غير وإنما كان ما كان من صرف الزمان. ولم يفته أن يذكر ما انعقد في قرطبة من مجالس العلم إلا أن ابن حزم لم يشر إلى شيء من هذا وإن كان كل منهما محزون كليماً الفؤاد لما كان لقرطبة من سوء العاقبة، وسمة شاعر آخر هو خلف بن فرج الذي وقف على طول الزهراء مناجياً مقلباً كفيه متعجباً من صرف الأيام والليالي التي جعلت العامر خراباً ياباً.

كما رثا أحد الشعراء طليطلة التي سقطت على يد الأسبان وكان سقوطها طامة كبرى، لأن هذه المدينة كانت رمزاً للحياة السياسية والحربية للأندلس، والقليل أمانة على الكثير، ونحن في هذا الصدد لا نريد الاستقصاء وإنما ما أشرنا إليه يحمل الدلائل على تعلق شعراء الأندلس بمدنهم على نحو لا نكاد نعرف له مثيلاً عند سواهم. فقد حركت شاعريتهم منبسطة بالفرح ومنقبضة بالأسى والتَّرح في مدحهم وراثهم، ولنا أن نحكم في عموم بأن ذكر المدن في الشعر الأندلسي يمكن أن يعرفنا شعراً أندلسياً يضاف إلى ما ابتكره شعراء الأندلس من زجل وموشحات.

وما أشبه الليلة بالبارحة وواقع الحال أن هؤلاء الشعراء الذين يتفجعون على تلك المدن يقدمون للتاريخ وثائق ينبغي الرجوع إليها والنظر فيها كما أنهم يبينون كيف أن العرب في الأندلس فتّ في عضدهم وأذهب من ريحهم الشقاق والنزاع والصراع.

(١) ابن الطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة جزء ١ - ص ١١، ١٢، ٢٦، مصر ١٣١٣ هـ.

ويقول بعض المؤرخين إن العرب فى إسبانيا بلغوا أوج عزهم ومجدهم، وجعلوا للإسلام منزلة ما وراءها من منزلة، إلا أنهم فى أواخر العهد الأموى كفوا عن الدخول مع المسيحيين فى حروب لهم فيها الغلبة عليهم وذلك بسبب ما وقع من شقاق بينهم وبين البربر كما وقع الخلاف والنزاع فى البربر أنفسهم (١).

وبذلك يعد شعر المدن هذا تاريخاً أو لقاء بين التاريخ والأدب وفيه نجد التاريخ، والأدب يتساندان ويُعبران جميعاً عن واقع الحال بلسان الحقيقة ولسان الخيال.

إن للشعر الأندلسى كيان خاص به ينفصل عن الشعر فى الأقطار الإسلامية الأخرى فتوفر أهل العلم من قدماء ومحدثين، شرقيين وغربيين على تاريخه ودراسته قائماً بذاته مما يدل على أنه مستقل بصفاته. وإذا نظرنا نظرة فى الشعر الأندلسى أدركنا فى التو أنه يتميز بخصيصة فيه تكاد تكون ملازمة له ونعنى بهذه الخصيصة على التحديد أن شعراء الأندلس كان لهم ولوع بوصف الطبيعة وهذه نزعة استأثرت بجل شعراء الأندلس فما كادت تنفك عنهم ولا غرو، فهذا حكم البيئة التى أحاطت بشاعر العرب بهذه الأرض التى يرف نباتها وتتبسم زهراتها وتترقق أنهارها فجمال الطبيعة ورغد العيش مما ييسر للشاعر أن يتأمل ما حوله منفعلًا بجماله فتدفقت شاعريته تعكس جمال ما تقع عليه عينه فكان شعره أشبه شىء بصفحة الغدير المترقق الصافى الذى تنعكس فيه صور النجوم والبدور. واستجاب شاعر الأندلس لهواتف نفسه وبواعث إبداعه.

ولكن ينبغى هنا أن نتحفظ بعض التحفظ فى الحكم ونقول إن بعض الشعراء وصف ما تقع عليه عينه وصفًا تقريرياً ومنهم من انفعلى به ثم عرض له صورة تحمله ملامح نفسه. وهذا شأن معظم الشعراء فى الأغلب الأعم لأن المنجذب إلى وصف الطبيعة قد يكون ساكن النفس حالم الخيال فيصور نفسه وقد يكون مندفعاً إلى الوصف لمجرد رغبته فى التعبير عن جميل أو عجيب ما يرى، وترتب على ذلك أن أكثر شعراء الأندلس من ذكر أنواع الزهر والرياحين من ورد وياسمين وآس وبنفسج، وهم بوصفهم للزهر يذكروننا بعصر يعرف بعصر الزهر فى تاريخ الترك وهو أربعون عاماً من عصر أحمد الثالث الذى تملك عام ١٧٠٣م. وكان هذا العصر عصر نعيم ورخاء كعصور الأندلس فقد شغف الناس شغفًا كل الشغف بزهرة حمراء تسمى بالفارسية (لاله) وتنافس المتنافسون فى زرعها وأطلقوا أسماء شعرية على أنواعها المتباينة. وإذا آل تفتحها هرع أهل استانبول لمشاهدتها فى منابتها وكان الاتجار فيها كالاتجار فى نفيس الجواهر.

(1) Broklmam: History of the Islamic Peoples. P. 181 London 1949.

ونظم وأكثر الشعراء من النظم في وصفها وفي طليعتهم الشاعر نديم^(١)، وبهذا يتبين لنا كيف وقف شعراء العربية والتركية موقفاً متشابهاً من الزهر والقول والتفنن فيه، ومثل هذا من شعراء الأندلس يورد على البال بيتين مشهورين يحدثاننا عن البيئة الطبيعية والبيئة النفسية التي لأهل الأندلس.

يا أهل أندلس لله دركم ماء وظل وأزهار وأشجار
ما جنة الخلد في دياركم ولو تخيرت هذى كنت أختار

ومن الأغراض التي قال فيها شعراء الأندلس وناطوا بها أهمية خاصة لم تكن لغيرهم من شعراء العربية، وصف البحر، وقد تأثر بالبحر شعراء الأندلس تأثراً مرموقاً وفي طليعتهم ابن حمديس، وابن خفاجة وابن دراج القسطلي، وقد وصفوا الرهبة من البحر وركوب البحر ومعارك الجهاد فيه وأوردوه في قصائد المديح وقصائد الغربة والحنين وقصيدة الرثاء. وقد التفت جماعة من الشعراء إلى جمال البحر وأرادوا أن يثيروا غوره ويبلغوا مداه إلا أنهم وجدوا أنفسهم أمامه عاجزين عن تحقيق ذلك، وذلك لما يجتمع في البحر من أصداد فاستغلقت حقيقته على بعضهم.

ونظم ابن خفاجة، الذي كان مشغوقاً بجمال الطبيعة وصافاً لها، نظم في البحر قليلاً إلا أن هذا القليل فاق فيه غيره من الشعراء في دقة التصوير.

ومعظم ما قال شعراء الأندلس في البحر مقترن بوصف أسفارهم فيه تلك الأسفار التي تورد على خاطرهم أعز الذكريات.

واهتم شعراء الأندلس بوصف المعارك الحربية في البحر ومنهم ابن دراج القسطلي، وابن وهبون، وابن حمديس، ونسوق مثلاً بقصيدة لابن دراج القسطلي وصف فيها معركة بحرية نشبت بين المنصور بن أبي عامر وزيدى بن عطية حاكم المغرب^(٢).

والذكر بعد ذلك للزجل الذي ابتدعه الأندلسيون. قال بعضهم إن الزجل لم يكن شعراً شعبياً بالمعنى الأدق. ولكن كان من إنتاج طبقة على حظ عظيم من الثقافة العربية، ولقد تأثر بالقصيدة العربية وبالموشحة الأندلسية ولم تكن لغته عامية خالصة بل زاحمته في الأحايين لغة الكتابة، وعليه ينبغي القول أن الزجل أرقى المنظومات الشعبية وأنه يتلو الشعر الفصيح في مرتبته. ثم إن الزجل في الأندلس بدأ يتجه إلى التعقيد والتكلف^(٣).

أما أعظم الزجالين وأوسعهم شهرة فابن قرمان وكان من أعيان البيان ينظم الأشعار الجياد إلا أنه أدرك أن شعره لا يسمو إلى شعر ابن خفاجة وغيره من معاصريه فأثر أن

(1) Ahmed Rafik : lale Devri S. 46 (Istanbul 1932).

(٢) د . منجد مصطفى بهجت : البحر في شعر الأندلس والمغرب ص ٩، ٢٢، ٢٦، ٢٧ الكويت ١٩٨٦ .

(٣) عبد العزيز الأهواني : الزجل في الأندلس. ص ٥٢، القاهرة ١٩٥٧م .

يقصر قوله على الزجل حتى لا يباريه أحد فيه فأحسن في الزجل أيما إحسان وطبقت شهرته في الآفاق حتى قيل إنه كان أشهر عند أهل بغداد. وعند بعض الباحثين أن ابن قزمان هذا أول من جعل للزجل منزلة كمنزلة الشعر^(١). منه عند أهل المغرب.

وهنا نجد اللقاء بين الزجل والشعر مما يستوجب علينا أن نعد الزجل شعراً لا مجرد كلام مبتذل يجرى على ألسنة العوام، فالمترتب على ذلك في الفهم ضرورة أن يكون لأهل الأندلس الفضل في ابتكار نمط من أنماط الشعر، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن ابن خلدون ذكر أنهم يأتون في زجلهم برقاق المعاني. وهذا من رأى ابن خلدون يلفتنا إلى رأى آخر في الزجل وهو أن الزجل لم ينظم في الفصحى وإنما في اللغة الدارجة على الألسنة في مدينة قرطبة بما فيها من ألفاظ سوقية وفكاهات يحمر منها وجه الحياء بل يمكن أن يقال إنها تعد معجم الساقطات في مواخيرهن وألفاظ الطلاب التي ينطقون بها خارج الدرس وفيها ما فيها من مصطلحات يعرفها أهل الحرف كما أن فيها ما فيها من لغو وهراء^(٢). وبذلك يتبين لنا أن الزجل على ضريرين: الأول جيد لا غبار عليه ولا عيب فيه، والثاني مبتذل ذاخر بالفحش. وهذا دفعنا إلى القول بأن الشعر حتى الفصيح منه - قد يتضمن كلاماً يتعهر فيه الشاعر. ونجد أنفسنا بعد ما قيل عن الزجل المبتذل وما فيه من فحش متذكرين شعراً أوردياً يشبه هذا الزجل الفاحش يسمى «ريختي» ومعنى الكلمة لغة النساء - خصوصاً الساقطات منهن - وحد ريختي أنه نمط من شعر الغزل الساقط البذيء، وشعراء الأوردية يعدون هذا النمط من الشعر تراثاً باعثاً على الأسف^(٣). ومن هنا نلمح في وضوح وجه الشبه بين الزجل الأندلسي وهذا الشعر الأوردى المعروف بـ (ريختي) في البنى والمعنى.

ونتقل بالكلام على نمط آخر لهم من الشعر استحدثوه هو الموشحات، وهذه الموشحات تستند إلى الأغنية الشعبية التي تغنوا بها في فرحتهم بالحياة ورغد العيش، وهذا الشعر ينظمونه فيما يعرف بالأسماط والأغصان، ولا شك أن هذا جديد لا عهد للعرب بمثله من قبل، كما أن الموشحة لها مقطع أخير يسمى بالخرجة وهذه الخرجة هي همزة الوصل بين الموشحة والأغنية الشعبية ويستخلص من ذلك أنهم جمعوا بين الأغنية الشعبية وبين الشعر الفصيح وإذا التفتنا إلى العرب قبلهم فلم نعرف الأغاني الشعبية عندهم ولا نكاد. فكان الأندلسيين أتوا بجديد مستحدث وهذا فضل لهم لا يجحد لأنهم بذلك ألحقوا بالشعر العربي تطوراً، كما نلاحظ أن هذه الخرجة كانت تتضمن ألفاظاً عامية فكانهم جمعوا بين الفصحى والعامية على نحو يقع موقع القبول في ذوق المتذوق، وما يدل على الأندلسيين

(1) Nicholson: A literary history of the Arap. P. 417 (Compridge 1939).

(٢) د . محمود مكي : دراسات أندلسية ص ١٨٧ القاهرة ، ١٩٨٣ م .

(3) Bailey A history of Urdu Literature. P. 56 (lahor).

جاءوا بجديد أن هذه الموشحة تختلف عن القصيدة بتعدد قوافيها وتسمى الأبيات التي تختلف قوافيها بالأغصان، أما الأبيات التي تتفق فيها القوافي بالأسماط أو الأقفال، أما أول من نظم الموشحات في الأندلس، فمحمد بن محمود القبري الضرير^(١). وكان ينظمها على أشطار الأشعار ويأخذ اللفظ العامي والعجمي ويسميه المركز كما برع في نظم الموشحات القزاز وكان هذا الوشاح على رأس الوشاحين في الأندلس.

ولقد اختلف أهل العلم في أصل الموشحات. فمن قائل أنها صدى لنوع من الشعر الأندلسي كان في الأندلس قبل الفتح الإسلامي، وقائل أنها تطور متوقع للشعر العربي الذي كان متطوراً على امتداد تاريخه. ونشأة هذه الموشحات في أواخر القرن الثالث الهجري، وبالذکر حقيق أن هذه الفترة من الزمن هي الفترة التي ازدهر فيها فن الغناء والموسيقى، فكان هذا الغناء موائماً لهما، كما عايش العرب الإسبان فتشكل شعب جديد له طابعه الخاص به، ومن الدليل على ذلك أن عرف الشعب الأندلسي اللاتينية العامية وعرف العامية العربية فأدى الازدواج العنصرى إلى الازدواج اللغوى. فعبرت الموشحات عن تلك الثنائية اللغوية والعنصرية وكما أن الموشحة تنطق عن حياة العرب في الأندلس التي شاع فيها التهافت على المتعة والميل إلى الترف لما فيها من ذكر للخمر والغزل، وفي قصور خلفاء الأندلس حيث التقى الوشاحون والشعراء والمغنون^(٢).

وكان الغزل بادئ الأمر هو الغرض الأساسى فى الموشحة لأنه أدخل ما يكون فى التغنى والترنم، ويمكن القول أن الموشحات كانت قد شكلت عنصراً هاماً من عناصر الغناء، كما كان فى الموشحة الواحدة ذكر للغزل والشراب وكذلك وصف الطبيعة، ونشأت بعد ذلك موشحات تتضمن المديح والرثاء، وطَرَقَ التوشيح غرضاً آخر من أغراض الشعر وهو التصوف ولحق الموشحات تطور فى القرن الخامس الهجرى على عهد ملوك الطوائف وتفرع منها بعد ذلك الزجل وانتقل هذا الفن إلى المشرق فكثر فيه الوشاحون والزجالون^(٣).

وللموشحات إيقاع يثير الطرب وهى أصلح ما يكون للتغنى بها وقد عرفنا أن أهل الأندلس مشغوفين بالغناء، ذلك الغناء الذى يعبرون به عن نشوة سعادتهم، ولما كانت الموشحات والزجل من قبيل الأغاني الشعبية ذكرنا ذلك بما كان عند الترك فى عصر السلطان أحمد الثالث فى القرن الثامن عشر فقد طرأ على الشعر ظاهرة جديدة هى تطوره إلى ما يشبه الأغنية الشعبية كل الشبه فقد قام شعراء القصر ومشاهير الشعراء بنزعة تجديدية فى شعرهم لا سابقة لها عند أسلافهم. فجعلوا لشعرهم ما يمكن أن نسميه النبوة الشعبية.

(١) ابن بسام: الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة ص ١، ٢، القسم الأول المجلد الثانى، القاهرة ١٩٤٢ م.

(٢) د. مصطفى الشكعة: الأدب الأندلسى موضوعاته وفنونه ص ٢٧٢، ٢٧٥ بيروت ١٩٨٦ م.

(٣) د. أحمد هيكال: الأدب الأندلسى من الفتح حتى سقوط الخلافة ص ١٣٨، ١٤٠، القاهرة، ١٩٨٦ م.

فمال الترك كل الميل إلى الأنشودة الرعوية القومية في صورة مصقولة مقبولة، وجهد هؤلاء الشعراء أن يثيروا نشوة الطرب في نفوس الشعب بلغة يفهمها^(١). وكان يطيب للسلطان أحمد الثالث أن يلقي السمع لنديم وهو ينشد أشعاره التي تجرى مجرى الأغاني الشعبية في سلاسة لغتها وتتميز بأن معانيها في ظاهر لفظها^(٢). وبذلك نجد وجه الشبه بين ماهية هذه الموشحات وبين ما يُسمى الأغاني الشعبية عند الترك في أوائل القرن الثامن عشر الذي رأينا كيف تطور الشعر التركي فيه على نحو قريب من تطوره على يد الأندلسيين في موشحاتهم، ونعود إلى الموشحة فنقول إنها تنظم في القوافي اثنتين اثنتين على هيئة الوشاح كالعقد الذي يتكون من صفيين من لآليّ مختلفة الألوان فالتسمية تشير إلى طريقة تأليف القوافي وفيما عدا ذلك تشبه الأرجال تماماً فشكلهما واحد، وكل ما هناك أن الزجل يطلق على السوقي المبتذل منها^(٣). ومن الحق قولنا إن الزجل والموشحات تمثل نمطاً خاصاً متميزاً من الشعر الأندلسي، إلى جانب الشعر العربي الفصيح التقليدي، وقد نظم الزجالون والوشاحون كذلك في الشعر التقليدي العربي، مما يدل على أن هذين النمطين كانا زيادة في الشعر العربي في الأندلس، ومن عجب أن هذه الموشحات كان لها تأثيرها على المدى البعيد على غير ما كان يتوقع. فهذه الموشحات ينظمها شعراء المغرب والشمال الإفريقي بتمامه، وفي مصر، والحفلات الدينية في فارس والهند، كما أن المدائح النبوية كان عروضها عروض هذه الموشحات. ولقد بدا أثر الموشحات والزجل بيباً في قصائد الشعراء المعروفين بالتروبادور وبعض شعراء الأسبان كما ظهر في صناعة الألحان خلال العصور الوسطى وبخاصة في ألحان تسمى Rondo وفي الأغاني الشعبية الفرنسية، وسمة مقطوعات فرنسية راقصة شاعت بين طبقات الشعب في القرن السابع عشر تذكرنا بالزجل والموشحات الأندلسية، كما أن بعض الأغاني القطلونية تتصل بأوزان الزجل الأندلسي، كما أن بعض الشعراء البرتغاليين تأثروا تأثراً ملحوظاً بها، وتجاوز أسبانيا وفرنسا والبرتغال إلى إنجلترا لنجد شعراً أو أغاني قديمة يتجه فيها الخطاب إلى العذراء أو تنشده في أغاني الميلاد ضربت على قالب الشعر الأندلسي وفي اسكوتلنده وأيرلنده رباعيات على نمط الأرجال التي قالها الأندلسيون، أما في إيطاليا فمن أوزان الشعر ما يشبه الزجل كما أن في اللغة الإيطالية الدارجة شعر ديني يتألف من المدائح يبدو على صلة بالموشح والزجل وفي الأسبانية كثير من الأغاني تذكر فيها أسماء نساء مسلمات مثل فاطمة وعائشة ومريم.

(1) Duda: Vom Kalifat Zum Republik s 85 (Wien 1948) .

(2) Navorian: Le Sultans Poetes p. 129 (Paris 1936) .

(٣) د . محمود مكي : دراسات أندلسية ص ١٨٩ القاهرة ١٩٨٣ م .

وتذكرنا بالأغاني التي كان الأندلسيون يترنمون بها مما يدل على تلك الصلة الموصولة بين الأندلس وشعرها وبين الأسباب.

وبالنظر في كل ما سلف ذكره من ذكر للزجل والموشحات ندرك أن الأندلسيين طوروا الشعر العربي وزادوا فيه ما لم يكن لأهل المشرق إلف به من قبل.

وفي هذا الصدد يقول بعض علماء الغرب إن المزاج الأندلسي استطاع أن ينفخ روحاً جديدة في قوالب الشعر العربي البدوي كمثل تلك القوالب الجديدة التي نفختها الفرس، وما نقع عليه في شعر الأندلسيين من رقة خاصة في الأحاسيس والعواطف واستجابة خاصة لمفاتيح الطبيعة ليس هذا إلا إرثاً إيبيريًا رومانيًا يمس في غلالة من لغة الفاتحين العرب^(١). وهذا فيه الحاجة إلى مزيد من تبيان وليس يخلو من موضع للاستدراك عليه. لقد طور الأندلسيون الشعر العربي فرقت حواشيه وعذبت موارده وأطربت أنغامه إلا أنهم لم يتنكروا للشعر العربي القديم الجزل الرصين، فمن التعسف أن نحكم في عموم بأنهم أخرجوا الشعر العربي من خصائصه التقليدية المتوارثة العتيقة ومن إنصاف الحق قولنا إنهم أضافوا إلى الشعر العربي التقليدي شعرهم التجديدي.

أما القول بأن هذا الشعر الأندلسي الجديد الذي يعنيه المؤلف وهو التوشيح والزجل تراث إيبيري روماني، فدعوى لا يدعمها دليل ومبالغة يجب أن نقف منها موقف التحفظ. لقد عرفنا أنه كان للبيئة الأندلسية، والبيئة الاجتماعية، وأسلوب الحياة في الأندلس، كان له أثر أى أثر في إيجاد هذا الشعر الجديد. أما أن نحكم الربط بينه وبين التراث الأيبيري الروماني، فيدفعنا إلى أن نبحت دليلاً على ذلك، ولا نحسب أننا واجدوه ولا بعد طول بحث وفحص، والمجال منفتح أمامنا للمقارنة بعد إذ حملنا هذا المؤلف عليها؛ إذ قال إن الفرس نفخوا في الشعر العربي روحاً جديدة. ونعهد لذلك قائلين إن ذلك يلزمنا بالنظر في شعر شعراء العباسيين الذين لهم نسب في الفرس والشعر الفارسي الذي قاله الفرس بعد الفتح الإسلامي وبعد أن أصبحت لغتهم وقوميتهم واستقلالهم عن العرب.

من المؤلفين من قال إن تلك الأشعار التي قالها أمثال أبي نواس، وأبان بن عبد الحميد اللاهقي، ووالبة بن الحباب، وهم فرس في جنسهم، وعرب في لغتهم لهم شعر خاص بهم، أخذوه عن أسلافهم. فقد كان في قصور الأكاصرة شعراء لهم في البلاط منزلة الوزراء؛ مهمتهم أن ينشدوا أشعاراً يتغنون بها وهم يعزفون قيثارهم وكانت هذه الأشعار قريبة الشبه من الأشعار التي قالها النواصي وصحبه، أى أن فيها الغزل والخمر، أى أن فيها

(١) كارل بروكلمان: ترجمة د. نبيه أمين فارس / منير البعلبكي، الامبراطورية الإسلامية وانحلالها ص

وحدة مجتمعة العناصر من ذكر للنساء والصهباء والغناء وقد ورثوا هذا عن أسلافهم وعبروا به عن قوميتهم وأبدعوا هذا اللون من الغزل.

هذا رأى نورده ولا نستطيع القطع بصحته.

ولكن لنا بعد ذلك أن نلتفت إلى الشعر الفارسي فنجد فيه نمطاً يسمى الغزل، فهذا الاسم يطلق على منظومة تتراوح أبياتها بين ثمانية وسبعة عشر بيتاً وقد تزيد، والشاعر يلتزم بذكر اسمه المستعار فى البيت الأخير من أبياتها ويسمى المخلص أو التخلص، وهذا الغزل يتضمن شعر الحب، وذكر الخمر ومجالسها، ومن تدور بكأسها على من يتغزلون فى صفاتها، كما قد يصف من تطرب الشرب بصوتها البلبل، ومداعبتها الأوتار بحلو النغم، هذا كما تعرض صورة تجلى محاسن الطبيعة.

وهذا النمط من الشعر من أحب أنماط الشعر إلى الفرس ويسمى المثنوى وفيه يتحد الشطران فى الروى ويلتزم ذلك فى كل بيت ولا يلتزم فى سائر المنظومة، والفرس يقولون إنه قديم فى تراثهم الأدبى وإن كان ذلك لا يثبت على النقض، لأن العرب عرفوه قبلهم وسموه المزدوج. ونخرج من هذا إلى القول بأن الفرس الذين أخذوا عن العرب عروض شعرهم وفنونه وأوجدوا أنماطاً جديدة ليس المقام مقام حصرها طوروا هذا التراث الأدبى العربى بعد أن تلقنوه عن العرب بحذافيره إلا أنهم زادوا فيه، كما زاد الأندلسيون فى أنماط الشعر العربى، فصنع الفرس مشابه لصنع عرب الأندلس فى أمور مباين فى أمور أخرى.

وكما نزيد الحقائق إيضاحاً ليس علينا حرج أن نقول: إن الفرس بعد الإسلام أخذوا عن العرب أنماط الشعر وأوزانه وفنونه، وليس صحيحاً ما ذكر أحد المؤلفين الإيرانيين المحدثين من أن الفرس لم يأخذوا القصيدة عن العرب بل كانت فى تراثهم الأدبى قبل الإسلام، فمثل هذا محمول على شعوبية. وقد ورث شعراء التركية الفرس فى كل شىء من شعرهم، وعرب الأندلس أخذ عنهم شعراء العربية ما ابتكروه من موشحات، وزجل وطوع الفرس الغزل للأغراض والمعانى الصوفية كما طوع عرب الأندلس طائفة من موشحاتهم وأزجالهم للتصوف.

ومما يستطرف ذكره فى هذا الصدد، متعلقاً بملكة شعراء الأندلس الأصبيلة، وعبقرتهم الشعرية الخلاقة، ما قاله مؤلف من ذوى الاختصاص فى الأندلسيات من أن شعراء الأندلس عمقوا ما أخذوا عن أسلافهم من تراث قديم، وولّدوا أشعاراً جديدة رائعة وخيالاً خلاقاً، كما استخرج أهل الأندلس من تاج العمود ذى الأوراق الأقرنية أرق الزخارف التى تزين الأعمدة فى غرناطة، ومن زخرفة الحشو البسيطة أن يضعوا الرخام الرائع فى مسجد

قرطبة، وبالمثل كان صنيعهم في الشعر فاستمدوا من تلك الزخارف المعمارية ما يشبه أن يكون قصوراً حمراء لفظية^(١). فكانهم جعلوا الشعر أشبه شيء بعمائرهم.

هذا قول حقيق أن نقف عنده وقفة تفكر وتدبر، خاصة أنه منسوب إلى عالم أسباني له رفيع المنزلة في العلم. إنه يعبر عن فرط إعجابه بالعبقرية الأندلسية في أكثر من مظهر لها لأنه يبين كيف تآتى لشعراء الأندلس أن يتقدموا بالشعر العربي خطوة، كما ذكر كيف أقاموا عمائرهم التي بلغت من الروعة كل مبلغ، وبذلك يكون قد قرن جمال الشعر بروعة العمارة، أي أنه قرن فن القول بفن البناء، إنه في تعبيره يحدثنا عما يهتف في أغوار النفس، ويحول طيوفاً في الخيال، وقد انساق إلى التعبير على هذا النحو معلناً عما يريد أن يقربه ويثبته، فجنح إلى بعض المبالغة، وما من ريب في أن المبالغة فيها توليد للمعنى.

وما يستخلص من قوله هو أن عرب الأندلس برزوا فيما خلفوا لنا من تراثهم، وأثاروا إعجاب من يتذوق أشعارهم ويعجب كل الإعجاب بما يبدو في مرأى العين من عمائر ما زال كثير منها ماثلاً للعيان.

ونلتفت إلى اليهود في أسبانيا لنقول إن الأندلس كانت جنة اليهود خلال العصور الوسطى، ونعنى بذلك في ظل حكم العرب لأسبانيا، فمن اليهود من تبوأ منصب الوزارة. كما نظر المسلمون إليهم نظرتهم إلى إخوان.

بل إن حركة بعث اللغة العبرية وازدهارها والأدب العبرى كان في الأندلس وكانت تلك النهضة اللغوية الأدبية مما يعرفه المسلمون ويطلعون عليه. بل تجاوز الأمر إلى أبعد من هذا فإن بعض علماء المسلمين يعينون اليهود على إنشاء نحو لغتهم. فضلاً عن أن اليهود استعربوا فأخذوا لغة العرب وتزيوا بأزيائهم واندمجوا فيهم اندماجاً بالتمام^(٢).

وإذا ذكر أن العرب هم الذين أعانوا اليهود على وضع قواعد النحو العبرى ذكرنا أن الكثرة الكاثرة من علماء النحو كانت من الفرس ومعلوم أن أول من وضع علم النحو هو أبو الأسود الدؤلي الفارسي. وعليه كان لعرب الأندلس مشاركة في تفعيد قواعد النحو العبرى تقرب من مشاركة الفرس في وضع قواعد النحو العبرى، ومن علماء اليهود في الأندلس من يسمى دوناش الذي شد رحاله إلى المشرق ليدرّس العربية، ولما عاد إلى الأندلس نصح لبني جلدته من اليهود أن يتعلموا العربية. فانتصحوا بنصحه وما من بد من أن يكون لذلك في أدبهم أثره، فضلاً عن أنه أوصى اليهود باستخدام أوزان الشعر العبرى في الشعر العبرى. وبهذا منه يخطر على البال في التو أن الفرس بعد الإسلام أخذوا عن العرب العروض ولم يبتكروا إلا ثلاثة أبحر وهذه الأبحر ليست من تراثهم وإن أدخلوا على

(١) الطاهر أحمد مكى: الأدب الأندلسي من منظور أسباني ص ٢٤، القاهرة ١٩٩٠م .

(٢) د . حسين مؤنس : فجر الأندلس ص ٥٢٣ القاهرة ١٩٥٩م .

عروض الشعر العربي ما ليس للعرب، كأن يجعلوا بحر الهزج ثمانياً وهو رباعي في العربية ولم يميلوا كثيراً إلى النظم في بحر الطويل، وعلى ذلك نلاحظ أثر الشعر العربي في الشعر العبري في الأندلس، ومن شعراء اليهود في الأندلس من يسمى نغيلة، الذى قرض الشعر بالعربية والعبرية؛ وكذلك بعض شعراء اليهود فكانوا من أصحاب اللسانين، والشأن كذلك عند الفرس. فكانت الصلة بينهما فى مظهر لغوى أدبى، هو التقاء الفارسية والعربية فى السنة بعض شعراء الفارسية من أمثال قابوس بن وشمكير، وبديع الزمان الهمداني، وعمر الخيام، ومسعود سعد سلمان، وسعدى الشيرازى. إلا أننا نلاحظ فارقاً بين أصحاب اللسانين من الفرس واليهود، فالفرس والعرب ارتبطوا بتراث إسلامى موحد لم تتغير أصوله إلا فى الصورة ولا كذلك شأن اليهود فى شعرهم العربى.

وهذا الشاعر تأثر بالشعر العربى وبان ذلك جلياً فى شعره العبرى لأنه أدخل شعره فنوناً اغترفها من الشعر العربى كالإخوانيات، ووصف المعارك ووصف الطبيعة، ويبدو عليه أنه كان معجباً بشعر الطبيعة الذى يعد من أهم فنون الشعر التى أبدع فيها الأندلسيون أيما إبداع لأنه حذا فيه حذوهم، وضرب على قالبهم ونعود إلى ظاهرة أصحاب اللسانين لنجدها كذلك عند القدامى من شعراء التركية فمنهم من نظم بالعربية إلى جانب التركية وإن كانوا قلة ضئيلة، ولكن لا ينبغي إغفال ذكر الشاعر التركى فضولى البغدادى الذى عاش فى العراق ولم يبرحه فى القرن السادس عشر للميلاد، ويعتبر أهم علم من أعلام الأدب التركى فى عصر سليمان القانونى حتى قيل: إن السلطان سليمان القانونى أسهم فى الإعلاء من شأن الأدب التركى يوم أن فتح بغداد، لأن فضولى أصبح فى عداد شعراء التركية على عهد هذا السلطان^(١).

ولقد نظم فضولى ونثر بالتركية والفارسية والعربية، ونحن نخصه هنا بالذكر لأنه نظم جدياً بالعربية خلافاً لغيره من شعراء التركية، أما هو فقد قال من يسمى ليبب أفندى أنه شاهد ديوان فضولى العربى ينطوى على ثلاثين ألف بيت من الشعر العربى^(٢). ولقد اطلعت على ديوانه العربى فوجدت شعره العربى ضعيفاً قياساً بشعره فى الفارسية والتركية وإن كان أعلى درجة من ذلك الشعر العربى الذى نظمه بعض شعراء التركية، وذلك مردود إلى أن فضولى عاش فى بغداد فى بيئة عربية فارسية فلا عجب أن يكون على علم بالعربية.

ولا يصل بنا الكلام فى أصحاب اللسانين إلى نهايته دون أن نشير إلى أن من شعراء الأوردية القدامى من كان من أصحاب اللسانين ولكنه نظم بالفارسية والأوردية،

(1) Gibb, A history of Ottomen Poetry V. III. P. 9. (London 1901).

(٢) بروسه لى محمد طاهر: عثمانلى مؤلفلىرى ايكنجى جلد، ص ٢٦٠ (استانبول ١٣٢٩).

وعلى حد علمنا لا نجد من شعراء الأوردية من نظم بالعربية، ولا ننسى الشاعر إقبال الذى نظم بالأوردية والفارسية جميعاً، ونخلص من ذلك إلى أن أصحاب اللسانين من شعراء الأوردية نظموا بالأوردية والفارسية ولا غرو، فلقد نشأ الشعر الأوردى فى كنف الشعر الفارسى وتأثر به أبلغ التأثر. وبذلك نكون قد تتبعنا أصحاب اللسانين فى شعر ثلاثة شعوب إسلامية بعد أن بعثنا على ذلك ما عرفناه عن ذلك الشاعر العبرى الذى نظم بالعبرية والعربية فى الأندلس. ولنجمع بين الموسيقى وبعض أنماط الشعر لتعرف إلى عبقرية الأندلسيين فيهما جميعاً، فمن مبتكرات الأندلسيين فى الموسيقى تلك الموسيقى التى يسميها عوامهم الآلة. ويُعرف الذى يمارس تلك الموسيقى بالآلى. وجمعه الآليون ومرد هذه التسمية إلى استخدام الآلات الموسيقية من رباب وعود تميزاً لها عن الموسيقى التى تقتصر على السماع وحده، وجرت العادة فى الموسيقى الأندلسية أن يبدأ الموسيقيون بموسيقى تثير السامعين إلى الرغبة فى الطرب وهذه المقدمة تسمى المثالية ويؤدى ذلك بمقاطع لحنية قصيرة حرة الإيقاع، وإذا انتقلنا إلى الشعر الأندلسى بعامة نجده يتقلب فى فنونه التقليدية وما يستطرف فى شعر الغناء والموسيقى الأندلسية هو التعبير عن بعض أحداث التاريخ. كذكر الحمام الزاجل على أنه وسيلة من وسائل البريد كما وصفت الأواني البللورية والخزفية التى يستجلبها الأندلسيون من مدينة البندقية^(١). ولا شك أن هذا خارج على المألوف عند المشاركة الذين عرفناهم فى العراق يصفون الكؤوس والأباريق التى من صنع الفرس.

وما يثبت الدليل القاطع أن مدينة العرب ازدهرت إلى أبعد مدى على حين أوروبا تتخبط فى ظلمات الجهالة وتتعثر فى خطى التخلف أن شوارع قرطبة كانت ممهدة فسيحة تضاء بالمصابيح، وبعد هذا التاريخ بقرون سبعة لم يكن فى لندن شارع يضاء ليلاً بمصباح. كما أن شوارع قرطبة كانت حسنة الرصف وساكن باريس يمشى مشى المقيد فى الوحل إذا انهمرت السماء، ويشبه قرطبة فى هذا من مظاهرها مدن أخرى كغرناطة وطليطلة وإشبيلية.

وإذا وصفت القصور والدور فى الأندلس قيل أنها آية فى جمال العمارة، وفى كل قصر ودار حديقة ينفتح منها عطر أزهار البرتقال كما كان فى معظم هذه الديار نافورة تزدان بالفسيفساء وينشق منها الماء ليزيد الحديقة من جمال الفن ما كان لها من جمال الطبيعة. وزودت الحجرات بأبراج للتهوية يتسرب منها الهواء البارد إذا اشتد الحر فى صيف صائف كما يدخلها الهواء الساخن فى أنابيب أرضية إذا اشتد البرد فى شتاء شات، وفى تلك

(١) د . عبد الهادى التازى : أشعار الموسيقى الأندلسية موضوعاتها، لغتها، ص ١ ، ٧ بحث مقدم إلى مؤتمر مجمع اللغة العربية فى دورته التاسعة والخمسين أبريل ١٩٩٣ م .

القصور أعمدة رخامية جميلة وجدران مزدانة بالنقوش والتهاويل وسقوف تتدلى منها الثريات حتى قيل عن إحدى هذه الثريات أنها كانت تحمل أكثر من ألف وثمانمائة مصباح، وقيل عن غرف الأميرات فى القصور أن أعمدة حجراتها كانت مرصعة باللآزورد، وأثاثها من خشب الصندل والليمون المرصع بالصدف والعاج والفضة أو المطعم بالذهب والجواهر.

وكان قصر الحمراء أعظم ما أقام أمراء العرب فى الأندلس من قصور، وقد أقامه محمد ابن الأحمر ١٢٤٨ للميلاد وأتمه من بعده خلفاؤه، وقد قال عنه بعض شعراء العرب وهو مقام على ربوة بأنه لؤلؤة رصعت فى زمرد^(١). والكلام بعد ذلك عن ملحمة السيد وهى تشير إلى ما بين الأدب العربى والآداب الأوروبية من صلوات، إنها أقدم نص فى اللغة القشتالية أو الأدب الأسباني ككل وتحرك الهمة إلى دراسة الأدب الأندلسى على منهج جديد، وتلقى الضوء على ما بين الأدب العربى والآداب الأوروبية من صلوات التأثير والتأثر. وأثر العرب واضح فى الملاحم القشتالية - أى الإسبانية - وعلى الأخص ملحمة السيد، وهى أقدم ملحمة دونت وأبقى الدهر على نصها ويرجع تاريخها إلى النصف الثانى من القرن الثانى عشر أو ما يقرب، والسيد لقب لفارس مغوار خواض غمرات مسعر حرب يقضى عمره فى مغامرات وغزوات فى اتصال ودوام. وتدور ملحمة على هذا من شأنه وصفاته، وكانت هذه الملحمة بلغة دارجة الإسبان والعرب جميعاً، وكان الرواة ينشدونها كما ينشدها سواء الناس من عرب وإسبان، مما يدل على أن لغتها كانت مما يعرف العرب الأندلسيون والأسبان، فقد كان للعرب لغة عامية خلاف لغتهم العربية الفصحى، وأول ما يقال أن السيد وهو فى ربيع عمره حارب إلى جانب المؤتمن العربى ملك سرقسطة مما يدل على تعاون مسيحي مع مسلم ضد مسيحي، ولما أظهر من دروب البسالة ما ينقطع نظيره، أسماه جنود المؤتمن السيد. وقد ذاعت هذه الملحمة بين المسلمين والمسيحيين جميعاً فطاب لهم أن يترنموا بها فكانوا يطربون لها ويبدون كل حب وإعجاب بها؛ وأول شاعر أنشد هذه الملحمة كان متعرباً أى مسيحي يعايش المسلمين ويعرف لغتهم وحياته اليومية هى حياتهم بالتام، وكان هذا الشاعر يتجول وهو ينشد ما ينشد ليشيع الطرب على النطاق الأوسع بين مستمعيه، وهذه الملحمة فيها شبه بالملحمة العربية، بملحمة أبى زيد الهلالي فكلتاها من صميم الأدب الشعبى، ومما يستفاد من أحداث تلك الملحمة أن اليهود فى الأندلس كانوا يشتغلون بالتجارة والصيرفة والربا والرهن وفى هذا تتفق الملحمتان، وفى ملحمة السيد كثير من الكلمات العربية التى تذكر بلفظها وترسم بحروف لاتينية، ومما يسترعى النظر كثرة ورود كلمة (يا) فنجد كلمة يا سيد، ويا سيدى، وكذلك نجد حرف التثنية العربى (ها)

(١) جلال مظهر : مآثر العرب على الحضارة الأوروبية - ص ١٩١، ١٩٢، ١٩٣ القاهرة ١٩٦٠ م .

وكلمة حتى التي يراد بها انتهاء الغاية، وتقول إن طليعة جيش السيد تشن الغارة والسيد يلبس الكوفية كما تذكر فيها كلمات القاضي والقائد والمصلى أى السجادة.

والسيد يقسم الغنائم على جنوده وفق الشريعة الإسلامية والقتال كما نعرف عند العرب من طلب البراز قبل خوض المعركة. وبذل القرى متردد فى جميع أناشيد الملحمة. كما أن فى الملحمة ما يدل على أنها استمدت من بعض قصص ألف ليلة وليلة^(١). والحاصل مما سلف ذكره عن هذه الملحمة الشعبية الأندلسية أنها تعد لقاء بين الأدب الشعبى الأاسبانى فى الأندلس، والأدب الشعبى العربى الأندلسى. وإذا قلنا الأدب الشعبى فإنما نعنى به الأدب الذى ينبثق من الحقيقة والواقع دونما تقييد بأصول أدبية مرعية قد تنفى عنه فى الأحيين أصالته فهو أدب يصدقنا التعبير عن روح الشعب وما يموج حول هذا الشعب من أحداث وملابس تدفع شاعر العامية إلى الانطلاق على سجيته ليقول وينطق صدقاً فى الأغلب الأعم. وما عرفنا من تأثر هذه الملحمة بلغة العرب وعاداتهم وقصصهم يشير إلى أن عرب الأندلس أثروا فى أدب غير العرب، فصاحب هذه الملحمة مسيحي وأدبه مسيحي، وبذلك ينضم إلى شعراء اليهودية الذين تأثروا بالعرب فى شعرهم العبرى، وبذلك نختم الكلام بالإشارة إلى ما بين المسلمين والمسيحيين واليهود فى الأندلس من أسباب تجلت فى الأدب الفصيح والشعبى على السواء.

وإذا كنا فيما يجرى به قلمنا من سطور نتحين الفرصة تلو الفرصة ونرصدها فى شديد من حرص ونوليها كل العناية بتبين ظاهرة التأثير والتأثر أينما وجدناها، اتسع المجال أمامنا لنشير إلى صدى الأندلس بعامية فى الشعر التركى الحديث. ذلك أنه أى هذا الصدى تردد فى مسرحية ومنظومتين لشعراء محدثين من الترك. وأول ما نذكر الشاعر عبد الحق حامد المتوفى عام ١٩٣٧م الذى هيا الأدب التركى للتجديد على النطاق الواسع وشعراء الترك المحدثين قبله جددوا الشعر فى المعنى لا فى المبنى، فما أدخلوه على الشعر ليس تجديداً بمعنى الكلمة وإنما هو إصلاح^(٢). هذا عبد الحق حامد الشاعر. إلا أنه صاحب تمثيلات وهو مشغوف بها متأثر بها حتى فى قصصه التى جعلها شبه تمثيلية. وكان يمكن أن يكون عبد الحق حامد بذلك شخصية أدبية عالمية لو وجد من ترجم تراثه الأدبى^(٣). وكان يسعى إلى الإصلاح ووسيلته إليه الملاينة ولا يميل إلى العنف والمخاشنة فى هدم صرح الظلم^(٤).

(١) الطاهر أحمد مكى : ملحمة السيد ص ٧، ٨، ١٨٢، ٢٠٠ القاهرة ١٩٨٣م .

(2) Mustafa Nihat Ozon: Son Asir Türk Edebiyat Tarihi. s 37 (Istanbul).

(3) Halida Edib: Conflict of East and West in Turkiye p. 150 (Lahor 1935).

(4) Menzel : Die Türkische Literatur, ss (301 , 302) (Dieorientalischen literaturen) (Berlin 1925) .

وإذا عرفنا هذا من طبعه الدمث ونظرتة المسألة حكمنا بأن ذلك ما حملة على أن يميل إلى الإصلاح بالموعظة الحسنة وعرض الأسوة والتذكير بماض مجيد للمسلمين في الزمان الخالي ليحثهم على تبيين الفرق بين حالهم في الحاضر والغابر بما يدفعهم إلى إصلاح شأنهم بالعودة إلى ما كان عليه سلفهم، وهذا ما نتبينه جلياً في المسرحية التي تعيننا هنا وهي مسرحية طارق، تلك المسرحية التي يمجّد فيها ذلك القائد الماجد ويثني الثناء كله على ما أبلى من بلاء حسن ويذكر بما حقق من نصر غير مجرى التاريخ وأكسب العرب من المجد ما لا عهد لهم به من قبل ومكنهم من أن يبلغوا بحضارتهم الإسلامية أوروبا التي كانت متخلفة فنقلت عنهم وتعلمت منهم. إنه شاء للأتراك والمسلمين أن يكونوا على ذكر دائم من فتح الأندلس على يد طارق، لقد أحيا عبد الحق حامد بذلك ذكر الأندلس، وقد تحدث عبد الحق حامد عن مسرحيته فقال: «هي تصوير لأمجاد الإسلام وإعظام للخلق الإسلامي، كتبت في بلد غير إسلامي، كتبتها حين كنت أعمل في السفارة التركية بباريس وكان للغازي عثمان باشا نصر مبین في لفنة، وكذلك أحمد مختار باشا في كديكلر»^(١).

ومثل هذا من قوله يبدو عليه أنه كان يراوده أن ينال الترك مزيداً من ظفر وأن يشعر بذاتيته الإسلامية في بلد غير إسلامي وأن يبصر الغرب بأن له الدرجة عليهم بإسلامه.

وكان عبد الحق حامد لم يجد شخصية إسلامية أفضل من شخصية طارق ليشرح بها خلق المؤمن الذي فتح الله على يديه الأندلس، ذلك الفتح الذي كان له ما بعده وكتب للمسلمين في الأندلس صحيفة مجد لم يكن لهم من قبل ولا من بعد ما يشبهها. إنه تخير فأحسن أيما إسحان، وكل ما أجراه على لسان شخص مسرحيته لا يتباعد عن الواقع التاريخي، وتمجيده لفتاح الأندلس تمجيدهم لفتح الأندلس في ازدهار حضارتهم الإسلامية في واقع الحال. ومما جاء ترجمة في المسرحية لقول موسى بن نصير: إن بلاد الأندلس هذه التي صمّمتُ على فتحها، تشبه الشام في جمال أراضيها، واليمن في اعتدال جوها. والهند في طيب روائحها وكثرة أزهارها، ومصر في بركة محاصيلها، والصين في معادنها الغنية. وأما الغاية التي أهدف إليها من الفتح فهي إظهار قوة الحق التي ترافقنا وسماحة طبعنا وحقيقة فيض ديانتنا ومآثر همة أكابر الإسلام، إنني أريد أن أظهر كل هذه الحقائق لأهل هذه البلاد الذين عمرتهم الآلاء والنعم فضلاً عما لهم من فتنة الطبيعة ومحاسنها الفياضة»^(٢).

وبعد إذ عرفنا عن عبد الحق حامد ومسرحيته المنثورة التي مجّد فيها الأندلس ما شاء الله أن يمجّد، وهو ذلك الشاعر الذي مات قبل ما يربو على نصف قرن، ننظر في شعر بعض

(1) Tarahan Abdulhak Hamid: Tork Sadelestiren: Enginin Inci. (Istanbul 1975) S, 9.

(٢) عبد الحق حامد: ترجمة إبراهيم صبري (طارق) ص ٢٨ القاهرة .

شعراء الترك الذين نظموا شعراً يذكرون فيه الأندلس وهم يعيشون فيما نحن فيه من أيام شاعر يسمى مصطفى مياص أوغلو له مجموعة من الشعر باسم (دوران)⁽¹⁾. بمعنى الزمان وفيها منظومة يقول فيها:

لا يكتحل بالنام الجفن . . . وانقضى هزيع بعد الوهن . . . تتداول يدي أيام دامية . . . آه أيها الزمن!! ألحان بعيدة تتناهى إلى . . . من رباب . . . كأنما هي صوت لما يغلغ من أبواب . . . أو كأنها لحون قيثارة، قرون وقرون . . . فى أذنى تطن أمسيات المغرب منى فى صدر عميق إنه بفارسه فى زمن عتيق . . . النار فى شقائق ما لها من معاد . . . أيها الفارس إن الأندلس لا يسكن ما لها من آلام ومنها لا أفيق.

إن هذا الشاعر التركى من هؤلاء الشعراء الأتراك المعاشين ذوى النزعة الإسلامية، أى أنهم لا ينسون ولا يملكون أن يتناسوا بما كان للإسلام من مجد أثيل فى الزمان الخالى. فهم يتغنون بهذا المجد مخالفين غيرهم ممن استبدت بهم نزعتهم القومية فانصرقوا عن ذكر مجد الإسلام إلى ذكر مجد الترك فى جوف آسيا وأطرافها فى ماضى سحيق.

إن الشاعر متأثر ولا شك بضيا باشا الذى ألف كتاباً فى تاريخ الأندلس وهو كتاب اطلع عليه كل مثقف تركى فى راجح الظن ولا بد أن يكون هذا الشاعر فى ثقافته الواسعة ملمّاً بتواريخ الحضارات، والحضارة الإسلامية إحداها وأولاها بالتعرف إليها. كما أنه عرف كيف أن العرب فى إسبانيا حولوا حضارتهم إلى أوروبا وهم يختصون بهذا الفضل، وعلماء الغرب يتنافسون فى إثبات ذلك بالبرهان القاطع، وقد ألفوا فى لغاتهم ما لا يحصى كثرة فى هذا الموضوع فشاعرنا يتمثل هذه الحضارة ويعرض لها صورة فى ذهنه كأنها رؤية فى منام ويحسن فى تشبيه هذه الذكرى بالحن تهفوا إلى سمعه من بعيد بعيد كما يحسن القول

(1) Mustafa Mayasoglu Duran s. 69 (Istanbul 1978).

أو يقو كورميور كوزلرمة
باري كيجه دن صوكره برآن
قان روان كونلر كونور اللرمة
آه دوران
أوزدن أوزاق برموزيك
قاپانان قاييلر
بلكى بر كمان سسى
چينلر قولاق لرمده يوزييلر
مغرب آقشاملري قانار طورر ايجمده
بوچوق اسكى برعرب آتنى صاغريسى
دونو شسز كمبلر ياقيلر بربرى أردندن

أن هذه الألحان تختلط بصوت باب يغلق لأنه بذلك يريد أن يبين أن هذه الحضارة دالت دولتها بعد أن دالت دولة العرب في الأندلس.

إنه يبدو معجباً شديد الإعجاب بطارق بن زياد. وقد عرفنا كيف سبقه في الإعجاب به الشاعر عبد الحق حامد فأخرج مسرحية عنه. إنه متأثر بذلك يشبه السفن التي أحرقتها طارق رغبة منه في ألا يعود جنده القهقرا فما تقهقروا، وهذا يشبه مجد العرب في الأندلس بعد أن هلك عن العرب سلطانهم فيها.

إنه يعتب على الزمان ومن عتب على الزمان طالت معتبته ويظهر الألم والندم ولا تنقضى حسرة منه ولا جزع إذا ذكر زماناً ليس يرتجع. إنه يذكر ببشاشات للعيش كانت للعرب في الأندلس إلا أنها مضت وانقضت ولكن لغير إياب.

هذا الشاعر يبلغ أن يكون راثياً للأندلس. وليس يخفى أن الرثاء ضرب من المديح. وما ذاك إلا أن من يرثي شيئاً أو إنساناً، يعبر عن لوعة فقده فلن يكون هذا الشيء أو هذا الإنسان إلا شيئاً يعتز به ويحزن عليه.

وجملة القول في هذه المنظومة أنها تمجيد للأندلس وتذكير بازدهار الحضارة فيها وفي هذا مكمّن ما نطلب من إيرادها ودراستها.

وثمة شاعر آخر من المعاشين يشبه الشاعر سالف الذكر في ذكر ما ذكر عن الأندلس ولكن مع فارق إنه يذكر الأندلس ضمن ما ذكر من حواضر كانت مهدياً للحضارة الإسلامية ومعين مدنها، وهي استانبول وبغداد وقرطبة، وبذلك يكون قد عين حواضر حضارة الإسلام. وهذا الشاعر معتز في المقام الأول باستانبول، وقد ذكرها أول ما ذكر واعتز بها أول ما اعتز إلا أن عنوان المنظومة هو (أندلس شعري) بمعنى شعر الأندلس، مما يقوم دليلاً على أنه يطلب الأندلس أصلاً ويفرع عليها ما شاء له تفرعاً.

هذا الشاعر هو إسماعيل قره عثمان أوغلو.

إنه يشبه صاحبه في قوله أنه رأى رؤيا، ويدرك من هذا القول أنه رأى حقائق تختلط بالأوهام، وواقعاً يسانده الخيال. إلا أن هذه الرؤيا يستدل منها على ما يفهم على أنه رمز، أو أنه حقائق موشاة بمجاز يشرحها على نحو يطيب للمتخيل ويقنع المحقق على الأغلب. ومن حيث كان الشعر حقيقة يزينا ويؤيدها الخيال. عرفنا أن الشعراء جميعاً موقفان في اختيار الحلم الذي يتيح لمعبر الأحلام أن يوضحه على أي نحو شاء، ويربطه بالواقع ليكون حلماً يعتد به. يقول الشاعر (إن يدأ في أحلام الأندلس تدور. وعن العين ترتفع السطور، تتراءى للعين استانبول من السماء. شقت السماء منها كل منارة شماء. إن

مدناً زايبتها ليحترق في قلبى إشراقها، بك يا حبيبي ما يظلنى من سماء لتنير بضياء على ضياء - استانبول - تتردد الأصداء فى بغداد وفى قرطبة(١).

والمدرک مما يقصد إليه الشاعر أنه يشير إلى أن حضارة الإسلام انبثقت من استانبول وقرطبة وبغداد، أى أنها عمت الدنيا فى المشرق والمغرب والجنوب، فامتدت ظلالتها الوارفة عليها لم تذر بقعة فيها، كما يستدل من كلامه على أن الترك والعرب فى الشرق والغرب تعاونوا وتساندوا فى إبداع هذه الحضارة، إنه فى هذا القدر من تلك المنظومة لم يختص الأندلس بخاص من كلامه، مما قد يكون سبباً فى سؤال يطرح نفسه عما حملة على عنوان منظومته. غير أننا إحقاقاً للحق وأخذاً بالحیطة نصرح بأن هذه المنظومة. وحسبنا هذا العنوان دليلاً على أن الشاعر يولى الأندلس جانباً عظيماً من اهتمامه وعنايته. والقليل أمانة على الكثير. وعليه لا يضيرنا فى شىء حكمننا بأن هذا الشاعر مجد الأندلس على نحو ما، وإن كنا لا نستطيع أن نتيبنه فى وضوح. فهؤلاء الشعراء ثلاثهم يتواردون على غرض واحد، كل منهم يعزز الآخر ويضيف إليه مما يجعل النظر فيما ذكروه برهاناً قاطعاً على أن شعراء الترك من أصحاب النزعة الإسلامية لم يفتهم أن يضعوا حضارة الأندلس فى منزلتها بين حضارات الشرق والغرب.

ومن شعراء الترك فى يومنا الحاضر سزائى قره قوج. وهو شاعر ومفكر إسلامى له منهج فكرى خاص به، لأنه منصرف العناية كلية إلى قضايا الإسلام وجمهرة أشعاره فى هذا الغرض. إنه من مواليد ديار بكر ١٩٣٣م وقد كرس حياته وعمره لخدمة قضايا الإسلام فى عموم وشمول، وبلغت رغبته فى هذا إلى حد ألا يتحمل مسئولية الأسرة حتى لا تشغله الشواغل عن أداء أمانته تلك التى حرص كل الحرص عليها واعتز كل الاعتزاز بها. إنه جعل كل ما جرى به قلمه من شعر ونثر ومسرحية ومقالة فى هذا المجال الذى كره أن

(١) أندلس دو شلرنده اويانيربال

گوزدن برده بين سيلر

گورنور سمان استانبول

کوکي دلان مناره لر

ارتق ترك ايدلان بلدلرک

اشيقلرى يانسک اچمهده

يارسنکله سمالرى

ايدنلانسک أو لکمک

استنبول بر بغدادده يانکي لانر بر قرطبه ده

شکر الله للدكتور عبد الرازق برکات - فقد داننى على هذا النص التركى والنص الذى سبقه .

يتجاوزه إلى غيره. وله الريادة في هذا المجال، وهو صاحب مدرسة من مدارس الفكر يسميها مدرسة الإحياء الإسلامي^(١).

إن قره قوج يستجمع في ذاكرته التي تزدهم فيها أمجاد الإسلام، ويريد في اتصال ودوام أن يشير إليها ويتغنى بها، ونورد أبياتاً له في هذا الصدد يقول فيها: «حالمًا تخمد شعلة قرطبة، وتبدو لمحى الدين البلد، وسكينة نفس مولانا بها جحافل التتار تدفن وتتبدد، سلامًا سلامًا كلما جادها الغيث ولم يشاهد فيها أحد، سلامًا سلامًا كلما ذاب ثلج كالحجر الصلد»^(٢).

لقد خطرت الأندلس ببال هذا الشاعر، واتجه فكره إلى حاضرة المجد فيها، وهي مدينة قرطبة، وتداعت أفكاره وذكر عظيمًا من الأعلام فيها وهو محيي الدين بن عربي، وهو حكيم صوفي متكلم فقيه، له الشهرة في الآفاق بإيمانه بفكرة وحدة الوجود. ولد في مدينة مرسية بالأندلس وانتقل إلى إشبيلية ورحل إلى مصر والشام وبغداد والموصل وبلاد الروم، وأنكر عليه أهل مصر آراءه وعمل بعضهم على إهدار دمه، كما زج به في السجن واستقر في دمشق وفيها كانت وفاته^(٣). إن سزائي قره قوج يذكر هذا العلم المشهور من أعلام الإسلام على أنه صاحب رأى ومجتهد، فهو مثال للمفكر الإسلامي المجد صاحب الرأى الذى يثبت عليه ويعلنه على الملأ لا يرهب جانب من يعارضه لأنه يرى نفسه على الحق والصواب، فهو مجتهد بكل ما تتسع له الكلمة من معنى؛ قد يكون مجتهداً مخطئاً ولكنه مجتهد على كل حال، وهذا ما حمل الشاعر التركي المتفكر المتدبر إلى ذكره؛ لأنه ربما يشبهه في حرية فكره بقطع النظر عن صحة رأيه أو فساده، إنه يرى قرطبة فى اليوم الحاضر منظرًا قياسًا لها بماضيها المجيد الذى كانت فيه شعلة نور تبدد من حولها ظلمات وظلمات، ويدرك من ذلك أنه يريد ليؤكد أن من ينسب إلى هذه المدينة من أهل العلم والفضل كانوا من حسنات الزمان، ولهم الفضل كل الفضل فى نشر العلم فى أرضهم وما تجاوزها من أراض فى المشرق والمغرب.

كما أنه وهو تركى لا ينسى مولانا جلال الدين الرومى أشهر وأشعر شعراء التصوف قاطبة فى العالم الإسلامى، أصله من خراسان نرح مع أبيه إلى الأناضول وطابت له مدينة قونية مستقرًا ومقامًا، وفيها تحلقت حوله المريدون الذين سمعوا منه وتلقنوا عنه طريقته

(1) Ismail Kara Osmanoglu: Aylik Dergi. Sayi: 41, 42, 43 (Istanbul 1982).

(٢) قرطبه سوند يگنده كورنور محي الدين عربي كنتي

تتار اوردو لريني كومن بومولا ناسلوتي

سلام سلام يا غمرلر ايندكچه كورنمز لكدن

سلام سلام ايند كيجه طاش قارلرينك كفتي

(٣) عمر كحالة : معجم المؤلفين - ص ٤٠ جزء ١١، دمشق ١٩٦٠ م.

الصوفية التي تميل إلى الأخذ بفكرة وحدة الوجود، كما أنه أول من قال شعراً بالتركية في التصوف ليفهم عنه مريدوه الذين لا يعرفون إلا التركية، وبذلك كانت نشأة الشعر التركي الصوفى الذى تأثر بالتصوف نحو ستة قرون^(١).

وهكذا يعتز الشاعر التركي ذو النزعة الإسلامية بابن جلدته التركي جلال الدين الرومى، فتذكره الأندلس بأعلام الإسلام فيها وفى غيرها مما يجعلها مناط تفكيره واهتمامه على أنها تعد بحق مهدياً للحضارة الإسلامية وللتراث الإسلامى وكأنه جمع بين عالمين فقيهين متصوفين من الشرق والغرب.

أما بعد فقد طفنا وطال بنا التطواف فى الأندلس، واستجمعنا واستوعبنا معالم تاريخها ومظاهر حضارتها ما أسعفت الطاقة وتوافرت المصادر، وتعرفنا إلى أعلامها على تفاوت حيثياتهم وصفاتهم، لأنهم هم الذين أقاموا صرحاً شامخاً لحضارتها كما تحيناً كل نهضة يتسع فيها المجال لعقد الموازنات والمقارنات، وكان هذا الصنيع منا على النطاق الذى يمكننا منه اطلاعنا على آداب الشعوب الإسلامية على الدوران فى فلكه الواسع. ونحن نحق الحق إذا قلنا إن هذه المقارنات تتيح للقارئ العربى أن يعرف ما لم يك يعرف من تراثه الإسلامى الذى تحويه تلك اللغات، وهذا ما نراه إتماماً للفائدة وعودتاً على الإحاطة؛ بعلم كثير. ولقد استحببنا للقارئ أن يأخذ بأطراف الثقافات والحضارات الإسلامية جهد المستطاع، وبما قد يبدو على تلك المقدمة أن فيها إطالة على الملالة واستطراداً يجعل الكلام ينسى بعضه بعضاً ولكن واقع الحال خلاف ذلك، وقد اخترنا لأنفسنا أن نعقد المقارنات وهو مذهب لا ينبغى عنه حوالاً وعرفنا بالقطع أنه ذو جدوى، ذو جدوى لا مرية فيها.

وبهذه المقدمة أردنا للقارئ أن يتعرف إلى الأندلس بعد تفكير وتدبر واقتناع رجاء أن يستعين بذلك على معرفة الوجوه التى حملت شاعرين عظيمين هما شوقى وإقبال على نظم الأندلسيات، تلك القصائد التى تقيم كياناً خاصاً لفن من فنون الشعر.

القاهرة فى الشتاء من عام ١٩٩٨م.

د . حسين مجيب المصرى

(1) Kara Ali Oglu: Ansiklopedik Edebiyat. s. 458 (Istanbul 1978) .

القسم الأول

شوقي والأنجليس

الباب الأول

رحلة شوقي بالإنجليس

الفصل الأول : إلى المنفى

الفصل الثانى : فى الأندلس

الفصل الأول : إلى المنفى

لنبدا الكلام الذى فيه الحاجة إلى كلام فى هذا الصدد بذكر ما له الأولوية، تلك الأولوية، تلك الأولوية التى تتكشف عن الأهمية. وإذا ما شئنا تقريبا وإيضاحًا، قلنا إنها أشبه شىء بالأساس الذى يرسو عليه ما فوقه، وبذلك يتداعى لدينا التفكير، والتخيل فى وقت معًا، وتتماسك الحقائق يأخذ بعضها برقاب بعض. فى سياق مطرد وخطوات متتاليات، تمضى بنا إلى تلك الغاية التى ننشُدُ بلوغها فى تودة وأناة.

ارتحل شوقى إلى الأندلس منفيًا، وشطت به غربة النوى، وفرق أى فرق بين من يرحل إلى بلد لغاية، أية غاية، ومن يقسر قسرًا على الرحيل إليه أخذًا له بالعقوبة وطرْدًا له منها لعدم الرغبة فى بقاءه فى وطنه. وذلك من قبل من أزعجوه عن وطنه ظلم مبین، وألم يملؤ رحاب نفس من حكم عليه مثل هذا الحكم فى قسوته وبشاعته وشناعته.

أما علة نفى شوقى عن وطنه فتنحصر فى ملابسات وأحداث تقلبت فيها مصر. فقد كانت مصر آنئذ ترزح تحت وطأة الإنجليز المستعمرين الذين تسلطوا على المصريين، وقمعوا كل وطنى أبدي رغبة فى خلع طاعتهم وعدم الرضوخ لسُلطانهم. ومعلوم أن شوقى وطنى غيور. فهو القائل فى بيت ماثور له إنه لو دخل جنة النعيم لما شغله نعيمها عن وطنه الذى يهفو إليه شوقًا وحنينًا. فما صبر على برحاء الشوق التى أذهلت نهاره وسهدت ليله، وشوقى شاعر الخديوى عباس، أى أنه شاعر القصر، فهو شاعر الدولة الرسمى الذى ينطق عنها بحكم وظيفته فى القصر، كما أنه وطنى يعبر بلسانه عن السنة أهله وعشيرته. ومن كان هذا شأنه فالتوقع منه أن أوجب الواجب عليه أن يتحين كل نهزة ينفس فيها عن نفسه ونفس مواطنيه بشعر يشحذ به همهم، ويلهب الغيرة والحماسة فى نفوسهم ضد ظالمهم من مستعمرهم.

تلك هى العلة التى أقنعت الإنجليز بأن وجود شوقى فى مصر غير مرغوب فيه لأنه يتهددهم بما يكرهون، ويتوعدهم بما يثير عليهم الخواطر. وهذا عندهم ولا ريب شر مستطير. ولما قامت الحرب العظمى عام ١٩١٤م. وكان الخديوى عباس فى تلك الغيبة التى غابها فى تركيا أعلنت إنجلترا حمايتها على مصر، وفى هذا ما فيه من خذى وعار ومهانة للمصريين. وتمادت فى التكبر والتجبر فأبت على الخديوى أن يعود إلى مصر لأنها تعلم أنه موال لتركيا، وكانت إنجلترا فى حرب معها فخلعتة ورفعت إلى العرش السلطان حسين كامل، وكان شوقى أميل بطبعه للخديوى عباس مما جعل الإنجليز يوجسون منه خيفة أو فى الأقل يدركون أنه صاحب رأى إذا أعلنه أضربهم. وقال فى ذلك شعراً يعبر به عن نفسه ويستنكر ويتألم من أن يتخون عهد مولاه الخديوى عباس، كما أنه ألمح إلحاحًا إلى أن

الإنجليز يبيتون شرًا لأسرة محمد على، وبذلك أدخل نفسه في غمار السياسة، وكان صاحب رأى ونزعة خاصة ضد الإنجليز، وترتب على ذلك حتمًا أن يخشوا من رأيه وشعره الذى لا بد يؤلب عليهم المصريين؛ فأصدروا أمرهم بنفيه من البلاد. ويبدو أنهم خيروه فاختر أن ينفى إلى الأندلس^(١).

وكان الإنجليز موقنين بأنه لهم عدو مبين. لأن وطنيته تدفع ولا شك دفعًا إلى زعزعة احتلالهم لمصر. فبادروا إلى نفيه عن مصر فى عام ١٩١٥م والحرب العظمى دائرة الرحى، فطلب أن ينفى إلى الأندلس على الخيار.

