

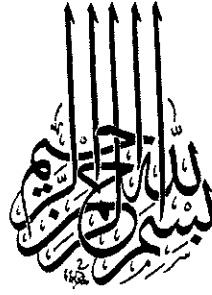
جدة

كلية الآداب
والعلوم الإنسانية

الرباط

العدد الثامن والعشرون

2008



المجلد : مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط
العدد : الثامن والعشرون سنة 2008
منشورات : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
حقوق الطبع : © محفوظة لكلية الآداب بالرباط بمقتضى الفصل 49 من ظهير (1970/7/29)
الطبع : مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء
التسلسل الدولي : ISSN 0851-1160
الإيداع القانوني : 1977/1
ردمك : 9981-59-069-X

فهرس المحتويات

7	بحوث أساسية
	نحو قاموس للغة العربية حديث ومتجدد
9	عبد العالي الودغيري
	الأبعاد العلمية والمدنية للخلاف الكلامي حول مسألة الرؤية : وجهة نظر ابن رشد
53	فؤاد بن أحمد
	وحدة الوجود في التصوف المتأخر بالغرب الإسلامي
83	محمد العدلوني الإدريسي
	الخط القيرواني من خلال كتابة المصاحف
107	محمد الصادق عبد اللطيف
	حول درهم فضي مكتشف حديثا
123	عبد الرحيم شعبان
	الوظيفة الأخرى لأسماء الأعلام
129	محمد حقي
	الميناء الكبير : بورتوس ماكنوس (مدينة رومانية بغرب مقاطعة موريطانيا القيصرية)
145	محمد بن عبد المومن

الأسرة الكرامية وجهودها في علم القراءات
محمد أبو يحيى الرسموكي 161

نصوص مترجمة 179

المؤسسات الدينية في البلدان المغاربية
بقلم : بابر جوهانسين
ترجمة : إبراهيم شرف الدين 181

دراسات وعروض ببليوغرافية 215

التجارة المغربية في القرن التاسع عشر
تأليف : عمر أفا
عرض : عثمان المنصوري 217

دليل الأطروحات والرسائل الجامعية بكلية الآداب بالرباط
عرض : عمر أفا 233

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحو قاموس للغة العربية حديث ومتجدد

عبد العالي الودغيري

كلية الآداب، الرياض

لا جدال في أن تراث العربية غنيٌ جداً بأنواع القواميس اللغوية على نحو لا نجده في تراث أية لغة حية أخرى، وأن الصناعة القاموسية، في الحضارة الإسلامية العربية، كانت أسبق وأقدم وأنضج مما في تاريخ اللغات الأوروبية المتداولة. ومنذ الانطلاقة الأولى، في القرنين الأولين للهجرة، التي بدأت بجمع مفردات العربية وتدوينها وتصنيفها ثم إخراجها في شكل مدونات معجمية، لم تتوقف عملية إنتاج القواميس بشتى أحجامها وأصنافها وموضوعاتها ومناهجها وتوجهاتها، توقفاً نهائياً، وإن عرفت بعض الفتر خلال العصور التي تُنعت عادةً بالتخلف والانحسار. ومع بشائر النهضة الحديثة التي انطلقت خطواتها الأولى في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، دبت حركة جديدة وحيثية لسد النقص وتدارك ما فات خلال مرحلة الركود. فظهرت قواميس لغوية كثيرة، حاول أصحابها قدر استطاعتهم، تلافي العيوب المنهجية في القواميس القديمة، وتيسير المشقة على القارئ، وتطعيم المادة المعجمية بالفاظ جديدة اقتضتها ظروف المرحلة. وليس المقام الآن مقام استعراض كل ما أنتج من قواميس لغوية، ابتداءً من فجر النهضة الحديث، وتقويمه وإبراز مزاياه ومساوئه، ولكن يكفي أن نقول إن أهم القواميس اللغوية التي ظهرت خلال قرن ونصف من بداية النهضة، ويمكن اعتبارها محطات أساسية في تطور هذه الصناعة بالعصر الحديث، نظراً لقيمتها وإضافتها العلمية وشهرتها وكثرة تداولها، تكاد تكون محصورة في الكتب الأربعة الآتية وهي - حسب ترتيبها التاريخي - : محيط المحيط للبستاني (ظهر سنة 1886م)، والمُنجد لليسوعي (ظهر سنة 1908م)، والمعجم الوسيط (ظهر سنة 1960م) وأعيد طبعه سنة 1972)، والمعجم العربي الأساسي (ظهر سنة 1989م).

أما الأول، فقد استقى أغلب مادته من القاموس المحيط للفيروزبادي، وأعاد ترتيبها، وأتبع في تعريف مداخلها طريقة أقل تعقيدا منه. وأهميته تكمن في كونه أول قاموس عربي يؤلف في عصر النهضة، إذ فتح الباب للعديد من المدونات المعجمية التي جاءت بعده - وكان لجماعة اليسوعيين فضلُ ريادتها - وفي إضافته عدداً لا بأس به من الألفاظ المحدثّة والمولّدة، مع شيءٍ من العامية الشائعة في عصر المؤلف، والاستغناء عن عدد آخر من الألفاظ التي اعتُبرت في حكم الميت والمُهمل.

وأما الثاني، فهو قاموس للطلاب أكثر من كونه قاموساً للنخبة المثقفة. مع إيجاز شديد في الشرح والتعريف، والحرص على إدخال الألفاظ المستحدثة، واستعمال الصور لأول مرة في تاريخ القواميس العربية⁽¹⁾، وإلحاق قاموس اللغة بقاموس آخر لأهم الأعلام العربية والأجنبية الجغرافية والبشرية. فاستحوذ على اهتمام الناس لفترة طويلة، إلى حين ظهور المعجم الوسيط. وهو الكتاب الثالث الذي يُعتبر حقاً أول قاموس حقق قفزة جدية، من حيث التقنية المستخدمة في وضعه وإخراجه، ومن حيث المادة المعجمية ونوعيتها، وباعتباره أول قاموس في تاريخ اللغة العربية سهرت على صناعته هيئة علمية، عكس كل القواميس السابقة، منذ النشأة، التي قامت على جهود فردية مما عرّضها لكثير من الأخطاء والشوائب. فلقد صدر هذا القاموس عن المجمع اللغوي في القاهرة، وأشرف على تحريره ثلّة من العلماء المقتدرين. وبالإضافة إلى ذلك، كانت له مزايا أخرى عديدة، أهمها: وضع ضوابط صارمة ومنطقية لترتيب المداخل مع بعض التجاوزات التي سنشير إليها. ومنها إدخال كمية لا بأس بها من الألفاظ الحديثة المولّدة والمعربة التي أقرتها المجامع اللغوية والهيئات العلمية المتخصصة، والاستغناء عن عدد من الألفاظ المهملة والميتة، ومتابعة طريقة المُنجّد في استعمال الصور التوضيحية. ولكن مادته المعجمية، المحدودة في حوالي ثلاثين ألف كلمة⁽²⁾، ظلت مع ذلك متواضعة مقارنةً مع النمو المُتسارع الذي شهدته اللغة

(1) سبق لصاحب القاموس المحيط أن استعمل بعض الرسوم التوضيحية في تعريف بعض الألفاظ، ولكن هذه الرسوم كانت محدودة جداً لم تتجاوز ثلاثة أو أربعة رسوم.

(2) بينما بلغت مدونة أصغر قاموس في اللغة الفرنسية (Petit Robert)، طبعة 1973 خمسين ألف كلمة، وفي قاموس (Petit Larousse)، طبعة 1995، بلغت 84500 مدخل.

العربية في الآونة الأخيرة، والحاجة المتزايدة كل يوم لألفاظ يُعبر بها عن المستجدات في كل المجالات⁽³⁾. هذا فضلاً عن شوائب ونقائص أخرى لم يسلم منها هذا المعجم المجمع، كما سنرى لاحقاً.

أما الكتاب الرابع، فقد كان من مزاياه أنه أضاف الكثير من الألفاظ والاستعمالات الحديثة ولغة الصحافة التي أغفلها المعجم الوسيط، وأولى أهمية لافتة للتراكيب والتعبيرات السياقية، وخصص جزءاً كبيراً من مداخله للمشتقات التي كانت عادةً القواميس السابقة تكتفي بإدراج أغلبها - ولا سيما القياسية منها - ضمن مداخل الأفعال.

ومن جانب آخر، يُعتبر هذا الكتاب ثاني قاموس أحادي اللغة - بعد المعجم الوسيط - تُشرف على صناعته هيئة علمية، ولم يكن وليد جهد فردي. فقد تولت إصداره المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم التي انتخبت لإنجازه جماعة من العلماء. وهذا في حد ذاته مكسب للقاموسية⁽⁴⁾ العربية. لأن الجهد الجماعي أصبح اليوم أمراً لا غنى عنه في هذه الصناعة التي تتطلب كثيراً من الدقة والتقنية العالية فضلاً عن المعرفة اللغوية الواسعة.

إلا أن الهدف من تأليف هذا الكتاب، هو الرغبة في إنتاج قاموس موجه أساساً للناطقين بغير العربية والراغبين في تعلمها، وليس للمتقدمين في معرفة هذه اللغة، حتمً بأن تقتصر مدوّنته على قدر محدود من المداخل، فلم يتجاوز عددها عشرين ألف مدخل، بما فيها أسماء الأعلام البشرية والجغرافية العربية والأجنبية - وما أكثرها في هذا الكتاب - وبما فيها أيضاً المشتقات والمكررات وما أكثرها أيضاً. وبعبارة أخرى، تمّ الاقتصار على ما اعتبره المؤلفون ألفاظاً أساسية ووظيفية في العربية الحديثة. ولذلك أسقطوا كثيراً من الألفاظ والاستعمالات القديمة، وكثيراً

(3) لعل آخر المستدركات التي ظهرت حول المعجم الوسيط، هو كتاب الدكتور محمد محمد داوود : استدراك ما فات على المعجم الوسيط. (دار غريب - القاهرة 2005). وقد استدرك فيه على هذا القاموس : 1901 جذر معجمي، و2675 مدخل، من بينها 553 مصطلح و1009 تعبير سياقي. وقد أضفنا نحن عدداً آخر المستدركات سيأتي ذكر أمثلة منها لاحقاً.

(4) مصطلح القاموسية نستعمله في مقابل الكلمة الأجنبية : la lexicographie التي تدل على علم تطبيقي يُعنى بصناعة القواميس وتقنياتها، وفي مقابل : المعجمية la lexicologie وهي علم دراسة الألفاظ.

من مدلولات الألفاظ التي يُعتقد أن هذا النوع من القراء لا يحتاج إليها، وكثيراً من أنواع المصادر والجموع وصيغها الكثيرة، واكتفوا بالمشهور المتداول.

يبقى، بعد هذا، أن مجمل هذه القواميس، التي اعتبرناها بمثابة مَحَطَّات أساسية في تاريخ قواميسنا الحديثة، رغم أهمية ما أنجزته وما حققته من إضافات، وما أسهمت به من تطوير وتحديث للقاموسية العربية، وغير ذلك من المزايا الكثيرة، أصبحت اليوم- في ظل ما تعرفه اللغة العربية حالياً من نمو وتوسع كبيرين من جهة، وفي ضوء مُستجدَّات التقنية الحديثة للقاموسية من جهة أخرى- قواميسَ مُتجاوزةً وغير مُواكِةٍ للمرحلة الراهنة، من ناحيتين اثنتين على الأقل : المادة المعجمية من جهة، والتقنية المستعملة في معجَمة هذه المادة من جهة أخرى.

فأما الناحية الأولى، فنقصد بها إلى شدة ما أصبحت تعانيه هذه القواميس، وغيرها من القواميس العربية الحديثة التي لم تُذكر، من فقر مُدَقَّع في الألفاظ والاستعمالات والتراكيب التي استجدَّت واستُحدثت بعد تأليفها ونشرها، ولاسيما أن هذه القواميس لم تجرِ على العادة المعمول بها في المؤسسات المعجمية العربية، بإصدار الطُّبَعَات تلو الأخرى، لتُحَيِّن مادتها ومحتواها بشكل دائم ومستمر، ومواكبة التطور اللغوي بالزيادة والنقص والتنقيح والتهذيب والتصويب والمراجعة. وقد تُصدَّر طبعاتٌ منها بين فترات متباعدة، لكن دون جديد يُذكر. هذا مع ما عرفته العربية من نمو وتطور سريعين وكبيرين ابتداءً من فجر النهضة إلى اليوم، وخاصةً في العقود الأخيرة التي شهد خلالها العالمُ كُلُّه تحولات عميقة على كل المستويات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية والفكرية، وتطوراً غير مسبوق في الصناعات والاختراعات والتقنيات ووسائط الاتصال، وتقارباً، بل، تداخلاً مكثُفاً بين الشعوب والحضارات واللغات والثقافات، وظهور عصر المعلومات والعولمة الكاسحة، وما صاحبهما من أدوات وآليات. وكل ذلك كان له انعكاسُه وتأثيره القوي على سائر اللغات الحية بما فيها العربية. فاللغة هي الأداة التي كان عليها أن تصبح قادرة على التعبير عن كل هذه الثورة العارمة في كل المجالات، واستيعاب التدفق الهائل للمعلومات والمصطلحات والأفكار والنظريات. فهل قدمت قواميسنا الحديثة مادة معجمية تتجاوب مع هذا التحول الكبير الحاصل في كل مجالات حياتنا العصرية ؟ وهل

واكتب بشكل مستمر كل ما يستجد من ألفاظ حضارية واصطلاحات علمية، وكل ما تروّجه لغة الصحافة ووسائل الإعلام، من تعبيرات وتراكيب تحتل مساحة واسعة في لغتنا اليومية ؟ وهل وضعت مقابلات لكل أسماء المُستجدّات في عالم الآلات والأدوات والسِّلَع والمنتوجات والمُختَرعات والمِهَن الجديدة، لتلبية حاجة مُتعلِّمي العربية ومستخدمي هذه القواميس بصفة عامة ؟. وأخيراً، هل استطاعت هذه القواميس أن تُبرهن على أن العربية لغة قادرة على مواكبة التطور الحاصل في كل المجالات العصرية، وتنفي عنها التهمة الخبيثة التي طالما أُصِقت بها، من كونها لغة عقيمة ومتخلّفة وغير مؤهلة لتصبح لغة العلوم والتقنيات الحديثة، ولغة الصناعة والتجارة والاقتصاد والإدارة، وغيرها من نواحي الحياة ؟

ونحن لا نُحمِّل القواميس وحدها كل هذه المسؤولية : مسؤولية تطوير العربية وتحديثها وعصرنتها ونشرها وتيسير استخدامها وتعلّمها، وما آلت إليه حال العربية التي أصبحت تُلقي من الإهمال والهوان والاحتقار ما يبعثُ على الأسى والإشفاق. فالمسؤولية الكبرى والحقيقية تقع إجمالاً على أهلها الذين تخلّوا عن خدمتها ورعايتها والإحسان إليها، وانصرفوا عنها إلى لغاتٍ أخرى. وتقع تفصيلاً على المناهج الدراسية العقيمة التي لا تُحسِّن تعليمها وتلقينها بالطرق البيداغوجية الملائمة، وتقدّمها على أنها لغة فقيرة مُعجماً، معقّدة تركيباً. وعلى وسائل الإعلام التي لا تُعي دورها الكبير في نشرها وتعليمها. وعلى الدولة التي لا ترسم سياسة لغوية لحمايتها والنهوض بها واحترامها ووضع الخطط القمينة بتطويرها وفرض استعمالها وإنزالها المكانة اللائقة بها. وعلى الهيئات العلمية، وعلماء العربية تخصيصاً، لأنهم قصّروا في خدمة هذه اللغة ولم يبذلوا من الجهد ما فيه الكفاية لابتكار أحسن الطرق والمناهج والكتب التي تُيسِّر استخدامها وتعليمها وانتشارها، بما في ذلك وضع القواميس اللغوية المتنوعة والملائمة. إننا عادةً ما نكرر طرح هذا السؤال الذي يقول : لماذا يعجز مُتعلِّم العربية عن تسمية كل الأدوات والآلات والأشياء الكثيرة التي من حوله بألفاظ عربية صحيحة فصيحة خلافاً لمتعلِّم لغة غربية، كالفرنسية مثلاً، الذي يمتلك ثروة لغوية هائلة في سنٍّ جد مبكّرة ويعبّر بها عن كل أغراضه بسهولة متناهية ؟ وعادةً ما يكون الجواب هو أن

العربية لغة صعبة من ناحية، وفقيرة في مفرداتها، وخاصة ما يتعلق منها بأسماء الأدوات والأشياء المبتكرة الحديثة، من ناحية أخرى. وهذا في منتهى الخطأ بطبيعة الحال. فالعربية ليست فقيرة في ذاتها ولا صعبة في تعلمها. ولكن المناهج التعليمية متخلفة وعقيمة، والكتب المدرسية غير نافعة، ومعلمي العربية ليسوا مؤهلين لتعليمها، والقواميس العربية جامدة لا تواكب التطور ولا تضع لكل مرحلة تعليمية ما يناسبها، والمحيط الثقافي والاجتماعي والإعلامي المتكسر للعربية لا يساعد المدرسة على الرفع من الرصيد اللغوي للمتعلمين، والسياسة اللغوية المثبّعة لا تولي العربية أي اهتمام من شأنه أن يعزّز مكانتها أو يبعث الرغبة في تعلمها فأحرى إتقانها. المناخ العام إذن، كلّ منفر ومثبط. وإلا كيف تفهم أن كلّ أرباب الحرف والمهّن عندنا - ونسب الأمية فيهم عالية مرتفعة - لا يستعملون في تسمية أدواتهم وآلاتهم إلا الألفاظ الفرنسية أو المحرّفة عن الفرنسية، ولا يكتبون فواتيرهم إلا باللغة الأجنبية ولو لم يتقنوها؟ الجواب : لأنهم لم يتعلموا في المدارس أو عبر وسائل الإعلام والوسط الاجتماعي، أسماء كل الأشياء والمصطلحات التي يتداولونها في مهنتهم المختلفة، ولأن الإدارات التي هم مضطرون للتعامل معها تُجبرهم بطريقة ما على استعمال لغة غير اللغة العربية، ولأن القوانين ليس فيها ما يحمي لغة الأمة أو يعاقب مُهمليها. هذا فضلاً عن عوامل أخرى سيخرجنا الخوض فيها عن سياق موضوعنا.

ولنعد الآن إلى قواميسنا العربية الحديثة لنشرح كيف أنها رغم حداثةها، فقيرة في جانب المادة المعجمية التي تصلح لمواكبة جميع نواحي الحياة العصرية. فلو أخذنا النماذج الأربعة التي ذكرناها، ونظرنا إليها نظرة عامة دون الدخول في التفاصيل، لوجدنا المادة المعجمية للكتاب الأول (محيط المحيط) تعود إلى نحو مئة وعشرين عاماً، أي إلى بداية عصر النهضة، ووجدنا ضمنها ألفاظاً واستعمالات كثيرة تعود إلى أزمان غابرة. والنموذج الثاني تعود مادته إلى قرن مضى. والثالث تعود مادته إلى ما يقرب من نصف قرن. والرابع إلى عشرين عاماً. والأهم من ذلك أن الطبقات اللاحقة التي صدرت لهذه القواميس لم تتضمن إضافات وتنقيحات ذات أهمية تُذكر. وبالتالي لم تحرص على مواكبة التطور الهائل في كل المجالات الثقافية والعلمية والسياسية والاقتصادية الذي عرفه العالم

طوال الفترة الزمنية التي أعقبت إصدارها الأول وتأثرت به المجتمعات العربية بلا شك، ولا التطور الذي عرفته لغة الضاد خلال ذلك أيضاً. ومهما قيل ظلماً عن تقاعس هذه اللغة وفقرها وتأخرها، فإنها - ولا جدال - قد تفاعلت بشكل أو بآخر مع محيطها الداخلي والخارجي، ومع الثقافات واللغات الأجنبية، وعملت الصحافة ووسائل الإعلام المختلفة، إلى جانب انتشار التعليم واتساع مجال القراءة والترجمة، وظهور العديد من المحامع اللغوية والهيئات العلمية والثقافية في مختلف البقاع العربية، على ترويح آلاف الألفاظ والتعبيرات والمصطلحات التي لا عهد للغتنا بها من قبل. وكان من المفروض أن تعمل قواميسنا بشكل دائم ومستمر، على التجاوب مع هذه المستجدات ومتابعتها واحتضانها وإضافة كل ما هو صحيح لغوياً إلى مدُوناتها. أليس من الجمود أن لا نعثر في قواميسنا «الحديثة» على أشهر الألفاظ المتداولة اليوم في عالم المعلومات (informatique) والاتصالات والاقتصاد والسياسة والثقافة والعلوم والمجالات الاجتماعية المختلفة؟ بل، أليس معيياً أن يكون ذلك الاختراع الذي يسمى: الآلة الكاتبة أو الراقية، قد شاع وانتشر⁽⁵⁾ في جميع أنحاء المعمور مع كثير من الألفاظ المتعلقة به⁽⁶⁾، ثم انقرض أو كاد، بعد أن عوّضه اختراع آخر يسمى الحاسوب، ومع ذلك لم يجد له مكاناً في أشهر قواميسنا وأوثقها، وهو المعجم الوسيط، فضلاً عن عشرات الألفاظ الحضارية الأخرى التي لا يستغني، اليوم، ناطقٌ بالعربية أو قارئٌ للصحافة أو تلميذٌ في المدرسة، عن استعمالها، سواء ما انتشر منها قبل ظهور هذا القاموس أم ما أحدث بعد ذلك؟ فهل من المقبول أن نعيش اليوم في عصر العولمة والتكنولوجيا الرقمية ونعيش قواميسنا في عصر ما قبل الآلة الكاتبة؟

ولزيادة توضيح هذه النقطة، نورد الأمثلة الآتية ضمن الأمور الكثيرة المُستدركة، في مجالات مختلفة، على المعجم الوسيط التي تؤكد أنه - رغم مزاياه العديدة التي أشرنا إليها آنفاً - لم يعد ذلك القاموس الحديث الصالح لتمثيل المرحلة الجديدة التي نعيشها. واختيارنا لهذا القاموس نموذجاً للقواميس العربية

(5) تُعتبر الآلة الكاتبة من اختراعات القرن التاسع عشر الميلادي.

(6) من الألفاظ المتعلقة بالآلة الكاتبة في اللغة الفرنسية: dactylographie, dactylographe, machine à écrire, ruban, chariot, clavier, rouleau, papier carbone, taper, frapper, touches, tabulateur....

الحديثة المُتجاوِزة، آتٍ من كونه أهمَّها وآخرها صدوراً. أما المعجم العربي الأساسي، فهو كما قلنا من قبل، وكما يدل عليه عنوانه، مقتصر على الألفاظ الأساسية، وموجَّه بالدرجة الأولى للطلاب ومتعلِّمي العربية للناطقين بغيرها.

فمما يُستدرك عليه في مجال المعلومات والاتصال، الألفاظ والتراكيب الآتية، سواء منها ما كان رائجاً حين صدوره أو بعده، لكن لم يتم تدارُّكه، وتحيين القاموس على أساسه :

المعلومة / المعلومات، المعلومات، علوم الاتصال والتواصل، مواصلات، وسائل الاتصال، شبكة الاتصال، وسائل الإعلام، السمعى البصرى، الوسائط الإعلامية، الحاسوب أو الكمبيوتر، برامج الحاسوب، برمجة، تحليل النظم، برمجيات، القرص المحلى، القرص الصلب، القرص المدمج، القرص المرن، القرص القابل للإزالة، طابعة الحاسوب، لوحة الحروف أو الأزرار أو المفاتيح (clavier) الملامس، المِفْراس (scanner)، الفأرة، حفظ المعلومات أو تخزينها، البريد الإلكتروني، الأنترنت أو الشبكة العنكبوتية، الموقع على الأنترنت، مَقهى الأنترنت، التقنيات الرقمية، الفجوة الرقمية، الأقمار الصناعية، القناة الفضائية، الهوائي، التلفزة⁽⁷⁾ التلفاز (وما يُشتق منها)، البث التلفزيوني، مسلسل تلفزيوني، محطة الإرسال، البدالة أو المَحْوَل (standard)، الفاكس أو الناسوخ أو الهاتف المصوِّر، التِّلِكس، اللاسلكي، الآلة الحاسبة، الهاتف المحمول أو النقال أو الجوال، شريحة الهاتف المحمول (puce)، هاتف الاتصال الداخلي (interphone)، شحن الهاتف، خارج التغطية، نشرة الأخبار، القمر الصناعي، الصُّحون الموجهة للأقمار الصناعية، الفيديو، الشاشة، الشاشة الصغيرة، الشريط السينمائي، السيناريو، الدبلجة، المُخرج والإخراج، المُنتج والإنتاج السينمائي، وصلة إخبارية، كاريكاتور (أو رسوم ساخرة)، أفلام كرتونية، رسوم متحركة، كواليس، ماكياج، وكالة الأنباء، نشرة جوية، مدير النشر، رئيس التحرير، سكرتير التحرير، قلم التحرير، يومية (جريدة تصدر كلَّ يوم)، أسبوعية، جريدة رسمية،

(7) أورد التلفزيون ولم يورد التلفزة ومشتقاتها. مع أن هذه الأخيرة أسهل في الاشتقاق منها، وأقرب إلى الصيغ العربية.

أمواج الإذاعة، الموجة القصيرة والطويلة والمتوسطة، سفينة فضائية، رائد الفضاء،... إلى عشرات غيرها من الألفاظ والتراكيب الداخلة في هذا الحقل.

ومن الألفاظ المستعملة في عالم المال والاقتصاد :

العولمة، التخصيص (تخصيص القطاع العام)، القطاع العام، القطاع الخاص، صندوق المُقاصّة، صندوق الموازنة، الحيسوبي، المحاسبة، مكتب مُحاسبة، كشف الحساب، الحساب البنكي أو المصرفي، الحساب الجاري، الحساب الختامي، شيك بدون رصيد، الافتتاح (مراجعة الحسابات وتدقيقها)، المال العام، التعرفة الجمركية، حاوية البضائع، تبييض الأموال، غسل الأموال، اقتصاد الرّيع، الاقتصاد الإسلامي، العملة الصعبة، السيولة النقدية، الاكتفاء الذاتي، البنك الدولي، صندوق النقد الدولي، السوق الأوروبية المشتركة، منظمة التجارة العالمية، البنية التحتية، البنية الفوقية، العرض والطلب، البورصة، بورصة القيم، سوق العملات، المؤشر الاقتصادي، رقم المعاملات، الحد الأدنى للأجور، العجز التجاري، دفتر التحمّلات، ميزان المدفوعات، ميزان الأداءات، الشراكة، الضريبة على القيمة المضافة، التنمية الشاملة، التكامل الاقتصادي، القدرة الشرائية، الإجراءات الجمائية، تحرير السوق، السوق الحرة، منطقة حرة، تحرير الجمرك، الضريبة على الدخل، الدخل الفردي، الخزينة، بيت المال، مكافحة التهريب، العمالة الرخيصة، العمالة المستوردة، اليد العاملة، القوة الشرائية، المناقصة، المزايدة، رجل أعمال، إدارة المقاولات، تسيير المقاولات، قطاع الخدمات، غرفة الصناعة والتجارة، أرباب العمل، المنعش العقاري، المضاربة العقارية، تحفيظ العقار، الوكالة العقارية، تكرير البترول، النفط الخام، توظيف الأموال، الوحدة النقدية، المركز التجاري، الكثافة السكانية، الديموغرافية، النمو الديموغرافي، تلوث البيئة، حماية البيئة، صبيب السّد، السدود التلية، تخصيب التربة⁽⁸⁾، الصناعة الغذائية، تحلية المياه، التصحّر... إلى غير ذلك من الألفاظ والتراكيب⁽⁹⁾.