وما كان من موجدة ولا سخط على مصر لأنها نفته، فقد كان نفيه على غير رأى منها، وأبعده الإنجليز عنها ويرى أن مصر أمه الرزوم تحنو عليه ويهيجها الشوق إلى أوبته من غربته^(٢). وبعد هذا من تعرفنا إلى نفي شوقى عن مصر وتخييره أن تكون الأندلس منفاه. يتسع أمامنا مجال المقارنة، ذلك المجال الذى ننفك نتحين نهزته ما وجدنا إليها سبيلًا. فشوقى بما عرفنا من شأنه إلى هذا الحد يذكرنا بمحمود سامى البارودى باشا من رجال الثورة العربية وصاحب السيف والقلم الذى أحيا دولة الشعر بعد العدم. الذى عين رئيسًا للوزراء بعد سقوط وزارة شريف باشا عام ١٢٩٩ للهجرة، وفى أثناء شغله منصبه هذا بذل الجهد فى تدبير شئون الدولة على النحو الأمثل، إلا أن تيارات مضادة واجهته، وأحفظته فكرة أن يعمل غير ما يملى عليه الضمير الطاهر والخلق الكريم فاستعفى من منصبه ولزم داره واعتزل الحكومة ورجالها، ودام على ذلك إلى أن هاجت الحرب بين مصر وانجلترا، ودعاة الثائرون من رجال الجيش المصرى إلى الانضمام إليهم، وبذل العون لهم فأجابهم إلى ما طلبوا على كره منه إلى أن كان ما كان من دخول الإنجليز مصر وحمايتهم للخدويوى توفيق، الذى اتهم البارودى بالخيانة فأمر بنفيه إلى جزيرة سيلان^(٣). فالشاعران لا مرية فى أنهما من أعظم شعراء العربية، كما أنهما من شعراء الوطنية وهما يتفقان فى أن السخط عليهما كان سبب نفيهما عن مصر، إلا أن الإنجليز هم الذين سخطوا على شوقى، ورهبوا منه أن يجعل من شعره وسيلة الإضرار بهم، أما البارودى فقد كرهه الإنجليز لأنه حاربهم إلا أن الخديوى توفيق سخط عليه متهمًا إياه بخيانة الوطن، والحق كان خلاف ذلك. شوقى حارب الاحتلال باللسان، أما البارودى فحاربه باللسان والسنان. والذى أمر بنفى شوقى هو المحتل الغاشم أما البارودى فأبعده عن مصر أخذًا له بالعقاب زعمًا منه أنه تخون

(١) د. شوقى ضيف : شوقى شاعر العصر الحديث - ص ٢١ القاهرة ١٩٥٢ .

(٢) د. أحمد الحوفى : وطنية شوقى - ص ١٥٢ ، ١٥٣ القاهرة ١٩٧٨ .

(٣) الإمام المنصورى : ديوان محمود سامى البارودى ، ص هـ ، القاهرة .

عهده. وكان شوقى على المتخير فى رحيله إلى الأندلس. أما البارودى فقد قسره الإنجليز على نفيه إلى أقصى الأرض فى جزيرة من مستعمراتهم.

وأقام شوقى فى الأندلس أربعة أعوام على حين قضى البارودى فى سيلان سبعة عشر عاماً، فهذان الشاعران يتقاربان فى قليل ويتباعدان فى كثير، وكانت رحلة شوقى إلى أرض محببة إليه يألّفها ويعرف مكانتها بين البلدان وتراثها الأدبى الرائع الذى ندر أن يكون له نظير فى تراث أرض غيرها، أما البارودى فمضوا به إلى جزيرة سحيقة وبلد نازح لا إلف له به ولا معرفة له بأهله، وكان لهذا أثره فى شعر الشاعرين وفى حياة المنفى التى تقضت لهما فى الغربية، ولما كان ذلك كذلك تخالف الشاعران فى حياة المنفى وإن تماثلا إلى حد فى تعبيرهما عن تلك الحياة.

ومما يقتضيه سياق الكلام خاصاً برحلة الشاعرين إلى منفاهما أن السبب فى نفى شوقى لم يكن لأنه خاض غمار السياسة وتمرس بتجاربها كما صنع البارودى، ولا يعد سياسياً بكل ما تنطوى عليه الكلمة من معنى؛ أما البارودى فكان سياسياً بكل ما للكلمة من معنى بل كان مرشحاً لتولى العرش بعد سقوط من تربع عليه فى مصر، وهذا أدخل ما يكون فى السياسة.

ورحيل شوقى إلى أسبانيا بمحض اختياره وكأنا مضى إليها سائحاً للفرجة وزيارة أرض حمل أخبارها وذكرياتها، وأهم ما يختص بها فى عقله الحافظ الواعى وخياله المحلق الهائم البعيد. وشأن البارودى غير شأنه لأنه طرد من مصر شر طردة إلى بلد لا يعرفه ولم يختر إليه رحيلاً ولا خطر له ببال ولا بخيال. وحرى أن يكون لذلك أثره فى شعر الشاعرين. فشوقى فى شعره الأندلسى لا يبدو كسير القلب معذب النفس يكابد ما يكابد من ألم الغربية وحرقة الشوق والحنين، أما البارودى فساءت حاله فى غربته التى تطاولت عليه أعوامها، واشتدت به آلامها وكف بصره كما ثقلت عليه وطأة شيخوخته البالية الفانية، وهو القائل فى ذلك:

أصبحت فيه فماذا الويل والحرب؟

ذنب أدان به ظلماً وأغترب؟!!

لم أقترف زلة تقضى على بما

فهل دفاعى عن دينى وعن وطنى

كما أجمل وصف حاله فى مثل قوله:

ألا شد ما ألقاه فى الدهر من غبن

عذاب وبأس واشتياق وغربة

فالبارودى بما فدحه من ظلم بنى وطنه ومليكه الخديوى يومئذ والإنجليز، فكان شعوره بالظلم يقض مضجعه ويزيد ما أرمضه من هول فجيعته. فالظلم ظلم إلا أن الشعور به هو الذى يثقل من وطأته ويزيد فى محنته. ويسوقنا هذا الظلم إلى القول بأن البارودى أحسه حتى قبل نفيه عن مصر. لأنه وقع عليه منسوباً إلى الخديوى إسماعيل فقال:

أيها الظالم فى ملكه أغرك الملك الذى يفقد
اصنع بنا ما شئت من قسوة فالله عدل والتلاقى غد

فكأنه يتحدث عن نفسه وعن بنى وطنه فجأراً بالشكوى من حاكم عرفه ظالم . لأنه كما أسلفنا القول رجل سياسة، حنكته فمكنته من أن يكون عنده رأى يدلى به ملمحاً أو مصرحاً .

وموقف شوقى من إسماعيل نقيض لموقف البارودى . فقد نشأ شوقى فى بيت إسماعيل ، فهو غرس يديه القائل :

أآخون إسماعيل فى أبنائيه ولقد ولدت بباب إسماعيل (١)؟

ولسفرة شوقى إلى الأندلس وركوبه البحر خبر بالذكر حقيق ، لأنه يخرج بعض الخروج على المألوف ، وربما كان له أثره فى نفس الشاعر . وليس ذلك بدعاً لأن وصف تلك الرحلة يضىء عليها طابعاً خاصاً لها ، يميزها ويجرى عليها صفة تجعلها أشبه شىء بأسفار المغامرين أو المنفيين الذين يتسمون أخبار الغد ويتساءلون عما سطر لهم فى لوح الغيب من مصير . ركب شوقى القطار من القاهرة وما كان فى وداعه إلا قلة ضئيلة من أهله وعشيرته مما يدرك منه أنه الطريد الذى أزعج عن وطنه بعنف شديد .

ومضى به القطار إلى ميناء السويس حيث ركب سفينة إسبانية صغيرة قادمة من جزر الفلبين ، فاستقر فيها مع أسرته المؤلفة من زوجته وولديه على وحسين ، وابنته أمينة ، وحفيدته منها والحاضنة التركية ، ومعه كذلك خادمتان وطاه (٢) . وبذلك يكون شوقى مصحوباً بأهله الأقربين ومن يقوم على خدمته وراحته ، وبه نذكر أنه كأنما رحل إلى الأندلس مبعداً عن مصر . وهذا يناقض ما أدركناه من قلة مودعيه عند السفر ، أى أنه أبعد مكرماً ولم يعنف به كطريد .

ما مر إلا يوم على مغادرة السفينة للسويس حتى هبت عاصفة هوجاء كانت سفينة شوقى منها جبال ترفعها ووهاد تهبط بها ، ودامت الحال على ذلك يومين متعاقبين ؛ فانخلعت القلوب رعباً تحسباً للهلكة ، وزاد الحالة هولاً على هول ما صعد الركب - ركب السفينة - من صيحات الفرع ممتزجة بنشيج وانتحاب الباكين واستغاثة المستغيثين الفرعين الداعين ، واشتد على شوقى أن يرى ولديه فيما خلع قلبهما من فزع ، وأشفق عليهما وسائر أفراد أسرته مما يتهددهما من سوء العاقبة مما جعل تلك السفرة عميقة الأثر فى صميم نفسه ، ثم سكنت العاصفة وهبت الريح رخاء . ولكن بعد أن لقي من على متنها من الهول ما لا ينسى على الأيام ، وكافينا أن نقول إن ربان السفينة شاء أن يتخوف من حملتها ليدفع

(١) فتحى سعيد : شوقى أمير الشعراء ... لماذا - ص ٦ ، ٧ ، ٢٢ ، ٢٥ - القاهرة ١٩٧٨ م .

(٢) حسين شوقى : أبى شوقى ص ٢٣ القاهرة ١٩٤٧ م .

خطر الخوف عنها فطرح . فى البحر ثيراناً جىء بها إلى إسبانيا للزج بها فى حلبات مصارعة الثيران .

وهدأت العاصفة ، إلا أن نفس شوقى لم تهدأ لأنه كان دائم التفكير فى أمه العجوز التى خلفها فى مصر وأصرت على البقاء فيها ، وبذلك عدم قربها منه وحنوها عليه . ولذا ما كان لهدوء الجو من حوله وحول ذويه أن يعمق له الأثر فى جوه النفسى ، وألقت السفينة مرساتها فى مرسيليا ثم زايلتها إلى برشلونة ، ذلك الميناء الذى تخيره شوقى لأنه الميناء الوحيد الأسباني المحايد على البحر الأبيض الذى يتيح أن يسارع منه عائداً إلى مصر عندما يسمح له من نفوه إلى العودة ولا غرو ، فما كان حسابان شوقى فى مصر أن الحرب ستطول أيامها أكثر من أشهر ستة لأن جيوش الترك على أهبة الاستعداد لتحرير مصر من جيوش الإنجليز فيها ، وهذا الحساب شعب قلب شوقى ببعض السلوان . وأتاح له أن يلمح فى الأفق المظلم بصيصاً من أمل ، وهكذا كان اليأس والرجاء يتجاذبان نفسه . عقب هذه السفارة الرهيبة الموحشة وإن كان المأمول عنده أن الله سوف يرد غربته ويُفرِّج عنه شدته .

الفصل الثاني : في الأندلس

مما لا مرية فيه، أن نسبة الإنسان إلى وطنه أشبه ما يكون بنسبة الغرس إلى تربته، ومغادرة الديار لها أثرها - ولا بد - فيمن يغادرها لسبب أو لآخر، فإذا أزعج عنها وزايلها قسراً وظلماً؛ فمن الحتم أن يشتد ذلك عليه ويؤثر عميق الأثر في فكره وشعوره وسلوكه. تلك حقيقة إذا جعلناها موضع تطبيق، فيما يختص بغية شوقي إلى الأندلس، عرفنا عنه كثيراً من الحقائق الخاصة به وبفنيته وشاعريته، وإن كان ذلك مشروطاً بالأخذ بالأسباب وإيجاد السبيل إلى الدلائل والشواهد.

إن مدينة برشلونة مدينة جميلة لها شهرتها بكل ما يثير الإعجاب كل الإعجاب بمدينة من المدن، وهي تعمرها الحركة وتنفض بالحياة. وتعد لأسبانيا عاصمتها الثانية، وليلها ساهر بمن يطلبون عن النفس الترويح وأصائلها وأمسياتها تزدحم بمن يتزهون ويطلبون راحة من عناء وترويحاً من مشقة العمل، ذلك العمل الدؤوب الذي لا يكاد يفتر ساعة من نهار ولا طائفة من الليل.

ولكن شوقي كان عن هذا في شغل. ولم يفتن بجمال الطبيعة ولا رونق الحضارة في برشلونة، بل كان على ساهماً شارد الفكر تحسباً لانقطاع المال الذي يتلقاه من مصر. خاصة أن الحرب دائرة الرحي وليس بمستبعد أن ينقطع المال، وتلك هي الطامة الكبرى التي لا يعرف شوقي كيف يواجهها ويدفع عنه شرها وبلاءها.

وجرى القضاء بأن يقع ما يحظره شوقي، فقد زعم الإنجليز أنه شعره وبيانه يقتدر على إثارة الخواطر في المغرب، ويلهب حماسة القوم هناك بشعره فيحرضهم على الحلفاء، وهذا سبب قوى يدفعهم دفعاً إلى التنكيل به وشفاء غيظهم منه وقد تناقلت الصحف الإنجليزية هذا الزعم، فأصبح الظن عند الإنجليز يقيناً فقطعوا عنه المال، ووقع شوقي في ضيق أى ضيق وهو في بلد غريب نازح لا يعرف فيه من يواسيه ولا يمد له بالعون يدًا. فيضطره ضيق ذات يده إلى أن يرهن حُلَى زوجته وابنته، وكان لهذا وضعه جد الأليم في نفسه، ولكن شاء الله لشوقي أن يجد فرجاً من ضيق فاتصل بالسفير البريطاني في مدريد، وأظهره على حقيقة الحال وأقنعه بأنه مما يتهم به براء فأرسل إليه الإنجليز معاشه بعد قطعه عنه. وبعد أن لقي ما لقي من شدة نزلت به وكرب أذهله حتى عن نفسه فما كان يعرف أى سبيل يسلك، ولا أى باب يطرق، هذا هو الجو النفسى الذى أحاط بشوقي وهو جو يخمد الأنفاس، ويمضّ القلوب ويصرف الأفكار إلا عن توقع ما يختفى فى الغيب مما يكون به الشر المستطير، وما يفضى إلى سوء المصير، وهذا مازج الكآبة فى نفس شوقي فكان كاسف البال فى اتصال ودوام ولا يملك قدرة على تناسى كرب يصيب وشدة تنزل به فى الحال فى الآجل أو العاجل.

وجد شوقي نفسه فارغاً يروح تحت عبء فراغ لا يستطيع دفعاً لضجره وسأمه وملله . وهذا متوقع من مكثب فمن المعلوم أن المكثب لا يميل إلى الإقدام على عمل، بل لا يملك قدرة التفكير المشمر، فكآبته تدفعه إلى الإحجام عن القيام بعمل لأنه فى عذاب من ملل . كما أن هذا الفراغ بالتالى سببه الاكثاب فكان شوقى بيت فى هم وغم، ونفسيته نفسية من لا يصلح لعمل، وقد زاد فى الطنبور نغمة أن الفراغ ضاعف عليه ما غمره من أسى وطيرة فظل فى جمود لا يقدر على شىء، إلا أنه استنهض همته شيئاً ما ولم يجد لنفسه ملهة ولا مسلاة إلا فى نظم الشعر، إلا أنه نظمه على نحو خاص .

أى أنه لم ينطلق على سجيته ليقول ذلك الشعر الذى لا يقوله إلا شوقى شاعر العربية غير مدافع، بل قال الشعر فى تاريخ الإسلام والتعريف بأعلامه فهو شعر جيد إلا أنه إذا نسب لشوقى سبق إلى الفهم منه أن شوقى كان متراحياً فى نظم الشعر بل شاء إلى أن يجرى قلمه فى التاريخ لأن شاعريته أظلمت ومرآة نفسه صدأت فهو ينظم شعراً وكأنما به شيخ كبير يدلّف فى أرض وعرة، وتطفو قرارة نفسه حتى فى هذا الشعر فيقول:

لما رمى الله بهذى الحرب	على بنى الشرق وعظماء العرب
تحركت سواكن الأقدار	واطردت عوامل الأقدار
وحكم الله بهجرة الوطن	وطالما ابتلى بها أهل الفطن
فكنت أستعدى على الهموم	بنات فكر ليس باللموم
أستدفع الفراغ والعطالة	وبطل من يقتل البطالة (١)

على هذا النحو يؤكد شوقى ما ذهبنا إليه فى صدر كلامنا ويؤيده، فهو يصرح أنه لا يجد فسحة من وقت يقول فيها الشعر الذى تعود منه تاريخ الشعر العربى، بل يقول إنه فى سئمه وضجره وكدره يقول ما يقول تزجية للفراغ .

وفرق أى فرق بين شوقى إذا قال الشعر جاداً ينوط به كل اهتمامه، ويستوحى له كل عناصره وأسبابه، وبين أن يقوله مسترخياً متثاقلاً، لا يميل إلى محاولة البلاغة وتحسين العبارة وإثارة النشوة فى النفوس بالمعجب المطرب، ومن مظاهر الفراغ الذى شقى به شوقى فى مثناه أنه حاول له دفعاً بقول شعراً قاله لنفسه، وإذا استدفع الفراغ فهو فراغه، ولكن شوقى لم يكن وحيداً فريداً فى الأندلس، بل كان رب دار كثر من يقطنونها من أفراد أسرته، ومن يقومون على خدمتهم ولهؤلاء حقهم عليه الذى لم يغفل عنه . فجعل شوقى من داره أشبه شىء بمدرسة لتعليم اللغات، فاتفق مع مدرس يأتى ليعلم ولده علياً وابنته أمينة اللغة الفرنسية، واستقدم مدرسة تعلم ولده حسناً الألمانية، أما شوقى فاستقدم له من

(١) أحمد شوقى : نول العرب وعظماء الإسلام ، ص ٦ القاهرة ١٩٣٣ .

يعلمه الإسبانية، كما أنه تولى تعليم أبنائه جميعاً اللغة العربية، وبذلك تأتى له أن يدفع عنه وعن أهله كلاله الملالة ولو إلى حد(١).

وتدور الأيام وتتعاقب الأعوام فى ثقال الخطى قصارها، وتنفثع كآبته أو تكاد، بدليل أنه عاد إلى الشعر فَنَظَمَهُ ولكن ليعبّر به عن ذات نفسه فى منفاه وقد برح به الشوق إلى مصر وحن حنينه إلى أهل وده فيها، وبذلك يعد هذا من صنيعة ترتيباً على ما سبق، أن عرفناه عنه من حزنه وفراغه وقوله الشعر على نحو خاص لم يعهد فيه.

قال شوقى شعراً فى الحنين إلى مصر وأهل وده فيها، وهو يشكو غربته ووحدته وفراغه، وكأنه بذلك يعبر عن واقع حاله على نحو يختلف عنه فيما أسلفنا إيراداً من أبيات له جعلها مقدمة كتابه المنظوم «دول العرب وعظماء الإسلام»، بعث شوقى بأبيات إلى حافظ إبراهيم يقول:

يا ساكنى مصر إنا لا نزال على عهد الوفاء - وإن غبنا - مقيمين
هلا بعثتم لنا من ماء نهركم شيئاً نبل به أحشاء صادين
كل المناهل بعد النيل آسنة ما أبعد النيل إلا عن أمانينا

فهذا من كلام الشاعر يشعر بأنه ضاق ذرعاً بوحشة غربته ووجد نفسه غريباً لا يجد من هو للغريب نسيب، فيهفو شوقه إلى خلانته يناجيهم ويلاغيهم؛ ويرد عليه حافظ مجاملاً مواسياً وقد رق له من برحاء يكابدها وأشواق يغالبها؛ فأخذ منه الأسى كل مأخذ. . وشاء أن يكون له مواسياً مسعداً؛ فقال:

عجبت للنيل يدرى أن بلبله صاد ويسقى ربا مصر ويسقينا
والله ما طاب للأصحاب مورده ولا ارتضوا بعدكم من عيشهم لينا

فكان رد حافظ هذا عليه وارداً بالرى على ذى ظمأ، وإن كان المنهل سراباً، وبين شوقى وبين النيل بحار وقفار، ولكن واقع الحال ظل شديد الوطأة عليه، وما وجد شوقى على طول المدى ما يشعب قلبه بالسלוان.

ويخرج من غمرة الهم، أرسل شوقى بهذه الأبيات لحافظ فى سنة ١٩١٧م، بعد مضى عامين عليه وهو فى منفاه، إلا أنه مع ذلك لم يستطع صبراً ووجد فى نفسه لوعة الحرمان لغبية الصديق عن حياته، فكتب إلى إسماعيل صبرى يحاول أن ينفس عما يختلج فى نفسه من حنين إلى الوطن، رغبة فى الشعور بأنه يجد صديقاً حميماً له يبثه شكواه ويبدد عنه وحشة الوحدة فى أرض غريبة أرسل إلى إسماعيل صبرى يقول:

يا سارى البرق يرمى عن جوانحننا بعد الهدوء ويهمى عن مآقينا
فرقرق الماء فى عين السماء وما غاض الأسى فحضبنا الأرض باقينا

(١) حسين شوقى: أبى شوقى ص ٤٢، القاهرة، ١٩٤٧م.

ولكن إسماعيل صبرى أدرك الحالة التى فرضت على صديقه فى الغربية . ولم يخف عنه أنه ملتاع يتخبط فى غياهب الوحشة، ولا يستطيع أن يدفع عنه عوادي الهموم والغموم . وكأنما أراد صبرى أن يخفف عنه بلواه ويشفى نفسه مما تجد، ورأى وسيلة إلى ذلك أن يذكره بما يمكن أن يشاهد فى الأندلس من مشاهد تنشرح لها الصدور وتسرى النواظر، كما أن فيها ما يخطر به على البال ذكريات أولى بها أن تصرف عن القلب الحزن، لقد ذكره بولادة وابن زيدون هذين العاشقين الأندلسيين اللذين تردد خبرهما على لسان كل من نظر فى أدب العرب، وما قالوا من شعر منقطع النظر فى رفته ورونقه وتعبيره عن عاطفة المحبة إذا تفرقت فى صفاء ونقاء، كما يتمنى له أن يرد الله غربته، وهكذا عاش شوقى فى الأندلس منطويًا على نفسه معتزلاً عن الناس، وكان على غير المتوقع من شاعر مثله فقد كان المتوقع أن يطوف فى أرض الأندلس، ويشاهد آثار العرب فيها، ويجعل من وصفه لها ما يشغله عن همه الذى استبد به واشتد عليه، ولكن وحشة الغربية كانت أشد تسلطاً عليه من كل شيء فحبسته فى نطاق ضيق، وجعلت منه ذلك البلبل المحزون الذى يئن ويحن فى قفصه، يريد الانطلاق منه إلى الروضة المعطار، وذلك الناي الذى يحن إلى تلك القصباء التى انتزع منها فما كف عن النواح بعد أن أدرك أو كاد أن الإياب إليها شبه مستحيل، واتفق للخديوى عباس أن يكتب إلى شوقى من (فيينا) يعرض عليه رغبته فى أن يلحق به فى (فيينا)، وله عليه أن يوصى سفارة النمسا فى مدريد بأن تيسر له السفر فى غواصة ألمانية، ولكن الشاعر لم يلق إلى ذلك بالأى وأثر البقاء فى الأندلس^(١)، وإيثار شوقى للبقاء فى الأندلس ولو على مريض يزيدها علماً بنفسيته المعتلة فى تلك الفترة من حياته . فكان الظن بمثله فى حاله وضيقه أن يخف إلى السفر، وينطلق من ذلك السجن الرهيب الذى حجب عنه نور الحياة . إلا أنه رهب أن يغامر وأن يغوص فى جوف البحر بعد ما كاد يهلك فوق لجته، وكأنما استسلم لليأس ولم يعد يتطلع إلى بسملة للرجاء، ورضى بقضاء الله خيريه وشره . ونضيف إلى تفسير عزلته عن الحياة الصاخبة المرحية فى برشلونة وعدم تطوافه فى أرجاء الأندلس لمشاهدة روائع آثار العرب فيها ما قيل من أنه كان فى مصر مرموق المنزلة والناس يتطلعون فى كل يوم إلى ما يهزههم من شعره طرباً . كما أنه كان كثير الأصدقاء يزور ويزار .

وفى عام ١٩١٨م وضعت الحرب أوزارها، فتنفس الشاعر الصعداء وانكشفت عنه الغمة وأن للفجر أن يبتسم بعد ليل مدلهم الظلم؛ فوجد شوقى فى نفسه الرغبة فى التجوال، فزار مدن الأندلس التى عمرت بآثار الحضارة الإسلامية فيها، كما أنه ركب البحر مع أسرته إلى جزر البليار وبذلك اتسع فى التجوال ولا غرو، فهو ذلك المفراح الذى كان محزونًا،

(١) د . صالح الأشر : أندلسيات شوقى ص ٢٧ دمشق ١٩٥٩م .

والسجين الذى أطلق له السراح، ويعود ثانية إلى أسبانيا ويزور عاصمتها مدريد، وقد تبدل حاله غير الحال بعد أن كان كاسف البال تفتحت نفسه للحياة، وشاء أن يجد لنفسه حظاً من مباحجها، كما ندم قرطبة التى عرف عنها ما عرف خصوصاً من كتاب نفع الطيب للمقرى، وليس من رأى كمن قرأ أو سمع، إلا أنه لم يجد قرطبة فى يومها الحاضر كما كانت عليه فى عهد الغابر، أى عهد أمراء الأندلس، وكذلك زار إشبيلية فكأنه بذلك لم يفلت مدينة أندلسية كانت عامرة بمجد العرب ومظاهر حضارتهم المزدهرة.

وأحرى أن تكون مشاهدة هذه المدن عميقة الأثر فى نفسه، وبالتالي فى شاعريته التى سوف نجدتها منبثقة عن أوصافها وروائعها، ناطقة عن خلجات نفسه وخفقات فؤاده.

إلا أنه وجد نفسه منفياً فى الأرض، قابلاً فى ركن قصى منها، لا يعرف من حوله إلا أفراد أسرته الذين لا بد أن يكون اكتتابه ذا أثر فيهم، وقد انقطع عنه من كانوا يحيطون به فى مصر ويطلبون له من المعجبين. وهو فى ذلك يشبه كبار الممثلين الذين علت بهم السن واعتزلوا الفن فانقطعوا عن الناس وصدوا عن زحمة الحياة وهانت فى نظرهم الدنيا^(١). ومما قوى من شعور شوقى بالقراغ أنه لم يحمل معه من الكتب إلا قلة، ومما يستدل به على ذلك أن طلب إلى صديقه أحمد زكى باشا فى مصر بعض الكتب إلا أن الرقيب أوقف إرسالها وعلى ذلك لم يجد قدرًا كافيًا يقرأه فى منفاه. وإن كان من المستبعد ألا يكون قد حمل معه بعض الكتب الخاصة بالأندلس، ككتاب «نفع الطيب» للمقرى و«العقد الفريد» لابن عبد ربه ولكن «لا ربيع من زهرة واحدة» كما يقول المثل الفارسى.

وتحين منا لفتة أخرى يتسع فيها المجال للمضاهاة بين شوقى والبارودى فى المنفى: فشوقى اختار مدينة برشلونة وما ذاك إلا أنه كان وطيد الأمل فى أن تضع الحرب أوزارها ليرتحل فى التو والساعة إلى وطنه، لأنها مدينة ساحلية لا تقتضى الرحلة إليها ركوب البحر فى سفينته كأنما تنتظر ركوبه فيها لتمخر البحر على عجل كأنها فى شوق إلى مصر مثله، ولذلك لم يختر مدينة أخرى فى الأندلس غير برشلونة لتطيب له مستقرًا ومقامًا. أما البارودى فسبق سوقًا مع رفقاته رجال الثورة العرابية المغضوب عليهم من الخديوى ومن البريطانيين إلى سيلان - أى: سرنديب - حيث أنزلوا فى كولومبو عاصمتها وقد طردوا من مصر شر وأخس طردة على نقيض الأمر فيما يختص بشوقى الذى مضى إلى أسبانيا مع أفراد أسرته كافة ومن يقوم على رعايته وخدمته حتى طاهيه وحاضنة ابنته.

وكان شوقى يتوقع ألا يطول له المقام فى منفاه فيما طال إلا قريبًا من أعوام أربعة، أما البارودى فأقام فى منفاه سبعة عشرة عامًا، وقد رماه الدهر بالأرزاء حتى علت سنه وذهب

(١) د. محمود مكى: الأندلس فى شعر شوقى ص ٢١٢، القاهرة. مجلة فصول، المجلد الثانى القاهرة

بصره، وجعل يفكر فيمن ظلموه في مصر ومن حسدوه وبيتوا له المكائد وتربصوا به الدوائر واتهموه ظلمًا بأنه كان يطلب ملك مصر؛ فحز ذلك في نفسه واشتد عليها كثيرًا، وقد أخذه مريس الأسى لما آلت إليه حال مصر التي رزحت تحت وطأة الإنجليز، وتمزق جيشها منهزمًا، ولقد سجن ثم نفى ثم صودرت ممتلكاته، ولما التف حوله المودعون قبل ركوبه البحر هملت عيناه للوعة الفراق، إلا أنه مع ما انطوى عليه قلبه من أسى وما تجرع من غصص اليأس، ظل رابط الجأش معتزًا بنفسه غير ملق بالأى إلى ما نزل به من شدائد، ولو فى الظاهر ولا غرو، فهو ذلك المحارب المقدام، كما تأذت نفسه بأن بعض رفقاته حتى فى المنفى زعموا أنه لم يحزن على مصر وإنما على ملكها الذى هو طالبه.

يقول أناس أنى ثرت خالعا	وتلك هنات لم تكن من خلالتى
ولكننى ناديت بالعدل طالبا	رضا الله واستنهضت أهل الحقائق
أمرت بمعروف وأنكرت منكرا	وذلك حكم فى رقاب الخلائق
وإن كان عصيانا قياما فإننى	أردت بعصيانى إطاعة خالقى
وهل دعوة الشورى على غضاضة	وفىها لمن يبغي الصدى كل فارق؟
بلى إنها فرض من الله واجب	على كل حى من مسوق وسائق
على أننى لم آل نصحا لمعشر	أبى غدرهم أن يقبلوا قول صادق
رأوا أن يسوسوا الناس قهرا فأسرعوا	إلى نقض ما شادته أيدى الوثائق
فلما استمر الظلم قامت عصابة	من الجند تسعى تحت ظل الخوافق (١)

فحزن البارودى فى منفاه مبين لحزن شوقى. والبارودى رجل سياسة تمرس بتجاربيها وتعرف على رجالها، وليس منظويًا على نفسه فى منفاه مثل شوقى، بل كان على ذكر دائم على ما كان وما جد من أحداث فى مصر، وأرخ ذلك كله فى شعره وهو فى منفاه، ولذا اختلفت شخصيته عن شخصية شوقى، كما اختلف شعر الشاعرين فى المنفى لاختلاف الشخصيتين والملابسات التى أحاطت بحياتهما الخاصة والعامة، ففى اعتزاز البارودى بنفسه وصموده لعوادى الزمان ووقفته من شائبه يقول:

أمطرى لؤلؤا سماء سرندي	سب وفيضى آبار تكرور تبرا
أنا إن عشت لست أعدم قوتا	وإذا مت لست أعدم قبرا

فمثل هذا لا يقوله إلا مؤمن موقن، يدرك أنه لن يصيبه إلا ما كتب الله له كما أنه منصرف عن الدنيا لا يلتفت إلى زخرفها ويقنع بالكفاف شأن الزهاد والعباد، وكجندى باسل لا يبالى فى أى أرض يموت.

(١) د. شوقى ضيف: البارودى رائد الشعر الحديث، ص ٨١، ٨٢ القاهرة ١٩٨١.

وهكذا كان للمنفى أثره فى هذين الشاعرين وما فاضت قريحتهما، كما كشف عن
دخيلة نفسيهما وما أجمل قوله الذى يحمل فيه حقيقة حاله:

لم أقترف زلة تقتضى على بما أصبحت فيه فماذا الويل والحربُ؟
فهل دفاعى عن دينى وعن وطنى ذنب أدان به ظلماً وأغترب؟
فلا يظن بى الحسادُ مندمةً فلإننى فى الله محتسب

إن شوقى لم يعبر عن شعوره بأنه مضطهد كما عبر البارودى، ولم يجأ بالشكوى من
ظلم حاق به صراحة، لأنه كان فى واقع الحال مبعداً خوفاً من أن يؤلب المصريين على
الإنجليز بشعر يستنهض به همهم ويلهب به حماسهم.

الباب الثانى

شعر شوقى فى الأندلس

الفصل الأول : الأندلس فى شعر شوقى قبل المنفى

الفصل الثانى : أثر الأندلس فى أدب شوقى

الفصل الثالث : أندلسيات لشوقى

الفصل الأول : الأندلس في شعر شوقي قبل المنفى

من نافلة القول أن نشير إلى أن كل من نظر في أدب العرب لا بد محيط علماً بالأندلس وتاريخها وروائع شعرائها، وتميز هؤلاء الشعراء بخصائص في شعرهم خرجت بهذا الشعر عن المتعارف المألوف عند العرب على امتداد تاريخ أدبهم.

وأما متأدب لا بد أن يكون قد اطلع على كتاب مستفيض الشهرة في المكتبة العربية هو كتاب «نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب» للمقرئ، حتى قيل: «إن من لم يطلع على نفع الطيب فليس بأديب» وما أخرى أن يكون شوقي، وهو خازن الثقافة الإسلامية وما فاضت به قرائح شعراء العربية في كل العصور، أن يكون على ذكر دائم من الأندلس وشعرائها. ولذلك لم يكن بدعاً أن يشير شوقي إلى الأندلس إشارات في تضاعيف قصائده الطنانة من مدائح وما يجرى مجراها، وهي التي وجد المجال فيها لذكر حضارة العرب التي ازدهرت في المشارق والمغرب، وهذا ما نجده فيما قاله من شعر بداية من عام ١٨٩٤م حين رحل إلى مدينة جنيف في سويسرا التي انعقد فيها مؤتمر للمستشرقين وكان شوقي ممن شارك في ذلك المؤتمر وقمين بمثل شوقي إذا ما مثل مصر أو العرب في ذلك المؤتمر أن يرفع صوته متغنياً بمجد المسلمين، ليقنع من يلقون إليه سمعاً من الغربيين بأن للمسلمين حضارتهم المزدهرة بكل أصولها وفروعها وخصائصها ومميزاتها، بل إنها أعظم الحضارات؛ لأنها انبثقت من دين الله، ذلك الدين الذي ملأ الآفاق نوراً بعد أن كانت في غياهب فوق غياهب، وبفضل دين الله عز نصر العرب، واتسعوا في الفتوح فهدوا من ضلالة وعلموا من جهالة، وارتفعت في الأرض منزلتهم كما عظمت في النفوس هيبتهم ومكانتهم؛ وبذلك أصبحوا خير أمة أخرجت للناس.

وألقي شوقي قصيدة في المؤتمر جاء فيها قوله:

تشهد الصين، والبحار، ويغدا د ومصر والغرب، والحمراء

إنه أراد أن يجمع حواضر الإسلام التي ازدهرت فيها حضارته، إلا أن هذا البيت ضاق عن ذكر قرطبة، واضطر إلى أن يشير إلى قصر الحمراء، والحمراء أعظم وأشهر قصر في الأندلس، وهو بمدينة غرناطة وقد بناه محمد بن الأحمر من أمراء الأندلس في القرن الثالث عشر ومن عجب أنه ما زال ماثلاً على ما كان عليه في الزمان الخالي، ويعد من العجائب والغرائب. بناه محمد بن الأحمر، ووسعه وجمله من بعده خلفاؤه، وما نقش عليه من أشعار هذا البيت:

فقت الحسان بحلتي وبتاجي فهوت إلى الشهب في الأبراج^(١)

(١) المنجد ص ١٧٧٤ بيروت .

وهنا ملحظ، هو أن شوقي جمع بين ذكر بغداد ومصر وبلاد الغرب حين امتلأ زهوًا بمجد الإسلام في غابر الزمان، لأنه ذكر حواضره التي كانت منائر لتراث المسلمين، وما قال إلا حقًا. إلا أننا لا نصبر عن نظرة إلى الوراء نراجع فيها ما ذكرنا عن حضارة الأندلس في مجال ما أشار إليه شوقي، لتزيد ما سبق لنا أن قلنا إيضاحًا وتبائنًا. وكانت الأندلس تستمد من المشرق إلى عهد عبد الرحمن الناصر الذي بذل كل طاقته في أن يعيد إلى البلاد وحدتها السياسية كما رغب إلى ابنه الحكم أن يحسن الرعاية للثقافة والعمران، فاستبحر العمران وازدهرت الحياة العلمية كما لم تزدهر من قبل واكتسبت الطابع الذي ميزها من تراث الشرق.

ولكن من إنصاف الحق قولنا: إن الأندلس أدمع على المشرق في خبر طويل نسوقه مجملًا فنقول. جرت عادة علماء الأندلس بالرحيل إلى المشرق للقاء أهل العلم والأخذ عنهم، ثم يعودون حاملين كتبًا في شتى أنواع المعرفة إضافة إلى ما تلقنوه عن جلة علماء المشرق، ومن هذه العلوم علوم اللغة والحديث والطب، كما استقدم أهل الأندلس الجوارى والمغنين، وما دام الشيء بالشيء يذكر فإن رحلة زرياب إلى الأندلس كانت سببًا في ازدهار فن الغناء والموسيقى ويفضل أبنائه رسخت أصول الغناء والعزف والطرب للتلاحين المشرقية في البيئة الأندلسية، ويعزى الفضل كل الفضل إلى الحكم، الذي كان غزير العلم واسع الاطلاع على النحو والفقه واللغة والحديث، ولذلك صح منه العزم أن ينشئ مكتبة عامرة بالكتب في شتى العلوم والفنون، وعمرت مكتبة القصر هذه بآلاف مؤلفة من المجلدات، وبلغ من حرص الحكم على اقتناء الكتب أنه وجه بمندوب عنه إلى البصرة ليبتاع له الكتب منها، وأنفق في شرائها المال الجزيل، كما استقدم من علماء المشرق طائفة كبيرة للتدريس في الأندلس وفي طبيعتهم العالم اللغوى أبو على القالى صاحب كتاب الأغاني والنوادر، ومما لا يغفل ذكره، أن الحكم خرج مستقبلاً لأبى على القالى حين قدم الأندلس إجلالاً وإعظامًا مما شحذ همة أبى على القالى فعكف على التأليف والتصنيف ودأب على إلقاء المحاضرات في قرطبة كل يوم خميس فتخرج عليه أجيال من علماء اللغة والأدب الأندلسي، وحمل القالى معه من المشرق كتبًا أكثرها مصحح مراجع، مما عود علماء الأندلس على التحقيق والتدقيق، وقيل إن القالى ألف مائة كتاب بتشجيع من الحكم، ونشط علماء وأدباء الأندلس بترغيب من الحكم، فجمعوا كل أقوال مالك وما يتصل بالفقه المالكي، وجمعوا أشعار الأندلسيين وغيرهم من المهاجرين، وكتبوا في عمران قرطبة، وفتح الأندلس، وكثر النحاة في الأندلس وفي طبيعتهم أبو بكر الزبيدي.

ومن مستطرف ما يروى أن أحد العلماء استعفى من الخروج للغزو لشيخوخته فاشترط عليه الحكم إزاء ذلك أن يؤلف كتاباً فى أشعار بنى أمية بالمشرق والأندلس، وبذلك يكون الحكم قد نظر إلى بغداد مثلاً يحتذى لما يطمح إليه نصيباً وافيةً للأندلس.

وبذا ندرك فضل الحكم على العلم والأدب، وأنه بلغ بهما الأوج حتى فاق الأندلسيون أهل المشرق^(١). أما ما يستوقفنا بخاصة مما أوردنا وكدنا نخشى فيه من الإطالة فعدم إمكان بت الصلة بين الحضارة الإسلامية فى الأندلس وفى بغداد، وأن الأندلسيين أخذوا عن البغداديين ليضيفوا إلى تراثهم، كما اغترفوا من بحرهم ليسقوا أزهارهم وثمارهم، وهكذا تبدو لنا وحدة الثقافة الإسلامية التى تمتد أصولها وفروعها فى أرض الإسلام بما وسعت، وندرك أن الأندلسيين تلقنوا ما تلقنوا من التراث الإسلامى إلا أنهم أضافوا إليه من عندياتهم وطبعوه بطابع مشرق من عبقريتهم، ولنا بعد ذلك أن نحكم بأنهم بلغوا بهذا التراث ما لم يبلغ غيرهم. وهذا ما نعقب عليه من فهمنا لإشارة شوقى إلى الحمراء - أى: الأندلس - مع ذكر بغداد ومصر. ونعود إلى ذكر شوقى للأندلس فى أبيات من شعره قبل المنفى بعد أن تباعدنا عنها شيئاً ما لضرورة نستوجب فيها إحقاق الحق، فيقول شوقى فى قصيدة يمدح فيها السلطان عبد الحميد:

ويبيت الزمان أندلسياً ثم يضحى وناسه أعجام

فالمدرک من هذا أنه يريد ليقول إن عهد السلطان عبد الحميد يشبه عهد أمراء الأندلس فى ازدهاره، ثم يصبح أصحاب الزمان أعجاماً، يريد بهم الترك لأن الترك ورثوا مجد الأندلسيين، هذا ما احتكمنا فيه إلى الخاص من ذوقنا وفسرناه؛ جدير بأن يكون شعراً يقدم إلى السلطان عبد الحميد الممدوح، ولكننا نقف هنا وقفة متحفظ لنقول إن هذا البيت يحتمل تفسيراً آخر، هو الإشارة إلى أن مجد الأندلس ورثه سواهم من غير المسلمين مما يشهد على أن الأيام دول والدهر ذو غير، وهذا ما استطعنا إلى إدراكه سبيلاً. أى أن العرب الأندلسيين ورثوا حضارتهم الإسلامية أهل أوروبا. وهذا فى نظرنا هو الرأى الأقرب إلى الصواب لأن أوروبا أخذت عن الأندلسيين كثيراً من مظاهر حضارتهم.

ومن المؤلفين من وقف من هذا البيت موقفاً سلبياً ولم يجتهد فى فهمه برأى، فقال: إن الصورة التى يعرضها هذا البيت صورة قائمة وأن ناشر ديوان شوقى أحس بغموض تلك الصورة فحاول عبثاً إيضاحها حين فسر الزمان الأندلسى بزمان ازدهار الحضارة الإسلامية العربية فى الأندلس، ويضيف إلى ذلك قوله إن الصورة لا تزال قائمة لا يزيلها الغموض

(١) إحسان عباس: الأندلس تبث عن هويتها، جريدة الحياة ص ١٦ لندن ١٩٩١ م.

حين نعود مرة ثالثة فى قصيدة مجدّ فيها شوقى السلطان محمد رشاد الخامس، يخاطب فى آخرها الأستانة ويناجيها نجوى من يحبها، لأنه يتّمى إليها بصلة الدم والقربى^(١).
أما نحن فنقول إن ما ذهبنا إليه من أن الشاعر أراد أن يشير إلى حقيقة لا مرية فيها، هى أن أوروبا مدينة بحضارتها لعرب الأندلس.

وهنا موضع الإشارة إلى كيفية ذلك على وجه أوضح سبق لنا الإشارة إليه، فقد ازدهرت حضارة العرب فى الأندلس وما كان فى الأندلس أثر حضارة القوط الغربيين، ونجد أن حضارة العرب من فتحهم للشام أو فارس أو مصر أو الهند مثلاً وجدوا أنفسهم فى بلاد ذات حضارة قديمة، وبذلك ندرك كيف أن العرب أسسوا فى الأندلس حضارتهم الإسلامية الخاصة بهم التى لم ينقلوها ولم يتأثروا فيها بحضارة كانت فى تلك الأرض التى فتحوها وانتقلوا فيها قرونًا متطاولة، فالحضارة الإسبانية التى قامت على أثر وجود العرب فى أسبانيا كانت مأخوذة أخذًا تامًا، ويمكن القول أنها كانت أكثر عربية منها فى أى بلد آخر، لقد خلف العرب للأسبان حضارة زاهرة وبقي الأوروبيون على الجانب الآخر من البرانس ينظرون إلى تلك الحضارة العربية دون أن يكتثروا بها توهّمًا منهم بأنها لقوم على غير دينهم فلا يخلق بهم أن يأخذوا بها، ولكن ما لبثت تلك الحضارة العربية الإسلامية أن تسربت إلى الغرب رغمًا عنه، فأيقظته من جهالته وقتامته وطول سباته^(٢).

ونزيد تلك الحقيقة إيضاحًا فنقول إن أثر عرب الأندلس فى الغرب على النطاق الأوسع، ويمكن القول فى غير مبالغة أن أوروبا مدينة لعرب الأندلس بكثير فقد أخذت أوروبا حضارتها فى أهم مظاهرها عن العرب، فلما كانت الحضارة مشرقة فى الأندلس كانت مراكز الثقافة فى أوروبا أبراجًا وقلاعًا يسكنها الأشراف والنبلاء المتكبرون الظالمون، وبلغ من صلفهم وتجبهرهم وتكبرهم أن يفخروا بأنهم أمويون، ولم يبد فى أوروبا ميل إلى العلم إلا فى القرنين الحادى عشر والثانى عشر، وكان «أديلاراف باث» أول عالم أوروبى ولى وجهه شطر الأندلس ليتزود من العلم، فقدم مدينة طليطلة، كما أن عالمًا أوروبيًا آخر غادر الأندلس إلى إنجلترا لينشر هناك علوم المسلمين للمرة الأولى.

وقد عمل هذان العالمان على ترجمة كتب عربية فى شتى العلوم كالفلك والرياضيات وغيرها، وقدم من إيطاليا عالم إيطالى إلى طليطلة، وكان أعظم من ترجم عن العربية إلى اللاتينية، وتابعه على ذلك كثير من أهل العلم فى أوروبا فنقلوا علوم العرب إلى أوروبا.

(١) د صالح الأشر: أندلسيات شوقى ص ٥٨ دمشق ١٩٥٩م.

(٢) هوتك ترجمة د. فؤاد حسين: شمس العرب تسطع على الغرب، ص ٤٧٤ القاهرة ١٩٦٩م.

ومن الأندلس عرفت أوروبا مؤلفات أرسطو الكبيرة. ولقد جعل العرب كثيراً من العلوم موضع تطبيق عملي يعين على الحياة ويقوم به صرح الحضارة؛ مما ساهم في تشكيل الحضارة بمفهومها الواسع في أوروبا.

وأراد رئيس أساقفة طليطلة أن ينشر علوم العرب في أوروبا فأسس مدرسة للترجمة، عكف فيها التراجمة على نقل الكتب العربية إلى اللاتينية ليطلع عليها أهل أوروبا. وأصبحت أسبانيا العربية مركزاً للثقافة الإسلامية، وعاش المسيحيون المسلمون في الأندلس وعرفوا العربية وترجموا عنها وتزودوا من كتبها ونقلوا هذا إلى المسيحيين في أوروبا، ولما استعاد الأسبان الأندلس ظلت الثقافة العربية الإسلامية فيها ذات الصدارة^(١).

تلك الحقائق التي لها سندها من التاريخ تؤيد ما قال شوقي من أن الزمان كان أندلسي الحضارة إلا هذه الحضارة ذبلت زهرتها لدى العرب بضياح ملكهم وورثها عنهم الأعجم أي الأوروبيون.

ويذكر شوقي إحدى مدن الأندلس في قصيدة قالها في مدح الخديوي عباس الثاني خديوي مصر بمناسبة زيارته لمدينة طنطا:

انظر إلى عالٍ من معاهدها تنظر طليطلة في عصرها الخالي

فطليطلة من مدن الأندلس التي عمرت بآثار الحضارة الإسلامية، ونلاحظ أنه ظاهر الميل إلى مدن الأندلس على أنها رمز لما بلغته الحضارة في تلك الأرض الإسلامية، فكل مدينة شاهد صدق على ذلك، وهو يطلق الجزء ويقصد الكل، وأياً ما كان، فشوقي يحسن صنعاً بالإشارة إلى هذه المدن لأن هذه الإشارة تغني عن العبارة، وحسبه أن يكرر ذكره للمدن لأنه بذلك يطلعنا على صورة جلية تبدو هذه المدن كأنها من أبرز سماتها وملامحها، ولكن شوقي من بعد يزيد صورة الأندلس إيضاحاً ويتحين المناسبة التي يعرض علينا فيها تلك الصورة، ففي عام ١٩١٢م سقطت مدينة أدرنة التركية في يد البلغار بعد حرب ضروس نشبت بينهم وبين الترك وبذلك دالت دولة الإسلام في مقاطعة مقدونيا الإسلامية. وهذا ما حرك شاعرية شوقي ولا عجب، فهو شاعر القومية الإسلامية عموماً والدولة العثمانية خصوصاً، ينطق عما تموج به مصر وتركيا من أحداث، ويتفجع على ما ينزل بهما من شدائد وأرزاء. فكان لزاماً عليه أن ينطق عن المسلمين أجمعين في تأذي نفوسهم بهذا الخطب الجلل فقال:

يا أخت أندلس عليك سلام هوت الخلافة عنك والإسلام
فنزل الهلال عن السماء فليتها طويت وعم العالمين ظلام

(١) كمال الدين رفعت وسعد عفره: مآثر العرب على الحضارة الأوروبية، ص ٦٤ القاهرة ١٩٦٠ م.

إن أدرنة مدينة تركية، كانت عاصمة للترك في زمن مضى، وهو يشبهها بعد سقوطها بسقوط الأندلس، وتلك مبالغة منه مقبولة، لأنه لم يجد مشبهًا به غير الأندلس، وكأنما أعاد على بال المسلمين فجيعتهم في الأندلس بعد سقوطها، إنه يركن بمثل هذا من قوله إلى التعميم فأدرنة خاصة بالترك والأندلس خاصة بالعرب، ولكن شوقى كما قدمنا كان شاعر المسلمين من ترك وعرب ومصريين، وبسبب من هذا قرن بين مقدونيا والأندلس، وهو يوضح هذا من شأنه كشاعر للمسلمين بعامة وعلى أمة العرب والترك بخاصة فيقول:

جرحان تضى الأمتان عليهما هذا يسيل وذاك لا يلتام
بكما أصيب المسلمون وفيكما دفن اليراع وغيب الصمصام

ولكى يتوضح مقصد شوقى نقول: إنه أراد بسقوط أدرنة التشبيه بجرح يسيل من طعنة نجلاء تنبجث منها الجراحات ولم ترقأ الدماء بعد، أما سقوط الأندلس فهو عنده جرح قديم يستعصى على الشفاء ولا يندمل فهو أشد وأنكى، فيقول ويلتفت بعد أبيات إلى تاريخ الأندلس:

وقف الزمان بكم كموقف طارق البأس خلف والرجاء أمام

وهو يذكر بموقف طارق بن زياد أن فتح الأندلس، فقد أحرق سفائنه منعًا لجنده من أن يعودوا الفهقرى ودعاهم إلى الصبر على المكاره. كما أنه كره للدولة العثمانية أن تتفرق كلمتها وأهواء أهلها، وهو بذلك يؤيد قول التاريخ من أن العرب في الأندلس دالت دولتهم ودب ديبب الخور فيها لتفرقهم شيعًا وأحزابًا، مما مكن منهم عدوهم، وما أشبه الليلة بالبارحة وهنا يقترن العرب وأندلسهم بالترك ومقدونيتهم، ويحسن شوقى في جذب النظير إلى النظير، ويقسم تاطع الدليل على أنه إسلامى النزعة فيما قال. ولكن يبدو من ذكر شوقى للأندلس أنه لم يولها خاصًا من اهتمامه. أو بعبارة أخرى لم يزد ذكره لها عما يعرفه كل من له علم بالتاريخ الإسلامى واطلاع يتفاوت سعة وضييقًا على الشعر والأدب العربى، ومن الدليل على أن الأندلس لم تنل من اهتمامه بها إلا ذلك القدر الضئيل، أنه حين كان يطلب العلم فى فرنسا وشاء أن يقضى عطلته الصيفية، قضى هذه العطلة فى جنوب فرنسا وعلى حدود أسبانيا، ولو كان حريصًا على زيارة أسبانيا أو الأندلس لسارع إلى قضاء عطلته فيها لما يزدحم فى ذاكرته عنها مما يغريه بزيارتها.

هذا ما نستدل منه على أنه قبل منفاه إلى الأندلس لم يستأثر الأندلس بخاص من اهتمامه بها، وبالتالي من ذكرها فى شعره.

وهذا ما يتيح لنا أن نجعل من موقفه هذا من الأندلس فى تلك الفترة من حياته مرحلة قائمة بذاتها متميزة بصفاتها ضمن عدة مراحل أخرى تمثلها ونحن ندرس أندلسياته، ومن تنمة القول فى هذا الصدد، أى فى دراسة موقفه من الأندلس قبل نفيه إليها، أن نشير إلى

أنه كتب مقالة مسجعة وهو على متن السفينة التي مخرت به البحر إلى أسبانيا، وبدأ كتابتها والسفينة تجتاز به قناة السويس. وعجب ألا يرى الأندلس وهو يركب البحر إليها ويذكر قناة السويس، هذه المقالة تشغل عشر صفحات من كتابه «أسواق الذهب» ذلك الكتاب الذي عارض به كتاباً للزمخشري بعنوان «أطباق الذهب»^(١).

ويقول شوقي متجهاً بالخطاب إلى ولديه: (تلكما يا ابنتي القناة، لقومكما فيها حياة، ذكرى لإسماعيل ورياء.. تعبرانها اليوم على مزجاة. فكانها فلك النجاة، خرجت بنا بين طرفان الحوادث وطغيان الكوارث - سيرى عوذتك بوديعة التابوت، وبصاحب الحوت، وبالخى الذى لا يموت، واسرى يا ابنة اليم، زمامك الروح، وربانك نوح، فكم عليك من منكوب ومجروح - جرت أحكام القضاء بأن نعبّر هذا الماء، حين الشر مضطرم واليأس محتدم، والعدو منتقم، والخصم محبتكم، وحين الشامت جذلان مبتسم، يهزأ بالدمع وإن لم ينسجم).

وفى موضع آخر يقول: (نفانا حكام عجم أعوان العدوان والظلم، خلفناهم يفرحون بذهب اللجم، ويمرحون فى أرسان يسمونها الحكم. ضربونا بسيف لم يطبعوه، ولم يملكوا أن يرفعوه أو يضعوه).

تلك أمثلة نوردها مما قال شوقي وهو فى طريقه، وهى من النثر الفنى، ولكن كونها من النثر الفنى لا يخرج بنا عما نحن فى صدده وهو شعر شوقي قبل المنفى ولتوكيد ذلك نقول ما قاله شوقي يعد شعراً منشوراً بكل ما تحتمله الكلمة من معنى، لقد التزم السجع وعبر به عما يفيض به قريحة شاعر، ونحن لا نتباعد عن الحقيقة إذا قلنا إن هذا النثر المسجع يعد شعراً منشوراً لشوقي، ونحن نعلم ولوع شوقي بالسجع ونذكر له قوله فى الرد على من يعيون السجع قوله: «إن السجع هو شعر العربية الثانى»، ويقتضينا هذا أن نمهد بكلمة فى هذا السجع أو النثر الفنى.

فالنثر الفنى المسجع عرفه العرب فى جاهليتهم، وهو يفرض نوعاً من الزخرف يهتم به علماء البلاغة، ومن العلماء من يرى أن هذا مما عرفه العرب عن الفرس، ومنهم من يقول إن العرب تلقنوه عن اليونان. على أن هذا النثر الفنى كثير الزخرف، وفى القرن الرابع الهجرى حرص كتاب النثر الفنى على تضمين النثر أطيب الشعر، كما ألف كتاب القرن الرابع الكتابة فى موضوعات هى أغراض الشعر، مثل الغزل والمديح والهجاء والفخر والوصف، والنثر إذا اتخذ خصائص الشعر كان أقدر منه على الوصف لخلوه من قيد الوزن

(١) أحمد شوقي: أسواق الذهب، ص ٢٦ القاهرة.

والقافية، وأصبح النثر فى القرن الرابع أداة لتقييد الخواطر النفسية والملاحظات الفنية، بحيث يرى القارئ من دقة الأسلوب ما يغنيه عن التفكير فى قصائد الشعراء^(١).

والمتحصل مما أوردناه فى خصائص النثر الفنى يبرر عدنا نثر شوقى أقرب شىء إلى شعره فى المعنى والمبنى، كما أن ما اقتبسناه من نثره يتيح لنا أن نتعرف على شوقى فى نفسه وهو فى طريقه إلى المنفى.

أول ما يقال فى هذا الصدد أنه يصف القناة ويصيب صفتها ويتغنى بجداولها على مصر إلى حد أن يقول إنها حياة لأهل مصر. وهذا متوقع من شوقى الذى نشأ فى بيت إسماعيل، ويا طالما تغنى بمدحه، وذكر عظيم فضله، ومن مآثره عنده أنه شق القناة فجعلها شرياناً للحياة، إنه وصى ابنه أن يكونا على ذكر من تلك الحقيقة، وهو يعبر فى هذا كله تعبير شاعر لأنه لا يجعلها ذكرى لإسماعيل وكفى، بل شذاه ورياه، وكأنه يتخيل حبيباً نفع منه الطيب، ثم يلتفت إلى الساعة التى هو فيها فيشير إلى أنه يعبرها، ويصف سفينته بأنها سفينة نجاه مدحاً لها لأنها فى تلك القناة. وعجب منه أن تناسى أن تلك السفينة تحمله إلى المنفى طريداً شريداً. وهو لا يلتزم كل الصراحة فى قوله أن هذه السفينة من طوفان الحوادث وطغيان الكوارث لأنه لم يكن فى مصر مضطهداً، كما كان البارودى مثلاً وهو ماض إلى منفاه، بل أبعد عن مصر معزراً مكرماً ليأمن الإنجليز منه أن يثير المصريين عليهم، ورغبوا إليه أن يختار منفاه وهذا إكرام له رعاية لجانبه، ثم تتوارد على شوقى الأفكار فيدخل فى تاريخ الإسلام ويذكر موسى (عليه السلام) وتابوته ويونس (عليه السلام) وحوته ونوحاً (عليه السلام) وطوفانه.

إلا أنه يشوب إلى نفسه ويذكر أنه منكوب مجروح، لأنه أزعج عن وطنه، وجرى القضاء بأن يفارق أرضه وخلانه. وتغيم نفسه بالكآبة حين يتفكر فيما يطويه له الغيب وما سوف تتكشف عنه له الأيام بعد أن زايل مصر إلى أرض غريبة. كما لا ينسى ما كان من تسلط الإنجليز وجورهم وجبروتهم، كما خطر بباله أن فى مصر من يضم له الحقد والحسد ولا غرو، فكل ذى نعمة محسود؛ فتأذى نفسه بشماتة الحساد، وشوقى يعبر عن شاعريته الرقاقة فى وصف حاسديه ويقول فى نثره ما لا يقول خيراً منه فى شعره ولا أجمل، ثم يسترسل فى حديثه عن نفسه ويشكو ما حاق به من ظلم هو أفسح ظلم لأنه نفى عن مصر، وبسط قوله فى ظلم الإنجليز وما لقيت مصر من وطأة عدوانهم وطغيانهم، فهذه مرآة صافية يبدو فيها وجه شوقى وهو فى طريقه إلى الأندلس وقد شحب وذبل وبدت فيه الكآبة متمزجة باليأس والحيرة والقلق، وذلك كله يبين أنه بعد أن استقر فى الأندلس كان

(١) د. زكى مبارك: النثر الفنى ص ٤٤، ١٠٦، ١٠٧، ج ١ القاهرة سنة ١٩٣٤ م.

مظلم النفس كاسف البال، ويعلل ما سوف نصادفه فى شعره وهو منفى، ومن المؤلفين من قال إن شوقى يعترف بأنه تلا تلو الزمخشري والأصبهاني وماذا عليه لو عمد إلى الإرسال؟ أظن أن نفعه كان يكون أعم وربما استطاع أن يخدم الكتابة الحديثة، ولكن شوقى حريص على الموسيقى اللفظية ورنه الأسلوب^(١) وفى هذا نظر وأراه لا يثبت على النقض، فلا ينبغي أن ننسى كون شوقى شاعراً والشاعر حتى إذا جرى كلامه نثراً، ما بد من أن يتأثر بالإيقاع والتنغيم والخيال الشعري الذى غالباً ما نعدمه فى النثر.

إن شوقى كان منفعلاً ما فى ذلك ريب، وهو مفارق وطنه إلى مسجول من مصير، محزون لهذا الفراق، وحزن الشاعر وهو مطوى الفؤاد على لوعة أعمق من حزنه وحزن غيره ما لم يكن منفعلاً، وليس يخفى أن التعبير عن الانفعال، هو فى الأغلب الأعم كلام مسجع لأن الانفعال هزة، هذه الهزة قد تعرو الكلام كما تعرو الجسد.

وبذلك لا ملامة على شوقى فى أن عبّر عن دخيلة نفسه بنثر فنى مسجع سبقنا فيه التصوير والتعبير لما يعتلج بين جوانحه ولم يكن المقام مقام إرسال، بل إن الأمر على النقيض، فلو أنه أرسل لما كان شوقى شاعر العربية الأكبر الأشهر. ولأخذ منا العجب مأخذه فى أن يقول كلاماً مرسلأ فى ذلك المقام وتلك الحال. إن أفكاره تداعت وامتزج الشعر والخيال فى كلامه بواقع الحال. إنه لم يختر لنفسه أن يكون مؤرخاً لذلك الحادث الذى وقع له ووقع ببلاد، فما لنا لا نتقبل منه أن يكون شاعراً يصدر عن قرارة نفسه وواقع الحال من حوله، ونحن نظلمه ونظلم الحق إذا تناسينا بعد ذلك سرده لتاريخ مصر مجملأ فى هذا النص المنشور، وإذا أمعنا النظر فيه عرفنا أنه ردد ما سبق أن قال شعراً فى تاريخ مصر:

لا رعاك التاريخ يا يوم قمبي	ز ولا طنطننت بك الأنبياء
دارت الدائرات فيك ونالت	هذه الأمة اليد العسراء
نكد خالد وبؤس مقيم	وشقاء يجد منه شقاء
يأمر السيف فى الرقاب وينهى	ولمصر على القذى إغضاء
لا تسلى ما دولة الفرس ساءت	دولة الفرس فى البلاد وساءوا
سلبت مصر عزها وكسستها	ذلة ما لها الزمان انقضاء

نخلص من هذا كله إلى أن فيما ذكر شوقى عن قناة السويس ما يشبهه أو يطابقه فى هذه القصيدة، وعليه فكان المتن المنشور تنمة لذلك المتن المنظوم، فكان شوقى - وهو الذى أسلفنا قولنا عنه أنه كان يستملح النثر ويسميه شعر العربية الثانى - جمع طرفاً من تاريخ

(١) أحمد الشايب: أبحاث ومقالات ص ٢٢ القاهرة .

مصر على نحوين متقاربين متشابهين في نثره وشعره، بل زادنا إيضاحًا في نثره حين خطرت بباله بشاعات وشناعات الإنجليز فذكر ما كان لغيرهم في الغابر مشبهًا لما لهم في الحاضر، وشوقى شاعر مصر المعبر عن تاريخها المفرح لما سرها المحزان لما ساءها، فضلاً عن أنه وهو الناطق عن مصر الإسلامية ناطق كذلك عن كل بلد إسلامي كما رأينا فيما ذكر عن سقوط أدرنة والأندلس.

الفصل الثانى : أثر الأندلس فى أدب شوقى

من نافلة القول إشارتنا إلى أن الشاعر إذا نفى إلى أرض بعيدة أو أقام فيها رمزًا يتفاوت طولاً أو قصرًا لا بد متأثر بها لأنه فى بيئة أخرى غير التى كانت فيها نشأته، وهذا التغير لا بد أن يترتب عليه فى الأغلب الأعم جديد لم يكن له من قبل وجود، ولولا ذلك لجرت على هذا الشاعر صفة الجمود والخمود لأنه لم يتأثر بما حوله والأجدد أن يتأثر. وعلى أساس من هذا فى الإمكان أن ندرك أثر نفى شوقى إلى الأندلس فى أدبه خاصة أننا عرفناه متأثرًا به وهو يركب البحر إلى منفاه وقبل أن يبلغه .

لقد سبق أن عرفنا أن قلمه جرى بمقالة رائعة من النثر الفنى يصف فيها سفرتة إلى الأندلس ويحدثنا مؤرخًا عن أنه أزعج عن وطنه لأن المستعمرين كانوا يرهبون جانبه كما أنه ذكر الحاسدين والحاquدين ذكرًا مطلقًا لم يعين فيه حاسدًا ولا حاقدًا ولا سببًا لما أوغر عليه صدور بعضهم .

ونحن لا نعلم ما إذا كان أتم هذه المقالة وهو على الباخرة أو فى أول عهده بالأندلس، ومهما يكن من أمر فلا ريب فى أنه دبجها بسبب من رحيله إلى الأندلس فالترتب عليه فى الفهم أن يكون النفسى إلى الأندلس هو العلة فى كتابة شوقى لرائعته النثرية، التى تشكل طائفة من تراثه النثرى الذى كتبه فى الأندلس .

وشوقى يحدثنا عن مغادرته برشلونة التى طال مكثه فيها منظويًا على نفسه فلما بلغت الحرب نهايتها فرح واستبشر وقام فى نفسه أن يتجول فى الأندلس طلبًا للفرجة بعد أن أيقن بأن الفجر سوف يتنفس بعد ليل طال فهو القائل .

(لما وضعت الحرب الشؤمى أوزارها، وفضحها الله بين خلقه وهتك إزارها، ورم لهم ربوع السلم وجدد مزارها، أصبحت وإذا العوادى مقصدة والدواعى غير مقصرة، وإذا الشوق إلى الأندلس أغلب، والنفس بحق زيارته أطلب، فقصدته من برشلونة، وبينهما مسيرة يومين بالقطار المعد والبخار المشتد، أو بالسفن الكبرى الخارجة من المحيط الطاوية القديم نحو الجديد من هذا البسيط، فبلغت النفس بمرآة الأدب، وكحلت العين فى ثراه بآثار العرب، وإنها لشتى المواقع، متفرقة المطالع، فى ذلك الفلك الجامع، بسرعة زائرها من حرم إلى حرم، كمن يمسى بالكرنك ويصبح بالهرم، فلا تقابل غير العتق والكرم، طليظلة تظل على جسرها البالى، وأشبيلية تشبل على قصرها الخالى، وقرطبة متبذة ناحية بالبيعة الغراء، وغرناطة بعيدة مزار الحمراء)^(١) .

(١) د . زكى مبارك : الموازنة بين الشعراء ، ص ١٤١ ، القاهرة ١٩٦٨م

وكاننا بشوقى الكتوم فى برشلونة العاكف على دراسة الإسبانية المقيم فى داره لا يكاد يبرحها القلق الشديد، القلق الذى لا يعرف ما سوف يتمخض له غده القريب أو البعيد، كأننا به رحالة يصف فى تجواله كل ما يبدو له فى مرأى العين لا يبقى ولا يذر فهو أشبه شىء بذلك البلبل الفريد الذى ظل حبيساً فى قفصه طويلاً ثم فتح فانطلق فى الآفاق. إن شوقى يحدثنا عن الأندلس وعن نفسه فيها ويظهرنا على الأطوار التى تعاقبت على نفسيته فى منفعة بهذا النثر أو بذلك الشعر المنشور.

فتكون الأندلس هى التى كانت سبباً فى تفتق عبقريته الثرية لأنه قال ما قال فأثبت أنه صاحب قلم فى النثر إضافة إلى أنه أمير الشعر.

أما أهم ما لشوقى من نثر فهو مسرحية بعنوان «أميرة الأندلس»، وعنوانها دليل على أنه استوحاها من الأندلس ما فى ذلك من ريب.

والخلاف قائم حول تاريخ تأليفها، ولكن الأرجح أنها ألفت أثناء مقام شوقى فى برشلونة وذلك خلال الأعوام الثالثة الأولى التى قضاها فى تلك المدينة وبذلك تكون تلك المسرحية مؤلفة فى أرض الأندلس مستوحاة منها. وعاد من منفاه إلى مصر بها، وهى أضخم محصول نثرى له وكانت طويلة مفككة مست الحاجة فيها إلى مراجعة وتنسيق.

ومادة هذه المسرحية من كتاب «نفح الطيب» للمقرى ذلك الكتاب الذى حمله معه من مصر إلى برشلونة وجعله ريحانته وكان يقلب صفحاته تزجية للفراغ، وأبطال هذه المسرحية شخصيات تاريخية وبطلها المعتمد بن عباد وهو ملك شاعر، أما نثره فى هذه المسرحية فأميل إلى البساطة والوضوح وإلى الانطلاق من قيود البديع التى تثقل العبارة خاصة إذا كان الكلام حواراً مسرحياً وتدور الرواية حول نهاية ملك المعتمد بن عباد وهو ذلك الأمير الشاعر الذى يعد أشهر ملوك الطوائف فى الأندلس، ولقد أسقط يوسف بن تاشفين سلطان المرابطين ملك ملوك الطوائف وأمر بنفى المعتمد إلى مدينة أغمات المغربية مع أفراد أسرته^(١).

والمسرحية تتألف من خمسة فصول يحتوى الفصل الأول فى بدايته تلخيص بوادى الأزمة فنجد بعض رجال المعتمد يأخذون بأطراف الحديث بينهم ويدور حديثهم على أوضاع وأحوال المملكة، والمدرك من كلامهم تازم موقف المعتمد فى إشبيلية وابنه الظافر فى قرطبة وتقص بثينة ابنة المعتمد قصة لقاءها بفتى قرطبى يدعى حسوناً وهو ابن أحد الأثرياء وكانت قد التقت به من قبل فى سوق الكتب بقرطبة وقد شغفته حباً وشغفها حباً ونجد بعد ذلك أن سفير ملك قشتالة ابن شاليب اليهودى يأتى ليجبى الإتاوة من المعتمد ويتهجم على الملك الذى يمتلى غضباً ويأمر بقتله.

(١) د. محمود مكى : الأندلس فى شعر أحمد شوقى ونثره ، ص ٢٢٩ مجلة فصول ، المجلد الثانى ، القاهرة ١٩٨٢ م .

وفى الفصل الثانى نطلع على صورة للمجتمع الإشبيلي وما يموج به من هزاهز وقلقل يثيرها بطل الأندلس حريز بن عكاشة وتسطو اللصوص على خان إشبيلي فيه أخو ملك أسبانيا يحمل جوهرة ثمينة وتصبح هذه الجوهرة من نصيب ابن حيون، وفى الفصل الثالث نعلم أن أبا الحسن التاجر وهو والد حيون قد غرقت سفينته التى تحمل أمواله ويتقدم ابن حيون متنكراً فى زى تاجر مغربى ويقدم إليه من المال ما وجده فى الخان كما تأتى بثينة إلى الدار متنكرة فى زى فتى وتتحدث مع حسون الذى عشقته فى قرطبة بغير أن يعرفها ويخبرها خبر مقتل أخيها الظافر فى قرطبة بعد أن دافع عنه دفاع الأبطال وينكشف السر وهو يتنكر بثينة. وفى الفصل الرابع يهاجم جنود المرابطين مدينة إشبيلية. وينهض إليهم المعتمد فيقاتلهم إلا أنه يهزم ويقع فى الأسر ويحمل إلى أغمات. وفى الفصل الأخير نجد المعتمد أسيراً فى سجن أغمات وهو يتحدث مع زوجته الرميكية وقد أخذهما شديد الحزن لانقطاع أخبار ابنتهما بثينة عنهما كما نعلم أن التاجر أبا الحسن قد وجد بثينة عند قائد من قواد المرابطين وقد استنقذها منه . . . ويهرب التاجر وابنه وصديقه من الأندلس وينطلقون إلى أغمات ويقتحمون سجن المعتمد ويلتقى الملك الأسير بابتة بثينة ويبارك زواجها من حسون ويقتسم ابن حسون ثروته مع حيون والمعتمد كما يعد يوسف داراً لأسيره المعتمد بعد أن أدركته الرقلة وقدر بلاءه الحسن فى القتال معه ضد ملك الإسبان، وبذلك تنتهى تلك المسرحية نهاية سعيدة بعد أن بدأت حزينة.

والمسرحية تاريخية فيها المزاجية بين حقائق التاريخ وخيال الكاتب، وهذا شأن كل قصة أو مسرحية تاريخية.

ومن المعلوم أن الرواية أو المسرحية التاريخية تؤيد الحقيقة التاريخية لأنها تعرضها عرضاً مشوقاً موضعاً أما ما يضاف إليها من خيال الكاتب فيكسبها ما يجعلها تقع فى النفس موقعاً وتستقر فى الذهن والفهم استقراراً راسخاً، ولا يضير الشخصية التاريخية شيئاً أن يضاف لها بعض ما ليس لها على سبيل توضيح العرض وتوكيد الملامح والمشخصات، ومن الباحثين من يذهب إلى أن شوقى خالف واقع التاريخ فى بعض المواضع من مسرحيته. والرأى عندنا أن ذلك ليس شيئاً فحسبه أن يكون قد التزم بالحقيقة التاريخية فى معظم المواضع، أما إن خالف أو غير فذلك معزو إلى رغبته فى عرض القصة وإصابة صفات أشخاصها وليس يلزم أن يلتزم الحقيقة التاريخية بحذافيرها لأن المسرحية أو الرواية لا بد أن تمتزج فيها الحقيقة بالخيال وبدون هذا التمازج لا تصبح الحقيقة التاريخية تاريخاً ولا المسرحية مسرحية فلا يضير أن يتجاوز التاريخ نطاق المسرحية شيئاً ما لما أسلفنا من سبب. وتأسيساً على ما أسلفنا من قول فى نشر شوقى يستبين لنا إلى أى حد أثر منفاه فى الأندلس فى تراثه الثرى الذى استمدته من تاريخ الأندلس ومن خاص شأنه فيها.

وحقيقة الأمر أن شوقى فى مقدمة مسرحيته يبدو فى مظهر المؤرخ للأندلس مما يجعل من روايته تاريخاً أو كما كان يرغب فى ذلك لأنه فى تلك المقدمة يحدثنا عن الفترة التى أراد أن يؤرخها بروايته وأسلوبه مختلف عنه فى أغراض أخرى لأنه أميل إلى السلاسة والسجع فيه غير متكلف كما أن الغرض من الإفادة واضح وهذا كله من الدليل على أنه شاء أن يكون مؤرخاً واتخذ لهذا التاريخ أسلوبه أسلوب التعبير عنه بالمسرحية.

وإليك هذه السطور مثلاً لما قال :

(جرت حوادث هذه القصة فى زمن كان قطعة من ليل الملمات، أخذت الأندلس فى جناحها الحالك وتركتها نظماً منحللاً، وشمساً من دول الإسلام سقمت فالح عليها السقم فاحتضرت، فكانت لها فى الغرب هدّة وكانت عليها فى الشرق ضجة، وخلال تلك القطيعة من ليل الملمات كان الأندلس تحت ملوك الطوائف، وكان هؤلاء الملوك - على شرف بيوتهم وتميز شخصياتهم ونبوغهم فى كل علم وأدب - أصحاب بذخ وترف وأخذان صبوة وخلاعة، لاحظ لهم من همة الملك ولا نصيب من مرشد السلطان، وإنك لتعجب من انغماسهم فى اللذات ونسيانهم لذكر العواقب. فأما فى داخل دويلاتهم فكيد واثمار، وفتنة نومها غرار، وسيفها فى الغمد قليل القرار، حتى لا تكاد الشمس تطلع إلا على ملك مخلوع ولا تغرب إلا على ملك مقتول)^(١).

والنقلة بعد ذلك إلى تأثر شوقى بالأندلس فى طائفة من شعره أو نمط خاص منه هو الشعر الذى أرخ به دول العرب وعظماء الإسلام، وهذا متوقع من شوقى الذى وجد نفسه يعيش فى تاريخ العرب فهو فى أرض زكت فيها حضارة المسلمين ومن حوله آثارها التى تدل عليها، وكان لزاماً أن ينظر إلى تلك الآثار التى يراها بأب عينه أو يعرفها من بطون الكتب التى انطوت على أخبارها وأوصافها، وقمين بهذا من وضع شوقى فى الأندلس أن يزين أو يدفعه إلى الخوض فى التاريخ، ولشوقى أرجوزة فى دول العرب وعظماء الإسلام تعد معظم ما فاضت به قريحته فى الأندلس، وشوقى يحدثنا فى مستهل أرجوزته عن دافعه إلى نظمها بقوله :

فكنت أستعدى على الهموم	بنات فكر ليس بالملوم
أستدفع الفراغ والعطالة	وبطل من يقتل البطالة
حتى أراد الله أن نظمت	من سير الرجال ما استعظمت
علما بما تبعث فى الأحداث	جلائل الأعمال والأحداث

ويقال إنه كتب هذه الأراجيز على غلاف كتاب نحو اللغة الأسبانية ولهذا دلالتة، إنه يؤيد أنه كان يشعر بالملل والضجر وشاء أن ينفس عنه السأم، ففى تقاعس وتكاسل

(١) أحمد شوقى : أميرة الأندلس ص ٥ ، ٦ ، ٧ - القاهرة.

واسترخاء نظم ما نظم دفعاً لذلك الوقت الذي أناخ بكلكله ليخفف من وطأته إن شوقى يحدثنا عن نفسه وخاص شأنه على غير وعى منه وواقع الحال أنه يتيح لدارسه مادة يعتمد عليها ويغترف منها.

إن مثل هذا الشعر - أى شعر الأرجوزة - لا يقتضى من الشاعر كدّاً للذهن وترديداً للروية والنحت من صخر إذا تيسر الاغتراف من بحر، ولذلك أقبل عليه متمسكاً فيه مسلاة وملهاة. ويظهر شوقى فى مظهر المؤرخ وهو ينظم منظومته تلك، فيبدأ بالكلام على لغة العرب ويؤرخ لسيرة النبي ﷺ والخلفاء الراشدين، وفى حديثه عن معاوية يقول:

فى الدهر لم تصنع قيون الهند	ولم يسئل الشرق كابن هند
العبقرى الملك الخليفة	السعد كان أبداً حليفه
وثمّ ما يسأل عنه الله	وصاحب الدين ومن تلاه
قطع نظام العهد فى الإسلام	وأخذه البيعة للغلام
حتى علا التاج على العمامة	وعاد ملكاً نسق الإمامة
جناية أدركت الأجنه	ووقفت للدين فى الأعنة
تحت هوى الآباء للأبناء	وحب البقاء وقلى الفناء

فشوقى يدلى برأيه فى صنيع معاوية الذى نقل الخلافة الإسلامية إلى الملكية. إنه لا يرتضى منه هذا ويستنكره منه لأنه مخالف لما كان عليه السلف الصالح وشوقى على الحق والصواب لأن جعل ولاية العهد للابن أفضت إلى النزاع والتخاصم وإلى تفرق العرب شيعاً وأحزاباً متفرقة متناحرة. كما أن من ولاية العهد فى الدولة الأموية من كان إمرأ سوء سار فى الرعية سيرة الذئب فى الحمل، ومن كان رقيق الدين يجهر بالكفر الصراح كالوليد بن يزيد بلغ به فسقه وكفره حد أن يرشق المصحف الشريف بالسهام يقول فيه شعراً نمسك عن ذكره تأثماً، كان عاكفاً على اللهو والشرب وانتهاك حرمت الله وبعد أن أفضت إليه ولاية العهد لم يزد إلا استهتاراً بالمعاصى^(١).

ويمضى السياق التاريخى بشوقى إلى أن يصل إلى الأندلس فيذكر صقر قريش أو عبد الرحمن الداخل مقيم دولة العرب فى الأندلس، فيقول:

تلفت الناس وراعهم عجب	الكوكب الشرقى فى الغرب احتجب
صقر قريش منعوه جلقاً	فطار فى قرطبة وحلقاً
أنشأ ملكاً أمويًا ضخماً	كملك كسرى رفعة وتخماً
ودولة قصر عنها قيصر	سما بها الممدن الممصر
زهراء فى قرطبة تألق	بغداد منها اقتبست وجلق

(١) ابن طباطبا: الفخرى ص ٩٧، القاهرة ١٩٢٧م.

وهذا الكتاب أو المنظومة في دول العرب يتألف من ألف وأربعمائة بيت، وشوقي بيدي كل الإعجاب بصقر قريش وبتلك الحضارة الإسلامية التي أقامها في الأندلس. وشعره في تلك المنظومة شعر جيد ما في ذلك من ريب، لأنه لأمير الشعراء وكلامه يناسب المقام والغرض لأنه قاله في التاريخ وفي نمط الأرجوزة. فمن تجاوز الحد ووضع الأمر في غير نصابه وظلم الحق أن نقول إن هذا الشعر لا يقع في النفس موقعاً قياساً بروائع شوقي، وينبغي أن نقيم الفارق بين شعر الأرجوزة وهو في النمط المعروف بالمزودج وشعر القصائد الطوال. إن الشاعر في مثل هذا الشعر إنما يبغى الإفادة ولا يسعى إلى محاولة البلاغة على النحو المعلوم لأنه مقيد بأحداث ووقائع تاريخية يستمدّها من التاريخ ليعرضها على نحو خاص يختلف عما يقصد إليه في قصائده الطوال التي يعبر فيها عن المعنى الفائق باللفظ الرائق. إنه ممتد النفس مشغول عن محاولة البلاغة بإيراد الحقيقة التاريخية. إنه لا يصرف عنايته إلى أن يجعل من الحقيقة خيالاً ومن الخيال حقيقة. أما ما نريد هنا لنكشف النقاب عنه، فهو أنه طرق فناً ونمطاً جديداً من الشعر لم يسبق له أن طرقه، وذلك معزو بلا شك إلى مقامه في الأندلس لأنه وجد نفسه يعيش في الماضي من مجد العرب، وحسب هذا أن يذكره بتاريخ العرب ويزين له أن يسرد التاريخ متخيراً أسلوب تعبير هو الشعر. وهنا لا نجد ما يمنع من استبعاد أن يكون متأثراً بابن عبد ربه صاحب العقد الفريد. فله أرجوزة نظمها في غزوات عبد الرحمن بن محمد، فقال إن أشعاراً قيلت في غزواته وقد جالت في الأمصار وشردت في البلدان، ولولا أن الناس مكتفون بها لأعدنا ذكرها وسنذكر ما سيق إلينا من مناقبه، ومنها أول غزوة له والمعروفة بغزاة المتلون التي افتتح بها سبعين حصناً ولم يكن، وغزاة مارتش التي كانت أخت بدر وحنين وقد ذكرناهما على وجهها في الأرجوزة التي ضمنها مغازيه كلها من سنة إحدى وثلثمائة إلى سنة اثنتين وعشرين وثلثمائة^(١).

وهذه الأرجوزة في اثنتين وعشرين صفحة. ومن قوله في أرجوزته تلك:

خليفة الله الذي اصطفاه	على جميع الخلق واجتباها
من معدن الوحي وبيت الحكمة	وخير منسوب إلى أمية
وافتح الحصن حصناً حصناً	وأوسع الناس جميعاً آمناً
ولم يزل حتى انتحى جيانا	فلم يدع بأرضها شيطاناً
ثم انتهى من فوره للبيرة	وهى بكل آفة مشهورة
فداسها بخيله ورجله	حتى توطأ حذها بنعله
ولم يدع من جنبها مريداً	بها ولا من أنسها عنيداً
إلا كساه الذل والصغارا	وعمه وأهله دمارا

(١) ابن عبد ربه: العقد الفريد ص ٢٠٨، ٢٠٩ ج ٢ القاهرة ١٩٢٨ م.

وإذا تعمقنا النظر في هذا الشعر ذكرنا أول ما ذكرنا أن ابن عبد ربه لم يكن شاعراً عظيماً من شعراء العربية بل شهرته بكتابه «العقد الفريد» وهو كتاب لا شك في قيمته، وبما يلحظ أننا لا نكاد نتبين فرقاً واضحاً بين شعره في هذه الأرجوزة وشعر شوقي في أرجوزته، وذلك محمول على ما أسلفنا التنبه إليه وهو أن الشعر في هذا النمط من المنظومات لا يتيح للشاعر أفقاً بعيداً يخلق فيه بجناحيه، فهو تاريخ منظوم وإن كان لا ينبغي أن نتوقع من الشاعر خيراً مما قال.

ونحن نجد أنفسنا بين شاعرين متشابهين هما شوقي وابن عبد ربه مجتمعين على غرض واحد؛ مما يؤيد أن شوقي في الظن الأرجح تأثر بابن عبد ربه في نظمه لأرجوزته. ومن حيث كان الشيء بالشيء يذكر، ورغبنا في دوام هي عقد الموازنة ذكرنا - في هذا المقام - ما يشبه ذلك عند الفرس والترک.

فمن المعلوم أن الفرس أشد الناس ولوعاً بالسرد القصصي في ماضيهم وحاضرهم، ففي ماضيهم البعيد كانوا يعقدون مجالس السمر حيث يتحلقون حول رجل ذي سن منهم يقص عليهم قصص القدامى من ملوكهم ويحدثهم عن مغامرات أبطالهم في حروبهم وخوارقهم، وكان ذلك دأباً لهم لا ينفكون عنه.

كما كان شعراؤهم في الإسلام معنيين بنظم منظومات تتألف من آلاف مؤلفة من الأبيات يسردون فيها تواريخهم وسير ملوكهم تسمى المنظومة من تلك المنظومات «شاه نامه» بمعنى «كتاب الملك». وأول من نظم الـ «شاه نامه» من شعراء الفرس في الإسلام مسعودى مروزي. وجاء عن هذه المنظومة في كتاب البدء والتاريخ لمحمد بن طاهر المقدسى الذى ألف عام ٣٥٥هـ وقال إنه أورد مثلاً من المنظومة لأنه رأى الفرس يعظمونها ويرددونها كتاريخ لهم (١).

وفي هذه المنظومة يؤرخ الشاعر لملوك إيران منذ أول تاريخهم إلى عصره في هذا النمط من الشعر المعروف في الفارسية بالمشوى أو المزدوج، وهو الذى يتفق مع الروى في شطرى كل بيت ولا يلتزم في بقية المنظومة وهذا شبيه بما فى الأراجيز العربية.

ونظمت فى هذا الغرض شاهنامات كثيرة ولكن نخص بالذكر أهمها وهى شاه نامه أبى القاسم الفردوسى الذى نظمها فى القرن الرابع الهجرى صدوعاً بأمر السلطان محمود الغزنوى الذى شاء أن يبعث القومية الفارسية ويفخر بما كان لملوك الفرس من مجد فى غابر الزمان، فنظمها الفردوسى فى ستين ألف بيت من الشعر أرخ فيها لملوك الفرس وأبطالهم وسرد المشهور من قصصهم منذ أقدم العصور إلى العصر الإسلامى. ونحن نورد مثلاً منها يصف فيه بطل الفرس الأسطورى رستم وهو يخوض غمار إحدى المعارك فيقول: (بالقتال

(١) ذبيح الله صفا : حماسة سزائى در ایران - ص ١٥٢ ، ١٣٢٤ تهران .

جعل رستم أديم الأرض يحمر، وفي يده عمود على هيئة رأس البقر. أينما يمض ويسق الجياد، تسقط كأوراق الخريف رءوس العباد. إذا أمسك بالسيف الحسام، خفض ما للصيد من هام. ومن نجيع الشجعان في البيداء، ماجت الأرض كالبحر بالدماء. ولى الترك عن الفرس هارين، واتخذوا سبيلهم إلى دماغان سارين، ومنها إلى جيحون ولوا وجوهم، وقد فطر الأسى قلوبهم فرفعوا باللغظ أصواتهم. تحطم سلاحهم وانقصم وسطهم، لا طبل ولا بوق معهم، ولا قدم ولا رأس لهم^(١).

وقد اخترت هذا النص بالذات لأن الفرس في ماضيهم وحاضرهم معجبون مغرمون ببطلهم رستم هذا الذي ينسبون إليه من الخوارق ما لا يستقيم في العقل ويبالغون في ذلك كل المبالغة مؤكداً فرط اعتزازهم به.

إنه بطل شعبي محبوب وبلغ من محبة القوم له أن سموا قوس قزح «قوس رستم» ويسمون فرسه «انتشار الشعاع» مبالغة في وصفه في سرعة العدو، وأجمل فصول الشاهنامه تتضمن وصف الباهر من مغامراته^(٢).

وهنا مجال الموازنة، فنحن نلاحظ أول ما نلاحظ أن الفرس يعتزون كل الاعتزاز بهذه الشهامة في سير ملوكهم واعتزازهم بها اعتزاز بقوميتهم، على حين لا نعرف عن العرب اهتمامهم بهذه الأراجيز التي لا يعدونها من الأدب العالی ولا يولونها إلا أقل حظ من اهتمامهم بها.

كما أن النظر في هذا المثال الذي أوردناه من شعر الفرس يبين الفرق بين الخيال العربي والخيال الفارسي. فمن المعلوم أن الخيال العربي خيال يضع شيئاً أمام شيء ويقرر الواقع مع الإشارة إلى وجه الشبه أما الفرس فخيالهم إبداعي خلاق يخلقون شيئاً مستمدين عناصره مما يشاهدون إلا أنهم يوجدون جديداً لا وجود له في الواقع بل في الخيال، فهذا الفردوسي يجعل الأرض بحراً تموج بالدماء، ويصف المنهزمين وصفاً تصويرياً تفصيلياً كما أنه في موضع آخر من هذه الطائفة من الأبيات يصف ما أثارت حوافر الخيل من تراب فيقول أنها

يكي گرزہ کاویکر بچنگ
جو برگ خزان سر فرور یختی
سر سر فرازان ہی کرد پست
جو دریا زمین موجہ زن شد زخون
کشیدند لشکر سوی دماغان
خلیدہ دل وباغم وگفتگوی
نه کوس ونه بوق ونه باي ونه سر

(١) زمین کردہ بد سرخ رستم زچنگ
بهر سوکھ مرکبہ برانکیختی
بشمشیر بران جو بگذاشت دست
زخون دلیران بدشت اندرون
برفتند ترکان زپیش مغان
وزانجا بجیحون نہاند روی
شکستہ سلیج وکسستہ کمر

(2) Lepkim : Shah - Name ,s,31 (Moskva 1955) .

أثارت الغبار بحيث أصبحت الأرضون ستاً بعد أن كانت سبغاً وأصبحت السموات ثمانياً، فهو بذلك يخلق جديداً ليس له من وجود.

وهذه الصورة التي يعرضها علينا هذا الشاعر الفارسي تورد على الخاطر ما يشبهها عند أبي الطيب المتنبي في إحدى مدائحه فهو القائل:

عقدت سناكبها عليها عثيراً
لو تبتغى عنقاً عليه لأمكن

فالمتنبي يريد أن يببالغ في وصف تصاعد الغبار تحت سناكب الخيل وتكاثفه وتراكمه، والمتوقع من تراكم الغبار إذا بلغ الغاية في تراكمه أن يصلح للسير عليه، فهذه حقيقة وإن كان تحقيقها محال خصوصاً إذا تطاير هذا الغبار في الجو. ولكن إذا تعمقنا فهم هذا أدركنا أن الشاعر العربي ذكر ما يمكن أن يبدو في مرأى العين، أما الشاعر الفارسي فتجاوز ذلك تجاوزاً بعيداً لأنه أوجد ما لا يمكن أن تراه العين وإنما يلوح في الخيال ألا وهو أن تفصل أرض من الأرضين وتصبح سماء، وبهذا يتبين الفرق في وضوح بين الشاعر العربي والشاعر الفارسي في نوعية الخيال وكيفية التصوير.

وفي نظرة تأمل منا إلى الترك نتبين بها ما إن كانوا قد صنعوا صنيع الفرس في نظم الشاهنامات ليتغنوا بأمجاد ملوكهم وتواريخهم وخوارق أبطالهم في ماضى الزمان على نحو ما صنع الفرس، نجد أن الترك إنما صنعوا ذلك في نطاق محدود وعلى نحو خاص مغاير. فقد عرف الترك فناً من فنون تدوين التاريخ يسمونه (شهنه مجيلك) نسبة إلى شاهنامه وهى المنظومة التى يؤرخ فيها شعراً للملوك عند الفرس، والسلطان محمد الفاتح هو أول من استحدث هذا الفن الشعرى التاريخى متأسياً بملوك الفرس فهياً منصباً أدبياً رسمياً يشغله شاعر مؤرخ ينظم وقائع التاريخ العثمانى، وقدر الدوام لهذا المنصب من عهد السلطان محمد الفاتح إلى القرن السابع عشر، أى أنه دام نحو قرن من الزمان. وكانت هذه الشاهنامه التى ينظمها الشاعر التركى فى أول الأمر شعراً من ألفها إلى يائها، إلا أن تطوراً لحق بها من بعد فأصبحت شعراً يتخلله نثر، ومن نظموا هذه الشاهنامات. . فتح الله عارف المتوفى فى مصر عام ٩٦٩ للهجرة، وهو فارسى الأصل، سرد تواريخ آل عثمان فى ثمانية آلاف بيت من الشعر الفارسى، وهو فارسى الأصل، سرد تواريخ آل عثمان فى ثمانية آلاف بيت من الشعر الفارسى، وأشاد بذكر سليمان القانونى على وجه الخصوص، وله فى ذلك ألفا بيت بالتركية، وخلفه فى منصبه من يدعى أفلاطون شيروانى أو أفلاطون عجم، وهو تركمانى الأصل نظم شاهنامه للسلطان سليمان القانونى صور فيها حياة سليمان القانونى أدق تصوير^(١).

(1) Babinger ; Die Geschichte Schreiber der Osman , ss . 87 , 88 (Leipzig 1927)

وما كان له الأثر فى شعر شوقى بسبب من مقامه فى الأندلس ذلك الحنين الذى ملأ
رحاب نفسه إلى مصر والشوق الذى يهفو به ويهفو إلى أهلها فهو القائل فى رسالة إلى
شاعر النيل حافظ إبراهيم:

يا ساكنى مصر إنا لا نزال على عهد الوفاء - وإن غبنا - مقيمينا
هلا بعثتم لنا من ماء نهركم شيئاً نبل به أحشاء صاديننا
كل المناهل بعد النيل آسنة ما أبعد النيل إلا عن أمانينا

ويجرى هذا المجرى ما بعث به إلى الشاعر إسماعيل صبرى يعبر عن لوعة أساه وفرط
شوقه إلى مصر بعد أن شطت به غربة النوى:

يا سارى البرق يرمى عن جوانحننا بعد الهدوء ويهمى عن مآقينا
ترقرق الماء فى عين السماء وما غاض الأسى فخضبنا الأرض باكيننا

فهذان المثالان من شعر شوقى يجعلان منه شاعراً غنائياً يعبر عن دخيلة نفسه فى شعره،
ومثل هذا لا نصادفه بعامة فى شعره، وذاك أنه كان شاعر الخديوى وشاعر مصر الرسمى
الذى ينطق عنها ولا تفلت فرصة للقول فى حادث يقع أو مناسبة - أى مناسبة كانت -
تتطلب وصفاً لها وتعبيراً عنه.

فكأن غربته فتقت لسانه بشعر رقيق له هزة طرب فى النفوس، لأنه ناطق عن كل نفس
مرت بها تجربة الشاعر وليس شعراً فيه ذكر لشيء وقع ليس له أهمية إلا عند قلة ضئيلة فى
الأعم الأغلب.

وشوقى لا بد مذكرنا بالبارودى فى قصيدة له نظمها فى منفاه بجزيرة سرنديب يتشوق
فيها لمصر ونيلها. فالبارودى يستهل قصيدة له عصماء يعبر فيها عن شوقه إلى عهد شبابه،
ولا عجب فقد أقام أعواماً طويلاً فى منفاه وطعن فى السن فبعد عهده بشبابه.

إنه لا يذكر النيل مشتاقاً إليه ولكن لذكريات كانت له على شاطئيه هى ذكريات
الشباب، فالنيل يرد ذكره عرضاً مقترناً بذكريات شبابه، ذلك الشباب الذى ردد ذكره وأطال
فى وصفه، يقول البارودى:

ليت شعرى متى أرى روضة المنـد يل ذات النخيل والأعـناب
حيث تجرى السفين مستبقات فوق نهر مثل اللجين المذاب
ذاك مرعى أنسى، وملعب لهوى وجنى صبوتى، ومغنى صحابى
كيف لا أندب الشباب؟ وقد أصـ بحت كهلاً فى محنة واغتراب

وفرق أى فرق بين ذكر النيل عند الشاعرين وشوقى لا يتصدى لوصفه بل يشاق إلى
قطرة منه يشفى بها غليله، فهو ظامئ الشوق إلى مصر وإلى النيل وساكنى مصر، إنه
يفصح عن نفسه فى غرض محدود معين على حين يتحدث البارودى عن شبابه، وكلامه قد

يدرك منه أنه لم يكن جازداً في التعبير عن حنينه إليها بل ذكر نيلها وروضتها على أنها ذكريات زمان ليس يرتجع، ومن بدائه العقل أن الشباب ليس له من ميعاد ومن تحصيل الحاصل أن يتمنى الشيخ أن تعود أعوام عمره التوالى إلى أيام عمره الخوالى، فشوقى أصدق تعبيراً وشعوراً عن نفسه من البارودى، إن البارودى مستيئس من العودة إلى الوطن، بل هو ساخط على شائنيه في مصر، لأنه يقول إن بعده عن الناس كفاه أنه في أمان من غيبة المغتاب، وعلى النقيض من ذلك يناجى شوقى أهل مصر قائلاً أنه مقيم على ودهم غير متحول عن عهدهم. إن شوقى يؤثر النيل على كل نبع ماؤه طيب لفرط حبه لنيله ووطنه ويبشر بالخير في أمل مشرق باسم يوم يعود إلى مصر، وإذا كان هذا ملحظنا على أثر الأندلس في شعر شوقى فالمجال منفسح أمامنا للمقارنة بين شوقى في الأندلس ونزار قباني الذي أقام مدة في أسبانيا يعمل في السفارة السورية بها. وفي أحد دواوينه قصيدة بعنوان غرناطة^(١).

ومدينة غرناطة من أعظم مدن الأندلس وأقدمها وهي مساوية في الطول لقرطبة وتقرب في العرش من إشبيلية وجسوم أهلها بصحة الهواء صلبة، وسحانهم خشنة، ونفوسهم جريئة، وهي دار منعة، وكرسى ملك، ومقام حصانة^(٢).

هذى غرناطة في قلم مؤلف عربي قديم، إلا أنها في يومنا الحاضر تستمد شهرتها من وجود قصر الحمراء بها، ذلك القصر الذي يعد من أروع آثار العمارة الإسلامية عموماً، ورمزاً للأندلس خصوصاً، ففي معظم الكتب التي أرخت لحضارة العرب في الأندلس أو الحضارة الإسلامية صورة لهذا القصر لما له من قاطع دلالة على ذلك الشأو البعيد الذي بلغه العرب في فن العمارة وما يندرج تحت هذا الفن من فنون أخرى هي مظاهر حضارته الإسلامية.

إن نزاراً وهو شاعر الغزل بكل ما تنطوى عليه الكلمة من معنى، يحدثنا عن لقاء بينه وبين حسناء أسبانية في مدينة غرناطة ويتغزل فيها، فهو في عامة شعره لا ينفك عن التعبير عن افتتانه بجمال المرأة، إنه موكل بالحسن يتبعه ولا يملك صبراً عن التعبير الصريح عن هذا الحسن في نفسه وفي شاعريته، ولذلك كان ذكره لهذا اللقاء متوقعاً منه وهذا اللقاء هو ما استندى شاعريته فجعل قصيدته تلك بعنوان غرناطة، إنه انطلق على سجيته ولم يغلب تطبعه على طبعه فقال:

ما أطيب اللقيا بلا ميعاد	في مدخل الحمراء كان لقاؤنا
تتوالد الأبعاد من أبعاد	عينان سوداوان في حجريهما
قالت: وفي غرناطة ميلادى	هل أنت إسبانية؟ ساءلتها

(١) نزار قباني: ديوان الرسم بالكلمات ص ١٨١ - ١٨٥ بيروت ١٩٧٦ م.

(٢) لسان الدين بن الخطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة ج ١ ص ١٤، ١٥ - القاهرة ١٩٠١ م.

إنه يذكرنا بشعر عمر بن أبي ربيعة الذى حاور فيه الملاح ويخبرنا بأخباره معهن ولكن مع فارق، فنزار يقص علينا خبراً ويقول إنه التقى بتلك المليحة فى مدخل قصر الحمراء الذى زاره ليشتملى جمال العمارة فيه، ولكن سرعان ما ينسى هذا القصر بمشاهدة هذه المليحة التى انبعث فجأة إلى وصف مفاتها وهو يرى فيها ما لا يرى فى ملامح غيرها من النساء من العرب لأنها ذات عينان سوداوان وشعر غريب، وذلك لأنها من سلالة العرب فى الأندلس. ثم يفضى به القول إلى مراجعة التاريخ فيذكر أنها من سلالة العرب ولا ينسى جمال المرأة العربية الذى رآه يتجلى فى طلعة تلك الإسبانية. ثم تتداعى أفكاره ويولد صورة من صورة، وتعود به الذكرى إلى دمشق وكأنما يحن إليها حينه، إلا أن هذا كله إنما كان لرؤية هذه المرأة التى حركت فى خياله طيوفاً من الذكرى فهذه المرأة تبدو فى تلك القصيدة كما قال فى كل شعره ملهمة له فاتقة لسانه بالغزل:

وجه دمشقى رأيت خلالاً	أجفان بلقيس وجيد سعاد
ورأيت منزلنا القديم وحجرة	كانت بها أمى تمد وسادى
ودمشق أين تكون ؟ قلت ترينها	فى شعرك المنساب نهر سواد
فى وجهك العربى، فى الثغر الذى	ما زال مختزناً شمس بلادى
سارت معى، والشعر يلهث خلفها	كسنا بل تركت بغير حصاد
يتألق القرط الطويل بجييدها	مثل الشموع بليلة الميلاد

ويفضى به الكلام إلى قوله الذى يفهم منه أنها كانت مرشدته فى القصر التى تطلعه على ما فى قصر الحمراء من زخارف ويدخله شىء من الغضب والعجب حين يسمعها تقول له إن روعة الفن فى قصر الحمراء من تراث أسلافها الإسبان ففى الحق أنه من تراث أسلافه العرب، إنه مزهو بعربيته وأمويته، وقد دخله هذا الزهو وغلبت عليه عزة نفسه عندما سمع ما سمع من شرحها. إن نزاراً لم يتعرض بوصف لقصر الحمراء، بل شغل عن ذلك بتلك الحسنة التى ملكت عليه إعجابه بحسنها، ولقد بعثته ملامحها العربية على تذكر عرويته. وأياً ما كان، فقد أحسن نزار أياً إحسان بعرض هذه الصورة التى خرج فيها من ملمح إلى ملمح وولد منها فكرة بعد فكرة مما جعل تناوله للغرض الذى طرقه تناوياً خاصاً به لا ينسب إلا إليه. ولا شك أنه متأثر فى كل ما قال بزيارته لقصر الحمراء ولقائه فيه، ونزار قباني بهذه القصيدة لا بد أن يذكرنا بمهيار الديلمى ذلك الشاعر العربى اللسان والفارسى النسب وله شعر فيه شبهاً من شعر نزار.

ومهيار الديلمى من أهل القرن الخامس الهجرى وكان مجوسياً فأسلم على يد الشريف الرضى، وهو شاعر جزل القول طويل النفس مقدم على أهل وقته.

وقال له أبو القاسم بن برهان: يا مهيأر انتقلت بإسلامك فى النار من زاوية إلى زاوية فقال: وكيف ذلك؟ قال: لأنك كنت مجوسياً فأسلمت فصرت تسب الصحابة(١).

هذا الشاعر كان فخوراً بنسبه فى الفرس مما يدل على شعوبيته للفرس على العرب وله أبيات مآثورات منها قوله:

أعجبت بى نادى قومها	أم سعد فغدت تسأل بى
لا تخالى نسباً يخفضنى	أنا من يرضيك عند النسب
قومى استولوا على الدهر فتى	ومشوا فوق رءوس الحقب
عمموا بالشمس هاماتهم	وينو أيباتهم بالشهب
وأبى كسرى على إيوانه	أين فى الناس أب مثل أبى؟

وبالمقارنة بين الشاعرين وشعرهما ندرك أن هذا الشاعر يشير إلى امرأة عربية سألت عنه لأنها وكأنما تشككت فى كرم نسبه مما أغضبته ودفعه دفعاً إلى الفخر بأسلافه فى شعوبية لا شك فيها، والشأن عند نزار أنه ساءه من تلك الأسبانية أن تنسب فضلاً كان للعرب إلى الأسباب فجعل يفخر بعرويته.

والشاعران يلتقيان فى أن كل واحد منهما قال حقاً فمهيأر عرف بمجد الفرس كما عرف نزار بمجد العرب. ولكن فرق بين رقة نزار وعنف مهيأر، ولا نعرف على الحقيقة من أم سعد هذه، ولعله كان متخيلاً إياها، أما نزار فصريح بأنها مرشدة فى قصر الحمراء جعلت تشرح له ما تكتحل به عينه من جمال، وعلى هذا النحو ينسال التشابه والتخالف بالمقارنة مما تتوضح به الحقائق وتعرف به الأسباب.

ولكن بقى بيت فى قصيدة نزار هو البيت الأخير حرى أن ندلى فيه برأى محتكمين إلى ذوقنا الأدبى. هذا البيت هو:

عانت فيها عندما ودعتها رجلاً يسمى طارق بن زياد

وذلك من قوله لا يعجبنى لأكثر من سبب. لقد اتسعت المذرة للشاعر حين رأيناه مشغولاً بهذه المرأة عن وصف قصر الحمراء، وكان صادقاً مع نفسه، وما استطاع أن يكلفها ضد طباعها، فمعلوم أنه متهافت على التغزل مفتون بالملامح. نحن لا ننعى عليه أن يعانق تلك الحسناء، ولكننا لا نرتضى منه أن يعانق طارق بن زياد، بل نلزمه بأن يمثل بين يديه منحنى الهامة توقيراً وإجلالاً. لقد سوى بين عناق الحسناء وعناق البطل، وهذان أمران على طرفى نقيض، ومثل هذا منه ينبو عنه ذوق المتذوق الأدبى، لأنه يرسم فى الخيال صورة لا يمكن تقبلها إلا على مفضض.

وفرق أى فرق بين غانية الأندلس فتانة الجمال وبين طارق بن زياد بطل الأندلس.

(١) مهيأر الديملى: ديوان مهيأر الديملى ص (و) ج ١ القاهرة، ١٩٢٥م.

الفصل الثالث : أندلسيات شوقي

أول ما يجدر بالذكر فى هذا الفصل قصيدة شوقى النونية الرائعة، التى استودعها حينه إلى مصر، ورسم فيها صورة لنفسه الظمأى إلى وطنه، ونطق فيها عن لوعته فى غربته، ولقد وجد شوقى فى قصيدة من روائع ابن زيدون ما يذكره بحقيقة حاله ووضعها فى منفاه، وملئت عليه قصيدة ابن زيدون رحاب نفسه، فخيّل إليه أن هذه القصيدة من وحي خاطره، وأنه إذا شاء أن ينطق عن نفسه فما يسعه إلا أن يجرى على لسانه قصيدة ابن زيدون.

ونلم إلامة موجزة بباعث ابن زيدون على نظم رائعته، فنقول: إن لابن زيدون الوزير خبر طويل وقصة عشق مع الأميرة الشاعرة ولأدة بنت المستكفى، التى قيل عنها إنها بعد نكبة أبيها المستكفى بالله وقتله وتغلب ملوك الطوائف عليه، ابتذلت حجابها، وكانت تجلس لأهل الأدب من شعراء وكتاب، تحاضرهم وتشاعرهم، فتعشقها عظماء منهم^(١).

وابن زيدون يسمى بحترى المغرب، وكان عشقه لها عمدة السبب فى اشتهاه بها، ومما يستدل به أن من ترجموا لابن زيدون قالوا إنه صاحب ولادة وصاحب قصيدة (أضحى التنائى بديلاً من تدانينا)، ومن علماء الغرب من ذهب إلى أن عشق الوزير ابن زيدون لولادة كان السبب فى الأغلب إلى انصراف الدنيا عنه، وتبدل الحال فيما تصدى له من شئون السياسة، ولكن عشقه لها ألهمه أشعاره الرقاق التى قالها حتى أن من ترجموا له من الأوروبيين يقفون به على قدم المساواة مع شاعرين أوروبيين قديمين لهما استفاضة الشهرة بما قالوا من شعر غاية فى رفته^(٢).

ولقد وقعت ولادة فى قلب ابن زيدون لما كان لها من جمال ما بعده جمال، فهى تلك البيضاء، الشقراء، ذات العينين الزرقاوين، التى برزت للرجال سافرة فتلقفها قلب ابن زيدون، وألهمته أروع ما فى ديوانه من روائع^(٣).

ومن العلماء من شبهها بجورج صن، تلك الروائية الفرنسية من أهل القرن الماضى، التى كانت جامحة الهوى، تعقد صلة المحبة بينها وبين كثير من رجال عصرها المشاهير^(٤)، تلك هى ولادة التى تيمت ابن زيدون الذى يعنينا من شعره قصيدة مشهورة نشير إليها فى هذا المقام. لقد اتفق لابن زيدون أن فارق مدينة قرطبة مسقط رأسه، وبفراقها فارق حبيبته ولادة، علاوة على مجده السياسى كوزير فاشتد ذلك عليه، وأخذ منه الأسى كل مأخذ، وفى هذا يقول ابن زيدون:

(١) ابن نباتة : سرح العيون - ص ٧ (القاهرة ١٣٢١) .

(2) Nicholsom. A literary History of the Arabs. P. 245 (Cambridge 1930).

(3) Nyk 1 : Hispano - Arabic poetry . pp 102 . 108 (Baltimore 1946).

(4) Gabrieli : Storia della litterature Arabp . 184 (Milano1962) .

وناب عن طيب لقيانا تجافينا
شوقًا إليكم ولا جفت مآقينا
يقضى علينا الأسى لولا تأسينا
سودًا وكانت يبضًا ليالينا

أضحى التثائي بديلاً من تدانينا
بتتم وبنا فما ابتلت جوانحننا
نكاد حين تناجيكم ضمائرنا
حالت لفقدكم أيامنا فغدت

وأجدر بمثل هذا الشعر الذى قيل فى هذا الغرض، أن يحرك شاعرية شوقى إلى حد أن يقول شعراً يضاهيه فى نفس الوزن والقافية، للشبه البين بين حاله وحال ابن زيدون مع بعض الفوارق، فما كان شوقى عاشقاً مثله لمن خلفها فى أرض بعيدة، بل كان تواقاً إلى مصر، فحينه يحن إليها فى دوام. وبذلك يكون الباعث على النظم عند الشاعرين واحداً، أو يكاد، فقال شوقى:

نشجى لواديك أم نأسى لوادينا
قصت جناحك جالت فى حواشينا

يا نائح الطلح أشباه عوادينا
ماذا تقص علينا غير أن يداً

وشوقى بهذا الاستهلال يفضل ابن زيدون فى طريقه للغرض، فابن زيدون يدخل عليه فجأة، لأنه منجذب إلى ولادة، بعد أن شطت به غربة النوى فهو يناجى طائرًا، يُذكره نواحه بغربته، ويشبه نفسه به فى همه المقيم، الذى لا ينفك عن تعذيبه ويقضى منه أن يكون دائم النواح، موصول الأئين ويتمثله متنقلاً بين روض وروض مثله، مفارقاً وطنه، ويتوجع لهذا الطائر، بقص جناحه وإبعاده عن مصر، فكلام شوقى أوضح من كلام ابن زيدون، وأدل على فجيعة، ومأساته، خاصة أن قول ابن زيدون مع روعته هو ما يمكن أن يقوله كل عاشق فارق محبوبته، أما قول شوقى فأدق وأصدق تعبيراً عن واقع حاله.

ثم يضيف شوقى إلى ذلك مداومته على مناجاة هذا الطائر فيشكو إليه برحاء النوى، ويصف تلك البرحاء فيحسن أيما إحسان، لأنه يقول عن الفراق إنه سهم رشقه فى فؤاده، كما أن هذا الفراق سل عليه سكينًا، وبهذا يجمع بينه وبين طائرته فى صورة بيانية رائعة، واضحة الملامح، ويرى فى طائرته هذا مسعداً له، أى مواسياً له فى بلواه، هذا شأن كل من رأى فيمن يشبهه فى محنته أو غربته من يخفف عنه من بلواه، ويشفيه من لوعته ويأنس من وحشته.

أما وادى الطلح الذى نسب إليه شوقى طائرته، فهو وادٍ بإشبيلية، كان موضع نزهى يتردد عليه من يطلبون الفرجة، ومنهم المعتمد بن عباد وزوجته الريميكية. فشوقى ينسب هذا الطائر إلى ذلك الوادى المخضوضر البسام، العامر بذكريات أهل الهوى، فيضفى على كلامه الطابع الأندلسى المحلى، ثم يلتفت شوقى إلى الأندلس، التى تعمّر بأثار الحضارة الإسلامية وتذكره بمصر، وكأنما يحاول أن يلتمس سلوة من همه، وعزاء لطبعه المكدود وهو بعيد عن مصر بقوله أنه فارقها إلى أن يشبهها، ويصور هذا كله تصويراً رائعاً بتشابهه يؤيد

بها ما يذهب إليه :

رسم وقفنا على رسم الوفاء له
لم نسر من حرم إلا إلى حرم
نجيش بالدمع والإجلال يشينا
كالخمر من بابل سارت لدارينا
إلا أنه يستدرك على ما ذكر بالتصدي لذكر مصر، التي يشتاقيها، فيقول متأثراً بابن
زيدون يكابد الحنين إلى مصر، وقد برح به الحزن الممض، فجعل ينجى البرق متأثراً
بشعراء العرب، ويبينُ عما يلاقى فيقول:

الليل يشهد لم تهتك دجاجيه
والنجم لم يرنا إلا على قدم
على نيام ولم تهتق بسالينا
قيام ليل الهوى للعهد راعينا
ويرغب إلى البرق أن يقف بمغانيه في مصر، ويهتف على شاطئ النيل بشوقه إلى أن
تكتحل عينه برويته، وشوقى يعود إلى ابن زيدون، ليتلقى عنه ويضرب على قلبه، فابن
زيدون يقول:

يا سارى البرق غاد القصر فاسق به
واسأل هنالك هل عنى تذكرنا
من كان صرف الهوى والود يسقينا
إلفاً تذكره أمسى يعنينا
من لو على القرب حياً كان يحيينا
ويا نسيم الصبا بلغ تحيتنا
فالشاعران مشتاقان، إلا أن شوقى يحن إلى وطنه، أما ابن زيدون فيحن إلى ولادة،
ولذلك نلاحظ أن ابن زيدون كان أرق عاطفة، ولا غرو فهو ذلك المقيم الولهان.

ويتابع شوقى كلامه فيخرج من عاطفته المشبوبة، وخياله المحلق، إلى الواقع ليتحدث
طويلاً عن وادى النيل، وما يموج به من خيرات. وضاف النيل تذكره بمجد المصريين
القدماء على خديه، ومجد الأهرام ومن بنوها وما قال فى تشبيه الأهرام:

كانها ورمالاً حولها التظمت
كانها تحت لألاء الضحى ذهباً
سفينة غرقت إلا أساطينا
كنوز فرعون غطين الموازينا

وهنا تتكشف شاعرية شوقى عن خيال يا له من خيال إلا أن العاطفة تضعف لديه شيئاً
بعد شيء، لأنه ينصرف عن تعبيره عنها بما دخله من فخر بمجد مصر فى الزمان الخالى،
ولنا أن نتعجب لعدم ذكر شوقى شيئاً عن مصر الإسلامية واكتفائه بالإشادة بمصر
الفرعونية، ولربما شاء شوقى أن يميزها بآثارها التي تشهد على مجدها القديم، وهذا ما لا
يشاركها فيه بلد آخر. ولكن شوقى يبدو فى الأبيات الأواخر من أندلسيته هذه مغلوباً على
لوعته ووحشته فسرعان ما عاد إلى شكوى الدهر الذى فرق بينه وبين مصر، فصار إلى
تلك الحال التي هو عليها فى منفاه لقد حاول أن يغالب أساه وأن يجد متنفساً عن كربه فى
منفاه، فالتمس له مواسياً يواسيه وشاكياً يشاكيه، وباكياً يبكيه، ثم تجاوز ذلك إلى التغنى
بمجد مصر على أن مثل هذا التغنى مما قد يشعب قلبه بالسؤلوان ويشد من عزمه الذى خار،

ويقوى من نفسيته التى تقطعت حسرات، إلا أنه استسلم لهواتف قلبه ونوارع روحه، فقال فى أبياته الأواخر شبه ما قال فى أبياته الأوائل .

وفى هذا دلالة على صدقه مع نفسه، وصدقه فى النطق عنها، فلم تكذبه أصالة شاعريته .

وإذا ما شئنا أن نتبين إلى أى حد فى هذه القصيدة الأندلسية ناط شوقى اهتمامه بذكر الأندلس الفينا أنه كان موزع الفكر والخيال بين الأندلس وبين مصر، وإذا ما وزنا قصيدته بالميزان القسط، قلنا إنه وهو فى أرض غريبة لا بد أن يحن إلى مصر، فلا يضيره من شىء أن يحن إليها وهو فى الأندلس، بل نتجاوز ذلك لنقول لولا وجوده فى الأندلس لما حن إلى مصر، وحسبه أن يكون ضارباً على قالب ابن زيدون فى الوزن والقافية لنقول إنه حين أقدم على نظم قصيدته مختزناً فى حافظته قصيدة ابن زيدون مما جعل أندلسيته أشبه ما يكون بأندلسية ابن زيدون والشاعران متباينان فيما بعثهما على نظم قصيدتهما، إلا أنهما متشابهان بما لا يخفى فى هاتين الأندلسيتين الرائعتين .

ولنا أن نقول إن ابن زيدون أرق عاطفة وأشد لوعة من شوقى لأنه ذلك العاشق الولهان الذى جن شوقه إلى ولادة، وهو يذكر ذلك القصر الذى كانا ينعمان فيه باللقاء، أما شوقى فهو الذى نعلم أنه الشاعر الرسمى لمصر، المتغنى بمجدها بحكم وظيفته، فهو لا ينفك فى كل مناسبة عن التنبيه إلى مجدها مما غص - شيئاً ما - من روحانية شعره قياساً بشعر ابن زيدون. إن ابن زيدون يذكر أول ما يذكر أثر الفراق فى قلبه الخفاق فيدخل على غرضه مباشرة على حين يناجى شوقى طائره الصداح ويشبه نفسه به ويطل إليه أن يشاكيه ويباكيه ولن تكون فرقة الديار كفرقة الحبيب فقد يحن المفارق إلى وطنه وليس ذلك مشروطاً بوجود من يحب فيه أما أن يشتاق حبيبه فله أن يشتاقه، حتى ولو كان فى بلد نازح عن وطنه، وفى تلك القصيدة أبيات يحدثنا عن حاله ووضعه فى الأندلس، إنه يشير إلى رغد عيشه فيها وإن كان نازحاً عن وطنه كما يبين أنه وفى لتلك الأرض التى فيها طولول لأسلافه العرب وهو يقف عليها يغيض من دموعه إجلالاً وحياء ممن كانوا يسكنون تلك الطلول فى الزمان الخالى، إنه يشن على هؤلاء القوم الذين عصف الدهر بهم ثم لا يمك عينيه أن تهملوا وهو ييكيهم ويرثيهم وكأنما خيل إليه أنه بعد أن بكاهم بعين غزيرة هبوا من رقدتهم .

وإن حللنا رفيقاً من روايينا
نجيش بالدمع، والإجلال يشنينا
دموعنا نظمت منها قوافينا
وكدن يوقظن فى الترب السلاطينا

أها لنا نازحى أيك بأندلس
رسم وقفنا على رسم الوفاء له
نسقى تراهم ثناء كلما نثرت
كادت عيون قوافينا تحركه

وينبني على ذلك فى الفهم أنه لم يغفل ذكر الأندلس وأوقفنا على جليلة حاله فيها، وكان لزاماً أن يذكر مصر التى هو فى شوق إليها.

وجاء شوقى نعى أمه وهو فى الأندلس فكان له الأليم الوقع فى نفسه وفرق بين من يموت له عزيز فى أرض بعيدة، وآخر وجود عزيزه بنفسه بين سحره ونحره لأن الثاكل الأول يلتقى نظرة الوداع مبللة بدمعة الفراق، وسوف يذكر ذلك ما حىي ويشتد على نفسه أن يحرم منه هذا ما كان من شأن شوقى حين بلغه نعى أمه.

نزلت ربا الدنيا وجنات عدنهما فما وجدت نفسى لأنهارها طعما
أريج أريج المسك فى عرصاتها وإن لم أرح مروان فيها ولا لخمها
إذا ضحكت زهواً إلى سماؤها بكيت الندى فى الأرض والبأس والحزما
أطيف برسم أو ألم بدمنة أخال القصور والزهر والغرف الشما

إنه فى هذه الطائفة من الأبيات يناقض فيها ما قاله فى قصيدته النونية فقد عبر عما يخيم على نفسه من حزن ووحشة أثناء مقامه فى الأندلس، وذاك مردود إلى ما أحزنه من نبأ موت أمه الرؤوم بعيداً عنه، فغامت الدنيا فى عينيه وأبدل بفرحه ترحاً وما قال فى أمسه أنه كان مسروراً به، قال فى يومه أنه محزون لمرآه والشاعر لم يقل إلا حقاً لأنه صدقنا التعبير عن نفسه ونفس كل من كانت له تجربة كتجربته، وما يلحظ أنه فى رثاء أمه عارض قصيدة للمتنبى فى رثاء جدته. قيل إنه كتب إلى جدته كتاباً يسألها المسير إليه بعد ما استياس من الوصول إليها، فقبلت كتابه وحمّت لوقتها سروراً به وغلب الفرح على قلبها فقتلها^(١).

ولا يخفى أن ممتها كان على نحو ما أجدره بأن يفطر قلباً ولو كان قد من صخر. وهذا يخالف من شأن شوقى أن ماتت أمه فى مصر، فترتب عليه أن يفضل المتنبى شوقى فى مرثيته لجدته لأنه كان أشد لوعة وأكثر جزعاً فيما أبان به عن حزنه على جدته إن المتنبى لم يشر إلى أن جمال الدنيا شاه فى عينه، كما قال شوقى ولم يتلفت إلى ما حوله ليضفى عليه الحزن كما أضفى شوقى الحزن على جمال الأندلس من حوله.

العجب لشوقى يشغل عن الفجيجة فى أمه بذكر الحرب، وأنه لم يكن صاحب رأى فيها، ولا أراد للناس أهوالها ومظالمها. ولعله يريد ليذكر بأن نشوب الحرب ترتب عليه نفيه إلى الأندلس وبعده عن أمه. وأن ذلك يبدو خفياً متكلفاً. ولنا أن نوازن بين بيتين فى المرثيتين لشوقى والمتنبى، قال المتنبى:

لك الله فى مفعوعة بحبيها قتيلة شوق غير ملحقها وصما

(١) المتنبى: ديوان المتنبى، ص ٤٥ بيروت ١٩٢٦م.

ويقول شوقى معارضاً:

لك الله مطعوننة بقنا النوى شهيدة حرب لم تقارف لها إثما
وأوثر أن تكون الجدة مفعوجة بحبيها على أن تكون الأم مطعوننة بقنا النوى، كما
يعجبني أن تكون الجدة قتيلة شوق، وإن شوقها هذا شوق عفيف لأنها تشتاق حفيدها ولا
تشتاق حبيها، وذلك أخلق بتلك العجوز.

أما إن كان شوقى يريد أن يجعل أمه شهيدة تلك الحرب التى لم تكن سبباً فى نشوبها
فهذا معنى بعيد ولا يرسم صورة جلية لغرض الشاعر الذى يريد أن يقول إنها ماتت حزناً
على فراق ولدها الذى كانت الحرب سبباً فى مفارقتها لها.

ونزيد ذلك إيضاحاً لنقول: إن المتنبي كان على الحق حين قال أنه تسبب فى موت جدته
برسالته التى كتبها إليها من حيث أراد أن يسرها فقتلها بسرورها، وهذا واقع الحال.
أما شوقى فلا وجه لذكره تلك الحرب التى قتلت أمه.

ومعارضة شوقى للمتنبي فى الرثاء تدل على أن شوقى كان يختزن فى ذاكرته شعر
العرب كافة فى منفاه، وربما شاء أن يجد مهرباً من وحشته التى رانت على قلبه وهو فى
منفاه، وشاء أن يانس بشعراء العرب بخياله وهو فى أرض لم يبق فيها لشعراء العرب ولا
العرب من وجود.

ولشوقى أندلسية سينية وفى هذه القصيدة يوفى شوقى الأندلس حقها عليه من التطواف
بين آثار العرب فيها ليتصدى لوصفها وتمجيد أصحابها، وقصيدة شوقى تلك عارض بها
البحترى فى قصيدة له مأثورة، وصف فيها إيوان كسرى. لقد وصف شوقى قصر الحمراء
متأثراً خطأ بالبحترى فى وصف إيوان كسرى، وقمين بالذكر أن شوقى كان شديد التأثر
بالبحترى منذ طويل زمان وكان مأموله أن يكون لشعره ديباجة البحتري، وبين شوقى
والبحتري وجه شبه فى أنهما جميعاً كانت لهما العناية بالأدب العربى فقد ألف البحتري
كتاباً بعنوان «معانى الشعر»، وله كتاب آخر فى الحماسة، وشوقى وإن لم يصنف كتباً فى
الأدب إلا أنه يطلع على الأدب واسع الاطلاع^(١).

ونستدرك على قول هذا المؤلف موضحين أن شوقى ألف كتاباً فى النثر الفنى أسماه
«أسواق الذهب»، كما ألف مسرحية «أميرة الأندلس» إضافة إلى كثير من المسرحيات
المنظومة، وهذا يعد أدباً بمفهومه فى العصر الحاضر، وإن كنا لا نقدر على التعريف بما
أخرج البحتري لأننا لم نطلع على كتابيه وبذلك يكون البحتري وشوقى شاعرين مؤلفين فى
الأدب. فجعل شوقى يقف بآثار العرب فى قرطبة وغرناطة رغبة منه أن ينبرى بالوصف
لقصور الأمويين وبنى الأحمر. إن شوقى يبدأ قصيدته بقوله:

(١) د. زكى مبارك: الموازنة بين الشعراء، ص ١٢٤ القاهرة سنة ١٩٦٨م

اذكرا لى الصبا وأيام أنسى
صورت من تصورات ومس
سنة حلوة ولذة خلس

اختلاف النهار والليل ينسى
وصفا لى ملاوة من شباب
عصفت كالصبا اللعوب ومرت

ففى هذه الأبيات يفر شوقى من حاضره إلى ماضيه لأنه ساخط على واقع حاله، ولا يدرى ما سوف يتكشف عنه له الغيب فى الأجل أو العاجل، إنه لا يملك إلا أن يعيش شوقه وخياله فى الماضى فيذكر الليالى البيض والأيام الغر وغضارة الصبا ونشوة اللهو والصبوة واجداً فى ذلك ما ينأى به عن تلك الآونة التى يعيشها متجرعاً غصص الأسى ملتاع القلب بالحنين، ويمضى به السياق بالحتم إلى ذكر مصر التى لا يطيق أن يصرف عن فؤاده لوعة الشوق إليها، ثم إنه يذكر وهو فى برشلونة السفن وهى تطلق صفيورها فيجد له فى نفسه صدى، لأنه يريد لسفينة منها أن تحمله إلى مصر، وتلك تجربة تمر بغريب يشاق العودة إلى وطنه ترقب السفن فى المرفأ وكأنه ييسط إليها رجاء حملة إلى وطنه، ثم يناجى السفينة التى يتعلق بها أمله لتحمله إلى مصر إلى أن يقول للسفينة:

بهما فى الدموع سيرى وأرسى
ك يد الثغر بين رمل ومكس
نازعتنى إليه فى الخلد نفسى

نفسى مرجل وقلبي شرع
واجعلى وجهك الفنار ومجرا
وطنى لو شغلت بالخلد عنه

ولم يحسن شوقى عرض صورة لنفسه حين شبه نفسه بمرجل لسفينة وقلبه بشراعها لأن وجه الشبه محجوب عن الفهم كما أنه لا يشير حساً بالجمال، وما قلناه يمكن أن ينسحب على ما سلف من قول شوقى فى السفينة ولكن شوقى يمتد به الكلام ليعبر عن حنينه إلى وطنه فى كلام يطول وفيه يحسن أيما إحسان، كما يعلن عن ذلك السخط الذى ملأ رحاب نفسه على ما آل إليه الحال فى مصر، فيشير حفيظته أن يزعج عن مصر شريداً طريداً وهى داره ليسكنها غيره من الدخلاء كالإنجليز وغيرهم، وبذا يعبر عن وطنية صادقة ويتحين الفرصة لوصف هذا الوضع، ولا غرو فهو شاعر مصر الذى لا تفوته شاردة ولا واردة إذا حزب أمراً ووقع حادث فيه الحاجة إلى إعلانه والتعبير عنه ثم يفيض فى وصف مصر على التفصيل. ولا نرى من حاجة عند وصفه لمصر ونيلها وآثارها، طالما كنا ندرس قصيدته من حيث كونها أندلسية فيها ذكر للأندلس وتعبير عن نفسية الشاعر فى منفاه، ويخرج من ذكر مصر ووصفها إلى ذكر الأندلس وآثارها ويصرح بأنه تذكر البحترى الذى وصف إيوان كسرى، أما هو فقد قام فى نفسه أن يقف على قصور العرب فى الأندلس فقال:

لمست فيه عبرة الدهر خمس
تمسك الأرض أن تمسك وترسى
لجدة الروم من شرعاع وقلس
ها من العزل فى منازل قعس
فيه ما للعقول من كل درس
حجه القوم من فقيه وقس

لم يرعنى سوى ثرى قرطبي
قرية لا تعد فى الأرض كانت
غشيت ساحل المحيط وغطت
فتجلت لى القصور ومن فى
وكأنى بلغت للعلم بيتنا
قدسًا فى البلاد شرقًا وغربًا

وشاعرنا يشاهد ما يشاهد وبه يذكر ما يذكر فيستنطق تاريخ العرب فى تاريخ الأندلس ويبدى فرط إعجابه بما ازدهر من حضارتهم الإسلامية، وينبه إلى ما عرف عنهم من شغفهم بشتى العلوم إلى حد أن جعلوا قرطبة وغيرها من مدنهم مثابة لأهل العلم يقدمون إليها من أرجاء الأرض لينهلوا ويغترفوا من علوم العرب فيها، فهو على صفة المؤرخ المحقق المدقق وسرده للحقائق له الرجحان على محاولته للبلاغة، والحقيقة فى كلامه أغلب على الخيال، إلا أنه إذا ذكر قصر الحمراء فى غرناطة تفجرت شاعريته لتنبثق منها صور بيانية رائعة تجعل منه وصافًا للآثار بمعنى الكلمة:

دهر كالجرح بين برء ونكس
لمحتها العيون من طول قبس
مر من غافل ويقظان ندس
راء مشى النعى فى دار عرس
واستراحت من احتراس وعس
ريخ ساعين فى خشوع ونكس
من نقوش وفى عصارة ورس
كالربى الشم بين ظل وشمس
مقفر القاع من ظباء وخنس
يتنزلن فيه أقمار إنس
كلة الظفر لينات المجلس

من الحمراء جللت بغبار الـ
كسنا البرق لو محا الضوء لحظا
حصن غرناطة ودار بنى الأحـ
مشت الحادثات فى غرف الحمـ
عرصات تخلت الخيل عنها
لا ترى غير وافدين على التـ
نقلوا الطرف فى نضارة أسـ
وقباب من لازورد وتبر
وترى مجلس السباع خلاء
لا الثريا ولا جوارى الثريا
مرمر قامت الأسود عليه

ولا وجه لإيراد أكثر من هذه الأبيات التى اختص بها شوقى قصر الحمراء، لأن كلامه أخذ بعضه برقاب بعض، وإذا خرج من وصف دخل على وصف آخر، وبذا تأتى له أن يعرض صورة واضحة المعالم لهذا القصر الذى لا تقع عينه فيه إلا على جميل يدعو إلى التفنن فى وصفه.

وصورة قصر الحمراء التى عرضها شوقى فى شعره تذكرنا بما قال علماء الدراسات الإسلامية عن غيره من قصور الأندلس، فقصور الأندلس كان معظمها من روائع العمارة

وآية في العظمة والسعة وجمال العقود ودقة الزخارف الجصية التي تكسو جدرانها، وتزين أعمدتها، وتيجان تلك الأعمدة، وكانت أرضيتها الفسيفساء ذات الألوان، وسقفها من الخشب المحفور الذي يزدان بسديع النقوش. أما قصر الحمراء في مدينة غرناطة فليس من المبالغة أبداع القصور الإسلامية على الإطلاق^(١).

إلا أن شوقي وهو يقف على هذا القصر كأنما يقف على طلل ولكن هذا الطلل ليس طلالاً بالياً وقف عليه شعراء العرب من قبل، فما زالت فيه مسحة من جمال وما أجمل أن يشبهها بجرح لم يندمل، ويقول إن الأيام تعاقبت عليه وعبثت به يد البلى فصار إلى الحال التي وقعت عليها عينه، فانفطر لها بالحزن قلبه وعجب لصروف الزمان كيف غيرت الحال غير الحال، وصرح بأنه شاهد القادمين من الجوابين الذين جاءوا ليشاهدوا هذا القصر، ويكحلوا العين من مظاهر الحسن فيه إنه يقف معهم مشاهداً يشاركهم إعجابهم، إلا أنه يختلف عنهم بما حز في أغوار نفسه من ألم لما حاق بساكني هذا القصر بعد ما تمزق ملكهم وهلك عنهم سلطانهم وذهبت ريحهم، فالحق قال، وعبر عن شاعر عربي إذا وقف وقفته بذلك القصر، ما بد من أن يزرع دمة هي دمة على طلل، كما قد يختلف عن جمهرة شعراء العربية القدامى في وقوفهم على الأطلال في مطلع قصائدهم، لأن كثرتهم الكاثرة كانت تتحزن وتتباكى متجافية عن الحق مقلدة من سبقها من الشعراء تقليداً بيغايياً، ثم يقف شوقي على مسجد قرطبة ليصفه قائلاً:

ورقيق من البيوت عتيق	جاوز الألف غير مذموم حرس
أثر من محمد وتراث	صار للروح ذى الولاء الأمس
مرمر تسبح النواظر فيه	ويطول عليها المدى فترس
وسوار كأنها في استواء	ألفات الوزير في عرض طرس
وكان الآيات في جانبه	ينزلن من معارج قدس

في هذه الأبيات يجرى شوقي على عادته في الوصف، فيصف الشيء كما هو، وإذا شبهه وضع المشبه أمام المشبه به وكفى، وقلما خلق مما تقع عليه عينه جديداً مما خلقه خياله، وكأنما شاء أن يكون دقيقاً في الوصف لأن هذا المسجد حقيق ولا شك بالوصف المفصل، لأن واصفه لا يكاد يميز ما يستحق الذكر والوصف مما لا يستحق ذلك، لأن كل ما في المسجد فيه الحاجة إلى الوصف ما دام الشاعر معجباً بما يرى ويصدقنا الشعور والتعبير، فما قال شوقي في وصف جامع قرطبة يعد مرجعاً أولى بمن يدرس تاريخ الإسلام وآثاره أن يدعم عليه ويستشهد به ويستمد منه.