(8) فعل (خَصَّب) نفسه لم يرد في الوسيط.

(9) بلغ عدد المصطلحات الاقتصادية في معجم الاقتصاد الذي وضعه ممدوح حقي وخالد عيد سنة 1974 ما مجموعه 3116 مصطلحاً.

ومن الألفاظ المستعملة في عالم السياسة :

الهَوِيَّة، الوطنية، الدبلوماسية وما اشتق منه (كالدبلوماسية والسُّلك الدبلوماسي، والجواب الدبلوماسي..)، تشكيلة وزارية، تشكيل الحكومة، الاقتراع السري والعلني، حق النقض (الفيتو)، الناطق الرسمي، النطاق الرسمي، المُحلل السياسي، الحكم الذاتي، تقرير المصير، الترشُّح والترشيح⁽¹⁰⁾ للانتخابات، الحملة الانتخابية، قوائم الترشيح، الرأي العام، الشأن العام، القطب السياسي، الفاعل السياسي، الجمع العام، الجمعية العمومية، المُظاهرة، الوقفة الاحتجاجية، عريضة المطالب، حَظَر التجوُّل، الدَسْترة (من الدستور)، الديمقراطية (من الديمقراطية)، المعارضة، الأغلبية السياسية، الأقلية السياسية، الفريق الثيابي، التَّجَنُّس (اكتساب جنسية دولة معينة)، المُجْتَسون، مجلس الأمن، الأمم المتحدة، الاستراتيجية وما اشتقَّ منها، التكتيك، المجتمع المدني، الدول المُنحازة، عدم الانحياز، العالم الثالث، المجموعة الحضرية، الجماعة القروية، المشروعية، الشرعية الدولية، التَّوعية، الحُكامة، المحسوبية، التطهير العرقي، التمييز العنصري، التدخل في الشأن الداخلي للدولة، الإخلال بالنظام، الإخلال بالأمن، المَسَّ بالمقدسات، حالة الاستثناء، الكيل بمكيالين، ازدواجية المعايير، المُستوطنات، الإقامة الجبرية، المُخابرات، الاستخبارات، الاستعلامات، الحلف الأطلسي، حلف وارسو... الخ.

ومن الألفاظ العسكرية :

العسكرة، المُدرعة، التَّفخيخ، السيارة المُفخَّخة، زرع الألغام، حقل الألغام، كاسحة الألغام، الطاقة النووية، القنبلة النووية، المُفاعِل النووي، القنبلة الذرية، القنبلة المُسيلة للدروع، الأسلحة البيولوجية، جُيوب المقاومة، فكُّ الارتباط، ضابط الاتصال، ضابط الارتباط، ضابط الصَّف، إعادة الانتشار، تَجريدة عسكرية، بُرج المراقبة، السلاح الأبيض، المِروحية، الحَوامة (الهيلوكبتر)، الرصاص المَطاطي، العُبُوة الناسِفة، الأسلحة الأوتوماتيكية، الطائرة النَّفاثة،

(10) ورد فعل تَرَشَّح لكن بمعناه العام القديم وهو : تأهَّل وتهيَّأ وتقوَّى. وفعل رَشَّح جاء أيضا بمعنى : تأهَّل وتهيَّأ.

الدورية العسكرية، الزّي العسكري، المحكمة العسكرية، حالة الطوارئ، صاروخ أرض / أرض ... الخ.

وفي مجال الطب نذكر :

السُّقْم⁽¹¹⁾، الطَّلَى أو الطَّلِيان⁽¹²⁾، اللُّطَاخ⁽¹³⁾ الدَّفْتَرِيَا، داء الفيل، الإيدز أو داء فقدان المناعة، داء الذُّئْب، الاكتئاب، الكَبْت، الإمساك، القَبْض، الكُولِيرَا، المَلَارِيَا، حُمَّى المُسْتَنْقَعَات، التهاب السَّحَايَا، جنون البقر، السُّعَال الدِّيَكِي، هَشَاشَةُ العِظَام، الجَمْرَةُ الخَبِيثَةُ، الشَّلَل النَّصْفِي، الأمراض التناسلية، الجُيُوب الأنفية، طَقْم أسنان، الحُكَاك (الأُكَال)، تشمُّع الكبد، الكُلِسْتُرُول، الانهيار العَصَبِي، الزَّهَائِمِر (أو مرض النِّسيان)، النَّاسُور (القُرْحَةُ)، الْوَرَم الخبيث، الْوَرَم الحميد، الغُدَّة اللمفاوية، عملية قيصرية، تحليل الدم، بنك الدم، فصيلة الدم، الصفائح الدموية، الأوعية الدموية، تَمْيِيع الدم، تَخْثِير الدم، أشعة الليزر، الأشعة السينية، الأشعة فوق البنفسجية، الفحص بالأشعة، اللُّوْلُب الطَّيْبِي، تصحيح النظر، رسم القلب، الرَّنِين المغناطيسي، المِحْرَار، الحُرَيْرَات (calories)، العَدَسَات الطبية، الجِينَات، زرع الأعضاء، الاستنساخ، قسم المستعجلات، العناية المركزة، الإنعاش الطبي، الطب الشرعي، المُضَادَات الحَيَوِيَّة، الكلور، الحامض النَّوَوِي، المِنْظَار الطَّيْبِي، علم الأَجِنَّة، جراحة التجميل، الطب الباطني، الطب العسكري، الطب النفسي، الْوُخْز بِالْإِبْر، المواد العَضْوِيَّة، غَسِيل المَعْدَةِ، غَسِيل الْكَلْبِي، عملية القلب المفتوح، غُرْفَةُ الْعَمَلِيَّات، مَخْبَرٌ⁽¹⁴⁾، مُخْتَبَر التحليلات، الطَّاقَم الطَّيْبِي، التَّدْلِيك الطَّيْبِي (kinésithérapie)، صَانِع الأسنان ... الخ.

ومن ألفاظ الثقافة والعلوم وما يتعلق بها :

الإجازة (شهادة جامعية)، الْكُلِّيَّة (مؤسسة جامعية)، الأطروحة الجامعية، الدكتوراه، الدكتور، الدَّرَجَةُ الْعِلْمِيَّة، اللِّسَانِيَّات، علم الدَّلَالَةِ، علم الذَّرَائِعِيَّات أو

(11) ما ذكره هو السُّقْم بفتح السين والقاف باعتباره مصدراً، وأما السُّقْم بضم السين وتسكين القاف، وهو الاسم الأكثر شهرة، فلم يورده. وهو في لسان العرب وغيره.

(12) وهو بياض يعلو الأسنان من مرض أو عَطَش. (انظر : لسان العرب).

(13) وهو الْوَسْخ الذي يكون في الأسنان (انظر : لسان العرب). وقد يسمى هذا الْوَسْخ أيضاً الدَّرْدِي.

والكلمة الأخيرة استُغِيرَت للفرنسية منذ القرن السادس فتحوّلت إلى (tartre).

(14) الْمَخْبَرُ ورد في الوسيط بمعناه القديم فقط وهو : خلاف الْمَنْظَر.

التداوليات، السيميولوجيا (sémiologie)، السيمياء (sémiotique)، الفيزياء النووية، الرسم الهندسي، علم الذرة، علم الفضاء، علم النفس، الهندسة القروية، الهندسة المدنية، حبكة القصة أو الرواية، الأقصوصة، الدراما، الفنون الجميلة، التنظير، الكينونة، السيرة الذاتية، الرومانسية، المونولوج (أو الحوار الفردي)، العمود في صحيفة أو جريدة، افتتاحية الجريدة، الطوبوغرافيا والطوبوغرافي، طبقة الأوزون (اختراق طبقة الأوزون)، الاحتباس الحراري، تخصيب الأورانيوم، الورق الشفاف، الورق المقوى، ورق الكربون، القيرطاسية، التصنيف (تصنيف حروف المطبعة)، تحقيق النصوص، الآلة الكاتبة، رَقَن (طَبَع على الآلة الكاتبة)، الراقنة، الاختزال، التوظيف⁽¹⁵⁾، حقوق التأليف، حقوق الطبع، سحب المطبوعات، الجداريات⁽¹⁶⁾، الوراقة⁽¹⁷⁾، الأطلس اللغوي، ترميم المخطوطات، خلفية اللوحة... الخ.

ومن الألفاظ الإدارية :

الترسيم (ترسيم الموظفين)، التسلسل الإداري، جدول الأعمال، السُّلم الإداري، التدرُّج في السُّلم الإداري، سُلَّم الأجور، السُّلم المتحرِّك، الرقم الاستدلالي، الحركة الانتقالية، دفتر الصادر والوارد، البطاقة الوطنية، بطاقة الهوية، البطاقة الانتخابية، بطاقة الزيارة، وزير الدولة، كاتب الدولة، الكاتب العام، الأمين العام، الموارد البشرية، مجلس الإدارة، مجلس الأمناء، الإدارة المركزية، اللامركزية، التعويضات، المخصصات، الموظف، الصندوق الأسود، النسخة المطابقة للأصل، تصحيح الإمضاء، السلطة التقديرية، التقاعد، صندوق التقاعد، الضمان الاجتماعي، صندوق الضمان الاجتماعي، التغطية الصحية، تنظيم الأسرة، تحديد النسل، الإطار (cadre) التأطير، تكوين⁽¹⁸⁾ الأطر، التكوين المهني، التكوين المستمر، إعادة التأهيل، الهيكل، هيكل (أطر)، البنية (الهيكل)، الإدارة الترابية، إعداد التراب الوطني، دفتر الحالة المدنية...

(15) من مصطلحات الطباعة الحديثة. والشائع خطأ : التوضيب - بالضاد - مع أن مادة (و ض ب) غير موجودة أصلاً في المعجم العربي.

(16) لوحات فنية تُرسم على الجدران أو تعلل فوقها.

(17) مكان بيع الأوراق والقرطاسيات والأدوات المكتبية.

(18) فعل (كَوَّن) بمعنى : رَبَّى وأنشأ وهَيَّأ وعَلَّمَ، نفسه غير وارد بالوسط.

ومن الألفاظ الدائرة في مجال القضاء :

جَلِسة المحكمة، المِسْطَرَّة القانونية، اسْتِنطاق المْتَهَم، المُتَابعة القضائية، التَّحْرِيات، الإِجرام، التَّجْريم، هيئة الدفاع، رَفْع البَصَمات، قَفْص الاتهام، المَعْمَل الجنائي، قاضي التحقيق، الشرطة القضائية، المُدَّعي العام، العَوْن القَضائي، كاتب الضبط، محكمة الاستئناف، محكمة العدل الدولية، المحكمة الدستورية، النقض والإبرام، تخفيف الحكم، تشديد العقوبة، السَّراح المؤقت، الأحكام العرفية، العُرْفَة الإدارية، العُرْفَة الجنحية، اليمين القانونية ...

ومن أَلْفاظ الرياضة البدنية :

ضربة رأسية، ضربة رُكنية، ضربة خطأ، ضربة جَزاء، خط الهجوم، خط الدفاع، شُرود الكرة، ظهير أَيْمن وأَيْسر، وزن الريشة، وزن الديك، مُصارعة يابانية، مُصارعة الثيران، ألعاب آسيوية، ألعاب⁽¹⁹⁾ القَوَى، حارس مرمى، مُنْتَخَب وطني، روح رياضية، عارِضة مَلعب، لِياقة بدنية، كرة المِضْرَب، دَوْرِي كُرَة القدم، كأس البطولة، كأس العالم، ألعاب أولُمبية، تَزحلق على الثلج أو على الماء، تزلُّج، القفز على الحَوَاجِز، لعبة الغُولف، مَسَالِك الغُولف ...

ومن أَلْفاظ الطعام والأكل :

أُكْلَة⁽²⁰⁾، أكلة خفيفة، وَجبة خفيفة، دَلَّاع، رَحَوِيَّات، صَلَصَة، مُقَبَّلَات، مُرْطَبَات، مُبَرَّدَات، ثُوت رومي، زَعْتَر، زُفْزُف أو زُفْزُوف⁽²¹⁾ (ثَمرة هي العُنَّاب أو شبيهة به)، مُثَلَّجَات، زَبَادِي، حَبُّ المُلُوك، ثَمرة المُحَامِي (أَفُوكَاتَة)، كَاكِي (kaki)، كِيوي (kiwi)، شَبَاكِيَّة (نوع من الحَلْوَى)، رَاحة الحُلُقُوم⁽²²⁾ (نوع من الحَلْوَى الشرقية) مُجَفَّفَات، إِسْفَنج، مَائُونِيز، عَصْرِيَّة (gauter)، بَوَاكِير، يوسُفِي

(19) كلمة : ألعاب نفسها لم ترد في الطبعة الثانية من المعجم الوسيط، واكتفى بذكر : لَعَب.

(20) من الغريب جداً أن لا ترد هذه الكلمة (على وزن لَقَمَة) في الوسيط، مع أنها واردة في القواميس الفصيحة كاللسان وغيره، وهي أشهر وأكثر استعمالاً من الأكلة التي هي اسم المرة من أكل.

(21) الكلمة قديمة في العربية ذكرها عدد من أصحاب المغردات الطبية والنباتية، ومنهم الغساني في حديقة الأزهار.

(22) هذه الكلمة دخلت إلى اللغة الفرنسية منذ القرن التاسع عشر بصيغة : rahat - lakoum و lokoum.

(mandarine)، مُعْجَنَات، مُعْلَبَات، حَمْضِيَّات أو حَوَامِض، ماء مَعْدِنِي، مشروبات غازية⁽²³⁾، مشروبات كُحُولِيَّة، ماء شُرُوب (ماء صالح للشرب)، كافيار، مُصَبَّرَات، كِرْسِيَّة (من النبات)، فتح الشَّهِيَّة، مَقْشَدَة. بِيْتْرَا، سَلَّة⁽²⁴⁾ الفَوَاكِه...
ومن أسماء الآلات والأدوات :

ماسُورَة، مِرْجَفَة⁽²⁵⁾، مِرْطَاب⁽²⁶⁾، وَلَاعَة، مِرْمَدَة، مِطْفَأَة، نَاسِخَة أو آلَة النسخ بالتَّصْوِير (photocopieur)، مِئْسَاخ⁽²⁷⁾، مَسَاكَة أوراق، دَبَّاسَة، مِجْرَاف، جَرَّافَة، آلَة تَسْجِيل أو مُسَجِّل، مِرْوَحَة، بُوقَال⁽²⁸⁾، بُوقَالَة⁽²⁹⁾، مِئْجَنَة أو مِئْجَنَة⁽³⁰⁾، عِبَارَة⁽³¹⁾، مُولَد كهربائي، مُحَوِّل كهربائي transformateur، مِلْحَم، مِحْرَقَة...
ومما يتعلق بالبيت وأدواته :

الصَّبَّانَة⁽³²⁾ أو الغَسَّالَة، الصَّابُونِيَّة (وعاء صغير تُوَضَع فيه قطعة الصابون)، الفَرَاكَة⁽³³⁾، الدَّلَاك⁽³⁴⁾، الخَلَاط، الحَكَاكَة⁽³⁵⁾، الخَلَّالَة⁽³⁶⁾، الخَرْدَلِيَّة⁽³⁷⁾، الصَّيْنِيَّة⁽³⁸⁾،

(23) كلمة (غاز) نفسها لم ترد في الوسيط.

(24) كلمة سَلَّة نفسها لم ترد في الوسيط، وإنما ورد لفظُ : السَّل.

(25) آلَة لتسجيل قوة الزلازل والتنبؤ بها.

(26) آلَة لقياس الرطوبة في الهواء.

(27) آلَة لنسخ التصاميم.

(28) انظر : الآلة والأداة لمعروف الرصافي. وهو لفظ قديم ورد في شعر المعري الذي جمعه على بواقيل.

(29) شبه كأس يُشْرَب منها.

(30) مِدْقُ القَصَّار، والغَسَّال والآلة التي يُدَقُّ بها الأرز.

(31) ناقلة للبضائع والأشخاص يُعَبَّر فوقها من شاطئ إلى آخر.

(32) اقتصر المعجم الوسيط على معنى الأداة التي يُحَفَظ فيها الصابون. وهو معنى غامض.

(33) خَشْبِيَّة يُدَعَك عليها الغَسِيل. والكلمة شائعة بالمغرب.

(34) آلَة خشبية يُدَلِّك بها العجين.

(35) آلَة لِحَك الخَضِر وقشرها.

(36) آنية صغيرة يُوضَع فيها الخل والزيت على مائدة الطعام.

(37) آنية يوضَع فيها الخردل على مائدة الطعام.

(38) ما توضع عليه أطباق الطعام عند الأكل، وعادة ما تكون من المعدن المُقَضَّب أو النحاس. وذكر معروف الرصافي أن الكلمة عراقية مولدة. ونحن نضيف أنها مُستعملة في المغرب على نطاق واسع وتخصص غالباً لتحضير أواني الشاي.

الجَبَانَة⁽³⁹⁾، العَجَّان (آلة للْعَجَن)، المِنْفَاض الآلي⁽⁴⁰⁾، سَلَّة المُهْمَلَات، فُرن كهربائي، حَمَام بُخار (صُونَة)، حَامِل المِفَاتِيح (porte-clés)، الزَمْزِمِيَّة⁽⁴¹⁾، قِدر الضَّغَط، حَامِل المَنَادِيل أو الفَوَّاطَة (porte-serviettes)، المُوَكِّيت أو السَّجَّاد الاصْطِنَاعِي، بَيْت الرَاحَة، المَطْهَرَة⁽⁴²⁾، الجَفَّاف، الجَفَّافَة، التَّجْفِيف، الفُرن الكهربائي، نَشَاف الفُوط (sèche-serviettes)، نَشَاف الأَيْدِي (sèche-mains) المُجَمَّد (frigo أو freezer).

ومن أَلْفَاظ البناء والمِعمار :

مُعَدَّات، تَجْهِيْزَات، آليَّات، مُجَسِّم بِنَاء أو مَشْرُوع، خَرِيْطَة البِنَاء، تَصْمِيْم هِنْدَسِي، مُصَمِّم، مَكْتَب هِنْدَسِي، خَلَاط الإسْمَنْت (bétonnière)، رَجَّاج أو هَزَّاز (vibreux)، إِسْمَنْت مُسْلَح، زَلِيج، مِيزَان المَاء، مِيزَان الخِيْط، نِجَارَة الأَلْمُنِيُوم، هِنْدَسَة مَدْنِيَّة، مِشَدَّ الوَصْلَة (serre-joint)، المِفْصَل (joint)، ذَوَاة المِصْبَاح (douille)، صَهِيْرَة أو صَهْوَرَة (fusible)، قَاطِع التِّيَّار (interrupteur)، لَوْحَة تَوْزِيْع الكَهْرَبَاء، سُلَّم كَهْرَبَائِي، طَاقَة شَمْسِيَّة، أَلْوَا ح الطَّاقَة الشَّمْسِيَّة، صَنْبَرَة (robinetterie)، سَخَّان (سَخَّان المَاء)، تَدْفِئَة، تَدْفِئَة مَرَكْزِيَّة، بَسَاط مُتَحَرِّك (tapis roulant)، خُرَدَوَات (quincaillerie)، مِفْكُ البَرَاغِي (tournevis)، أَدَوَات صَحِيَّة (sanitaires)، فَسَقِيَّة⁽⁴³⁾ (vasque)، خَلَاط المَاء (mélangeur)، مُلَطِّف حَرَارَة المَاء (mitigeur) (نوع من الحَنْفِيَّات المَسْتَعْمَلَة فِي الحَمَامَات العَصْرِيَّة)، أَرْض خَشْبِيَّة (parquet)، مَزَلَقَة أو زَلَاقَة (glissière)، مُفَصَّلَة (paumelle)، مِفَصَّلَة (charnière) ...

(39) وعاء صغير يُوضع فيه الجبن وغيره، ومن باب التوسع يُطلق على الآنية التي يُشرب فيها الحساء، وتسمى السلطانية في المشرق.

(40) آلة كهربائية لنفض الغبار عن البسط والزرابي ونحوها.

(41) الاسم الذي اقترح بعضهم أن يوضع مقابل الكلمة الأجنبية : thermos وخاصة في المشرق.

(42) مكان الطهارة أو الميضة. وهي كلمة معروفة ومتداولة في المغرب والترات الفقهي.

(43) الفسقية وردت في الوسيط بمعناها القديم، وهو الحوض الرخامي الذي تخرج منه نافورة ويكون في القصور ونحوها. والمقصود هنا الحوض الصغير الذي تغسل فيه الأيدي ويكون في عامة البيوت.

ومن ألفاظ السيارة ومتعلقاتها :

المُولَّد (الدَّيْنَامُ أو الدينامو)، الفَرَمَلَة⁽⁴⁴⁾، الفَرَامِيل، الحَصَّار، الحَصَّار اليدوي، عَيَّار أو مِسْبَارُ الزَيْت (jauge)، مَنَفَسُ السَّيَّارَة (échappement)، المَفْحَم (carburateur)، الوَاصِل (embrayage)، المِخْقَنَة (injecteur)، هَيْكَلُ السَّيَّارَة، النَّابِض (ressort)، زَمَّارَة السَّيَّارَة (أو بُوقُ السَّيَّارَة)، قِطْعُ غَيَّار، عَجَلَة الاحتياط، شُمُوعُ السَّيَّارَة، صَنْدُوقُ السَّيَّارَة، رَافِعَة السَّيَّارَات، رَخْصَة سِيَّاقَة، سَيَّارَة الأَجْرَة، سَيَّارَة رُبَاعِيَة الدَّفْع، سَيَّارَة التَّعْلِيم، سَيَّارَة الإِسْعَاف، حِزَامُ السَّلَامَة، إَشَارَاتُ المُرُور، الضَّوءُ الأَحْمَر، الضَّوءُ الأَخْضَر، الضَّوءُ البَرْتَقَالِي، شَرْطِي المُرُور، مَرَّابُ السَّيَّارَات، الطَّرِيقُ الرَّئِيسَة، الطَّرِيقُ الثَّانَوِيَّة، الطَّرِيقُ السَّيَّار، الطَّرِيقُ الوَطَنِيَّة، حَادِثَة المُرُور، تَسْجِيلُ المَخَالَفَة، مَمَرُ الرَّاجِلِينَ، الدَّوَّار⁽⁴⁵⁾ (rond-point)، ...⁽⁴⁶⁾.

ومن أسماء المِهَن ومتعلقاتها :

الخَصَّاب (الذي مِهْنَتُهُ عَمَلُ الخِصَاب)، الخَصَّار، الجَزَّار⁽⁴⁷⁾، الجَزَّاز، النَظَّارَاتِي، الإِطْفَائِي، رِجَالُ المَطْفَأِي، الجَبَّاص، الجَفَّان (صَانِعُ الجِفَّان وَبَائِعُهَا)، التَّبَّاع⁽⁴⁸⁾، الجَبَّان (بَائِعُ الجُبْن)، مَاسِحُ الأَحْذِيَّة، الكَفَّات (بَائِعُ الكُفَّةَة)، الكَفَّادُ أَوْ الكَفَّاط (صَانِعُ الكَاغِد وَبَائِعُهُ)، الحَمَّال⁽⁴⁹⁾، الحَمَّار (مَنْ يَشْتَغَلُ بِحَمِيرِهِ لِكَسْبِ عَيْشِهِ)، السَّمَّار⁽⁵⁰⁾، الخَمَّاس، الرَّبَّاع⁽⁵¹⁾، البَيَّاز (بَائِعُ البَيَّاز وَمُرَبِّيهَا)، القَلَّال (صَانِعُ القِلَال وَبَائِعُهَا)، المَوَاعِينِي (بَائِعُ المَوَاعِين)، الحَجَّار، الفَرَّان، المَفَاتِيحِي،

(44) ذَكَرَهَا عَرَضاً فِي شَرْحِ : الكَبَّاحَة، وَلَمْ تُخَصَّصْ بِمَدْخَلٍ يُشْرَحُ فِيهِ مَعْنَاهَا.

(45) وَرَدَ لَفْظُ الدَّوَّارِ فِي الوَسِيطِ بِمَعْنَاهُ العَام، وَهُوَ المُسْتَدَار.

(46) انْظُرْ بَقِيَّةَ مُصْطَلَحَاتِ السَّيَّارَة وَمتعلقاتها فِي : مَعْجَمِ السَّيَّارَة لِعَبْدِ العَزِيزِ ابْنِ عَبْدِ اللّهِ، وَقَدْ بَلَغَتْ مُصْطَلَحَاتُهُ 1720.

(47) ذَكَرَ عَرَضاً فِي شَرْحِ : القَصَّاب، وَلَمْ يُخَصَّصْ بِمَدْخَلٍ يُشْرَحُ فِيهِ مَعْنَاهُ.

(48) الشَّخْصُ الَّذِي يَتَّبِعُ سَائِقَ الشَّاحِنَاتِ أَوْ الحَافِلَاتِ وَيَكُونُ تَابِعاً وَمَلَازِماً وَمُسَاعِداً لَهُ.

(49) ذَكَرَ الحَمَّالَة وَشَرَحَهَا بِأَنَّهَا أَجْرَة الحَمَّال، وَذَكَرَ الحِمَالَة وَشَرَحَهَا بِأَنَّهَا حِرْفَة الحَمَّال، لَكِنَّهُ لَمْ يَذْكُرْ مَادَّةَ الحَمَّالِ نَفْسَهَا.

(50) بَائِعُ المَسَامِير، عَلَى غَيْرِ قِيَاس. وَفِي المَدِينِ الإِسْلَامِيَّةِ القَدِيمَةِ كَانَتْ هُنَاكَ أَحْيَاءُ تُسَمَّى : السَّمَارِينَ، خَاصَّةً بِبَائِعِي المَسَامِير وَمتعلقاتها، وَيُطْلَقُ فِي المَغْرِبِ عَلَى الحَدَّادِ الَّذِي يُسَمَّرُ الصِّفَاتِخَ عَلَى حَوَافِرِ الخَيْلِ وَالبُغَالِ وَالحَمِيرِ.

(51) الخَمَّاس : الفَلَّاحُ الَّذِي يَشْتَغَلُ بِخُمْسِ العَلَّةِ، وَالرَّبَّاع : الفَلَّاحُ الَّذِي يَشْتَغَلُ بِرَبْعِ العَلَّةِ.