(١) د. زكى محمد حسن: فنون الإسلام، ص ٣٠ الكويت.

وشوقى لا ينسى ولا يتناسى هول الفجیعة فى العروبة ولا الإسلام، فيذكر أن دولة العرب دالت فى الأندلس وأنهم طردوا منها شر طردة بعد ما رفعوا مشعل الحضارة فيها ليرثها بعدهم من كانوا أقل جدارة منهم بها وأضعف أخذًا بأسباب الحضارة بقوله:

خرج القوم فى كتاب صم عن حفاظ كموكب الدفن خرس
ركبوا بالبحار نعشًا وكانت تحت آباتهم هى العرش أمس
رب بان كهادم وجَموع لِمُشِتْ ومحسن لمخس

وتلك هى الأبيات الأواخر من قصيدته العصماء التى تعد بحق وثيقة تاريخية ذات قيمة، لأن فيها سردًا لأحداث التاريخ، ووصفًا لمظاهر الحضارة، وتبيانًا لحضارة العرب كيف ظهرت أول ما ظهرت، وكيف بلغت نهايتها، وكان الفرق بعيدًا بين أول الأمر وآخره، ولا عجب فالأيام دول والدهر ذو غير. إن شوقى ساق التاريخ مساق العبرة والعظة فأحسن الإحسان كله وربط بين معانى هذه القصيدة فى فاتحتها وخاتمتها.

ومما يقتضى منا وقفة عنده ونظرة فيه أن شوقى بعد ما أطل فى وصف أندلس العرب وما عمرت به من مظاهر الحضارة يعرج على أسبانيا ليدكرها بكل جميل ويشئى الثناء على أهلها الذين أحسنوا وفادته وبذلوا له القرى، وهذا منه مما لا نقع عليه إلا فى الندرة، فقد عهدناه ينظم فى المناسبات العامة كلما وجد السبيل إلى معرفتها إلى حد أن جعله هذا منصرفًا عن نفسه إليها، أى أنه لا يتحدث عن نفسه حديثًا يحمل منه على محمل الجد، بل معظم حديثه عن غيره، مما يخرج بعض الخروج عن زمرة الشعراء الغنائيين الذين لا يتحدثون إلا عن نوازعهم وخواجهم وأخص ما يكون من شأنهم وهم على الدوام ينطقون عما يختلج فى قلوبهم هذا قصاراهم، ولكن شوقى فى أندلسيته تلك يقول:

يا دياراً نزلت كالخلد ظلا وجنى دانيما وسلسال أنس
لا تحس العيون فوق رباها غير حور حلو المراشف لعس
كسيت أفرخى بظلك ريشاً وربا فى رباك واشتد غرسى
هم بنو مصر لا الجميل لديهم بمضاع ولا الضيع بمنسى

لقد وصف جمال الطبيعة فى أسبانيا وجمال غوانيتها، ولهذا الجمال حق عليه، بيد أنه يتحدث عن بنيه الذين صاحبهم معه من مصر ونبه إلى أن مرياهم كان فى أسبانيا وأحسن فى تشبيههم بأفراخ نبت ريشهم فكساهم، ويقول عنهم أنهم بنو مصر الذين يشكرون لإسبانيا هذه الصنعة ويذكرون لها هذا الجميل.

ولا شك أنه يتحدث عن خاص من شأن أسرته أثناء مقامه فى إسبانيا، وحديثه عن أسرته ينم عن حنوه على بنيه، وربما خطر بباله عند مقدمه إلى إسبانيا أنهم سوف يشقون بغربتهم فيها كأبيهم، أو أنه خاف الضياع عليهم لسبب أو لآخر إلا أنه بمرور الأيام أبدل

بهذا اليأس أمل ونعم بالطمأنينة عليهم بعد إذ كان مشفقًا شديد الإشفاق عليهم من مصير ينتظرهم في أرض غير أرضهم.

إن شوقي في قصيدته تلك عارض البحرى في سينيته، ومعلوم أن المعارض يريد ليقيم قاطع الدلالة على أن له الدرجة على من يعارضه، فهو يساجله ليؤكد أن له سبق عليه.

ولكن من المستبعد أن تكون هذه النية هي التي انعقدت لشوقي والرغبة التي حركت شاعريته لأن شوقي - كما سبق القول لنا - كان مشغول الفكر بالتراث العربي، لا يستطيع نزوعًا عن الاستغراق فيه خصوصًا أثناء مقامه في الأندلس الذي عرفنا عنه أنه كان فيه منطويًا على نفسه قلقًا يستعجل الأيام في تعاقبها ليعود إلى مصر.

وقد وجد شوقي نفسه شبيهًا للبحترى حين وصف إيوان كسرى لأن الشاعرين في حقيقة الحال يتشابهان في الوقوف على آثار لأمجاد، كأنما يقولون:

تلك آثارنا تدل علينا
فانظروا بعدنا إلى الآثار

إن شوقي وقف بالآثار الإسلامية وقفة سلفه (البحترى) بإيوان كسرى، وإيوان كسرى من تلك الأبنية التي أقامها الفرس الساسانيون الذين ازدهرت حضارتهم وكانت من أعظم حضارات العالم القديم ويسمى طاق كسرى، وما زالت بعض أطلاله ماثلة على مقربة من نهر دجلة، إنه مبنى بالحجر الأبيض وإيوانه الداخلى فتحت عليه ثمانية أبهاء وطاقاته على شكل نصف دائرة، ومقدم هذا الإيوان منقسم إلى ستة طوابق، ويعلو كل طابق طابقًا مقام على أعمدة. أما جدرانه فمزودة بقماش نسج من خيوط الذهب في جدرانه كوة ينبعث منها النور إلى الداخل. ولما عقد الخليفة المنصور العباسى عزمه على تشييد مدينة بغداد قام فى نفسه أن يهدم ديوان كسرى لاستخدام أنقاضه فى بناء مدينته غير أنه لم يحقق من ذلك ما ربه^(١).

وقد وصف الشاعر العربى أبو عبادة البحرى إيوان كسرى فى القرن الثالث للهجرة، وبهذا الوصف فتح فتًا جديدًا فى الشعر العربى وهو الوقوف على آثار الممالك التى دالت لتذكر المجيد من ماضيهم.

والشاعر فى وصفه للإيوان يتغنى بمدح ساكنيه من ملوك الفرس القدماء ويشنى عليهم كل الشناء مقرأ لهم بعظمتهم ورفعتهم وسؤددهم، وقد تلى تلو البحرى كثير من شعراء العربية والفارسية فوصفوا إيوان كسرى أو طاق كسرى وجروا معه فى عنان مما يؤيد أن البحرى له فضل سبق عليهم.

نظم البحرى سينيته تلك عقب مقتل المتوكل الخليفة العباسى ووزيره الفتح بن خاقان، وكان البحرى فى مجلس الخليفة حين قتل فغشى الحزن قلبه لمقتله، كما انصرفت الدنيا عنه بعد تقلبه فى أعطاف النعيم سنين عددا بمنادمته للمتوكل.

(١) عبد الله رازى همدانى: تاريخ إيران، ص ١٥٣، ١٥٤، طهران سنة ١٣١٧ هـ.

وقيل إن جفوة وقعت بين البحترى وبين ذوى قرياه فخرج إلى المدائن للترهة لعل حزنه ينصرف عنه، وقيل إنه نظم سينيته بأمر من عظيم من عظماء الفرس فى بلاط العباسيين ويعنينا أن البحترى كان محزوناً وشاء أن يدفع ما يحزنه ووجد السبيل إلى التنفيس عما يجد بالخروج إلى المدائن متترهاً، وهناك وقف بالإيوان فأخذ العجب منه كل مأخذ لثبات الإيوان على كر الدهور وتوالى العصور، ووقعت عينه منه على روعة للفن لا عهد له بمثلها مما حرك شاعريته بوصفه، وكان لصورة الإيوان موقعها فى نفسه، وانثالت أخبار الفرس على ذاكرته فهيات له أسباب تمجيدهم، وقصيدة البحترى تلك، عروس شعره عامة ومثال لإجادته فى الوصف خاصة، وهو مجدد مبتدع كما سبق أن ذكرنا لأنه عدد مأثر الأمم السابقة واستدل من آثارهم على مأثرهم^(١)، وقصيدة شوقى فى عشر ومائة بيت، أما قصيدة البحترى فى ست وخمسين بيتاً، والبحترى يصرح بالسبب الذى جاء به إلى المدائن ومشاهدة إيوان كسرى فيقول:

ولقد رابنى بنو ابن عمى	بعد لين من جانبيه وأنس
وإذا جفت كنت حـرياً	أن أرى غير مصبح حيث أمسى
حضرت رحلى الهموم فوج	ت إلى أبيض المدائن عنسى
أتسلى عن الحظوظ وآسى	لمحل من آل ساسان درس

على هذا النحو الصريح الواضح يحدثنا البحترى عن خروجه إلى المدائن ومشاهدة إيوانها رغبة منه فى أن تسلى همومه وغمومه، أما شوقى فما ذكر شيئاً من هذا ولكنه زار الحمراء أسوة بغيره من زوارها الذين يمضون لمشاهدة هذا القصر وغيره من آثار العرب فى الأندلس فما كانت له رغبة من الزيارة هى عين رغبة البحترى، ولما شاء شوقى أن يعارض البحترى أورد فى كلامه وقافية شعره مما أورد البحترى مضطراً إلى ذلك، خاصة أن القافية فى القصيدتين ضيقة ينحتها الشاعر نحتاً من ألفاظ غريبة غير مأنوسة وشوقى يتشبهه بالبحترى فى بعض معانيه بل وفى ألفاظ غريبة غير مأنوسة وشوقى يتشبهه بالبحترى فى بعض معانيه بل وفى ألفاظه مثال ذلك قول البحترى.

والمنايا موائل وأنو شـير وان يزجى الصفوف تحت الدرفس

فهو يصف كسرى أنو شيروان وهو يقود جنداً كموج البحر وهو تحت الدرفس، أى العلم، والكلمة فارسية معربة، ويقول شوقى:

وعلى الجمعة الجلالة والنا صر نور الخميس الدرفس

فالبحترى أدق تعبيراً وأصدق تصويراً فى وصفه كسرى تحت علمه يقود جحافله، أما شوقى فتشبيبه للناصر بنور الخميس تحت العلم وهو محارب فمحبوب عن الفهم يتأبى

(١) عبد السلام فهمى: ديوان المدائن بين البحترى والخابانى ص ٧، ٢٧ - جدة سنة ١٩٨٣ م.

على دقة التصور، وواضح كل الوضوح أن شوقى إنما شاء تقليدًا للبحترى فى هذا البيت ويبدو البحترى أعظم إعجابًا بهذا الأثر الباقي من آثار الفرس، لأنه يبدو أنه زار الإيوان فى وقت كانت معالمة ما زالت على وضوح جمالها فيقول فى وصف ما رأى:

تصف العين أنهم جدّ أحياء ء لهم بينهم إشارة خرس
يغتملى فيهم ارتيابى حتى تتقراهم يداى بلمس

وجميل من البحترى أن يصف ما رآه فى الإيوان من صور للأدميين وهم يتحدثون إلا أنه لم يسمع كلامهم فكأنهم خرس، كما أنه لا يدري أمن الأحياء هم أم من الموتى حتى يهم بلمسهم تعرفًا للحقيقة، وشوقى يتأسى بالبحترى فى الوصف وإن كان الموصوف مختلفًا. ويبدو أن الإيوان كان يحوى تصاوير وتهاويل لم يكن لها وجود فى قصر الحمراء، وأن قصر الحمراء كانت فيه زخارف، وهذا ما حمل البحترى على القول بأنه ظن أن ما وقعت عينه عليهم أحياء لا على صور لهم، والبحترى يبدو أشد حزنًا على ضياع ملك قوم من الفرس ليسوا من أبناء دينه ولا أبناء جنسه لأنه يقول:

عمرت للسروور دهرًا فصارت للتعزى رباعهم والتأسى
فلها أن أعينها بدموع مواقف على الصبابة حبسى
ذاك عندى وليس الداردارى باقتراب منها، ولا الجنس جنسى

ولكن شوقى لا يبلغ مبلغ البحترى فى التفجع على ممدوحيه، فتفجع البحترى عليهم بقدر مدحه وتمجيده لهم فى كلام طويل.

والبحترى يعزو ضياع ملك الأكاصرة الذى يشهد على عظمتة قصرهم إلى الفلك الدوار الذى دارت عليه نجوم سعده، ولكن سرعان ما أمست نجوم نحس فكأن الفرس لم يكن لهم يد فيما آل إليه حالهم وما أصيب به قصرهم على حين يقول شوقى:

إمرة الناس همة لا تأتى لجبان ولا تسنى لجبس
وإذا ما أصاب ببيان قوم وهى خلق فإنه وهى أس

وكأنه بمثل قوله هذا لا يبرى أمراء الأندلس من تسبيهم فى ضياع ملكهم، فمعلوم أن ملكهم ضاع بسبب ما وقع بين أمرائهم من تناحر وتنافر فلانت قناتهم أمام عدوهم. إنه يقف هنا موقف المؤرخ غير المتحيز فيشير إلى الحقيقة التاريخية، وكان يسع البحترى أن يشير إلى شبه هذا.

ونقف عند هذه النقطة لنقول ما قاله المستشرق الإيطالى كياتانى: إن العرب حين فتحوا فارس وجدوا كل الفوضى السياسية والإدارية وضعف وسائل الدفاع القوية، وكانت مقاومة الفرس للزحف العربى جد ضعيفة وفى معركة القادسية التى قررت مصير دولة الأكاصرة كان العرب فى سبعة آلاف مقاتل لا يزيدون، أما الفرس فكان عددهم يزيد على ضعف

عدد العرب، ولو كانت العرب غزت فارس قبل ذلك بنحو قرن مثلاً لتمكنت جيوش أنوشيروان من رد عاديتهما وتغيير مجرى التاريخ كلية^(١)، تلك هي الحقيقة التاريخية الخاصة بالفارس التي أغفل ذكرها البحتري لأنه إنما مدح الفرس في سببته وبالغ في مدحهم فكان متوقع منه أن يغفل ذكر هذا من شأنهم، وفي هذا يختلف شوقي عن البحتري. وجميل من البحتري في وصفه للقصر أن يقول في وصف الإيوان على الحال التي شاهده فيها فقال:

فهو يبدى تجلداً وعليه كلكل من كلاكل الدهر مرسى
لم يعبه أن بزَّ من بسط الديق باج واستل ستور الدمقس

ومن الباحثين من قال إن الإيوان أصبح وقد استلت منه ستور الدمقس وبسط الديباج تشبيهاً بالعادة الحسنة نزع عنها البؤس ما كانت تملك من الثياب فأضحت متجردة تدعوك بالرحمة حيناً وتفريك بالفتون أحياناً، وهذا ما نفهمه من قول البحتري^(٢).

ونحن لا نفهم من تشبيه البحتري ما فهم هذا المؤلف، بل نفهم أن الشاعر معتز فخور به يربأ به أن يكون قد دُل بعد عز لأن سدوله ويسطه نزعته منه على تعاقب الأيام ويقول إن هذا لا يضره من شيء ولا يعيبه في شيء، أما أن يقال إن البحتري شبهه بامرأة تعرت من ثيابها لشدة فقرها فكانت فتنة لأعين الناظرين فمثل هذا التصور والفهم بعيد ولا وجه للشبه بين هذا القصر الشامخ الأشم وبين تلك المتجردة.

ومهما يكن من شيء فلنكل شأنه ودأبه في التصور والتفهم والتذوق.

وإذا وازنا بين شوقي والبحتري في وصف وتشبيه قلنا إن البحتري يقول في وصف رفات الإيوان:

مشمخر تعلو له شرفات رفعت في رعوس رضوى وقدس
لابسات من البياض فما تَبُّ صِر منها إلا فلائل برس
ويقول شوقي في وصف حصن غرناطة:

حصن غرناطة ودار بني الأحـ مر من غافل ويقظان ندس
جلل الثلج دونها رأس (شيري) فبدا منه في عصائب برس
سرمد شيبه ولم أر شيباً قبله يرجئ البقاء وينسى

فالبحتري يصف بياض الشرفات ويتخيلها لابسة غلائل من قطن أبيض، أما شوقي فربما زار الحمراء في شتاء من أشتية إسبانيا فيها هبوط للثلج، ويصف الثلج في بياضه بعصائب من قطن، إلا أنه تجاوز هذا القطن إلى تمثله لرأس علاه مشيب، ويحسن أياً إحسان حين

(1) Caetani : Caure della decadenza dell ' impero sassanido pp. 27 - 28 Roma 1907).

(٢) د . زكى مبارك : الموازنة بين الشعراء، ص ١٧١ القاهرة سنة ١٩٧٣ م .

يتخيل أن هذا الشيب شيب سرمدى، إلا أنه شيب عجب لأنه شيب لا ينتهى بصاحبه إلى ممات محتوم.

ووصف البحترى لإيوان كسرى لا بد مذكرونا بوصف هذا الإيوان فى الشعر الفارسى فقد وصفه شاعر من شعراء القرن السادس الهجرى يسمى خاقانى، وهو من أشهر شعراء الفرس الذين قَصَدُوا القصيد ومدحوا وبلغوا الغاية فى المدح وكان شعرهم دقيق المعنى، مهجور اللفظ، مثقلاً بالصنعة، يتضمن مصطلحات وإشارات إلى علوم وفنون لا يحيط بشيء من علمها إلا قلة ممن توفرُوا على البحث والدرس. وله منظومة نظمها لخروجه لزيارة بيت الله بعنوان «تحفة العراقيين»^(١) ويعنينا من أمر خاقانى أن الرجل كان محسداً يضمّر له حساده الكيد والشر فسعوا به إلى مولاه شيروان شاه الذى غضب عليه وفرض عليه ألا يزابل مدينة شيروان، مما جعله يعتزل الناس وينطوى على أساه، خاصة بعد أن رماه الدهر بالأرزاء، فمضى ولده فى ريق الشباب، كما عاجلت المنية زوجته حزناً وكمداً على فقيدها. فكان الشاعر فى هذا كله فى هم واصب، فقام فى نفسه أن يؤدى فريضة الحج لينفس الله عنه كربه ويخمد من جذوة حزنه، وفى طريقه إلى الحج عرج على بغداد وبعد أن أدى مناسك الحج قفل راجعاً، وفى طريق عودته عرج على إيوان كسرى. وعند هذا الحد من خبره نجد وجهاً للشبه بينه وبين البحترى الذى خرج محزوناً ملتماً تخفيفاً للحزن عن قلبه. ولكن البحترى شاء أن يعزى نفسه بالفرجة، أما خاقانى فشاء أن يجد برد العزاء لقلبه المشبوب بزيارة بيت الله داعياً ربه أن يخفف عنه بلواه. وقف الخاقانى على الإيوان وقد أخذ العجب منه مأخذه لعظمة ما رأى كما عجب لصرف الزمان الذى يبذل الأوضاع ويعكس الآيات فشعر بوحشة تفعم قلبه كما أخذ مما رأى عظة، وعبرة، وذكر أن هذه الدنيا قليل خيرها كثير شرها وكل ما فيها من بهجة ورواء هو الغرور وهو إلى فناء. وشاء أن يشرك معه دجلة فى حزنه على الإيوان، فيقول:

«اعتبر يا قلب ولترمق بنظرة، واتخذ من إيوان المدائن مرآة للعبرة، وفى طريق دجلة لتكن بالمدائن وقفتك، وفى ثرى المدائن لتكن دجلة أخرى دمعتك. دجلة تبكى كأن ألف دجلة تبكى دماً، من حر دمعتها ترى العين ضرماً. لدجلة كبد من حسرة تحرقت، أسمعَتْ قط بمياه فيها النيران أوقدت؟!»^(٢).

(١) نشرت بعناية يحيى قريب فى تهران (١٣٥٧ هـ).

ايوان مديان را آيينه عبرت دان
وزديده نوم دجله نزد خاک مديان ران
كزگر مى خونابش آتش چكداز مژگان
خوب آب شنيدستى كاتش كندش بريان؟

(٢) هان اى دل عبرت بين ازديده نظر كن هان
يك ره ره دجله منزل بمديان كن
خود دجله جنان گرئيد صد دجله خون گوئى
از آتش حسرت بين بريان جگر دجله

تلك هي مقدمة القصيدة، والشاعر يمهّد لقصيدته جرياً على عادة شعراء الفارسية الذين ينظمون الطوال من المدائح بطائفة من الأبيات يسمونها التشبيب، والتشبيب كلمة عربية وهي الغزل والحديث عن النساء لكنها في الفارسية مصطلح عند شعراء الفرس يطلق على الأبيات التي يمهّدون بها لقصائدهم قبل أن يدخلوا على الغرض من نظمها. وقد تكون هذه الأبيات في الغزل أو في وصف مجالس الأتس والشراب، أو في وصف محاسن الطبيعة وهي تبتسم في الربيع، أو وصف النجوم في مسالكها والتحدث عن شمسها وأهلها وبدورها، وهذا يقابل ما ألف شعراء العربية من وقوف على الأطلال، وبكاء الدمن، السبب في ذلك راجع إلى اختلاف البيئة العربية عن البيئة الفارسية، إن خاقاني يجمع بين وصف الطبيعة - لأنه وصف دجلة - والتعبير عما يستفاد من عظة وعبرة من الوقوف على الإيوان، إلا أنه يريد ليشرك دجلة أو الطبيعة من حوله معه في حزنه، لأنه يتمثلها إنسان يشاكيه ويباكيه ويواسيه، وهنا نلمح واضح الفرق بين الشاعر العربي والفارسي.

لقد قال البحترى إنه بكى على ساكني هذا الإيوان الذين نكبهم الدهر وغدرت بهم صروفه وحق له أن يبكي وإن كان بكى على الحقيقة فالبكاء متوقع من كل عين، إلا أن خاقاني يجرد من دجلة إنساناً محزوناً بكاء، وبذا يوضح الفرق بين الخيال العربي والخيال الفارسي، فالعربي يتخيل حقيقة تقع عليها العين وقد يفسرها ويؤكد لها حين يشبهها بمثلها أو قريب مما يشترك معها في صفتها، أما الشاعر الفارسي فيخلق جديداً على غير مثال، ويوجد جديداً من عناصر يجمعها لتشكيله خلقاً جديداً. إن هذا الشاعر تتزاحم على مخيلته الصور ولكنه يجعلها في الواقع لا في الخيال، إنه يريد لدجلة أن تبكي ويخلق من دموعها ألف دجلة، ويريد للبكاء أن يكون ناراً وهذه النار تحرق ماء دجلة وهذا كله خلق جديد لم نصادفه عند البحترى، ويدخل على وصف الإيوان فيصف شرفته كما سبق أن وصف البحترى شرفته فهو يقول إن هذه الشرفات ذاهبة في السماء وهي بيض فكان عليها غلائل من قطن أبيض. أما خاقاني فيتمثل كل شرفة نصيحاً ينصح ويعظ ويحث من يشاهد تلك الشرفة أن يلقي السمع، ويتنصح لأن كلامها عين الحكمة التي تدعو إلى ما فيه تحصيل الخير وتجنب الشر، إنه يجعلها تنصح قائلة إنها من تراب، وهذا التراب من ترابك، كما يريد لها أن تجعل من تنصحه يبكي عليها مما آلت إليه حالتها والشاعر ليس متخيلاً ولا متعجباً ولا معجباً وكفى، ولكنه إلى ذلك يتفكر ويتدبر ويعظ نفسه بنفسه ويتذكر ما سوف تتكشف عنه الأيام لكل إنسان وكل بنيان، ويحزنه ذلك كل الحزن لأنه يوقن بأن الدنيا حتى إذا سبقت إلى الإنسان عفوياً، فإن مصير ذلك إلى الزوال، والبحترى، محزان ولا ريب إلا أنه لا يبلغ مبلغ خاقاني في حزنه الذي يقرنه بالعظة والعبرة فليس يكفى أن يثير الحزن مشهد تقع عليه العين، بل من الخير أن يتعظ هذا المشاهد، وبذا تتوافر الفائدة من مشاهدة

ما يرى وتحرك فى نفسه ما كان ساكناً وتنبهه إلى ما كان عنه غافلاً يقول خاقانى: «ناد الإيوان بصوت دمعك فى الأحيان، علّ جواباً منه أن يبلغ سمع الجنان. أضحكك أن عينى هنا لا تجف، اضحكك ليكن ضحكك من عين لا تزرف، هو ذا الإيوان الذى رانته صور الرجال، وتراب جدرانته متحف بديع الجمال، ولسوف تقول أين مضى أصحاب التيجان، إنهم فى جوف الثرى إلى آخر الزمان، يا خاقانى استجد العبرة من هذا الإيوان حتى يستجدى من بابه بعد الخاقان»^(١).

فخاقانى يردد كلمة اتعظ أو انتبه مما يستفاد منه أنه شديد الرغبة فى التعبير عما يختلج فى نفسه ويجول فى عقله، إنه شاعر حكيم ما فى ذلك ريب، فجمهرة شعراء الفرس القدامى قائلون فى الحكمة ويتحنون كل مقام ومناسبة للقول فيها مما جعل كثيراً منهم حكماء أكثر منهم شعراء إن خاقانى مسرف فى جزعه وإرسال دمعته، وذلك مردود فى الأغلب إلى أنه شاء أن يجد أسلافه الفرس فعظم الفجيجة فيهم وبالغ فى وصف ما حاق بهم، وبذلك يختلف عن البحترى الذى نبه إلى أنه توجع للفرس وإن لم يكونوا من أبناء جنسه، ويمضى خاقانى ليمجد ملوك الفرس، فيحشدهم حشداً فى كلامه ويغمرهم بكل مظاهر العظمة وأسباب المجد، لقد ذكر طائفة منهم بأسمائهم وأجرى عليهم صفاتهم وتحدث عن مآثرهم وكأننا به شاعراً مؤرخاً يشبه شعراء الفرس الذين نظموا تواريخ ملوكهم ووصفوا مغامرات أبطالهم وقد امتلأت نفوسهم فخراً بهم وتغنوا بحامدهم ومناقبهم وبينوا كيف انطوت الأرض تحت سلطانهم وعنت لهم حياة الملوك فى أكناف الأرض ذات الطول والعرض، ويذيل كلامه عن الملوك معرضاً بمولاه الأمير الذى عرفنا عنه أنه غضب عليه فى شىء فحظر عليه مزايمة مدينة شيروان إلى أن خرج للحج وكان ما كان من مروره بالإيوان. إنه يريد لمولاه الأمير أن يتعظ ويخفف من غلوائه ولا يتكبر ولا يتجبر.

إنه يذكر نعيق البوم فى هذا الإيوان بعد تغريد البلابل، وكأنما يريد ليقول إنه لم يعجب للبوم والبلابل وهى فى شأنها لأن البوم تنعق فى الأطلال الخربة، أما البلابل فتغرد فى خمائل البساتين، إنه يريد أن يسوى بين هذه وتلك فى حزنهما على الإيوان، وكأنما يذكرنا بالحيام الذى يقول فى إحدى رباعياته (إن ذلك القصر كان يناطح الفلك، على عتبته عفر الجبين كل ملك، رأينا على طنفة فاختة تنوح وتندب، وحكاية صوتها أين ذهبوا أين

تابوكه بگوش دل باسخ بشنوى ازيوان
خاك دراو بودى ديوار نگارستان
ازايشان شكم خاکست آبستن جاويدان
تا از دراو زين پس دريوزه كندخاقان

(١) كه كه بزبان اشك آوازه ايوان را
اينست هان ايوان كز نقش رخ مردم
گفتى كه : كجار فتند آن تاجورن ؟ اينك
خاقانى ازين درگه دريوزه عبرت كن

ذهبوا^(١)، وبعد أن رأينا الفوارق بين قصيدة البحترى والحقاقنى نقول إن خاقانى ظاهر
 التأثير بالبحترى، ولا عجب فخاقانى كغيره من شعراء الفرس القدامى متضلع من العربية
 واسع الاطلاع على شعرها. وحقاقانى والبحترى وكذلك شوقى - الذى عارض البحترى
 وإن خالفه فى أشياء - هؤلاء الشعراء جميعاً يشتركون فى أن قصائدهم تملك من عيون
 شعرهم وهم بها من المشاهير.

والقول بعد ذلك على موشح صقر قريش لشوقى، وقد عارض به موشحاً لابن الخطيب مقلعه:

جادك الغيث إذا الغيث همى يا زمان الوصل بالأندلس
 لم يكن وصلك إلا حلما فى الكرى أو خلصة المختلس

فابن الخطيب يتوق إلى زمان الوصل فى الأندلس، ويذكر أيامه المواضى وعيشه الرغيد
 وهو يتملى الجمال وينعم بالوصال، ولكن شوقى يقول:

من لنضو يتزى الماء برح الشوق به فى الغلس
 حن للبان وناجى العلما أين شرق الأرض من أندلس

فشوقى فى واقع أمره لا يحن إلى أيام وصل له فى الأندلس، بل إن الأمر على النقيض
 لأنه كابد ما كابد من آلام الغربة أثناء مقامه فى الأندلس، وكان مطوى الفؤاد على الكمد
 لا يهنا له عيش ولا يقر له مضجع لأنه كان دائم الحنين إلى مصر التى يصرح بقوله أين
 مصر فى شرقها من الأندلس فى غربها. فشوقى أعجبه جمال هذا الموشح وما فيه إيقاع
 وتنظيم فأخذ عنه مبناه ولم يأخذ معناه. كما رأى أن يحكى قصة عبد الرحمن الداخل،
 والظن أن شوقى رأى وجهاً للشبه بينه وبين هذا الأمير العربى المغامر فكل منهما أزعج عن
 وطنه، وكل منهما شاعر يحن حنينه إلى وطنه البعيد البعيد، إن شوقى يشبهه بذلك البلبل
 المحزان الذى يترنم فى عذب الأغاريد إلا أن حزنه فى القلب مكتمن، إنه يصيب صفة هذا
 البلبل وقد شبه به عبد الرحمن الداخل أو صقر قريش، إنه يتخيله مفارقاً لوطنه وهو على
 الدوام إليه فى شوق وتوق، ويصرح بأنه شبه هذا البلبل وشبه صقر قريش فيناجيه قائلاً:

قلت لليل والليل عواد من أخو البث فقال ابن فراق
 قل ما واديه قال الشجو واد ليس فيه من حجاز أو عراق
 قلت لكن جفنه غير جواد قال شر الدمع ما ليس يراق
 ناح إذ جفناى فى أسر نجوم رسفا فى السهد والدمع طليق
 أيها الصارخ من بحر الهموم ما عسى يغنى غريق عن غريق
 إن هذا السهم لى منه كلوم كلنا نازح أيك وفريق
 قلب الدنيا تجدها قسما صرقت من أنعم أو أبؤس

(١) ابن قصر كه برچرخ همى زد بهلو پر درگه او هان نهاندندو
 دیدیم برکنگره اش فاخته ای بنشست همی گفت کوکو کوکو

ونلاحظ أن شوقى لم يصرح تصريحاً واضحاً فى سرده لسيرة صقر قريش وذلك فى أول الموشح لأنه أطال فى تشبيهه بالبلبل واستغرق وصف البلبل طائفة كبيرة فى موشحه . وذلك أنه شاء أن يشبه نفسه به وأفضى به السياق إلى أن يجعله مثله صارخاً من بحر الهموم كأنما يطلب منه الغوث ، وشوقى فى غربته ومحتته غريق كمثلته لا يقدر على شىء ولا يستطيع أن يمد إليه يداً تنتشله من لجة محتته الغامرة . إن شوقى بمثل هذا من قوله يقنعنا بأنه لم يعدم الغنائية كما قال عنه الأكثرون ، ولكنه شغل عنها ولولا ذلك لكان له فى الشعر الغنائى روائع كما له فى شعر المناسبات ، إن شوقى بعد أن حدثنا عن قلبه المعذب المحزون فى الأندلس وذكرنا أنه يشبه البلبل مريداً به صقر قريش يجد نفسه فى ضرورة أن يلتفت إلى شباب مصر ليبدل لهم النصيح ويلفتهم إلى أن ينظروا إلى أمير الأندلس نظرتهم إلى من يرون فيه أحسن أسوة لأنه بلغ الكمال ، وكان حقاً مثلاً أمثلاً للرجال ، كان لشوقى فى مثل هذا من قوله نزعة تعليمية أو إصلاحية للشباب فكره لهم أن يستيئسوا أو يتقاعسوا وحرك فيهم حميتهم بما ألمح إليه من خبر عبد الرحمن الداخل . ولعله لم يغب عنه حال الشباب فى مصر فى عهد الاستعمار وأنهم بيتوا العزم على رفع الظلم عن كاهلهم والأخذ على يد ظالمهم وخلع ريقته عن عنقهم وخاصة أن شوقى نفسه كان من ضحايا هذا الظلم الذى نأى به عن وطنه :

لم يلججه من بين الملك أمير	فى كتاب الفخر للداخل باب
ونمى الأقمـار بالأندلس	فى الشموس الزهر بالشام انتمى
وانثنى الغرب بهم فى عرس	فعد الشرق عليهم مأتما
لم يكن يأمل منها مخرجا	ذلك الداخل لاقى مظلمات
فمضى من غده لم ييأس	قد تولى عزه وانصر ما
أبعد الغمر وأقصى اليبس	رام بالمغرب ملكاً فرمى

إنه يتحدث إلى شباب مصر ومصر لم تغب عن باله ، عن سيرة هذا العظيم الذى تأتى له أن يولى هارياً من الشام ويولى وجهه شطر الأندلس ليقم فيها ملكاً عضوداً ، وكان هذا منه معجزة وخارقة وقلما تأتى لغيره مثل ما تأتى له بفضل قوة عزمه وصلابة عوده وصموده أمام الملمات ، واختصه التاريخ بصفحات من كتابه مشرقات بالمجد والفخار ، إنه فى الأندلس يذكر صاحب الأندلس هذا ويتحف شباب مصر بطرف من سيرته ليجدوا فيه الأسوة ، وهذا ما قد يكون أمانة من أمارات تدل على أنه كان شاعر القومية المصرية .

ثم يوالى شوقى سرد سيرة صقر قريش:

قد يشيد الدول الشم الخلق
نالت النجيم يد الملتمس
أسس الداخل فى الغرب وشاد
جانب الغرب لعز أقعس
سنح السعد له فى النحس

بنيت من خلق دولته
وإذا الأخلاق كانت سلما
أى ملك من بنايات الهمم
سلب العز بشرق فرمى
وإذا الخير لعبد قسمها

والشاعر بعد ذلك ينحو منحى آخر، لأنه يقف منا موقف الحكيم الذى يعظ من يعلمهم الحكمة ويوجه سلوكهم إلى ما ينفعهم، وبذلك يتقلب موشحه فى كثير من الأغراض والمعانى، فضلاً عن كونه وثيقة تاريخية ذات أهمية. إنه بذلك يشبه بعض الشبه قصيدة الخاقانى فى إيوان كسرى كما أن فيه شهباً من سينية البحرى، فهؤلاء الشعراء ثلاثهم يقفون موقف المشاهد من ملك عظيم شاهدوا آثاره فبهرتهم وحركت فيهم شاعريتهم، إلا أنهم توجهوا لأصحاب هذا الملك بعد أن دالت دولتهم وسوى الزمان معظم آثارهم بالأرض هدماً، إلا أن ما تبقى منها شاهد على عظمتهم لا يزال، إن شوقى يشبه البحرى و خاقانى حين يشير إلى أن الأندلس كانت تشاهد فيها حو الدمى فاتنات بالشفاه اللعس، ناقلات فى العبير أقدامهن واطثات فى حبير السندس^(١)، إلا أن شوقى أرق ذوقاً من صاحبيه العربى والفارسى فى تذكر من سكن القصور لأنه وصف محاسن الملاح المترفات وأشار إلى أنهم كن ينقلن خطاهن فى العنبر مذكراً بذلك ما كان من أمر المعتمد الذى تيمته جاريته الرميكية ورغبت إليه أن تمشى فى الوحل حين شاهدت بعض القرويات، وأرادت أن تصنع مثلهن فى تيه ودلال، فما كان منه إلا أن أمر أن تفرش لها الأرض عنبراً لتمشى فيه بدلاً من الوحل، وتلك غاية الغايات فى تترف الملوك وتدلل نساء جلسن على عرش الجمال على أصحاب العروش والتيجان، ثم أراد لمن يتلقى عنه أن يأخذ من الدنيا بليغ العظة قد تجلت فى بليغ الكلم.

ولشوقى قصيدة بائية ألقاها فى اجتماع رجال التموين عام ١٩٢٠م بعد عوده من منفاه فى إسبانيا، وفيها أشاد بالأندلس وشكر لها جميلها وصور عودته منها، كما وصف استقبال الشباب له فى محطة القاهرة، ولنا أن نلحقها بأندلسياته^(٢).

وعنوانها فى الجزء الأول من شوقياته «بعد المنفى» وإذا أمعنا النظر فى هذه القصيدة استبان لنا أن شوقى تحزن لفراق الأندلس، أى تكلف الحزن، فقد عرفناه فيها شارد الفكر كاسف البال منظوياً على نفسه قلقاً شديداً القلق يكابد الشوق والحنين إلى مصر، ولكن

(١) أحمد شوقى: الشوقيات، ص ٢٢١ ج ٢ القاهرة .

(٢) د . صالح الأشتى: أندلسيات شوقى، ص ١٥٤ دمشق سنة ١٩٥٩م .

فرحته بعودته إلى مصر هي التي جعلته يتكلف فراق الأندلس بفرحة التلاقي هي التي أشعرته بحزنه للفراق، هذا ما نستخلصه، إنه أشبه شيء بمن انطلق من سجن ظل فيه حبيساً أمداً طويلاً ولما فرج الله كربه، صورت له فرحته أنه أمن شراً فزاد عن فكره ما لقي من عنت ومضض وعذاب، وغشى فرح اليوم حزن الأمس فجعله في خبر كان، وطاب للمتحرر المنطلق أن يذكره ولكن سروره طغى على ما كان من أساه.

إن شوقى يذكر أيامه في الأندلس كأنه يأسف عليها أو أنه يقف على طلل دارس طامس وقد وجد بديلاً منه داراً تجمعها بمن يحب. إن هذا من شأنه يتجلى في قوله:

شكرت الفُلك يوم حويت رحلى فيالمفارق شكر الغرابا

إنه عجب لأنه شكر السفينة وهذه السفينة هي التي جعلته يفارق الأندلس، فكأنها غراب البين الذي يفرق الأحبة فحقيقة الحال أن فراق شوقى فراق غير وامق، يقول شوقى:

نشرت الدمع في الدمن البوالى كنتمى فى كواعبها الشباب
وقفت بها كما شاءت وشاءوا وقوفاً علم الصبر النذهابا
لها حق وللأحباب حق رشفت وصالهم فيها حبابا
ومن شكر المناجم محسنات إذا التبر انجلي شكر الترابا

تلك هي نفسية شوقى في انقباضها وانبساطها كما تلوح من كلامه الذى يصدقنا فيه التعبير عن خفقة قلبه بفرحة العودة إلى مصر بعد إذ فارق الأندلس.

وشوقى لا ينسى مقامه في الأندلس ويرى من حق الأندلس عليه أن يتغنى بمجد العرب فيها :

أحق كنت للزهراء ساحا وكنت لساكن الزاهى رحبا
ولم تك جور أبهى منك ورداً ولم تك بابل أشهى شرابا
وأن المجد فى الدنيا رحيق إذا طال الزمان عليه طابا
أولئك أمة ضربوا المعالى بمشرقها ومغربها قبابا
جرى كدرأ لهم صفو الليالى وغاية كل صفو أن يثابا

ولربما أراد شوقى أن يلقى على سمع من يتلقون عنه أن نفيه إلى الأندلس لم يضره من شيء ورغبته أن يقنع من كانوا سبباً فى نفيه أو من كانوا من حساده أن شماتتهم به رعونة وحماسة وفساد عقل، وأن يبين أن السهم الذى رشق غير ذى ألم ولم يصب منه مقتلاً، ولعله يتصنع أن يوهمهم أن منفاه كان جنة الله فى أرضه، ولذلك فلم يبلغوا منه مبلغاً، ويخرج شوقى من كل هذا ليدخل على ما هو منقطع الصلة عن الأندلس، لأنه يتحدث عن عودته إلى مصر ويتجه بالكلام إلى شباب مصر الذين تلقوه بالحفاوة والإجلال والترحيب، مما تبين منه أنهم كانوا على يقين من أنه نفى واشتد

أسفهم على نفيه وأبعده عنهم وعن مصر قوم من الظالمين . وهذا كله يفسر قصة نفيه إلى الأندلس، وهذا الغرض الذى انتقل إليه شوقى خارج عن المجال الذى ندير فيه كلامنا عن أندلسياته، وما دام شوقى ممن رثوا الأندلس فى غير أندلسية من أندلسياته، فلا ضير أن ننظر فى رثاء الأندلس كما جادت به قريحة بعض شعراء العرب من القدماء والمعاصرين، ولعلنا بذلك نبلغ المنتهى فى دراسة ما قيل من شعر فى الأندلس كما أن ذلك يبين فروقاً بين هؤلاء الرائيين والباكين من الشعراء، وبالتالي نبلغ الختام فى تصورنا للأندلس بعد إذا درسنا ما درسنا من أندلسيات شوقى، تلك الأندلسيات التى عقدت الصلة الوثقى بين شوقى والأندلس، وكانت بحق غرضاً أو فناً قائماً بذاته الأجدد أن يدرس دراسة تعمق واستيعاب .

منذ أن ضاعت الأندلس من المسلمين، ونزلت عنها راية التوحيد، والشعراء لا ينفكون عن بكائها ورثائها إلى يومنا هذا وترتب على ذلك أن ظهر أدب لنا أن نسميه أدب بكاء الأندلس^(١).

واليك أمثلة مما قال الشعراء فى هذا الغرض، قال ابن الأبار من قصيدة طويلة :

أدرك بخيلك خيل الله أندلسا	إن السبيل إلى منجاتها درسا
وهب لها من عزيز النصر ما التمس	فلم يزل منك عز النصر ملتصبا
وحاش مما تعانيه حشاشتها	فطالما ذاقت البلوى صباح مسا
بالجزيرة أضحى أهلها جزرا	للحادثات وأمسى جدها تعسا

هذا الشاعر صاحب كتاب قيم فى تاريخ الأندلس بعنوان «الحلة السيرة» فمتوقع منه أن يحز فى نفسه ضياع الأندلس التى أرخ لها وخلد فى كتابه ذكرها . إنه ممتلىء حزناً وحنقاً لما آل إليه حال ذلك البلد، فبدأ كلامه بالدعوة إلى الجهاد لنصرة بلد كان فى القمة فهوى إلى الحضيض واشتد عليه أن يكون تلك عاقبة المسلمين فيه بعد أن غلبوا على أمرهم وكانت السيادة فيه لغيرهم . إنه ذلك المؤمن الموقن الذى تأذت نفسه بإيذاء الإسلام فى الصميم وخرج عن صبره على الضيم والعدوان فكانت دعوته إلى تدارك المسلمين بالعون والغوث والأخذ بيدهم من كبوتهم .

إنه لا يذرف دمعاً لأنه ممتلىء حمية وحماسة داع إلى مناشبة المغيرين القتال لصد عاديتهم، ومن هذا شأنه لن يكون حزنه إلا فى أغوار نفسه وهو يتجلد ويصمد ويأبى لعينه أن تذرف دموع الرجال، إنه يستعرض ما حل بالأندلس وكأنه ذلك المؤرخ الثبت الذى يظهرنا على حقائق التاريخ، لقد ذكر أن فى بلنسية وقرطبة ما ينفطر له القلب حزناً ويبين أثر تحريب الغزاة لعمرانها:

(١) د . فاطمة محجوب : الموسوعة الذهبية الإسلامية - ج ٢ ص ٢٩٢ - القاهرة سنة ١٩٩٢ م .

جدلان وارتمجّل الإيمان مبتسماً
يستوحش الطرف ضعف ما أنسا
وللنداء غداً أثناءها جرساً
مدارساً للمثنائي أصبحت درسا

مدائن حلها الإشراف مبتسماً
وصيرتها العوادي العابثات بها
يا للمساجد عادت للعدا بيعا
لهفى عليها إلى استرجاع فاتتها

فابن الأبار يصف فجيعة الإسلام بعد أن نكب أهله وتتأذى نفسه المؤمنة بذلك ويتوجع له، ويذكر تلك المساجد التي كانت عامرة بالمؤمنين ومدارس للعلم يقصدها عامة المسلمين وغير المسلمين، ويتلهف، إلا أنه لا يستيئس والمأمول عنده أن تعود إلى ما كانت عليه، إنه راث ولكن شجنه شجن رجل لا تلين قناته ولا يقنط من رحمة الله، فهو رثاء يبدو فيه أثر للعزاء.

وممن بكوا الأندلس أبو الحسن القرطاجني، وله قصيدة في ألف بيت، وهذا الشاعر في قصيدته التي تعوزها جمالية التعبير يشبه ابن الأبار في وصف ما لحق بمدن الأندلس من خراب، من ذلك قوله:

قد محق البدر السرار ومحا
بها فلم يدع عرى إلا عرا
ففض شمل المسلمين وعمى
في كل حفل وعلى كل ملا

ومحقت قرطبة كمثّل ما
طوفان هيجاء أطاف هيجه
وفتنة عمياء سال سيلها
أضحت لسان الحال تملّى شجوها

ولكن الشاعر هنا يكثر من وصف أنها الأندلس، ويريد أن يبيها وهو في ذلك يشبه الشاعر الفارسي خاقاني الذي أجرى دجلة دموعاً في بكائها على إيوان كسرى، ولكن فرق بين قول هذا الشاعر العربي وهذا الشاعر الفارسي، فالعربي يكتفى بأن يتخيل الأنهار جارية الدمع في جريانها فهو يصف ما تقع عليه عينه، أما الفارسي فقد ولد من المعاني والصور ما زحم كلامه بالبديع، ويخلق من نهر واحد هو دجلة ألف نهر، ويريد أن يخلق من دجلة تلك الوالهة الشكلى التي تحرقت كبدها حزناً ويأبى إلا أن يكون حزنها ناراً موقدة تحرق الماء. إنه يخلق أشياء على غير مثال.

يقول القرطاجني:

بكل مستفيض ما زقا
إذ لم يطق يروى صدى هام زقا
غيظ بعث الشقر في كل عرى

فالنهر الأبيض يبكى شجوه
وقد بكى النهر الكبير صنوه
وكاد شقر أن يغيض عندها

وإذا احتكمنا إلى ذوقنا الأدبي لوددنا أن تكون هذه القصيدة أرجوزة، لأن الشاعر لم يلتزم قافية واحدة مما شوه من جمال تلك القصيدة.

والذكر بعد ذلك لأشهر ما قال الشعراء فى رثاء الأندلس وهى قصيدة طويلة للرندى،
والقصيدة تتميز بالوحدة وإن طرقت فيها الشاعر أكثر من غرض، إنه يستهلها بالقول فى
الحكمة فيعجب لما تجرى به المقادير وكيف أن الزمان لا يبقى على حال:

لكل شئ إذا ما تم نقصان	فلا يغر بطيب العيش إنسان
وهى الأمور كما شاهدتها دول	من سره زمن ساءته أزمان
وهذه الدار لا تبقى على أحد	ولا يدوم على حال لها شان
يمزق الدهر حتماً كل سابعة	إذا نبت مشرفيات وخرصان

فلا مرية فى روعة هذا الشعر لأنه من السهل الممتنع وله فى النفس موقعه، أما المعنى
فمن قبيل تحصيل الحاصل والشاعر كالبحترى وخاقانى يقول فى العبرة والحكمة والموعظة،
ويمتد به الكلام فيذكر ما صارت إليه أحوال الملوك العرب والفرس فى أرجاء الأرض،
ومضى فى سرد الأمثلة إلى أن دخل على غرضه فيقول:

دهى الجزيرة أمر لا عزاء له	هوى له أحد وانهد نهلان
فاسأل بلنسية ما شأن مرسية	وأين شاطبة أو أين جيان
وأين قرطبة دار العلوم فكم	من عالم قد سما فيها له شان
وأين حمص وما تحويه من نزه	ونهرها العذب فياض وملآن

إنه يركن إلى تعداد مدن الأندلس ليشير إلى ما حاق بها بعد أن هوى عنها سلطان
العرب، فهو مؤرخ وما حاق بتلك المدن يمكن أن يرد فى كتب التاريخ، ولكنه أكثر من
غيره تفصيلاً وقد يكون ذلك لأنه أطول نفساً فى قصيدته الطويلة تلك، التى يبدو أنه
نظمها على مكث وأناة، رغبة منه فى وصف فجعية الإسلام التى لا سابق لها ولا لاحق،
وهنا نشير إلى أن ما حاق ببغداد على يد التتار كان له كذلك رنة أسى فى نفوس المسلمين
وشعراء العربية والفارسية، إلا أن ما أصاب الأندلس كان أعمق فى النفوس، لأن ملك
العرب قد هوى فى الأندلس إلى غير رجعة، ولم يبق فيها للإسلام بقية، ومن أسقطوا
ملك العرب أحلوا دينهم فيها محله ولم تقم بعد للإسلام قائمة فيها. إن من شعراء العربية
والفارسية من راعهم أن يطرح التتار كتب العرب فى دجلة حتى أشكل ماؤه، ولم يصرحوا
بأن هؤلاء الغزاة الطغاة بيتوا للإسلام شرّاً. ولنا أن نضيف إلى ذلك أن بغداد لم يكن فيها
من العمائر ما كان فى مدن الأندلس ولا من مظاهم الحضارة ما يشبه مظاهر الحضارة فيها،
يقول الرندى:

تبكى الحنيفية البيضاء من أسف	كما بكى لفراق الإلف هيمان
على ديار من الإسلام خالية	قد أقفرت ولها بالكفر عمران
حيث المساجد قد أضحت كنائس ما	فيهن إلا نواقيس وصلبان
حتى المحاريب تبكى وهى جامدة	حتى المنابر ترثى وهى عيدان

ثم يردف واعظاً منبهاً من غفلة مردداً قوله إن هذه المصيبة التي حلت بالمسلمين لا سابقة لها، فكأنه من مثل هذا من قوله يؤيدنا فيما ذهبنا إليه آنفاً من أن نكبة الأندلس أشد وأتكى من نكبة بغداد. ولكنه يطلب الغوث من العرب وراء البحار ويحثهم على الجهاد فى سبيل الله ويحضهم على أن يخفوا لنجدة الإسلام والمسلمين، فمما يقبح بهم ويعيبهم أن يتقبلوا فى أعطاف النعيم فى ديارهم وقد صموا آذانهم عن نبأ سقوط ملك العرب فى الأندلس متناسين أن الواجب الأوجب عليهم أن ينصروا إخوتهم فى الدين والجنس وهم فى محتتهم. وهذا الشاعر يكاد ينفرد بهذا من هتافه بالمسلمين فى أكناف الأرض داعياً إياهم إلى الجهاد ليعدوا أولئك المغلوبين المنكوبين :

أعندكم نبأ من أهل الأندلس	فقد سرى بحديث القوم ركبان
كم يستغيث بنا المستضعفون وهم	قتلى وأسرى فما يهتز إنسان
ماذا التقاطع فى الإسلام بينكم	وأنتم يا عباد الله إخوان

ثم يمضى الشاعر فى وصف حال أمراء الأندلس وكيف تبدلوا من عز بذل وكانوا ملوكاً فأصبحوا عبيداً، الأبيات الأواخر فى تلك القصيدة العصماء تتضمن تفجعه وتوجعه لما تراه العين فى الأندلس: كروية الأمراء والأميرات وهم يباعون عبيداً. ومما تنقطع له نياط القلوب أن يخطف طفل أو طفلة من أم لا قدرة لها على دفع جبار ظلوم ثم يذكر ما تنشق له النفس غضباً وينفطر له القلب حزناً:

وظفلة مثل حسن الشمس إذ طلعت	كأنما هى ياقوت ومرجان
يقودها العليج للمكروه مكرهه	والعين باكية والقلب حيران
لمثل هذا يذوب القلب من كمد	إن كان فى القلب إسلام وإيمان

وهذا البيت الأخير ينم عن أن الشاعر متأذ على الأخص بما نزل بالإسلام والإيمان، والإسلام هنا بمعناه الجامع لأنه مذكور بحضارته المادية وحضارته الروحية جميعاً، كما أن القصيدة تعرض صورة نفسية للمسلم إزاء ضياع الأندلس.

وإذا أرجعنا النظر إلى شوقى لم نجد يوفى الأندلس حقها عليه من رثاء، بل ذكرته عمائرنا التى بقيت على الدهر بماضيها المجيد، وأسف على سقوط الملك عن العرب فيها عرضاً لا أصلاً، ولم يختص الأندلس كغيره من الشعراء بالرثاء والبكاء.

وفى عودة إلى نزار قبانى نجد صاحب قصيدة يختص بها إسبانيا التى أقام فيها فترة من الزمن وما كان ناسياً ولا متناسياً أنها أندلس الأمس فقال:

كتبت لى يا غالية ...
كتبت تسألين عن إسبانيه
عن طارق يفتح باسم الله دنيا ثانية ...
عن عقبه بن نافع ...
يزرع شتل نخلة ...
فى قلب كل رابية ...
سألت عن أمية ...
سألت عن أميرها معاوية

فزار لا ينفك عن ذكر المرأة فى شعره تلك التى يردد ذكرها على أنها كل دنياه وكل ما يخفق به قلبه، ويجول فى خياله ويحرك موجات أفكاره، إنه يتخيل عزيزة عليه أثيرة لديه، تحدثه عن إسبانيا أو بالأحرى عن فتحها من صناديد العرب، ويذكرنا بما وجدناه فى قصيدته الحمراء بذكر بنى أمية ودمشق وفخره بأن له نسباً فيهم، وينسب إليها سؤالها عن الأمويين وحضارة العرب فى عصرهم مشيراً إلى أن من أقام دولة العرب فى الأندلس أموى، ويقول فى زوال ملك العرب فى الأندلس مبيّناً أن ملكهم هو ملك بنى أمية وهو سليلهم:

لم يبق من إسبانية
منا ومن عصورنا الثمانية
غير الذى يبقى من الخمر
بجوف الأنية ...
وأعين كبيرة ... كبيرة ...
ما زال فى سوادها ينام ليل البادية
لم يبق من قرطبة
سوى دموع المئذونات الباكية

إن تشبيهه لملك العرب بالخمر التى لم يبقَ منها إلا ثمالتها تشبيه لا غبار عليه إلا أنه لا يدل على أن الشاعر حزين حزين، أما الأعين السود فهى تلك العيون التى أشار إليها فى قصيدته الحمراء لصاحبته التى لقيها فى هذا القصر وفتن بعينها السوداء، إلا أنه فى هذه القصيدة يريد ليقول إن سواد العيون فى إسبانيا دليل على أن العرب كانوا فيها وورثوا الإسبان سواد عيونهم، أما لمئذنة جامع قرطبة دموع فيهم على أنها كانت قدماً كأنها تصيح أو تنوح وهى تصعد الآذان، أما اليوم فلها الحزن فى صمت دموعها، ثم يذكر بقصة ولادة وبقصر بنى الأحمر ويحسن الإحسان كله حين يشبه قصرهم قائلاً:

لم يبق إلا قصرهم
كامرأة من الرخام عارية
تعيش لا زالت على
قصة حب ماضية ...

وبمثل هذا يستبين الفرق جلياً بين الشاعر القديم والشاعر المعاصر فى تصورهِ وتخيُّله، فالقديم أميل إلى الواقع وخياله محدود النطاق، أما هذا الشاعر الحديث فهو يخلق صوراً لا تخطر للشاعر القديم على بال، ونزار لا يعبر عن حزن وكمد، وما شأنه شأن من يقف على الطلول والدمن ليرزق الدمع فى شجن بل يعبر عن طيوف بخياله تطوف وهذا حسبه، ويصدقنا التعبير عما طبع عليه من ميل إلى ترديد ذكر المرأة، فلما وصف القصر أبى إلا أن يشبهه بامرأة ولكنها ليست ككل امرأة فلقد شاء لها أن تعرى عرياً من ثوبها لتعيش على قصة حب ماضية.

ولعله متأثر بالرندى الذى كره من العرب أن يتقاعسوا عن نصره الأندلسيين، وقد ساءه من العرب أن يتقاطعوا وهم فى الإسلام إخوان.

مضت قرون خمسة
ولم تزل عقلية العشييرة
فى دمننا كما هيهِ
حوارنا اليومى بالخناجر
أفكارنا أشبهه بالأظافر
ولا تزال لفظة العروبة
نصلبها على جدار الحقد والكراهية

ونزار قبانى دبلوماسى له تمام الإدراك بالتيارات السياسية، خصوصاً فيما يتعلق بالعالم العربى، ولذلك جعل من تأسفه على مصير عرب الأندلس مجازاً إلى غرض آخر، هو ربط ما كان لعرب الأندلس من تقاطع وتدابير وشتات فى الرغائب والأهواء، مما أدى إلى سقوط دولتهم وذهاب ريسحهم شأن العرب فى يومهم الحاضر. وكأنه بذلك شاء أن يذكر العرب اليوم بما كان من مصير أسلافهم فى الأمس، ويؤكد عليهم أن يأخذوا حذرهم من أن يقعوا فيما وقع فيه أسلافهم فى الزمان الخالى، ويوصيهم أن يتعظوا بما كان من أمر أسلافهم لينجوا مما نزل بهم من شدائد ودهاهم من محن. إنه يريد ليشير إلى أن حاضر العرب يوشك أن يكون تنمة لماضيهم، وهذا شر مستطير يتهددهم وخطر أى خطر يدهمهم. إنه فى قصيدته تلك يذكرنا بشوقى فى يائته التى ذكر فيها الأندلس وما كانت عليه وما صارت إليه، ثم خرج من هذا الغرض إلى غرض آخر هو اتجاهه بالخطاب إلى

شباب مصر الذين استقبلوه فنصحهم وأوصاهم وعرض عليهم الأسوة التي ينبغي أن تكون لهم في صقر قريش، وبذلك كانت قصيدة شوقي وقصيدة نزار متشابهتين في تلك الازدواجية، ونعني بها أن النصف الأول من كل منهما كان ذكراً للأندلس وتأسفاً على ما صارت إليه، أما النصف الثاني فكان عند شوقي نصيحة للشباب وتوعية لهم، أما في قصيدة نزار قباني فكان بذل النصح للعرب فيما تباعد وتقارب من بلادهم وترغيبهم في أن يتخذوا مما دهم أسلافهم عظة وعبرة، تأخذ بيدهم من كبره وتقيمهم وتناي بهم عن هوة سحيقة وشيك هويهم هويًا.

القسم الثاني

إقبال والإنجليس

الباب الأول

إقبال والإنجليس

الفصل الأول : إقبال ومنهج تفكيره

الفصل الثاني : إقبال والعرب

الفصل الأول : إقبال ومنهج تفكيره

قبل أن نطرق باب الكلام فى هذا الفصل، نرى من الخير أن نلم إلمامة وجيزة بسيرة محمد إقبال، وقد آثرنا ذلك فى هذا الفصل بالذات، لأن معرفة القارئ العربى بإقبال أقل من معرفته بشوقى أمير الشعراء، وذلك من صنعنا على التقريب وهو خير من أن نرتب عليه كلاماً قد يكون على التجهيل.

فمحمد إقبال المتوفى عام ١٩٣٨ داعيةً إسلاميةً ذهب له الصيت البعيد فى الشرق والغرب على حد سواء، ولعل غيره من المصلحين الإسلاميين لم يحظ بمثل تلك الشهرة فى اتساعها، ولا وجد ممن كتبوا عنه ودرسوه ما وجد إقبال. وحسبنا فى هذا الصدد قولنا: إن قريباً من ألف قلم لعلماء الشرق والغرب جرت فى كتب وبحوث ودراسات شتى عن إقبال.

ولد محمد إقبال لأب من أهل العلم والتقوى، أجلسه منه مجلس التلميذ أخذاً بما جرت به عادة الآباء فى عصر إقبال وبيئته، وتلقن إقبال عن أبيه مبادئ علوم الدين على الأخص لأن أباه آثر أن يختصه بمعرفة أصول الأديان، وأولها أصول الدين الحنيف خصيصاً.

وهذا ما أوجد فى هذا الصبى الآخذ عن أبيه ميلاً إلى التبخر فى تلك العلوم، فضلاً عن أنه من بعد توفر على دراسة العربية والفارسية والإنجليزية إلى جانب لغته الأوردية، وبذلك اكتملت له الأسباب وتوافرت له الوسائل للاستزادة من المعرفة فى شتى أصولها وفروعها، ومضت الأيام وتقلبت بإقبال الأحوال فأدرسته حرفة الأدب، ونظم الشعر فى الفارسية والأوردية، وتقلبت بإقبال أشعاره فى شتى فنون الشعر وأغراضه التقليدية التى كان شعراء الأوردية والفارسية ينظمون فيها.

وقيل إنه كان فى شعره من المجيدين إلى أبعد مدى.

واشتغل إقبال بالتدريس فدرس اللغة العربية مما يدل على أنه ملك ناصيتها، وجرى القضاء بأن يلتقى بالمستشرق الإنجليزى (توماس ارنولد) الذى عرف فيه ذلك العبقري الذى سوف يكون له فى مقبل الأيام شأن أى شأن فرغب إليه أن يرتحل إلى إنجلترا. فارتحل إليها ودرس الفلسفة ونال فيها درجة الأستاذية، ولم تشغله دراسته للفلسفة عن دراسة المجتمع من حوله والتعرف على تقاليد القوم المتوارثة والنظر فى مظاهر الحضارة الأوربية.

ولم يقنع إقبال بهذا القدر الذى حصله من العلم، فولى وجهه شطر ألمانيا، والتحق بجامعة ميونخ حيث داوم على دراسة الفلسفة العالية وعقد أسبابه بأسباب الفلاسفة والمفكرين من أمثال هيجل ونيتشه وبرجسون، وهم أقطاب الفكر الفلسفى الحديث فى عهدهم ونال درجة الدكتوراه ببحث عنوانه (الميتافيزيقا فى فارس ١٩٠٨م).

وبانتهاء فترة دراسته فى أوروبا قفل راجعاً إلى وطنه إلى الهند، وركب البحر، ولما اجتاز بمدينة صقلية تداعت أفكاره واثالت على خاطره الذكريات فذكر أن تلك الجزيرة كانت عامرة بحضارة العرب فيما سلف من الزمان، وتبين له واضح الفرق بين ماضى المسلمين فى ماضيهم وحاضرهم، فعقد أكيد العزم على أن يجعل من نفسه داعية إسلامياً ومصلاًحاً لأمور المسلمين وذلك بحضهم على العودة إلى حظيرة دينهم والاستمسك بأحكام قرآنهم وإقناعهم بأنهم لا يصلحون دنياهم إلا بدينهم، ولن تقوم لهم قائمة إلا بتدبر كتاب الله المبين والاعتزاز بدينهم وعنصرهم أمام من يتسلطون عليهم من المعتصمين المستعمرين.

وكانت تلك نقطة تحول فى منهج تفكيره وفى نوعية حرفة الأدب التى أدركته. فقد عرفنا عنه أنه عكف على نظم الشعر بالعربية والفارسية فى شتى فنونه، إلا أنه منذ إذ انصرف انصرافاً تاماً على أن يقول شعراً إلا فى التعبير عن تلك الدعوة التى ألزم نفسه بتبليغها والأمانة التى شاء لنفسه أن يحملها وهى دعوة المسلمين إلى ما فيه خيرهم وتبصيرهم بالسير فى نبراس دينهم الحنيف على هدى فى طريق اشتدت ظلمته وبعدت شقته، اختار إقبال لنفسه أن يتخذ من الشعر أسلوب تعبير وأن يسير بذلك فى خطى شعراء الفارسية والتركية، أولئك الشعراء الذين نظموا كتباً تتألف من آلاف الأبيات فى ذلك النمط الشعرى المعروف بالمزدوج وفى تلك الكتب اتسع لهم مجال القول، فنظموا فى أغراض خاصة كالتصوف والحكمة والقصص وغير ذلك من أغراض يطول فيها نفس الشاعر ولا يجد سبيلاً إلى النظم إلا فى هذا النمط الذى قلنا أنه المعروف بالمزدوج عند العرب والمثنوى عند الفرس، واتخاذهم الشعر أسلوب تعبير له ما ليس يخفى من سبب فالشعر أوقع فى النفس وأعلق بالحفظ.

نظم إقبال بالأوردية والفارسية كتباً عدة كلها فى الغرض الذى اختاره لنفسه وهو هداية المسلمين إلى ما فيه صلاح أمرهم فى دينهم ودنياهم. إلا أنه كان أكثر نظماً فى الفارسية لغاية ينشدها، وهى أن يكون لكتبه الصدى الأبعد ولدعوته المجال الأوسع فهو بنظمه فى الفارسية يضمن أن يقرأ فى شبه القارة الهندية وفى إيران وأفغانستان وما وراء النهر وغيرها من البلاد على حين إذا اقتصر على النظم فى الأوردية فلن يجد له قراء يفقهون قوله إلا فى شبه القارة الهندية⁽¹⁾.

لما اختار إقبال لنفسه أن يكون مصلاًحاً إسلامياً بعد أن تضلع من علوم الدين وتوفر على قراءة كتب الأدب وعكف على نظم الشعر ودرس فلسفة الشرق وفلسفة الغرب على المنهج الأمثل فرأى أن يقيم منهجه أول ما يقيمه على إصلاح الفكر، وكان فى ذلك على الصواب الأصوب لأنه كان على علم بالتلازم بين الروح والعقل، خاصة أن الإسلام حض على

(1) Sadi : A history of Urdu literature, P. 358 (London 1964 ----).

العقل والتدبر بحيث يصبح للفكر أهميته في تشكيل العقيدة، وعليه فالدين عقل وروح لا محالة، وكان لإقبال من ثقافته الدينية والأدبية والفلسفية ما يمكنه من تبليغ دعوته الإصلاحية تأسيساً على القلب والعقل، وعند إقبال يتساوى التصور الديني بالتصور العلمى ويجد في الدين والعلم معاً طرائق للبرهان ويؤكد الإيمان الذي عمر به قلبه بالعلم الذي امتلأ به عقله فهو جامع بين التجربة الروحية والعلمية في وقت معاً.