السَّاعَاتِي، اللَّوْاز، النَّفَّار، النَّفَّاح، اللَّفَّاف، الكَسَّال⁽⁵²⁾، المَسَاد⁽⁵³⁾، الدَّلَّال الطَّيْبِي (kinésithérapeute)، الزَّعْفَرَانِي، الزَّرَّار (بائع الأزرار وصانعها)، الدَّبَّاج (الذي ينقش الأشياء ويدبجها)، الدِّيَّاجِي، الزَّوَّاق، العَرَّاب، العَزَّام (الراقي الذي يستعمل العزائم والرقي)، العَزَّال، العِيَّاف (من جرفته العيافة)، القَمَّاع (صانع الأقماع)، العَبَّار (من صنعه معايرة المكايل والموازين والمعادن النفيسة)، العَبَّار (من صنعه عبّر الأشياء أي وزنها ومعرفة مقدارها)⁽⁵⁴⁾، المُرْشِد السِّيَاحِي، الفَتَّال (فاتل الحبال)، القَصَّاب (المشتغل بالقَصَب وما يُصنَع منه)⁽⁵⁵⁾، الذَّهَّاب، الفَضَّاض (صانع الفضة ومُفَضِّض الأواني)، الرَّحْوِي، الحَلْوِي⁽⁵⁶⁾، الإِسْفَنْجِي أو السَّفَّاج، البرَادِعِي، المَقْهَوِي⁽⁵⁷⁾، السَّقَّاط⁽⁵⁸⁾، القَمَّاص (صانع القمصان وبائعها)، القَذَّاف، الشَّرَّاد، القَشَّار، القَيَّار، الزَّقَّات، الكَسَّار، اللَّفَّاف، النَّشَاء، الغَمَّاد، القَصَّاد، الجَيَّار، الحَبَّال، المَوَّاس (بائع السكاكين والمواسي)⁽⁵⁹⁾، المَلَّاس، اللَّمَّاع، زَلَّاجِي أو زَلَّاج (صانع الزليج ومركبه)، مُتَعَهِّد الحَفَلَات، الفُكَاهِي، الخَازِن (مُحَافِظ الخزانة)، الحَاكِي (راوي الحكايات)⁽⁶⁰⁾، مُدَقِّق الحسابات، قَابِض الضَّرَائِب، الكَاتِب العمومي، الفِرَّانَة، العِجَانَة... وهَلَمَّ جَرًّا⁽⁶¹⁾.

(52) الشخص الذي يَدْلِك جسم المُسْتَحِم في الحَمَّامَات البلدية فيزِيل الكَسَل. واللفظ شائع في المغرب.
(53) الذي يَمْسِد الجِسْم أو عَضُوًّا مِنْهُ باستعمال المَسَد، وهو حبل مفتول من ليف أو خوص أو نحوهما.

(54) في اللسان : «عَبَّرَ المَتَاعَ والدرَاهِمَ يَعْبُرُهَا : نظر كم وزنها وما هي. وعَبَّرَهَا : وزنها ديناراً ديناراً. وقيل : عَبَّرَ الشَّيْءَ : إذا لم يبالغ في وزنه أو كَيْلِهِ. وتعبير الدراهم : وزنها جملة بعد التفاريق». وهذه المادة كلها ساقطة من الوسيط. مع أنها شائعة الاستعمال في المغرب الأقصى.

(55) اقتصر الوسيط على القَصَّاب بمعنى : الجزار، والزَّمار.

(56) استعمل المعجم الوسيط : الحَلْوَانِي كما عند العامة، ولو قال : الحَلْوَانِي (بالهمز) لكان أفصح، والحَلْوِي أَخَفُّ على اللسان وأكثر شيوعاً في المغرب العربي.

(57) ويُستعمل في عامية المَشْرِق : القَهْوَجِي. وهو صاحب المَقْهَى.

(58) اقتصر الوسيط على ذكر معنى واحد من معاني اللفظ وهو : بائع السَّقَط. والسَّقَّاط هنا : الذي يُسْقِط الزيتون واللوز ونحوهما.

(59) في المدن العربية القديمة أحياء كانت تحمل اسم المَوَّاسِين، وحي المَوَّاسِين بمدينة مراكش سوق شهيرة.

(60) استعمل بدله : الحَكَّاء.

(61) انظر : أمثلة أخرى في : معجم المِهْن والحِرَف لعبد العزيز ابن عبد الله الصادر عن مكتب تنسيق التعريب في العالم العربي.

ومن الألبسة ونحوها :

السَّال، المَنْصُورِيَّة⁽⁶²⁾، الفَرْجِيَّة، القُنْدَرَة⁽⁶³⁾، الصَّدْرِيَّة، المُشَمَّع⁽⁶⁴⁾، السِّلْهَام، القَيْطُون⁽⁶⁵⁾، مَعْرُض الأَزْيَاء، مُصَمَّم الأَزْيَاء، السَّبْنِيَّة، الفَوْقِيَّة، الصَّدْرِيَّة الوَاقِيَّة، التَّنُورَة، النَّيَاشِين، الدَّرْع (الْوَسَام)، المِيدَالِيَّة...⁽⁶⁶⁾.

ومن ألفاظ الألوان :

المِدَادِي، البُرْتَقَالِي، البَنَفْسَجِي، السَّمْنِي، الأزرق السَّمَاوِي، القَرَعِي، القَرَفِي، القَهْوِي، الخَابُورِي، الليموني، الوردي، الشَّيْبِي، الزَّعْفَرَانِي، العَكْرِي...

ومن ألفاظ الموسيقى :

الجَوَق الموسِيقِي، جَوَقَة الشَّرَف، الجَوَقَة النَّحَاسِيَّة، الصُّولْفِيَج، السِّمْفُونِيَّة، مَقْطَع موسِيقِي، الجُنُك⁽⁶⁷⁾... الخ.

ومن الألفاظ الأخرى :

الكَيْنُونَة، الإنْسِيَّة، الآلِيَّة، الإِوَالِيَّة، المُجَازَفَة، التَّرْكِيْع، الأَنْدَر⁽⁶⁸⁾، تَاق يَتُوق (تَاقَت نَفْسُهُ إِلَى كَذَا)، المُسْتَوَى والمُسْتَوِيَّات⁽⁶⁹⁾، المُبَالَاة، اللَامُبَالَاة، التَّحْرِيَّات،

(62) نوع من القمصان الطويلة التي تلبس فوق ألبسة أخرى، يعود تاريخ استعماله إلى عهد المنصور الذهبي من ملوك الدولة السعدية بالمغرب وإليه يُنسب.

(63) هكذا وردت في تاج العروس على وزن (قُنْفُذَة)، وشرحها بأنها من ملابس النساء. وعنه نقل الرصافي في الآلة والأداة. والكلمة مستعملة بكثرة في بلاد المغرب العربي بصيغة (قُنْدُورَة) بقاف معقودة. وعن طريق المغرب العربي دخلت هذه الكلمة إلى اللغة الفرنسية (gandoura) منذ القرن التاسع عشر.

(64) لباس من البلاستيك للوقاية من المطر.

(65) ذكره القاموس المحيط وغيره. وهو نوع من الخيام شائع بالمغرب.

(66) انظر أمثلة أخرى في كتاب : المعجم العربي لأسماء الملابس، للدكتور رجب عبد الجواد إبراهيم. القاهرة 2002.

(67) من آلات الطرب. جمعه : جُنُوك. فارسي معرب.

(68) المكان الذي تدرس فيه الحبوب وتُصَفَّى، ويسمى البَيْدَر أيضا. ويُحرَّف في عامية المغرب إلى : النادر. واللفظ وارد في القاموس المحيط وغيره.

(69) وردت كلمة المستوى عَرَضاً أثناء شرح كلمة : سواء.

المُدَاخَلَة (communication)، المَحْرِقَة، الكَمَلِيَّات، الحاجيات، الاحتياجات،
 الإمكانات، الإمكانات، ألبوم الصور، ناوَرِ يَنَاور⁽⁷⁰⁾، اللاتِكِي⁽⁷¹⁾، اللادِينِي،
 البريد السريع، البريد المضمون، البريد المُسَجَّل الغلبة الليلية، المَلَهَى الليلي،
 الكازينُو، الكرطُون، طاقم الطائرة، قَمَرِيَّة الطائرة أو السفينة، قَمَرِيَّة الهَاتِف،
 الزواج المُخْتَلِط، الإقامة (بناية سَكْنِيَّة)، عَمود الضوء والكهرباء، عَميد الشَّرْطَة،
 الحُبْس (والجمع أحباس)، الأَخْصَائِي، الجِير، التَّحْيِين (مراجعة الشيء ليصبح
 مُسَايِرًا للوقت والحِين)، المُحَايِثَة، المِخْيَال، الإِمْسَاكِيَّة (إِمْسَاكِيَّة رمضان)،
 الارتسام (ارتسامات) الانطباع (انطباعات)، المَطَار⁽⁷²⁾، مَدْرَج الطائرات،
 الأرصاد الجوية، الرُّوتِين (الرتابة)، تسريحة الشَّعْر، تصفية الشَّعْر، التقلية،
 المؤضة، الوكالة السياحية، وكالة الأسفار، اللصاق، التأشيرة (visa)، الاحتباس
 الحراري، تشميع الوثائق (plastification)، اليانصيب، المَنْشَط (ج : مَنَاشِط)،
 المُحْتَرَف (ج : مُحْتَرَفَات)، الورش / الوَرْشَة (ج : أورش، ورشات) (مكان
 صناعة الأشياء وإصلاحها)⁽⁷³⁾، والائتمان، العادة الشهرية. ومن أسماء الطيور
 والحيوان : النورس، الغطاس⁽⁷⁴⁾، القَوام⁽⁷⁵⁾... والأمثلة كثيرة⁽⁷⁶⁾.

ومن التعابير السياقية :

- الشريط الحدودي، رسم الحدود، المَكُون الأساسي، أجهض المشروع،
 مِقْص الرقابة، أطلق عليه النار، أطلق يده، اللعب على الحبال، الهروب إلى الأمام،
 (70) اقتصر الوسيط على معنى غير مستعمل لناوَر وهو : شَاتَم. وأهمل المعنيين الشائعين بكثرة وهما:
 شارك في مناورة عسكرية أو مدنية، وراوُغ واحتال.
 (71) في مادة (ل و ك) ذكر اللاكي وعرفه بأنه : اللاتِك. ولم نجد ذكراً للاتك ولا اللاتكي ضمن
 مدخله.
 (72) استدرك دوزي كلمة المَطَار التي تعني المكان الذي يُطَيَّر منه الحمامُ الحامل للرسائل، وهي الآن
 تعني المكان الذي تُطَيَّر منه الطائرات.
 (73) هذا المعنى أورده المعجم العربي الأساسي لكلمة ورشة، لكنه لم يذكر الورش. والوسيط اكتفى
 بذكر الورش لكن بمعنى قديم وهو : شيء يُصْنَع من اللَّبْن، كما في القاموس المحيط.
 (74) طائر مائي. والكلمة دخلت اللغة الفرنسية بواسطة البرتغالية منذ سنة 1558 بصيغة : alcatraz.
 (75) القَوامُ جمع قامّة - بتشديد الميم - وهي حيوانات أمثال القناذف واليرابيع والفئران والخنافس.
 (انظر : لسان العرب).
 (76) انظر أمثلة أخرى في سلسلة المقالات التي نشرها إدريس بن الحسن العلمي بمجلة اللسان العربي
 حول هذا القاموس.

تَحَفَّظَ علي كلامه، الدوائر العليا، تقصّي الحقائق، حقوق الإنسان، على الصعيد الوطني، بيضة الديك، طواحين الهواء، العدّ التنازلي، العدّ العكسي، البرج العاجي، الأسطوانة المشروخة، تلميع الصورة، توقيع شيك على بياض، عاصفة في فنجان، عاصفة من التصفيفات، عاصفة رعدية، عاصفة رملية، وضع العصا في العجلة، على كفّ عفريت، على الهامش، ضرب على الوتر الحساس، عُقّ الزجاجة، بنى قصوراً في الرمال، نجوم المسرح والسّينما، يحتل مكان الصّدارة، منتج سياحي، شرائح المجتمع، أنماط السلوك، تسريع وتيرة النمو، أرضية خصبة، تلميع الصورة، زيارة رسمية، زيارة دولة، سفير فوق العادة، سفير متجول، طبقة وُسطى، طبقة كادحة، طبقة مسحوقة، تصفية جسدية، تصعيد الموقف، حملة صحافية، حملة تشهير، موقع استراتيجي، وقاية مدنية، أوقات الذّروة، زحمة المواصلات، غسيل الدماغ، تجربة رائدة، أصوات واعدة، تسميم الأجواء، تلطيف الأجواء، مُناخ دولي، تعبئة عامة، دوائر مسؤولة، دوائر عليا، دوائر صنع القرار، تطبيع العلاقات، ساعة الصفر، مُناهضة التطبيع، تدويل القضية، حلّول ترقية، جولة استطلاعية، شريعة الغاب، دق ناقوس الخطر، ساعة الذّروة، ضباية الرؤية، وقت ضائع، وقت ثالث، عُمر ثالث، تحرّش جنسي، نقطة نظام، استعمال الزمن، سلّط عليه الأضواء، أعطاه الضوء الأخضر، عُملة نادرة، الضحك على الأذقان، اللعب على الحبلين، خلط الأوراق، ورقة رابحة، حلقة مفقودة، مائدة مستديرة، دموع التماسيح، تقليد الأظافر (بالمعنى المجازي)، رفع الراية البيضاء، وضع النقط على الحروف، وضعه أمام الأمر الواقع، النقطة التي أفاضت الكأس، زوبعة في فنجان ... وأمثال ذلك كثير جداً⁽⁷⁷⁾. وقد أتينا بهذه النماذج من التراكيب السياقية، بعد أن لاحظنا أن من أهم المآخذ على المعجم الوسيط، عدم توسّعه في هذا المجال، وتقصيره في تقديم ما يكفي من التراكيب الجديدة المؤشّحة لمختلف السياقات الحديثة التي تُستعمل فيها الكلمات. والاقصّار في تعريف المدخل على بيان معناه المجرّد عن أي سياق، كثيراً ما يُوقع المُستعمل في أخطاء لا حصر لها، ولا يساعد في تعلّم العربية وإتقانها.

(77) انظر أمثلة أخرى من هذه التعبيرات في: معجم التراكيب الاصطلاحية العربية، من تأليف: أحمد أبو سعد، بيروت 1987. ومعجم التعبير الاصطلاحي في العربية المعاصرة لمحمد داود (2003).

تلك مجرد أمثلة قليلة، تبين إلى أي مدى أصبحت المادة اللغوية في المعجم الوسيط الذي هو أوثق وأصحّ قواميسنا الحديثة، مادةً فقيرة ومُتجاوزة. ولو أردنا استقصاء كل المواد الناقصة، في هذا القاموس وغيره من القواميس التي أشرنا إليها سابقاً، لاستوجب الأمر تسويد عشرات الصفحات الأخرى.

أما لو نظرنا في المعلومات المتضمنة في المداخل والمواد الموجودة بهذه القواميس، لوجدنا أيضاً أن قدراً كبيراً منها قد أصبح مُتجاوزاً ومُستغرباً بل ومُضحكاً أحياناً.

أليس من المَعيب أن نقرأ في تعريف الوسيط لمدخل (وَرش) أنه «شيء يُصنَع من اللَّبن»، وهو المعنى القديم الذي أورده القاموس المحيط ولم يعد مُستخدماً ولا مفيداً إلا في قراءة النصوص القديمة، ولا نجد أثراً للمعنى الجديد المتداول على كل الألسنة في الوقت الحاضر، وهو المكان الذي تجري فيه الأعمال والأشغال وجمعه أورش وورشات ؟. ومثل ذلك يقال عن مدخل (الكَشك) الذي عرّفه بأنه «الجوسق والكوخ»، وأهمّل المعنى الحديث الذي أصبح جارياً على كل لسان، وهو : الدكان الصغير لبيع الصحف والسجائر ونحوها. وعن مدخل (عَيّار) الذي عرّفه بـ«الكثير الذهاب والمجيء في الأرض، والذي يُخلّي النفس وهواها لا يردّعها ولا يزرجرها»، ثم لا يذكر المعنى الأكثر استعمالاً وهو الشخص الذي مهنته تغيير الأوزان والمكاييل والمعادن الثمينة وغيرها لمعرفة قيمتها وصحتها من فسادها. وعن مدخل (غُرْفَة) التي يُعرّفها تعريفاً منقولاً عن القواميس القديمة، فيقول : «الغُرْفَة : العِلِّيَّة»، ونبحث عن العِلِّيَّة في حرف العين فنجدّه يعرفها قائلاً : «الغُرْفَة في الطبقة الثانية من الدار وما فوقها»، مع أن معنى الكلمة تطور في العربية الحديثة فأصبح يُطلق على القاعة أو الحُجرة داخل المَنزل في أية طبقة كانت. وفي مدخل (عَميل) يقول : «العَميل : من يُعامل غيره في شأن من الشؤون». فاقتصر على المعنى الأصلي العام، وأهمّل المعنى المجازي الذي أصبح شائعاً بكثرة، وهو العَميل بمعنى الجاسوس الذي يعمل لحساب دولة أجنبية أو شخص أو هيئة بعينهما. وهناك أمثلة أخرى، ستأتي أثناء حديثنا عن التعريفات المُتجاوزة أو الناقصة.

ثم أليس من الجمود أيضاً أن نقرأ اليوم في المعجم العربي الأساسي أن أذربيجان هي «إحدى جمهوريات الاتحاد السوفيتي». والحال أن أذربيجان أصبحت دولة مستقلة، والاتحاد السوفيتي صار إلى غفو ربه. ونقرأ في مكان آخر أن عدد المسلمين 800 مليون نسمة، والحال أن عددهم اليوم يتجاوز المليار ومئتي مليون؟ والأمثلة على هذا كثيرة لا يتسع المجال لحصرها. فمن المفروض في القواميس الحديثة أن تقوم بشكل منتظم ومستمر بمراجعة المعلومات والمعطيات وتحيينها وتحديثها وإضافة كل جديد إليها.

ومن الأمور التي اعتبرناها عيوباً غير مُستساعة، في هذا العصر الذي أصبحت فيه العربية تُكتسب بالتعلّم لا بالسليقة، والسرعة في طلب المعلومة سمة طاغية، والكسل الذهني متحكماً ومُسيطرًا، أن المعجم الوسيط ظل محافظاً إلى أبعد الحدود، على المنهج التقليدي المعهود وهو الاقتصار - في كثير من الأحيان - على المداخل الأساس التي هي الأفعال والأسماء والحروف، وإدماج المصادر ضمن مداخل الأفعال، وغض الطرف عن عدد كبير من مشتقات الفعل، ولاسيما القياسية منها، كالمصادر وأسماء الفاعلين والمفعولين والصفات، اعتماداً على القاعدة التي سارت عليها القواميس القديمة، وهي الاستغناء عن المشتقات القياسية، تفادياً لتضخيم حجم القاموس، وعلى افتراض أن القارئ لا بد أن تكون له معرفة متينة بقواعد النحو والتصريف والاشتقاق، وبآلية الخاصة بتوليد المشتقات، قبل أن يقرر البحث عن كلمة في القاموس الذي بين يديه. وأرى أن هذا الافتراض لا يحظى اليوم بالقبول التام من ناحيتين على الأقل : أولاً : أن عدداً من هذه المشتقات قد استقلّ بكياناته الخاصة، ووقع التصرف فيه على أوجه شتى، والاشتقاق منه واستعماله في تراكيب وسياقات مختلفة⁽⁷⁸⁾، ولم يعد قابلاً

(78) من الأمثلة على ذلك مادة (انتخاب) التي لم تعد تحتل البقاء تحت مدخل (انتخب) الذي هو الفعل باعتبارها مصدراً قياسياً له. فهذه الكلمة انتقلت في العصر الحديث من مجرد مصدر لفعل إلى اسم مستقل بذاته، ومن ثم أصبحت تُجمع على انتخابات. واشتقت منها تعبيرات وتراكيب عدة، كالانتخابات التشريعية، والانتخابات المحلية، والانتخابات البلدية، والانتخابات الجزئية... ومثال آخر هو كلمة (مباراة) التي لم يعد بالإمكان الاكتفاء بإدراجها ضمن مدخل الفعل (بارى) باعتبارها مصدراً للفعل المذكور، فقد أصبحت هذه الكلمة متداولة بكثرة على ألسنة الناس في مختلف المناسبات، وأصبحت تقتضي مدخلاً خاصاً يُذكر فيه تعريفها، ومن عناصر تعريفها ذكر جمعها (مباريات)، وذكر التراكيب السياقية التي تُستعمل =

ليكون مجرد كلمات تُذكر عَرَضاً ضمن مداخل الأفعال. وثانيتهما : أن البيداغوجية الناجعة والمساعدة في التعلّم واكتساب أكبر قدر من الرصيد المعجمي لا ينبغي أن تقتصر في القارئ / المتعلّم هذا الافتراض، أي أن يكون عارفاً بكل القواعد النحوية والصرفية والاشتقاقية معرفة إتقان حتى يتمكن من الاستفادة من القاموس الذي بين يديه، اللهم إذا كان هذا القاموس موجّهاً إلى عليّة المثقفين وخاصة الخاصة. فهذه الطريقة إذن، تكاد تنفي عن القاموس اللغوي صفته البيداغوجية، أي كونه كتاباً تربوياً تعليمياً بامتياز، يعرف مُستعمله بالألفاظ التي يحتاج إلى توظيفها في أسرع وقت، وفي مختلف المقامات والمستويات والمناسبات، وبكيفية استخدامها الاستخدام الصحيح، وينمي رصيده اللغوي والتعبيري، وينتقل به دائماً من المجهول إلى المعلوم. وكل ذلك يجب أن يُوفّر له بأيسر الطرق وأقرب السبل. أما التخوف من تضخيم حجم القاموس، عند إيراد كل المشتقات، فهو عندي أهون من إغفالها، أو الاقتصار على ذكرها ذكراً عَرَضياً في مداخل الأفعال. ومن حسن الحظ أن واضعي المعجم العربي الأساسي، قد تنبّهوا لهذا الأمر، وحاولوا تدارك هذا القصور، فاتجهوا إلى إعطاء عدد من المشتقات استقلاليتها، وخاصة المصادر، وجعلوا لكل منها مدخلاً خاصاً. وخيراً ما فعلوا.

هذا عن الناحية الأولى.

أما الناحية الثانية، وهي المتعلقة بالتقنيات المستخدمة في تقديم المادة اللغوية ومَعجمتها، فيمكن توضيحها من خلال أمرين اثنين :

فيها من مثل : مباراة كرة القدم، مباراة ولوج سلك المحاماة، مباراة التوظيف... ومن الأمثلة أيضاً كلمة (المبالاة) التي أغفلها المعجم الوسيط إغفالاً تاماً، واقتصر على ذكر فعلها الماضي (بالى) دون المضارع، اعتماداً على معرفة القارئ بقواعد القياس، مع أنها أصبحت أكثر استخداماً ورواجاً من الفعل نفسه. وانطلاقاً من (المبالاة) اشتُقَّت (اللامبالاة) و(اللامبالي). ومثاله كذلك ما ورد في مدخل (باض) وهو قوله : «باضت الدجاجة وغيرها بيضاً : ألقت بيضها، فهي بانض. ج : بوائض، وهي بيّوض. ج : بيّض وبيض، وهي بيّاضة ..» فأنت لن تجد مدخلاً خاصاً بكل من : بانض، وبيّاضة، لأنهما ذكرا ضمن مدخل الفعل». وفي مادة (دأب) ترد كلمة (دؤيّة) عَرَضاً بصفة كونها تصغيراً للأولى. ومن الصعب على القارئ العادي أن يجد (الدؤيّة) في مثل هذا القاموس، إذا كان لا يعرف قبلاً أنها تصغير دابة. وقد حان الوقت للتخلي عن هذا التقليد باللجوء إلى التقنية الحديثة التي أصبحت متبعة في جميع القواميس الأوروبية، لأنها تُيسّر على الباحث والقارئ سبل الوصول إلى الكلمة التي يبحث عنها مباشرة دون المرور بمادة أخرى.

أولهما : خاص بالتعريفات وكيفية صياغتها، وما ينبغي أن تتضمنه من معلومات عن كل مدخل من مداخل القاموس. والمعلومات التي أصبحت في القاموسية الحديثة ضرورية في كل تعريف، هي قبل كل شيء : التأريخ للمدخل، وتأثله، وتوضيح طريقة نطقه وكتابته، وذكر جنسه، وعدده، وما يتعلق به من معلومات نحوية وصرفية. قبل ذكر كافة معانيه ودلالاته المعجمية مرتبة بطريقة دقيقة، مع مراعاة الأقدم قبل الحديث، والحقيقي قبل المجازي ... إلى غير ذلك من التفاصيل المعروفة في الكتب المخصصة لهذا الموضوع⁽⁷⁹⁾.

أما التأريخ للمداخل المعجمية، فله أهمية كبيرة في معرفة استخدام الكلمة ومراحل تطورها وتطور دلالاتها. وهذا ما لا يكاد يخلو منه قاموس من القواميس الغربية، وما لا يوجد - ويا للأسف - في أي قاموس عربي عام، قديماً كان أو حديثاً. والسبب في ذلك هو أننا لا نتوفر في العربية لحد الآن على قاموس تاريخي تستفيد منه القواميس اللغوية العامة وترجع إليه. وقصارى ما تستطيع قواميسنا الحديثة أن تفعله في غياب القاموس العربي التاريخي، هو أن تشير إلى أن هذه الكلمة حديثة أو محدثة، وتلك قديمة أو مهملة، دون تحديد تاريخ ظهورها واستعمالها.

أما التأثيل، وهو ردُّ الكلمة إلى جذرها الاشتقاقي واللغة الأصلية التي استُعيرت منها إن كانت دخيلة أو مُعرَّبة، والتحويلات الصوتية والصرفية والدلالية التي طرأت عليها، والرحلة الذي قطعتها الكلمة في حياتها حتى وصلت إلى العربية، والطريق، المباشر أو غير المباشر، الذي نَفَذَتْ منه إلى لغتنا، فهو أمر في غاية الأهمية أيضاً. ولكن العربية لا تتوفر على أي قاموس تأثيلي، على نحو ما هو موجود بكثرة في اللغات الأوروبية، باستثناء بعض كتب المُعرَّب والدخيل التي اقتصر أغلبها على الألفاظ القديمة. وحتى هذا العدد القليل من كتب المُعرَّب والدخيل يفتقر إلى معلومات دقيقة لافتقار أصحابه إلى المعرفة بأصول التأثيل والتعمُّق في اللغات الأجنبية. ولكن قواميسنا القديمة، رغم انعدام قاموس تأثيلي عام وشامل لكل ألفاظ العربية، كان مؤلفوها يبذلون جهوداً فردية، فيشIRON إلى أن هذا اللفظ أو ذاك دخيل أو مُعرَّب أو مولَّد أو مُستعار من لغة معينة. إلا أن ذلك

(79) انظر كتابنا : قضايا المعجم العربي.