وكأنما تأثر في ذلك إقبال بنظرة المتصوفة الذين درسهم مستفيض الدراسة واقتبس من رمزياتهم، فهما في نظرتهما إلى الجمال الإلهي فهم يرونه إلهام الغيب الذي يرد على قلب السالك، والجمال الحقيقي صفة أزلية لله تعالى مشاهدة في ذاته مشاهدة علمية وفي مخلوقاته مشاهدة عينية، وجمال الله الحقيقي أوصافه العليا وأسماؤه الحسنى^(١).

وله نزعة إصلاحية تدركها من حضه على إدراك النور الإلهي إدراكاً عملياً يؤدي إلى إدراك الذات الإلهية على نحو خاص، وينفى عن الله تعالى أن يحل في كل شيء على ما يذهب إليه بعض المتصوفة كما في ذلك النور خصيصة اللانهاية، وهي من صفاته عز وجل.

وفي رأى إقبال أن الذات الإنسانية نعمة أسبغها الله على الإنسان، وهي أساس حياته وتدبير جميع أموره، لأنها تحدد له رغائبه وتحقق له المأمول وذاك محركه إلى السعى والعمل، وقوة الذات هي معى الحياة والغاية منها ولقد وصفها في رباعية بكتابه «هدية الحجاز» هذه ترجمتها لها :

وجود الله أكسبها الوجوداً فكانت مظهرًا جاز الحدودا
أراها جوهرًا من جوف بحر سواء بمثله لا لن وجودا^(٢)

الذات هي منطلق فكره وأساسه، وبها يتبوء مكاناً فيها وراء الطبيعة، ومكاشفة النفس أو الذات تجعل ما وراء الطبيعة للإنسان في حدود الإمكان، وللذات وجود حقيقي، ومكاشفتها تقنعنا في جزم ويقين بماهية الخاص من تجربتنا، ولها خلود البقاء إنها توجهننا بالكشف بمطلق الحرية وإن أنكر الآخذون بفكرة وحدة الوجود حقيقة تلك الذات والعالم في نظرهم باطل وعدم^(٣).

والذات الإنسانية أساس فلسفة إقبال، وفي معتقده أن لكل كائن حي أو غير حي فرديته الخاصة به حتى النجوم في السماء وما على وجه الأرض من أفراد لا يتدخل بعضهم في

(١) التهانوي: كشف اصطلاحات الفنون من ٢٤٨ ج١ القاهرة ١٩٦٢ م .

(٢) خودى را از وجود حق وجودى خودى را از نمود حق نمودى

نمیدانم که این تابنده گوهر کجا بودی اگر دریا نبودی

(3) Ishrat Enver : The Metaphysics of Iqbal. P.37 (Lahore 1973) .

بعض، إلا أنها متفاوتة في نصيبتها من تلك الفردية. والفردية حركة تتجه إلى أعلى لكل الأحياء والأشياء، وهي الشخصية في الإنسان، وتقوية الشخصية تمكن الذات من أن تقهر البيئة والزمان والمكان وتقرب من الذات العظمى وهي الذات الإلهية فيما يجرى عليها من صفات، وبذلك يكون ما يعرف بالإنسان الكامل. والذات الإنسانية لا تكتمل ولا تنمو إلا في عزلة عن الذوات الأخرى⁽¹⁾.

واقبال معتر كل الاعتزاز بالذات الإنسانية، وهو يفصل فصلاً حاسماً بينها وبين الذات الإلهية، وفي يقينه أن الذات الإلهية تختلف كل الاختلاف عن الذات الإنسانية حتى قال في بيت له.

إذا ما كنت يوماً في حضوره لتحذر من ضياعك تحت نوره

وبناء عليه يردد إقبال ذكر الذاتية ترديداً ملحوظاً في كل كتبه المنظومة حائماً عامة المسلمين على اعتزازهم بها لأنها أهم مظهر لعقيديتهم ولمنزلتهم وقوميتهم. إنه يربأ بهم أن تضيع ذاتيتهم في ذاتية غيرهم من الشعوب الأوروبية ويرى أنهم ما لم يستمسكوا بذاتيتهم التي يتميزون بها، سقطت هويتهم بين الشعوب وذلت كرامتهم بعد عزاها ودب ديبب الضعف والخور في كياناتهم كخير أمة أخرجت للناس.

إن إقبال ينتمي إلى ثلاثة عوالم روحية يستمد منها ما خلف من تراث، إنه يستمد من عالم الإسلام وعالم الهند وعالم الفكر الغربي. لقد تأدب بأدب القرآن وتضلع من التصوف الفارسي والعربي، إلا أنه تمرس تمرساً شديداً بمسائل الفلسفة الغربية، فتوفر على دراسة نيتشه وبرجسون وهيكل فأخذ عنهم وتأثر بهم.

إنه ليس صوفياً إلا أن جلال الدين الرومي يلهمه، وليس من أتباع برجسون ولا نيتشه ولا هيكل، ولكن له خاص من مذهب التأمل الفلسفي وإن كان لمذهبه عناصر من فلسفة غيره. يؤيدها أو يفندها. إنه تقى نقى يستلهم الله ويستوهمه، وليست نزعته كداعية إسلامي من أجل الدين وحده بل كذلك من أجل الدنيا، فمذهبه يرسو على أساس ركين من أوامر الدين ونواهيه وأحلام تطوف باسم الله والإنسانية جمعاء. إنه يجمع بين الملكة الشعرية والذوق الفلسفي، والباكستانيون يعتبرونه الأب الروحي لدولتهم.

وإذا التفتنا إلى ما أخرج من كتب رأيناه ينشر أول مؤلفاته المنظومة في عام ١٩١٥م تحت عنوان «أسرار الذات»، وفيه تستبين فلسفته الخاصة بالذاتية. وفي عام ١٩١٧م أخرج كتابه رموز نقى الذاتية وفيه تنممة لما ذكر في كتابه السابق وهذان الكتابان نظمهما بالفارسية.

وفي عام ١٩٢٣م صدر له بالأوردية «رسالة المشرق»، وهو من أوسط ما أخرج إقبال، وهو مجموعة من الشعر الفارسي في صيغ مختلفة عارض به الديوان الشرقي للمؤلف

(1) Abdul vahid : Iqbal His Art and Thought. P. 59. (London 1959) .

الغربي وهو ديوان واسع الشهرة لجوته. وفيه موازنات بين الحضارة الشرقية والحضارة الغربية، وقد أدرجت فيه أسماء فلاسفة الألمان إلى جانب أعلام وعظماء الإسلام، وفيه كذلك لقاء بين جوته وجلال الدين الرومي الشاعر الصوفي الأشهر الذي اتخذته إقبال مثلاً يحتذى، وقمين بالذكر أن كتابه «جاويد نامه» بمعنى «كتاب جاويد» وهو اسم ولده، هو الكتاب الذي بواه منزلته في الأدب العالمي، إنه منظوم بالفارسية ولقد صدر في سنة ١٩٣٢م.

وفي كتابه هذا تخيل عروجاً في السماء ولقاء مع أعلام يحاورهم ويجري على كل من حاوره كلاماً هو التعبير عن مذهب إقبال ومنهج تفكيره، وفيه رموز لكل ما يريد إقبال أن يعبر عنه ويدعو إلى الأخذ به مفسراً الحقيقة بالمجاز، وفي الكتاب ذكر للأنبياء وإيماء إلى ما بلغوا والصلة بينهم وبين أقوامهم، وإقبال يريد من كل هذا أن يشير إلى آرائه التي يريد أن يصلح بها شأن المسلمين، وفي كتابه هذا لا ينعي الأوروبيين ما بلغوا من أمد بعيد في حضارتهم، ولكنه يفتقد في عالمهم روح المحبة والالوهية. لأن عالمهم عالم نفعي^(١).

وكان لتحصيله العلم في أوروبا أثره العميق لأنه حرك فيه شعورين أولهما كراهية الاستعمار الأوروبي والرغبة في استشراف حياة أكثر نشاطاً وجدية، وأفضى به ذلك إلى شعور ثالث وهو شعور المصلح الإسلامي، وبين عامي ١٩٢٤م و ١٩٢٧م كان عضواً في الجمعية التشريعية في البنجاب وفي عام ١٩٣٠ دُعي لرياسة الجلسة السنوية للمجمع الإسلامي، وفي حديث له في المؤتمر وهو يرأسه، أشار إلى خطة لحل المسألة الدينية السياسية للهند بفكرة إيجاد دولة باكستان، وقد أخذ المجمع بفكرته إلى أن تحققت في عام ١٩٤٧م.

وفي عام ١٩٢٧، أخرج كتابه «زبور عجم» وهو منظوم بالفارسية ويتضمن الكتاب رسالة فلسفية في أسئلة وأجوبة، وفيه يحذو حذو قصيدة فارسية صوفية قديمة، غير أن الرسالة أفكار متباينة تنسب إلى نيتشه وهيكل.

ولإقبال فكرة مقتبسة عن الشاعر الهندي «غالب» هي أن الطبيعة لا قلب لها والحياة الحقيقية الوحيدة تشتعل في قلب الإنسان، ويأخذ إقبال عن غالب أن الحياة والوجود ما يتخذ وجوده من الحب ليس إلا، ونقع عند الشعارين على أغراض ومعان مشتركة، وهي قليلة إلا أنها جوهرية. كما تأثر إقبال بالشاعر أطفاف حالي المتوفى عام ١٩١٤م وهو صاحب كتاب بعنوان «الإسلام بين مد وجزر» وهو الذي يشير إلى ما آلت إليه حال المسلمين.

(1) A. schimmel : Dar Buch Dar Ewigkeit 9, 5, 6, 18 (Miiunhen 1957).

وقد استمد إقبال من القرآن وفهمه فهماً أعمق من غيره، وفي تفسيره للقرآن الكريم يقول إقبال معتمداً على آياته الكريمة: «إن الكون ضد الفكرة الأرسطية فهذا الكون يستطيع أن يمتد والله جل وعلا إذا شاء بدل الخلق بخلق جديد».

وللأشاعرة نظرية طريقة في الذرة يسميها إقبال أول أمانة لها الأهمية على ثورة عقلية وبنى على رأى الأشاعرة، أن العالم يتألف من الجواهر والذرات، ولكن القدرة الإلهية تخلق على الدوام ذرات جديدة فى كل لحظة، وبذلك فالكون على الدوام فى زيادة ونماء هذا، من تفسير إقبال، إلا أن الأشاعرة لا يذهبون إلى ذلك تماماً^(١).

وإذا ما شئنا أن ندرك ما لكتاب الله المبين من عظيم الأهمية فى حركة إقبال الفكرية ونزعتة الروحية، فكافينا أن نقول إن مبلغ علمنا أن أحداً من المفكرين الإسلاميين أو أصحاب الدعوة الإسلامية، بلغ مبلغ إقبال فى شدة تمسكه بالقرآن واعتماده عليه مستمداً من آياته حجية لا تحتل من شك أو تأويل.

إننا لا نكاد نجد فى كتبه المنظومة صفحة تخلو من آية أو آيات قرآنية تضمنها شعره الذى يعبر فيه عن منحاه الفكرى والروحى. إنه فى ذلك يتلو تلو شعراء الصوفية من الفرس ولكن مع فارق، فشعراء الفرس أولئك طالما صرفوا معنى الآيات عن وجهها مكثرين من التأويلات والتخريجات، بل إن منهم من ضمن فصولاً من كتاب له متخذاً له عنواناً من آية قرآنية مقتبساً مما يدركه منها تفسيراً لمبادئ التصوف ورموزه وشطحاته، إن إقبال لا يميل بحال إلى التخريجات والتأويلات بل يفهم كلام الله فهماً صحيحاً ولا يغوص على معنى بعيد عنها ينحته من صخر، وبذلك يختلف تمام الاختلاف عن الصوفية.

وحسبنا لإقامة الدليل على ذلك أن نورد أبياتاً لأعظم شعراء الفارسية جلال الدين الرومى فى هذا الصدد :

«لا تظن أن حرف القرآن ظاهر، فتحت الظاهر باطن قاهر، وتحت ذلك البطن بطن آخر، فيه يحار الفكر والنظر، يا بنى لا تكن إلى ظاهر القرآن من الناظرين، فما رأى الشيطان من آدم غير الطين وظاهر القرآن كشخص الإنسان باد للعيان، إلا أ، روحه فى طى الكتمان»^(٢).

(1) Bausani : IL Poema cleste pp , 7, 19, 206 (Bari 1965) .

زير ظاهر باطنى هم قاهراست
حيرت كرد داندر و فكر ونظر
ديو آدم رانبيند غير طين
كه نقوشش ظاهر وجانش خفى است

(٢) حرف قرآن را مدان كه ظاهراست
زير آن باطنى يكى باطنى ديگر
تواز قرآن اى پسر ظاهر مبین
ظاهر قرآن چو شخصى آدمى است

وإقبال فى هذا من منهجه الذى ألزم به نفسه فى كل مؤلفاته مشبه للشاعر التركى محمد عاكف المعروف بشاعر الإسلام، الذى كان داعية إصلاح بالقرآن كذلك، إلا أنه يختلف عن إقبال فى أنه لم ينظم كتباً بتمامها تحت عنوان يدل على غرض خاص، كما أن شعراء التصوف من الفرس لا يشبهون عاكفاً وإقبالاً فى رغبتهما إلى إصلاح حال المسلمين بالدين فى جدية وصراحة، ولا نتجاوز الحقيقة بعيداً إذا قلنا إن إقبالاً هو شاعر القرآن لأنه حمل القرآن فى عقله وقلبه فى آن واحد، إنه فى تجديده للفكر الإسلامى إنما يعتمد فى تفكيره وتعبيره على القرآن الكريم فيستمد منه أقباساً تنير له ذلك النهج الطويل الذى سلكه ولم يسلكه أحد من قبله على النحو الذى أراد له تبياناً، وإذا عرفنا أنه شاء أن يجدد أو يُبصر بحقائق أو ينبه إلى غير معلوم فلا بد أن يكون متعمقاً فى فهم القرآن، أى أنه يفهمه على كيفية خاصة به لأنه يعرض لغيره ممن فسروا وتفهموا.

ومن المفسرين المحدثين من فسروا القرآن برأيهم واجتهادهم من أمثال محمد عبده الذى فسر سورة العصر وسورة الفاتحة، كما فسر أبو الأعلى المودودى الهندى سورة النور، وفسر محمد عاكف سوراً ونشر تفسيرها فى الصحافة، وإذا نظرنا فى هذه التفاسير أدركنا أن غرضهم منها بيان الأحكام بخاصة ولم تكن لهم نزعة فكرية يؤيدون بها، أكثر من ذلك، فإقبال لا يعد مفسراً بالمفهوم الصحيح، ولكنه يتدبر القرآن ويفسر معانيه لنفسه أول الأمر ليعبر عنها فيما ينظم من شعر، وعليه فتفاسيرهم وتفسيره أخص، ولكن إذا شئنا أن نلتزم الدقة بحذفها أشرنا إلى أن لإقبال تفسيراً لسورة الإخلاص هو الفصل الأخير من كتابه «الأسرار والرموز». ويجعل هذا التفسير تحت آيات يجعلها عناوين، وهو معبر بالشعر على حين عبر غيره من المفسرين بالثر، إنه لا يوضح معنى الآية الكريمة بل يتعمق معنى الآية ويستوحى منها ما يخطر على باله ويولد فكرة من فكرة، غير أنه مع هذا من عمق تفكره لا يميل إلى تغيير الحقائق، فتفسيره تفسير صحيح نسوق لذلك مثلاً تفسيره لكلمة «أحد» [الإخلاص: ١] فهو يعتمد عليها متخذاً منها ناصع البرهان على مذهبه فى الذاتية أو الذات، ويدعو المسلمين إلى الاستمساك بذاتيتهم كأنما يذكرهم بالأحدية الإلهية ليجعلوا من أنفسهم أحدية أخرى أو وحدة إسلامية. فالتوحيد الإلهى يترتب عليه فى قديره توحيد إنسانى وإن كان بين التوحيدين بون بعيد، ولكنه يذكرهم بما يبعث فيهم تلك الرغبة، إنه بذلك لا يغير معنى الأحدية الإلهية وحاشا له أن يغير معناها، وإنما يذكر بها ويدعو المسلمين إلى أن يذكروها فى قرآنهم خاصة بربهم لعل ذلك يدفعهم أن يطبقوا الوحدة على أنفسهم، وليقنعهم بوجود أن تكون لهم تلك الذاتية الخاصة بهم والتي لا يشركهم فيها غيرهم.

أما تفسيره لكلمة «الصمد» [الإخلاص: ٢] بمعنى من يصمد إليه في الحوائج، فهو لا يشرح الكلمة، إلا أنه يستوحى منها ما توارد على فكره وخياله، فيتجه بالخطاب إلى المسلم واعظاً مرشداً ليقنعه بأنه ما دام قد فهم معنى «الصمد» في كتابه الكريم فالأجدر به أن يكف نفسه عن تهافتها على متاع الدنيا وحطامها، وأن يكبح نفسه عن سؤال غير الله - عز وجل - وعليه أن يتجه إلى ربه داعياً إياه أن يجيب دعاءه، ويقضى له حاجته، ويمضى في استخراج معنى من معنى كما يورد الشواهد تلو الشواهد، وإقبال في إيراده للشواهد يغترف من التراث الإسلامي ليسوق منه الأمثلة المقتنعة، مثال ذلك أنه أورد خبراً طويلاً للإمام مالك مع الرشيد فحواه أن مالك أبى دعوة الرشيد إليه منزهاً نفسه عن أن يستجيب لغير الله، ولم يقبل الهدية منه إلا على شرط، فالإمام مالك يقبل هدية الرشيد، على أنها إنصاف أهل المروءة، كما ينأى بهم عما لا ينبغي أن يكون من شأنهم. وإيراد هذا الشاهد من قول إقبال فيه الدلالة على أنه لا يتباعد في الخيال ولا يذكر المحال^(١) بل يأتي بما له سند من الحقيقة والتاريخ ليقنع من يتلقى عنه عقله وتطمئن نفسه.

وعلى هذا النحو يفرع إقبال الفروع وتنقدح في ذهنه الأفكار أخذاً من لفظ قرآني يستوحى منه أقباساً من المعاني، وإقبال يصرح أنه هجر قول الشعر في شتى فنونه، ويذكر أن باعته على ذلك هو عكوفه على حرث القرآن والنظر فيه وتدبر معانيه، وإن دل هذا من كلامه على شيء فهو دليل على أن شدة تعلقه بالقرآن كمصدر يستلهم منه ما يتزود به لأداء أمانته وتبليغ رسالته، فهو القائل ما ترجمتنا له:

وقل للشاعر العربي عنى لياقوت الشفاه البخس منى
قبست النور بالقرآن حتى جعلت الليل لي فجرًا يغنى^(٢)

فإقبال يريد ليقول إنه كرس جهده المستطاع ليكون هادياً بالقرآن الكريم متخذاً منه ما يرد على خاطره من أفكار ومعان، وبذلك يؤكد أنه المصلح الإسلامي الحق، إنه في هذين البيتين السالف ذكرهما يؤيد أنه يحمل القرآن في عقله وقلبه، وأنه لا يعتمد في تدبر القرآن على العقل وحده بل على العقل والروح معاً، ويؤيد هذا بيستين من الشعر يعرض فيهما بالإمام الرازي في تفسيره لأنه يعتمد على العقل اعتماداً كلياً، وإقبال يريد لمن تدبر القرآن أن يتدبره بعقله ويتلقاه بروحه، وهذا مذهبه في فهم القرآن، وإقبال في تعريفه للرازي يذكرنا بمن عرضوا بتفسيره من قبل، قال قائلهم إن تفسيره حوى كل شيء إلا شيئاً واحداً

(١) محمد أبو زهرة: مالك، ص ٣٥ (القاهرة ١٩٤٦م).

(٢) بگو از من نواخوان عرب را یهای کم نهاده لعل لب را
ازان نوری که از قرآن گرفتیم سحر کردم صدوسی ساله شب را

هو تفسير القرآن^(١) ولكن إقبالاً لا يشدد النكير بهذا العنف على الرازي وتفسيره، بل قال في شعر له إن في الإمكان أن يطلع المطلع على تفسير الرازي وأن يفيد منه ما وسعه أن يفيد، ويوصيه بأن يفهم عنه كتاب الله وأن يتخذ لنفسه مصباحاً من مصباحه إلا أنه يريد الوقوع تحت شرط وإدراك دقيقة خاصة، وهي أنه لا يمكن أن يحيا إنسان بلا نشوة وحرقة، وهذا من كلامه يفيد أنه يشترط أن يكون فهم القرآن بالعقل والروح معاً، إنه يستعير من الصوفية ذكرهم للنشوة والحرقة بمعنى روحانية العشق الإلهي، إلا أنه يريد الإيماء إلى وجوب التلازم بين العقلانية والروحانية في فهم كتاب الله، وبذلك يكون إقبال قد اتخذ لنفسه مذهباً خاصاً به بين مفسري القرآن، وهم بين من يشرح ألفاظه ومن يستخرج منه الأحكام، ومنهم الصوفي الذي يفسر المعنى بالسطح والتأويل والمتفلسف الذي اعتمد على العقل وحده في التفسير.

كما أن إقبالاً يخالف الإمام محمد عبده في تعريفه لحد الدين لأنه القائل: «إن العقل من أشد أعوان الدين، والنقل من أقوى أركانه، وما وراء ذلك نزغات شياطين، والقرآن شاهد على كل بعمله، قاض عليه في صوابه وخطئه»^(٢).

وفي هذا دليل صدق على أن إقبالاً يدلي برأيه في اعتدال لا في شطط، ومكمن الخلاف بينه وبين محمد عبده وغيره في أنه يصر على أن يكون فهم القرآن الكريم بالعقل والروح، وإقبال بذلك يؤيد حقيقة الإيمان، لأن الإيمان هو الاطمئنان بالقلب إلى ما يؤيده ويؤكد العقل.

أما موقف إقبال من التصوف ففيه الحاجة إلى فضل إيضاح، فمن أهل العلم من ذهبوا إلى أنه صوفي، ومنهم من ظن أنه كان ضد التصوف.

وحقيقة الحال أن إقبالاً بحكم ثقافته الإسلامية المتشعبة لا بد أن يكون قد قتل التصوف فهمًا وتأثر به في شعره خصوصاً عن وعى أو عن غير وعى، فهو يردد ذكر مصطلحات الصوفية كـ «الحال» وهي عندهم معنى يرد على البال من غير اجتلاب ولا اكتساب، وسرعان ما يزول عنه هذا الخاطر كـ «القرب». فالصوفي يتخيل أنه اقترب إلى الله وهو في رياضاته ومجاهداته، ولكن سرعان ما يثوب إلى نفسه. كما أنه يشعر بأن الله يراقبه وبعد مدة يفارقه هذا الشعور، ويردد ذكر «المقام» والمقام هو مرحلة يطويها الصوفي في طريق التصوف الذي يشبه بالطريق أو النهج وأولها «الفسقر» وأول مرحلة يبلغها السالك أو الصوفي الناشئ هي الفقر، والفقر في لسان المتصوفة ليس خلو اليد من الشيء، بل خلو القلب منه، والأمثلة تتعدد ومسيرتها معها تطول ولكن ينبغي التنبيه إلى أن إقبالاً يصرف

(١) د. محمد الذهبي: التفسير والمفسرون. ص ٢٩٤ - ١٦ (القاهرة ١٩٦١م).

(٢) محمد عبده: رسالة التوحيد، ص ١٤ (القاهرة ١٩٦٥م).

غالبًا هذه المصطلحات عن مدلولها الصوفى ويطوعها لأفكار وإشارات ورموز له فيها مأرب أخرى .

وإن نسينا فلا يسعنا أن إقبالاً جعل من نفسه مريدًا لاكبر وأشعر شعراء التصوف عند الفرس، فجلال الدين الرومى لم تتسع له الشهرة فى إيران وحدها بل استفاضت له فى العالم أجمع وتراثه الروحى من تراث الإنسانية، ولو كان من أهل الغرب وشهرته فيه أقل من شهرته فى الشرق لاقترن عند الغربيين بأسماء شكسبير وجوته وبوشكين^(١)، فقد ذكر فى كتابه «أسرار الذات» أنه يقرأ من فيض شيخ الروم دفترًا ينطوى على أسرار العلوم، ورفع مقامًا فقال عنه إن روحه من لهب والشرر منه يصيب ولقد حول التراب إلى أكسير، وأشار إلى أن ما تجلى من عبقرية إقبال إنما كان بفضل منه، وفى كتابه «رسالة المشرق» تخيل لقاء بينه وبين جوته ويدير بين الشاعرين حوار، يريد لبيان فيه التطابق بين المثوى وفاوست^(٢)، أما فى كتابه «جاويد نامه» الذى ترجمناه إلى الشعر العربى تحت عنوان «فى السماء» فيمضى إقبال فى صحبة جلال الدين الرومى على أنه دليله المرشد فى سفرة طويلة عبر الأفلاك حتى ينتهى بهما المطاف الروحى إلى النور الإلهى ويتحدث عنه بكلام لا يحيط بشيء من علمه إلا من أحاط علمًا برمزية المتصوفة من شعراء الفرس، لقد أراد إقبال أن يجعله ذلك الصوفى الذى يطلب المعرفة ولا ينصرف عن طلب العلم اللدنى ذلك العلم الذى يلقيه الله فى قلبه وحيًا وإلهامًا .

ويشبهه وهو يكلم أهل الأرض بالخمير و «الخمير» فى مصطلح الصوفية هو الصوفى الواصل، لأن الخمير فى مصطلحهم ليست على الحقيقة ولكنها الخمر الرمزية، بل هى رمز لنشوة العشق الإلهى، وهو عشق الله لذاته وعشق عباده له، وهو سبب ولا ينفصل عن المعرفة، وانبعث هذا العشق من المعرفة كانبعاث النور من الشمس. وكان للخمر هذا الرمز فى التصوف المسيحى واليهودى كما أن لها عند المسلمين معنى الفيض الربانى^(٣).

ولقد تأثر إقبال فى فكره وخياله ورموزه الصوفية التى أوما فيها إلى خاص من أفكاره بجلال الدين الرومى، وأول ما يقال أنه أخذ عنه مذهب فى النفس أو الذاتية التى جعلها جوهر مذهب، ففى زمان الرومى قال المتصوفة بمذاهب فناء الذات ودعوا إلى الصدوف عن الدنيا والعزوف عن حطام لها إلى فناء، والرومى أول من سما بالفناء إلى البقاء، وقال إن قوة الذات تقوى الفطرة الإنسانية، بل هى التى خلقتها خلقًا، وهذا خلاف ما يقول الصوفية من أن الانصراف عن الدنيا وترفها يقرب الإنسان من الله، ولكن الرومى يقول إن

(1) Bertels: Otshrk Istorii Persidskoy literatari str 59, 60 (Lningrad 1928) .

(٢) د. عبد الوهاب عزام : پیام مشرق ص ١٢١ كراچی .

(3) Emile Dermenghem: L, Eloge du vin P. 121 (Paris 1931) .

الحاجة سبب الوجود، ولكن على أن تكون شريفة لا دنيئة، ويستحب الرومي للإنسان أن يبذل المسعى لتحقيق المنشود من غايته، ويشبهه بذلك الصياد الذي يطرح الوهق في عنق الصيد^(١).

ومن ثم ندرك موقف إقبال من التصوف، فالتصوف عنده ليس رفض الدنيا، وإنما قمة التقوى وسلوك خاص في رياضة الحياة على النحو الأمثل، وليس توكلاً ولا تكاسلاً، وهذا ما بعث إقبالاً على أن يجرؤ في إغلاظ اللائمة على الشاعر الفارسي حافظ الشيرازي الذي له في الأدب الفارسي من رفعة المنزلة ما ليس لسواه ويسميه الفرس لسان الغيب، وشعره رقيق أنيق إلا أنه كغيره من شعراء التصوف الفرس يدعو إلى الزهد ورفض الدنيا والقبوع في ركن العزلة وقطع الأسباب بين الإنسان وبين الحياة، وفي كل ما أسلفنا ذكره عن تصوف إقبال قواطع الأدلة على أنه كان صاحب شخصية معتزة بكيانها وصفاتها، فما قلده تقليداً ببغاويًا بل أخذ عن غيره ما يستحسنه وطرح ما لا يعجبه وجهر بدعوة له خاصة وفكرة ليست لسواه، وبها شاء أن يصحح الخطأ الدارج على ألسنة العلماء والشعراء، إنه كان ضد ما يسميه بالتصوف العجمي، وهو ذلك التصوف الذي أخذ به شعراء الفارسية وقد دخلته تيارات بعيدة كل البعد عن أصل الدين الحنيف لأنها منسوبة إلى أقوام من ملل ونحل غريبة، وبذلك قال الشعراء كلاماً تتأذى به نفس المسلمين وإن كان كلامهم على سبيل الرمز، وها هو ذا ينقض شاعر الفرس الأشهر ويتعرض بذلك لسخط وملام كل من أمالهم إعجابهم بل عشقتهم إلى حافظ الشيرازي.

وفي رباعية له بكتابه «أرمغان حجاز» أي هدية الحجاز يذكر الصوفي والملا، وهي مأخوذة في الفارسية من كلمة مولى، وتدل على العالم الديني كما تطلق استهزاءً واستخفافاً بمن يدعى علماً بالدين وهو لا يعرف منه إلا القشور دون اللباب - فيقول إن الصوفي والملا ذكرا كلام الله بالتمام إلا أنهما أولاً ما أولاه فتأذى بتأويلهما جبريل والنبى ﷺ، مريداً بذلك أن من المتصوفة من ركبوا الشطط ومن أدياء العلم بالدين من تردوا في الغلط، وإقبال يدلي برأيه عن بينة وبصيرة مخالفاً بذلك الفقهاء الذين كفروا الحلاج، ففهم من قولته (أنا الحق) غير ما فهموا، وفسرها على أنه لم يُرد أن يقول إنه الحق بل إنه كان فيما يعرف عند الصوفية بحال المحبة، وحال المحبة تشعر المحب بأن صفات المحبوب جرت عليه فكأنه هو. وقمين بالذكر أن إقبالاً في أول أمره كان على رأى الفقهاء من المتكلمين والمعتزلة رأيه إلا أنه من بعد انتقض على حكمه ورجع عن رأيه في الحلاج وجعل يمجده معجباً به؛ وذلك بناء على اطلاعه على رأى المستشرق الفرنسي ماسينيون الذي قال إنهم

(١) د. نسيم: مولانا جلال الدين رومي وإقبال لاهوري، هنر ومردم ص ١١، ١٢ شماره صد وينجاه نوم (تهران).

كفروا الخلاج ظناً منهم أنه على مذهب الزنادقة المانوية القائلين بالنور والظلمة وفي رعم هؤلاء الزنادقة أن نفوسهم من النور والنور عندهم هو «أهورامزدا» إله الخير وذلك النور فى سجن من جسدهم وهو ظلام والظلام «أهرمين» إله الشر. إلا أن الخلاج ما هذا أراد ولا إليه قصد، بل معتقده أن العشق للذات الإلهية هو لنفسها ومحبة الله بإرادة الإنسان، وتلك المحبة تكتمل بالمعرفة الصوفية وإنما خلق الله الإنسان ليظهر حب الله فى العالم، وقد اختاره الله منذ الأزل واختصه بمحبته⁽¹⁾.

ولسنا هنا بصدد تأييد ولا تفنييد، إلا أننا ندرك من ذلك أن إقبالاً كانت له مرونة فى التفكير وحسن استعداد للنظر فى رأى غيره، وقد أفاد كثيراً من لقاءه بعلماء الغرب ومطالعة كتبهم ومناقشة أقوالهم، فخرج لنفسه برأى يرتضيه، وإقبال أفاد كثيراً من تطور رأيه فى الخلاج، فعنده أن قولته الماثورة منبعثة من تجربة دينية بلغ فيها أبعد غاية وتنسم فيها الذروة، ويرى فى صيحته تعبيراً عن الفردية أو الذاتية التى يشرف الإنسان بها وذلك بقدرته على معرفة صلة ذاته بالذات الإلهية، كما قال إن الخلاج بتّ الصلة بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، وهذا ما نعرفه من رأى إقبال ولكنه فى اتفاقه مع الخلاج يخالف من المتصوفة من يريدون إفناء ذات الإنسان فى ذات الرحمن، هكذا كان موقف إقبال من التصوف، وما أوردنا من أمثلة شواهد على أنه اتخذ لنفسه رأياً خاصاً به فاقتبس من جلال الدين الرومى ومن الخلاج وسخر ذلك فى تأييد دعوته المسلمين أجمعين إلى اعتزازهم بذاتيتهم، وتلك الذاتية دينية وتاريخية واجتماعية، وخرج بما استوعبه من تيارات روحية وفكرية شرقية وغربية إلى تشكيل مذهبه فى الدعوة إلى إصلاح حال أهل «لا إله إلا الله» ودعوته الإصلاحية لا شك ترسو من الدين على أساس ركين. إنه لم يعلن كراهيته للغربيين إعلاناً مطلقاً كما يتوقع من مثله، فهو ممن عرفوا مظالم ومآثم المستعمرين، بل حدد مساوئ ومحاسن حضارتهم فكان منصفاً للحق ملتزماً بالصدق.

وإقبال فى دعوته الإصلاحية يتجه بالخطاب إلى أبناء دينه المسلمين وغير المسلمين، مما يدل على أن دعوته الإصلاحية إسلامية فى الصميم لأن الإسلام للناس قاطبة، ولذلك توسع فى تبليغ دعوته، وشكلها من عدة مقومات وجعلها فى عدة أغراض من تربية واجتماعية وسياسية، وهذا ما يضمن عليها صفة العالمية والمحلية فى وقت معاً، لقد تعرض للديمقراطية وأعجب بها الإعجاب كله من حيث كونها نظاماً سياسياً وكذلك أسلوب حياة، وتمنى أن تعم هذا العالم خاصة أنه ندد بالاستعمار وبالمذاهب السياسية والاجتماعية، وقال إنها مفهوم خاطئ للديمقراطية.

(1) Massignon : La passion D' AlHallaj. P. 161 (Paris 1922) .

وإقبال كما عرفنا عنه في صدر كلامنا يقرون في اتصال ودوام بين العقل والروح، وهذا من الدليل على تضلعه من روحانية الشرق وعقلانية الغرب، فقد تضلع من شعر التصوف في الشرق كما درس الفلسفة في الغرب، وبذلك تأتي له أن يخرج بمذهب خاص به، وهو ضرورة التلازم بين العقل والروح، وهذا ما حفزه على أن يعيب على حضارة الغرب خلوها من الروحية وإمعانها في المادية، وإقبال في مثل هذا من حكمه ينفرد عن غيره من المصلحين الإسلاميين كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا والمودودي وغيرهم، لأن مذهبه في الإصلاح معلوم في الشرق والغرب جميعاً، هؤلاء المصلحون يطبق صيغتهم آفاق الشرق وهو في الغرب مجهول أو يكاد أن يكون.

وبعد إذ عرفنا منهج تفكير إقبال في الإصلاح نلتمت إلى مصلح مفلح معاصر هو سزائي قراقوج التركي، لأننا نجد لديه واضح التأثير بإقبال فهو يستخدم الشعر أسلوب تعبير مثله وهو يوظف الكلمة بكل معانيها لتبليغ دعوته وأدبه، وشعره منحصر في الدعوة إلى إصلاح حال المسلمين إلا أنه في شعره يأخذ بالرمزية المطلقة ولا يأخذ كإقبال بالرمزية الصوفية والشعر عنده أسلوب تعبير.

ويحدد قراقوج تحديات الإحياء الإسلامي في الإنحسار الحضارى وهو انقطاع ما بين حاضر المسلمين وماضيهم واغترابهم عن تراثهم الحضارى وعجزهم عن تشكيل تراث حضارى إسلامى بالمعنى الحق، له الريادة أو الندية في الحضارة المعاصرة، وعنده أن حاضر المسلمين حاضر مفعج كأنهم في تصوف متواكل، و مرد ذلك إلى انحرافهم عن منهج الله وأخذهم بمظاهر حضارية وغير حضارية تتعارض مع أصول الدين القيم^(١). إنه في هذا كله مشبه لإقبال. إلا أن إقبالاً يختلف عنه في نزعة الفلسفية فكلامه حتى في الوعظ والإرشاد عليه طابع فكرى فلسفى، لأنه درس الفلسفة والفيلسوف كل الفيلسوف. إن المصلح التركى لا يردد ذكر الذاتية مثل إقبال، كما أنه أميل إلى تقرير الواقع الماضى والواقع الحالى، وإقبال أميل إلى الحض والحث وبذل النصح.

(١) د . عبدالرزاق بركات : ديوان أربعون ساعة مع الخضر لسزائي قراقوج - ص ٤١ ، ٤٢ (القاهرة ١٩٩٢م) .

الفصل الثانی : إقبال والعرب

من حيث كنا بصدد دراسة أندلسيات إقبال، وهى لا شك منحصرة فى العرب، كان الخير أن نهد بالتعرف إلى إقبال من حيث صلته بالعرب، فما من شاعر ينظم طائفة من أشعاره فيهم ما لم تكن له صلة بهم من قريب أو بعيد.

وأول ما يرد على الخاطر فى هذا المقام أن إقبالاً اختص العرب من اهتمامه بأوفى مما اختص به سواهم من الشعوب الإسلامية وفى الإمكان رد تلك النتيجة إلى مقدمتها، فإقبال كما عرفنا درس العربية فى أول عهده لتحصيل العلم واطلع على أدبها ودرسها وبلغ من شغفه بها أن ودّ لو اقتدر على أن ينظم الشعر فيها كما نظمها فى الأوردية والفارسية. والعربية لغة القرآن وعلوم الإسلام، وإقبال هو من هو فى سعة إحاطته بتلك العلوم من بدايته الأولى، ولا يخفى أن كل من صبح منه العزم على دراسة الإسلام فى عموم وشمول ليس من بدله من أن يدرس الجانب الأعظم منه فى لغة العرب ومعلوم أن أرض العرب أشرفت بنور الدين الحنيف، ذلك النور الذى امتد منها لينتشر فى أكناف الأرض طولاً وعرضاً، وإقبال كان ظمئ الحنين إلى أن يوسد فى ثرى أرض الحجاز مهبط الوحي، ما كان هذا منه عجباً وهو ذلك التقى النقى الذى تهيم روحه فى أرض الرسول ﷺ ولقد حكوا عنه قالوا: إن أحد خلصائه دخل عليه يعود قبل وفاته بأيام ثلاثة وأخبره بأنه عاقد عزمه على الخروج للحج، ورغب إليه - وهو مقبول الدعاء - أن يدعو الله له بقبول حجه، فكان لمقولته ما حرك أعماق نفسه المؤمنة إلى حد أن بكى بعين غزيرة وقد وقع فى قلبه الخشوع وكأنما طاف تشوقه ببيت الله وهو منقطع السبيل إليه لأنه فى فراش عليه طريح وقال لصاحبه بل اسأل الله أن يسر لى زيارة روضة الحبيب ﷺ، وكأنما يزمع زورة لأرض نبي العرب والعجم، على أن تلك الزورة هى آخر ما يتزود به من دنياه لأخراه، وإقبال فى تصوره للعرب ينظر إليهم فى الماضى البعيد واليوم الحاضر فى كتابه «جاويد نامه» الذى ترجمناه تحت عنوان «فى السماء» تخيل أبا جهل وهو أعدى أعداء النبي ﷺ ينوح فى الكعبة، مقصده من ذلك أن يبين أثر الإسلام فى العرب وكيف أنه غيرهم من حال إلى حال، وبين أن البون شاسع بين جاهليتهم وإسلامهم، وأشار إلى أن العرب كانوا يعمهون فى ظلمات إلى أن أثار الإسلام طريقهم كانوا قومًا جسدت عقولهم وخمدت عواطفهم إلى أن دعاهم الإسلام إلى التفكير والتدبر، وورق من قلوبهم، وكأنما يشاء بمثل هذا إلى أن يشير من بعيد إلى دعوته الإصلاحية التى يستحب بها للعرب أن يأخذوا بأسباب الدين ويقفوا عند حدود قرآنهم، لأن هذا هو جماع أفكاره والحقيقة التى يريد أن يذكر المسلمين بها، فمثل هذا من قرله باكورة ما سوف يتابع التنبيه إليه والحض عليه، وإقبال يشير إلى

رأى أبى جهل فى المساواة، ويراه رأياً فاسداً، كما يسهه أحلام عرب الجاهلية حين يجعل أباً جهل يستصرخ الأصنام^(١).

كما أن إقبالاً ينوط جانباً عظيماً من اهتمامه بالحلاج وقولته التى فسرهما إقبال تفسيراً خاصاً خالف فيه علماء السلف، وكذلك المتصوفة الذين جعلوا من قولته شعاراً لهم، ذلك أنه استمد منها حقائق وأفكاراً شاء أن يجليها.

بمثل هذا من صنيعه يكون إقبال قد تعرض لتأريخ تطور الفكر والعقيدة فى الإسلام بعد أن دخلت الإسلام تيارات وافدة قد كان لها أثرها الواضح فى أفكار مفكرى المسلمين وتطورها عن ذى قبل فى كتابه «أرمغان حجاز» الذى ترجمناه تحت عنوان «هدية الحجاز» خص الحلاج بسبع رباعيات تحت عنوان (أنا الحق) وتلك القولة فى رأيه مقام الكبرياء، ولو كان الصلب على الأعداء نصيباً لقاتلها، ويقول إقبال فى يقين إن شعباً يتخذ من هذه القولة شعاراً له ويلتزم العمل بها شعب عظيم ولا بد أن تأتم به سائر الشعوب، هذا مثال لفهمه لقولة الحلاج التى تعمق فهمها وأراد أن يجعلها رمزاً للشعوب ويجرى على لسانه يتخيله فى رمزية فيقول:

إن فى صدرى لصور للنشور	هو ذا شعب مضى نحو القبور
الحياة أشعلت من نار ذاتى	ميتا بصرت أسرار الحياة
نارها والنور إنى قد وصفت	يا أنيس الروح هذا ما اجترحت ^(٢)

إنه يريد ليدفع عنه. ولكن يعنيننا من أمره على التحديد أنه التفت إلى الحلاج على أنه عربى اللسان، وقال ما قال فى العرب وذلك الخلاف اللاغط الذى أثاره كان فى أرض العرب ويرى أنه بمثل قولته تلك يدعو إلى التفكير والتدبر ويحرك الهمم فى العرب خصوصاً والمسلمين عموماً ويفضى إقبال من ذلك إلى ترديد دعوته إلى الاعتزاز بالذات، وأن الحلاج معتز بذاته وعلى المسلمين قاطبة أن يجعلوا لأنفسهم فيه أسوة ولا يغيب عنا أن إقبالاً بموقفه من الحلاج وتصديه لشرح قولته ورغبته فى تصحيح فهمها، إنما استمد فكره من العالم العربى القديم ليدعها ويردها فى العالم الحديث ويجعلها الأساس الذى أقام عليه دعوته الإصلاحية.

وقد مر بنا كيف أنه فى حديثه عن نفسه وشرحه لمذهبه وتأكيد أنه انصرف عن نظم الشعر فى أغراضه التقليدية لأن نور القرآن غمر قلبه مريداً بذلك أن يقول إن القرآن أحق أن

(١) محمد إقبال - ترجمة د. حسين مجيب المصرى: فى السماء، ص ٨٦ القاهرة ١٩٧٣ م.

(٢) بوند اندر سينه من بانگ صور
ملتى ديسم كه دارد قصد گور
من بخود افروختم نار حیات
مردہ واکفتم زاسرار حیات
من زنور و نار اودادم خبر
بندہء محرم گناه من نگر

يصرفه عن قول الشعر، ولقد وضح ذلك مشيراً إلى شعراء العرب دون تعيين لشاعر بعينه ولكنه ذكر شاعر العرب على أنه مضرب المثل فيقول شعر عليه طلاوة البلاغة، ولنا أن نتساءل في عجب عن أنه خص شاعر العرب بالذات، وكان السابق إلى الفهم أن يخص بالذكر شاعر الفارسية أو شاعر الأوردية، خاصة أنه نظم في هاتين اللغتين ولم ينظم في العربية، ولا شك أن إقبالاً بهذا من إشارته ميز شاعر العربية من شاعر الفارسية والتركية، وجعل له الدرجة عليهما والإعجاب بشعراء قوم من الأقوام قد يجعل فؤاد المعجب يهوى إليهم في الأغلب الأعم. . وفي كتابه هدية الحجاز يذكر أبا بكر الصديق - رضى الله عنه - ضارباً به المثل في غنى النفس على أن غنى النفس هو ما ألف شعراء التصوف إلى ترديد ذكره على أنه ما يعرف عندهم بالفقر، والفقر أول مقام لمن يسلك طريق التصوف، وكلامه عن هذا الخليفة كلام عن علكم من أعلام العرب الأعظم، وحسبه في رفعة منزلته أن يكون رفيق النبي ﷺ في الغار، ويشير كذلك إلى الخليفة عمر بن الخطاب على أنه الخليفة المتكشف المخشوشن ويعرض به الأسوة على من يتلقى عنه، وهذه الأسوة خاصة بالقناعة والقناعة لغة هي الرضا بالقسمة، وفي اصطلاح أهل الحقيقة هي السكون عند عدم المألوفات، إن إقبالاً يجمع هذين الخليفين الراشدين على واحد هو القناعة، ولكنه يقرن بين المفهوم اللغوي والمفهوم الاصطلاحي عند المتصوفة، فما يدرك من مفهوم صوفي لمعنى القناعة هو رباطة الجأش وعدم التذمر والسخط عند مواجهة ما لا يستطيع إدراكه وتحقيقه، وفي هذا ما يدل على قوة العزيمة وثبات النفس عند الملمات والوقوف في شدة بأس وقوة عزيمة إذا أتت الرياح بما لا تشتهي السفن. ومثل هذا من تعاليم إقبال ومبادئه التي يستحب للمسلم أن يأخذ بها وكان له مندوحة عن ضرب المثل بهما وتخبر غيرهما مما عمرت بهم ذاكرته الحافلة الواعية، ولكن اختيار هذين الخليفين مردود عند إقبال إلى تعلقه بتاريخ العرب وتاريخ أعلامه من أمثال هذين العظيمين، ولقد أحسن ضرب المثل بهذين العظيمين العربيين، ويمتد به كلامه عن عمر بن الخطاب فلا ينسى خبره مع أخته، ولها في تاريخ الدعوة الإسلامية خبر لا يعزب عن بال.

قيل إن عمر بن الخطاب دخل عليها ذات يوم فرأها تقرأ سورة طه مع زوجها، ولم يكن عمر قد دخل في دين الله بعد، وهو رجل ذو بأس وشدة بطش، فامتلاً غضباً وكاد ينهال عليها ضرباً هو ضرب التلف، ولكن إيمانها كان أسبق إليه من بطشه إليها، فقالت له (إن كان الحق في غير دينك اشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله) ودفعت إليه ما في يدها من صحيفة فقرأ حتى انتهى إلى قوله عز من قائل: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾، ثم أسلم^(١).

(١) ابن الجوزي: سيرة عمر بن الخطاب ص ٦ القاهرة .

فإشارة إقبال إلى أخت عمر رغبة منه في تذكير الفتاة المسلمة بما كان من أختها في صدر عصر النبوة، فهي معتزة بذاتها راسخة الاقتناع بما تعتقد، لا تملك المغالطة فيما هو الصحيح، تقف أمام أخيها دون أن ترهب جانبه، هذا خلق عظيم، فرسوخ الإيمان في قلبها أدى إلى ترقيق قلب عمر، أى أن الحق دمع الباطل، وكان ذلك على يد فتاة لا حول لها ولا طول إلا أنها قويت بإيمانها، ذلك الإيمان الذى اجتذب إليه عمر بن الخطاب الذى أعز الله الإسلام به.

إن إقبالاً يريد للمرأة المسلمة أن تتمسك بحبل الدين المتين، ويدع الحقيقة التاريخية تؤيد دعواه، كما ترددت الإشارة إلى أن العرب وقعوا في شقاق وتناحر وتدابروا، وهذا وبال عليهم لأنه يضعف من شوكتهم ويسقط من هيبتهم، وكان عجباً بالنصح لهم أن يجمعوا شملهم ويلموا شعنتهم لأن هذا كفيل برفع منزلتهم واستعادة ما ضاع من مجدهم.

ولإقبال صلة أخرى بالعرب في مصر. فقد اتفق له أن اجتاز القاهرة في سفرته إلى بيت المقدس لحضور المؤتمر الإسلامى. وفي مصر استزارته جمعية الشبان المسلمين وتلقته بالتوقير والتقدير، وقدمه الدكتور عبد الوهاب عزام إلى الحاضرين فأنشد أبياتاً من شعره ترجمها، فوقعت من نفوسهم موقع الإعجاب، ولعلها أول شعر له عرف في بلد عربى.

ولما توفى إقبال أبنة الدكتور عزام في بيت المقدس وقال إنه شاعر الإسلام العظيم، وينبغى أن ينعى إلى المسلمين كافة من بيت المقدس قبلة المسلمين الأولى. أما في القاهرة فاحتفل بتأبينه في جماعة الأخوة الإسلامية^(١).

ومما يدل على أن إقبالاً كان وثيق الصلة بأهل مصر، لما لمصر من رفعة المكانة بين الشعوب العربية، أنه اتجه بالخطاب إلى ملكها في فترة من الزمن ذاعت فيها الدعوة إلى إعادة الخلافة. وكانت النية في جعل ملك مصر خليفة للمسلمين، فاتجه إليه ناصحاً له أن يقتدى في خلقه بالفاروق عمر بن الخطاب، ومما أوصاه به واعظاً مرشداً قوله:

وما تلك الخلافة غير فقر له تاج فكان دوام أمر
تمسك يا فتى دوماً بفقر بغير الفقر ملكك عند قبر^(٢)

ويكرر إقبال ذكر الفقر؛ مما ينهض دليلاً على أنه كان على ذكر دائم من مصطلحات الصوفية، فقد ألف الصوفى أن يتخذ له من الفقر شعاراً فيقول: «الفقر فخرى» وإليك هذه الأبيات من كتاب منظوم فيه التعريف بالفقر:

(١) د . عبد الوهاب عزام : بياض مشرق، ص ٤ كراچى .

(٢) خلافت فقر باتاج وسريراست زهى نولت كه پايان ناپذيراست
جوان بختامده از دست اين فقر كه بى اوياد شاهى زود ميراست

بما علمت فهو معدن الشرف
ومدحه قد جاء في نص الكتاب
عن الغنى المختص بالمولى الأجل^(١)

فكل من فى حال فقره اتصف
وفخره فى فقره بلا ارتياب
فالفقر للعبيد من هذا فضل

هذا هو مفهوم الفقر عند من يفسرونه تفسيراً صوفياً، فهم يجعلونه جُماع الخير، وحسبهم أن يشيروا أن ذكره ورد فى الكتاب المبين، وكأنما أراد إقبال أن يوصى ملك مصر بأن يقتدى بالخليفة الراشد عمر بن الخطاب فى تلك الصفة التى جرت عليه واشتهر بها، ولربما أراد إقبال أن يتأسى حكام العرب والمسلمين بعمر بن الخطاب، خصوصاً ملك مصر، ففقر عمر بن الخطاب فقر صوفى، ولكن يمكن القول كذلك أنه فقر بالمعنى الدارج وإن تضمن مفهوماً دينياً ينبغى أن يأخذ به من له تدبير أمور المسلمين أو حتى هدايتهم إلى ما فيه صلاح أمرهم. قيل إن سعد بن أبى وقاص أرسل إلى عمر قباء كسرى وتاجه وسيفه ومنطقته وسراويله وقميصه وخفيه، ونظر عمر فى وجوه القوم، وأمر أعرابياً بلبس ثياب كسرى فلبسها ثم قال: «أعرابى عليه ثياب كسرى»!! . وقال إن الله منع ذلك نبيه وكان أحب إليه وأكرم عليه، فاستنكر ذلك وكرهه أشد الكراهة وخشى أن يكون الله قد أراد بذلك أن يمكر به، وبكى حتى رحمه من كان عنده.

فالمتحصّل من هذا الخبر أن العاهل الإسلامى ينبغى أن يكون له ذلك الفقر بمعناه الصوفى والفقر على الحقيقة، وإن كان هذا الفقر الذى على الحقيقة الذى كان لعمر يمكن أن يحمل على أنه رمزى أو مبالغ فيه. ولكن المبالغة تدرك على أنها مبالغة وإن كانت خيالاً مشتقاً من الحقيقة، ونعود إلى موقف إقبال من ملك مصر فنذكر معنى الفقر بمعناه الجامع، ذلك الفقر الذى نصحه به وكأنما كان إقبال على علم بما سوف يتكشف عنه الغد لملك هوى عنه ملكه بسبب أنه تجافى عن الأخذ من الدين بالمأمور به والمنهى عنه، فساءت العاقبة، وفى الصفحة الحادية والخمسين فى كتاب منظوم بالفارسية عنوانه (بس چه بايد کرد) جعل مفتتح كلامه تمجيد العرب الذين عزوا بالدين الحنيف، لأنهم أول من جرت قولة لا إله إلا الله على ألسنتهم، وعلى رأسهم سيد الخلق ﷺ:

ذلك المصباح أين أوقدوه
جعل البستان صحراء العرب
فتنة من بعد أخرى ما يثير
غيره عن حوضك الصافى اطردن^(٢)

رمز (إلا الله) من قد لقنوه
نفس الأمل مشهور اللقب
خدع غربى لتحذر يا غريب
شره منه الأمان فاطلبن

(١) حسن رضوان : روض القلوب ص ٧٠ القاهرة ١٣٢٢ هـ .

چراغ اول كجا افروختند
(لا اله) رست از ريگ صحراى عرب
فتنه هادر أستين او نگر
اشترانش را زحوض خود بران

(٢) رمز إلا الله كرا أموختند
ازدم سيراى آن امى لقب
اى زافسون فرنگى بن خبير
از قريب او اگر خواهى امان

واقبال يمتد به القول فى أن المستعمرين يريدون بالعرب السوء، لأن شعار سياستهم «فرق تسد» فيشير إلى لوردالإلجيز متهمًا هازئًا قائلاً إنه فطن العرب بمعنى الوطن، مريداً بذلك أن يفرق شملهم وأن يجعل كل شعب عربى معتزلاً بوطنه، معتزلاً عن كل شعب عربى سواه، متخذاً من قوميته ما يقطع كل أصرة بينه وبين غيره. وهذا هو معنى العصبية التى يريدونها المستعمر لشعوب العرب، تلك العصبية التى زجر عنها الإسلام، إنه يردع العرب عن هذه الفرقة التى يريد الاستعمار أن يوقعها بينهم، ويريد لهم أن يتآلفوا ويتكاتفوا فيقول لبعضهم ويعقب على ذلك بقوله: ينبغى لعرب الشام ولعرب العراق وغيرهم فى الأرض أن يفكوا عنهم قيداً من حجر، كأن الانتساب إلى بلد عربى يقيد العرب بقيود من حجر، إنه لا يريد للعرب حدوداً لبلادهم، ويحقر فكرة الوطن فيقول: «إن ما يسمى بالوطن هو قبضة من طين فمن الخير للعربى أن ينسى مصر واليمن فإن الروح تسمو عن الجهات، والحر يضيق بتلك القيود الثقيلات». إن إقبالاً بمثل هذا من قوله يهيب بالعرب أن يكونوا أمة واحدة ولا يهتموا بانتسابهم إلى بلادهم. وهذا يوقفهم صفاً واحداً أمام المستعمر الذى يريد لهم الشقاق ليضعفوا أمامه ويفرقوا آحاداً. إنه يريد لهم أن يكونوا على حذر من دهاء من يريد أن يفرقهم ويخشى على نفسه من اتحادهم ووحدتهم، لإقبال عرف المستعمرين عن بينة وبصيرة وله معهم فى الهند تجربة طويلة، فهو بينى حكمه على خبرته بهم فى بلده وغيره من بلاد، إنه لا شك يريد الخير كل الخير للعرب، وينصح لهم ألا يتردوا فيما ينصب لهم المستعمرون من حبال.

وفى كتابه «جاويد نامه» تحت عنوان: «ظهور درويش السودان»، تحدث عن لورد كتشنر، وذكر بعض ملوك العرب بأسمائهم، وهم على التحديد: فؤاد ملك مصر، وابن سعود ملك الحجاز، وفصل ملك العراق فيما مضى، ولقد أوصاهم بإصلاح حال شعوبهم بالوقوف عند حدود الدين وذكرهم بأن صلاح دنياهم لن يتحقق إلا بصلاح دينهم، وتبنى لوادى البطحاء أن ينبج مثل خالد بن الوليد، وهتف بهم هتاف من يرغب فى تحريك هممهم واستنهاض عزائمهم وحثهم على مجاهدة الغربيين الذين يستعبدون شعوبهم، ويكره لهم أن يكونوا المتواكلين المستضعفين، ويذكرهم بما ضاع من حقهم ووجوب أن يستردوه بمن سلبوه، فقول(١):

أمة الإيمان يا سود الجلود منكمو أستاف عطراً للخلود
فإلام تجهلون سيركم وتولون سواكم أمركم

ارتومى آيد مرا بوى دوام
تاكجا تقدير تو در دست غير

(١) اى جهان مؤمنان مشك فام
زكانى تاكجاسى نوق سير

بهذه الصراحة الصارخة يوقظ من فى يدهم مصائر العرب من ثبات غفلتهم ويحركهم من خور عزيمتهم.

وكتابه «ضرب الكلیم» يضرب على هذا الوتر، وفى مواضع عدة منه يتجه بالخطاب إلى أمراء العرب، وحديثه معهم حديث ناصح لهم لا يبغي من وراء هذا النصح إلا خيرهم وفلاحهم، إنه يذكرهم بأن العرب كان لهم فضل السبق إلى الدخول فى دين الله، وأن أرضهم أشرفت به فانتشر منها إلى الآفاق، ويقول لهم إن ما يقبح بالقائمين بالأمر فيهم هو أن يخضعوا ويخضعوا ويتقاعسوا فى يومهم الحاضر عما كان لأسلافهم فى الزمان الغابر.

وإقبال مشتغل بالسياسة كما هو مشهود له به، وهو فى الإدلاء برأيه السياسى لا ينسى العرب. ففى حديث صحفى له مع مراسل جريدة بومباى فى عام ١٩٣١م سُئل عن إمكان تشكيل اتحاد فيدرالى بين الدول العربية، فقال: إنه على يقين من إمكان ذلك مع ما يقف دون ذلك من صعوبات ومشكلات، ولذلك فهو يحبذ الفكرة ولكن ليس فى استطاعه أن يتكهن بتحققها فى مقبل الأيام. واستطرد قائلاً: إنه على ثقة من أنه لا وجود لنظام إيجابى بمفهوم المعنى إلا نظام الإسلام، وتطبيق نظم الإسلام يحل معضلات العصر، كما أضاف قائلاً: إن الوطنية أو القومية تتعارض مع مبادئ الإسلام المثالية، لأن الإسلام دعا العالمين جميعاً إلى الوحدة الإنسانية والتضامن الروحى والوحدة الإسلامية لا ترمى إلى وحدة سياسية وإنما تحقق تجربة اجتماعية لتوحيد العالم الإنسانى أجمع^(١).

وفى هذا الكتاب تحت عنوان الشام وفلسطين يذكر مدينة حلب ويذكر كيف أن الفرنجة دخلوا عليها بتقاليدهم والمردول من عاداتهم، وكره أن يكون ذلك فى بلد عربى. وشدد النكير على الاستعمار البريطانى، وكشف عن سياسته التى تخدع العرب عن أنفسهم. وحرى بالذكر أنه تحت عنوان: «إلى عرب فلسطين» أيقظ همهم وذكرهم بحرصهم على حقهم من الضياع وأن يجاهدوا المغيرين المغتصبين، كما رغب إليهم أن يذكروا كيف استطاع العرب الأوائل أن يطوعوا التاريخ لإرادتهم، وبين أن حميتهم كانت ناراً تتأجج فى صدورهم، والأولى بها ألا تخمد فى صدور عرب فلسطين، ويبدى رأيه السياسى فينكر جدوى المؤتمرات فى حل مشكلة فلسطين. ويؤيد رأيه بقوله: «إن لليهود قبضة قوية يشدونها على مجرى الدم فى سواعد أهل الغرب وبذلك تكون لهم السيطرة كل السيطرة». وجاء ضمن كلامه «إن اليهود إذا وهموا أن لهم فى فلسطين حقاً فقمين بالعرب أن يكون لهم حق فى إسبانيا»^(٢).

(١) د . جاويد إقبال : ترجمة د. ظهور ازهر : زنده رود، جلد سوم ص ١٨٨ غير مطبوع شكر الله للدكتور جاويد إقبال الذى تفضل بإرسال هذا الفصل من كتابه قبل طبعه .

(٢) د . عبد الوهاب عزام : ضرب الكلیم ص ١١٣ القاهرة .

وكأنما بتتبع ما استطعنا سبيلاً إلى تتبعه من ذكر للعرب في أكثر من كتاب من كتب إقبال، نستطيع الحكم بأن إقبالاً في ذلك لا يجارى ولا يبارى، كما أن إشارته اللامحة إلى إسبانيا يجدر بها أن تلفتنا إلى النظر فيما نظم إقبال من شعر في عرب الأندلس. لقد عرفنا ما قال إقبال عن العرب في عموم، ولنا من بعد أن نخرج من العموم إلى الخصوص. ذلك أنه اختص الأندلس بأندلسيات لها كيان على حدة مما جعلها تكملة لما سبق أن جعلناه موضع دراسة من شعره في العرب.

الباب الثاني

إقبال في الإنجليس

الفصل الأول : زيارة إقبال للأندلس

الفصل الثاني : دراسة لأندلسيات إقبال

الفصل الثالث : ترجمة أندلسيات إقبال

إلى الشعر العربي

الفصل الأول : زيارة إقبال للأندلس

لعلنا كنا على الحق ولم نتساعد عن الصواب حين استوجبنا على أنفسنا في فصلين في الباب السابق أن نتعرف إلى منهج تفكير إقبال وموقف إقبال من العرب، ولتفسير ذلك نقول: إن في هذا التعرف عوناً لنا على تفهم الأسباب التي دفعت إقبالاً إلى زيارة إسبانيا، وإذا قلنا إسبانيا فقد رُمنّا أن نقول إن إسبانيا إقبال هنا هي أندلس الحضارة العربية الإسلامية، فزيارته لها زيارة لتاريخ بعيد مجيد لعرب الأندلس، ونلاحظ الفرق بالوضوح الأتم بين سفرة شوقي وسفرة إقبال، فشوقي مضى إلى الأندلس مُسَيِّراً مُنْفِيّاً طريداً، على حين مضى إليها إقبال مخيراً متنزهاً طواغياً على ما تشوقه رؤيته من آثار العرب فيها، وأقام شوقي أعواماً أربعة في منفاه، أما إقبال فثلاثة أسابيع أو ما يقرب.

كان إقبال تواقاً إلى زيارة إسبانيا وهو في مدينة لاهور، وهذه حقيقة ذكرها في بعض رسائله، ويقول إقبال إنه طوف في أوروبا وأدرك أن الأوروبيين على علم بحضارة العرب ومجد الإسلام، ولاحظ أن ملايين وملايين من أهل أوروبا في شوق إلى معرفة ماهية الإسلام، وأبناء الجيل الجديد من الأوروبيين أعلم بهذا من أبناء الجيل القديم، كما أن مسلمي أوروبا عقدوا مؤتمراً في مدينة جنيف بسويسرا وكانت موضوعات المؤتمر اجتماعية وثقافية⁽¹⁾.

وكان علمه بعقد هذا المؤتمر مما ذكره بفضل عرب الأندلس على أوروبا، وقوى من رغبته في الرحيل إليها وهو في المنجترا غير بعيد منها.

واتفق لإقبال أثناء مقامه في مدينة لندن أن زار أمير بهوبال الهندي فسأله لما لا تزور إسبانيا وأنت من طوفت في بلاد أوروبا؟ فكان من جواب إقبال، قوله: «لو كنت أميراً مثل أمير بهوبال لزررتها». ومن الغد تلقى من هذا الأمير صكاً بمبلغ كبير وأدرك أن هذا نفقة سفرته. فنشر إعلاناً في الصحف عن حاجته إلى أمينة سر لترافقه في رحلته، فقدمت إليه فتاة تتولى هذه المهمة له، وسلمها المبلغ بتمامه لتصرف كما ينبغي، كما رغب إليها ألا تتحدث معه من بداية السفر إلى نهايته، وكانت لبقة وقادة الذكاء وأنجزت مهمتها على الوجه الأمثل وبعد مدة وقفت هذه الفتاة على حقيقة أمر إقبال، وعرفت ملامح شخصيته فأقبلت على خدمته على نحو لا يطلب من أمينة سرّ خاصة لأنها كانت أشبه شيء بخادمة. فقال لها إقبال في ذلك وكان من ردها أن قالت إنها ترى فيه مظهراً سماوياً ليس لسواه.

فهذه الفتاة تذكرنا بأنها أعجبت بإقبال كعبقرية متميزة وشخصية قل نظيرها، وهذا ما جعلها تميل إليه لا بدافع من عاطفة المحبة بل بدافع من إعجاب النساء بالعظماء، فقد

(1) Sayed Abdul Wahied: Thoughts and Reflections. pp. 350 (London 1964).

تنهت إلى حقيقة أمره واقتدرت بذكائها أن تعرف من هذا الذي تواجهه وتقوم على خدمته، لقد رافقته في سفره إلى مدريد وقامت له بالترجمة وخيل للصحفيين الإسبان أنها ابنته . .

وفي رأي أن هذه الفتاة كانت تعمل للمخابرات البريطانية، لأن بريطانيا كانت تخشى من إقبال وهو الذي التقى بموسوليني عام أول كما كان يزعم السفر إلى ألمانيا والنمسا، وكان ينبغي للمخابرات البريطانية أن تقف على حقيقة ما يدور من حديث في لقاء بين زعماء أوروبا وبين شخصية إسلامية سياسية كشخصية إقبال، وقد أدرك ذلك إقبال الذي شك في أمرها، خاصة بعد أن ذكرت له أنها ترى فيه مخلوقاً سماوياً، كأنها تتملقه ولها من ذلك الملقق أرب.

وفي إسبانيا نزل إقبال ضيفاً على الأستاذ أسين بيلاكيوس الذي ألف كتاباً عن الكوميديا الإلهية والإسلام، وهذا العالم كان قد وجه الدعوة إلى إقبال وهو في لندن ليزور مدريد ويلقى محاضرة في جامعتها، ويعد هذا من الأسباب التي زينت لإقبال أن يزور إسبانيا، كما التقى بوزير التعليم الأسباني وأقام في مدريد أربعة أيام، ثم مضى إلى أندلوسيا وهي الإقليم الجنوبي لإسبانيا، وأقام أياماً آخر في مدريد بعد عودته، وهناك التقى بعلماء الإسبان المستشرقين ذوى عظيم الاهتمام بحضارة الإسلام وأدب العرب، وفي جامعة مدريد ألقى إقبال محاضرة عن إسبانيا وفلسفة الإسلام وكان ذلك في الرابع والعشرين من يناير عام ١٩٩٣م وهنا نقف وقفه لنذكر الفارق بين شوقي وإقبال فقد عرفنا عن شوقي أنه كان منكمشاً معتزلاً عن الناس ولا نعلم عنه أنه التقى بأهل العلم من الإسبان، ولا أنه حاورهم، ولا كانت له الشخصية العلمية عندهم، فما رغبوا إليه أن يحاضرهم في أدب الإسلام وفلسفته. وكان الأسبق إلى الظن أن يكون شوقي أكثر اهتماماً بهذا من إقبال لأنه عربى وشاعر العربية، ولكن شخصيته تختلف عن شخصية إقبال؛ فإقبال شخصية إيجابية منطقية إبداعية موجهة، ولا عجب فهو داعية إسلامى بالمعنى الجامع للكلمة، فما كان عجب منه أن يحاضر عن الإسلام في جامعة إسبانية محاضرة نشر ملخصها في الصحف، لأنه حريص شديد الحرص للتعريف بأصول الدين الحنيف وتبيان أن الحضارة الإسلامية منبثقة منه، وله الرغبة في إعلان ذلك على رؤوس الأشهاد في المشارق والمغرب. إنه صاحب دعوة يريد لها تبليغاً وحامل أمانة يريد لها أداء وهذا ما يميزه من شوقي.