لم يكن ليشمل كل الألفاظ والمداخل ولا سيما المقترضة منها، لقلة المعلومات المتوفرة. وعلي هذا النحو سارت أغلب القواميس العربية الحديثة، فلم تبذل جهوداً إضافية تذكر. وبعضها، كالمنجد والمعجم العربي الأساسي، تخلي عن هذه المهمة نهائياً. والعذر عند هذين الأخيرين أنهما موضوعان أصلاً للطلاب ومتعلمي العربية من غير الناطقين بها. أما المعجم الوسيط، فرغم متابعته طريق الأقدمين في التنصيص على أصل الكلمة، إذا كان أعجمياً أو معرباً أو مولداً أو محدثاً، إلا أنه لم يفعل ذلك بشكل مطّرد وشامل. فبقيت هنالك طائفة كبيرة من المداخل لا يعرف القارئ ما إذا كانت عربية الأصل أم مُستعارة. وإذا عرف أنها مُستعارة لا يعرف أصلها واللغة التي استُعيرت منها. فكلمة (مُناورة) - على سبيل المثال - وما اشتق منها نحو : ناوَر يُناوِر، ظلت في ذهن القارئ مُبهمّة الأصل : هل هي من مادة (ن و ر) فتكون أصلية في العربية أم هي من أصل أجنبي⁽⁸⁰⁾؟ وما يقال عن هذه الكلمة يقال أيضاً عن عشرات الكلمات الأخرى مثل : البرنوف، البلهارسيا (التي اكتفى بالقول عنها إنها من وضع المجمع)، البلسم، البلسان، البلوط، البندق، البندقية، والدلفين، والبوط (نبات)، الكمون، الكمثرى، النسرين، النرجس، الناقوس، النيوترون، الكهرباء، البهرج، التانبول، التنبالة، الثوب، التلميذ، الثور... والقائمة طويلة. هذا فضلاً عن الكلمات الكثيرة التي يكتفي بوصفها بالدخيلة أو المعربة أو المولدة أو المُحدثة أو من وضع المجمع. وهذا الوصف المقتضب الذي جرى عليه الأقدمون وقلّده الوسيط، لا يكفي في تأثيل المداخل وتأصيلها. بل لابد - على الأقل - من بذل جهد لمعرفة اللغة التي جاء منها، وصيغتها الأصلية في تلك اللغة، والتنصيص عليه.

أما ضبط طريقة النطق، فقد سلكت القواميس الغربية الحديثة بشأنه أسلوباً أصبح تقليداً متبعاً، وهو كتابة الكلمة / المدخل كتابةً صوتية متفقاً عليها عالمياً، ولا سيما أن كثيراً من الكلمات في اللغات الأوروبية يختلف نطقها عن رسمها (الإملائي) مثل : chronique التي kronik، و bavard التي تُنطق bavar، و Jaques

(80) الكلمة حديثة في العربية إذ لا يوجد لها أصل في القواميس الفصحى القديمة. وهي مأخوذة من إحدى اللغات الأوروبية المتفرعة عن اللاتينية. ففي الفرنسية : manœuvre، وفي الإيطالية : maniera وفي الإسبانية : maniobra. وكلها مشتقة من اللاتينية المتأخرة : maniopera.

التي تُنطق، jak وphotographe التي تُنطق fotograf ... وهلمَّ جرا). ولكن قواميسنا العربية الحديثة - كما القديمة - استغنت عن ذلك باتباع الطريق الأسهل، وهو ضبط المداخل بالشكل التام في أغلب الأحيان. وإذا كنا لا نمانع في الاقتصار على استعمال الشكل في القواميس الموجهة للطبقة العليا والمتوسطة من القراء والمثقفين، فلا بأس عندي من استعمال الكتابة الصوتية في القواميس الموجهة لتعليم العربية لغير الناطقين بها. ثم إن استعمال الشكل بدوره يجب أن يُقيد بشرطين أساسيين. أولهما : أن يُعمَّم تعميماً كلياً على كل الألفاظ الواردة في القاموس، ولا يقتصر الأمر على شكل المداخل دون لغة الشرح والتعريف، وأن يلتزم بذلك التزاماً كلياً لا جزئياً. وثانيها : أن يُنصَّ على كيفية نطق الكلمات التي يُخالف رسمها طريقة نطقها مثل : هذا، وهذه، وذلك، وأولئك، ومائة، وعُمرو، وداود. وخير من ذلك كله، هو أن نعمل على تصحيح كتابة هذه الألفاظ ليتطابق رسمها الإملائي مع نطقها، فنكتبها : هاذا، وهاذه، وأولائك، وذلك، وذلكم، ومئة، وداود، وعُمرو.. الخ.

والذي لاحظناه على قواميسنا الحديثة أنها لم تلتزم التزاماً كلياً وتاماً بضبط كل حروف المداخل وكل الكلمات الواردة في التعريفات، ولا سيما الملتبسة منها. ومن أخطر الآفات في المعجم الوسيط أنه لا يميز في الكتابة بين الياء والألف المقصورة في كل الكلمات التي آخرها ياء أو ألف القصير. فيكتب : البدرى، البردى، البنى، البهى، الجادى، الجارى، الجرى، الساعى، الشجرى. كلها بألف مقصورة، وهو يريد : البدرى، البردى، البنى، البهى، الجادى، الجارى، الجرى، الساعى، الشجرى. بالياءات المُشدَّدة. وعلى هذا النحو جاءت كلمتا (يالى ويُصلى) في حديث عمر الذي استشهد به في مدخل (الجَدَد) وهو : «كان لا يالى أن يصلى في المكان الجَدَد». ومثل ذلك أيضاً في مدخل (الجَرى)، كُتبت الكلمة على هذه الصورة : (الجرى).

ومن آفاته إغفال كثير من حروف المداخل دون شكل، مما يُعرِّضها لاحتمالات القراءة المتعددة الأوجه، وكثيراً ما يقع ذلك في لغة الشرح، فيجعل القارئ في حيرة من أمره. وأبرز مثال على ذلك قوله في (جُحاف) : «الجُحاف : مشى البطن عن تخمة». فالقارئ لا يعرف كيف يقرأ المدخل. هل هو بتشديد

الحاء أم بتخفيفها ؟ ولا كيف يقرأ (مشى)، هل هي (مَشْيٌ) أم (مَشَى) أم غير ذلك؟ ولا كيف تُقرأ (تخمة) هل بضم التاء أم فتحها أم كسرهما ؟ وكذلك بالنسبة لحرفي الخاء والميم. ومثاله أيضا ما جاء في مادة (جسأ) حين قال : «الجسوء البسيط، في الرياضة : مُرونة التَّرحُزح»، فلم نعرف شيئا مضبوطاً عن (الجسوء)، هل هو بفتح الجيم أم بضمها ؟ وهل بتخفيف السين أم بتشديدها ؟. ومثله كذلك كلمة (الخرسانة) التي لم يُضبط منها سوى حرف الخاء. وكلمة (البوغلص) التي وردت في تعريف (لسان الثور) ظلت عارية تماماً من أي شكل. ومثلها في ذلك كلمة (براقش) الواردة في مدخل (المصيدة). وهذا الأمر لم يسلم منه المعجم العربي الأساسي الذي أتى بمدخل عدة عارية عن الشكل تماماً مثل : (خلوة) و(خياطة : اسم الآلة)، و(المصران الأعور) في (عور)... والأمثلة في الكتابين كثيرة لا فائدة من تتبعها.

أما الجنس والعدد، فالمقصود بهما ضرورة التنصيص، حين تعريف الكلمات، على تذكيرها وتأنيثها وإفرادها وتثنيتهما وجمعها. والمفروض أن تُقدّم هذه المعلومات عند كل مدخل بدون استثناء، برموز اختصارية كما جرى به العرف في القواميس الغربية. ولا يُعوّل في ذلك على ما يعتقده صانع القاموس معروفاً لا يحتاج إلى تنبيه. فما هو معروف عنده قد يكون مجهولاً عند غيره. ولا سيما في القواميس المُعدّة للطلاب وتعليم العربية للناطقين بغيرها. ويكون التنصيص على جنس الكلمة أشدّ ضرورة وإلحاحاً إذا تعلّق الأمر بالحالات الشاذة التي لا تحكمها قاعدة نحوية معروفة، أو بحالات يصعب على القارئ العادي البحث عنها في كتب النحو والقواعد.

وما لاحظناه على قواميسنا الحديثة أنها لم تلتزم ذكر جنس الكلمة وعددها في كثير من الحالات. فإذا أخذنا المعجم الوسيط مثلاً، لوجدنا فيه عدداً لا يُحصى من الكلمات التي لم تُذكر جموعها، أو ذُكر بعضها وأُغفل بعض آخر، كما في (أعمى) التي أُغفل من أشهر جموعها : عُميّ وعُميان، واللّعبة التي أُغفل من جموعها ألعاب، والعراquil والزّوّقة، والمّثاني والروافد، والمّسام، التي ذُكرت بالجمع ولم يُذكر مفردها. أما ما لم يُذكر جمعه إطلاقاً فعدد لا يأتي عليه الحصر، مع شدة الحاجة إليه. ومن الأمثلة على ذلك : الجُثمان، والبَنك، والباكور، والحبّق، والحجّة، والدّخل، والجردَم، والبَجّة... وغيرها كثير جداً.

والتذكير والتأنيث من الأمور العويصة في اللغة العربية، فليست كلُّ الكلمات فيها علامة من علامات التأنيث، وليس كلُّ كلمة خَلَّت من علامة التأنيث فهي مؤنثة. وإنما هناك قائمة كبيرة من الأسماء التي لا يُعرَف جنسُها إلا بالحفظ والسَّماع. ولذلك وجدنا عدداً من أسلافنا القدماء يَخْصُون الموضوع بمصنَّفات ورسائل كثيرة تسمى : كتب المذكر والمؤنث. ولما كان الأمر كذلك، وجَب على صانعي القواميس إعمالَ الحِيطَةِ بالتنصيص عند كل مدخل على جنسه. ولكن قواميسنا الحديثة - وفي مقدمتها المعجم الوسيط - لم تُعْطِ الموضوع ما يستحقه، ولم تأخذ المسألة مأخذَ الجِدِّ، ولم تتبع فيه مسلكاً واضحاً أو منهجاً مُحْكَمًا، فوجدنا فيها من المداخل التي أهِمِلت الإشارةُ إلى حالتها من التذكير والتأنيث، وهي في أشد الحاجة لذلك، ما يتعدَّرُ سرْدُ قائمته الطويلة في هذه العُجالة. ويكفي أن نسوق عليه بعض الأمثلة القليلة الآتية :

فمن الكلمات الكثيرة التي جيءَ بها دون تحديد جنسها في كتاب الوسيط : الرأس، والشمس، وذُكَاء، والعين، والكَرْش، والعقرب، والعَقَب، والعُضْد، والنَّعْل، والنار، والجَحِيم، وسَقَر، والإصْبَع، والباع، والدَّبُور، والجام، والحرور، والدار، والريح، والشَّمال، والضَّرَب (العَسَل)، والعِشَاء، والغَنَم، والغُول، والنفس، وعَرُوض الشَّعْر، والثَّرْيَا، والأَرْض... وكلها كلمات مؤنثة⁽⁸¹⁾. ومن الكلمات التي لم يُشر لجنسها أيضاً ولا لعدددها : الخُفَّاش، الخُطَّاف، الدَّلَق (حيوان)، الذَّرَّاح (من الحشرات)، البُطْم، الخُرْشُوف، الخَرْوَب، الجَوْز، التين، الثَّوْت، التَّمْر، البُنْدُق، الأَقْحَوَان، الحِمَّص، الباذِنْجَان، والبَرَقُوق، الجَامُوس، الجُمَيْر، البَبْر (حيوان)، البَبْغَاء، الدَّرْدَار، الإنسان. وكلُّها مُذَكَّرَةٌ.

وتُضاف إلى التذكير والتأنيث، مسألة التثنية. وهي، وإن كانت لا تطرح مشاكل كثيرة بالنسبة للقواميس اللغوية، إلا أننا نرى من الضروري التنصيص على بعض الحالات التي قد تثير إشكالاً لدى القارئ العادي أو تُشَوِّش على معلوماته، كما في تثنية المَنَّا والقَنَا والقَفَا والسَّنَا والعَصَا والوَعَى والوَنَى والقِرَى والنَّجْوَى

(81) انظر : ابن جنِّي : المذكر والمؤنث.

ونحوها. فمهمة القاموس هي تذليل الصُّعاب وتقريب الشُّقَّة، وتيسير المعلومة الصحيحة بأقل جهد وأسرع وقت. وقد رأينا أن قواميسنا العربية نادراً ما تلتفت إلى هذه الناحية، وتُحيل القارئ دائماً إلى كتب النحو والصرف المعقَّدة والمرتبكة التبويب والتقسيم.

أما عن المعلومات النحوية والصرفية، فمن المفروض في القواميس الحديثة أن تُدرج ضمن تعريفاتها المعلومات الخاصة عن المقولة الأساسية أو الفرعية التي ينتمي إليها هذا المدخل أو ذاك، من فعل واسم ومصدر وصفة وحرف وأداة وأسماء الفاعلين والمفعولين والآلة والزمان والمكان... وأخرى عن صيغته الصرفية والتحويلات التي تدخل عليه عند التصغير والنسبة ونحوهما. مع استعمال علامات اختصارية (ف = فعل - فا = فاعل - مف = مفعول - س = اسم - مص = مصدر - ظ = ظرف - أ = أداة - ح = حرف - ص = صفة... الخ)⁽⁸²⁾، على نحو ما هو معمول به في القواميس الأجنبية. ولكن قواميسنا العربية لم تتعود على ذلك بعد، وقد تعتبر هذا من قبيل الإطالة والحشو. والحقيقة أنه أصبح ضرورياً، ولاسيما بالنسبة لقواميس الطلاب ومتوسّطي الثقافة ومتعلّمي العربية غير الناطقين بها. فعند ذكر مدخل (حبّ) - على سبيل المثال - لابد من إفادة القارئ العادي وتذكير الغافل والناسي، بمعلومة ضرورية وهي أنه اسم جنس واحده حبّة. وعند ذكر كلمة مثل (قوم) يُضاف إليه أنه اسم جمع لا واحد له من لفظه. وعند (أكبر) يُضاف أنه اسم تفضيل مؤنثه كبرى. وعند (معجم) أنه مصدر ميمي، وعند (ظن) أنه من الأفعال المتعدّية لمفعولين. وعند (حول) أنه ظرف مكان.. وهلمّ جرّاً.

وأغلب قواميسنا الحديثة تُهمل ذكر النسبة إلى الكلمة التي جُعِلت مدخلاً وكذلك تصغيرها. وأخص بالقول الحالات التي تبدو صعبة ومُستعصية على القارئ المُستعجل وغير المُلمّ إماماً كبيراً بقواعد النسبة والتصغير. من ذلك مثلاً النسبة إلى : الوعي، والسّعي، والرّعي، والرّحي، والرّضا، والعَمى، والهُدى،

(82) اقتصر المعجم العربي الأساسي على استعمال علامتين اختصاريتين للمعلومات النحوية، وهما : (مص) للمصدر، و(مؤ) للمؤنث وأما الوسيط، فاستغنى عن استعمال أية علامة خاصة بهذا النوع من المعلومات.

والذَّجَى، والتَّسْوِيَّة، والتَّوَعِيَّة، والتَّعْمِيَّة، والترْقِيَّة، والتَّحْلِيَّة، والتَّوَرِيَّة، والمَرَاة، والصَّفَّة، والأَعْمَى، والأَشْقَى، والأَرْقَى، والأَرْوَى، والرَّضْوَى، والكَرْى، والقَدَى... ونحوها، من الكلمات التي يلمس صانع القاموس أن فئة من قرائه تنتظر منه جواباً شافياً وسريعاً عنها. ومثل ذلك يُقال عن تصغير أمثال هذه الكلمات وغيرها، مما يكون مَظَنَّة الخطأ عند فئة من القراء، نحو : الفِدِيَّة، والفَرِيَّة، والدُّنْيَا، والذَّرِيَّة، والدَّرَاجَة، والكَلَّاب... إذ من النادر أن تجد قارئاً، غير المتعمّق في أمور الصرف، عارفاً بكيفية تصغيرها. ومن أهم وظائف القاموس اللغوي - والقاموس المدرسي والتعليمي على الخصوص - أن يوفّر المشقة على مستخدميه من كل الفئات، وأن لا يدّخر جهداً في تقديم كل ما يساعد على نشر اللغة العربية وتيسير سبل استخدامها وتعليمها.

وختام القول في هذه النقطة، أن وظيفة التعريف في القواميس القديمة، كانت منحصرة في شرح معنى الكلمة، لا تتجاوزه لغيره إلا لِمَأمًا. ولكن التعريف في القواميس العصرية أصبح له مفهوم آخر لا يقف عند ذلك الحد. لأن شرح المعنى المعجمي للمدخل ليس إلا عُنْصراً واحداً من العناصر المُكوِّنة للتعريف. وعناصره الباقية هي المعلومات الأخرى التي ذكرناها من ضبط الكلمة والتأريخ لها وتأثيلها وذكر جنسها وعددها وما يتعلق بها من معلومات نحوية وصرفية. ودون هذه العناصر كلها يظل التعريف ناقصاً ومعيّياً وغير مُوفٍ بالغرض.

وبعد أن تتضمن التعريفات القاموسية كل هذه الأنواع من المعلومات الأساسية، نخلص إلى النقطة المُوالية في هذه المسألة، وهي ضرورة صياغة كل تعريف صياغة مُحْكَمَة، بلغة واضحة مفهومة، خالية من اللبس والغموض. وبشروح مركزة، لكن مستوفية لكل دلالات اللفظ واستعمالاته وسياقاته. ونحن لو أردنا أن نقوم بدراسة نقدية لطريقة التعريفات التي استعملتها القواميس العربية الحديثة وما شابها من عيوب ونقائص، لاحتاج الأمر منا تسويد صفحات طويلة. ولذلك سوف نقتصر على أمثلة قليلة نضربها، ليتبيّن أن هذه القواميس ما زالت بعيدة - في كثير من الحالات - عن الوصول إلى مرحلة النموذج الذي ينبغي أن يكون عليه التعريف المثالي المأمول.

فمن أنواع التعريفات المعية التي نجدها في المعجم الوسيط :

- تعريفات مبهمة وغامضة، كقوله في (مُجَسَّد) : «صوت مُجَسَّد : مرقوم على نغمات وألحان». ولا سيما أن فعل (رَقَمَ) ليس من معانيه ما يتلاءم مع الأصوات والألحان. وإنما ورد بمعنى : نَقَشَ، وَخَطَّ، وَخَطَّطَ، وَرَسَمَ، وَوَشَّى، وَطَرَزَ ونحوها. والسبب في ورود هذا التعريف على هذا النحو هو أنه منقول حرفياً عن القاموس المحيط. فهو من التعريفات المتجاوزة التي لا تتلاءم مع لغة العصر. يضاف إلى هذا أنه أهمل في مدخل (المُجَسَّد) معنى آخر وارداً في كثير من النصوص الأدبية العربية، وهو : مُجَسَّد بمعنى مصبوغ. يقال : ثوبٌ مُجَسَّد : أي مصبوغ بالزعفران كما في القاموس المحيط. ومن هذا الضرب أيضاً تعريفه للتلغراف بأنه : البرق. فأَيُّ بَرَقٍ يعني ؟ ومنها تعريف الجِص بأنه «من مواد البناء». فلم نعرف هل هذه المادة من نوع الحجر أم الطوب أم الحديد أم الرمل أم غيرها من مواد البناء؟ وقد عرّفها المعجم العربي الأساسي بشكل أوضح فقال : «مادة كِلْسِيَّة بيضاء تُطْلَى بها البيوت، وتُتَّخَذ من حجر الجير بعد حرقه».

- تعريفات غير دقيقة ولا مُحْكَمَة، كتعريفه للأصبع بقوله : «أحَدُ أطراف الكَفِّ أو القَدَم». وتعريفه (جَذَبَ) بقوله : «جَذَبَ الشَّيْءُ : مَدَّه وَحَوَّلَهُ عَنْ مَوْضِعِهِ». ولو قال : جَرَّه إِلَيْهِ، لكان أدقَّ وأوضح. وقوله في (المُجَسَّم) : «ماله طولٌ وَعَرَضٌ وَسُمْكٌ». ومنها تعريفه الجُثْمَان بقوله : «الجُثْمَان : الجِسْمُ أو الشخص». وإنما يُخَصَّص الجُثْمَانُ في الغالب لَجُثَّة الشخص المَيِّت. هذا مع إهماله التنصيص على جمعه وهو من أهم ما يُطَلَّب. ومنه قوله في البَيْعَة : «البَيْعَة : التَّوْلِيَة وَعَقْدُهَا». والبيعَة ليست أيَّ تَوْلِيَة، وإنما تَوْلِيَة أمير أو خليفة أو من يستحق أن يُبَاعَ شرعاً بشروط معروفة في كتب الفقه الإسلامي. فليست تَوْلِيَة عاملٍ أو والٍ أو وزير ونحوهم بيعَة.

- تعريفات ناقصة. ومثالها اقتصاره في تعريف الناقوس على القول : «مِضْرَابُ النَّصَارَى الذي يضربونه إِيذَاناً بحلول وقت الصلاة». فهل معنى الناقوس مقصور على هذا الذي يستعمله النصارى في المناسبة التي ذكرها ؟. ومنها : اكتفاؤه في تعريف الحيوان بكلمة واحدة وهي قوله : «الْحَيَوَان : الحياة».

ومثاله أيضاً ما ورد في مدخل : (ذَكَرَ)، إذ أهمل من دلالاته معنى يُحتاج إليه اليوم في مجال الفلاحة، وهو : ذَكَرَ الغرس : لَفَّحَ أنثاهُ بالذَّكَر لكي يلد. وفي (كَبَسَ) أيضاً أغفل من أهم معانيه التَّكْبِيس المُستعمل في المجال الفلاحي⁽⁸³⁾. ومن تعاريفه الناقصة، أنه اقتصر في مدخل (جحود) على القول : «لام الجحود في اصطلاح النحويين هي الداخلة على المضارع المنصوب.. الخ». وكان المفروض تقديم القول بكون اللفظ هو قبل كل شيء مصدر جَحَدَ. وكرَّر مثل هذا في مدخل (الجزم)، فذكر معناه الاصطلاحي ولم يشر إلى كونه مصدراً لفعل جَزَمَ. ونحو هذا كثير.

ومن قبيل التعريفات الناقصة إغفال عدد من مشتقات المدخل الضرورية، أو بعض من صيغ هذه المشتقات. ففي (بالى) ورد هذا الفعل الماضي عارياً من توابعه، فلم يُذكر مضارعُه (يُبالى) ولا مصدره (مُبالة) ولا ما اشتقَّ منه مثل : (لا مبالة). وفي مادة (خ ص ب) ذكر (المُخَصَّب) ولم يذكر فعله (خَصَّب) ومصدره (التخصيب). وفي (تَخَن) لم يرد من مصادره : تَخَنَ على وزن عَنَب، كما في القاموس المحيط. وفي مادة (جرى) ذكر الجرَاء بفتح الجيم وتخفيف الراء وقال : «يقال : فعلتُ ذلك من جَرَاكَ وَجَرَاكَ : من أجلك». وأغفل صيغة أخرى للكلمة هي أشهر وأكثر استعمالاً وهي (جَرَاء) بتشديد الراء الواردة في القاموس المحيط.

ومن تعريفاته التي تحتاج إلى مراجعة لنقصان ما فيها من معلومات، إهمال عدد من الدلالات الحديثة أو المشهورة أو المجازية للفظ، والاقتصار على قديمها أو بعض منها. وقد سبقت أمثلة من هذا الضرب، ونضيف إليها أمثلة أخرى، كقوله في (حَيَّنَ) : «حَيَّنَه : جعلَ له حِيناً، وحَيَّنَ اللهُ فلاناً : لم يُوفِّقه للرَّشاد». وكان الأولى أن يضيف المعنى الحديث لهذا الفعل وهو : حَيَّنَ الشيءَ : راجعه وجدَّده وجعله كأنه وُضِعَ في الحِين. ومثاله أيضاً : أنه أهمل في (أَجْهَضَ) المعنى الحديث الوارد في قولهم : أَجْهَضَ المشروعَ ونحوه. وفي (الحرقة) أهمل : حُرْقَةُ المَعْدَةِ. وفي (تحفظ) أهمل المعنى المُستفاد من قولهم : تحفَظَ عليه، أي : لم يوافق عليه.

(83) التَّكْبِيس هو تجديد نمو المغروسات بتقنية فلاحية خاصة، تحدث عنها أبو الخير الأندلسي في كتاب الفلاحة.

وفي (حَقَّقَ) أهمل : حَقَّقَ النصوص : إذا وثَّقها وأخرجها إخراجاً علمياً وفق أصول وقواعد معروفة. وفي (قَلَّمَ) أهمل : قَلَّمَ أظافِرَه بمعنى : حدَّ من قوته أو فعاليته. وفي (دَرَعَ) أهمل من معانيها الحديثة : الوَسَام أو الميidalية (دِرْعُ الجامعة). وفي (وَسَمَ) أهمل المعنى الجديد وهو مَنَحَه الوَسَام أو وَشَّحه به. وفي (جَرَّمَ) اكتفى بإيراد المعنى العتيق للكلمة، وهو : «جَرَّمَ السَّنَّة : أتمَّها»، وأهمل المعنى الحديث، وهو جَرَّمَه : جعله مُجرماً. وفي (زَجَّجَ) اقتصر على المعنى القديم، وهو : زَجَّجَ الرُّمَحَ : جعل له زُجْجاً أي : حديدَةً أسفلَه، وزَجَّجَت المرأةُ حاجِبَها : دَقَّقَتَهما وطَوَّلَتَهما. وأهمل من معانيها : زَجَّجَ النافذةَ ونحوها : جعل لها زجاجاً. وفي (المَخْبَر) اقتصر على أنه خلاف المَنظر، وأهمل المعنى الحديث للكلمة، وهو مكان الخبرة وإجراء الاختبارات... وهناك من هذا القبيل أمثلة أخرى عديدة يصعب إيرادها كلها في هذا المقام.

- تعريفات تُنقل نقلاً حرفياً عن قواميس قديمة بصيغتها وألفاظها العتيقة، دون مراجعة أو تحديث، مما يجعل كثيراً منها يبدو غامضاً أو مُستعصياً على الفهم لدى القارئ المعاصر. ومثاله ما جاء في تعريف (الأَكُومَان) إذ قال : «الأَكُومَان : ما تحت التَّنْدُوتَيْن»⁽⁸⁴⁾. وهو تعريف منقول حرفياً من القاموس المحيط. ومن هذا النحو من التعريفات القديمة المنقولة من القواميس القديمة، وإيرادها بصيغتها وألفاظها وبما هي عليه من الغُمُوض، قوله في تعريف المِجدَح : «خَشَبَةٌ في رأسها خَشَبَتَانِ مُعْتَرِضَتَانِ يُسَاطُ بِهَا الشَّرَابُ». وما الذي يُلجِئُه إلى استعمال هذه الكلمة المُهملة اليوم وهي (ساط) بمعنى خَلَطَ ؟ وقد كان بإمكانه أن يقول : «يُخَلَطُ بها الشرابُ» ويكفي المومنين القتال.

- تعريفات يُحال في شرحها على غير ذي محلٍّ، وهو أن يُشرح لفظٌ بآخر غير وارد ضمن قائمة مداخله. كتعريفه الجَشِيشة بأنها : «الجَشِيشُ يُلْقَى عليه لحمٌ أو تَمَرٌ فَيُطَبَّخُ». ولكن الجَشِيش الذي شرح به الجَشِيشة لم يرد ضمن مداخله. وإنما ورد عَرَضاً ضمن مدخل الفعل (جَشَّ) باعتباره مصدراً له. وكان المفروض أن يُخصَّص له مدخل مستقل يُشرح فيه معناه الاسمي لا المصدرية فقط. وفي تعريفه

(84) التَّنْدُوة هي لحم الثدي أو أصله، وتُدي الرجل أو المرأة على خلاف فيه.