وسوف نتبع أثر ذلك في أندلسياته التي تفترق عن أندلسيات شوقي لقد زار إقبال تلك المدن التي تردد لها الذكر في تاريخ الأندلس مثل قرطبة وغرناطة وإشبيلية وطليلطة، ووقف على المائل من آثار العرب فيها، وفي رسالة إلى الشيخ محمد إكرام بتاريخ ٢٧ مارس عام ١٩٣٣م يقول:

(وجدت المتعة فى زيارتى للأندلس ونحوالى فى ربوعها، ولقد فاضت قريحتى بشعر كثير منه: منظومة قلتها فى جامع قرطبة، وسوف أنشرها فى مقبل الأيام. أما قصر الحمراء فما أثار فى عظيمًا من إعجاب به. على حين سمت بى زيارة مسجد قرطبة إلى السموات العلى، فشعرت بما لم يسبق لى شعور به)^(١). وما أحرى قول إقبال فى تلك الرسالة بنظرة تدبر. إنه خالف شوقى ونزار قبانى وربما الشعراء قاطبة فى عدم إعجابه بقصر الحمراء الذى ذكر علماء الآثار الإسلامية أنه أروع أثر إسلامى. وإذا تلمسنا لذلك تعليلاً فإننا نقول: إن إقبالاً لم يكن شاعراً وصافاً بمعنى الكلمة، فالشاعر الوصاف متذوق متخيل مفتتن بالجمالية، ولكنه شاعر فكرة وصاحب دعوة يتخذ من الشعر أسلوب تعبير، وذلك لا ينفى عنه أن يكون من المبدعين المجيدين، هذه واحدة، والأخرى أن إقبالاً لا يلقى بالأى إلى شامخات القصور شأنه فى ذلك شأن كل متصوف أو متأثر بالتصوف لأنه يعلم أن مصيرها إلى أن تزول كما زال بُنائها، وأنها شاهد صدق على أنها من حطام الدنيا وعلى أن متاع الدنيا قليل.

وفرق أى فرق بين القصر والمسجد، فالمسجد يعبد الله فيه، ويحصل فيه العلم، ويتخرج فيه من العلماء من يرقمون أسماءهم على جبين الدهر بفضل ما قدموا من حسن الصنيع وما نفعوا به الناس، ولا كذلك شأن القصر ومن أقاموه ليناطح الجوزاء، وليس بمستبعد أن يكون إقبال قد التفت إلى أن هذا القصر دليل على ميل أمراء الأندلس إلى الإسراف فى ترفهم، وكان هذا منهم وبالأى عليهم، وعجل بهم إلى السقوط فى الهاوية. إن شوقى وهو شاعر القصر تَغنى ببهاء ورواء قصر الحمراء، وأبدع فى وصفه وحشد له ما استطاع إليه سبيلاً من صفات ونعوت، وهذا متوقع من مثله، أما نزار فوصفه وصف شاعر مفتتون بذات حسن جملها الهوى بالحسن فردا ماله من ثان، معبراً عن استجابة شاعريته للجمال أينما كان، وكان نصيبه من الروحانية أو المادية. وللمسجد عند إقبال من رفعة المنزلة ماله، وهو المستمسك بعروة الدين الوثقى، فقمين بالمسجد أن يثير فيه فرط إعجاب بعمارته إلا أنه يوحى إليه بروحانية أخرى تُحسُّ ولكن لا تقبل تحيزاً مادياً، مما تجعل رؤية المسجد موحية لإقبال بمعانى ترق وتصدق ويتعسر وقد يتعذر التعبير عنها لأنها لغة القلب التى لا يفهمها العقل ولا يكاد.

وهذا هو السبب فى تصريح إقبال بأنه لم يعجب بقصر الحمراء وإنما أعجب بمسجد قرطبة، فمسجد قرطبة غمره بنور من الروحانية ما أشبهه بنور الشمس، الذى بهر نور شمعة هى قصر الحمراء.

(١) د . جاويد إقبال : ظهور ازهر: زنده رود ص ١١٤ [لم يطبع بعد] .

وتحدث إقبال عن هذا المسجد بعد عودته إلى لاهور فذكره لمن احتشدوا لاستقباله فقال لهم: «ليس على وجه الأرض مسجد يدانى مسجد قرطبة فى عظمتة وفخامته، وقد أقام المسيحيون بعد أن غلبوا على قرطبة كنائس صغيرة فى فناء هذا المسجد، واقترح بعضهم هدمها وإعادة المسجد إلى ما كان عليه، ولقد دخلت مسجد قرطبة فى صحبة مدير الآثار فأذن لى بأداء الصلاة وكانت صلاتى أول صلاة فى هذا المسجد بعد مرور أربعة قرون ونصف قرن».

إن إقبالاً سارع إلى التحدث عن هذا المسجد فى التّو عند وصوله إلى لاهور، ولعل ذلك كان أول أو أهم ما تحدث عنه على اهتمامه به وعودته من الأندلس بحقيقة يريد لها دعماً وبها تذكيراً ولها وثيقة الصلة لتمجيده لحضارة العرب وعزة الإسلام فى الأندلس. إن شوقى حين عاد من الأندلس واستقبله الشباب حدثهم عما نزل من شدائد، فكان حديثه عن نفسه، ونصحهم بأن يسيروا فى خطى عبد الرحمن الداخل، فشوقى لم يعبر عن شعور دينى حمله معه من الأندلس إلى مصر.

كما تحدث مع عبد الرشيد طارق أنه زار الأبنية الإسلامية فى الأندلس وخص بالذكر مسجد قرطبة فقال عنه، إنه ما زال ينتظر تصعيداً للأذان من منارته، وذكر أنه صلى فيه وقد وقع الخشوع فى قلبه لأن هذه هى الأرض التى مكن الله للمسلمين فيها، وأقاموا فيها مدارس ومعاهد وجامعات، ونقلوا علمهم وفضلهم إلى أرجاء أوروبا البعيدة، هؤلاء هم المسلمون الذين كانت لهم جيوش تنخلع منها قلوب أهل أوروبا رعباً، وأوروبا ما زالت مدينة لهم إلى يومنا هذا، ومن عجب أنى وأنا منهم لا أستطيع الصلاة فى هذا المسجد إلا بعد استئذان منهم.

وهذا من كلامه تعبير عن سماحة الإسلام الذى يردع عن التعصب فى الدين، ويكره العصبية كل الكراهة، كما أنه يزهو بمجد العرب المسلمين فى تلك الأرض.

كل هذا من كلامه يقيم شواهد صدق على منحنى تفكيره وحرصه على نشر دعوته ما أتاحت الفرصة واتسع المجال. إنه عد نفسه من العرب وإن لم يكن له فيهم نسب، إلا أنه على ذكر دائم من أن الإسلام عد المسلمين أمة واحدة ولا يفرق بينهم فى لون ولا جنس ولا لسان، وجميعهم كافة تحت ظل الدين الحنيف، فلزام أن تكون المساواة بينهم مساواة مطلقة. إنه يجهر بهذا فى كل نهزة تحين مندفعاً برغبة عارمة فى عرض مذهبه والافتتاح بوجهة نظره، لأنه يرى فى الأخذ بهذه الفكرة ذريعتة لتشكيل الوحدة الإسلامية التى ينشدها ويستحب للمسلمين أجمعين أن ينضوا تحت لوائها.

ولكننا لا نقف عند هذا الحد من خبره فيما يتعلق بجامع قرطبة، لأن لهذا الخبر بقية لا ينبغى إغفال ذكرها فقد عرفنا أن إقبالاً دخل مسجد قرطبة يرافقه مدير الآثار، وذلك بإذن

خاص من حكومة إسبانيا لأنه مسلم، وهذا المسجد لم يعد في حوزة المسلمين، بل انتقل منهم إلى حوزة المسيحيين، ويقال: إن إقبالاً حمل معه سجادة عند مضيئه إلى المسجد مما يدل على أنه كان يتوى أن يصلى وما كان مجرد سائح يريد أن يشاهد أثرًا من آثار المسلمين في الأندلس، وتلك جرأة منه، ولعله حمل سجادته في غفلة من مدير الآثار. وبسط السجادة في المسجد وصلى فالتف المصورون حوله وصوروه، على أن تصويره أمر عجب يستحق التصوير والنشر في الصحف، ذلك أن مسلمًا قبله لم يؤد الصلاة في هذه الكاتدرائية التي كانت مسجدًا منذ قرون تعاقبت، وليس بمستبعد أن حكومة إسبانيا مكنته مما أراد ولها من وراء ذلك غاية هي الدعاية السياحية لإسبانيا. فإقبال هو من في شهرته التي ذاعت في آفاق الشرق والغرب.

كما ذكر أن إقبالاً كان وهو في لندن، وقبل أن يرحل إلى إسبانيا، على نية الصلاة في مسجد قرطبة على حال من الحال، ومن ثم ندرك أن إقبالاً كان دبر هذا الأمر من قبل لغاية هو ساع إليها ألا وهي الإعلان عن دعوته الإسلامية في أرض غريبة هي إسبانيا، أى في الغرب، ولم يكتف بأن يدعو إلى قيم الإسلام ومثله في كتبه المنظومة وغير المنظومة التي أخرجها في الشرق في الأوردية والفارسية والإنجليزية متجهًا بها إلى المسلمين، بل شاء إلى أن تكون دعوته أتم وأشمل وعلى نحو لم يسبق ولم يؤلف أن صلى مسلم في كنيسة كانت من قبل مسجدًا كأنما أراد أن يقول: إن للمسلمين الحق في مسجدهم وإن كان مهما تغيرت الأحوال وتعاقبت الدهور وتبدلت الأوضاع ودالت دولة وقامت أخرى، إنه أراد أن يبصر الأوروبيين أنه داعية إسلامي، وأن دعوته ينبغى أن يلقي إليها البال حتى غير المسلمين، وبذلك يقيم الدليل على أن الدين الحنيف وكتاب الله المبين للناس كافة، لقد كتبت عنه إحدى الصحف تتحدث عن صلواته فذكرت أن أستاذه المستشرق أرنولد وافقه على أن يصلى في المسجد، إلا أنه رغب إليه أن يدخل تحت شرط، هو أن تغلق الأبواب آن دخوله، وتم الأمر على هذا الشرط إلا أن إقبالاً رفع عقيرته فصعد الأذان بصوت جهورى دوى وتردد صدهاء في أرجاء المسجد، وإقبال يروى ذلك قائلاً إن قلبه ماج بسرور ليس له من حدود ولا سبيل إلى وصفه، لأن الأذان ارتفع في هذا المسجد بعد قرون تطاولت، وكأنما كان صوت الأذان يصدم المنبر والمحراب ويرتد إليه، وبعد رفعه بسط سجادته وجعل يصلى، وبينما كان في صلواته غلب عليه الوجد وخر ساجدًا فغاب عن الوعي، وفي هذه الغيبوبة رأى كأن وليًا من الأولياء يبدو له ويخاطبه قائلاً: ((إنك يا إقبال لم تدرس مثنويتى دراسة عميقة، فعليك أن تداوم على دراستها وتبلغ رسالتى غيرك من الناس)) وهذا ما يجدر شرحه والتعقيب عليه، فحال الوجد عند المتصوفة معروف، وحده عندهم أنه انقطاع الأوصاف

عند سمة الذات بالسرور، وهو مصادفة الغيب، وهذا الوجد يسقط التمييز ويجعل كل الأماكن مكانًا واحدًا والأعيان عينًا واحدًا، ولا لوم لمن غلب عليه الوجد.

فإقبال يبدو صوفيًا واصلًا غلب عليه هذا الوجد أى تلك النشوة الروحية التي غاب فيها عن حسه بتلك المجاهدات والرياضات، فقد سر سرورًا لا مزيد عليه بهذه الصلاة التي أداها بعد أن تمنأها، فانتقل من عالم المادة إلى عالم الروح إلى حد أن رأى فى غيبوته وليًا يخاطبه. والظن بهذا الولي جلال الدين الرومي الذي جعل إقبال من نفسه مريدًا له، وجلال الدين الرومي صاحب كتاب منظوم يسمى «المثنوى»، وهو أعظم وأشهر كتب التصوف، ولكن تخيل إقبال أن جلال الدين الرومي يلومه على التقصير فى دراسة كتابه يمكن أن يستدل منه على أن إقبال لم يكن قنع بالوقوف عند حد فى طلب المعرفة، كما قد يدعو ذلك إلى الظن بأن شيخه ومرشده طاب نفسًا بصلاة إقبال، وحثه على أن ينقل خطى فساحًا فى طريقه.

إن كل هذا من الصفات التي جرت على صلاة إقبال كانت كفيلة بلفت الانتباه إليه وإلى مذهبه الذي أراد له الشيعوع والذبيوع فى الآفاق، وذكر إقبال بعد أن أب إليه وعيه أنه شعر بالسكينة تغمر نفسه لأنه أدى ما استوجهه على نفسه ورام له تحقيقًا بعد طول سعى وتفكر وتدبر، وكان إقبال يطوف ليلاً حول هذا المسجد ويستمع إلى النواقيس التي تدق فى برجها، وهو مثذنة هذا المسجد، فخيّل إليه أنه فى مكان مسحور، أى أنه كان يشعر بأغرب الغرابة وأعجب العجب لتبدل الأحوال وتقلب الزمان.

وطوافه حول المسجد لسماع دق النواقيس كأنما كان رغبة منه فى أن يتبين فى يقظة هو أم فى منام، لأنه لا يكاد يصدق ما رآته عيناه وما سمعته أذناه، وكاد يختلط عليه الأمر ويدخل فى تلك النشوة التي دخلها وهو يصلى وتستولى عليه الغفلة عن كل ما أحاط به، فانبثق من عقله الباطن العامل بالذكريات طيف جلال الدين الرومي الذي أوحى إليه بما أوحى، ويقال: إن أحد الرهبان حاول أن يحول بين إقبال وبين دخول المسجد للصلاة محتجًا، فما كان من إقبال إلا أن حدثه عن وفد من المسيحيين زار المدينة المنورة على عهد النبي ﷺ فى شأن من الشئون، وسمح لهذا الوفد بالتزول فى المسجد، ولما حان وقت صلاة المسيحيين تساءلوا مترددين فى جواز السماح لهم بالصلاة فى المسجد، ونمى الخبر إليه ﷺ فأذن لهم. وقال إقبال للراهب: إذا كان نبينا عليه الصلاة والسلام أذن للمسيحيين بالصلاة فى مسجده فلم يمنع من الصلاة فى مكان كان مسجدًا فيما مضى؟ فأفحم الراهب.

وإذا ما ذهبنا نتلمس لما قال إقبال للراهب سندًا من التاريخ عرفنا من سيرة ابن هشام أن نصارى نجران لما قدموا على رسول الله صلوات الله وسلامه عليه، ودخلوا عليه مسجده

حين صلى صلاة العصر، وعليهم ثيابهم الحبريات وجيب وأردية، فقال بعض من شاهدتهم من المسلمين إنهم ما رأوا وفداً مثلهم، ولما حانت صلاتهم قاموا يصلون في مسجد رسول الله فقال ﷺ: «دعوهم»، فصلوا إلى المشرق^(١).

وفى هذا تأكيد لما ذكر إقبال، ومن قواطع الأدلة على سماحة الدين الحنيف ذلك الذى كرس إقبال قصارى جهده للتبشير بعظيم قيمه والإعلان عنها والتنبيه إليها.

وخبر نصارى نجران هذا ذو بال إنعم، وما يؤيد أهميته كذلك أنه ورد فى كتاب من أمهات كتب التاريخ الفارسى بعنوان «جامع التواريخ» لرشيد الدين فضل الله، وقد أورد فيه التاريخ من لدن آدم إلى القرن الثامن الهجرى، وفى هذا الكتاب صورة لنصارى نجران مما يشير إلى الاهتمام بأمرهم، فقد جرت عادة الفرس بتزيين أمهات كتبهم بصورة يوضحون فيها النصوص، وكان المتوقع منهم أن يهتموا برسم هذه الصورة لنصارى نجران، وهى صورة متخيلة ويعيننا منها أهمية دلالتها وأجتها لاهتمام المصورين الإيرانيين.

وتكلمة لما نحن فيه من صدد أن عمر صالح أهل إيلياء بالجائية، وكتب لهم فيها الصلح، فكتب يقول: «إنه أعطى أهل إيلياء الأمان لأنفسهم وأموالهم، ولكنائسهم وصلبانهم، ولا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا تنقص منها ولا من حيزها، ولا يكرهون على دينهم ولا يسكن معهم أحد من اليهود»^(٢).

وللقول أن يمتد بنا إلى فتاوى ابن تيمية الذى يجيب من تساءل عن جواز الصلاة فى البيع والكنائس مع وجود الصور، وهل يقال إنها بيوت الله أم لا؟ وجواب ابن تيمية أنها ليست بيوت الله، وإنما بيوت الله المساجد، وأما الصلاة فيها ففيها ثلاثة أقوال فى مذهب أحمد وغيره: المنع مطلقاً، وهو قول مالك. والإذن مطلقاً، وهو قول بعض أصحاب أحمد. والثالث وهو الصحيح المأثور عن عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أنه إن كان فيها صور لم يصل فيها لأن الملائكة لا تدخل بيتاً فيه صور، ولأن النبى ﷺ لم يدخل الكعبة حتى محى ما فيها من الصور، وكذلك قال عمر: إنا كنا لا ندخل والصور فيها، ففى الصحيحين أنه ذكر للنبي ﷺ وصف كنيسة بأرض الحبشة وما فيها من الحسن والتصاوير فقال: «إذا لم يكن فيها صور»! فقد صلى الصحابة فى الكنيسة والله أعلم.

وللإشارة إلى جواز الصلاة فى الكنيسة نورد ما روى من أن عمر بن الخطاب بعد أن تم له فتح بيت المقدس اتفق له أن زار كنيسة القيامة وفيما هو بداخلها حان وقت الصلاة فأشار عليه رئيس الرهبان بالصلاة فى الكنيسة قائلاً له: مكانك فصل. إلا أن عمر أبى أن يصلى وغادر الكنيسة، وصلى فى مكان قريب منها. وبعد فراغه من صلاته قال: لو كنت أقم

(١) ابن هشام، تعليق عمر عبد السلام تدمرى: سيرة ابن هشام ص ٢١٦، ٢١٧ ج ٢ بيروت ١٩٨٧م.

(٢) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى ص ٥٩ ج ٢ بيروت سنة ١٩٨٨م.

الصلاة فى الكنيسة لوضع المسلمون عليها يدهم من بعدى بحجة إقامة الصلاة فيها، وأنا أكره أن أمهد السبيل لحرمانكم منها، أنتم أحق بها وأولى .
كما أن المكان الذى صلى فيه عمر كان أطلال الهيكل (١) .
وهذا قاطع الدلالة على التسامح وعلى جواز الصلاة فى الكنيسة وتلك قيمة إسلامية يا لها من قيمة .

إن إقبالاً بذلك يقيم قاطع البرهان على استيعابه لتاريخ العرب والإسلام، واقتناعه الجازم بسماحة الإسلام، ورغبته فى تنبيه الغافلين عن ذلك من غير المسلمين .

وعند نهاية الكلام عن رحلته إلى الأندلس نتقل إلى ما عرفنا فى بدايته، وهو أنه رغب إلى أمينة سره الإنجليزية ألا تكلمه مطلقاً أثناء سفره، وهذا منه يثير التساؤل عنه .

ونحن وإن كنا لا نستطيع أن نقطع فيه برأى جازم لأننا لا نعرف من ذكر سبباً له يسوغ لنا أن نجتهد برأينا فيه، حتى ولو كان خطأ يحتمل الصواب، كأننا بإقبال فيما صنع متذكراً أو متأثراً بتلك الآية الكريمة التى جاءت فى سورة مريم: ﴿فَكَلَّمِي وَاشْرَبِي وَقَرِّي عَيْنًا، فِيمَا تَرَيْنَ مِنَ الْبَشَرِ أَحَدًا فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ .

فالصوم هنا بمعنى الصمت، وقد قرئ به أو صياماً، وكانوا لا يتكلمون فى صيامهم بعد أن أخبرتهم بنذرى . وإنما أكلم الملائكة وأناجى ربي، وقيل: أخبرتهم بنذرها بالإشارة، وأمرها المسيح (عليه السلام) بذلك لكرهه المجادلة والاكتفاء بكلام عيسى عليه السلام فإنه كاف فى قطع الطاعن (٢) .

وقال الكلبي: احتلم يوسف النجار مريم وعيسى إلى غار، فأدخلهما فيه أربعين يوماً، ثم جاء بها فأتت مريم تحمله، فكلمها عيسى فى الطريق فقال يا أمه أبشرى فإنى عبد الله ومسيحه (٣) .

أول ما نقول فى هذا الصدد أن إقبالاً كان أشوق إلى زيارة إسبانيا - أى الأندلس - منذ قديم، وكانت له من وراء ذلك غاية هى مشاهدة مهد الحضارة العربية الإسلامية التى أفل نجمها وهوى ملكها، وكان لذلك أثره الكامن فى دخيلة نفسه، ولما صح منه العزم إلى الرحيل إليها واتخذ لذلك أهبتة وجد نفسه، فى ضرورة أن يأخذ بالأسباب، إلا أنه كان مستغرقاً فى حلم جميل ونشوة روحية هو مشهور بها، إنه عول على أن يمضى إلى الأندلس ليعبر عما يريد عنه تعبيراً، وهو التذكير بمجد الإسلام فى تلك الربوع والإقناع بأن هذه أرض عربية إسلامية، وكأنما خيل إليه أنه صاحب دعوة يريد نشرها وليس سائحاً

(١) طه الولي: المساجد فى الإسلام ص ٤٢٢ ج ٢ بيروت سنة ١٩٨٨ م .

(٢) البيضاوى: تفسير البيضاوى ص ٤٠٥ القاهرة .

(٣) الثعلبي: العرائس، ص ٢١٩ .

يشوقه أن يرى أثراً وحجراً وكفى . كما أنه لم يغفل عن أن رحلته تلك لا بد تثير الأقاويل والأراجيف .

فكل هذه الأحاسيس أفعمت جوانب نفسه وأنه صاحب جد لا صاحب لعب ولن يسلم من السنة أقوام تلوك سيرته وقد تذكره بما هو منه براء .

لقد خطر بباله ما كان من خبر السيدة مريم وابنها المسيح عليه السلام وليس بمستبعد أن يكون تمثل نفسه صاحب رسالة في موقفه من الأندلس التي يزعم الرحيل إليها، أما صمت أمينة سره فلعله رام منه كتمان ما يرمى به من زيارته حتى عمن تصحبه، وكره لها أن تشير عليه بما لا يرتضيه قبل أن تعرفه حق المعرفة، ولم يقبل أن تجادل في شيء لأنه لا يريد أن ينشئ عن عزمه، إن إقبالاً متأثر كل التأثر بالرمز والإيماء الذي قبسه من الشعر الصوفي، كما أننا إذا نظرنا في جمهرة أشعاره وجدنا أنفسنا إزاء كلام ليس معناه في ظاهر لفظه وقد تغشيه الرموز فلا يدرك إلا بعد إمعان نظر وترديد روية .

وبعد أن انصرف إقبال عن إسبانيا مضى إلى مكة المكرمة معتمراً، وزار مدينة الرسول ﷺ إلا أنه صرح بأن تصعيد الأذان في الحرم النبوي ومكة المكرمة لم يصرف عن فكره أن الأذان لا يصعد من مسجد قرطبة، وما أسف على شيء ما أسف على ذلك، وظلت هذه الذكرى عالقة بذهنه لا يملك أن يزودها عنه . وهذا ما يشهد بشدة تعلقه بمسجد قرطبة، لا على أنه مجرد مسجد عظيم يقولون عنه إنه أعظم مسجد في الأرض، بل لعدم إقامة شعائر الإسلام فيه، وهذا من رأيه مذكرنا ولا بد بقوله: إن اليهود يقولون إن فلسطين أرضهم الموعودة مما يجعل في الإمكان عد إسبانيا للعرب أرضاً موعودة .

إن إقبالاً يفوص على الأعمال في تفكيره، فهو يصدر عن قلبه ولبّه في وقت معاً، فيهيم في روحانية الدين، وقد يسوقه ذلك إلى أن يحلق في آفاق الخيال ويخترق سدول الغيب، ومع ذلك لا ينسى واقع الحال، وما كان هذا عجباً منه . وهو فيلسوف قتل الفلسفة فهماً ودرس مدارسها في الشرق والغرب، وحصلها على يد أقطابها وأساطينها، كما نال الحظ الأوفى من تراث الإسلام في جوانبه الروحية والعقلية، وهذا ما مكّنه من أن يكون صاحب مذهب خاص به قلما تيسر لغيره .

وأثناء مقام إقبال في إسبانيا ذكر أبا عبد الله محمد بن تومرت مهدي شمال أفريقيا، وذلك في إحدى خطبه، فقال عنه عند ذكره للاجتهد: إنه مصلح عظيم، وهو مرید للإمام الغزالي، ولقد حارب أصحاب البدع الذين نسبوا إلى الإسلام ما هو منه براء، فأفسدوا العقائد، وكانوا أصحاب ضلالة . وحمد لعبد الله بن تومرت بتصديه للبدع في الأندلس .

وكان هذا الرجل من البربر، ولما كان له السلطان في الغرب الإسلامي وأخضع الموحدون لحكمه قام في نفسه أن يترجم معاني القرآن الكريم إلى اللغة البربرية راجياً من

وراء ذلك أن يكون فهمه وتدبره فى مجال أرحب، إذ إن البربر الذين لا يعرفون لغة الضاد سوف يفهمون معانى كتاب الله فى لسان هو لسانهم، مما يجعل استفادتهم منه أوضح^(١).

لم نطلع على محاضرة إقبال لنعرف ما تضمنته على وجه اليقين إلا أننا عرفنا من الأستاذ الدكتور محمود مكى، وهو الحجة الثبت، أن ابن تومرت لم يترجم معانى القرآن الكريم إلى البربرية بل ألف كتاباً بهذه اللغة.

ولا علم لنا بالمصدر الذى استمد منه إقبال أن ابن تومرت ترجم معانى القرآن إلى لغة البربر، ونحن فى هذا المقام إنما يعيننا أن إقبالاً كان معجباً به رافعاً ذكره على أنه مصلح إسلامى ومجتهد، ولذلك تعين علينا أن نذكر شيئاً عنه.

إنه من أهل القرن السادس، ومن مدينة سوس بمراكش، رحل فى طلب العلم أسوة برجالات العلم فى عصره، فمضى إلى المشرق الإسلامى، فزار مصر والعراق والشام.

وجعل على نفسه أن يؤدى ويبلغ رسالة، هى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والدعوة للتى هى أقوم، وكان فيه شهباً من إقبال فى ذلك. ولكنه كان عملياً فى دعوته إلى حد أنه حين كان فى المدينة أعلن على القوم من مبادئه وآرائه ما لم يعجبهم، فنقوه عن المدينة، فركب البحر إلى المغرب، ويقال إنه حطم جرار الخمر فى سفينته، كما كان يزجر الركاب ويغلظ عليهم اللائمة إن يدر منهم ما يتجافى عن تعاليم الشرع الحكيم، واتفق أن هبت عاصفة وقيل إنه دعا الله أن يدفع عن الناس شرها، فسكنت وسكن البحر، وبذلك قويت عقيدة الناس فيه، كما قيل إنه كان شديد الوطأة على المسافرين فى أوامره ونواهيته حتى ضجوا منه وضجروا وألقوه فى البحر بعض يوم فلم يغرق فانتشلوه، وأيقنوا بذلك أنه على شىء وصاحب دعوة ولا مرأى، وفى مدينة «بجاية» شاهد القوم فى عيد الفطر نساء ورجالاً ينتزهون ناسين تقاليدهم المتوارثة ففرق جمعهم بعصاه، وترتب على ذلك أن أمره حاكم «بجاية» بمزايلتها خوفاً من استفحال أمره وتكاثر جمع مريديه وتابعيه، ثم شرع فى نشر تعاليمه بين قبائل البربر كمصلح إسلامى، فسحروهم ببلاغته ووجد سبيلاً إلى أغوار قلوبهم، واستمال رؤساء قبائل البربر، مما قوى من دعوته إلى الإصلاح.

وتجاوز ذلك مدعيًا أنه المهدي المعصوم، وتسمى بمحمد بن عبد الله تيمناً باسم النبى ﷺ كما وصل نسبه به وادعى العصمة لنفسه، وآمن به الناس وبايعوه وأخلصوا له ودان أتباعه له بالطاعة حتى صار لو أمر أحدهم بقتل ابنه أو أبيه أو أخيه لأطاع.

(١) د . محمد رياض : مجلة فكر ونظر خصوصى شماره بايت اندلس كى تراث ٢٩٤ (إسلام اباد سنة ١٩٩١).

شكر الله للسيد إحسان الندوى الهندي الذى تعاون معى فى ترجمة هذا النص وبعض النصوص غيره .

وذكر إقبال له أو إشارته إليه دليل على أن إقبالاً وهو في الأندلس شاء أن يستعرض تاريخها الإسلامي ليعرف الناس أجمعين^(١).

إن إقبالاً بمثل هذا من قوله يريد ليشير إلى أن الدعوة إلى الأخذ عن القرآن ينبغي أن تعم المسلمين قاطبة، وعلى الداعية الإسلامي أن يئذل في ذلك كل مسعى كيما يحقق المرغوب المطلوب مما يسعى إلى تحقيقه.

وله في إشارته إلى هذا المجتهد البربري ما يفيد تأثره بمنهج تفكيره، فقد عرفناه في الشرق والغرب يدعو للتي هي أقوم بأكثر من لغة ليفقه قوله الاكثرون.

ولإقبال فرط إعجاب بأهل العلم والفضل في الأندلس، وهذا متوقع من إقبال الذي استوعب التراث الإسلامي وتعرف إلى أعلامه في شتى العلوم والفنون، فما كان يسعه أن يغفل ذكره لهم أو إعجابه بهم، لقد ذكر- فيما نظم ونثر ابن حزم وابن رشد، وابن عربي، والإمام الشاطبي، وابن خلدون.

وإقبال يولى تاريخ الأندلس والمغرب العربي عظيمًا من اهتمامه، مما جعله يعرض هذا التاريخ في نثره وشعره إلى حد أن كان كلامه أشبه ما يكون بسجل ضخيم يضم بين دفتيه تاريخ الأندلس، وله قصيدة بعنوان «البلاد الإسلامية» يذكر فيها المدينة المنورة، والقسطنطينية، ودهلي وجهاد اباد، وبغداد، وقرطبة التي قال فيها:

(أنت يا قرطبة في عين المسلم نور، كنت في ظلمة كالنور في شمعة الطور، ولما انطفأ ما لنورك من لآلاء خيمت الوحشة على محفل الملة البيضاء، أما سراج الحضارة فما عاد يشع الضياء).

فهذا المثال من قوله يدل بالقطع على أن قرطبة كانت نصب عينيه ومهوى فؤاده من حيث كونها رمزاً للحضارة الإسلامية يشير إليها ويدل عليها.

وكتب إقبال عن غرناطة يقول: إن الهند المغولية وأسبانيا الإسلامية بينهما لقاء أو امتزاج حضارى، ويؤكد ذلك قصر الحمراء الذى يلتقى فى عمارته وزخارفه الفن الهندي المغولى والفن الغرناطى الإسلامى، وهذا من قول إقبال يؤكد أنه كان دقيق الملاحظة، فهو فى مشاهدته لقصر الحمراء الذى عرفنا أنه لم يهتم به من حيث كونه قصرًا منيفًا أو قصرًا قيل عنه إنه أعظم قصر أقامه المسلمون إلا أنه فى نظره إليه يرمى إلى ملاحظة لقاء الفن الإسلامى بين الهند الإسلامية والأندلس، وهو يسعى كدأبه وديدنه إلى ملاحظة الترابط والتداخل والتماسك بين عناصر حضارة المسلمين فى أرجاء الأرض، وكأنما يريد إثبات وجود لاشك فيه لوحدة تجمع المسلمين قاطبة، وهذه الوحدة بفضل دينهم الخفيف الذى هو

(١) د . عبد العزيز سالم : دائرة معارف الشعب، ص ٤٦٥ - ٤٦٨ [القاهرة سنة ١٩٦٠] .

أصل حضارتهم وجامع قلوبهم على ما هو الوحدة والصلوات الموصولة التي تجعل منهم أمة واحدة بمعنى الكلمة.

ولما وصل إقبال إسبانيا كتبت إحدى الصحف تقول، وصل الدكتور السير محمد إقبال إلى الأندلس ليشكل مع مدرسى المدارس العربية فى الأندلس رابطة، وسوف يلتقى فى مساء الغد محاضرة تحت عنوان «العقلية الإسلامية العالمية وإسبانيا» فى المبنى الجديد لشعبة الفلسفة والأدب، وقد صرح الأستاذ بيلاكيوس بأن إقبالاً فيلسوف وشاعر نافذ البصيرة، وله عظام الأعمال فى العالم الإسلامى كما أن له دراسات مستوعبة عميقة فى الفن والإلهيات، وأردف هذا الأستاذ يقول: إن إقبالاً شارك فى مؤتمر الدائرة المستديرة إلى جانب غاندى، وزعماء المسلمين والهندوس، إلا أن ضيفنا إقبالاً يختلف فى منهج تفكيره عن غاندى ليس فى شئون الدين وكفى بل فى كل شىء. فغاندى ذو خبرة بالسياسة ويعد أعظم شخصية فى زعامة القومية الهندية. أما إقبال فهو مثال عال للفكر والخيال. إن مشاركته فى مؤتمر المائدة المستديرة إنما كانت من قبيل الصدفة، وهو لا يمانع فى الأخذ بأسباب الحضارة الأوروبية، فهو يلبس الزى الأوروبى خلافاً لغيره، لقد درس القانون فى كمبردج (١).

هذا جزء من النص الذى ورد فى الصحيفة، ولنا أن نستخلص منه أن كاتب هذه السطور ذكر أول ما ذكر أن إقبالاً قدم إسبانيا، وأول ما أقدم على عمله أن شكل رابطة من مدرسى المدارس العربية. وهذا صريح الدلالة على أن الرجل لم يكن سائحاً، بل قدم إسبانيا على نية إنجاز ما فيه تأكيد لدعوته الإسلامية الإصلاحية، إنه لا يدخر وسعاً فى رعاية شئون المسلمين حيثما كانوا، لا يفرق بينها فى شرق ولا غرب، ويدرك مما أقدم عليه أنه فى تلك الآونة التى زار فيها إسبانيا وجدت مدارس عربية أو مدارس تعلم فيها العربية، وإقبال كما عرفنا من سيرته كمفكر إسلامى لا يغفل لحظة عن العربية لغة الكتاب المبين والحديث الشريف والشرع الحنيف. إن رغبته فى تشكيل رابطة يدل - مما لا يحتمل شكاً ولا تأويلاً - على أنه كان يسعى إلى ما هو الأفضل الأمثل فيما يختص بمن يدرسون ثقافة الإسلام وحضارته، إنه يقف منهم موقفاً إيجابياً، ولا يبخل عليهم ببذل العون لهم والأخذ بيدهم فيما هم سالكون من طريق، إنه مصلح إسلامى لا ينسى لحظة عن العمل الدؤوب ليوذى الأمانة التى تطوق بها عنقه.

والفرق واضح بينه وبين شوقى الذى لا نعرف عنه مثل هذا مع طول إقامته فى الأندلس، أما ما ذكره عنه ذلك الأستاذ المستشرق فهو يجلى صورته فى نظر وتقدير أهل العلم فى إسبانيا الذين يقدرونه ويبجلونه ويرفعونه مكاناً علياً هو الحرى به، كما أنهم

(١) د . محمد عبد الله جوال : إقبال كى صحبت مين - ص ٢٨٨ [لاهور سنة ١٩٦٦].

يميزون بينه وبين غيره من زعماء الهند المسلمين، وغير المسلمين وبذلك يجعلونه أمة وحده، كما يستدلون من زيه الأوربي وقلنسوته الهندية على أنه يقرون بين مظهره الشرقي والغربي، وبالتالي يشير إلى أنه أخذ بحضارة الشرق والغرب جميعاً، وهذا ما تميز به شخصيته بالوضوح الأتم.

إن ما عرف من شأنه في إسبانيا برهان قاطع على أن زيارته لها كان لها أثرها العميق فيمن لم يعرفه من قبل، فعرفوه حق المعرفة، ومعرفتهم له على حقيقته معرفة بالتالي لدعوته ومذهبه في الإصلاح، وتبصرة للغربيين بحضارة الإسلام وقيمه ومثله. وكأنما كان إقبال في إسبانيا من يمثل المسلم الذي اكتملت ثقافته الإسلامية والشرقية مقترنة بثقافات الشرق والغرب جميعاً، وأدركوا أنه ذلك المسلم الذي يكره التعصب شديد الكراهية.

وبذلك ياتمر بأمر الإسلام ويرعى تعاليمه، ويعلن على من يجهلون أنها مثاليات يا حبذا لو كان لها العموم والشمول في كل أصقاع الأرض.

وكانما كانت إسبانيا ذلك البلد الذي وجد فيه إقبال المجال الأرحب للإعلان عن دعوته، وإقامة الدليل على مجد الإسلام التالد في أرضه التي وسعته، والإشارة ضمناً إلى أن للإسلام كذلك عز طارف، وإقبال هو الذي يبذل المسعى في سبيل تحقيقه.

أما في المحاضرة التي ألقاها وحضرها حشد من أهل العلم ووجوه القوم، فتحدث في دقة وتفصيل عن فضل المسلمين على الشعر والفلسفة والعلم، وخص بالذكر من أعلامهم: ابن خلدون، والكندي والبيروني، والمسعودي، ومن ذكرهم ينتسبون إلى بلاد إسلامية في الشرق والغرب.

وهنا لا يسعنا أن نغفل ذكر الكلمة التي قدم بها بيلاكوس إقبالاً لمن يلقون السمع إلى محاضراته في هذا الصدد؛ فهو القائل: إنه مقنن من إحدى البلاد النامية في شرق العالم الإسلامي، وكأنه رجّع الصدى للروح الإسلامية تنهى إلينا من بلد سحيق، ليعيد لنا ذكرى أسبانيا في القرون الوسطى. كما عرّف بكتاب إقبال (ما وراء الطبيعة في إيران).

وهذه الكلمة فيها التعرف لإقبال كمقنن ربما أراد بالمقنن أنه متضلع من القانون، فنحن نعرف أنه درس القانون في إنجلترا، ورجل القانون لا بد أن يكون وقافاً عند حدود المنطق، صحيح التفكير، لا يحكم إلا بعد ترديد نظر وإعنائات روية، إن كانت هذه صفة لإقبال، وله صفة أخرى نؤكد لها ولا شك، فهو فيلسوف وعى حكمة الشرق والغرب، ودرس الفلسفة على أقطابها، ومن هذا شأنه لا بد أن يكون داعية موفقاً في دعوته مقتدرًا على تبليغها، وهذا شأن إقبال. وتشبيهه بصدى الروح الإسلامية تشبيه لا ريب جميل، لأنه حقيقة تزدان بالخيال وما أوضح الحقيقة إذا فسرت بالخيال. فإقبال يمثل روحانية الشرق بتمام

المعنى، أما أنه ذكر القوم بأسبانيا في العصور الوسطى فهذا حق صراح، بل هو جوهر الكلمة التي ألقاها إقبال، وبذلك يبدو ذلك الداعية الإسلامى الذى لا تنحصر دعوته فى أرض دون أرض، وله أكيد العزم على أن يجعل لها أصداء تتردد فى الخافقين، وتلك دعوة الدين الحنيف على الحقيقة، وكان من قول إقبال فى محاضراته التعريف بالتصوف فى إيران، والإشارة إلى الصوفى الأندلسى ابن عربى مريداً بمثل هذا أن يضم الروح الإسلامية فى الشرق بالروح الإسلامية فى الغرب.

إنه يسعى إلى تمثّل وحدة الدين والفكر والروحانية وهى جميعاً عناصر للوحدة بكل مفهومها، وهى التى يسعى إلى تحقيقها، وهو يشرح ذلك بقوله إن الهند والأندلس تقعان على طرفين متباعدين إلا أنهما مع ذلك مشتركين فى كثير من معالم الحضارة فى نظر المؤرخ. وذلك ما يكشف عن رغبته الملحة فى إثبات الترابط والتكامل والتداخل بين الشعوب الإسلامية مستشهداً عليه بما أشار إليه.

ومما فيه الدليل على أن إقبالاً كانت له مآرب من زيارة إسبانيا - وقد أسلفنا الإشارة إلى بعضها، كما أنه وفق كل التوفيق فى تحقيقها - أنه قال أول ما قال لمن استقبلوه فى لاهور بعد مغادرته إسبانيا أنه صلى النوافل فى مسجد قرطبة وصعد الأذان بصوت جهورى، فحملوه على الأكتاف حمل بطل صنديد حقق لهم خيراً ونصراً، وكأنما عد إقبال أهم ما وفقه الله إلى تحقيقه فى إسبانيا هو الصلاة والأذان فى مسجد قرطبة، لأنه شاء الرمز إلى عز الإسلام الذى اقتدر على الإعلان عنه لا بالكلمة ليس إلا بل بالصلاة والأذان كذلك.

إنه لا يملك بت الصلة بين الدين والفكر والقلب والعقل والروح، لأنها عناصر دعوته التى لا ينبت فيها عنصر عن آخر، إن قولته تلك ناطقة عن نشوته، وهى نشوة الرضا والظفر بما رأى أنه عاهد الله عليه فشكر الله على أن استجاب له فأرضاه.

وإقبال أثناء مقامه فى إسبانيا لا يكاد ينى لحظة عن التحول للتساؤل وخبر الأمور وتتبع معالم واثار العرب فى الأندلس، ففى الفندق الذى كان نزله فى قرطبة، سأل مديره مستخيراً مستعلماً عن تلك البقعة التى يحتلها الفندق ما إن كان سكنها أناس ينتسبون إلى المغرب فكان من جواب مدير الفندق عليه أن قال: إن هذه المنطقة سكنها منهم خلق كثير. فأظهر إقبال رغبة ملحّة فى لقاء أحد منهم، فابتسم مدير الفندق قائلاً لا تجشم نفسك جهد الخروج للبحث فأنا نفسى مغربى السلالة، كما أن سكان جنوب إسبانيا يسمون المورسكيين. إن إقبالاً يبدو أشبه ما يكون بالرحالة الذى يريد أن يزود رحلة يكتب عنها بكل ما استطاع إليه سبيلاً من معلومات.

ونعود إلى الالتفات إلى شوقى فلا نعرف عنه مثل ما عرفنا عن إقبال، واتفق أن دليله المرشد كان مغربى الأصل فصحبه فى خروجه متجولاً بين آثار العرب، وأخبره بأن سكان

المنطقة التي طاف معه بها ما زالت لهم ملامح العرب المغاربة، وسوف نرى من بعد أن إقبالاً شاء أن يدون ما عرفه ليثبته في شعره منعقد النية على الإشادة والتنويه به .

ومما استحوذ على انتباه إقبال، وعده معجزة من المعجزات وخارقة من الخوارق وآية كأنما هتف بها هاتف الغيب، أن الرهبان حين تم استيلاؤهم على قرطبة ومسجدها عمدوا إلى ستر ما كتب على جدران المسجد ومحراه من آيات قرآنية بخط بديع مذهب الحروف، ومر على ذلك قرن من الزمان، ورأت مصلحة الآثار أن ترفع الستر عن هذه الخطوط الجميلة على أنها تعد آثاراً عربية ولا ينبغي ستر الأثر لأنه ملك التاريخ، فعادت الآيات الكريمة إلى الظهور ظهور الشمس بعد احتجابها وبدت للعيان مذكرة بحضارة الإسلام في الأندلس .

وعجب أى عجب أن هذه الخطوط لو أنها لم تستر لما احتفظت برونقها وبهائها إلى اليوم، فكأنما كان سترها حفظاً وصيانة لها، وهذا من الدليل أن الله قدر هذا لآيات كتابه المين، ومما لاحظته إقبال على المساجد في إسبانيا أنها قليلة قلة ملحوظة، وأدلى برأيه في هذا، إما أن المغيرين على ملك العرب في الأندلس أعملوا فيها معاول الهدم، أو أن مسلمى الأندلس لم يلقوا بالآ إلى ترميمها وتجديد ما أشفى على الخراب والانهار منها، ثم إن إقبالاً يدقق النظر ويجتهد برأيه في الحكم على كل ما يشاهد في إسبانيا ليرده على نحو ما إلى تاريخ العرب في الأندلس .

وإقبال يذكر أو يدون ذكراً لكل ما شاهده وتفهمه في عدة منظومات أحققها بكتابه المنظوم «بال جبريل» أو «جناح جبريل» وهنا وقفة ندرك منها تمام الإدراك فرقاً بين أندلسيات شوقى وإقبال، فاندلسيات شوقى في مواضع متفرقة من ديوانه «الشوقيات»، أما أندلسيات إقبال فمتعاقبة في نهاية كتابه المذكور بحيث تشكل باباً ومجموعة قائمة بذاتها، وبالأحرى تقييم لها كياناً خاصاً تتميز به، وقد يستدل من هذا على أن إقبالاً كان أكثر اهتماماً بالأندلس من شوقى وإن لم تطل إقامته فيها كما طالت إقامة شوقى، ولقد مر بنا كيف أن إقبالاً كان شديد الرغبة في التعرض لكل ما يتصل بتاريخ العرب في الأندلس، وكيف تجول في إسبانيا طولاً وعرضاً متسائلاً مستفسراً، كما أن ما نظم إقبال من شعر في الأندلس كان تحت عناوين مختلفة خاصة بالأندلس، وهى عناوين تدل تفصيلاً على ما يندرج تحتها، على حين كانت معظم عناوين شوقى عامة مثل «الأندلس» و «أندلسية» .

وشوقى أميل إلى التعميم، وأطول نفساً من إقبال .

وحرى بالذكر أن أندلسيات إقبال تضمنها كتابه «بال جبريل» وقيل إن هذا الكتاب ينطوى على أبداع وأروع ما فاضت به قريحة إقبال من شعر أوردى، وقد طبع عشرين مرة بين عام ١٩٣٥ وعام ١٩٧٥ .

وفيه كذلك ما نظم من أشعار فى أفغانستان التى دعى إلى زيارتها من قبل ملك أفغانستان نادر شاه، إضافة إلى منظومات دينية وتاريخية .
ويعينى هنا أن هذا الكتاب له رفعة المكانة بين تراث إقبال الأديب، كما أنه سجل لما تحدث به فى سفرتين له الأولى إلى الأندلس عام ١٩٣٢م والأخرى إلى أفغانستان عام ١٩٣٣م. وهذا مما يضى على كتابه طابعاً يختص به^(١).

(١) محمد تقى : صحيفة، ص ٦٠ [لاهور ١٩٦٥م] .

الفصل الثاني : دراسة لأندلسيات إقبال

كما ينزع بنا إلى حكمنا بأن إقبال رام كيانًا ملحوظًا لأندلسياته، أنه أوردها في كتابه «جناح جبريل» (*) على نحو خاص يميزها، فقد أوردها منظومات في سلسلة متصلة الحلقات هي أشبه ما يكون بفصلة من هذا الكتاب يمكن أن يكون كتابًا على حدة. وهنا نلاحظ الفرق واضحًا بين شوقي وإقبال، فقد جاءت أندلسيات شوقي ضمن شوقياته غير متعاقبة ولا متسلسلة وذلك ما يجعل ظننا أقرب إلى يقيننا في التنبيه إلى هذا الملحظ، كما أن إقبالاً أورد أول ما أورد منظومة له بعنوان «دعاء»، وهذا يذكرنا بما درج عليه شعراء التصوف وغيرهم ممن نظموا بالفارسية والتركية والأوردية من تصدير كتبهم المنظومة ودواوينهم بما يعرف بالمناجاة.

وحدّ المناجاة في مدلولها اللغوي هي المُسَارَّة، أما معناها الاصطلاحي عند الصوفية فهو أنها مخاطبة الأسرار عند الأدكار للملك الجبار. قال أبو عمرو بن علوان: «سمعت الجنيد يقول في مناجاته: إلهي وسيدى تريد أن تقطعني عنك بوصلك أو تريد أن تخذعني عنك بترك هيهات» (١). وبتعميق النظر في تعريفها ندرك تضمنها معنى دينيًا روحياً، ولقد صدر إقبال كتابه «جاويد نامه» الذي ترجمناه بعنوان «في السماء» بمناجاة طويلة يقول فيها:

يا إلهى مثل هذا اليوم هبنى	إن يومى مزمهر فلتغشنى
لك وجه هو قرآنى ودينى	أترضن وعلى روحى الحزين
لو رمت ألف شعاع شمسنا	ما رأت فى الشمس نقصاً عيننا
يا إلهى هب فعالى والكلام	كل خير، ومسيرى للأمام (٢)

أما الدعاء فمن معانيه السؤال والاستغاثة كما فى قوله عز من قائل ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمْ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٣) [الأنعام: ٤٠] فهذا من الدليل على أنه الفزع إلى الله طلباً لرحمته إذا نزلت شدة.

وقيل فى فضيلة الدعاء ما رواه أبو هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال: «إن العبد لا يخطئه من الدعاء إحدى ثلاث، إما ذنب يغفر له، وإما خير يعجل له، وإما خير يدخر

* شكر الله للأستاذ حازم المحفوظ بكلية اللغات والترجمة بجامعة الأزهر لتعاونه معى فى ترجمة أندلسيات إقبال عن الأوردية.

(١) أبو نصر السراج : اللمع، ص ٤٢٦ [القاهرة ١٩٦٠م].

(٢) د . حسين مجيب المصرى : فى السماء (ترجمة منظومة) لمحمد إقبال ص ٢٤، ٢٥ [القاهرة ١٩٧٣].

(٣) الراغب الأصفهانى : المفردات فى غريب القرآن ص ١٦٩ القاهرة.

له». وروى النعمان بن بشير عن النبي ﷺ أنه قال: «إن الدعاء هو العبادة»، ثم قرأ ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ ويروى عنه ﷺ أنه قال: «الدعاء مخ العبادة»^(١).
 ومما قيل في الدعاء «إنه دواء بل من أنفع الأدوية، لأنه يدفع الداء ويعالجه ويمنع نزوله، ويرفعه أو يخففه إذا ما نزل - والدعاء سلاح المؤمن على حد قول الحاكم وصححه من حديث على بن أبي طالب - كرم الله وجهه - قال: قال رسول الله ﷺ: «الدعاء سلاح المؤمن، وعماد الدين، ونور السموات والأرض»^(٢).

وقد أمر الله الناس أن يتضرعوا إليه، ووعدهم أن يستجيب لدعائهم، ويحقق لهم سؤالهم. روى النعمان بن بشير أن رسول الله ﷺ قال: «إن الدعاء هو العبادة»، ثم قرأ قوله عز من قائل: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ وللدعاء آداب لزام أن تراعى:
 تحرى الحلال، واستقبال القبلة إن كان ذلك في الإمكان، وتحرى المواقيت الفاضلة، ورفع اليدين حذو المنكبين، والبعد بحمد الله وتمجيده والثناء عليه، وحضور القلب، وإظهار الفاقة، والدعاء بغير إثم أو قطيعة رحم، وعدم استبطاء إجابة الدعاء، والدعاء مع الجزم بتلك الإجابة، وتكرار الدعاء ثلاثاً، ومسح الوجه باليدين عقب الدعاء، وحمد الله وتمجيده والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ أفضل الصلاة والسلام وغير ذلك^(٣).

ومما سلف ذكره، يتضح أن للدعاء كل الأهمية ورفعة المنزلة فيما ينبغي للمؤمن أن يعرفه ويأخذ به في دينه الحنيف، ويؤيد ذلك ما ذكر عن النبي ﷺ مما يبين أنه من العبادة في الصميم.

ويستخلص مما سلف إيراده من تعريفات المناجاة والدعاء أن المناجاة أخص من الدعاء، وأن العاطفة الدينية فيها أوضح، وإن جاز لنا أن نقول إن الفرق بين الدعاء والمناجاة اعتباري وليس حقيقياً بالضرورة. وكأننا بإقبال ينظر إليهما نظرة واحدة لا يكاد يفرق بينهما. وربما أراد إيجاز القول فجعل عنوان كلامه الدعاء، ومع ذلك نستشف من كلامه في هذا الصدد جمع فيه بين مفهوم المناجاة والدعاء ونسوق مثلاً قوله:

وضوئي طهوري وذى ركعتي	ومهجة قلبي بها نغمتي
طريق المحبة ذا أقفرا	فما من رفيق معى قديري
وفجر القيامة نحري بدا	لهيباً بصدري فهب مؤقدا

إنه في هذه الطائفة من الأبيات نطق عن عاطفة المحبة للذات الإلهية جرياً على عادة المتصوفة، ويعلن عمّا في سويداء قلبه من صفاء ونقاء، وبباهى بأنه التقى النقى فما أحرى

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين، ص ٣٦١ المجلد الأول [القاهرة ١٩٨٧م].

(٢) ابن قيم الجوزية: الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ص ٧ القاهرة ١٩٨٧م.

(٣) السيد سابق: فقه السنة ص ٩ المجلد الثاني القاهرة سنة ١٩٨٧م.

أن ينجى ربه، ويقول إن الوحشة تغمر نفسه وهو فى طريق المحبة، فما له من رفيق فى ذلك الطريق، مريداً بذلك أن يؤكد كونه يعشق الذات الإلهية عشقاً لا يعمر به قلب إنسان سواه، ومع ذلك يريد من يرافقه فى طريق يطول ويطول يفضى به إلى ما هو عند العاشق الإلهى كل المأمول. إنه يشير إلى هذه الطريق، وشعراء التصوف يرددون ذكره ويتمثلون أنفسهم فى سفرة طويلة تحفها مشقات لا يحتملها إلا العاشق الحق.

إن إقبالاً يمثل هذا من كلامه يجلى صورة لنفس المؤمن الموقن الذى حن شوقاً إلى ربه وحمل قلباً ينطوى على محبته، ولا يركب الشطط فى التعبير كغلاة المتصوفة الذين يتجاوزون الحد فى الأحيين وهم يعبرون عن العشق الإلهى.

ونتقل بعد ذلك إلى طائفة أخرى من هذا الدعاء لندرك منه أنه دعاء بمعنى الاستغاة:

حياتى ذنوب بها توقد	وإنك وحدك من يقصد
لئن كان دنى القديم امتلا	لسوف أحطم كاس الطلا
تحيرت منك بفرط الجنون	وهذا مكانى فأين تكون
ومن عين ساق كريم ترى	لنا الجام فى خلوة نورا
وذلك شعرى ومن حكمتى	عجزت أمامك عن قولتى

فإقبال يقر بأنه ليس معصوماً من ذنب، مريداً بذلك أن يعلن توبته، وكأنه يشير إلى مقام التوبة، والتوبة من أهم مقامات التصوف، وحقيقتها عند الصوفية أن يعرض السالك أو الصوفى الناشئ عن كل ما يحول بينه وبين الله، وهى عندهم أربعة مراتب: توبة الرجوع عن الكفر، وهى توبة الكفار، والتوبة عن الرذائل والقبائح، وهى توبة الفساق، والتوبة من الأخلاق الذميمة، وهى توبة الأبرار، والتوبة الرابعة وهى الرجوع عن غير الحق تعالى وهى توبة الأنبياء والأولياء^(١).

وبمثل هذا من توبته يبدو إقبال فى شخصيته الحقيقية، وهى شخصية المؤمن الموقن الفقير إلى رحمة ربه الذى يخشاه خشية محبة، لأنه يتشكك حتى فى سلوكه الرشيد، لشدة حرصه أن يكون فى مرضاة الله. وجميل منه أن يشير إلى الخمر على أنها أم الخبائث، ويرمز بها إلى التردى فى المحارم والمآثم. كما أنه خالف المتصوفة فى ذكرهم للخمر وقولهم إنهم عاكفون على ترشفها، مريدين بذلك الخمر الرمزية لا الخمر الحقيقية التى يقصدون بها نشوة العشق الإلهى أو العلم اللدنى أو المعرفة الصوفية، وعرفنا عن إقبال أنه لا يميل إلى ما يسميه التصوف العجمى وهو التصوف الذى يتردد فيه ذكر لتلك الخمر الصوفية والتى لا يميل إلى ذكرها ولا رمزيتها وإن كانت ليست الخمر على حقيقتها، وله شعر يقول فيه:

أنا هندي عن الفرس غريب وهلال ليس فيه الخمر طيب

(١) د. سجادي: فرهنگ لغات واصطلاحات وتعبيرات عرفانى ص ١٣٩ تهران جاب دوم سنة ١٣٥٣هـ.

إنه يشبه نفسه بالهلال وهى كأس فارغة من خمرها مريداً بذلك أنه لا يميل للتصوف المنبثق من أصول الدين الحنيف وصریح القرآن والحديث الشريف .

إنه يشير إلى أنه يخالف غلاة المتصوفة الذين يُفنون أنفسهم فى الذات الإلهية، ويتوهمون أنهم مع الله شىء واحد ومن يأخذون بفكرة وحدة الوجود الذين لا يرون فى الكون بما وسع إلا كائناً واحداً هو الله، فكل ذرة فى هذا الكون بما يشمل من خلق اندمج مع الذات الإلهية، وإقبال يفصل بين الذات الإنسانية والذات الإلهية فصلاً حاسماً، ولذلك يتساءل عن مظنة وجودها، لأنها أبعد ما يكون عنه، إلا أنه مع ذلك لا يستطيع أن ينفك عن تأثيره بالشعر الصوفى فى رمزيته وتعبيره وصوره البيانية، ويوردها فى شعره رغبة منه فى تحسين العبارة وإضفاء صفات ونعوت البلاغة عليها، فيذكر الساقى، والساقى عند الصوفية هو المرشد بالمعرفة، كما قيل إن العارف يتشرف كأس الخمر الإلهية وله منها نشوة التوحيد .

إنه كما يذكر أنه قابع فى الخلوة ليمارس الرياضات والمجاهدات، وفى ظلمة الخلوة يرى ذلك الجمام مشرقاً بنور الإيمان والتوحيد، ويبلغ بدعائه هذا متناه بإظهار عجز الإنسان أمام قدرة الرحمن فى خشوع المؤمن الذى تتعلق روحه بالله فى محبة لا يكاد يجد لها ألفاظاً يعبر عنها على الحقيقة فيستعير من المجاز لشرح تلك الحقيقة .

وبعد هذا الدعاء تنتقل إلى منظومة أخرى تحت عنوان «دعاء طارق فى ميدان حرب الأندلس» وسوف نجد أن الفرق واضح بين مفهوم هذا الدعاء والدعاء الذى جعله صدر الكلام فى أندلسياته، لأن هذا الدعاء بمعنى النداء الذى هتف به طارق فى جنده، فهو صيحة عالية ترتفع من قلب قوى تهز قلوب المجاهدين وتمحنهم على الاستبسال والاستشهاد لينالوا أجر المجاهدين فى سبيل الله، إنه يستهل كلامه متجهماً به إلى طارق فيقول :

جنود لهم علمهم فى القلوب كشفت لهم أنت سر الغيوب

فهذا من قوله يبين رأيه فى حافز طارق على الجهاد، فهو يصف جنده بأنهم أولئك الذين عمرت قلوبهم بالعلم مريداً به الإيمان، ويرد إلى طارق فضله عليهم بأنه لقنهم معنى الجهاد، وكأنما كشف لهم الغيب فرأوا أجرهم عند ربهم وعاقبة فتحهم، فهم جند الله الذين يرفعون راية التوحيد نوراً يشرق فى آفاق مظلمة .

إن إقبالاً لا يملك على حال من الحال يخفى فى تعبيره عن نزعته الإسلامية بالمعنى الجامع لها، فتلك الحرب التى خاض غمارها طارق ليست إلا جهاداً فى سبيل الله، ذلك الجهاد لا جزاء للمستشهد فيه إلا جنة الخلد على أساس من هذا يجرى إقبال على لسان هذا القائد البئيس المغوار كلاماً يستنهض به همهم ويلهب حميتهم، وفى نفس الآن يرسم صورة رائعة لهؤلاء المحاربين الذين غيروا مسيرة التاريخ وكتبوا بدمائهم فيه صفحات منسوبة

إليهم وحدهم، لأن الله فتح عليهم أرضاً عزّت بالإسلام وأشرقت بحضارته التي أشرقت من الدين الخفيف بنور على نور. فهو بعد التقدمة التي مهد بها لهذه المنظومة فى التعريف بهؤلاء الجند وقائدهم المظفر، ينطق هذا القائد بما يريد له أن يلقنه إياهم فيقول:

وقفر وبحر لأقدامكم	تخر جبال لإعظامكم
هو القلب يكفيه ما قد عرف	عن الناس طراً بذاك انصرف
وموت الشهيد لنعم الطلب	وما طلبوا الملك بل والنشب

إنه بعد أن يشعرهم بعظمتهم ويرفعهم مكاناً علياً يبادر إلى تذكيرهم بالشهادة وأنها أعظم من الملك واتساع الثراء، وخير وأبقى من الدنيا وما فيها، إنه لا يريد لهذا القائد أن يكون طامعاً فى الفتح لملك ولا مال، بل لنشر دين الحق فى كل أفق، ويلحظ على إقبال أنه يجرى الكلام على لسان طارق تارة، ويتحدث هو تارة أخرى، فهو القائل:

أطال انتظاراً بأرجاء بيد	قباء دماء لعزب بريد
وصحراؤنا تلك أضحت لنا	بصوت أذان وما حولنا
وفى قلبهم كم يطيب الألم	وأما الممات فليس العدم
أحى بقلب نفسى ورع	شعاعاً إلى شمسنا يرتفع
قوى العزائم فى صدرنا	وعيناً هى السيف فى حربنا

ومما يستوقفنا قوله على لسان طارق، وقد يصلح أن يكون على لسان إقبال، أن هذه الصحراء أصبحت للمسلمين، إلا أنها صحراء يرتفع منها نداء الحق - أى الأذان -، وهذا النصر المبين الذى قدره الله للمسلمين، ويتنقل إقبال طفرة إلى هؤلاء المجاهدين ليصفهم فى جهادهم الذى يبذلون فيه الروح عن طيب نفس ومأمولهم أن يستشهدوا، ومن قتلوا فى سبيل الله ليسوا أموالاً بل أحياء عند ربهم. إن مثل هذا من كلامه قد يبدو غير متوقع من شاعر يتحدث عن قائد يخطب جنده لأن السابق إلى الفهم أن يصف هؤلاء الجند فى حربهم بصفات المقاتلين ولهم فى القتال ضراوة، إنه جعلهم أتقياء صلحاء يجاهدون فى سبيل الله، وهذا قصاراهم ولم يتعرض لوصف عنفهم بل هو الذى تمثل هذا العنف فى قوله عن طارق أنه أراد للعرب أن يلبسوا قباء من دماء. فهذه الدماء قد تكون دماء الشهداء وليست دماء الأعداء وبمثل هذا يحسن إقبال أيما إحسان فى وصف شهداء العرب، ويختلف عن كل شاعر يطرق ذلك الغرض، وهو وصف قائد يخطب جنده ويحثهم على الاستبسال فى قتالهم، إنه لا يصرح بأن طارق كان يلهب حماسة جنده على الحقيقة كما أمرهم، ولم يشر إلى أنه كان فى جنده مسموع القولة مرهوب الصولة، بل جعل منه أشبه بمؤمن مجاهد يذكر من معه من المجاهدين بفضل الجهاد فى نبرة هادئة وكلمات صادقة مقنعة، ونحن

نعرف من دأب إقبال أنه لم يكن عنيقاً بطبعه في نشر دعوته، بل كان ساكن الريح هادئ النفس يركن إلى الإقناع مستنداً إلى ما أمر الدين به ونهى عنه.

والظن أن إقبالاً في إجراءاته ما أجرى على لسان طارق متأثرٌ ببعض التأثير بخطبة طارق بن زياد في جنده، لأننا نجد في تلك الخطبة موضعين يشبهان ما جاء في كلام إقبال، فأول ما قال طارق لجنده:

(أيها الناس، أين المفر، البحر من ورائكم، والعدو أمامكم، وليس لكم والله إلا الصدق والصبر فإنهما لا يغلبان، وهما جندان منصوران).

فحدّ الصدق هنا هو القيام بالعمل على الوجه الأكمل على غير ما تراخ وفتور، أما الصبر فهو حبس النفس على المكروه، وترك الشكوى إلا إلى الله تعالى، وإقبال وصف جند طارق بما يشبه هذا. كما جاء في خطبة طارق:

(وقد انتخبكم الوليد بن عبد الملك ليكون على حظه منكم ثواب الله على إعلاء كلمته، وإظهار دينه بهذه الجزيرة، وليكون مغنمها خالصاً لكم من دونه، ومن دون المؤمنين سواكم والله تعالى وليُّ إنجازكم على ما يكون لكم ذكراً للدارين)^(١).

فالمعاني التي طرقها إقبال لا تخرج عن هذين النصين من خطبة طارق بن زياد، ونحن نعلم من سيرة إقبال أنه كان مطلعاً على أدب العرب، وما بد من أن يكون على علم بخطبة طارق؛ فتأثر ببعض ما جاء فيها خصوصاً فيما يتعلق بفضل الاستشهاد، وأنه ذخر للجنود في آخرهم لكن لم تكن له تلك الحماسة التي في خطبته المستخيلة وهي الحماسة العامرة التي كانت لطارق في خطبته الحقيقية كما نلاحظ أن طارقاً ركن إلى إغراء جنده بجمال الروميات على أنهم إذا غلبوا على الأندلس كنَّ من مغانمهم، إلا أن إقبالاً وهو يجري خطبة على لسان طارق لا يشير إلى ذلك قل أو كثر، وهذا متوقع منه لأنه معنى في المقام الأول بالجهاد الذي يريد لطارق أن يحث جنده عليه. وهنا نقف على الفارق بين كلام طارق والكلام الذي تخيله إقبال لينطقه به.

فحاشا لإقبال أن يكون فيه جانب لما كان في جانب طارق، إننا نعرف في شعره الجدية بمعناها الجامع، إنه يدعو إلى المثل والقيم، ويحث على الاستمسك بعروة الدين الوثقى مستشرقاً آفاقاً بعيدة، وبعيد كل البعد أن يسف إلى ذلك الترغيب للجنود الذي قاله طارق. إن طارقه الذي يتخيله فيه بعض الشبه من طارق الحقيقي لا كل الشبه.

ومن أندلسيات إقبال، أندلسية يجري فيها على ما جرى في أندلسية طارق، ونعني بذلك أنه ينطق بها من لم ينطق بها فكأنها من كلامه، على حين كان الكلام كلام إقبال، هذه الأندلسية تتألف من عشرة أبيات تحت عنوان أول نخلة غرسها الأمير عبد الرحمن

(١) أحمد زكي صفوت: جمهرة خطب العرب من ٣٠١ ج ٢ القاهرة سنة ١٩٣٣م.

الأول فى الأندلس. فقد اتفق لعبد الرحمن الداخل أو صقر قريش أن شاهد نخلة فى الأندلس فتذكر أيامه المواضى فى أرضه التى نزع عنها، تلك الأرض التى كانت أول أرض مس جلده ترابها وكانت مرتعاً وملعباً^(١).

بعينى نور أيا نخلتى
وأرضك عنى بعيد يبعد
لقلبى حبور أيا بهجتى
كأنى فى الطور نخلاً أريد
ترعرعت فى الغرب ذات الجمال
وحورية البيد ذات الدلال

إن هذه الأبيات تمثل استهلالاً، ويبدو فيه الشاعر معبراً عما يتوقعه من فرحة لصقر قريش برؤية نخلة زرعتها فى موضع نزه فى الأندلس يعرف بمنية الرصافة، وعلى ذكر النخيل فى الأندلس نشير إلى رسالة لابن بُرد يتحدث فيها عن نخلة قال عنها إنها تعد بالأندلس إحدى الغرائب وفريدة العجائب، ويصف شدة الرغبة فى ثمرها، وأنه يبنى النفس به ويظيل انتظاره له إلى عام قابل^(٢).

إن إقبالاً حين يُجرى كلاماً على لسان غيره يعبر عن نفسه فى كلامه ويتمثل نفسه فى موضعه، وبذلك يصبح كلامه تعبيراً على لسانين وعقلين وقلبين فى آن معاً.

إن إقبالاً يفرح برؤية تلك النخلة بعد أن نمت فى أرض غريبة، وبسقت فأصبحت ملء العين والقلب، وبذلك يتفق تمام الاتفاق مع صقر قريش، كما يتفق معه فى أنه فى أرض بعيدة عن أرضه، ولكن إقبالاً لا يملك أن يخرج عن تأثره بالشعر الصوفى الذى ترددت رموزه وصوره البيانية فى عامة أشعاره، فها هو ذا يذكر بهذه النخلة نخلة بعيدة فى طور سيناء، وهو الذى ناجى فيه موسى عليه السلام ربه، فهو يختلف عن كل مكان سواه. كان إقبالاً يحن إلى مناجاة ربه، ومعلوم ما كان من رؤية موسى للنار التى أراد أن يأتى بقبس منها، وأن الله كلمه ورغب إليه أن يخلع نعليه لأنه بالوادي المقدس طوى. وإن هذه النار فى الشعر الصوفى رمز للعلم اللدنى أو المعرفة الصوفية.

وعليه فإقبال ما كاد ينطق بصقر قريش بكلام يتوقع منه قوله حتى انصرف إلى نفسه فانطلق على سجية نفسه فى الشعور والتعبير، وهذا ما لا نعرف له نظيراً فى أندلسيات شوقى، إنه لا ينسى أن تلك النخلة ترعرعت فى الغرب، ولعلها ذكرته بازدهار حضارة العرب فى الغرب، بيد أنه لم ينس أنها سليله حورية فى بيداء المشرق، فهو لا ينأى بها عن موطنها الأصلي لأنها نقلت أحب صفاته من قاصية الشرق إلى قاصية الغرب، وهذا ما كان من شأن العرب فى الأندلس. إن إقبالاً تتداعى أفكاره وتتراحم الطيوف فى خياله فيتمثل ويخيل ويجعل لكلامه ظاهراً وباطناً.

(١) على أدهم : صقر قريش، ص ١١٢ القاهرة سنة ١٩٢٨.

(٢) د. شوقى ضيف : عصر الدول والإمارات (الأندلس)، ص ٤٦٢ [القاهرة ١٩٨٩].

ومن الباحثين من يرى أن إقبالاً وضع عاطفة حب الوطن عند صقر قريش، وعلى النقاد المقتنعين بأن عالمية الرسالة الإسلامية عند إقبال تتنافى مع حب الوطن أن يمعنوا النظر جيداً في هذا^(١).

وفي رأيي أن كلام هذا الباحث فيه الحاجة إلى التعليق والاستدراك عليه، لقد أسلفنا القول أن إقبالاً يجرى الكلام على شخصيات يعرف الكثير والكثير عنها، ما تكاد الشخصية تتحدث عن نفسها حتى يسارع إقبال إلى صرف حديثها عن وجهه، أو أن يجعل الكلام كلامه دون سواه، هذه الإزدواجية ملحوظة في أندلسيات إقبال. نعم إن إقبالاً كره للمسلمين أن يستمسكوا بالقومية، وكره لكل دولة إسلامية أن توصل الأبواب عليها، وتبت كل صلة بينها وبين غيرها من دول إسلامية وغير إسلامية، وبذلك تنطوي على نفسها وتنكمش عما تموج به الحياة من حولها، فضلاً عن أن الإسراف في الوطنية يقود إلى الإسراف في العصبية، وبالتالي إلى الفرقة بين المسلمين وتنافرهم وتناحرهم، والعاقبة حتمًا أن يدب ديبب الضعف فيهم، لأن في وحدتهم قوتهم، وهي ذريعتهم إلى رد عادية المستعمرين الذين أرادوا التفرقة بينهم لتحقيق رغبتهم في السيطرة عليهم.

إن إقبالاً لم يتجاف عن الحق والصواب حين بين أن صقر قريش يحن شوقاً إلى وطنه السحيق في الشرق، وأنه يتجرع غصص الأسي في غربته، ولن يستقيم في الفهم بحال ألا يحن صقر قريش وشوقى والبارودي إلى الوطن في أشعارهم، إننا نتحكم إذا توقعنا من إقبال أن يعبر عن مذهبه ودعوته في كل بيت من الشعر يتردد على لسانه، ولا ينبغي أن نقول إنه تناسى عقيدته في الوطنية والقومية لأنه صدقنا التعبير عن شعور صقر قريش. إن الدعوة إلى طرح العصبية أو القومية لا يتعارض بحال مع ما جبل عليه الإنسان - أى إنسان كان - من حبه لوطنه.

ولو التفتنا إلى أوائل أبيات قصيدة صقر قريش لرأيت أنه يشبه إقبالاً بعض الشبه، فصقر قريش يقول:

تبدت لنا وسط الرصافة نخلة	تناءت بأرض الغرب عن بلد النخل
فقللت شبيهى فى التغرب والنوى	وطول التنائى عن بنى وعن أهلى
نشأت بأرض أنت فيها غريبة	فمشلك فى الإقصاء والمتأى مثلى

إن الشاعرين يتواردان على معنى واحد، في قول الشاعر العربي أن النخلة تشبهه في التغرب والنوى، لأن إقبالاً في البيت الثانى يقول إنه يحن إلى وادى أيمن كأنما يريد أن يناجى ربه ولا عجب، فالصوفى يعد نفسه غريباً في دنياه ويذهب إلى أن آدم كان سبباً في

(١) د. محمد رياض : أندلس اور علامه اقبال. مجلة فكر ونظر خصوصى شمارہ ص ۲۸، ۲۹ [إسلام آباد ۱۹۹۱].

طرده من عالمه العلوى، فهبط هذه الدنيا شريداً طريداً، وله الحنين إلى أن يعود إلى وطنه الأصيلى السماوى. ولكن فرق بين تغربهما وموطنهما وكأنما يشتاق إقبال ربه، ويشتاق عبد الرحمن الأهل والوطن فى البلد النازح، وإقبال يشبهها بعربية سمراء مشيقة القوام ترعرعت فى الأندلس، إلا أنها لم تنقطع عن صحرائها البعيدة التى أنضجت جمالها الأسمر.

وما قال إقبال إلا حقاً حين أنطق صقر قريش بعين الحق بمثل قوله:

لقد عيل صبرى فى غربتى وأنت كمثلى فى حسرتى
أنا فى غموم أنا فى اغتراب فجئنى بسحرك ساقى الشراب

إنه يصدقنا ولا يكذبنا إذ قال إنه لم يستطع صبراً على برحاء الغربية، كما كان أصدق تعبيراً حين فاض به الحزن حتى غمر به هذه النخلة، إن الحزين لا بد يغشى بحزنه ما تقع عليه عينه، فالبسمة عبرات، والضحكات زفرات، والحلو مر. ولكن إقبالاً يكاد يتناسى أنه لم يذكر الخمر إلا فى الأقل وهى الخمر الرمزية، أما هنا فأشار إلى الخمر كأنها حقيقة، ولكنه لم يصرح، وأشار خفية إلى سحر الساقى فهل هذا السحر - ولا نعلم ما كان قصد بسحر الساقى - حسنه الفتان أو فى كأسه من بنت الحان؟ والأرجح أن صقر قريش وهو فى غمرة الحسرة شاء أن يترشف كأساً فيها للهموم دواء وشفاء.

وصقر قريش يدعو للنخلة بالسقيا من غيث ينصب انصباباً من الغمام، إنه فى دعوته تلك يتخيلها نخلة فى المشرق حياتها فى قطرات من ظل، وكأنما أنسى أنها فى الأندلس، وهى أرض مخضوضرة بأزهار متدفقة متصبية، إلا أنه يجرى على معتاد العرب فى الدعاء بانهمار الغيث، فما ملك نسياناً للبيثة التى يحن إليها من فراق طويل، وإقبال يولى وجهه شطر صقر قريش ليجعله يقول:

ولى عالم عالم لا يرام جواهره من فتات الحطام

فصقر قريش يتحدث عن نفسه فيصور دنياه التى تحتويه، إنه طموح يريد لدنياه أن تقبل عليه إقبالاً بعد أن انصرفت عنه انصرافاً، وينوط الأمل بالمحال وبعيد المنال، إنه خلق لنفسه عالماً آخر يختلف عن العوالم، ومن رامة زاوول من ذلك أمراً صعباً فى وصفه ربما استعصى البيان على اللسان، وإقبال يريد لعالمه أن يكون حطاماً فعرض الدنيا زائل وهو حطام، وإن كان صقر قريش يريد أن يبينه من جواهر متراصة منضدة، وهنا يغلب طبع إقبال على تطبعه فى الشعور والتعبير، ويقول إقبال متجهاً بالخطاب إلى بطله النصيد المجد:

فبوركت من بطل باسل تخوض بحاراً بلا ساحل
تطيب الحياة بعبء الألم من التُّربِ ما كان قط الضرم
وفى أفق الغرب نجم ظهر وفى أفق الشام كان اندثر
وأرضاً له مؤمن ما عرف من الأرض دنياه كل طرف

وإقبال يقبل على صاحبه مواسياً مسعداً يثنى عليه بكل جميل، لأنه يجعله ذلك البطل المغوار الذى طوى القفار وخاض البحار، ثم يطيب خاطره ولا يعزبه عن ضياعه، بل يعزبه فى حزنه يكابد جهد الأسى، ويقبل عليه ناصحاً حكيمًا مذكراً إياه بأن الفرج بعد الشدة، وطيب العيش أطيب بعد نكد العيش، ويرتد إقبال إلى نفسه ثانية ليحدثنا عنه، إنه ظاهر الميل إلى تغيير السياق، فهو يتنقل بين كلام يجعله لغيره، وكلام خاص به، ويتحدث بصيغة المتكلم والمخاطب والغائب، وفى نهاية هذه الأبيات يذكر بمذهبه فى معنى الوطن ليقول: إن صقر قريش يذكره بذلك، فقد نزع عن موطنه فى الشام وانطلق مرتحلاً إلى أقصى الغرب، وكان لهذا لا شك أثره فى نفسه، ولكن إقبالاً يريد أن يسرى عنه همه وغمه فيذكره بأن المسلم أحرى به أن يجعل أكناف الدنيا مهما تباعدت وتقاربت أرضاً واحدة هى أرض الوطن.

وشعر إقبال على لسان صقر قريش خلو من العاطفة، ونحن نعلم هذا من إقبال الذى كان شاعر العقل، وشعر إقبال على لسان صقر قريش أسلوب تعبير ليس إلا، وهذا ما يتوضح فى أندلسيته الخاصة بالنخلة، أما صقر قريش فشعره متسم بالعاطفة جهد المستطاع، حتى فى الأغراض التى أساسها الفكر، وهذا جلى فى حديثه عن النخلة^(١).

وفرق أى فرق بين تلك العاطفة الجياشة المشبوبة والغنائية الرقراقة التى نجدتها فى أبيات أخرى لصقر قريش، وهى أبيات من الشعر الرقيق الأنيق يقول فيها:

يا نخل أنت غريبة مثلى	فى الغرب نائبة عن الأصل
فابكى وهل تبكى مكبسة	عجماء لم تطبع على خبل
لو أنها تبكى إذاً لبكت	ماء الفرات ومنبت النخل
ولكنها ذهلت وأذهلسنى	بغضى بنى العباس عن أهلى

إن صقر قريش ينطق عن دخيلة نفسه، وي طرح على هذه النخلة صورة من قلبه الذى فجعه فراق الأهل والخلان. إنه يريد أن يبكيها، وكأنما يريد أن يبكى، ولكن أبت عينه أن تجرى حتى بدموع الرجال ولوعة الأبطال، فهو إنما يرمز إلى نفسه بهذه النخلة.

فالرمز فى الشعر يعيده إلى طبيعته الأولى، لأنه فى أصول أغراضه لا يعبر مباشرة عن الواقع، بل يشير إليه من بعيد، لأن ما تقع عليه عين الشاعر بالغ الأثر فى شعوره، وهذا الأثر يشكل صورة غير واضحة فى البدء، إلا أن هذه الصورة تنجلي وتتوضح، وإذا ما انكشف عنها هذا الغموض ترتسم الصورة فى الوجدان واضحة جلية، وهذه الصورة تنعكس على الإبداع الفنى فنسميها رمزاً^(٢).

(١) د. أحمد هيكل: الأدب الأندلسى من الفتح إلى سقوط الخلافة، ص ٩٧ [القاهرة ١٩٨٦م].

(٢) أنطون غطاس كرم: الرمزية والأدب العربى الحديث، ص ٨ [بيروت ١٩٤٩].

فمثل هذا التعريف للرمز يفسر لنا ذكر صقر قريش للنخلة بالذات، لأنه أنطقها بما شاء أن ينطق به تنفيساً عما تموج به جوانحه، ويثوب من الخيال إلى الواقع، فيصرح بأن بنى العباس أزعجوه عن دياره وفرقوا بينه وبين الأهل والولد، وشاء أن يجعلها ذاهلة عما نزل بها من شدة، وكيف أن اليبين صنع بها ما صنع، ومع هذا كله يأبى إلا أن يجعلها صنواً لنفسه يناجيتها ويناغياها واجداً من بنفس عنه كربه فيها.

ولهذه النخلة الأندلسية أن تسمى بنا بعيداً إلى المشرق ليرد على الخاطر ما قال أكثر من شاعر فى نخلتى حلوان.

أما أولهما فمطيع بن إياس، وهو شاعر من شعراء الدولتين الأموية والعباسية، وليس من فحول الشعراء إلا أنه كان ظريفاً خليعاً حلوا العشرة مليح النادرة، ما جنا متهماً بالزندقة، جاء فى خبره أنه كانت له جارية تسمى جودانه وكان خفاق القلب إليها إلا أنه اضطر إلى الخروج فى حاجة له، فاضطر إلى بيعها فباعها، وأخذ منه الندم كل مأخذ على بيعها، وتبعتها نفسه ونزل مدينة حلوان فاستند إلى نخلة وإلى جانبها أخرى، فتذكر صاحبته واشتاقتها وقال^(١):

أسعدانى يا نخلتى حلوان	وابكيا لى من ريب هذا الزمان
واعلمما أن ريبه لم يزل يف	رق بين الآلاف والجيران
ولعمرى لو ذقتما ألم الفر	قة قد أبكاكما الذى أبكاني
أسعدانى وأيقنا أن نحساً	سوف يلقاكما فتفترقان
كم رمتنى صروف هذى الليالى	بفراق الأحباب والخلان
غير أنى لم تلق نفسى كما لا	قيت من فرقة لابنة الدهقان
جارة لى بالرى تذهب همى	ويسلى دنوها أحزانى
فجعتنى الأيام أغبط ما كذ	ت بصدع للبين غير مدان
وبرغمى أن أصبحت لا تراها ال	عين منى وأصبحت لا ترانى
إن تكن ودعت فقد تركت بى	لهباً فى الضمير ليس بوان
كحريق الضرام فى قصب الغا	ب زفته ربحان تختلفان

ولهذه الأبيات الرقاق بقية من خبر، قيل إن المنصور شاء أن يقطع هاتين النخلتين، فلما سمع هذا الشعر الذى قاله مطيع بن إياس فيهما كره أن يكون ذلك السنحس الذى يفرق بينهما، وأراد المهدي أن يقطعهما فنهاه المنصور عن ذلك. ومر الرشيد بحلوان فى سفره إلى طوس فهاج به الدم ووصف له الطبيب جماراً، فلما سئل الدهقان أشار إلى النخلتين، ولم يكن فى حلوان غيرهما، فقطعت إحداهما، ثم مر الرشيد بالأخرى فرأى عليها هذه

(١) أبو الفرج الأصفهاني: الأغاني ص ٢٧٦، ٢٣١ ج ١٣ القاهرة سنة ١٩٥٠م.

الآبيات، فقدم وقال: لو علمت أن هذه الآبيات قيلت في هاتين النخلتين ما عرضت لهما ولو قتلنى الدم.

وفى رأى أن هذه الآبيات لا ينبغي إغفال ذكرها لأنها تمثل شعر مطيع ونفسه وعواطفه تمثيلاً صادقاً، أحسه القدماء فرقوا له وكلفوا به، وجعلت هذه الآبيات تاريخاً وذكراً لنخلتى حلوان بين الأدباء والشعراء^(١).

وكان الظن بطله حسين أن يختص هذه الآبيات بفضل من اهتمام بها، وترديد نظر فيها لأكثر من سبب، فهى شعر رقيق إلى أبعد مدى لا نجد مثله فى رفته إلا فيما ندر، كما أنها وقعت موقع الإعجاب فى عقول من لهم بصر بالأدب وولع بقول الشعر، فعارضوها وتأثروا بها، ولعل أول من تأثر بها صقر قريش، وهذا ما يتيح لنا أن نقايس بين الشاعرين وفيض خاطرهما، فالمناسبة التى نظم فيها مطيع هذه الآبيات مناسبة لها خاص من طابعها ومن أثرها فى النفس، أما سبب نظم صقر قريش لما قال فى نخلة الأندلس فعام وليس خاصاً، إنه فرح بنخلته التى زرعتها، وتذكر بها أرضه البعيدة التى فارقها، وشاء التعبير عن مفارقتها أرضه، فى حين رام مطيع أن يعبر عن لوعة الفراق بعد أن شطت به النوى؛ فباع جاريته الفارسية، وكان لذلك أثر أشد وأنكى فى نفسه؛ إنه يناجى النخلتين ويذكر بهما صاحبتة على التحديد ابنة الدهقان، فعاطفته عاطفة عاشق ولهان.

أما صقر قريش فعاطفته عاطفة من فارق أهله وولده، فهى عاطفة أب لا عاطفة عاشق، كما أنه يأسف على فراق وطنه، أما مطيع فارتحل من بلد إلى بلد، ولم ينطلق مرتحلاً إلى قاصية الغرب لا يعلم ما سوف يتكشف له الغيب فيها، ومطيع كأنما هتف به هاتف بذلك النحس الذى سوف يفرق بين النخلتين، أما صقر قريش فما شعر بشيء من هذا بل صرح بأن بنى العباس شردوه فى الأرض ذات الطول والعرض.

إن لآبيات مطيع شهرة لا شك فيها، وكذلك لآبيات صقر قريش، ولكننا لا نعرف من عارض شعر صقر قريش، وإن عرفنا من عارضوا شعر مطيع مما ينهض دليلاً على أن لهذه الآبيات من الشهرة ما خرج على المألوف فى الشرق، ولعل خبير مطيع مع جاريته وبر المنصور والمهدى والرشيد مع النخلتين مما كان سبباً لما أشرنا إليه، وإن كانت آبيات صقر قريش لها ما لها من شهرة فى تاريخ الشعر الأندلسى.

إن مطيعاً مكتتب مستئيس ولا كذلك صقر قريش، فهو خائر النفس لأنه عاشق وامق جامع الهوى لا يملك لقلبه زمام، وليس كذلك صقر قريش الفاتح الذى استفاضت له الشهرة ببسالته ونجدته. إن مطيعاً يلقى على النخلتين ظلاً من نفسه التى تفيض من الألم فيريد أن يطرح ألمه على النخلتين ليبتخف من وطأته ويتخيل النخلتين وهما ترقان له من

(١) د. طه حسين: حديث الأربعاء - ص ١٩٥، ١٩٦ - ج ١ [القاهرة ١٩٢٥].

تباريح الفراق، ويجعل لهما عينين عليه تفيضان من الدمع، ونخلتا مطيع كنخلة صقر قريش، فمن عجب ألا يوجد في حلوان نخيل غيرهما، وكذلك كانت النخلة التي زرعا صقر قريش أول نخلة فيها.

ولا نستبعد بحال أن يكون إقبال على علم بشعر مطيع كعلمه بشعر صقر قريش، وعلى ذلك نظم أبياتاً تتقلب في نفس الغرض إلا أنها سرعان ما تتجاوز المجال الذي تدور فيه لتعبر عن نوازع إقبال وتنطق عما يريد له شرحاً وتبياناً، إنه ليس شاعر العاطفة، فإذا ما تكلف التعبير عنها ما ثاب إلى نفسه، وقال قولاً هو الحكمة بعينها والحقيقة في صميمها. وحسبنا هذا القدر من ذكرنا لنخلتي حلوان بعد أن تأتي لنا به المقارنة التي عقدناها بين هؤلاء الشعراء الثلاثة.

ولنا من بعد أن نظرت في قصيدة لكاتب هذه السطور قالها، ولعله كان متأثراً بقصيدة مطيع بن إلياس على غير وعي منه، إلا أنه مختلف عنه في تناوله وتخيله والتعبير عن ذات نفسه^(١)، فأول فن حوته هذه القصيدة هو الوصف:

النخلتان على الغدير الصافى	صنوان بين الحور والصفصاف
تتلازمان كعاشقين تعانقا	تتحركان برقبة الأطياف
جدعان أم رمحان في يوم الوغى	لا يطعنان لهدنة وتصافى
سعف يميل به النسيم كأنه	طير المنى بجناحها الرفراف
وإذا أشعّ البدر نوراً ناعساً	في الروض بين الزهو والألفاف
بدتا كأحلام الغرام بخاطر	لمتيم يشكو نوى الألاف

فالشاعر وصاف ما في ذلك من ريب، لقد تملى جمال هاتين النخلتين في تجاورهما فتمثلهما عاشقين، وهام في الخيال وأوغل فيه فشكل صوراً بيانية وتشبيهات متتالية جالت في خياله أطيافاً إلى أن بلغ به خياله أن تمثلهما رؤيا يراها عاشق يشكو النوى، وكأنما يريد أن يحقق في الحلم ما لم يحقق في الواقع، ولذلك تخيلهما حبيبين ينعمان بالوصال. أما عنصر الوصف الذي في هذا الشعر فمنعدم تماماً في شعر مطيع بن إلياس وشعر صقر قريش:

ذكرتاني العهد عهد أجبتى	فطعنتماني في صميم شغافى
أيقظتما وجدى وكان بمهجتي	ذا رغبة في غفوة للغافى
أشعلتما وقدى وهذى لوعتى	كانت رماداً للهواء السافى
وجرحتما قلبى وتلك جراحتى	نكثت بحز قواطع الأسياف
يا ليتنى في الحب مثلكما فلا	أجد اللالة من ملول جافى

(١) د . حسين مجيب المصرى : ديوان شمعة وفراشة، ص ١٠٧ - ١٠٩ القاهرة سنة ١٩٥٥م.

مر الزمان مع الحبيب الوافى
فالعمر كل العمر ليل زفاف
فالشهد صابى والضحى أسدافى

يا ليتنى فى الوصل شبهكما على
ما دام من أهوى الوصول بجانبى
لكنه واحسرتاه مجانبى

ويمضى الشاعر، ولكن يتجه بشعوره وكلامه وجهة أخرى، لأنه جعل يناجى النخلتين على نحو ما ناجاهما مطيع بن إياس، ولكن مع فارق، فمطيع يحدد كلامه ويذكر صاحبتة ابنة الدهقان، ولكن المصرى يذكر من يذكر على التجهيل، كما يعبر عن ألم الوجد الذى أثارته ذكرى وكان غافياً، ثم يصف تباريح هواه ويمضى فى الوصف ويفضى من ذلك إلى أن غبطهما على نعمة القرب، لأنه يشقى بنقمة البعد والصد والهجران، وبذلك يختلف عن صقر قریش الذى لا يذكر حبیباً بعيداً على الخصوص، والمصرى يرمز بمثل هذا إلى خاص من شأنه، إنه ساخط على الواقع ويتهرب منه إلى ماضٍ بعيد يتخيله، ويشبه شقاءه وما يجد من محن نزلت به وشدائد أوهت جلده وأخرجته عن صبره، بلوعة فراق الحبيب الذى جفته وصرمت حبله. إنه يقبس الرمزية التى تلقنها من شعراء الفرس، ويطوعها للتعبير عن خاص من شأنه، ويصف حرمانه من صفو العيش وإقبال الدنيا عليه بحرمانه من رقة حبيب له تمنى لو نظر إليه بعين الرحمة جاء ليمسح دمة له لا ترقاً.

فهؤلاء الشعراء الأربعة يتواردون على غرض واحد إلا أنهم يتقاربون ويتباعدون، ولإقبال منظومة تتألف من أربعة أبيات تحت عنوان «استغاثة المعتمد فى السجن» وهذا العنوان بالذات يعثنا للتعرف إلى المعتمد وما ساقه إلى أن يكون سجيناً كما ندرك لما جعله إقبال يستغيث وما أنطقه من كلام.

فالمعتمد بن عباد سليل أسرة عريقة فى حسبها ونسبها، فأسرتة تنتسب إلى العرب اللخمين، ومنهم ملوك الحيرة، وملوك الحيرة كانوا يحكمون من قبل فارس وإن كانوا ملوكاً للعرب، ولهم فى التاريخ رفعة المنزلة، وكان بنو عباد يعتزون بهذا من نسبهم، وأدرك الكتاب والشعراء هذا منهم فمدحوه به، وكذلك نوه الكتاب بكرم أرومتهم، فهذا شاعر يقول فيهم:

من بنى المنذرین وهو انتساب
زاد فى فخرهم بنو عباد
فتية لم تلد سواها المعالى
والمعالى قليلة الأولاد

ويشير إلى هذا النسب من كتب ترجمة إلى أحدهم فقال: (هذه بقية منتهاها فى لحم، ومرتماها فى مفخر ضخم، والمنذر بن ماء السماء، ومطلعهم من جو تلك السماء، وبنو عباد ملوك أنس بهم الدهر، وتنفس منهم عن أعقب الزهر، وعمروا ربع الملك وأمروا بالحياة والهلك).

والقاضي أبو القاسم هذا جدهم، وبه سفر مجدهم، وهو الذي اقتنص لهم الملك النافر واختصهم بالحظ الوافر^(١).

ونحن نقطع النظر عن تزويق العبارة وتنميقها، وندرك منها الحقيقة التاريخية التي نسعى إلى معرفتها ولا نتبع تسلسل أسماء ملوك هذه الأسرة كراهة للإطالة والملالة، ونذكر المعتمد بن عباد فنقول: إن مولده كان في مدينة باجة عام ٤٣٢ من الهجرة، وقد خلف أباه المعتضد على عرش إشبيلية وهو في حدود التاسعة والعشرين، وشاء أبوه أن يكسبه الدراية على الحكم وسياسة الملك وهو صبي حدث في الثانية عشرة من عمره، فولاه مدينة أروبة^(٢).

ويستدل من هذا أن المعتمد تلمس بتجربة الحكم في بدايته الأولى بل في سن تعد سن اللهو واللعب، وقد يكون ذلك سبباً في رسوخ أصول الحكم في نفسه، وما يعرف في الصغر كالنقش في الحجر كما يقال. وكان المعتمد من أهل المجون والصبوة يقضى لياليه في مجالس الأتس والطرب والشراب، واتفق له أن عرف مغامراً اسمه ابن عمار، وانعقدت أواصر المودة بينهما فكان ينادمه في مجالس أنسه، ولا يفارقه في ليل ولا نهار، وهذه الصداقة التي انعقدت بينهما روى عنها خبر عجاب يستدل منه على شخصية ابن عباد ونفسيته. . قيل إن ما بينهما من ألفة أسقط الكلفة، وقد دعى المعتمد ابنَ عمار ذات ليلة إلى مجلس أنسه، ولما حان وقت الرقاد دعاه إلى أن يرقد جانبه في فراشه على أن تكون رأسهما على وساد واحد، واكتحلت عيونهما بالرقاد، ورأى ابن عمار فيما رأى النائم أن هاتفاً يهتف به محذراً إياه من تنكر المعتمد له، فعليه ألا يغتر من تعلقه به ووجه له، وهبَّ ابن عمار من نومه في ذعر فانتوى الفرار من غد، وانتبه المعتمد إلى أن ابن عمار غادر فراشه فطلبه وخرج يتوكأ على سيفه فوجده ملفوفاً في الحصر، وقال له في هذا وسأله عن دافعه إليه، فقص عليه ما رأى في منامه، فاستضحك وقال هذا آثار الخمر. وقال له كيف أقتلك رأيت أحداً يقتل نفسه، فتناسى ابن عمار ما كان^(٣)، وكان المتوقع منه أن يستورز ابن عمار لفرط محبته له.

ومثل هذا من خبر يوحى بأن نفسيته لم تكن سوية، أي أنه لم يكن في مسلكه وتصرفه عادياً بل خارجاً عن العادة والمألوف مما نقع عليه من بعد في عاقبة أمره. كان المعتمد ضعيف اللب أمام المرأة، لا يملك لعاطفته نحوها زماماً، وهو في هذا يشبه من الناس من تخفق قلوبهم للنساء لا يستطيعون لها كبحاً، ولقد عرفنا كيف كان شديد

(١) الفتح بن خاقان: مطمح الأنفس ص ١٠، ١١ [القسطنطينية ١٣٠].

(٢) الحميري: الروض المعطار، ص ٣٥.

(٣) المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب، ص ١١٧.

المحبة لابن عمار، وهى محبة أولى بها أن تكون لامرأة، وفى هذا ما فيه من الدليل على خور عزمه ورقة قلبه رقة لا رقة بعدها، وهذا ما صرفه عن سياسة الملك سياسة رجل قوى العزم رابط الجأش سديد الرأى، وقد عرفنا من قبل كيف أنه فرش الأرض مسكاً لزوجته الريميكية على أنه شبه طين تنقل فيه خطاها استجابة لتدللها الذى بلغ المدى. كانت امرأة مسرفة فى نزواتها، قيل إنها شاهدت وهى فى قرطبة الثلج وهو يتساقط فبكت أو تباكت، وانطلقت إلى المعتمد تقول له إنه طاغية ظلوم جبار فى الأرض، ودعته أن ينظر إلى الثلج العالق بأغصان الشجر، وتظاهرت بغضبها منه لأنه لا يوفر لها مثل هذا المنظر كل شتاء لتتعم بمشاهدته، فطيب خاطرها ووعدها باطلاعها على هذا المنظر الذى أعجبها كل شتاء، فأمر بزرع أشجار اللوز على جبل قرطبة، فلما نورت هذه الأشجار بدا نورها كأنه الثلج الذى رامت الريميكية مشاهدته، ولمثل هذا منه طاعة عمياء لامرأة متسلطة عليه دليل على أنه رجل لا هم له إلا إرضاءها وهذا حسبه، ولا شأن له بالملك وتبعاته، وكانت تسمى «إعتماد» لما فارقها مرة حن حنينه إليها ونظم أبياتاً يبدأ كل بيت منها بحرف من حروف اسمها فقال:

أغائبة الشخص عن ناظرى	وحاضرة فى صميم فؤادى
عليك سلام بقدر الشجو	ن ودمع الشئون وقدر السهاد
تملكت منى صعب المرا	م وصادفت ودى سهل القياد
مرادى لقياك فى كل حين	فيا ليت أنى أعطى مرادى
أقيمى على العهد ما بيننا	ولا تستحيلسى لطول البعاد
دسست اسمك الخلو فى طيه	وألقت فيه حروف اعتماد

وما أحرى هذا الرجل الذى يقول مثل هذا الشعر فى زوجته ذات الدلال فيكشف لها عن جزعه وعدم تحمل الصبر عنها ولو بعد مدة يسيرة أن يضعف عن وقفة الصمود أمام خطوب الدهر وحدثان الزمان، لقد حارب واستولى على قرطبة ولكن استولى المسيحيون من بعد على مدينة طليطلة فأدرك أن الخطر محقق به فقال لابنه:

(أنا فى هذه الأندلس غريب بين بحر مظلم وعدو مجرم، وليس لنا ولى ولا ناصر إلا الله تعالى، وإن إخواننا وجيراننا ملوك الأندلس ليس فيهم ولا يرجى منهم نصره، ولا حيلة إن نزل بنا مصاب أو نالنا عدو، وهذا اللعين الأذفنى وقد أخذ طليطلة، وها هو قد رفع رأسه إلينا، وإن نزل علينا كما نزل بطليطلة فإنه ما يرفع عنا حتى يأخذ أشبيلية، ونرى من الرأى أن يبعث إلى هذه الصحراء وملك العدو نستدعيه للجواز ليدفع عنا هذا الكلب اللعين).

فقال له ابنه:

(يا أبت أتدخل علينا فى أندلسنا من يسلبنا ملكنا ويبدد شملنا؟) فأجابه المعتمد قائلاً:
(أى بنى . . والله لا يسمع عنى أبداً أنى تركتها للنصارى فتقوم على اللعنة فى منابر الإسلام
مثلما قامت على غيرى).

فقال له ابنه: (يا أبت افعل ما أمرك الله). فقال المعتمد: (إن الله لم يلهمنى إلا هذا
وفيه خير وصلاح لنا ولكافة المسلمين)^(١).

فاستعدى يوسف بن تاشفين فى المغرب وطلب إليه أن ينصره بجيش يمهده به، لأنه كان
بأمرين أحلاهما مر، فنصره ابن تاشفين على الأذفنى فى موقعة الزلاقة، وأبدى يوسف بن
تاشفين أنه مضيق للملكه، كما استنكر منه ونعى عليه تهافته على اللذات التى تقود أصحابها
من الملوك إلى الهوى من القمة إلى الحضيض.
ولحقت بالمعتمد هزيمة ساحقة بعد رحيل ابن تاشفين فركب إليه البحر يسأله العون
فمضى إليه ونصره.

ومما كان وبالاً على المعتمد ونذير شؤم على ملكه أن رجال الدين ينقمون منه ومن ملوك
الطوائف انغماسهم فى شهواتهم وعدم التزامهم الوقوف عند حدود دين الله، كما كرهوا
منهم إقامة القصور العامرة بمظاهر الترف والسرف، كما أدركوا أن لابن تاشفين ميل إلى
خلع هؤلاء الأمراء ما أمكنته الفرصة، فضلاً عن أن العوان بذلوا العون لابن تاشفين فى
خلعه للأمراء لنقمته عليهم، ولما سقطت إشبيلية فى يده قبض على المعتمد وأهل بيته بعد
مصادرة كل ماله من مال واسع، فحمل فى نهر الوادى الكبير حتى حل بالعدوة ومنها نزل
بـ «طنجة» فى المغرب وأقام فى «أغمات» منفياً أسيراً سجيناً مضيقاً عليه، وقد ذلَّ بعد عز
وانصرفت عنه الدنيا وساءت له العاقبة، وبعد أن كان يرفل فى حلل النعيم جعل يرسف
فى الأغلال والقيود.

واقبال مستوعب لتاريخ العرب ولا تخفى عنه منه خافية، فالأجدر ألا يغفل عن ذكر
المعتمد بن عباد وله ما له على مر الأيام ولا يسع من اطلع على تاريخ الأندلس أن يجهله.
لقد خص المعتمد بأبيات أربعة ليس غير تحت عنوان «استغاثة المعتمد فى السجن»
والاستغاثة هنا هى طلب النصرة عند الشدة. وفى القرآن الكريم ورد الأصل غوث بصيغة
الفعل ولم يرد اسمًا، وذلك بالمعنى اللغوى السابق ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ
لَكُمْ﴾^(٢).

فالاستغاثة عند الصوفية إذا كانت من الخلق للحق فهى دليل على إيمان المسلم وإقراره
بالعبودية، ومثال تلك الاستغاثة استغاثة الشبلى التى يقول: «فيها إذا دعوتك وطردتنى،

(١) على أدهم: المعتمد بن عباد، ص ١٠٤، ٢١٥ [القاهرة ١٩٦٢].

(٢) د. سعاد الحكيم: المعجم الصوفى ص ٨٤٨ [بيروت ١٩٨١].

وإذا ما مضيت دعوتنى، فما عسأى أن أصنع فى حيرتى مهد لى الطريق إليك واجعل لى دواء لدائى»(١).

تلك هى الاستغاثة بمفهومها الصوفى، وللشاعر الصوفى التركى سنان باشا من أهل القرن الخامس عشر كتاب أو رسالة بعنوان «تضرعات» وعنوان الكتاب دليل على فحواه، والتضرع هو دعاء إلا أنه يتضمن معنى الاستغاثة وهى طلب الغوث من الله، ومن قوله مستغياً:

(يا عليمًا ليس لعلمه غاية، وقادرًا ليس لقدرته من نهاية، أيها القاهر الذى قهر بسطوته كل موجود، أنت الخالق ولا نهاية لخلقك، وكل موجود ينال من كرمك)(٢).

إن سنان يصور قدرة القادر التى ليس كمثلها قدرة ماداً إليه يد الضراعة ليمده بالعون ويقدره على أن يجعله فى مرضاته. وهذه الاستغاثة تبدو أكثر وضوحاً عند عبد الله الأنصارى الفارسى من أهل القرن الرابع الهجرى، القائل:

(إلهى، أنا من أذريت عمرى فى الرياح، فظلمت نفسى الظلم الصراح، إلهى، عملى لى دبر، وإليه لا تنظر، وكلمسا قلت تم الخلاص لى، اجعل فى يدي ما به شغلى، إلهى الخطر أمامى ومن خلفى، ليس لى من سبيل أسلك. خذ بيدي فما لى من موئل غيرك)(٣).

هذا مفهوم الاستغاثة عند الصوفية، وهذا المفهوم هو الذى ندرکه من عنوان إقبال لتلك الأبيات التى أجزاها إقبال على لسان المعتمد فى سجنه.

وما لى أنين وما لى نحيب	فؤادى به فى الصميم لهيب
غمومى عناء وغم المرام	أنا الحز فى السجن ما لى حسام
حديد لىفى منها اقترب	سلاسل قلبى إليها انجذب
هى اليوم قيدي حملتها	وتلك التى كنت مزقتها

والعجب أن إقبالاً شاء للمعتمد أن يستغيث ربه ليغيثه فى محتته، بيد أنه لم يُجرِ على لسانه كلاماً يتجه به إلى الله، وكان حسبه أن نطق المعتمد بوصف حاله فى السجن بعد أن اعتورته المحن وتوالت عليه الكوارث. فلم يبقَ إلا أن يكون إقبال جارياً على عادته فى استخدام ألفاظ ذات مدلول صوفى، ولو انقطعت الرابطة بينها وبين المناسبة، رغبة منه فى تضمينها معنى روحياً يسمو بها وإن لم يكن منه هذا على عمد، إن المعتمد يشكو ولكنه لا يدعو، ويصف ما آل إليه من حال إلا أنه يربأ به أن تكون شكوته من ضعف، فهو يكتف

(١) سيد جعفر سجادى : فرهنگ لغات واصطلاحات - ص ٢٧ [تهران ١٣٥٣].

(٢) د. حسين مجيب المصرى : تاريخ الأدب التركى، ص ١٤٣ [القاهرة ١٩٥١].

(٣) سلطان حسين كنيادى : رسائل جامع خواجه عبد الله أنصارى ص ٢٩ [تهران ١٣٤٩].

أنيته لأن كل مصيبة قد تهون عليه إلا شماتة الشامتين بعد أن غدر به من كان ظهيره ومعينه في أمسه، فحفر ذمته وقلب له ظهر المجن، إنه يريد أن يصف مأساته ويعرضها في معرض الشكوى والحديث عن النفس ليجعل من ذلك عبرة لذوى الألباب، فالمعتمد لم يسر على الهدى منذ بدايته الأولى فكانت خاتمته جزءاً من جنس العمل، واشتد عليه أن يتنكر له من كان يأخذ بيده من كبوته ويعينه على شدته، إن إقبالاً يذكره راغباً في الإجماع إلى سوء مصير من لم يقف عند حدود الدين واستباح المحارم والمآثم، إنه يختار قصة من واقع التاريخ فلا يتجاوز الحد متخيلاً، وقد يرق له في البيت الثاني فيقول إنه حر وإن زج به في غيابة السجن وجرى من سيفه البتار الذي كان يصول به ويجول، وبذلك حاله تبدلت غير الحال. ويحسن في عرض صورة له وهو مع كل ما نزل به مرفوع الهامة موفور الكرامة، إن قلبه الذي مزقه الحزن وهول الفجيعة ما زال قلب مقاتل باسل، فما زال له بأس الحديد، ويريد لسيفه أن ينجذب لقلبه، وتلك كناية جميلة، إنه لم يعد يستل سيفه مقاتلاً لأن حديد قلبه جذبته إليه وألصقه به، إلا أنه يريد للمعتمد أن يذكر ما مضى ليقول إن ما مزق من حديد القيود والدروع أصبح اليوم ذلك الحديد الذي يدمى معصمه، فيتفكر في صروف الدهر ذي التعاجيب، إن إقبالاً أجرى على المعتمد كلاماً إلا أن هذا ليس كلام المعتمد إنما يتخيله له وكأنه يريد به أن يقوله. وهذا أوقع في النفس مما لو كان تعرض لوصف حاله على الحقيقة، لأن المتكلم متوقع منه أن يصدقنا القول عن نفسه.

هذه صفحة من تاريخ العرب في الأندلس يفتحها إقبال لنطلع عليها ونستمد العبرة منها، ونذهب إلى أبعد من هذا لنقول إنها تقف بنا على حقائق لا ريب فيها خاصة بتاريخ الأندلس، فنحن نعلم من ملوك الطوائف أنهم انغمسوا في نزواتهم وشهواتهم وتربص بعضهم الدوائر بالبعض، وتكالبوا على السلطان وتنافسوا وتحاسدوا فوقت الفرقة بينهم ودب ديبب الضعف في سلطانهم، فكانت نهزة لأعدائهم من غير العرب بادروا إلى اغتنامها فكان العزم لهم والغرم على العرب، وهكذا يؤيد واقع التاريخ ما شاء إقبال أن يذكر به من كان له ناسياً أو متناسياً، فهو يدعو في دعوته الإصلاحية المسلمين أجمعين أن يتكاتفوا ويتآلفوا وينسوا عصبيتهم القومية ويصدعوا بما أمرهم الله به من تعاون على البر والتقوى. والتعريب بعد ذلك على منظومة لإقبال تتألف من سبعة وثلاثين بيتاً تحت عنوان «قرطبة». وفيما تحدث به المؤرخون عن قرطبة كلام طويل ألمنا بطائفة منه في مقدمة هذا الكتاب، إلا أننا نرى من الخير في هذا المقام أن نضيف إليه قليلاً لتمثل الصورة التي رسمها لنا إقبال في منظومته هذه، خاصة أن ما تحدث به المؤرخون من قدماء ومحدثين عنها بينه وبين ما ذكر إقبال واسع من فارق.

ففى نظر المحدثين أن قرطبة كانت رفيعة المكانة بالنسبة للعالم الإسلامى لأنها مهد الحضارة الإسلامية، ومنها انتقلت مظاهر الحضارة إلى العالم الأوربى. كانت قرطبة مقر الحكم فى الأندلس حقبة طويلة من الزمن طالت أكثر من سبعة قرون ونصف قرن. ويمكن القول إنها كانت حاقراً على البعث فى الغرب، وقد تميزت بموقعها لأنها فى حوض الجبل على نهر الوادى الكبير. وقيل إن أكثر من مليون رجل ساهموا فى بنائها وتعميرها فى عهدنا الإسلامى، وقد أقيمت معظم أسبنتها من الرخام، وطولها خمسة وعشرون ميلاً وعرضها ستة أميال، وتحوى قصوراً ومساجد وحمامات ومدارس ومكتبات، وبها كذلك دور ضيافة للمسافرين، وكانت قصور الأمراء والسلاطين آية فى جمال ما بعده من جمال. هذا الوصف منسحب على قرطبة العربية الأندلسية التى لم يبق لها من وجود إلا فى صفحات وصفحات تنطوى عليها كتب التواريخ. أما قرطبة الحديثة وهى التى شاهدها إقبال بأم عينيه فلم يبق من آثارها إلا جامع قرطبة، وهو أعظم أثر أبقى عليه الدهر من الآثار الأندلسية، كما أنه أضخم بيت عبادة للمسيحيين فى اليوم الحاضر بعد كنيسة القديس فى روما، ولم يبق مسجد سواه فى عاصمة الخلافة العربية القديمة الذهبية، كما توجد منارة صغيرة قديمة يرجع تاريخها إلى القرن العاشر للميلاد وهى اليوم برج نواقيس لكنيسة القديس يوحنا أبى الفوارس، ويقال إن عبد الرحمن الثانى هو الذى أقام هذه المنارة وطرارها هو طراز برج كنيسة سانتياجو فى قرطبة وكنيسة سان سلفادور فى أشبيلية.

أما أسوار قرطبة القديمة فما تبقى منها إلا أطلال دارسة طامسة، ولم يبق من أبوابها سوى باب واحد يسمى باب المدور وهو فى جنوب قرطبة على مقربة من مسجدها، ويرجع تاريخ هذا الباب للقرن الثالث عشر للميلاد، ولقرطبة اليوم شهرة بتمهر أهلها فى صياغة الحلوى ولعلمهم توارثوا ذلك عن العرب الذين اشتهر صاغتهم فيها بالبراعة^(١).

إن إقبالاً فى منظومته هذه يطرق أكثر من غرض، ويبدو على إقبال أنه لم يحصر قوله فى قرطبة ولم يقصر كلامه عليها، وإنما ذكر ما قال على ذكراها مستوحياً منها ما استوحى، وسرعان ما انصرف عنها ليخوض فى معان أخرى قد تتصل بها وقد تفصل عنها، وهو فى فاتحة منظومته يرمئ إليها إيماء ولا يتجاوز التلميح إلى التصريح كأن يقول:

لحورية الغرب وجه جميل	وجناتها أذنت بالرحيل
على العين والقلب كن ذا حذر	سماؤك فيها جمال القمر
وذى قصة عز إنشادها	إلى أزل يتمى مهدها

فالظن أنه يريد بحورية الغرب هذه قرطبة لأنها فى الغرب، ولأنه يشبهها بالحورية التى لا يكاد يبدو شىء تبقى من جناتها، إلا أنه مع ذلك يشير إلى أن من يشاهدها اليوم يشاهد

(١) محمد عبد الله عنان: الآثار الباقية فى إسبانيا والبرتغال ص ٢٢، ٢٤ القاهرة سنة ١٩٦١م.

سماء يتألق بدرها . والبدر خالد خلود الدهر، فجمال قرطبة وإن تغير عما كان من روعته إلا أنه ما زال ماثلاً للعيان، وهو ذلك الجمال الفتان، إنه يذكر قرطبة يقول إن لها قصة تتوغل في أغوار الماضي إلى عهد تظمسه ظلمة القدم، مريدًا بذلك أن قرطبة ذات مجد أنيل، فهو يشاهدها في حاضرها إلا أنه يعود إلى غابرها فيفصح ويصرح ويظهر بعد أن كان يضمير ويلتقى ماضى قرطبة بحاضرها في كلامه فيقول:

وأرض الركوع وأرض السجود لمنبرها اليوم ما من وجود
فلسطين أو مصر أين الأذان يهز الزمان يهز المكان
أقرطبة فيك هذا الأثر لهم وغمّ وأنس غبر

إن أول ما يرد على خاطره أنها كانت أرض الركوع وأرض السجود في سالف الدهر، وتتأذى نفسه بالأ تقع عينه اليوم على منبرها ومثذنتها، إن رحاب نفسه مفعمة بالرغبة في أن يعاد للإسلام ما فقد من مجد، ومجد الإسلام منبثق من تعاليم الدين القيم، والأخذ بتعاليمه فيه صلاح الدنيا والآخرة للمسلمين، إنه على ذكر دائم من هذه الحقيقة التي يذكر ويصر بها في جمهرة أشعاره، ويجعلها الأس الركين الذي يقيم عليه دعوته، إن إقبالاً لم يتعرض لوصف قرطبة على أنها مدينة جميلة تملئ حسناتها كل من يرحل إليها بل مشاهدته لها تدفعه معها إلى ماضيها، ولكن هذا الماضي لا يستوقفه بجمال في عمائرها ولا بساكناتها ولا جمال طبيعتها، بل يدفعه دفعًا إلى تذكر أنها ذات مسجد قيل عنه إنه أعظم ما في أرض الله من مساجد، وليس له عظيم اهتمام بروعة بناء هذا المسجد وإنما الصلاة فيه، تلك الصلاة التي هي رأس العبادات، ورمز للدين الحنيف الذي بفضل منه ساد المسلمون، وإقبال ذلك الداعية الإسلامي الحريص غاية الحرص على نشر دعوته في كل صوب وحذب من أرض الإسلام، فما ذكر قرطبة ومسجدها ومنبره ومثذنته حتى كان أسرع شىء إلى الالتفات إلى فلسطين ومصر مذكرًا هذين البلدين من بلاد الإسلام، بالأذان، وإنما يرمز بالأذان إلى الوقوف عند حدود الدين. لقد ذكر هذين البلدين ومقصده كل بلاد الإسلام فجعل البعض أمانة على الكل. إن أفكاره تتداعى وتنثال عليه من كل جوانب التراث الإسلامي، ويصطنع الرمز والإيحاء ليكون لذلك موقعه في النفس ورسوخه في الحفظ.

وللمرة الأولى يتجه بالخطاب صريحًا إلى قرطبة فيشير إلى مسجدها، ذلك المسجد الذي يدل على أن الإسلام فيها دالت دولته وأفل نجمه، فهو يقرب عليه كفيه متحسرًا ويسألها عن مسجدها متعلقًا بأذيال الأمل مستشرقًا غدًا للمسلمين ماثلاً بأمسهم، وما كان هذا عجبًا منه فإنه من كرس مساعيه لتحقيق مثل هذا المأمول، ويتنقل إقبال إلى ما يصرفه عن قرطبة ليقول:

على وفاروق كانا سواء فقلباهما أشبها الكيمياء
بصدرك أيقظ جنائنا ينام وإلا فما نفع ضرب الحسام

إنه يشير إلى علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب - رضى الله عنه، ويقول إن قلباهما أشبها الكيمياء، إنه يريد لمن يتجه إليه بالخطاب أن يوقظ ذاتيته وتقواه، وهذا خير له وأعود بالنفع عليه من العنف والضرب بالسيف، ولكن ذكر إقبال لعلي وعمر وتشبيه قلبيهما، لا ينبغي أن يفوتنا شرحه وتدبره.

فالكيمياء فى لسان الصوفية تعنى المعرفة الإلهية كما تعنى الإنسان الكامل، فإقبال كما تعلم فى تمثيله وتخيله يركن إلى استخدام المصطلحات الصوفية لعمق معانيها وروحانية مدلولها، إنه يعد عليًا وعمر إنسانين كاملين والإنسان الكامل عند الصوفية منذ نشأة التصوف. وحدّ الإنسان الكامل عند الصوفية أنه من اتصل بالذات الإلهية وجرت عليه بعض الصفات الإلهية، وذلك أساس الفلسفة الإلهية عندهم التى تذهب إلى أن المعرفة الباطنة أساس المعرفة بالله، ويترتب على ذلك أن من يدخلون فى زمرة الإنسان الكامل ليسوا الأنبياء وحدهم فحسب، بل معهم خصوص الخصوص من الصوفية والأولياء، ولهم إشراق نورى.

وقد انتقلت فكرة الإنسان الكامل من القرآن الكريم إلى فكرة وحدة الوجود. فالإنسان الكامل يعكس قوة الله وقدرته، وكأنه المرآة تعكس صورة^(١)، ويقول الجيلانى فى كتابه «الإنسان الكامل»: إن أفراد هذا النوع الإنسانى كل منهم نسخة للأخر بكماله، ولا يفقد فى أحد منهم مما فى الآخر شىء إلا بالعارض، فما أشبههم بالمرآتين المتقابلتين^(٢).

الإنسان عند الصوفية جمع فى كونه الصغير جميع حقائق العالم الأكبر، فهو صورة مصورة لهذا العالم، ويذهب الصوفية إلى أن الإنسان الكامل هو النبى ﷺ والحقيقة المحمدية أو آدم، أو بعض الرجال، وتلك الحقيقة قطب يدور ويصغر، ويصغر قطر دائرته حتى يتلاشى القطر فى المركز، وبذلك يتحقق لهذا الإنسان معنى الإنسان الكامل، ويشير إقبال إلى الإنسان الكامل ويركز على دور النسوة فى توجيه وهداية الأمة المسلمة، وهو فى ذلك مشبه للشاعر شاه ولي الله الدهلوى الذى أعلن أنه دعى ليكون المصلح الإسلامى فى زمانه ويقود جماعة من الأمة إلى الخلاص، وكذلك الشاعر الصوفى ميررد الهندى المتوفى عام ١٧٨٥ للميلاد من أتباع المذهب النقشبندى، إنه يذهب إلى أن النبى ﷺ ألهمه أن يعود بالمسلمين إلى القرآن والسنة. وإقبال له ما يشبه هذا الشعور، ففى كتابيه (رسالة المشرق) و (جاويد نامه) يذكر النهر الحى الذى يفيض من غيث الرحمة الإلهية، وهو النهر الذى

(1) Nicholson : Studies Islamic Mysticism pp. 77 - 87 (Cambridg 1921).

(٢) الجيلانى: الإنسان الكامل. ح ٢ ص ٤٤، ٤٦ (القاهرة).

أرسله الله تعالى رحمة للعالمين ليعث الحياة في الأرض الموت، رامزاً بذلك إلى دوره كشاعر في المجتمع الإسلامي يهدى للتي هي أقوم^(١).

إن إقبالاً يذكر بالإنسان الكامل متأثراً بالصوفية، ويريد لعلّ وعمر أن تجرى عليهما صفات هذا الإنسان الكامل، لأن مثل تلك الصفات هي ما ينبغي أن يتحلّى به المسلم من خلق حميد، وحبذا أن تكون لمن يسوسهم ومصائرهم في يده أن يكون إنساناً كاملاً، ثم يتجه بالخطاب ناصحاً واعظاً، ويستحب للمسلم أن يوقظ ذاتيته وإيمانه، وذلك خير من أن يكون محارباً وكفى، ثم يقول:

إلى كم أهاب انحطام العضد وهذا المغولى عنك فذد

إنه يعود ثانية إلى أن يواجه المغولى لعله بذلك يريد من أغاروا على مسلمي الأندلس وسلبوهم ملكهم، وكأنه يعزو ذلك إلى أمراء الأندلس الذين عرفنا من سيرتهم ما عرفنا وقد تفرقت كلمتهم فضعفوا ضعفاً أطمع عدوهم فيهم ومكنه منهم، إنه يريد ليتحدث عن تاريخ العرب في الأندلس، وذلك يخرج من فكرة ليدخل في فكرة ويذكره بحقيقة ترتب على حقيقة ثم يعود إلى نفسه متحدثاً عما تموج به رحابها:

بتلك الحضارة حراً أصير وفي الحق إنى بسجن أسير
نبي الهدى فاقض لى حاجتى من الغرب علمى أرح راحتى
وما ذقت طعاماً لتلك المدام وفى لندن ركعتى والصيام

إنه يتيه بالحضارة أيّاً كانت، ويلمح إلى حضارة الغرب التي قبس ما قبس من محاسنها، مما يشهد بأنه لم يكن معادياً لها بل كارهاً لمساوئها، ويرى الخير كل الخير في أن تقترن حضارة الغرب بحضارة الإسلام ولكن في حدود، فهو يشير إلى أنه في إنجلترا لم ينس تعاليم دينه الإسلامي، وهذا منبه إليه إقبال في مواضع كثيرة من كتبه، إنه مسلم متسامح بمعنى الكلمة لا يتعصب لطرف على طرف، ويريد للعالمين أجمعين أن يتألفوا ويتكاتفوا ويتعاطفوا انصياعاً لأوامر الدين الحنيف ونواحيه، ومع ذلك يدعو النبي ﷺ أن يعينه على أن يندمج في حضارة الغرب بحيث ينسى حضارة الإسلام لأن هذا ما يستعيذ بالله منه وحاشا له أن يطلبه، إن وجوده في إسبانيا يذكره بهذا كله، وهو يتفكر ويتخيل وبذلك يفوته أن يصف مدينة قرطبة التي وصفها في صدر كلامه بجمال لا جمال بعده، إن نزعتة الإصلاحية الإسلامية هي كل همه، لقد تحدث عن نفسه وهو في إنجلترا، وبين كيف أن الإنجليز ومن غير الإنجليز وقوه حقه من تقديرهم وتبجيلهم وكان أهلاً لذلك لمبداء الذي ثبت عليه ودعى إليه، إنه يأبى إلا أن يعود إلى ذكرياته فيذكر أنه وافى روما مشيراً بذلك إلى أنه طوف في أوروبا طويلاً وعرضاً، وعرف عن حضارة الغرب ما عرف ودرس من طباع القوم

(١) د . على حسون : نداء إقبال ص ٧٣ ، ٧٧ [دمشق ١٩٨٥م] .

ومثلهم وأخلاقهم ما أهله ليحكم عن بينة وبصيرة فهو القائل:

بروما تذكرت دهلى أنا ففى البلدين عظيم الشنا
هو العقل علم حسن النظر وبالعشق قولى عميق الأثر
وما من رباب وكأس تطيب ففى مجلسى رؤية للحبيب

إنه يصرح بأنه وهو يكرم تكريمًا فى روما لم ينس دهلى، وبين أنه وهو فى الغرب لم ينس تقاليد الشرق، إنه بذلك يشرح منهج تفكيره ومنهج دعوته فى دقة وتفصيل، ويقول إنه حتى وهو فى تلك الندوات والمحافل التى كرمته تكريمًا لا غاية بعده لم يتأثر بما قد يتأثر به شوقى فى الغرب، فما ترشف الصهباء ولا طرب للغناء، وإنما كانت الروحانية الصوفية تغمره لأنه تمثل الذات الإلهية وهى الحبيب فى رمز الصوفية، وإقبال يجمع بين العقلانية والروحانية فى تفكيره وتعبيره ودعوته الإسلامية الإصلاحية، وقد انتهز وجوده فى الغرب ليصير بموقفه من هذا الغرب، إنه يذكر العشق والعشق عند الصوفية هو المعرفة، فمن مبادئ التصوف أن الله - عز وجل - حين دعا الخلق فى الأزل ﴿الَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾ هذه المعرفة عندهم ليست بالعقل بل بالعشق، فعند الصوفية بالتفكير والقياس يعجز العجز كله عن المعرفة، ولكن المعرفة إنما تتأتى بأن يعشق الإنسان ربه ويبدله عشقًا بعشق فيلقى هذه المعرفة فى قلبه نورًا وإلهامًا، فالعشق مرادف للمعرفة قد بالغ بعض الصوفية فى ذلك معلنين عن أن العقل يعجز العجز كله عن المعرفة، وبلغ بهم الأمر حد أن يطرح بعضهم كتبهم فى النهر أو أن يدفنها فى الثرى لأنها لا تفيده فى المعرفة فهذا حافظ الشيرازى يقول:

(اغسل الأوراق إن كنت فى الدرس زميلنا، فما لعلم العشق من دفتر عندنا)^(١)، فهو لا يمضى بعيداً إلى هذا الحد مع المتصوفة، ولا ينفى عن العقل مزيته مثلهم، إنهم أثقلوا كفة فشالت كفة، أما هو ففى ميزانه الكفتان تتراجحان فى أحدهما القلب، وفى الأخرى العقل.

ثم يمضى فى التمثيل والتخييل ويصطنع رموز المتصوفة، لا لأنه أصيل فيهم بل لأنه متأثر بهم مقتبس عنهم، فالتصوف عنده هو قيمة التقوى، وشأنه خلاف شأنهم، فهو يكره منهم تكاسلهم وتواكلهم وانكماشهم عن الحياة وانصرافهم عن رياضتها، لقد ذم إقبال الصوفية فى مواضع من كتبه، وإنما أراد بهم أهل الشطح الذين غفلوا عن أن الله تعالى أمر بعمارة الحياة، وأن العمل عبادة وينبغى للإنسان أن يعمل ويكدح لينجح، وبذلك يبذل العون لنفسه ويعين غيره على الحياة، والحياة عنده لا تستقيم بغير ذلك.

كه علم عشق را دفتر نباشد

(١) بشو اوراق اگر همدرس مائى

وغمضى مع إقبال لنجده يقول :

وشيخ له سره قد أذاع
إلى أين يذهب غلف القلوب
ومن غير ذوق حياة عدمت
ومصباحك القلب فلتعلم
فقيه المدينة شيخ أضاع
فخدع التصوف كل الكروب
بإصلاح نفسك ربا علمت
ونفسك للعلم فلتفهم

وما ذكر إقبال عن التصوف يقتضى منا بالحثم أن نلم بطرف من تاريخ التصوف فى الأندلس .

ظهرت فى الأندلس حركة تميل بالناس إلى الزهد فى الحياة والانصراف عن عرض الدنيا، وذلك بما كان الوعاظ فى المساجد يعظون به الناس . وما من ريب فى أن الزهد مقام من مقامات التصوف له معلوم من أهميته، لأن التصوف متطور عنه، فمعلوم أن التصوف الإسلامى كانت باكورته زهداً، ولما تهادى الزهاد فى زهدهم أفضى بهم هذا الزهد إلى التصوف، وعليه فقد رافق هذا الزهد التصوف فى الأندلس منذ عهد عبد الرحمن الناصر، أما أول داع إلى التصوف فمحمد بن عبد الله بن مسرة من أهل القرن الرابع الهجرى، طوف فى المغرب ومصر والشام فى طريقه إلى الحج تعاطياً للمعرفة، ولما كان فى بغداد خبر محنة الحلاج .

وما بد من أن يكون قد فكر فيها وتأثر بها وهو يلتقى بالعلماء والفقهاء والزهاد وأولى العلم . وانقلب راجعاً إلى قرطبة فاعتزل مع تلاميذه فى جبل على مقربة من قرطبة، وجعل يلقنهم تعاليمه الصوفية المقترنة بتعاليم المعتزلة، ولم تقع عقيدته موقع الرضى عند عبد الرحمن الناصر، وعده من أهل الزيغ والبدعة، وخشى على الناس من أن ينخدعوا بأباطيل وأضاليل ابن مسرة، فكتب إلى بلدان الأندلس يندد بها ويتوعد بالويل والثبور من يتبعها، وظل تتبعه لاتباع ابن مسرة بقية عهده، وامتند إلى عهد ابنه الحكم المستنصر، واستتر أتباع ابن مسرة من خشية أن يصيبهم بطش إلا أنهم عاودوا الظهور فى عهد هشام المؤيد، وترتب على ذلك أن انطلق إليهم القاضى محمد بن زرب ليقتنعهم بفساد عقيدتهم وبطلانها ويستتيبهم من ضلالتهم، فتابت جماعة منهم على يده، ولكن كان لعقيدة ابن مسرة الدوام من بعد . ووجد من أدخل تعديلاً على ما تضمنته من أباطيل، وعم التصوف كذلك فى عهد دولة المرابطين، ومن أقطاب التصوف فى عهد المرابطين أبو العباس بن العريف الذى لا يقول بوحدة الوجود، وإنما ببناء الذات فى المحبة الإلهية^(١) .

(١) د . شوقى ضيف : عصر النول والإمارات (الأندلس) ص ٥٧ القاهرة سنة ١٩٨٩م .

واقبال على ذكر من هذا كله، لأنه مستوعب لتاريخ الأندلس بتمامه ولم يفته أن يشير إلى التصوف في الأندلس، لأنه يذكر التصوف في عدة مواضع من كتبه وله فيه رأى خاص يختلف عن رأى أقطاب التصوف المشاهير من أمثال هذين القطبين السالف ذكرهما.

ولا حاجة تمس إلى التعريف برأى إقبال في التصوف لأن ذكره سبق وربما تكرر، ونحدد كلامنا ونقول إن غلاة الصوفية الذين تمادوا في الشطح والشط في التعبير يقودنا إلى ذكر الفقهاء من العرب الذين وقفوا منهم موقف المستنكر المعارض، فهذا هو ذا ابن الجوزى يعقد فصولاً في كتابه «تلبس إبليس» مبيئاً ما تورطوا فيه وحادوا عن الجادة، فهو القائل تحت عنوان «نقد مسالك الصوفية في الشطح والدعاوى»:

مما يروى عن أبى يزيد البسطامى أنه قال: «وددت أن قامت القيامة حتى أنصب خيمتى على جهنم، فسأله رجل ولم ذاك يا أبا يزيد؟ فرد قائلاً إني أعلم أن جهنم إذ رأتنى تخمد فأكون رحمة للخلق».

قيل إن أحدهم سأل أبا بكر الشبلى عن معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ فقال لمن كان الله قلبه.

وسئل ابن عطاء عن قوله تعالى: ﴿فَنَجِّينَاكَ مِنَ الْغَمِّ﴾ فقال نجيناك من الغم بقومك^(١)، وفتناك بنا عن من سوانا.

فقال ابن الجوزى هذه جراءة عظيمة على كتاب الله عز وجل. وهذا مثال للنزاع والتخاصم بين الفقهاء، والصوفية هو الأعراف الأشهر وهو خبر الحلاج.

فالحلاج لم يخف مذهبه الصوفى عن الناس بل على النقيض من ذلك كان يجوس فى الأسواق وهو فى نشوة الجذب والطرب ويرفع عقيرته قائلاً: «أنا الحق» فكفصره الفقهاء واتهموه بالحلول فقتلوه فى يوم وأحرقوه فى غده وذروه رماداً فى اليوم الثالث، ولما سعد السلم سأله جماعة من مريديه ما رأيه فىهم وفيمن عارضوه ورجموا؛ فقال لهم ثوابان ولكم ثواب واحد، لأن المريدين أحسنوا به ظناً ليس إلا، أما الآخرون فبلغ من قوة توحيدهم أن يمجوا بصلاية الشريعة. وللتوحيد أصل فى الشريعة. وحسن الظن فرع^(٢).