للكِّبَاحَةِ قال : «آلَةُ تَقِفُ السَّيَّارَةُ أَوْ الْقَاطِرَةَ وَنَحْوَهَا، وَهِيَ الْفَرْمَلَةُ». وَلَكِنْ كَلِمَةُ (فَرْمَلَةُ) لَمْ تَرِدْ ضَمْنَ مَدَاخِلِهِ. وَعَرَّفَ (لِسَانَ الْعُصْفُورِ) بِأَنَّهُ : ضَرْبٌ مِنَ الْمَكْرُونَةِ. وَلَمْ يَرِدْ لَفْظُ الْمَكْرُونَةِ ضَمْنَ مَدَاخِلِهِ. وَعَرَّفَ الْجُرَّةَ فَقَالَ : «خُشْيِيَّةٌ فِي رَأْسِهَا كِفَّةٌ تُصَادُ بِهَا الطُّبَاءُ، وَقَعْبَةٌ مِنْ حَدِيدٍ مَثْقُوبَةٌ الْأَسْفَلَ يُجْعَلُ فِيهَا يَذْرُ الْجِنِطَةُ لِيَتَسَاقَطَ مِنْهَا وَرَاءَ الْحَرَاثِ». وَفِي هَذَا التَّعْرِيفِ ثَلَاثَةُ أُمُورٍ : أَوَّلُهُمَا أَنَّهُ شَرَحَ الْجُرَّةَ بِالْقَعْبَةِ⁽⁸⁵⁾ - بَفَتْحِ الْقَافِ - مَعَ أَنَّ هَذِهِ الْكَلِمَةَ الْمَشْرُوحَ بِهَا غَيْرُ وَارِدَةٍ ضَمْنَ مَدَاخِلِهِ. فَهَذَا مِنْ بَابِ تَعْرِيفِ الشَّيْءِ بِمَا هُوَ أَغْمَضُ مِنْهُ، وَهُوَ مِنَ التَّعْرِيفَاتِ الْمَمْنُوعَةِ. وَثَانِيهَا : أَنَّهُ جَعَلَ الْجُرَّةَ لَا يُوضَعُ فِيهَا إِلَّا الْجِنِطَةُ دُونَ سَائِرِ الْبُذُورِ، وَهَذَا غَيْرُ سَلِيمٍ. وَالثَّالِثُ : أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ بِنَصِّهِ وَحُرُوفِهِ مَنَقُولٌ نَقْلًا دُونَ رَوِيَّةٍ مِنَ الْقَامُوسِ الْمُحِيطِ. فَهُوَ مِنَ التَّعْرِيفَاتِ الْقَدِيمَةِ الَّتِي شَابَتْهَا كَثِيرٌ مِنَ الْعُيُوبِ.

وَلَمْ يَسَلِّمْ الْمَعْجَمَ الْأَسَاسِي بِدَوْرِهِ مِنْ هَذَا النُّوعِ مِنَ التَّعْرِيفَاتِ الَّتِي يُحَالُ فِيهَا عَلَى غَيْرِ ذِي مَحَلٍّ. فَتَجَدَّهَ فِي مَادَّةِ (ح و ي) يَذْكُرُ مَدْخَلَ (حَيْثُمَا) وَيَقُولُ : انْظُرْ : حَيْثُ. بَيْنَمَا كَلِمَةُ (حَيْثُ) نَفْسُهَا لَمْ تَرِدْ ضَمْنَ مَدَاخِلِهِ. وَفِي (أ خ ذ) يَذْكُرُ مَدْخَلَ (مُؤَاخَذَةً) وَيَعْرِفُهَا بِأَنَّهَا مُصْدَرُ آخَذَ الَّذِي لَمْ يَرِدْ قَطْ ضَمْنَ مَدَاخِلِهِ. وَفِي (دَوَى) يَشْرَحُ الْفِعْلَ (دَاوَى) الطَّيِّبُ الْمَرِيضَ بـ : عَالَجَهُ وَوَصَفَ لَهُ الدَّوَاءَ. فَتَرَدَّدَتْ كَلِمَةُ (دَوَاءٌ) هَكَذَا عَرَضًا وَلَمْ يَخْصُصْ لَهَا مَدْخَلَ نَجْدَهَا فِيهِ.

- وَمِنْ تَعْرِيفَاتِهِ الْفَاسِدَةِ مَا دَارَ فِي حَلْقَةٍ مَفْرَغَةٍ لَا مَخْرَجَ مِنْهَا. كَتَّعْرِيفِهِ الْمِبْضَعَ بِالْمِشْرَطِ، وَتَعْرِيفِهِ الْمِشْرَطَ بِالْمِبْضَعِ. فَظَلَّ الْمَعْنَى بَيْنَهُمَا حَيْرَانًا تَائِهًا لَمْ يَجِدْ مَكَانًا يَقَعُ فِيهِ. وَكَذَلِكَ تَعْرِيفُ الزَّبْلِ بِالسَّرْجِينِ، وَالسَّرْجِينِ بِالزَّبْلِ. هَذَا فَضْلًا عَنْ لُجُوءِهِ فِي هَذَا التَّعْرِيفِ إِلَى كَلِمَةِ سَرْجِينٍ، وَهِيَ كَلِمَةٌ فَارْسِيَّةٌ، لَا حَاجَةَ إِلَيْهَا، سِوَى أَنَّ الْقَوَامِيسَ الْقَدِيمَةَ اسْتَعْمَلَتْهَا فِي تَعْرِيفِ الزَّبْلِ. فَقَدْ كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يُعَرِّفَ الزَّبْلَ بِالْقُمَامَةِ الَّتِي يُسْتَعْمَلُ بَعْضُهَا فِي تَسْمِيدِ الْأَرْضِ. ثُمَّ إِنَّ السَّرْجِينِ (أَوْ السَّرْقِينَ) لَا يَشْمَلُ كُلَّ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِ الزَّبْلُ، وَإِنَّمَا يَدُلُّ فَقَطْ عَلَى النَّوْعِ الَّذِي يُسْتَخْدَمُ مِنْهُ فِي تَسْمِيدِ التُّرْبَةِ وَمَا تَطْرَحُهُ الطُّيُورُ وَالْحَيَوَانَاتُ عَلَى الْأَخْصِ. قَالَ فِي تَاجِ الْعُرُوسِ : «السَّرْجِينُ وَالسَّرْقِينُ - بِكُسْرِهِمَا - : الزَّبْلُ تُدْمَلُ بِهِ الْأَرْضُ... وَسَرَجَنَ الْأَرْضَ وَسَرَقَنَهَا : إِذَا دَمَلَهَا بِالزَّبْلِ».

(85) الْقَعْبَةُ أَوْرَدَهَا الْقَامُوسُ الْمُحِيطُ وَشَرَحَهَا بِأَنَّهَا شَبَهَ حُقَّةَ لِلْمَرْأَةِ أَوْ حُقَّةَ مُطَبَّقَةَ لِلسُّوْقِ.

- ومن تعريفاته الفاسدة، ما يمكن تسميته بتعريف المجهول بالمجهول أو بما هو أجهل، وتعريف اللفظ العربي بلفظ أعجمي، كتعريفه المجهّر بالميكروسكوب. ويا ليت الميكروسكوب كان وارداً ضمن مداخله حتى نرجع إليه لفهم الكلمة. فقد بحثنا عنه في (ميك) وفي (مكر)، فلم نجد له أثراً. ومثله تعريف (الكحلاء) بأنها نوع من البوغلص. ويا ليت هذا البوغلص كان موجوداً⁽⁸⁶⁾. ويا ليتنا كنا نعرف كيف يُنطق. فقد جاء عارياً كما ترى عن أي ضبط أو علامة من علامات الشكل.

- تعريفات متضمنة لألفاظ غير مكتوبة كتابة صحيحة، أو غير مضبوطة بالشكل الذي يُزيل عنها الإبهام والالتباس. وأمثلة كثيرة نكتفي منها بالقليل. فقد ورد في مدخل (كتان) قوله : «يُقال : ليس الماء كتّانه»، بكتابة التاء المربوطة هاء، مما جعلها تحتمل أن تكون هاء ضمير الغائب. وورد في تعريف (الكحلاء) قوله : «عُشبٌ مُعَمَّرٌ مفترش»، بإهمال ضبط الكلمة الأخيرة، وخاصة حرف الراء منها الذي يحتمل وجهين في القراءة (الفتح والكسر)، ووجهين في المعنى كذلك. وجاء في تعريف هذا المدخل أيضاً لفظ (البندقة)، وخالياً من أي شكل، وكذلك لفظ (البوغلص) المذكور أنفاً. وفي مدخل (التبغين) وردت أيضاً كلمة (قلواني) عارية من الشكل تماماً.

أما تعريفاته للمصطلحات العلمية، فقد أخذت من كل ضرب من التعريفات التي ذكرنا، طرفاً من كل ما هو غامض أو ناقص أو فاسد لعل شتى.

والأمر الثاني المتعلق بالناحية التقنية في الصناعة القاموسية، هو أمر ترتيب المداخل والمعلومات المتضمنة في كل مدخل. والحقيقة أنه بعد التجارب الطويلة التي عرفت القواميس القديمة، والتجاذب بين مدارسها المتعددة، والانتقادات الكثيرة التي كانت تُوجّه إليها، استطاعت قواميسنا الحديثة أن تقطع أشواطاً متقدمة في هذه الناحية. فاستقرت على تبني الترتيب الألفبائي العادي، ووضعت ضوابط جيدة لترتيب فروع المادة الاشتقاقية من أفعال وأسماء فيما بينها، وبذلت جهداً لا بأس به في ترتيب المعلومات المتضمنة في تعريف كل

(86) لم نجده في (بوغ) ولا في (بغل).

مدخل⁽⁸⁷⁾. ومع كل هذا، لم يكن الأمر ليخلو من بعض الشوائب التي تتمنى أن تداركها القواميس الجديدة.

فمن هذه الشوائب التي لاحظناها :

1 - عدم تقيّد المعجم الوسيط مثلاً، بترتيب دلالات المداخل فيما بينها ترتيباً منطقياً مقبولاً، كأن تُقدّم المعاني الأصلية على المعاني المجازية والفرعية. فإذا فتحنا الكتاب صُدفةً على مادة (جَدَرَ) لوجدناه يورد معانيها على الترتيب الآتي :

— جَدَرَ بكذا، وجَدَرَ له جَدارة : صار خليقاً به.

— جَدَرَ النَّبْتُ : جَدَرَ (أي بَرَز).

والمفروض في مثل هذه الحالة أن يُقدّم المعنى الثاني على الأول، فهو المعتقد أنه الأسبق والأقدم، وليس العكس. والأمثلة من هذا الضرب كثيرة في هذا القاموس⁽⁸⁸⁾.

2 - عدم ترقيم الدلالات ترقيماً تسلسلياً يساعد على فصل بعضها عن بعض وتمييز كلٍّ منها على حدة. وقد تنبّه لهذا أصحاب المعجم العربي الأساسي.

3 - عدم التخلص من المشاكل التي يضعها المنهج الاشتقاقي في ترتيب المداخل. وهو المنهج الذي وضعه الخليل بن أحمد الفراهيدي في القرن الثاني الهجري، وتقيّدت به جميع القواميس العربية القديمة والحديثة، ما عدا بعض الاستثناءات القليلة. ونحن لا ندعو إلى التخلص من المنهج الاشتقاقي لما له من محاسن كثيرة، ولكن ندعو إلى الحدّ من جوانبه السلبية التي تضع عدداً من العراقيل تحول دون الوصول إلى المدخل المُراد في أسرع وقت وبأقل جهد. فليس من السهل على القارئ غير المتعود على استعمال القواميس الاشتقاقية وغير المتعمّق في اللغة العربية، أن يصل سريعاً إلى المكان الذي توجد فيه كلمات من نحو : ساعة (هل هي من : س و ع أم س ي ع ؟)، وطاقَة (هل هي من : ط ي ق،

(87) انظر بعضاً من هذه القواعد والضوابط في مقدمة المعجم الوسيط.

(88) انظر على سبيل المثال المواد الآتية : جَذَب، الصَّفْح، الجَفَن، أَجْهَضَ، جَادَ، حَبَحَبَ.

أم : ط و ق ؟)، وآفة (هل هي من : أوف، أم من : أي ف، أم من : غيرهما ؟)، وسعة (هل هي من سيع أم سوع أم وسع ؟)، ومأساة (هل هي من : مأس أم أسي ؟). ونحوها : كُرة، وآلة، وجهة، وإيغال، وإيصال، وسيادة، وقيادة، ودواء. وأمثالها كثيرة. فالمفروض في مثل هذه الكلمات التي يُظن استصعابها أن تُرتَّب ترتيباً ألفبائياً حسب كتابتها، ثم يُحال على مكانها الاشتقاقي. وهذا ما حاول فعله المعجم الأساسي.

4- معاملة كثير من الألفاظ الأعجمية معاملة الكلمات العربية الأصلية، إذ رُتَّب العدد الوافر منها ترتيباً اشتقاقياً. والمفروض أن تُرتَّب حسب حروفها حرفاً حرفاً. فكلمة (كامخ) وردت في (ك م خ) والمفروض أن تُرتَّب في (ك ا م خ) أي مباشرة بعد كلمة (كاف). وكلمة (كاثوليك) وردت في (ك ث ل) والمفروض أن ترد في الكاف والألف وما بعدها. ورُتبت كلمة (إبريج) في (ب ر ج) وحقها أن ترد في باب الهمزة. و(الجوالق) في (ج ل ق)، أي في باب الجيم واللام، والمفروض أن ترد في باب الجيم والواو. وكلمة (مَجْنِيق) في (ج ل ق) أيضاً، وحقها أن ترد في باب الميم. وكلمة (طيلسان) في (ط ل س)، وحقها أن ترد في (ط ي ل)، وكلمة (فيلم) في (ف ل م)، والمفروض أن ترد في الفاء والياء، و(نيكل) في (ن ك ل)، والمفروض أن ترد في النون والياء... والأمثلة كثيرة.

وقد بدا المعجم العربي الأساسي أحسن ترتيباً وأكثر استفادة من الأخطاء السابقة، وحاول الجمع بين حُسْنِي الترتيب الألفبائي البسيط والترتيب الألفبائي الاشتقاقي. فالكلمات ذات الأصل العربي رُتبت اشتقاقياً، باستثناء أسماء الأعلام البشرية والجغرافية وأسماء المذاهب والكتب التي رُتبت ألفبائياً بحسب حروفها المترتبة منها، شأنها في ذلك شأن الألفاظ الأعجمية والدخيلة. أما الكلمات التي قد تطرح استشكالاً من نحو : آفة، وآلة، وآب، وآثار، ونحوها، فقد استُخدم في شأنها نظام الإحالة، بأن يرد لفظها بداية مرتباً ألفبائياً عادياً، ثم يُحال على مكانها من الترتيب الاشتقاقي. كأن تُذكر كلمة (آفة) في (أ آ فة) ثم يُحال على مكان تعريفها في (أ و ف). وميَّز في ترتيبه الأفعال عن الأسماء. فالأولى يتم البدء بها، وتُرتَّب فيما بينها على طريقة الوسيط. أي بتقديم الثلاثي المجرد على المزيد، والمزيد بحرف على غيره. وهلمَّ جراً. والثانية تأتي بعد الأفعال. لكن تخضع

لنوع آخر من الترتيب، بأن تُورد حسب حروفها الهجائية بمراعاة الحرف الأول فالثاني فما بعده. ففي مادة (خ ب ر) مثلاً، ترد الأسماء على الترتيب الآتي : أخبار - إخبار - أخباري - إخبارية - اختبار - استخبار - تخابر - تخبير - خابور - خَبْرٌ - خيرة - خَبْرِي - خبير - مُخَابرة - مِخبار - مَخْبِر - مُخْبِر - مِخْبَرَة - مُخْتَبَر - مُخْتَبَرِي.

والحقيقة أن هذه الطريقة، رغم أنها حلّت كثيراً من المشاكل العويصة التي كانت تشكو منها القواميس العربية السابقة، فإن ما يشوبها هو ما فيها من التعقيد الذي يحتاج إلى وقت للتدرب عليه والاستئناس به. ومع ذلك لم يسلم هذا القاموس بدوره من الشوائب والأخطاء الترتيبية، ولم يلتزم التزاماً صارماً بالمنهج الذي سنّه لنفسه. ففي (ش ر س) تأتي الأسماء مرتبة على النحو الآتي : تَشَارُس - أَشْرَس - تشارُس (مرة ثانية بالمعنى نفسه، وهو من أخطاء التكرار) - شَراسة - شَرَس - إشراس. فلم تُرتَّب الألفاظ ترتيباً ألفبائياً حسب ما تبدأ به كما هو شَرطُه. وفي (أ خ ر) ترد (أخروي) قبل (أخرى) خلافاً لشرطه. وفي (ش ر ي) يأتي مدخل (استشراء) قبل (اشترء)، و(شروى) قبل (شَرَى).

وخلاصة القول في هذه النقطة، أنه ليس هناك قاموس عربي واحد لم يسلم نهائياً من شوائب الترتيب، كما لم يسلم واحدٌ منها من مشاكل في التعريف والمُدونة وغيرها من الأمور التي ذكرناها في النقط السابقة، رغم كل الجهود التي بُذلت صادقة لتطوير تقنيات هذه الصناعة وتجويدها.

أما الخلاصة العامة من استعراضنا لمختلف المشاكل التي لاحظناها في القواميس العربية الحديثة، والأمثلة الكثيرة التي بيّنت بجلاء نواحي القصور فيها، سواء من حيث مادتها المعجمية والمعلومات المتعلقة بها، أم من حيث التقنيات المستخدمة في تقديم هذه المادة وترتيبها وتعريفها، هي أن هذه القواميس التي نتوفّر عليها، قد أصبحت - كما قلت في البداية - مُتجاوزة في محتواها ومضمونها ومنهجها وتقنياتها. فهي من حيث المحتوى فقيرة في مادتها اللغوية، وغير مُسيرة لروح العصر، ولا مُستوعبة لكثير من الألفاظ والاستعمالات الحديثة، التي يُحتاجُ إليها للتعبير عن المُستجدّات في مختلف الحقول والميادين العلمية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية والثقافية والسياسية والإعلامية والشؤون

العامة، وعن مختلف الآلات والأدوات والمُنتوجات والمصنوعات والمُكتشفات والأفكار والنظريات الحديثة. وهي من حيث تقنياتها غير متطورة أيضاً، وتحتاج إلى تحديث منهجها، وإعادة النظر في الأساليب المستعملة في جمع المادة اللغوية وترتيبها وتعريفها وإخراجها. نحن - إذن - في حاجة إلى قاموس عربي تنطبق عليه صفة القاموس العربي الحديث المتجدد.

أما صفة الحداثة، فتعني من حيث المحتوى :

- الإلمام بمختلف الألفاظ والاستعمالات والتراكيب والدلالات الحديثة المُستعملة في الميادين والحقول المختلفة التي أشرنا إليها. مع عناية خاصة بالألفاظ الحضارية وأسماء الآلات والأدوات والاصطلاحات التي يحتاج كل متكلم بالعربية، أو راغب في تعلمها واكتسابها، أن يُعبر عنها بهذه اللغة. فيستغني بها عن استعمال ألفاظ أجنبية في دراسته وتعلمه وشغله ومعمله وورشته وإدارته ومسكنه وسيارته ومطبخه وفسحته وسفّره ورياضته وأكله وشربه وملبسه وفلاحته وتجارته، ومختلف معاملاته التجارية والاقتصادية والبنكية وشؤونه العامة والخاصة.

- تحديث المعلومات المقدمة عن المادة المعجمية المتوفرة، وتحسين ما هو قديم أو مُتجاوز، كما وضّحنا في الأمثلة السابقة.

وتعني من حيث التقنية المُستخدمة في جمع المادة المعجمية المُحتاج إليها وترتيبها وتعريفها وتقديمها للقارئ :

- أخذ كل الملاحظات التي قدمناها آنفاً في نقدنا للقواميس العربية الحديثة بعين الاعتبار. فجمع المادة يقتضي استعمال المنهجية الحديثة في الإحصاء المعجمي، والاستعانة بالتكنولوجيا المعاصرة، والأشخاص الأكفاء المؤهلين. وعدم الاقتصار في استخراج هذه المادة على ما هو موجود بالقواميس المُتداولة، وتجاوزها إلى قواميس المصطلحات الفنية الموثوق بها، وقرارات المجامع اللغوية، ومؤلفات كبار الكتاب والأدباء والمؤلفين، ولغة الصحافة والإعلام. وترتيبها وتعريفها يقتضيان تلافي كل الأخطاء في مقاربات القواميس السابقة، والاستفادة من التقنيات المستخدمة في القواميس الأوروبية الحديثة. نحن إذن،

نريد قواميس مُحكَّمة الترتيب (ترتيب المداخل وترتيب المعلومات والدلالات)، بتعريفات دقيقة، ومعلومات صحيحة، وصياغة جيِّدة وحديثة، خالية من القصور والغموض والإبهام، شاملة لكل المعلومات المطلوبة حول كل مدخل، بما فيها المعلومات التاريخية والتأيلية والنحوية والصرفية والصوتية، والدلالات الأصلية والمجازية، والمعلومات المُساعدة على تركيب الألفاظ وكيفية استعمالها في مقاماتها وسياقاتها المختلفة.

- أن يُسند أمرُ صناعة القواميس الحديثة وإنتاجها ومراجعتها إلى هيئة أو هيئات علمية مختصة دائمة ومستقلة إدارياً ومالياً، ومتفرَّغة للعمل المُوَكَّل إليها، ومزوَّدة بكل الإمكانيات ووسائل العمل الضرورية، لنتهي من مرحلة الجهد الفردي الذي لم يعد يُعوَّل عليه في هذا الموضوع. فليس تأليف قاموس للغة العربية كتأليف أي كتاب، وإنما هو تأليف يمر بمراحل عدة : أولها : وضع الخطة والنموذج والهدف المُتوخَّى من القاموس الذي يُراد وضعه وتأليفه. وثانيها : مسح الكتب والقواميس والصحف والمقالات والوثائق الضرورية وجَرْدُها بطريقة مُتقنة فيها كثير من الحِيلة والحَذَر، وتفرِغ ما فيها من المعلومات المطلوبة. وهذا وحده يقتضي فريق عمل مُنسجم وكفاءات مختصة. وثالثها : تخزين المعلومات بالشكل المناسب واستحضارها في الوقت المناسب، بالاستعانة بالآلات الحاسوبية الحديثة والمتطوِّرة. ورابعها : قراءة هذه المواد والمعلومات المتجمَّعة وفحصها والتأكد من صحتها وفصاحتها وسلامتها اللغوية ومدى صلاحيتها للقاموس المراد وضعه. وخامسها : إحصاء نسبة تردُّد كل لفظ أو تركيب، ومعرفة كميَّة استعماله ونوعية مُستعمليه، للفصل بين ما هو شاذ نادر، وما هو شائع مُنتشر، وبين ما هو فصيح وما هو عامي، من الاستعمالات، وحصر القائمة التي سوف يشتمل عليها القاموس. وسادسها : الانتقال إلى مرحلة ترتيب المادة المتوفَّرة في شكل مداخل، وفق منهج صارم ودقيق. وسابعها : الوصول إلى مرحلة شرح المداخل وتعريفها وترتيب المعلومات والدلالات وما يتعلق بها. وثامنها : مراجعة المواد المُحرَّرة مراجعة علمية دقيقة، كلُّ مادة على حدة، في مرحلة أولى، ثم مجموع المواد في مرحلة ثانية. وكل هذه العمليات الطويلة والمعقَّدة والدقيقة، لا يمكن لشخص بمفرده أن يتولاها ويخرج منها بسلام. وقد

كانت هناك محاولة جادة لوضع قاموس حديث بالمواصفات التي ذكرنا. بدأ العمل فيه نهاية الثمانينيات من القرن الماضي، بفريق علمي مكوّن من نحو أربعين خبيراً من أنحاء العالم العربي، كان المؤمل أن يُنجز عملاً رائداً غير مسبوق. ولكن أوراق هذا المشروع وما حرّر منه، كُتِبَ له أن يُقبر، فقد أتت عليه طواحينُ حرب الخليج الأولى، وتوقف كلُّ شيء⁽⁸⁹⁾.

أما صفة التجديد، فالمقصود بها متابعة القاموس بعد صدوره ونشره، بالتنقيح والزيادة والتحسين والتجويد وإصلاح الأخطاء، وتحيين المعلومات القديمة، وإضافة الألفاظ والاستعمالات المُستجدّة، والتخلّص مما أصبح متجاوزاً أو سقطَ من الاستعمال. وإصدار الطبعات تلو الطبعات بين كل فترة وأخرى، لا يتجاوز الفاصلُ بينها خمسَ سنوات على أبعد تقدير، نظراً للسرعة الهائلة التي أصبحت تتحكّم في تطور اللغات بعالمنا المعاصر، وسرعة تدفق المُستجدّات والمُكتشفات وتلاحقها، وتغيّر المعطيات والمعلومات. وهذا الأمر لا يصح إسناده لهيئة أخرى غير الهيئة التي أشرفت على الإنجاز من بدايته إلى نهايته، مع إمكانية الاستعانة بخبراء آخرين. وإنه لمن غير المقبول بتاتاً، في عصر السرعة هذا، أن يستمر العمل في كل أنحاء العالم العربي الإسلامي، بقواميس مضي على صدورها عشرات السنين، ثم نقول: إن اللغة العربية عاجزة عن مسايرة التطور وملاحقة العصر، أو العربية مفتقرة إلى القواميس العصرية والألفاظ الاصطلاحية والحضارية.

ونحن في الحقيقة، لا نحتاج إلى قاموس عصري متجدّد واحد فقط، بل نحتاج إلى منظومة متكاملة من القواميس العربية العصرية المُتجدّدة. فالحاجة ماسة إلى:

- قاموس عربي تاريخي تأيلي، على غرار ما تتوفر عليه اللغات الحية الأخرى. يُعني بتتبع الألفاظ ودلالاتها وسياقاتها في تطورها التاريخي والجغرافي معاً، ويدقق في أصولها وفروعها وامتداداتها، ورحلتها وتنقلاتها من لغة إلى لغة، ومن

(89) اختير لهذا القاموس عنوان: المعجم العربي الحديث. وتبناه الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي الكويت. وكان صاحب هذا المقال عضواً في هيئة تحريره. وتوقف العمل فيه بعد غزو العراق لدولة الكويت.

مجال إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى. وقد تأخر هذا المشروع الذي كان موضوعاً ضمن مشاريع المجمع اللغوي المصري منذ نشأته، ونتمنى أن يرى النور قريباً لأهميته وفوائده التي يضيق المجال عن التوسع فيها.

- قاموس حَقْلِيّ عصري متجدّد. أي : قاموس مَبَوَّب حسب الحقول المعرفية المختلفة، على غرار المَخْصَص لابن سيدة، لكن بتقنية حديثة. وأهمية هذا النوع من القواميس في عصرنا هذا تتجلى على الخصوص في كونها تُيسِّر الألفاظ والتراكيب المناسبة في الموضوع أو الحقل الذي ينشده القارئ. وتكون له فائدة عظيمة في تعليم العربية ونشرها وتعميمها. فالشخص الذي يريد أن يُسمِّي الأشياء والأدوات التي يستخدمها في المنزل، بأسمائها العربية، سيكون من السهل عليه العثور عليها في باب البيت أو المنزل ومتعلقاته. والشخص الذي يريد أن يعرف أسماء أجزاء سيارته، أو أدوات ورشته، سيجدها بسهولة في باب الشيء الذي يبحث عنه. وذلك عكس القواميس اللغوية الألفبائية، فإنه من الصعب البحث فيها عن الأسماء التي لم يسمع بها أو يقرأها من قبل. وقد انتشرت في القديم، كتبٌ صغيرة مُيسِّرة لهذا النوع من القواميس الحقلية، مثل كتاب فقه اللغة للثعالبي، وكفاية المتحفّظ لابن الأجدابي الطرابلسي. فكان الإقبال عليها شديداً، واستعملها سهلاً، وكان لها دور ملموس في نشر اللغة وتعلّمها.

- قواميس مدرسية، أولها للصغار، وثانيها لمرحلة التعليم الأساسي، وثالثها لطلاب الجامعة ومَن في مستواهم من متوسّطي الثقافة. ورغم وجود عدد من المحاولات في هذا الموضوع، فإن أحداً منها لم يستطع فرض وجوده وانتشاره بالشكل المطلوب.

- قاموس موجّه بصفة خاصة لمُتعلِّمي العربية من غير الناطقين بها، يستعين به المُعلِّم والمتعلِّم على حد سواء.

- قاموس خاص بالألفاظ الوظيفية أو الأساسية في اللغة العربية، موجّه لعموم المستفيدين والمستعملين.

- قاموس موسوعي عام، تكون مداخله مفاتيح للحضارة العربية الإسلامية في مختلف أطوارها، بعلومها وأدواتها وأشهر أعلامها وأهم مراكزها، وإنتاجها الفكري والثقافي والعمراني والاجتماعي والإنساني.

- قواميس قطاعية موحدة، كل منها يختص بالألفاظ والإصطلاحات الفنية المستخدمة في حقل من الحقول المعرفية المختلفة. وقد أصدر مكتب تنسيق التعريب التابع للجامعة العربية، سلسلة من هذه القواميس، نرجو أن تُستكمل حتى تشمل كل الميادين، وأن يتم إخضاعها للمراجعة والتدقيق والتنقيح والتّحيين، بين وقت وآخر.

ولتعميم الفائدة من كل حلقات هذه المنظومة المتكاملة، وتنويع طرق استعمالها ونشرها، ينبغي أن لا يتم الاقتصار في إخراجها على الطباعة الورقية وحدها، بل من الضروري إخراجها أيضًا على أقراص، فيسهل حملها والانتقال بها وتخزينها، وقراءتها على شاشات الحواسيب، والرجوع إليها عند الحاجة في أي مكان أو زمان.

الأبعاد العلمية والمدنية للخلاف الكلامي حول مسألة الرؤية وجهة نظر ابن رشد

فؤاد بن أحمد
أستاذ باحث

مقدمة

يمكن أن نقرأ استثمار مفكري القرون الوسطى للمعطيات العلمية التي كانت رائجة في عصرهم قراءات مختلفة : يمكن أن نقول من جهة إنه وجه من وجوه التفاعل الذي لم ينقطع بين الفلسفة فأقسامها والعلوم بشتى أنواعها؛ فنجد الفيلسوف آنذاك لا يتردد في الإحالة على معطيات فلكية، عند معالجته لمسائل ميتافيزيقية؛ وعالم الأخلاق لا يتوانى في الإحالة على نظريات طبية متنافسة، عند تعرضه للطباع والفضائل. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن الطبيب أو عن عالم الفلك؛ فهو وإن كان منشغلاً بأمور جزئية وعملية، يرى أنه من شروط كمال صناعته أن يتزود بنصيبه من الحكمة. كما يمكن أن نعتبر هذا الاستثمار وجهاً من وجوه التعاون بين العلوم والصنائع بما فيها الفلسفة، تعاون على مستوى النظر في مبادئ كل صناعة بذاتها، وتبادل هذه المبادئ وضعاً وتسليماً، وهو تعاون قال الباحثون في الفلسفة الإسلامية إن «ابن رشد قد رفعه إلى رتبة الإشكال الفلسفي، وجعل منه إشكالية منطقية - إستمولجية وأنطولوجية تردد صداها في النص المنطقي والميتافيزيقي والفزيائي»⁽¹⁾.

(1) جمال الدين العلوي، «إشكال العلاقة بين العلم الطبيعي وما بعد الطبيعة عند ابن رشد»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، فاس، ع. 3، 1988، ص. 8؛ وأيضاً محمد المصباحي، «حق النظر في المبادئ الأولى بين الفلسفة والعلم»، التوجه الآخر لحدثة ابن رشد، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص ص. 84 - 114.

ومن جهة أخرى يمكن أن يُقرأ هذا الاستثمار على أنه نوع من الاستغلال الفلسفي للمعطيات العلمية؛ إذ يعتمد الفيلسوف إلى مجال علمي أو أكثر فيستقي منه أمثله وحججه التي يدعم بها دعاواه، وهو أمر لا تخلو منه النصوص العلمية هي الأخرى، حيث يحيل علماء على بعض الأفكار الفلسفية بقصد تدعيم أطروحاتهم، أو البحث عن مشروعية لها. لكن الذي يجدر بنا التنبيه عليه هو المآزق التي تعترض هذا النوع من الاستثمار والتبعات التي تتولد عنها، وهي التي تجعل العمل العلمي وصورة العلم عموماً على المحك. فالفلاسفة باستثمارهم هذا لا يخدمون العلوم بقدر ما يخدمون تصوراتهم الفلسفية؛ وهم أحياناً كثيرة لا يوفون التصورات العلمية حقها بحيث يبترون بعض الأفكار العلمية من سياقاتها للتمثيل بها، الأمر الذي يفضي إلى تشويه صورة بعض «الحقائق» العلمية؛ وأحياناً أخرى لا يكونون على دراية بالمضامين العلمية لتلك الأفكار بالنظر إلى عدم انخراطهم في السيرورة العلمية التي عنها تولّد ما يستثمرونه من معطيات؛ وأحياناً أخرى يأخذون بعض التصورات على أنها علمية، والحال أنها لا تعدو أن تكون من مبادئ الرأي المشترك، وأن العلم على عصرهم كان قد تخطاها، بل منها ما يكون بعيداً عن العلم ومتعارضاً معه.

ويجدر بنا أن نشير من جهة ثالثة إلى أن الاستثمار الفلسفي للمعطيات العلمية لم ينقطع زماناً بعينه، فهي عملية لازالت مستمرة إلى اليوم بوجوه. بل يمكن أن نقول إنها قد ازدادت تشعباً وتنوعاً، وأخذت أبعاداً جديدة يصعب حصرها، وذلك بالنظر إلى تشعب الموضوعات الفلسفية والمجالات العلمية، وإلى تنوع اهتمامات الفلاسفة وحاجاتهم. فعلى سبيل المثال لا يمكن أن نطالع كتابات فلاسفة القرن العشرين دون أن يثير انتباهنا الحضور المكثف للأمثلة العلمية التي تعكس في العمق انشداد هؤلاء الفلاسفة إلى هذا العلم أو ذاك وولعهم به؛ لكننا نعلم أن كل علم له مجال اختصاصه وله شروط البحث فيه وله أصحابه؛ وحب فيلسوف ما لهذا المجال أو ذاك لا يعني التزامه في أمثله بصواب المعرفة العلمية التي تحتويها تلك الأمثلة. وعندما لا يكون الفيلسوف محيطاً بتفاصيل العلم الذي يستمد منه أمثله الموظفة لغرض تقوية

استدلالاته، تظلّ هذه الأمثلة، من أجل ذلك، قاصرة لا تتجاوز عتبة بادئ الرأي المشترك⁽²⁾.

لكننا يمكن أن نقرأ إحالات الفلاسفة المتكررة على معطيات علم من العلوم على أنه اعتراف بمستوى النضج الذي بلغه هذا العلم من ناحية وثاقة استدلالاته وصدق نتائجه، وعلى أنه إقرار بمدى الانتشار الذي عرفته الأفكار العلمية المنبثقة عن ذلك العلم. والواقع أن بعض العلوم كانت دائماً علوماً تحتذى، كعلم الطب وعلوم التعاليم. لكن علماء آخر شديد الصلة بالتعاليم، ومنفتحاً على التجربة، سيحظى هو أيضاً بانشغال أهل النظر منذ عهد الأوائل حتى مشارف عصر النهضة، وهو علم البصريات الذي عد النموذج العلمي (paradigme) الذي يحال عليه في باقي العلوم والصنائع. لذلك فإن استثمار الفلاسفة والمفكرين في القرون الوسطى الإسلامية والأوربية لهذا العلم في أبحاثهم وتأملاتهم ونقاشاتهم هو بمثابة شهادة على حجّة هذا العلم.

وإذا كان هذا الاستثمار الفلسفي للعلوم ينسجم عموماً مع ما أصبح يعرف منذ مدة قصيرة بتداخل التقاليد والمعارف (interdisciplinarité)، وأنه وجه من وجوه الانفتاح والتبادل بين العلوم والفلسفة، وخاصة على مستوى النماذج التحليلية والأمثلة، فإن من العلماء من اعتبر أن هذا النوع من الاستثمار لا يخدم العلم بقدر ما يعوقه؛ بمعنى أن العلاقة التي جمعت الفلسفة بالعلوم علاقة منفعة واستغلال دائماً. فالفلسفة لم تلجأ إلى ما تقدّمه العلوم من معارف ومعطيات علمية إلا لتثبت ذاتها؛ ولم تتخذ العلوم قط غاية في ذاتها بل كانت دائماً تعتبر العلم إما وسيلة لتسويق أمور أخرى ليست من صميم العلم، وإما موضوعاً تنصّب عليه نفسها قاضياً. لذلك فما يطلبه الفيلسوف من العلم لا يعدو أن يكون مجرد أفكار علمية أو أمثلة تؤيد توجهاته الفكرية، مع اعتقاده الراسخ أنه يقدر على تشييد بناءاته النظرية، من دون العلم وقبله. إن الفيلسوف يأتي بالأمثلة العلمية لتقر ما سبق

(2) بعض فلاسفة العلم كانوا شديدي الإلحاح على تعارض طريق العقل العلمي مع العقل الفلسفي الذي لا يتعدى عند خوضه في أمور علمية عتبة بادئ الرأي :

Cf. Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique : Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, 8^e édition, Paris : Vrin, 1972, pp. 13-14.

تأكيداً لا لتحلل في ذاتها ؛ وعندما يشرح تلك الأمثلة يكون مسدداً بمبادئ أخرى غير المبادئ العلمية⁽³⁾.

سنحاول في هذه الدراسة أن نفحص نموذجاً للمسائل الخلافية بين علماء الكلام والفلاسفة، الذي تمت فيه الإحالة على علم عرف في القرون الوسطى تطورات جذيرة بالاعتبار. أما النموذج الذي سندرسه فهو مسألة رؤية الله يوم القيامة كما عالجه المتكلمون، وتقويم ابن رشد هذه المعالجة. وأما طبعة الإحالة فقد كانت عن عبارة معطيات علمية من علم البصريات استثمره كأمثلة لتأكيد دعوى أو إبطال أخرى؛ وأما العلم الذي تم الرجوع إليه لاستثمار معطياته من أجل إبطال أقاويل أو إثبات أخرى فهو علم البصريات، وما سننظر فيه هو طبيعة استثمار معطيات محسوبة على علم المناظر لمعالجة مسألة عقديّة.

مسألة الرؤية من المسائل الخلافية التي لم يكن من الممكن لعلماء الكلام أن يخوضوا فيها، دون أن تتكاثر حولها الحلول وتتعدد التأويلات وتتقاطع الاستدلالات. يقول ذ. عبد المجيد النجار : «البحث في رؤية الله تعالى فرع من البحث في الصفات، وقد كان إثباتها ونفيها من قبل المتكلمين متواردين بحسب إثبات ما ورد في الصفات الخبرية على ظاهره من التحيز والجسمية، أو إثباته مفوضاً، أو إثباته مؤولاً»⁽⁴⁾. لكن هناك من ينظر إلى واقع هذا التعدد والتقاطع والتكاثر لا على أنه علامة على غنى وخصوبة النقاش الدائر حول المسألة وعلى أنه انعكاس مباشر لصعوبة المسألة وتعقيدها، بل باعتباره دليلاً على أن الخوض في هذه المسألة إثارة لفتن وشبه في الشريعة؛ ومن ثم فالرؤية هي نموذج المسائل التي يلزم، في نظر ابن رشد، أن تؤخذ على ظاهرها إعمالاً للحكمة الإلهية منها.

غير أن أهل الكلام لم يكونوا ينظرون إلى مسألة الرؤية من زاوية النظر هذه - وهي الزاوية التي يمكن أن نقول عنها إنها تقوّم النظر الكلامي من جهة انضباطها لمبادئ العلوم والصنائع ومن جهة نتائج العملية التاريخية - وإنما من جهة نظر

Cf. Gaston Bachelard, *La philosophie du non : Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique*, Paris : Presses Universitaires de France, 1940, 1988, p. 3.

(4) عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1983، ص. 221.

أخرى أجمع عليها كل متكلم وهي أن الخوض في مسألة الرؤية كان لغاية عقدية أساسا يمكن أن نردها في نهاية التحليل إلى إثبات التوحيد والدفاع عن تتريه الذات الإلهية؛ وهي غاية على شرف لا تنازعها فيه أي غاية أخرى من الغايات التي رصدت للنظر العقدي الإسلامي.

والواقع أن علماء الكلام قد اختلفوا حول مسألة الرؤية فرقا وذهبوا مذاهب شتى حتى داخل الفرقة الواحدة أو المذهب الواحد. ولما كان النظر في هذه المسألة نظراً محكوماً بالمنازعة، بالإثبات والإبطال، وبالإجابة والسؤال، وينصبّ على مسائل تمس اعتقادات الناس فإنه كان لابد أن ينتج عن جانب منه على الأقل نوع من الابتذال والتعميم لهذه المسألة؛ إذ لم يبق الخلاف منحصرًا في دائرة علماء الكلام ومقتصرًا على حلقة النظر، بل أقدم هؤلاء - عن قصد أو غير قصد - على التصريح بنتائج نظرهم وبتخريجات تأويلاتهم لجمهور الناس؛ فكان أن أصبحت المسألة ذات أبعاد جديدة تخرج عن سياق البحث النظري المخصوص، أبعاد عقدية وتاريخية، وخطابية وسياسية⁽⁵⁾.

تداخلت هذه الأبعاد واختلطت بالأبعاد العلمية اختلاطًا اتخذ في بعض الأحيان مظاهر الانتصار للاعتبارات التاريخية على حساب الانضباط لشروط النظر العلمي. ومن بين صور هذا الخلط أو من بين مستلزماته : اللجوء إلى تأويل الشريعة تأويلاً يتراوح بين الاعتدال والشطط، وبين التترية الخالص والتجسيم المفرط؛ كما اتخذ في أحيان أخرى مظهر التشكيك والطعن في مبادئ العلوم النظرية ونتائجها، التي كانت مبادئ العقل ذاته.

من هنا تظهر طبيعة معالجة ابن رشد لنظر المتكلمين في أمر الرؤية، وطبيعة نظره هو فيها. إلا أن الجدير بالملاحظة هو أنه كان يعالج المسألة من زاويتين متلازمتين. فمسألة الرؤية في نظره ذات وجهين أساسيين : وجه نظري علمي، ووجه عملي مدني. ونعني بالوجه العلمي للخلاف العقدي بخصوص مسألة الرؤية تلك المظلة النظرية العلمية التي في ظلها فحص ابن رشد وقوم مناهج وأدلة

(5) وقد كان رجال السلطة أيضاً وراء تعميم بعض الأفكار الكلامية لتشق طريقها نحو التطبيق، كما حصل مع الخليفة العباسي المأمون في بغداد، ومع بعض سلاطين المغرب المرابطين والموحدين.

المتكلمين في المسألة؛ أما وجهه العملي فنعني به التبعات العملية والمدنية التي استتبعها ذلك الخلاف بخصوص الرؤية، والتي في ضوءها اتخذ ابن رشد موقفه من هذا الخلاف.

والفرضية التي نريد أن نثبتها في هذه الدراسة هي أنه إذا كانت سمة المشروع الفكري لابن رشد هي التصحيح العقدي والفلسفي والطبي، فإن التصحيح العقدي كان في أحد جوانبه الأساسية مسدداً بالنظر العلمي، أعني بمعطيات العلوم الجزئية. والشاهد الأمثل لهذا التسديد ما نجده في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة من فحص منهجي لأدلة المتكلمين ومدلولاتهم وبيان لمواضع غلطها في ضوء ما استجد زمن ابن رشد من ثمرات البحث العلمي في مجالات بعينها كعلمي الفلك والبصريات.

ومن هنا فإذا وافقنا المرحوم جمال الدين العلوي في حكمه على كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة⁽⁶⁾ لأبي الوليد بن رشد (توفي 595 / 1198) بأنه كان يهدف أساساً إلى تصحيح العقيدة وما داخلها من تغيير⁽⁷⁾، كما كانت الكتابات الفلسفية الخالصة التي سبقت الكشف وتلته تروم تصحيح الفلسفة وما خالطها من تحريف؛ إذا وافقنا المرحوم في هذا القول، فإنه يمكن أن نفترض أن المرحلة الأولى كانت في خدمة المرحلة الثانية وتوطئة لها، بمعنى أن التصحيح العقدي كان في العمق، أو على الأقل في أحد جوانبه تصحيحاً مسدداً بالنظر الفلسفي والعلمي. هذا التسديد الذي اتخذ صبغة الفحص المنهجي لأدلة المتكلمين، وبيان مواضع زيفها وتمويهها. لكن هذا البيان كان يعتمد أساساً - وهذا هو الأهم في نظرنا - زادا نظرياً يمكن أن نطلع من خلاله على التكوين العلمي لابن رشد في مجال علمي مخصوص هو البصريات أو ما كان يسمى قديماً بعلم المناظر.

(6) سنحيل في هذه الدراسة على الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، إشراف وتقديم وشروح محمد عابد الجابري، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

(7) جمال الدين العلوي، المتن الرشدي، ص 97، 189 - 191؛ وأيضاً محمد عابد الجابري، ابن رشد: سيرة وفكر، ص 103 - 104؛ وعبارتا التغيير والتصحيح واردتان عند ابن رشد كما انتبه إلى ذلك المرحوم العلوي في شرح السماء والعالم، يقول فيه عن المتكلمين: «وقد بينا أن قولهم مخالف لظاهر الشريعة فيما كتبناه في تصحيح عقائد شريعتنا الأولى وما داخلها من تغيير»، تحقيق أسعد جمعة، الجزء الأول، تونس، مركز النشر الجامعي، 2002، ص 231.

والشاهد الأمثل على ما نقول والذي سيكون، موضع فحصنا، هو مسألة الرؤية كما تدوولت في الكتابات الكلامية وفي ردود بن رشد عليها.

أولا : الرؤية بين النص والكيف

هناك قول قرآني صريح بخصوص الرؤية، وبالموازاة مع ذلك هناك قراءات وتخريجات لهذا القول. فنحن نجد الآيتين اللتين تنصّان على أن الله ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ (الأنعام 103)، و﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة 22 - 23)؛ ولكن هذه الآية أولت تأويلات كثيرة بعضها منسوب إلى المعتزلة وبعضها منسوب إلى الأشعرية، وبعضها منسوب إلى أعلام محسوبين على الفرقة الأولى والبعض الآخر منسوب إلى آخرين من الفرقة الثانية. ففي مواقف منظري المعتزلة من الرؤية تباين، إذ نجد موقف أبي الهذيل العلاف، وأقوال هشام الفوطي وكتابات القاضي عبد الجبار وغيرهم مختلفة شتياً ما؛ كما نجد من الأشعرية أقوال أبي الحسن الأشعري وأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي وفخر الدين الرازي، وهي أقوال ليست على مذهب واحد⁽⁸⁾.

(8) يقول الشهرستاني عن المعتزلة إنهم «اتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار ونفي التشبيه عنه من كل وجه : مكانا وصورة وجسماً وتحيزاً وانتقالاً وزوالاً وتغيراً وتأثراً، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيه»، الملل والنحل، ج. 1، تحقيق أمير علي مهنا وعلي حسن فاعود، ط. 3، بيروت، دار المعرفة، 1993، ص. 57؛ أما أبو الحسن الأشعري فيقول : «أجمعت المعتزلة على أن الله سبحانه لا يرى بالأبصار واختلفت هل يرى بالقلوب؛ فقال أبو الهذيل وأكثر المعتزلة : نرى الله بقلوبنا بمعنى أنا نعلمه بقلوبنا، وأنكر هشام الفوطي وعباد بن سليمان ذلك»، مقالات الإسلاميين، تصحيح هلموت ريتز، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط. 3، د.ت. ص. 101. وكما يختلف المعتزلة في ما بينهم بخصوص تفاصيل الرؤية، يختلف الأشاعرة أيضاً، بل إننا نجد فخر الدين الرازي ينهض لإبطال أقوال الأشاعرة كما يبطل أقوال المعتزلة بخصوص جواز رؤية كل موجود، حيث يقول : «وأما مثبتو الرؤية فقد عولوا على أن قالوا : الله تعالى موجود وكل موجود فإنه تصح رؤيته ودليلهم في الإثبات : إن كل موجود تصح رؤيته : قد ذكرناه في أحكام الموجودات وأوردنا عليه اعتراضات قوية، لا يمكن دفعها البتة»، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، الجزء الثاني، بيروت، دار الكتاب العربي، 1987، ص. 87؛ وأيضاً أحمد محمود صبحي، في علم الكلام دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الجزء الثاني (الأشاعرة)، ط. 5، بيروت، دار النهضة العربية، 1985، ص. 328 - 329.

كان أبو حامد الغزالي (توفي 505 / 1111) قد سجل قبل ابن رشد كيف أن مسألة الرؤية كانت موضع افتراق الفرق وتحزبها «إلى مُفرط ومفرط»⁽⁹⁾. وبشيء من الاختزال لهذه الكثرة في الأحزاب والفرق يقدم الغزالي نمذجة ثنائية لخصومه حتى يوضع فرقته وحزبه موضعاً نموذجياً أيضاً يتخطى إفراط وتفريط خصومه، وحتى يضحى على نموذج الاقتصاد في الاعتقاد الذي لا ينبغي في نظره أن يخفى عن عاقل⁽¹⁰⁾. وبدوره، انتبه القاضي عبد الجبار المعتزلي (توفي حوالي 415 / 1024) قبل أبي حامد أيضاً إلى وقوع الخلاف في مسألة الرؤية. لكن الخلاف الحقيقي الذي للمعتزلة مع خصومها ليس مع المجسمة، وإنما مع الأشعرية. يقول عبد الجبار: «وفي الحقيقة الخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكتفون الرؤية؛ فأما المجسمة فهم يسلمون أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لما صح أن يرى، ونحن نسلم لهم أن الله تعالى لو كان جسماً لصح أن يرى، والكلام معهم في هذه المسألة لغو»⁽¹¹⁾.

وربما كان الخلاف مع المجسمة بدون فائدة كبرى بالنظر إلى كثرة الإلزامات أو المحالات التي تلزم عن بعض أقوالهم أو يلزمهم بها خصومهم؛ وهو ما انتبه إليه الغزالي أيضاً حين قال: «أما الحشوية فإنهم لم يتمكنوا من فهم موجود إلا في جهة، فأثبتوا الجهة حتى ألزمتهم بالضرورة الجسمية والتقدير والاختصاص بصفات الحدوث»⁽¹²⁾، لذلك فرط هؤلاء. و«أما المعتزلة فإنهم نفوا الجهة ولم يتمكنوا من إثبات الرؤية دونها، وخالفوا به قواطع الشرع، وظنوا أن في إثباتها إثبات الجهة، فهؤلاء تغلغلوا في التثريب محترزين من التشبيه، فأفراطوا. والحشوية أثبتوا الجهة احترازاً من التعطيل فشبهوا، فوقف الله سبحانه أهل السنة للقيام بالحق، ففطنوا للمسلك القصد وعرفوا أن الجهة منفية لأنها للجسمية تابعة وتامة، وأن الرؤية ثابتة لأنها رديف العلم وفريقه، وهي تكملة له؛ فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي من لوازمها. وثبوت العلم أوجب ثبوت الرؤية التي هي

(9) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، ص. 41.

(10) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 48.

(11) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، حققه وقدم له عبد الكريم عثمان، ط. 3، القاهرة،

مكتبة وهبة، 1996، ص ص. 232 - 233.

(12) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 48.

من روافده وتكملاته ومشاركة له في خاصيته، وهي أنها لا توجب تغييراً في ذات المرئي، بل تتعلق به على ما هو عليه كالعلم»⁽¹³⁾.

1. موقف المعتزلة

الأصل عند المعتزلة أن شرط الرؤية الذي لا حصول لها من دونه هو الجهة، لذلك فكل مرئي إنما هو جهة من الرائي. ومن المعلوم أن أهل العدل والتوحيد كانوا قد انتصبوا إلى المرافعة على الذات الإلهية تترتها وتبرئة لها من كل ما قد يشوب التوحيد الخالص. هذه هي الغاية التي سعى إليها المعتزلة، وهي التي ألزمتهم بجهة ما بأن يستقروا في تصورهم على أن الله ليس بجسم، فصدقوا بهذا التصور وحملوا الناس على التصديق به وبما يلزم عنه. إذ لما كان انتفاء الجسمية شرطاً ذاتياً من شروط التترية، وكان انتفاء الجهة شرطاً من شروط انتفاء الجسمية، لزم عن ذلك انتفاء الرؤية البصرية على اعتبار أنها مشروطة بالجهة والجسمية. بمعنى أنه لما كانت الرؤية توجب إثبات الجهة فإن إثبات الجهة يقتضي الإقرار بالجسمية؛ وهذا عين المحال في حقه تعالى وتتره. لهذا فإن الله لما لم يكن جسماً ولا في جهة، فهو إذن لا قبل للأبصار بإدراكه.

سلك المعتزلة للدلالة على إنكار رؤية الله يوم القيامة طريق القياس، قياس النقلة أو الاستدلال بالشاهد على الغائب، وقد كان «الهدف الأصلي من هذا الاستدلال هو إبطال مذهب الخصم وذلك باتخاذ الشاهد أي التجربة الحسية أصلاً يرد إليه الفرع (الغائب / العقائد)؛ فما وجد له دليل في الأصل قبل، وما كان لا دليل عليه في الأصل، أي في الواقع، رفض»⁽¹⁴⁾. لكن هذا الاستدلال التمثيلي ألزمهم بجهة ما برد المنقول من الشريعة والأحاديث المروية التي تثبت الرؤية.

وقد اضطر المعتزلة عموماً إلى رد الآثار الواردة في الرؤية على كثرة هذه الآثار، معتبرين هذه الآثار أخبار آحاد، وهذه لا يعلم شيء عنها⁽¹⁵⁾. وهذا عين ما

(13) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 48.

(14) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، 1984، ص. 122.