وقد مر بنا كيف أن إقبالاً نفى عقيدة الحلول عن الحلاج وقال إن الفقهاء لم يدركوا جوهر المعنى فى قوله «أنا الحق»، وقد أصبحت قوله الحلاج أنا الحق شعاراً لمتصوفة الفرس والترک، كما صارت شعاراً للمتصوفة الآخذين بمذهب وحدة الوجود من شعراء الفارسية

(١) ابن الجوزى: تلبس إبليس، ص ٢٢١ - ٢٤١ - القاهرة ١٩٥٠م.

(٢) عطار: تذكرة الأولياء - ص ١٤٢، ١٤٣ ج ٢ (لیدن ١٩٠٧).

والتركية والأوردية . مما يدل قاطع الدلالة على أنهم تحدوا الفقهاء وعارضوهم وناقضوهم ،
وقلما تخلو قصيدة من الشعر الصوفى فى «الفارسية والتركية والأوردية» من ذكر للزاهد
والسكير، يريدون الزاهد الفقيه خصوصاً وغير الصوفى عموماً، وبالسكير الصوفى أى
المتشى بخمرة العشق الإلهى أو العلم اللدنى، وهم يهزأون بالزاهد، أى غير الصوفى
ويتهمونه بأنه سطحى التفكير ينخدع بالمظهر ولا يغوص على الجوهر ويسخرون منه على
الدوام . ومن الصوفية من عمدوا إلى حلق رءوسهم ولحاهم وشواربهم إمعاناً منهم فى
تقبيح منظرهم متحدّين غير مبالين بغيرهم ، رامزين بذلك إلى أنهم لا يباليون برأى غيرهم
فيهم ما دام بينهم وبين الله عامراً، وكأنهم يريدون أن يقولوا لهم موتوا بغيطكم فنحن على
الحق والصواب، ما شاء منكم قائل فليقل، وهذا مثال من قول حافظ الشيرازى من أهل
القرن الثامن (امض أيها الزاهد وكف الملام عن متملى الجام فما كان فى يوم أَلَسْتُ إلا
هذه التحفة من الإنعام).

إن المتصوفة يدعون دعواهم ويؤكدون أنهم على الحق والصواب فى قولهم إن الله فى
الأزل وهبهم نعمة العشق الإلهى الذى يرمزون إليه بتلك الخمر العاكفين على شربها،
وللشاعر الفارسى جامى من متصوفة القرن التاسع حوار يتمثله بين متكلم وبين صوفى،
مجمل ما جاء فيه أن رجلاً من أهل العلم جعل على نفسه أن يقيم البرهان ويخوض فى
الجدل وطوى فى ذلك عمراً طويلاً، ولكن مع ذلك ليس فى قلبه نور من الطريقة ولا فى
رأسه ذرة من الحقيقة . التقى بصوفى طهر قلبه من كل الشوائب بريئاً من كل المعايب،
ونحل جسمه كشعره من الرياضات والمجاهدات، فاحتدم بين الصوفى وهذا المتكلم جدال
وطال مرء، فقال الصوفى له إنه عكف على تحصيل العلم وصنع معرفته بهذا العلم، أما
هو - أى الصوفى - فقال: إنه من ذلك الفيض يظهر القلب والروح من العيب، وهذا ما
يموج به قلبه ويعجز لسانه عن بيانه، فتهمك به المتكلم قائلاً: كيف تكون قائداً لمن فى الدنيا
من عميان؟ فرد عليه الصوفى أن المعرفة تغمره ولا حاجة به إلى بيان^(١).

وهذه المناظرة بين الصوفى والمتكلم أو الفقيه تتكشف عن البون البعيد بينهما فى التفكير
والتعبير والعقيدة التى يثبت عليها كل منهما ولا يرتضى بديلاً منها.

وللشاعر التركى فضولى البغدادى رسالة تحت عنوان محاوراة الخمير والزاهد أى الصوفى
والفقيه، وهى فى الأصل بالفارسية ويدور الحوار بينهما فيقول الزاهد للصوفى إن طبعه
لا يميل إلى المشور بل إلى المنظوم، فعلم أن الشعراء لا يقولون إلا كلاماً يخالطه الكذب،
ولذلك ذم الفقهاء الشعر، ولكن الصوفى يقول إن الشعر هبة من الله وليس فى الإمكان
تعلمه بديل قوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ﴾ فقال له الزاهد لا تستحسن كلاماً للكاذبين

(١) جامى : هفت اورنگ ، سبحة الأبرار (ص ٤٧٠ - ٤٧١) تهران.

وانصرف عن علوم لا غناء فيها وتوفر على علم الشريعة، لأن به صلاح دينك وديارك. كما قال الزاهد إن سكارى الشوق الإلهى على ما وصفت، ولكن من الخطأ البين أن تقيس حالهم على حال غيرهم من عابدى الصورة، وأنت تميل إلى أن تدخل فى زمرة سكارى الشوق وهم الصوفية وهذا فراق بينى وبينك، فاصنع ما بدا لك، قال الصوفى إن الحانة مقر لإبليس ولكن ساكنى الحانة بنجوة من حباته، لأن الشيطان يفر من الرحمن، فاذكر ربك ولا تخشى الشيطان^(١).

هذان المتحاوران المتجادلان لا يلتقيان فى رأى ولا يجتمعان على مذهب فالفقيه ينعى على الصوفى أنه تعلق بأجنحة الخيال، ويهيم فى أودية المحال فيندفع إلى الشطط، ويقع فى الغلط، ويميل إلى الشعر، لأن الشعر بعيد عن الواقع، أما الصوفى فيقول: إن الفقيه يأخذ بالظاهر فهو يفهم الحانة على الحقيقة فى حين أن الحانة فى الرمز الصوفى هى صومعة العابد، كما أن ما فيها من خمر هى نشوة العشق الإلهى أو المعرفة التى هى وحى من الله يلقىه فى قلب من عشقه.

ومن شعراء الأوردية فى القرن الثامن عشر من يسمى سودا، وكان مجيداً فاستحق لقب «ملك الشعراء»، وكان مؤدباً للسلطان وللوزير، مصاحباً للأمرء، إلا أنه كان هجاء خبيث اللسان، وعرف عنه ميله إلى اللهو والصبوة متهافتاً على متعة الحياة^(٢).

فهذا الشاعر ليس من التصوف فى كثير ولا قليل، ولذلك هجى شاعراً صوفياً يسمى درد من شعراء الصوفية المشاهير وكان شيخاً للطريقة النقشبندية، وكان له مريدون، هجاء واستخف به وغض من شعره، ووصف أتباعه الذين يأخذون ويسمعون عنه بالحمقى، وأعلن براءته من الصوفية، وقال إنه يكره أن يكون شيخاً منهم، ويرتضى أى شىء آخر، وتلك غاية الغايات فى تهكم هذا الشاعر بالصوفية، إنه لم يكن صاحب فقه إلا أنه غير صوفى وكفى، وقد ضم صوته إلى صوت الفقهاء فى ملامة المتصوفة والزجر عن الأخذ بشطحاتهم. إن إقبالاً كما لاحظنا من قبل يميل إلى التاريخ، فقد أوماً إلى حقائق يتضمنها تاريخ الأندلس واستوجب منا أن نرجع إليها لتتناولها بشىء من إيضاح وتفسير، والبادى عليه أنه أراد النص على سبب من أسباب الخلاف والشقاق بين المسلمين فى الأندلس، كالنزاع والصراع بين أمرائها مما أدى إلى هوى السلطان عن العرب فيها، إنه يجيل فى خاطرنا من يشبهه فى ذلك بعض الشبه، وهو كاتب تركى معاصر اسمه بهادر أوغلو، هذا الكاتب له قصص تاريخية مثل: صلاح الدين الأيوبي، ووداعاً يا أندلس، والسلطان مراد الرابع، والسلطان جم، إنه فى كتابة قصصه التاريخية تلك تبدو نزعته إلى تبيان ما كان من

(١) فضولى البغدادي: محاوره وندو زاهد، ص ٦٩٥ - ٧٠٠ (استانبول ١٢١٩).

(2) De Tassy history de litterature hindauie Et Hindoustanie pp. 66 - 69 (Paris 1867) V. 3.

تورط السلف ليحذر منه الخلف، وبذلك يجعل من قصصه التاريخية وسيلته إلى التوجيه الرشيد، ويهيب بالمسلمين في حاضرهم أن يكونوا بنجوة مما كان وبالاً على أسلافهم في الماضي، على أن السعيد من اتعظ بغيره، والشقي من اتعظ بنفسه.

والكلام بعد ذلك على أندلسية أخرى لإقبال تحت عنوان «إسبانيا» وغمهد لها قائلين إنه في أوائل عام ١٩٢٢م شاهد إقبال حديقة الأندلس وقد تخربت، مما أوحى إليه أن ينظم قصيدة بعنوان إسبانيا لأنه تخيل كيف كانت الأندلس عامرة بالأمس ثم خربت اليوم، وكان إقبال على علم بأن إسبانيا في يومها الحاضر تموج بالحركات القومية، وإن كان العلماء والشباب يفخرون بإسبانيا الإسلامية أو الأندلسية فخرهم بمجد عريق لبلادهم، ويجزمون بأن تلك الحقبة من الزمن - أي إبان حكم العرب لإسبانيا - العصر الذهبي لإسبانيا، واعتزوا بآثار العرب في الأندلس فجعلوها في مسجد قرطبة إدارة للآثار، يقول إقبال في الأبيات الأوائل من منظومته:

على مهجة المسلمين أمين وفي ناظري كعبة تشبهين
شراك سجود بدا بالآثر سماك أذان ففيها استقر

إن إقبالاً يعود أدراجه إلى أندلس العرب وهو في إسبانيا، ويتناسى أن إسبانيا غير أندلس العرب، ولكنه لا يملك كتماناً لما تموج به نفسه ويعمر به خاطره، لقد ذكر الأندلس بإسبانيا فكرياً راجعاً إلى الماضي وغاب وعيه عن الحاضر، وأجرى على إسبانيا غير الإسلامية صفة الأندلس الإسلامية، مما يدل على أنه كان في حلم جميل، والحلم وإن كان خيالاً إلا أنه يستمد عناصره من الحقيقة، ويعود إلى فتح المسلمين للأندلس مزهواً فخوراً:

كمثل النجوم أضواء نصال لمن عمروا بالخيام الجبال
حسانك حناؤهن الترف ولى كبد جرحها قد نرف
أرى المسلمين غدوا كالغناء وهم جذوة النار نار النقاء

إن البيت الذي يقول فيه إن نصالاً أشرقت كأنها النجوم لمن عمروا الجبال بالخيام تدير في خاطر تلك المعارك التي خاضها عبد الرحمن الداخل مذيوم قدم الأندلس، ومجمل القول فيها أن يوسف الفهري نمي إليه خبر دخول عبد الرحمن الأندلس، واجتماع مروانية إليه يظاهرونه، فانفض كثير من جند الفهري من حوله وانضموا إلى الداخل، واتفق يومئذ أن أمطرت السماء مدراراً فمضى الفهري إلى طليطلة، واستشار الصميل الذي أشار عليه أن يلقى الداخل قبل أن يستفحل أمره، ولكن الفهري جبن عن مواجهة الداخل وانطلق فاراً إلى قرطبة، وزحف الداخل إلى قرطبة فدارت الدائرة على الفهري. وتأتى للداخل أن يوطد دعائم ملكه فظفر بالفهري وقتله كما أوعز إلى من قتل الصميل، وبذلك خلا له الجو

واستقام له الأمر، كما أنه أكثر من اتخاذ البربر مستوحشًا من العرب، وجعل يوطد الأمن في الأندلس، حتى أقام فيها للحضارة صرحًا سامقًا^(١).

فإقبال جرى على معتاده في تقليب صفحات التاريخ للإشادة بفضل العرب وتمجيد البواسل والأشاوس من أبطالهم الذين يعزى إليهم كل الفضل في إقامة ملكهم في إسبانيا. إنه يشير ضمنا إلى أن الأندلس في سالف دهرها هي السبب في وجود إسبانيا التي يجوث في ربوعها مشاهداً للحاضر الذي يذكره بالماضي لأنه ينبنى عليه ويتصل به، وهو يشاهد الملاح في إسبانيا فيذكر بهن جداتهن العرييات ذوات الحور، ولكن الألم يس قلبه إذا ارتد إلى ما يداوم على التفكير فيه، وهو الفرق بين العرب في ماضيهم وحاضرهم، ولا يجد تعبيراً عن فكره وخياله من تشبيه المسلمين بالغناء، وهو ما هو في حقارته وقلة الغناء لأنه على سطح السيل يجرفه ويمضى إلى حيث يشاء في حين أن المسلمين جذوة النار في النقاء، ووجه الشبه في تشبيه النار بالنقاء واضح لأن النار لا يمكن أن يمسها وضر ولا دنس، بل هي مطهرة لكل شيء، إن إقبالا يعتر بالمسلمين على أنهم قوم مؤمنون وحسبهم إيمانهم ليكونوا الأطهار الأبرار، ويمضى في سرد قصته مع إسبانيا، وينبرى لوصف ما شاهد من مدنها فيحزنه أن يرى غرناطة في يومها إلا أن جمالها لم يقع في نفسه موقعاً، بل على النقيض من ذلك أثار الحسرة عليها حين أظلمها حكم العرب، وتبسط في كلامه إلى حد أن طلب تمل كاس المدام علها أن تذهب عنه الشجن، وهذا ما لا يحمل منه على الجد، إلا أنه ذكر أنه غريب في تلك الأرض التي مضى بين ديارها لأنها لم تعد في حوزة العرب، ويلمح إلى عبد الرحمن الداخل الذي أفل نجمه في الشام ثم بزغ في الأندلس، إن إقبالا في أندلسياته على الأعم لا ينفك عن ذكر التاريخ تاريخ العرب في الأندلس، ويعبر عن دعوته التي ألف ترديدها أن الأرض للمسلمين جميعاً وهي بلا حدود لأنها أرض الله الواسعة التي استوعبت خلق الله جميعاً، لقد عرفناه يتكره العصبية والقومية ويؤكد أن أخذ المسلمين بالقومية والمحلية على النطاق الضيق، ولا يصلح من شأنهم فينبغي لهم أن يكونوا على حذر من ذلك، وأوجب عليهم أن يتحدوا في أمة واحدة، لا حدود لها في جهة من جهاتها.

هو الصواب أن منظومته تحت عنوان «مسجد قرطبة» لها مكانة الصدارة بين أندلسياته والشهرة المستفيضة التي لا تضارعها شهرة لغيرها، وفي الظن الأرجح أن الذي استنهضه إلى زيارة قرطبة هو مسجدها الذي اجتمعت الأقوال في الشرق والغرب على أنه أعظم مسجد للمسلمين على وجه الأرض، وله عدة مقالات ورسائل يعبر فيها عن عمق تأثيره بمشاهدة مسجد قرطبة.

(١) كامل الكيلاني: نظرات في تاريخ الأدب الأندلسي - ص ٢٠، ٢٢ [القاهرة ١٩٢٤].

شرح عبد الرحمن الداخل في إقامة هذا المسجد عام ٨٧٦ من الهجرة وأنفق في ذلك ثمانين ألف دينار، وأكمل الخليفة هشام الأول بناء المسجد وداوم من خلف من الحكام على الإضافة إليه وتوسيع مساحته، والمسجد وما لحق به من جامعة مظهر عظيم لمجد العرب في الأندلس وحضارتهم.

وملحوظ على إقبال في ذكره لمسجد قرطبة لا يبدو مهمتاً عظيم الاهتمام بوصف عمارته، بل هو منصرف عن ذلك مشغول بذكر رمزته، وهذا دأب إقبال الذي تقع عينه على الأثر، وسرعان ما يعبر عن أثره في نفسه، لأنه ليس وصافاً على الأخص بل يتخذ من الوصف وسيلته إلى عرض فكره وتحليق خياله والإبانة عن دعوته، وأياً ما كان فالوجه أن نعرض صورة وصفية لهذا المسجد، فهو مبنى مستطيل طوله خمسمائة وسبعين قدماً وعرضه أربعمائة وخمسة وعشرون قدماً، وله واحد وعشرون مدخلاً، ومئذنته ومنارته وسقفه المنقوش وسطحه وأعمدته وفوائسه ومنبره وصحنه ومحرابه ورواقه وكل جزء فيه مثال للجمال ومظهر للعظمة والجلال، وأعمدته ألف وأربعمائة وسبعة عشر عموداً.

نظم إقبال هذه المنظومة الماثورة أثناء مقامه في إسبانيا على ما أخبر به، وهي أطول أندلسياته، وتتألف من أربع وستين بيتاً، ومن الباحثين من يضعها بين روائع الأدب العالمي، كما قيل عنها إنها أغلى هدية من أرض الأندلس الإسلامية، وقد تحدث إقبال عن قصيدته حديث معتز بها، فقال إنه عندما شاهد مسجد قرطبة غمرته روحانية كما لم تغمره من قبل، وهذه الروحانية في هذه المنظومة تتجلى. والمنظومة تتقلب في عدة أغراض كما تعددت الأغراض في أندلسياته أو معظمها. فبدأ بما لحق من تطور بعصره، وأشار إلى أن كل شيء يجري به القضاء كما يشير إلى أن هذا التغيير أيًا كان لا يمكن أن يكون ذا أثر في الرجل الكامل الثابت القلب على الإيمان، وهو واجد في العشق قوته، لأن العشق أساس الحياة. وبذلك ينحو منحاً صوفياً رمزياً:

وليل تولى وصبح بدا	فكانت حياة وكان الردى
وما عشت في ليلة أو نهار	فعمرك موجة تلك البحار
مصير لندياك تلك الفناء	فما دام فيها لشيء بقاء
ولكن عبداً إذا أحسنا	فذكر له معجز للفنا
له الخلد لكن بعشق الإله	فما كان خلد بشيء سواه

إن إقبالاً يمهّد لمنظومته في المسجد بما يتباعد عن مقام الكلام فيما يبدو، ولكنه ألف هذا المنحى لأنه يريد أن يوضح له فكرة، ويبين له نزعة، ويذيع له دعوة، فيضطر إلى أن يحوم ويحوم قبل أن يرد، ويعرج رويداً رويداً إلى أن يبلغ القمة. إنه يطيل في وصف العشق، وكلامه عن العشق يستبين منه أنه ليس العشق الإنساني، بل العشق الإلهي وليس العشق

الصوفي المحض الذى يترنم به الصوفية لمأرب خاص يسعون إليه من فناء فى الذات الإلهية أو اتحاد بها، بل يبدو عليه أنه المعرفة التى هى وحى يفعم به الله قلب المؤمن الموقن وهذه المعرفة ليست مطلقة بل ليست مكاشفة الصوفية التى ينعدم فيها كل أثر للمعرفة، ولكن إقبالاً فى الظن الأغلب يرمز إلى ذلك العشق، أو تلك المحبة التى تنبعث فى قلب المؤمن ويهتدى بها عقله ولها إشعاعاً يغمر الناس أجمعين، إنها موصولة الصلة بالتقوى:

وللعشق كم من زمان حواه ولا نعرف اسماً لما قد طواه
وجبريل عشق ووجدانه وخير الأنام وقرآنه

على هذا النحو يخفق جناح إقبال بين الأرض والسماء، والخيال الذى يشرح الحقيقة ثم يسمو بروحانية مسجد قرطبة إلى ما لا يحد بغاية فيشبهه بالحرم، وكأنه فى ذلك متأثر بالشاعر العربى الذى قال:

بنيت لله خير بيت تخرس عن وصفه الأنام
حج إليه من كل صوب كأنه المسجد الحرام

وفرق بين الشاعر العربى المداح الذى يبذل الوسع فى الإكبار والإعظام أملاً فى نوال معطاء، وإقبال الذى ليس من هذا كله فى قليل ولا كثير يقول إقبال:

وجدت بعشق أيا ذا الحرم وما يعرف العشق معنى العدم
وبالحسن والفن أنت المقام وبالكد والحب نلت الدوام

وبهذين البيتين يبدو وسيع الفارق بين غرض الشعارين، فالأول لا يقصد إلا المبالغة فى الإعظام، أما إقبال فيقصد إلى قدسية الدين وحرمة الإسلام ونور الهدى، ويلتفت إلى المسجد يريد أن يصيب صفتة:

نسيمك عذب رقيق الهبوب أيا جامعاً فيك جمع القلوب
أيا جامعى خصنى بالنظر أنا المؤمن الحق فيمن كفر
لكم حن شوقاً لرب العباد وإيمانه زاد دوماً وزاد
وتبدو لنا مسلماً فى جلال ومنه لديك صفات الجمال
ركين البناء رفيع العماد عمادك نخلة أرض المعاد
بنور الإله بدت شرفة لجبريل مئذنة غرفة

فإقبال لا يبت الصلة بينه وبين المسجد، لأن المسجد هو الذى ألهمه ما أنطق به لسانه من شدة جميل، وما بعثه على التعبير عن أنه ذلك المؤمن الذى عمر قلبه بالإيمان، وهو بهذا مباه تيّاه، وهذا من تيهه يرمز إلى عظمة الإسلام ما فى ذلك من ريب، إنه يرى فى المسجد جمعاً للقلوب، وإقبال عاش ما عاش داعياً إلى وحدة المسلمين فى ظل وارف للدين، إنه يتمثل المسجد مسلماً.. وهذا تشبيه جند جميل - وتجسيد لمعنى وغرض يسعى إليه، إنه يريد

أن يرى المسلم فى أرض كانت له فى سالف الدهر إلا أن المسلمين تبدلت عزتهم مذلة وقوتهم ضعفاً فى تلك الأرض، كما أنه يشبه سارية المسجد بنخلة أرض الميعاد، وهذا ما فيه الحاجة إلى شىء من إيضاح، فقد قرب بنو إسرائيل من أرض الموعد، وهى أرض فلسطين، وهى الأرض التى وعد الله - عز وجل - بها إبراهيم وإسحاق ويعقوب عليهم السلام بأن تكون لأبنائهم ملكاً بعدهم، ولكن مع الدخول تحت شرط، هو أن يطردوا منها ساكنيها آنئذ، وأمر الله موسى - عليه السلام - بالذهاب إلى تلك الأرض، بيد أن بنى إسرائيل وهم فى أرض الفراعنة ألفوا المذلة والمسكنة فرهبوا أن يدخلوا تلك الأرض وانخلعت لذلك قلوبهم رعباً، ولن يدخلوها إلا بعد أن يخرج منها من فيها، فشكى موسى - عليه السلام - أمرهم إلى الله داعياً إياه أن يحكم بينه وبين القوم الفاسقين الذين جهروا بالعصيان وأبوا أن يأتروا فأخبره - عز وجل - بأن تلك الأرض عليه محرمة، وسوف يتيهون فى أنحاء وأرجاء الأرض أربعين سنة^(١).

ويستوفنا تشبيه سارية المسجد بالنخلة فوجه الشبه فيه شديد القوة واضح الظهور، وفرق بين هذا التشبيه وتشبيه شوقى بسارية المسجد، فشوقى يشبهه بحرف الألف يخطه أعظم من اشتهر بالخطاطة، فشوقى متأثر بجمالية الخط والسارية ليس إلا، أما إقبال فهو يرى وراء مدى نظره لأنه لم يشبه السارية بالنخلة أية نخلة، بل نخلة أرض الميعاد فعاد إلى سير الأنبياء وأحاط هذه النخلة بهالة من تاريخ المؤمنين، وهو يضطر إلى ذكر ووصف شىء من معالم هذا المسجد فيصف شرفته لا يستوقفه جمالها المعماري، بل يرى فيها ما لا يراه شاعر سواه، لأن الذى رآه فيها هو نور الإله الذى بهر بصيرته وتلألأ فى قلبه فى الصميم، أما المثذنة فيتخيل فيها جبريل - عليه السلام - مؤذناً، وجبريل هو الذى نزل بالوحي والهدى، ويريد به أن يكون مؤذناً يصعد للأذان ليدعو المهتدين المصلين، لقد سبق لنا أن وقفنا على قول إقبال أن فلسطين فى رأى الإسرائيليين أرض الميعاد، فلما لا تكون إسبانيا أرض الميعاد للعرب.

إن إقبالاً بمثل هذا من قوله يأمل أملاً لا يبلغه، ولا يحمل منه كلامه على محمل الجد، بل على المبالغة التى تدرك على أنها مبالغة وفيها ما فيها من تقوية المعنى. وهو إنما يريد ليدلى برأيه فى مشكلة فلسطين على هذا النحو من التمثيل والتخييل، ويرى أن الأندلس هى إسبانيا القديمة ويقره على هذا الرأى حتى علماء إسبانيا الذين عرفنا من رأيهم مثل هذا، وأنهم يفخرون بماضى بلادهم فى تلك الحقبة من الزمن التى حكم فيها العرب بلادهم، وكأنما إقبال فى بعض حديثه عن مسجد قرطبة يشير إلى أن غير المسلمين غصبوهم مسجدهم هذا، ولذلك كان ما كان من شدة إصراره على أن يؤذن فيه ويطول تأسفه على

(١) عبد الوهاب النجار: قصص الأنبياء ص ٢٧١، ٢٧٢ - القاهرة ١٩٣٦ .

صمت الأذان فيه، ولنسمع إلى قوله فى هذا إذ يقول:

وواحسرتا منذ طول زمان
بمئذنة لم يدو الأذان

وشاعرنا وقد ضُمَّتْه رحاب مسجد قرطبة فى نشوة حاملة وكأثما تحقق له ما لم يدر له من قبل بخلد، ولا كان له فى حسابان فيفخر بأنه من الأصفياء الأتقياء ويعتز بإسلامه، وبأن الإيمان يعمر قلبه وأن شفتيه لا تكفان طرفة عين عن التحرك بصلوات بعد صلوات، وبعد حديثه عن نفسه خصوصاً يتحدث عن المؤمن عموماً:

وفى بره كل حسد أزال
وفى بحره كل نهر أسال
بأخباره زال عهد الظلام
بأنواره لاح فجر الأنام
وفارس شوق وأهل نظر
رحيق بكأس وسيف بتر
سلاح له تحت ظل السيوف
إذا قال (لا) فاحتمى من حتوف

والظن بإقبال أنه يومئ ضمناً إلى عبد الرحمن الداخل، ذلك الفاتح الذى خاض الأهوال، وركب الصعب لا ذلول له فساد وشاد، وأقام هذا المسجد كما أقام دولة المسلمين فى الأندلس، إنه يصوره رجلاً أهل نظر له صحة التفكير وصواب التدبير، ويأبى إلا أن يصوره فى صورة الصوفى، فهو يتمثل الخمر الإلهية الرمزية وهى العشق الإلهى، ومقصد إقبال هو التقوى إذا بلغت مداها ويضع فى كفه سيف الجهاد، والجهاد مما يجدر لزومه للمؤمن، حتى قيل إن الجهاد هو الركن السادس للإسلام، ويعود إلى ذكر سلاح الفاتح المؤمن فيجعل له سلاحاً غير السيف الحسام، وهو لا يلتصق إذا جرد من غمده بل يبقى فى طى الكتمان وفى صميم الجنان ذلك السلاح هو قوله (لا إله إلا الله) وبه ينصره الله على عدوه، ويفتح عليه جنبات الأرض، ويريد بمثل هذا ليقول إن المسلمين غلبوا على الأندلس بإيمانهم وجهادهم وعدتهم وعتادهم، ويتجه بقوله إلى المسجد ليقول إنه رمز للإيمان ولتسييح المؤمن لربه آناء الليل وأطراف النهار، وشاهد صدق على مجد المسلمين الذى بلغوا فيه الشأن البعيد واشتهروا به عند القاصى والدانى، وفيما بعد هذه الأبيات أبيات تالية ينبرى لذكر المسجد فيقول:

هو الدين يا جامعى صنته
وفى بلد أنت قدسسته
جمال كمال وما من نظير
سوى ما بقلب حنيف ظهور
فأين رجال وأهل يقين
وفرسان عرب لماضى السنين

إنه يثنى على المسجد الذى يعده مسجده بكل جميل ويعزرو إليه الفضل فى صون الدين، وهذا من قبيل تحصيل الحاصل، ولكنه يلتفت إلى جمال وكمال المسجد، وسرعان ما يشيح عنه ليذكر جمالاً هو جمال الإيمان فى قلب المسلم، إنه على الدوام ينتقل من المادى إلى المعنوى، ويشبه الإيمان الذى ينطوى عليه قلب المسلم بالضيء والنقاء، وعنده أن هذا الجمال

خير وأبقى من جمال عمارة هذا المسجد الأجمل الأعظم، ويرد على خاطره العرب وهو منهم على ذكر دائم، فالعربي عنده أخ حرب، وأهل دين ويقين، ويمجد العرب ويذكر بما كان من نشرهم لحضارتهم في آفاق الغرب مسانداً مؤيداً لواقع التاريخ، وإقبال تحت سماء الأندلس يلمح ببصره ويدرك ببصيرته أن من حوله قوم لا بد متأثرون في الخلق والخلق بالعرب، وهذا من صفتهم يزيده إعجاباً على إعجابه فيقول:

هنا مثلهم في القرى والكرم وما من شبيه لهم في الأمم
وأندلساً فضلهم قد غمر وفي أنفوس القوم منهم أثر
كعين المها عينهم تجرح وعطر الحجاز لهم ينفح

إنه يخرج من المسجد ليذكر الرجال والنساء خارجه فيقرر أن رجالهم جبلوا على الندى والكرم، وليس هذا بعجب، فقد ورثوه عن العرب، ومعلوم أن الكرم من أعظم شيم العرب، وأعظم فضائلهم، إن الكرم له منزلة فوق منزلة الشجاع المقدام، ولا بد أن يكون على وعى من هذا، لأن الكرم صفة تدل على أسمى شعور للإنسان نحو أخيه الإنسان، إنها الرغبة في بذل المال لبذل العون وإقالة العاثر من عشرته وتنفيس الكرب عن المكروب المنكوب، وهذا أعرق ما يكون في الإنسانية، ولقد تغنى شعراء العرب بالكرم ما شاء الله أن يتغنوا، وبهذا ميز الإسبان من غيرهم من الأوروبيين، فرفعهم درجة وبلغ بهم رفعة المكانة.

أما النساء فرأى عليهن مسحة من جمال العرييات، وبمثل هذا من قوله يؤكد الوشائج التي بين الإسبان والعرب وبين إسبانيا والأندلس، وقوله أنهن سود العيون كالمها يذكرنا بما ألفناه متردداً في شعر العرب، فما تغزل شعراء العربية في شيء من محاسن المرأة، ما تغزلوا في عيونها وما كادوا ينفكون عن تشبيهها بعيون المها، كقول القائل:

عيون المها بين الرصافة والجسر جلبن الهوى من حيث أدري ولا أدري

كما أنه يتشئ بما نفح من عطرهن ويقول إن هذا العطر كأنه عطر الحجاز، وهو مذكرنا بقول من قال:

تضوع مسكاً بطن نعمان إذ مشت به زينب في نسوة عطرات

إن إقبالاً مستوعب لتاريخ العرب وحضارتهم في كل جزئية وكل معلومة، وهو بذلك يجعل الإسبانية تربةً للعربية. لما بينهما من وجوه للشبه، وهذا البيت المأثور لعمر بن أبي ربيعة الشاعر الغزلي في العصر الأموي، وبشيء من التأمل فيه يتبين لنا أن المرأة العربية الحجازية كانت مشغوفة بمس العطر الفاغم.

وكذا يند شاعر مسجد قرطبة عن مسجده، ليخوض بنا طويلاً في تاريخ العرب ويحدثنا عن حقائق تاريخهم والخاص من شئون نسائهم.

ويلتفت بغتة إلى ثورة الإصلاح الدينى التى قام بها مارتن لوثر، وكذلك يتحدث عن الثورة الفرنسية، وتجديد الحياة فى إيطاليا على يد موسوليني، وبذلك يتباعد عن ذلك الجو الروحى الذى غمره وهو فى المسجد، وإنما أراد بذلك أن يعرض بالمسلمين قائلًا إنهم يعيشون فى سوء حال، وليس بمعلوم ما إن كانوا أهلاً للثورة لإصلاح أحوالهم ليقول:

عيون فرنسا رأت ثورة	وفى الغرب ما غيرت طفرة
بروما ثماثيل لا تعبد	شيوخ شبيبتهم جددوا
بروح لنا مثل هذا جرى	هو السر لله لن يظهرها

إنه عليم بما ماجت به أوروبا من ثورات، وعلمه بتاريخ الغرب يعدل علمه بتاريخ الشرق، وهو فى نزعتة الإصلاحية يستمد عناصرها مما وعى من تواريخ الشرق والغرب، واستمد من تراثها فى وقت معًا، وتلك ميزة له ربما لم تكن لغيره من المصلحين الإسلاميين، إن إقبالاً يسوق الأمثلة أمام المسلمين ليجتذبوا إليهم منها ما يتفق مع تقاليدهم وتعاليم دينهم، ثم قال:

لنتظر بماذا لنا البحر جاء	وكيف تغير لون السماء
ولعله متأثر بقول شوقى فى أندلسيته السينية التى قال فيها:	

ركبوا بالبحار نعشًا وكانت	تحت آبائهم هى العرش أمس
---------------------------	-------------------------

فشوقى يصف ما يقع تحت العين مع تشبيه جميل لسفائن العرب بالنعوش، وكانت من قبل لهم هى العرش، إلا أن إقبالاً يكتفى بالإشارة الخاطفة ويكنى عن تغير الحال غير الحال بتغير لون السماء، فبعد أن كانت سماء تظل العرب بزرقته الفيروزية، أضحت سماء مكفهرة تلبدت سحبها وكأنها أكفان، كما أضاف إلى ذلك قوله إن سحائب حمرا بدت فى الأفق وشيكة الغياب، وهذا كله منذر بانتهاء دولة العرب، كما ينتهى النهار ليعقبه ليل الغياهب.

وفى الأبيات الأواخر من رائعته يقف إقبال على ضفة نهر الوادى الكبير فى قرطبة، وبدأ يفكر فى ماضى المسلمين وحاضرهم ومقبل أيامهم، ويقف من المتلقى موقف النصيح الرشيد ذى الرأى السديد.

شعوب عراها جمود السكوت	بغير التطور حتمًا تموت
إذا حاسبت نفسها أمة	بأيدي المقادير صمصامة
إذا ما خلا جهدنا من عمل	فأنشودة كم تشير الملل

إن فى هذه الأبيات الثلاثة يبدو مذهب إقبال فى الإصلاح منحصرًا، لأنه فى عدة مواضع من كتبه يحث المسلمين على أن يغيروا ما بأنفسهم وأن يقدموا ولا يركنوا إلى الكسل، ذلك ما يستحبه لهم ولا مذهب عنه، إذا راموا النجاح والفلاح كما حضهم على

أن يتخذوا من الدين منهاج حياة لأن به صلاح دنياهم وأخراهم، وعلى هذا النحو نظم إقبال منظومته تلك مضمناً إياها أغراضاً شتى، فما انحصر قوله في وصف المسجد كشوقى مثلاً، بل خص وصف المسجد بأبيات قلال، وانساق بعد الوصف في عرض قيم ومثل إسلامية عقب عليها بخاص من رأيه، وبذلك وعت منظومته معظم العناصر التي شكل منها دعوته كمصلح إسلامي يجرى على دعوته من الصفات ما لم يجر على دعوة من سواه.

وللأمير شكيب أرسلان قصيدة عصماء في وصف مسجد قرطبة إلا أنها تختلف عن منظومة إقبال، لأنه وصف هذا المسجد في ماضيه ولم يتعرض لوصفه في حاضره، فأصاب صفة ما رأى فيه من جمال العمارة التي تدل على ماض مجيد، وسرد تاريخه أيام كان عامراً بالمصلين وأهل العلم، ويعبر عن مرير الشجن لما آلت إليه حال المسجد في اليوم الحاضر، وهو يعبر عن حزنه بأشد مما عبر إقبال عن حزنه الذي أعرب عن أسفه، وكان هذا حسبه وكفى.

وبهذا يختلف الشاعران في نفسيتهما وشعورهما وتناولهما بالذكر لمسجد قرطبة، كما أن شكيب أرسلان لم يقلب قصيدته في شتى الأغراض كإقبال، لأن لإقبال نزعة خاصة في تفكيره وتعبيره عن نوازع نفسه.

الفصل الثالث: ترجمة أندلسيات إقبال

إلى الشعر العربي

« دعاء »

وضوئى طهورى وذى ركعتى ومهجة قلبى بها نغمتى
صحبت الصفا عنه لم أفترق شفاه على بحره تحترق
طريق المحبة ذا أقفرا فما من رفيق معى قد يُرى
وعشى حوانى وما لى قصور ولى منك عش بغصن نضير
وفجر القيامة نحرى بدا لهيبًا بصدري فهب مُوقدًا
حياتى ذنوب بها توقد وإنك وحدك من يقصد
لو أن مدائننا خربت قصور بفضلك قد عُمرت
لئن كان دنى القديم امتلا لسوف أحطم كأس الطلا(١)
ومن عين ساق كـريم نرى لنا الجـام فى خلوة نوراً(٢)
تحيـرت منك بفرط الجنون وهذا مكانى فـأين تكون
وذلك شعـرى ومن حكمتى عجزت أمامك عن قولتى

(١) الدن : جرة الخمر . الطلا : الخمر .

(٢) الجـام : كأس الخمر .

دعاء طارق فى ميدان حرب الأندلس

كشفت لهم أنت سر الغيوب	جنود لهم علمنهم فى القلوب
تخر جبال لإعظامكم	وقفر وبحر لأقدامكم
عن الناس طُراً بذاك انصرف	هو القلب يكفيه ما قد عرف
وما طلبوا الملك بل والنشب (١)	وموت الشهيد لنعم الطلب
قباء دماء لعُرب يريد	أطال انتظاراً بأرجاء بيد
بصوت أذان وما حولنا	وصحراؤنا تلك أضحت لنا
لديهم رأى حرقه فى الجنان	ومن شاء يحيا ومنذ زمان
وأما الممات فليس العدم	وفى قلبهم كم يطيب الألم
شعاعاً إلى شمسنا يرتفع	أحىي بقلب تقى ورع
وعيناً هى السيف فى حربنا	قوى العزائم فى صدرنا

(١) النشب : المال .

أول نخلة عرفها الأمير عبد الرحمن الأول

فى الأندلس

بعمينى نور أيا نخلتى	لقلبى حبور أيا مهجتى (١)
وأرضك عنى بعييد بعييد	كأنى فى الطور نخلاً أريد
ترعرعت فى الغرب ذات الجمال	وحورية البيد ذات الدلال (٢)
لقد عيل صبرى فى غربتى	وأنت كمثلى فى حسرتى
أنا فى غموم أنا فى اغتراب	فجئنى بسحرك ساقى الشراب (٣)
ولى عالم عالم لا يرام	جواهره من فتات الحطام
فبوركت من بطل باسل	تخوض بحاراً بلا ساحل
تطيب الحياة بعييد الألم	من الترب ما كان قط الضرم (٤)
وفى أفق الغرب نجم ظهر	وفى أفق الشام كان اندثر
وأرضاً له مؤمن ما عرف	من الأرض دنياه كل طرف

(١) حبور : سرور .

(٢) البيد : جمع بيدا ، وهى جمع الصحراء .

(٣) الساقى فى لسان الصوفية : هو الشيخ أو المرشد .

(٤) الترب : التراب .

استغاثة المعتمد فى السجن

فؤادى به فى الصنمىم لهيب
وما لى أنىن ولا من نحىب
أنا الحر فى السجن ما لى حسام
غمومى عناء وغمام المرام (١)
سلاسل قلبى إليها المذبذب
حديده لسيفى . أمنها اقترب
وتلك التى كنت مزقتها
هى اليوم قىدى وحملتها

(١) غمت السماء : تلبدت فىها السحب .

كتبها فى قرطبة

لحورية الغرب وجه جميل	وحناتها آذنت بالرحيل
على العين والقلب كن ذا حذر	سماؤك فيها جمال القمر
وذى قصة عَزَ إنشادها (١)	إلى أزل يتسمى مهدها
وشيوخ لها سره قد أذاع	فقيه المدينة شيخ أضاع
وأرض الركوع وأرض السجود	لمنبرها اليوم ما من وجود
فلسطين أو مصر أين الأذان	يهز الزمان يهز المكان
أقرطبة فيك هذا الأثر	لهم وغم وأنس غبر (٢)
على وفساروق كانا سواء	فقلباهما أشبها الكيمياء (٣)
بصدرك أيقظ جنائنا ينام	والا فما نفع ضرب الحسام (٤)
فمن رامها فى فلاة وجد	سراب فلاة وما من أسد (٥)
إلى كم أهاب انحطام العضد	وهذا المغولى عنك فذد
إلى أين يذهب غلف القلوب	فخدع التصوف كل الكروب (٦)
بتلك الحضارة حراً أصير	وفى الحق إنى بسجن أسير

(١) عَزَ : صعب أو امتنع . ينتمى : ينتسب .

(٢) غبر : مضى .

(٣) الكيمياء : الأكسير، وقيل: نواء يشفى جميع الأدواء، أو حجر الفلاسفة الذى يحول المعدن الخسيس إلى ذهب، وعند الصوفية علم الحقيقة والإنسان الكامل الذى تجتمع فيه المعانى الإلهية .

(٤) الجنان :- بالفتح - القلب .

(٥) الفلا : الصحراء .

(٦) الغلف : التى عليها غلاف فهى لا تشعر ولا تعى .

من الغرب علمى أرح راحتى	نبى الهدى فاقض لى حاجتى
وفى لندن ركعتى والصيام	وما ذقت طعمًا لتلك المدام
وإن غببت أحزنهم غيبتى	وفى الحفل كم قدروا هيبتى
له الحكم من غير دين يبور ^(١)	ومن فى يديه زمام الأمور
ففى البلدين عظيم الثنا ^(٢)	بروما تذكرت دهلى أنا
وبالعشق قولى عميق الأثر	هو العقل علم حسن النظر
ففى مجلسى رؤية للحبيب ^(٣)	وما من رباب وكأس تطيب
خفى لى السرفى حانتى ^(٤)	ولا تحسب الشعر فى قولتى
حكى قصتى فى فؤادى الكليم ^(٥)	وفى ظمأ زهرة للنسيم
ويعلم كل بآنى الغريب	وأسأل عمن أتى أو يغيب
بتلك الخرائب ما لى اهتمام	وفى الغرب إما أطلت المقام
فأين لشوق فراشاتنا ^(٦)	مقام لعقل بلغت أنا

(١) يبور : يفسد ويهلك .

(٢) الثناء : العظمة ، الرفعة .

(٣) الحبيب : هو الذات الإلهية .

(٤) الحانة : الحانة فى لسان الصوفية هى باطن الصوفى الكامل، وفيه الشوق والنوq والعوارف الإلهية وعالم اللاهوت .

(٥) الكليم : الجريح .

(٦) كل التصوف عند الصوفية أشبه شىء بطريق مقسم لمراحل تسمى كل مرحلة بمقام كمقام الفقر ومقام الصبر، والصوفى لا بد أن يبلغ تلك المراحل ويطوئها . الشوق : عند الصوفية هو ثمرة المحبة وهو أعلى المقامات . والفراشة : عند الصوفية هى الصوفى أو روحه، وهى تحوم حول الشمعة . وهى العشق الإلهى أو الذات الإلهية ويطيب لها أن تحترق فيها . ويذهب إقبال مذهب الصوفية الذين ينكرون أن يكون العقل مصدر المعرفة، ويرون القلب الذى يعشق الذات الإلهية هو مصدر المعرفة التى يتلقاها وحيًا وإلهامًا .

وكل سيمضى فما من أثر	نجوم بدور وطير عبر
أمير الجيوش وأنت الكميّ	وكل لجيشك ذا يتّمي (١)
لذاتك ما إن عرفت الخطر	كلالة عقلك ذا والنظر (٢)
وعبد لدنياك أنت الأزل	تبتل أو التاج كن من حمل (٣)
لعيني اكتحال بشيخ الحرم	سوى السلوك فصيح الكلم
ألا إن كلا يصيب الفناء	وكل شهيد على الكبرياء (٤)
ومن غير ذوق حياة عدمت	بإصلاح نفسك ربّاً علمت (٥)
بمعرفة الذات حطّم الصنم	وإلا فمنه وجدت العدم
نجوم بأفاقها فرقت	عناصر كونك ذى فرقت
وتعرف ظهراً كذا بدريم	بيسر كذلك هذا يتم
ومصباحك القلب فلتعلم	ونفسك للعلم فلتفهم
بدنياك لا رب أنت الوحيد	وعندك علم خفى نريد

* * * *

(١) الكمي - بتشديد الياء - الشجاع . ينتمي : ينتسب .

(٢) الخطر : القدر والمنزلة . الكلالة : الضعف والإعياء، والنظر هنا التفكير والتدبر .

(٣) تَبَتَّل : إنقطع للعبادة .

(٤) الكبرياء : اسم الله وصفته .

(٥) النوق : وهو عند الصوفية أول درجات الشهود .

إسبانيا

على مهجة المسلمين أمين^(١) وفى ناظرى كعبه تشبهين
ثراك سـجود بدا بالآثر
كمثل النجوم أضاءت نصال
حِسَانُكَ حناؤهن الترف
أرى المسلمين غدوا كالغشاء^(٢)
قدمت كذلك غرناطة
رأيت سمعت ويا للعجب
غريب بذاك الهواء اختنق
عجبت لدنياى فى مظهر
ومعرفة باركت عزمنا
ونحيا بنار الحشا تندلع
وفى غـربة زاد للأوه
وما من حدود لمن آمن

وفى ناظرى كعبه تشبهين
سماك أذان ففيها استقر
لن عمروا بالخيام الجبال
ولى كبد جرحها قد نرف^(٢)
وهم جذوة النار نار النقاء
لغبت وما ذقت لى راحة^(٤)
فمن كل هذا عدمت الطرب
هلم بكأسك قلبى خفق^(٥)
فـذيل تمزق للجـوهر
بلا ساحل قد نرى بحرنا
فنار من التـرب لا ترتفع^(٦)
هو النجم فى الشمام إطفأوه
هنالك دنياها أوها هنا

-
- (١) المهجة : دم القلب .
(٢) تجرع دم الكبد أو دم القلب: فى الفارسية والتركية والأوردية كناية عن شدة الحزن .
(٣) الغشاء : ما يطفو على وجه السيل من عشب جاف وغيره .
(٤) لغبت : تعبت .
(٥) هلم : أقبل - يخاطب الساقى - والساقى فى لسان الصوفية هو الشيخ أو المرشد .
(٦) الحشا : ما انضمت عليه الضلوع .

جامع قرطبة

وليل تولى وصبح بدا
فكانت حياة وكان الردى
ظلام ونور خيوط الحرير
بها النفس حاكت بديع الستور^(١)
ليال أصابع منذ الأزل
بها الذات تظهر رأى المقل^(٢)
وتختبر المرء ما من ملل
وفى الكون كانت أساس العمل
إذا ما رأتنا الخسيس الحقير
فما غير موت لنا من مصير
وما عشت فى ليلة أو نهار
فعمرك موجة تلك البحار
مصير لدنياك تلك الفناء
فما دام فيها لشيء بقاء
وكل خفى وما قد ظهر
جديد قديم عديم الأثر
ولكن عبداً إذا أحسنا
فذكر له معجز للفنا
له الخلد لكن بعشق الإله
فما كان خلد بشيء سواه
يمر الزمان كسيل جرف
ولكن بسيل لعشق وقف
وللعشق كم من زمان حواه
ولا نعرف اسمًا لما قد طواه
وجبريل عشق ووجدانه
وخير الأنام وقرآنه
جمال بعشق لوجه الورود
كـمـال لكأس أديرت بوجود

* شكر الله للدكتور صلاح الدين الندوى لتعاونه معى فى ترجمة منظومة مسجد قرطبة عن الأوردية.

(١) الستور : الثياب .

(٢) الأصابع : جمع أصبوحة، وهى المصباح .

منازل يطوى بحث القدم
ونور الحياة شديد اللهب
وما يعرف العشق معنى العدم
وبالكد والحب نلت الدوام
ويجعله الخفق قلب البشر
أيا جامعاً فيك جمع القلوب
وفى القلب عرش كما فى السماء
علينا سجود بخير يجود
أنا المؤمن الحق فيمن كفر
وإيمانه زاد دوماً وزاد
ومنه لديك صفات الجمال
عمادك نخلة أرض المعاد
لجبريل مئذنة غرفة
وذاكر معجزة للخليل
وفى بحره كل نهر أسال
بأنواره لاح فجر الأنام^(١)
رحيق بكأس وسيف بتر

أمير الجنود فقيه الحرم
على وتر للحياة ضرب
وجدت بعشقت أيا ذا الحرم
وبالحسن والفن أنت المقام
وما مثل قلب الأنام الحجر
نسيمك عذب رقيق الهبوب
صعوداً إلى العرش من ذاك شاء
ملائكة دائماً فى سجود
أيا جامعى خصنى بالنظر
لكم حن شوقاً لرب العباد
وتبدو لنا مسلماً فى جلال
ركن البناء رفيع العماد
بنور الإله بدت شرفة
لسامع موسى خلود طويل
وفى بره كل حد أزال
بأخباره زال عهد الظلام
وفارس شوق وأهل نظر

(١) الأنام : الناس .

إذا قال (لا) فاحتفى من حتوف (١)	سلاح له تحت ظل السيوف
وليلاً وصباحاً لتسبيحنا	وإنك رمى لإيماننا
وترفع قدراً لنا فى الملا (٢)	تمثل مجدداً لنا فى العلا
تعمر تبنى وما أن تنى (٣)	كمثل يد الله للمؤمن
صفات الإله بقلب حمل	تراب ونور عليه اشتمل
عظيم المساعى لأمر وجب	فروع الأمانى جليل الأرب
ويلهو طهوراً وإما قتل (٤)	رقيق الكلام دؤوب العمل
وما غيرها غير أوها منا	وأصل الحقيقة فى ديننا
لهيب وفى مجلس يكمن	وعقل وعشق هما المؤمن
وفى بلد أنت قدسته	هو الدين يا جامعى صنته
سوى ما بقلب حنيف طهور (٥)	جمال كمال وما من نظير
وفرسان عرب لماضى السنين	فأين رجال وأهل يقين
هو الحكم بالفقر حكم القلوب	لهم سرهم ذاك سر عجيب
وفى الغرب نور لهم من ظلام	وفى الشرق هم علموا بالتمام
وما من شبيه لهم فى الأمم (٦)	فما مثلهم فى القرى والكرم

(١) لا : أى لا إله إلا الله محمد رسول الله . الحتوف : جمع حتف، وهو الموت .

(٢) العلا : المجد والشرف . الملا : الأشراف وعلية القوم .

(٣) ونى : ضعف وكل .

(٤) إما : من إن وما أزايدة .

(٥) الحنيف : المسلم .

(٦) القرى : كرم الضيافة .

وأندلسا فضلهم قد غمر
 كعين المها عينهم تجرح
 وأرضك نجم يراها السماء
 وواحسرتا منذ طول زمان
 وبالعشق قافلة سيرها
 وإصلاح دين لهم حاولوا
 كلام شيوخ خلاف الصواب
 عيون فرنسا رأت ثورة
 بروما تماثيل لا تُعبد
 بروح لنا مثل هذا جرى
 لننظر بماذا لنا البحر جاء
 وحر السحاب عند الغروب
 إذا شمسنا فارقت عيننا
 لتلك الفتاة لحون عذاب
 على ضفة النهر من قد وقف
 ألا إنه السحر عيني سحر

وفي أنفاس القوم منهم أثر
 وعطر الحجاز لهم ينفح
 ففيها سمو وفيها علاء (١)
 بمئذنة لم يدو الأذان
 بأى البوادي وما أمرها ؟
 وألمان شيئاً فما بدلوا
 وفكر جديد يشق العباب (٢)
 وفي الغرب ما غيرت طفرة
 شيوخ شبيبتهم جددوا
 هو السر لله لن يظهرها
 وكيف تغير لون السماء
 وراء الجبال تريد المغيب
 جواهرها خلفتها لنا
 تدفق بالقلب سيل الشباب
 رأى الحلم مثلاً له ما عرف
 بغير حجاب لعيني ظهر

(١) العلاء : الشرف والمجد .

(٢) العباب : الموج .

عن الفكر إن شئت رفع النقاب
لدى الغرب فكرى فكر يعاب
شعوب عراها جمود السكوت
بغير التطور حتمًا تموت
إذا حاسبت نفسها أمة
بأيدي المقادير صمصامة (١)
إذا ما خلا جهدنا من عمل
فأنشودة كم تشير الملل

(١) المقادير : جمع مقدار وهو القضاء والقدر .
الصمصامة : السيف الباتر .

مراجع البحث

المراجع الشرقية

فى العربية

إبراهيم ياسر خضير الدورى : عبد الرحمن الداخلى فى الأندلس وسياسته الخارجية والداخلية
(بغداد سنة ١٩٨٢)

القاهرة ١٩٤٢	الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة	ابن بسام
بيروت ١٩٨٨	الفتاوى الكبرى	ابن تيمية
القاهرة ١٩٥٠	تليس إبليس	ابن الجوزى
القاهرة	سيرة عمر بن الخطاب	ابن الجوزى
القاهرة ١٩٣٠	المقدمة	ابن خلدون
القاهرة ١٩٢٧	الفخرى	ابن طباطبا
القاهرة ١٩٢٨	العقد الفريد	ابن عبد ربه
القاهرة ١٩٨٧	الجواب الكافى لمن سأل عن الدواء الشافى	ابن قيم الجوزية
القاهرة	لسان العرب	ابن منظور
القاهرة ١٣٢١ هـ	سرح العيون	ابن نباتة
بيروت ١٩٨٧	السيرة النبوية	ابن هشام
القاهرة ١٩٥٠	الأغانى	أبو الفرج الأصفهانى
القاهرة ١٩٦٠	اللمع	أبو نصر السراج
لندن ١٩٩١ م	الأندلس تبحث عن هويتها	إحسان عباس
القاهرة ١٩٧٨	وطنية شوقى	د. أحمد الحوفى
القاهرة ١٩٣٣	جمهرة خطب العرب	أحمد زكى صفوت
القاهرة	أبحاث ومقالات	أحمد الشايب
القاهرة	أميرة الأندلس	أحمد شوقى
القاهرة ١٩٣٣	دول العرب وعظماء الإسلام	أحمد شوقى

القاهرة	الشوقيات	أحمد شوقي
القاهرة	أسواق الذهب	أحمد شوقي
	الأدب الأندلسي من الفتح إلى سقوط	د. أحمد هيكال
القاهرة ١٩٨٦	الخلافة	
القاهرة	ديوان محمود سامي البارودي باشا	الإمام المنصوري
بيروت ١٩٤٩	الرمزية والأدب العربي الحديث	انطون غطاس كرم
بيروت ١٩٥٤	الإمبراطورية الإسلامية	بروكلمان
القاهرة ١٩٣٢	فتوح البلدان	البلاذري
القاهرة	تفسير البيضاوي	البيضاوي
القاهرة ١٩٦٢	كشاف اصطلاحات الفنون	التهانوي
القاهرة	العرائس	الثعالبي
القاهرة ١٩٣٨	التعريفات	الجرجاني
القاهرة ١٩٦٠	مآثر العرب على الحضارة الأوروبية	جلال مظهر
القاهرة	الإنسان الكامل	الجيلاني
القاهرة ١٣٢٢ هـ	روض القلوب	حسن رضوان
	الحضارة الإسلامية في المغرب والأندلس	حسن علي حسن
القاهرة ١٩٨٠	عصر المرابطين والموحدين	
القاهرة ١٩٤٧	أبي شوقي	حسين شوقي
القاهرة ١٩٥١	تاريخ الأدب التركي	د. حسين مجيب المصري
القاهرة ١٩٥٥	ديوان شمعة وفراشة	د. حسين مجيب المصري
القاهرة ١٩٥٩	فجر الأندلس	د. حسين مؤنس
القاهرة	الروض المعطار	الحميري
القاهرة ١٩٦٩	الأعلام	خير الدين الزركلي
القاهرة	الغريب في مفردات القرآن	الراغب الأصفهاني

- | | | |
|--------------|------------------------------------|--------------------------|
| القاهرة | إسبانيا النصرانية | |
| القاهرة ١٩٦٨ | الموازنة بين الشعراء | د. زكى مبارك |
| القاهرة ١٩٣٤ | النثر الفنى فى القرن الرابع الهجرى | د. زكى مبارك |
| الكويت | فنون الإسلام | د. زكى محمد حسن |
| بيروت ١٩٨١ | المعجم الصوفى | د. سعاد الحكيم |
| القاهرة ١٩٨٧ | فقه السنة | السيد سابق |
| القاهرة ١٩٦٠ | دائرة معارف الشعب | د. السيد عبد العزيز سالم |
| القاهرة ١٩٧٥ | دراسات فى تاريخ المغرب والأندلس | د. السيد عبد العزيز سالم |
| القاهرة ١٩٥٢ | تاريخ الخلفاء | السيوطى |
| القاهرة ١٩٣٦ | الحلل السندسية | شكيب أرسلان |
| القاهرة ١٩٨٠ | البارودى رائد الشعر الحديث | د. شوقى ضيف |
| القاهرة ١٩٥٣ | شاعر العصر الحديث | د. شوقى ضيف |
| القاهرة ١٩٨٩ | عصر الدول والإمارات (الأندلس) | د. شوقى ضيف |
| دمشق ١٩٥٩ | أندلسيات شوقى | د. صالح الأشر |
| القاهرة ١٩٩٠ | الأدب الأندلسى من منظور إسباني | د. الطاهر أحمد مكى |
| القاهرة ١٩٨٣ | ملحمة السيد | د. الطاهر أحمد مكى |
| القاهرة ١٩٩١ | الشيخان | د. طه حسين |
| القاهرة ١٩٢٥ | حديث الأربعاء | د. طه حسين |
| القاهرة | ترجمة إبراهيم صبرى: طارق | عبدالحق حامد |
| | ديوان أربعون ساعة مع الخضر | د. عبد الرازق بركات |
| القاهرة ١٩٩٢ | ل: سزائى قراقوج | |
| جدة ١٩٨٣ | إيوان المدائن بين البحرى والحقانى | د. عبد السلام فهمى |
| القاهرة ١٩٥٧ | الزجل فى الأندلس | د. عبد العزيز الأهوانى |

المعجم العربى فى الأندلس (حضارة الأندلس)	عبد العلى الودغيرى
الكويت ١٩٨١	د. عبد الهادى التازى
أشعار الموسيقى الأندلسية :	
موضوعاتها ، ولغتها	د. عبد الوهاب عزام
القاهرة ١٩٩٣	د. عبد الوهاب عزام
كـراتشى	عبد الوهاب النجار
القاهرة	على أدهم
القاهرة ١٩٣٦	على أدهم
القاهرة ١٩٣٨	د. على حسون
القاهرة ١٩٦٦	عمر كحالة
دمشق ١٩٨٥	الغزالى
دمشق ١٩٦٠	فاروق جويدة
القاهرة ١٩٨٧	د. فاطمة محبوب
القاهرة ١٩٩١	الفتح بن خاقان
القاهرة ١٩٩٣	فتحى سعيد
القسطنطينية ١٣٠٢ هـ	فرح أنطون
القاهرة ١٩٧٨	كامل الكيلانى
الإسكندرية ١٩٠٣	كمال الدين رفعت
القاهرة ١٩٢٤	
نظرات فى تاريخ الأدب الأندلسى	
سعد عفرة: مآثر العرب على الحضارة الأوربية.	
القاهرة ١٩٦٠	لسان الدين بن الخطيب
القاهرة ١٩٠١	المتنبى
بيروت ١٩٢٦	محمد أبو زهرة
القاهرة ١٩٤٦	محمد إقبال
ترجمة د. حسين مجيب المصرى:	
فى السماء	
القاهرة ١٩٧٣	

القاهرة ١٩٧٠	اليهود في الأندلس	د. محمد بحر عبد الحميد
القاهرة ١٩٦١	التفسير والمفسرون	د. محمد الذهبي
القاهرة ١٩٦٠	الآثار الباقية في إسبانيا والبرتغال	محمد عبد الله عنان
القاهرة ١٩٦٥	رسالة التوحيد	محمد عبده
	تاريخ الدراسات اللغوية بالمغرب	محمد الفاسي
القاهرة ١٩٥٩	الأقصى	
	الأساطير والحكايات الشعبية المتعلقة	د. محمود مكي
مدريد ١٩٩١	بفتح الأندلس	
القاهرة ١٩٨٢	الأندلس في شعر شوقي	د. محمود مكي
القاهرة ١٩٨٣	دراسات أندلسية	د. محمود مكي
القاهرة ١٩٧٢	أثر المدنية الإسلامية في الحضارة الغربية	د. مختار القاضي
القاهرة	المعجب في تلخيص أخبار المغرب	المراكشي
بيروت ١٩٨٦	الأدب الأندلسي - موضوعاته وفنونه	د. مصطفى الشكعة
القاهرة ١٣٠٢ هـ	نفع الطيب	المقرئ
الكويت ١٩٨٦	البحر في شعر الأندلس والمغرب	د. منجد مصطفى بهجت
القاهرة ١٩٢٥	ديوان مهيار الديلمي	مهيار الديلمي
بيروت ١٩٧٦	ديوان الرسم بالكلمات	نزار قباني
القاهرة ١٩٦٩	شمس العرب تسطع على الغرب	هونكة ترجمة د. فؤاد حسنين
القاهرة ١٨٩١	فتوح الإسلام لبلاد العجم وخراسان	الواقدي

في الفارسية

تهران	تاريخ إيران	بيرنيا
تهران	هفت أوردنگ سبحة الأبرار	جامي
تهران ١٣٢٤	حماسة سزائي در إيران	د. ذبيح الله صفا

د. سجادی

قرهنگ لغات واصطلاحات وتعبيرات

تهران ۱۳۵۳

عرفانی

تهران ۱۳۴۹

رسائل جامع خواجه عبد الله أنصاری

تهران ۱۳۱۷

تاریخ ایران

لیدن ۱۹۰۷

تذكرة الأولیاء

مولانا جلال الدین رومی وإقبال

تهران

لاهوری

تهران ۱۳۴۰

تاریخ ادبیات ایران

تهران ۱۳۵۷

تحفة العراقرین

سلطان حسین کنابادی

عبد الله رازی همدانی

عطار

د. نسیم

همانی

یحیی قریب

فی التریکیة

استانبول ۱۳۲۸

عثمانلی مولفلری

استانبول ۱۳۰۴

أندلس تاریخی

استانبول ۱۳۱۹

محاورة رند وزاهد

بروسه لی محمد طاهر

ضیا باشا

فضولی البغدادی

- Ahmet Rafik : Lale Devri (Istanbul 1932).

- Ismail Kera Oglu ; Aylk dergi (Istanbul 1982).

- Kerra Ali Oglu : Ansiklopedik Edebiyat (Istanbul 1978).

- Sezai Karakoç ; Agnler derelis. Yayinlari (Istanbul 1979).

- Sakir Declahan : Sanatve Dürünce Dünyasinda (Istanbul 1980).

- Moustafa Mayas oglu: Duran (Istanbul 1978).

- Moustafa Nihat Ozon ; Son asir türk Edebiyat Tarihi (Istanbul).

- Tarahan Abdulhak Hamid : Tarik Sedelestirm Enginün Inci. (Istanbul 1975).

فی الأوردیة

لاهور

بال جبریل

غیر مطبوع

ترجمة د. ظهور ازهر: زنده رود

لاهور ۱۹۶۵

صحیفه

إسلام آباد ۱۹۹۱

أندلس أور علامة إقبال

لاهور ۱۹۶۶

إقبال کی صحبت مین

إقبال

د. جاوید إقبال

محمد تقی

د. محمد ریاض

د. محمد عبد الله جوال

المراجع الأوروبية

فى الإنجليزية

- Abdul Vahid : Iqbal his Art and Thought (London 1954) .
Arberry : Fifty Poems of Hafiw. (Combridge 1947) .
Bailey : Ahistory of Urdu Literature (Lahaor) .
Broklmann : History of the Islamic Peoples. (London 1949) .
Calvert : Granada Prerent and bygone (London 1908) .
Gibb : Ahistory of Ottman Poetry (London 1901) .
Halida Edib : Conflict of East and West in Turkiye. (Lahor 1935) .
Hell : The Arab Civiliwation. (London 1925) .
Ishrat Enver : The Metaphycics of Iqbal (Lahore 1973) .
Macabe : The Splendour of Moorish spain (London 1935) .
Muir : The Chaliphate. (Edinburgh 1924) .
Nicholson : A litrary History of the Arab. (Combridge 1930) .
Nicholron : Studiews in Islamic Myrticism (Combridge 1921) .
Nykl : Hispano Arabic Poetry. (Baltimore 1946) .
Ross : Note on Persian (Poetry Persian Anthology. (London 1927) .
Sadiq : A history of Urdu Literature. (London 1964) .
Sayed : Thoghts and Reflections. (London 1964) .
Smith : A history in Art. (New york 1966) .

فى الفرنسية

- Carra de Vaux : Les Penseures de l'Islam (Paris 1923) .
De Tassy : Histore dela Laitterature Hinduie Hindaustanie (Paris 1867).
Dozy : Essai Sur L'Histoire de L'Islam (Leyde 1879) .
Emile Dermenghem : L'elge du Vin (Paris 1931) .
Levi Provencial : Histoire de L'Espagne Musulumane (Paris 1953) .
Msse : Firdousi et L'iepopée Nationale (Paris 1935) .
Massignon : La passion D'Alhallaj (Paris 1922).

فى الألمانية

- Babinge : Pie Geschichte Schreiber der Osman (Leipzig 1927) .
Duda : Vom Kalifat Zum Republik (Vien 1948) .

- Haschtmann : Europäische Kultüreinflüsse in der Türkei (Berlin 1918) .
Menzel : Die Türkische Literatur (Die Orientalischen Literaturen)
(Berlin 1925) .
Schummel : Dar Buch Der Ewigkert (München 1957) .
Spuler : Iranin Fruh Islamischer Zeit (Wiesbaden 1952) .

فى الإيطالية

- Bausani : Ilpoema cleste (Bari 1965) .
Caetani : Cause Della Decadenze Dell Impero Sassanido (Roma 1907) .
Gabrieli : Storia della Litterature Araba (Milano 1962) .

فى الروسية

- Bertek : Otsherk Istorii Persidskoy Literatori (Leningrad 1928) .
Lepkin : Shakh - Name (MaskVa 1955) .

فهرس المحتوى

صفحة	الموضوع
٥	تقدمة
٥٥	القسم الأول (شوقى والأندلس)
٥٧	* الباب الأول : صلة شوقى بالأندلس
٥٩	الفصل الأول : إلى المنفى
٦٥	الفصل الثانى : فى الأندلس
٧٣	* الباب الثانى : شعر شوقى فى الأندلس
٧٥	الفصل الأول : الأندلس فى شعر شوقى قبل المنفى
٨٥	الفصل الثانى : أثر الأندلس فى أدب شوقى
٩٩	الفصل الثالث : أندلسيات لشوقى
١٢٧	القسم الثانى (إقبال والأندلس)
١٢٩	* الباب الأول : إقبال والأندلس
١٣١	الفصل الأول : إقبال ومنهج تفكيره
١٤٥	الفصل الثانى : إقبال والعرب
١٥٣	* الباب الثانى : إقبال فى الأندلس
١٥٥	الفصل الأول : زيارة إقبال للأندلس
١٧١	الفصل الثانى : دراسة لأندلسيات إقبال
٢٠٩	الفصل الثالث : ترجمة أندلسيات إقبال إلى الشعر العربى
٢٢٣	مراجع البحث