(15) يقول ابن رشد: «قد يظن أن هذه المسألة هي بوجه ما داخلية في الجزء المتقدم لقوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، ولذلك أنكرها المعتزلة وردت الآثار الواردة في الشرع بذلك مع كثرتها وشهرتها. فشنع الأمر عليهم»، الكشف، ص. 153، ويقول أيضاً: «فاضطروا لهذا المعنى إلى رد الشرع المنقول، واعتلوا للأحاديث بأنها أخبار آحاد، وأخبار =

استقبح الأشاعرة على المعتزلة؛ وقد سجل الغزالي الملاحظة ذاتها التي سجلها ابن رشد، من أن المعتزلة قد «خالفوا به قواطع الشرع»⁽¹⁶⁾. وعلى رأيهم، فإن هذه الآثار لا تعدو أن تكون أخبار آحاد، وأخبار الآحاد لا توجب العلم والاعتقاد، هذا فضلا عن أن هناك نصاً يقضي أن الله لا تدركه الأبصار.

إذن من أجل الحسم في مسألة الرؤية يوم القيامة كان لابد من العودة إلى مقتضياتها في التجربة الحسية، باعتبارها أصلاً يحتكم إليه في الحكم على الفرع، أو شاهداً يتوصل بحكمه في القضاء على الغائب. والشاهد هنا هو حيثيات حصول الرؤية التي تقتضي حصول الجهة. يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «إن الواحد منا راء بحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان قابلاً أو حالاً في المقابل، أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل»⁽¹⁷⁾. وهذا ما يطلق عليه عبد الجبار بدليل المقابل⁽¹⁸⁾. وعليه، فلا يمكن أن تحصل الرؤية إلا إذا كان المرئي متحيزاً في جهة ما من الرائي، وإذا كان إثبات الجهة شرطاً لا محيد عنه في تجربة الإدراك بالبصر في العالم، والجهة تستلزم الجسمية، إذ ليس في جهة إلا ما كان متحيزاً، أي جسماً، فإن إثبات رؤية الله يوم القيامة (الغائب) معناه أن الله كموضوع مبصر يوجد في جهة ما من الذات المبصرة أي أنه جسم وهذا محال، لأن الله ليس بجسم.

=الآحاد، لا توجب العلم»، نفسه؛ ويقول الحديث النبوي الذي اعتبره المعتزلة من بين الآثار خبر آحاد ولا يوجب الاعتقاد: «حدثنا عبيدة بن عبد الله حدثنا حسين الجعفي عن زائدة، حدثنا بيان بن بشر عن قيس بن أبي حازم حدثنا جرير قال: خرج علينا رسول الله ﷺ ليلة البدر، فقال: إنكم سترون ربكم يوم القيامة، كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته»، انظر أيضاً، أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، الجزء الأول (المعتزلة)، ط. 5، مصر، دار النهضة المصرية، 1985، ص ص. 129 - 130.

(16) أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 48.

(17) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص. 248؛ ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى قول عالم البصريات ابن الهيثم (432 / 1040): «إن المبصر الذي يدركه البصر بالانعكاس في المرآة إنما يدركه البصر في مقابلته. وليس هو مقابلاً له، وإنما صورته تصل إلى البصر على طول الخطوط المستقيمة التي هي خطوط الشعاع الممتدة من البصر في جهة المقابلة»؛ كتاب المناظر، تحقيق عبد الحميد صبره، المقالة الثانية، ص. 256، ف. 99.

(18) ويسوق عبد الجبار دليلاً آخر يقول فيه: «دليل آخر، وهو أن القديم تعالى لو جاز أن يرى في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن، ومعلوم أننا لا نراه الآن»، شرح الأصول الخمسة، ص. 253.

لكن يجدر بنا أن نسجل أن هذا الأصل من حيث هو مقدمة أعرف وأبين من المطلوب، والذي جعلوه مقدمة لحجتهم، يتألف من معطيات التجربة البشرية في عملية الإبصار، وهي في نهاية التحليل ليست معطيات علمية، بل هي معطيات «مباشرة» تدخل في باب بادئ الرأي المشترك.

فإذا كانت الرؤية لا تحصل إلا بالجهة فإن رؤية الله تقتضي إما أن يكون في جهة بمعنى أنه جسم وقد ظهر استحالة هذه الإمكانية؛ وإما أن الرؤية لا تحمل من الرؤية المعروفة إلا الاسم، أي أنه وإن كان لا بد من إثبات الرؤية فإنه لا بد أيضا من تأويل هذه الرؤية بإفراغها من محتوياتها المادية لتصبح رؤية معنوية قلبية (روحية)، وهذه الإمكانية ليست هي أيضا موضع اتفاق المعتزلة.

هكذا نرى أن المعتزلة، إذ يتكئون على الاستدلال بالشاهد على الغائب، قد جمعوا بين عالمين مختلفين تماما، عالم الطبيعة وعالم ما بعد الطبيعة. والحال أن هذا الاستدلال لا يصح حسب ابن رشد، «إلا حيث تكون النقلة معقولة بنفسها، وذلك عند استواء طبيعة الشاهد والغائب»⁽¹⁹⁾، وقد لجأوا في ما يخص مسألة الرؤية إلى الفصل بين الشاهد والغائب، خلاف عاداتهم في المسائل الأخرى.

والحقيقة أننا لا نعثر عند ابن رشد في الفصل المتعلق بالرؤية من كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة على نقد متعلق بالآلية المنهجية الكلامية، أعني الاستدلال بالشاهد على الغائب، بنتائجه النظرية، بقدر ما نجد تقويما لأمرين أولهما خروج قول الأشعرية عن شروط القول العلمي في الرؤية؛ أعني مخالفة لما انتهى إلى ذلك علم البصريات في شروط الرؤية وكيفيتها، والثاني تقويما للتبعات التاريخية والتداولية لحجاج المتكلمين.

2- موقف الأشاعرة

لئن تمسك الأشاعرة بمبدأ التوحيد والترية، أي بنفي الجسمية عن الذات الإلهية، فإنهم إلى ذلك أجازوا رؤية الله يوم القيامة، دون أن يلزم عن ذلك تجسيم أو تشبيه. وسعيا وراء غاية الجمع بين تقريرين أحدهما سلبي وهو الترية والآخر

(19) ابن رشد، الكشف، ص. 109.

إيجابي وهو إثبات الرؤية، أقدموا على رفع خاصية الضرورة، فكان الجمع بمثابة تجاوز للتناقض القائم بين الاعتقادين؛ أعني بين إثبات التثريه وإثبات الرؤية وقوعاً أو جوازاً. وفي هذا المعنى يقول ذ. علي الإدريسي : «يجيز الأشعري الرؤية يوم القيامة، بحجة أن الشرع حسم فيها بدليل قوله تعالى : ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ (القيامة 22 - 23) مؤكداً أن النظر المقصود في الآية لا يمكن أن يجمل معنى آخر غير الرؤية، أما عندما يتعلق الأمر بآيات أخرى تنفي الرؤية كقوله تعالى : ﴿لا تدركه الأبصار﴾ (الأنعام 103)، مثلاً فإنه يذهب مذهب المؤولين، ليعتبر أن الأمر يخص هنا النظر في الدنيا دون الآخرة»⁽²⁰⁾. ومن جهته يجمل ابن رشد قصة الأشاعرة بقوله : «وأما الأشعرية فقد راموا الجمع بين الاعتقادين، أعني بين انتفاء الجسمية وبين جواز الرؤية لما ليس بجسم بالحس»⁽²¹⁾. وقد كان جمعهم ذاك مصدر صعوبات وإحراجات عديدة، انتبه بعض المتأخرين الأشاعرة إليها.

الظاهر أن الأشاعرة لم يصرحوا بهذه الدعوى ابتداءً، وإنما دفعاً لاعتراض المعتزلة عليهم بالقول إن الرؤية عملية تقتضي الجسمية، وتقتضي الجهة والمقابلة بين الرائي والمرئي. وبمقتضى نفي الجسمية وكل لواحقها المادية وسلبها عن الذات الإلهية⁽²²⁾، كان لابد من القول بأن الرؤية تقصد فقط إثبات الوجود ولا تحيل بالضرورة إلى الجسم المحسوس؛ الشيء الذي يعني أن الرؤية كفعل إدراكي ذات ارتباط مباشر بالوجود؛ فكل ما هو موجود تصح رؤيته؛ والله، لما كان واجب الوجود فرويته ممكنة لأجل ذلك. ويجمل ابن رشد حكاية احتجاج الأشعرية لدعواهم أن الشيء لا يخلو أن يرى من ثلاث جهات، إما من جهة ما هو جسم، أو من جهة أنه لون، أو من جهة أنه موجود. فإذا كان «باطلاً أن يرى

(20) علي الإدريسي، قضايا في الفكر الإسلامي، البيضاء، دار الثقافة، 2003، ص. 126.

(21) ابن رشد، الكشف، ص. 153.

(22) يقول ابن رشد : «إن المعتزلة لما اعتقدوا نفي الجسمية عنه سبحانه واعتقدوا وجوب التصريح بها لجميع المكلفين ووجب عندهم إن انتفت الجسمية، أن تنفي الجهة. وإذا انتفت الجهة انتفت الرؤية. إذ كل مرئي مرئي في جهة من الرائي»؛ الكشف، ص. 153؛ وقول ابن رشد مطابق تماماً لما ورد عن القاضي عبد الجبار والمعتزلة عموماً، هذا مع إشارة ابن رشد إلى أن كتب المعتزلة لم تكن بين يديه.

لمكان أنه جسم، إذ لو كان ذلك كذلك لما رئي اللون؛ وباطل أن يرى من قبل أنه لون، إذ لو كان ذلك لما رئي الجسم، قالوا: وإذا بطلت جميع هذه الأقسام التي تتوهم في هذا الباب، فلم يبق أن يرى الشيء إلا من أنه موجود⁽²³⁾.

ويتصل الموقف من الرؤية بالموقف من مسألة السببية، بل هو مظهر واضح لذلك الموقف؛ ومعلوم موقف كل من المعتزلة والأشعرية من المسألة. لذلك فقد كان التمسك بالعلاقة بين الرؤية والجهة (الجسمية) يلزم بالقول بانتفاء الرؤية بناء على انتفاء الجسمية؛ أما الأشعرية، أصحاب القول بخرق العادة، فقد جمعوا بين القول بانتفاء الجسمية عن الله وجواز رؤيته، لأنهم يرون أن لا علاقة ضرورية بين الأمرين؛ أعني بين الرؤية والجسمية؛ إذ قد يرى الشيء، لا لأنه جسم ولا لأنه في جهة وإنما لأنه موجود.

إذا كان المعتزلة قد شرطوا الرؤية بالجسمية وتوابعها، من جهة وقوع الضوء وما إلى ذلك من الشروط المادية للرؤية، قياساً على الشاهد، فإن الأشاعرة قد لجأوا على غير عاداتهم، في نفي هذه الجسمية، إلى الفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة. وعليه فقد صار لا ضرورة في العلاقة بين مفهوم الرؤية ومفهوم الجسمية؛ وفي رأيهم، ليس من شروط الرؤية في عالم الغيب اقتضاء الجسمية أبداً، ومن ثم كانت الرؤية بالعين للذات الإلهية الموجودة ممكنة لكونها موجودة فحسب⁽²⁴⁾. وتبعاً لذلك فما من موجود موجود إلا ويمكن أن يرى. هذا ما انتهى

(23) ابن رشد، الكشف، ص. 153.

(24) عبد المجيد الصغير، «ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي»، المناظرة، ع. 1، س. 1، 1989، ص. 109. وحتى أبو المعالي الجويني حين قام مدافعاً عن جواز رؤية ما ليس بجسم، وزعم «أن الحواس إنما تدرك ذوات الأشياء، وما تنفصل به الموجودات بعضها من بعض هي أحوال، ليست بذوات، فالحواس لا تدركها وإنما تدرك الذات، والذات هي نفس الموجود المشترك لجميع الموجودات، فإذا الحواس إنما تدرك الشيء من حيث هو موجود». هذا هو ملخص الحجة الجوينية، أما حكمها في نظر القاضي ابن رشد فهي في غاية الفساد. لأنه لو كان البصر يدرك الأشياء، لما أمكنه أن يدرك فصولها أي أن يفرق بين الأبيض والأسود مثلاً، إذ الأشياء لا تفترق بالشيء الذي تشترك فيه، وللزم أن تكون مدارك المحسوسات بالجنس واحداً، فلا يكون فرق بين مدرك هذه الحاسة ومدرك تلك؛ وهذا غاية الخروج عما يعقله الإنسان». ومن هنا فالبصر يدرك ذات الشيء المشار إليه بتوسط إدراكه لمحسوسه الخاص الذي هو اللون، ومن باب المغالطة أن يؤخذ ما يدرك إدراكاً ذاتياً على أنه مدرك بذاته. فالجسم يدرك إدراكاً ذاتياً لكنه ليس مدركاً من ذاته وإنما من جهة كونه ملوناً =

بالأشعرية إلى القول بجواز رؤية محسوسات أخرى غير «مرئية» عادة كالمشمومات والمسموعات. وهكذا فاشتراط الوجود فقط في الوجود لكي يدرك هو ما اضطر الأشاعرة إلى التسليم بأن الألوان يمكن أن تسمع والأصوات ممكن أن ترى؛ و«الأشعري في ذلك يجيز رؤية كل موجود كالأصوات والطعوم، يذهب إلى أنه تعالى يجوز أن يخلق فينا رؤيتها، وإنما لا نرى تلك الأشياء لجريان العادة من الله بذلك»⁽²⁵⁾.

لكن هذا القول غاية في المغالطة، لا فقط في نظر خصوم الأشعرية من المعتزلة، وإنما في نظر الأشاعرة المتأخرين أيضا كفخر الدين الرازي، كما ألمحنا أعلاه⁽²⁶⁾.

=انظر الكشف، ص. 157؛ وعلى سبيل المقارنة نشير إلى أن أبا المعالي الجويني يقول : «والذي يُعَوَّل عليه في إثبات جواز الرؤية بمدارك العقول، أن نقول : قد أدركنا شاهدا مختلفات، وهي الجواهر والألوان؛ وحقيقة الوجود تشترك فيها المختلفات، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها وصفات أنفسها؛ والرؤية لا تتعلق بالأحوال. فإن كل ما يُرى ويُميز عن غيره في حكم الإدراك فهو ذات على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات. فإذا تقرر بضرورة العقل أن الإدراك لا يتعلق إلا بالوجود، وحقيقة الوجود لا تختلف، فإذا رُئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود؛ كما أنه إذا رُئي جوهر، لزم تجويز رؤية كل جوهر؛ وهذا قاطع في إثبات ما نبغيه»؛ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، نشره الشيخ زكريا عميرات، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995، ص. 75. ويقول الباقلاني مقررا جواز رؤية الله بالأبصار «الحجة على ذلك أنه موجود تعالى. والشيء إنما يصح أن يُرى من حيث كان موجودا، إذا كان لا يرى لجنسه، لأننا لا نرى الأجناس المختلفة؛ ولا يرى لحدوثه، إذ قد نرى الأعراض الشيء في حال لا يصح أن يحدث فيها، ولا لحدوث معنى فيه، إذ قد ترى الأعراض التي لا تحدث فيها المعاني»، التمهيد، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، 1987، ص. 302؛ وانظر قوله أيضا : «ويدل على ذلك من جهة العقل أنه تعالى موجود والموجود لا يستحيل رؤيته، وإنما يستحيل رؤيته المعدوم، وأيضا فإنه تعالى يرى جميع المرئيات، وقد قال تعالى : ﴿ألم يعلم بأن الله يرى﴾ 96 - 14 وقال : ﴿الذي يراك﴾ 26 - 218 وكل راء يجوز أن يرى»، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، قراءة وتقديم محمد زاهد بن الحسن الكوثري، ط 2، مصر، المكتبة الأزهرية للتراث، 2000، ص. 175.

(25) فاطمة أحمد رفعت، «إثبات الأشعرية لرؤية الله يوم القيامة»، ضمن

<http://www.balagh.com/mosoa/falsafh/0d1f25c7.htm>

(26) ورود تفاصيل دقيقة عند الرازي تتعلق بوجه الإدراك بالبصر يجعلنا لا نستبعد أن يكون الرازي قد اطلع على أعمال علمية لعلماء المناظر تفسر عمليات الإدراك، وأن يكون هذا الاطلاع وراء انقلابه على أهل مذهبه. انظر هذه التفاصيل في المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق أحمد حجازي السقا، الجزء الثاني، ص. 81 - 82؛ وانظر له أيضا محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، راجعه وقدم له طه عبد الرؤوف سعد، مصر، مكتبة الكليات الأزهرية، ص. 189.

ولإظهار هذه المغالطة، اضطر ابن رشد إلى العودة إلى بعض المعطيات العلمية، التي سبق أن تعرض لها في كتاباته السيכולجية، وفي ضوء هذه المعطيات حصل تقويم أفاويل الأشاعرة؛ حيث يقول: «إن الرئي منه ما هو مرئي بذاته، ومنه ما هو مرئي من قبل المرئي بذاته، وهذه هي حال اللون والجسم: فإن اللون مرئي بذاته والجسم مرئي من قبل اللون. ولذلك ما لم يكن له لون لم يبصر، ولو كان الشيء إنما يرى من حيث هو موجود فقط، لوجب أن تبصر الأصوات وسائر المحسوسات الخمس، فكان يكون البصر والسمع وسائر الحواس الخمس حاسة واحدة، وهذه كلها خلاف ما يعقل»⁽²⁷⁾. فلما كانت كل قوة مستقلة عن الأخرى بآلتها الخاصة ومدرکہا الخاص ووظيفتها الخاصة التي تقوم بها ولا يقوم بها غيرها، فإن قوة البصر من شأنها أن تبصر الألوان بالعين والشم من شأنه أن يحس المشمومات بالأنف. ولو حدث تبادل أو اختلاط في هذه الوظائف لكان هذا لا فقط خروجا عن المعلوم بالطبع، بل إبطالا للحكمة الإلهية. لذا، فإن مبدأ استقلال الحواس إحداها عن الأخرى يجعل كل حاسة مستقلة عن الأخرى لأن لكل واحدة مقومات وأعراضا خاصة تفصلها عن باقي حواس الإنسان الأخرى. فلو لم تكن تلك المقومات والأعراض لكان من الضروري أن يكون البصر والسمع وسائر الحواس حاسة واحدة، وهذا محال. ولذلك، فكل حاسة مستقلة بذاتها وبمحسوسها الخاص، ولا يمكن أن تنقلب إحداها إلى أخرى، كما لا يمكن أن تؤدي إحداها وظيفة الأخرى⁽²⁸⁾.

وعليه، فلما كان اللون هو المحسوس الخاص بالبصر، وهو ما يدركه بآلة مخصوصة هي العين، إذ قد تبين في علم النفس أن لا وجود لمحسوس مشترك، فإن من شروط الرؤية أيضا أن يكون هناك جسم ملون بالإضافة إلى الشروط المذكورة أعلاه، ولا يكفي أن يكون موجودا فقط" فلو كان كذلك لما ميزنا أي إدراك يدرك هذا الموجود.

(27) ابن رشد، الكشف، ص. 155.

(28) انظر محمد مفتاح، «قراءة بعض آثار ابن رشد في ضوء المفاهيم العقلانية السياقية»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ع. 23، 1999، ص ص. 9-37.

وهكذا عُسِّرَ على الأشعرية جمعُهم بين انتفاء الجسمية وجواز الرؤية، في نظر ابن رشد، إذ يقول: «فلجأوا في ذلك إلى حجج سفسطائية مموهة، أعني الحجج التي توهم أنها حجج وهي كاذبة»⁽²⁹⁾. فالقول بجواز رؤية ما لا يدخل ضمن المحسوس الخاص بقوة الإبصار «خروج عن الطبع، وعن ما يمكن أن يعقله إنسان، فإنه من الظاهر أن حاسة البصر غير حاسة السمع، وأن محسوس هذه غير محسوس تلك؛ وأن آلة هذه غير آلة تلك؛ وأنه ليس يمكن أن ينقلب البصر سمعا، كما ليس يمكن أن يعود اللون صوتا»، وهذه الأمور كلها قد تبَيَّنَت في شروح ابن رشد النفسية. وإلا فإن القول بهذا سيفضي بنا إلى القول بأن «الأشياء كلها شيئا واحدا، حتى المضادات، وهذا شيء فيما أحسبه يسلمه المتكلمون من أهل ملتنا أو يلزمهم تسليمه، وهو رأي سفسطائي لأقوام قدماء مشهورين بالسفسطة»⁽³⁰⁾.

يتأكد المسعى التغلطي لدى علماء الكلام عموما والأشعرية خصوصا أيضا في حجة أحد أكبر المنسويين إليهم، أعني أبا حامد الغزالي. ففي سياق الحديث عن الرؤية وشروطها وأوضاعها، يحكي ابن رشد عن الغزالي أنه قد رام أن يعاند المقدمة التي قال بها المعتزلة والقاضية بأن «كل مرئي في جهة من الرائي»، بالقول «إن الإنسان يبصر ذاته في المرآة وذاته ليست في جهة غير جهة مقابلة. وذلك أنه لما كان يبصر ذاته وكانت ذاته ليست تحل في المرآة التي في الجهة المقابلة، فهو يبصر ذاته في غير جهة»⁽³¹⁾.

(29) ابن رشد، الكشف، ص. 153.

(30) ابن رشد، الكشف، ص. 156.

(31) ابن رشد، الكشف، ص. 155؛ ويجدر بنا أن نشير إلى وجود نوع من الخلط بين كتابين للغزالي، فقد وردت الإشارة في طبعة محمود قاسم لكتاب كشف مناهج الأدلة، ص. 187، عبارة: «وقد رام أبو حامد في كتابه المعروف بالمقاصد»، ونفهم منه مقاصد الفلاسفة. وقد حافظت نسخة الجابري على نفس العبارة مع إشارة في الهامش إلى كتاب آخر لأبي حامد هو الاقتصاد في الاعتقاد. والواقع أن مراجعتنا للكتابين المذكورين جعلتنا نجزم بأن المقصود عند ابن رشد هو كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، لاحتوائه على موضع فحص خاص بالرؤية يوم القيامة، وللتشابه الكبير بين العبارة ومثال المرآة اللذين ينسبهما ابن رشد للغزالي مع ما ورد في هذا الكتاب، انظر، الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 41 - 48، وعن مثال المرآة انظر نفسه، ص. 42 - 43؛ وليس كتاب مقاصد الفلاسفة، لخلوه من أي فحص متعلق بمسألة الرؤية.

حتى نعيد ترتيب حجة الغزالي نعود إلى كتاب الاقتصاد في الاعتقاد الذي منه يستقي ابن رشد دعوى الغزالي. يدعي أبو حامد «أن الله سبحانه وتعالى مرئي»⁽³²⁾. وتدرج دعوى الغزالي ضمن ما أسماه في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد بقطب النظر في ذات الله تعالى. وإدراجه مسألة الرؤية في هذا القطب قائم على اعتبارين أساسيين: نفي الرؤية عما يلزم على نفي الجهة، «فأردنا أن نبين كيف يُجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية»؛ أما الاعتبار الثاني فهو أن الله «عندنا مرئي لوجوده ووجود ذاته، فليس ذلك إلا لذاته، فإنه ليس لفعله ولا لصفة من الصفات، بل كل موجود ذات فواجب أن يكون مرئياً»⁽³³⁾. لكن الغزالي لم يصرح بدعواه ابتداءً، بل رام أولاً معاندة قول المعتزلة التي طابقت بين الجهة والرؤية.

ومن بين الحجج التي استعملها الغزالي لرد دعوى المعتزلة، ومن ثم لإثبات جواز الرؤية، مثال النظر في المرأة. يقول سائلاً ومعتزلاً: «لم قلت إنه إن كان مرئياً فهو بجهة من الرائي، أعلمتم ذلك بضرورة أم بنظر؟ ولا سبيل إلى دعوى الضرورة، وأما النظر فلا بد من بيانه»⁽³⁴⁾. لذلك يحاول الغزالي الاعتراض على حجة المعتزلة القائمة على قياس التمثيل والتي منتهى الشاهد فيها «أنهم لم يروا إلى الآن شيئاً إلا وكان بجهة من الرائي مخصوصة»⁽³⁵⁾، لذلك فكل ما يمكن أن يرى فهو في جهة ما من الرائي. ويرد الغزالي، بأن لا أحد يقدر «على إنكار رؤية الإنسان نفسه في المرأة، ومعلوم أنه ليس في مقابلة نفسه، فإن زعموا [المعتزلة] أنه لا يرى نفسه وإنما يرى صورة محاكية لصورته منطبعة في المرأة انطباع النفس في الحائط، فيقال إن هذا ظاهر الاستحالة: فإن من تباعد عن مرآة منصوبة في حائط بقدر ذراعين يرى صورته بعيدة عن جرم المرأة بذراعين، وإن تباعد بثلاثة أذرع فكذا. فالبعيد عن المرأة بذراعين كيف يكون منطبعا في المرأة وسمك المرأة ربما لا يزيد على سمك شعيرة؟ فإن كانت الصورة في شيء وراء المرأة فهو محال، إذ ليس وراء المرأة إلا جدار أو هواء أو شخص آخر هو محجوب عنه، وهو لا يراه. وكذا عن يمين المرأة ويسارها وفوقها وتحتها وجهات المرأة

(32) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 41.

(33) نفسه.

(34) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص. 42.

(35) نفسه.

الست، وهو يرى صورة بعيدة عن المرأة بذراعين، فلنطلب هذه الصورة من جوانب المرأة : فحيث وجدت فهو المرئي، ولا وجود لمثل هذه الصورة المرئية في الأجسام المحيطة بالمرأة إلا في جسم الناظر، فهو المرئي إذاً بالضرورة. وقد تطلب المقابلة والجهة ولا ينبغي أن تستحقر هذا الإلزام فإنه لا مخرج للمعتزلة عنه، ونحن نعلم بالضرورة أن الإنسان لو لم يبصر نفسه قط ولا عرف المرأة وقيل له أن يمكن أن تبصر نفسك في مرآة لحكم بأنه محال، وقال لا يخلو إما أن أرى نفسي وأنا في المرأة فهو محال، أو أرى مثل صورتي في جرم المرأة وهو محال، أو في جرم وراء المرأة وهو محال، أو المرأة في نفسها صورة وللأجسام المحيطة بها جسم صور، ولا تجتمع صورتان في جسم واحد؛ إذ محال أن يكون في جسم واحد صورة إنسان وحديد وحائط، وإن رأيت نفسي حيث أنا فهو محال، إذ لست في مقابلة نفسي فكيف أرى نفسي، ولا بد بين المقابلة بين الرائي والمرئي وهذا التقسيم صحيح عند المعتزلي ومعلوم أنه باطل، وبطلانه عندنا لقوله إني لست في مقابلة نفسي فلا أراها وإلا فسائر أقسام كلامه صحيحة، فهذا يستبين ضيق حوصلة هؤلاء عن التصديق بما لم يألفوه ولم تأنس به حواسهم⁽³⁶⁾. هكذا يظهر لنا هذا القول الذي سقناه على طوله، طبيعة استثمار الغزالي لمعطيات تقع في القلب من انشغالات علماء المناظر⁽³⁷⁾.

(36) الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص ص. 42 - 43.

(37) يمكن أن نسوق هنا تفسير العالم أبي علي الحسن ابن الهيثم لانعكاس الصورة في المرأة وحيثياتها ومقتضياتها : «والذي يظهر به ظهوراً بيناً أن الحاس يدرك السميت الذي عليه يفعل البصر بصورة المبصر هو ما يدرك بالانعكاس في المرايا. فإن المبصر الذي يدركه البصر بالانعكاس في المرأة إنما يدركه البصر في مقابلته. وليس هو مقابلاً له، وإنما صورته تصل إلى البصر على سموت الخطوط المستقيمة التي هي خطوط الشعاع الممتدة من البصر في جهة المقابلة. فإذا أحس البصر بالصورة من سموت خطوط الشعاع ظن بالمبصر أنه عند أطراف تلك الخطوط، وأن الصورة إنما وردت على سموت تلك الخطوط، لأنها عند أطراف تلك الخطوط؛ لأنه ليس يدرك شيئاً من المبصرات المألوفة التي يدركها دائماً إلا عند أطراف الخطوط المتوهمة بين البصر والمبصر التي هي خطوط الشعاع. فمن إدراك البصر للمبصر بالانعكاس في مقابلته وعلى استقامة السموت التي عليها تصل الصور المنعكسة إلى البصر، ويظهر أن الحاس يحس بالسميت الذي منه ترد الصورة ومنه يفعل البصر بالصورة. وإذا أحس الحاس بالسميت الذي منه يفعل بالصورة أدركت القوة المميزة الجهة التي يمتد فيها ذلك السميت، وأدركت جهة المبصر. فجهة المبصر يدركها الحاس إدراكاً مجملًا من إدراكه لوضع البصر في حال الإبصار، وتدركها القوة المميزة إدراكاً مجملًا من إدراكها لوضع البصر في حال الإبصار، وتدركها القوة =

فقد سخر أبو حامد الغزالي مثال انعكاس الصورة على المرآة في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد، من أجل إبطال قول المعتزلة بخصوص شروط الرؤية المادية، والحال أن موضوعات من قبيل المرايا والانعكاس كانت موضع بحث وفحص علميين عند علماء البصريات في العالم الإسلامي قبله بقرن من الزمن، وهذا ما يدفعنا إلى التساؤل عن مدى انضباط حجج الغزالي لعلمية المعطيات المتعلقة بالانعكاس.

غير أن ابن رشد لا يعتبر كلام الغزالي منطوقاً على غلط في الاستدلال فقط، بل يعتبر أن الغرض من التدليل الغزالي هو التخليط أساساً. والحجة على ذلك، حسب قاضي قرطبة، هي عين ما اعتبر الغزالي قولاً مستحيلاً، وهي أن ما يبصر هو خيال ذاته، والخيال منه هو في جهة بعينها؛ إذ كان الخيال في المرآة، والمرآة في جهة

=الميزة إدراكاً محققاً على التحرير من إدراكها للسمت الذي منه ينفع البصر بصورة المبصر. وبعد المبصر هو معنى قد استقر في النفس. ففي حال حصول صورة المبصر في البصر قد أدركت القوة المميزة جهة المبصر مع استقرار معنى البعد عندها. واجتماع البعد والجهة هو المقابلة. فإذا أدركت القوة المميزة جهة المبصر وبعده معا فقد أدركت مقابله. فإدراك المقابلة يكون من إدراك جهة المبصر وإدراك بعد المبصر معا. وإدراك الجهة يكون على الصفة التي ذكرناها. فإذا حصلت صورة المبصر في البصر أحس الحاس بالموضع من العضو الحاس الذي فيه حصلت الصورة، وأدركت القوة المميزة جهة المبصر من سمت الذي منه تمتد الصورة. ومعنى البعد مستقر عندها. فهي تدرك الجهة وتذكر البعد معا في حال إدراك الحاس للصورة. ففي حال إدراك الحاس للصورة قد أدركت القوة المميزة المقابلة. فعلى هذه الصفة يكون إدراك المقابلة»؛ كتاب المناظر (المقالات الثلاث الأولى)، تحقيق عبد الحميد صبرة، الكويت، 1983، المقالة الثانية، ص 256 - 257، ف 99؛ ويضيف: «والجهة والبعد هما المقابلة، والضوء واللون هما صورة المبصر، وإدراك الصورة مع إدراك المقابلة هو الذي يقوم منه إدراك المبصر في مقابلة البصر. فإدراك المبصر في مقابلة البصر إنما هو من أجل أن الضوء والمقابلة يدركان معا»؛ ص 257، ف 100؛ ومعلوم أن أبا حامد الغزالي قد ولد عشرين سنة بعد وفاة ابن الهيثم. ولد أبو علي الحسن بن الحسن بن الهيثم بالبصرة سنة 354 هـ / 965م؛ ثم رحل إلى القاهرة زمن الحاكم الفاطمي الحاكم بأمر الله (توفي عام 411 / 1020)، واستقر بها إلى وفاته عام 432 هـ، أواخر 1040م أو أوائل 1041م؛ أما أبو حامد الغزالي فقد ولد 450 هـ. ورغم أن الزمان كان كافياً لتداول أفكار ابن الهيثم، وأن الغزالي كان يتكلم في أمور من صميم موضع علم البصريات، فإنه لم يعرض لا من قريب ولا من بعيد لتصورات ابن الهيثم. الأمر الذي يجعلنا نتساءل: هل كان السبب هو جهل الغزالي بوجود ابن الهيثم؟ أم أن تصورات ابن الهيثم كانت تتعارض تماماً مع ما يريد أن يثبت الغزالي بخصوص مثال المرآة. وفي جميع الأحوال فإن كلام حجة الإسلام يظل أدخل في بادئ الرأي المشترك منه في العلم.

بعينها⁽³⁸⁾. وهاهنا يظهر نزوع الغزالي إلى نقض شروط القول العلمي وإنتاج العلم. فالإبصار في نظر ابن رشد، وكما ورد في هذا المصدر نفسه، إنما يشترط أن يكون المرئي من الرائي في جهة مخصوصة.

ثانيا : التبعات العلمية للخلاف العقدي

يمكننا السياق التنازعي، الذي وردت فيه ردود ابن رشد على نفاة الجهة، من الإطلاع على مبادئ الإبصار وشروطه، كما يمكننا من تلمس منزلة علم المناظر عنده. تلك المبادئ والشروط هي ما يصنف ابن رشد ضمن ما يسمى «الأوائل المعلومة» بالطبع، بل وضمن مكتسبات علم المناظر، وهذا أمر له دلالة كبرى في سياق موضوعنا.

يحدد ابن رشد طبيعة البصر ووظيفته بأنه «هو قوة تدرك بها المرئيات، الألوان وغيرها»⁽³⁹⁾؛ فهو إذن القوة التي من شأنها أن تقبل معاني الألوان دون هيولائها، أي أنها تقبل صور الأجسام المحسوسة قبولا روحيا. ورغم هذا، رغم أن قوة البصر تدرك الصور الروحية للأجسام فإنه لا ينبغي أن نخلط بين طبيعة هذا الإدراك وطبيعة إدراك العقل للمعاني.

نعم، إن العقل يدرك معاني الأشياء إدراكا روحيا مثله مثل إدراك البصر، ولكنه ينفصل عنه من أكثر من جهة : فهو ينفصل عنه من جهة درجة الروحية ومن جهة طبيعة قبول المدرك. فإدراك العقل أشد روحية من إدراك البصر، والأهم من هذا كله أن البصر يدرك المعاني الشخصية للأجسام بينما يدرك العقل معانيها الكلية. وينفصل الإدراك أيضا من جهة أن الإبصار، لكي يحصل، لابد من توفر شروط مادية، أولها وأهمها حضور الموضوع خارج النفس حضورا ملونا لكي يرى، وألا يكون المرئي من البصر في جهة فقط، بل وفي جهة مخصوصة، بينما لا

(38) ابن رشد، الكشف، ص. 155.

(39) ابن رشد، الكشف، ص. 156؛ يقول ابن رشد في تلخيص كتاب الجدل : «من حد الحس بأنه القوة التي تدرك بها الأجسام لم يوف حد الحس وذلك أنه يلزم على هذا أن يكون السمع جسما ما»؛ تحقيق أحمد سليم سالم، القاهرة، لجنة إحياء التراث، 1980، ص. 333.

يشترط ذلك في إدراك العقل⁽⁴⁰⁾. وإذا تبين هذا، فمن الخطأ أن نخلط بين الإدراكين كما فعل الأشاعرة، عندما جوزوا أن يرى الإنسان ما ليس في جهة، مادام أنه يجوز في ظنهم أن يرى الإنسان بالقوة المبصرة نفسها دون عين. فقد اختلط على هؤلاء إدراك العقل مع إدراك البصر، لأن العقل هو الذي لا يشترط الجهة في الإدراك؛ أما إدراك البصر فظاهر من أمره أن من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة محددة، «لذلك ليس تتأتى الرؤية بأي وضع اتفق أن يكون البصر من المرئي، بل بأوضاع محدودة»⁽⁴¹⁾.

إلى جانب الأوضاع المحدودة، لا تتأتى الرؤية كذلك إلا بالشروط التالية، وهي ثلاثة أشياء: «حضور الضوء، والجسم الشفاف المتوسط بين البصر والمبصر، وكون المبصر ذا ألوان ضرورية. والرد لهذه الأمور المعروفة بنفسها في الإبصار هو رد للأمور المعلومه بالطبع للجميع، وإبطال لجميع علوم المناظر والهندسة»⁽⁴²⁾.

(40) يقول ابن رشد: «وسبب الاختلاف بين الحس والعقل في التحصيل على الكمال النهائي هو في كون المحرك في الحس خارجياً وفي العقل داخلياً بما أن الحس بالفعل لا يتحرك إلا الحركة التي يقال إدراكاً بفعل الأشياء الخاصة المحسوسة، وهذه هي خارج النفس، أما العقل فيتحرك إلى الكمال النهائي بفعل الأمور العامة وهذه هي في النفس»؛ الشرح الكبير لكتاب النفس، ترجمه عن اللاتينية إبراهيم الغربي، تونس، بيت الحكمة، 1988، ص. 140.

(41) ابن رشد، الكشف، ص. 154؛ والحقيقة أن هذا القول ما كان انتهى إليه عالم البصريات ابن الهيثم في كتاب المناظر، إذ يقول: «ووضع كل موضوع عند غيره إنما يتقوم من بعد ذلك الموضوع عن ذلك الغير ومن نصبه ذلك الموضوع بالقياس إلى ذلك الغير. فمقابلة المبصر للبصر تتقوم من بعد المبصر عن البصر ومن الجهة التي فيها المبصر بالإضافة إلى البصر. فأما إدراك بعد المبصر فقد تبين أنه معنى قد استقر في النفس. فأما جهة المبصر فإن الحاس يدركها من وضع البصر في حال الإبصار. وذلك أن البصر إنما يدرك المبصر في مقابلته وعند محاذاة البصر للجهة التي فيها المبصر. والجهات يدركها الحس ويدركها التمييز، ويفرق الحس والتمييز بين الجهات وإن لم يكن فيها شيء من المبصرات. ويفرق التمييز بين الجهة المحاذية للبصر والقريبة منها، وتدرك القوة المميزة جميع الجهات بالتخيل والتمييز. فإذا كان البصر محاذياً لجهة من الجهات وأدرك مبصراً من المبصرات، ثم أعرض عن تلك الجهة وحاذى جهة غيرها، بطل إبصار ذلك المبصر. وإذا عاد إلى محاذاة تلك الجهة عاد إبصار جهة غيرها، بطل إبصار ذلك المبصر. وإذا عاد إلى محاذاة تلك الجهة عاد إبصار ذلك المبصر»؛ ابن الهيثم، كتاب المناظر، المقالة الثانية، ص. 254، ف 95؛ لكن يجب أن نقول إن ما أورده ابن الهيثم من تفاصيل علمية تتعلق بالوضع وأنواعه باعتباره شرط الإدراك، يفوق بكثير ما أورده ابن رشد على سبيل الحجة أو المقدمة التي تبين في علم المناظر.

(42) ابن رشد، الكشف، ص. 154.

الأوائل المعلومة بالطبع هي ما تأتلف منه الأقاويل البرهانية، وهي القسم الأول من الصنف الأول من مقدمات البراهين، أو ما يمكن أن نسميه بالبديهيات؛ إذ كانت أوائل هذه غير مبرهنة. ذلك «أن المقدمات المعروفة بنفسها، إما أن تكون أوائل، أو نتائج لبراهين سابقة»⁽⁴³⁾، وفي هذه الحالة تسمى أصولاً مسلّمة، أعني أن علماً ما يتسلمها من علم آخر. ومتعلّق هذين القسمين إذن هو ما يسميه ابن رشد بالأمور المعلومة بالطبع، أي الأمور التي لا تتبرهن أصلاً ولا يعرى من معرفتها ويقينها ناظر. أما القسم الثاني من مقدمات البراهين فهو بمثابة أصول مسلّمة، أي تمّ تسلمها هنا من قبل علم آخر، ولم يكن هذا العلم الذي منه يتسلم هذه المقدمات هنا سوى علم المناظر، وقد ذكره ابن رشد.

وسواء نظرنا إلى الدعاوى التي يخاصمها ابن رشد من جهة الأوائل غير المبرهنة، أو من جهة الأصول المسلمة، فإننا ننتهي إلى خلاصة واحدة هي أن رد هؤلاء كان في نظر ابن رشد بمثابة رد لمعرفة ولأمور لا يتعرى عن معرفتها أحد. فمن غير المقبول أن ينكر ناظر أصلاً مسلماً، ولا بالأولى أن ينكر أمراً بديهياً، لأن في إنكاره هذا إنكار لشروط القول العلمي، بل لشروط العلم نفسه؛ أي إبطال لما تبين مثلاً في علم ما (وهو هنا علم المناظر) ويصلح أن يوضع أصلاً مسلماً في برهان علم آخر. ولعل هذا هو الذي اضطر ابن رشد إلى أن يردف حديثه عن إنكار هؤلاء للأوائل المعلومة بالطبع، بإنكارهم لعلوم المناظر والهندسة.

لعل النتيجة التي يمكن أن نخرج بها من هذه المقالة الحجاجية هي أن إلزام ابن رشد لخصومه بالرد للأوائل المعلومة بالطبع وإبطال علوم المناظر، إنما هو من جهة أولى إلزام لهم برفض البرهان أو العلم، طالما أن القسمين المذكورين هما ما تأتلف منه القول البرهاني أو العلمي، ومعلوم أن الإلزام وجه للإبطال؛ ومن جهة ثانية تمسك بشروط إنتاج العلم أو المعرفة، وبشروط إنتاج القول العلمي، والظاهر أن التمسك وجه للإثبات.

إذن لم يقبل ابن رشد من هؤلاء الخروج عن مقتضى العلم وخرقه ولو لأسباب عقدية يقتضيها التثريب، كما لم يقبل منهم التصريح بهذه الأمور للجُمهور لما في

(43) جمال الدين العلوي، «ملاحظات تطور نظرية البرهان عند ابن رشد»، الصورة، ع. 1، س. 1،

خريف 1988، ص. 581.

ذلك من خطر لا على العلم فقط بل على المدينة والشرعية. فلا معنى لكسر شروط الإبصار وأوضاعه بحجة الدفاع عن الرؤية بالحس لما ليس بجسم في مواجهة المعتزلة الذين كانوا اعترضوا عليهم بأن الرؤية تقتضي شروطا مادية أهمها هي الجسمية والجهة والضوء⁽⁴⁴⁾.

إن للقول العلمي شروطه التي يلزم احترامها والانضباط لها، وإلا فإن أي مجازفة لإخضاع العلم لمقتضيات أخرى خارجة عنه، عقدية كانت أو سلطوية، يتبعها السقوط في مهاوي الضلال والتضليل. فأن يكون للرؤية شروط وأوضاع، فهذا من الأمور المعروفة بنفسها، والإخلال بها هو بمثابة رد للبديهيات وإبطال للأصول المسلمة. هذا الإعلان من طرف ابن رشد بالتمسك بهذه الشروط، يجعلنا نفترض أنه ملتزم بها بل ومستعد للنهوض بواجب حفظها في وجه كل من أراد الخروج عنها أو إبطالها؛ ويجعلنا نفترض أيضا أنه يمثل آخر ما انتهى إليه العلم الذي ينظر في الرؤية والذي في ضوئه يعتبر ابن رشد حجة الأشعرية بمثابة رفع له وخروج عنه. لكن الذي ينبغي أن نبه عليه هو أن المعطيات العلمية التي يقوم في ضوئها حجة الأشعرية في ما يتعلق بالرؤية، إنما هي معطيات تدخل مبدئيا ضمن علم البصريات. والحال أن ابن رشد يحيل في نهاية المطاف على ما تبين في بصريات أرسطو، وخاصة ما أدلى به في كتاب النفس والحس والمحسوس، وليس ما انتهى إليه علم البصريات بخصوص شروط الإبصار وكيفيته زمن ابن رشد.

ثالثا : التبعات العملية للخلاف العقدي

وعموما فإن سعي المتكلمين عموما إلى شد بعض دعاواهم، التي رأينا نماذج منها أعلاه، اضطرتهم إلى سلك مسالك مُغلّطة وإلى إتيانِ بأقوال هجينة «هي ضحكة من عني بتمييز أصناف الأقاويل أدنى عناية»⁽⁴⁵⁾. ولكن بالرغم من مظاهر الزيف والتغليط والخروج عن العقل في هذه الأقاويل، التي كشف عنها ابن رشد،

(44) وللإشارة فإن المعتزلة قد لجأوا إلى إخراج حدث الرؤية إخراجا آخر ينجيهم من مزالق التجسيم أو نفي الضرورة، فقالوا إن الرؤية هي «مزيد علم»؛ ابن رشد، الكشف، ص. 154.

(45) ابن رشد، الكشف، ص. 156.

فقد كان مضطراً إلى الاعتراف بقيمتها التداولية من جهة أنها تحمل الناس على التصديق؛ أو قل يجد هؤلاء الناس فيها ما يحملهم على الاقتناع بها والاعتقاد فيها. وهذه القوة الإقناعية ليس مصدرها القيمة العلمية الذاتية لهذه الأقاويل، وإنما قد تصدر عن أشياء خارجة عن العلم، أقصد عن سلطة ثقافية أو تقليد راسخ أو عنهما معا أو عن غيرهما. واعتراف ابن رشد بهذا كان وعياً منه بخطورة الشروط المجتمعية وبثقل السياق الثقافي للعلم إنتاجاً وقولاً. وفي ذلك يقول : «ولولا النشء على هذه الأقاويل وعلى التعظيم للقائلين بها، لما أمكن أن يكون فيها شيء من الإقناع، ولا وقع بها التصديق لأحد سليم الفطرة»⁽⁴⁶⁾؛ ومن هذه الجهة يعتبر سعي الأشعرية إلى الجمع في «اعتقاد واحد أن هاهنا موجوداً ليس بجسم وأنه مرئي بالابصار»⁽⁴⁷⁾ نموذج القول الخارج عن العقل؛ لاسيما وأنه قد تبين علمياً «أن مدرك الحواس هي في الأجسام أو أجسام»⁽⁴⁸⁾.

وفي المقابل، يعتبر ابن رشد التمسك بظاهر الشرع في ما يتعلق بصفات الله عموماً، منقذاً من السقوط في الشبهة التي سقط فيها المتكلمون. أما وقد صرح للجمهور بما تبرهن لدى العلماء، وهو خلاف ما وقر في تصورات الجمهور، فإنه ولا بد ينتج عن ذلك اختلالان حضاريان غاية في الخطورة : أولهما بطلان الشريعة عند الجمهور، وهذا هو المقصود الأول بها؛ والثاني تكفير الجمهور من صرح لهم بهذه المعارف الدائرة بين النظر.

لهذا يظهر ابن رشد، إذ يدعو إلى التمسك بظاهر الشرع، بمظهر الرجل المسئول تجاه أمته أكثر من كونه مسئولاً تجاه «الحقائق العلمية» وشرائط القول العلمي. وربما قد يحمل تغليب ابن رشد للنتائج العملية والسياسية لمسألة الرؤية على جوانبها العلمية هو ما حمل البعض على الاعتقاد أنه يضحّي بالعلم لفائدة العمل. لكن الأمر يصبح غير ذلك إن نحن قلبنا زاوية النظر⁽⁴⁹⁾.

(46) ابن رشد، الكشف، ص. 153.

(47) نفسه.

(48) نفسه.

(49) وهذا وما يؤكد عليه ابن الهيثم أيضاً حين قال : «والحكيم يستفيد بالحكمة معنيين : أحدهما في ذاته، وهو الفضل والآخر فيما يعانیه، وهو العدل. وفضائل الحكمة ثلاث : نظرية، وسياسية، وخلقية. فالنظرية هي استعمال البرهان في إدراك حقائق الموجودات. والخلقية هي =

لعل ابن رشد كان يخشى على وحدة الأمة بقدر ما يخشى على ضياع العلم. إن العلم لا يغتني إلا بفعل دينامية داخلية انحصرت في اشتغال فئة قليلة من الناس يجمعها نفس الهم الواحد، وهو ما عرف فيما بعد بالجماعة العلمية أو المجتمع العلمي، والذي كان غائباً تماماً عن السياق التاريخي لابن رشد. وإذن فلما لم يكن هذا المجتمع العلمي قد ظهرت بعد شروط وجوده الموضوعية، كان لابد من النظر إلى البحث العلمي على أنه أمانة يتحملها رجل العلم تجاه نفسه، يحرص فيها أشد ما يكون الحرص على الحيلولة دون انتشار ثمرات سعيه العلمي إلا في أوساط تقدر على تتبع المسار الذي قطعتة هذه الثمرات، أعني في أوساط تفيد حركية العلم. وهذا الموقف ليس مؤسسا لا على مبدأ التمييز بين الناس وفق معيار الفطرة الفائقة ولا على فكرة الضن بثمرات العلم على غير أهله؛ بل هو مؤسس على التمييز بين ثمرات العلم ومسار العلم، وبين من يقدر على تصور المسالك التي تجتازها العمليات العلمية قبل أن تنتهي إلى نتيجة بعينها، ولا يحكم فقط على هذه النتيجة⁽⁵⁰⁾. ومن ثم فموقف ابن رشد مؤسس في العمق على واقع أن النشاط العلمي منحصر سعيًا وثمرًا وتلقيا بين

=تهذيب الأخلاق واستعمال التلطف والتأني في الحكم (27) في جميع الأمور. والسياسية هي تهذيب أمور العوام وضبطهم عن فعل القبيح وكفهم عن التغالب وقمعهم عن التجاهل بأبلغ صنع يؤدي إلى إصلاحهم وردع قلوبهم عن ضعفهم والاتصاف لمظلومهم من ظالمهم وما شاكل ذلك»؛ مقالة في ثمرة الحكمة، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريذة، ضمن كتاب زكي نجيب محمود فيلسوفاً وأديباً ومعلماً، الكويت، 1987 (519-555)، ص. 540؛ تحقيق عمار الطالبي، قطر، كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية، 1995، ص. 22.

(50) أمر التمييز بين الناس وفق معيار تعاملهم مع معطيات العلم كان دارجا في الحضارة الإسلامية وفي غيرها. وهذا ابن الهيثم يقول في خاتمة رسالته ثمرة الحكمة : «ينقسم العوام الذين نسوسهم ثلاثة أضرب : ضرب يتحقق الوعد والوعيد ويألفه ويرضى به، بعاجله وآجله فيعتمد ويأخذ نفسه كالبهيمة المحمودة الطباع إذا ردعتها بالتخويف الشديد عن شيء ثبت ذلك في نفسها فلم تعاود إليه. وضرب يتحقق ذلك لكن لا يرضى بالآجل فيطلب العاجل ويوطن نفسه على ما يكون من عواقبه فلا يعتمد تحققه ولا يأخذ نفسه به، كبهيمة السوء، كلما هولت عليها بالتخويف من شيء ازدادت انبعاثاً فيه. وضرب يشك في ذلك ولا يقطع عليه بأنه حق أو باطل فهو إنما يأخذ نفسه به لصحبة واعتياده له. وإما أن يأخذ نفسه تغليبا لبطلانه أو يرضى مع تسليمه بما في عواقبه، كالبهيمة التي ليست في رتبة الحمد ولا في رتبة الذم من جهة الطباع، إذا خوفتها من شيء أو ردعتها عنه امتنعت منه تارة وجرت فيه أخرى»؛ ثمرة الحكمة، تحقيق أبو ريذة، ص. 552؛ تحقيق الطالبي، ص. 37.

فئة من الناس تقدر على الالتزام بشروط القول العلمي دون اعتبار نتائج العلم من باب العجائب.

أما إن كان الأمر متعلقا بوسط علمي فإن ابن رشد ينتصر في ما يتعلق بمسألة الرؤية لموقف المعتزلة على حساب موقف الأشاعرة. فلا عيب في القول مع المعتزلة بأنه قد تبين أن الرؤية يوم القيامة هي أساسا «مزيد علم»؛ لكن من العيب تبني موقف الأشاعرة الذي ينتهي إلى إبطال العلوم ومبادئها. ومن العيب كذلك التصريح باعتقاد لجمهور لا يعترف بموجودات خارج ما هو محسوس.

ومن هذه الجهة يبدو لنا فهم الأستاذ عبد المجيد الصغير مجانباً للصواب حين استغرب على ابن رشد أن «ينتقد الأشاعرة لكونهم أثبتوا الرؤية، وهذا عنده يقتضي التجسيم، ثم نراه يدافع كما يفعل الحنابلة والحشوية عن إثبات الجهة والعلو بالنسبة للذات الإلهية، زاعماً أن إثبات الجهة لا يقتضي إثبات المكان أو الجسمية»⁽⁵¹⁾. نعم، ينكر ابن رشد على الأشاعرة أقوالهم المفضية للتجسيم، بل قد يكون من الصواب أن نقول إن ابن رشد كان أقرب إلى المعتزلة في الموقف من الرؤية يوم القيامة. أما أن نقول بأنه يدافع عن موقف الحشوية والحنابلة فهذا لا يعدو أن يكون تسرعاً في الحكم وجمعاً لجهات النظر حيث يجب أن تفترق. فمن جهة يوافق المعتزلة حيث يظهر بعيداً عن موقف الأشعرية والحنابلة، ومن جهة أخرى يظهر ابن رشد قريباً من الحنابلة والحشوية في الدفاع عن ظاهر النص مبتعداً عن موقف المعتزلة. فإن ظهر من قول ابن رشد ما يدنيه من هؤلاء فليس ذلك تصوراً علمياً منه، وإنما هو موقف «سياسي»، اتخذ من جهة كونه مسئولاً تجاه وحدة أمته، أي من جهة ما ينبغي وما لا ينبغي التصريح به للجمهور حفاظاً على تقواه التي هي الغاية الأولى والأخيرة من الشريعة، وليس ترك قول علمي في الإدراك⁽⁵²⁾. لذلك قلنا أعلاه إن التمسك بظاهر الشرع فيما يتعلق بأوصاف الذات

(51) الصغير، «ملاحظات حول إشكالية الخلاف الكلامي»، ص. 109، هامش 11.

(52) يجدر بنا أن ننبه على أن ابن رشد يلتقي هنا بتصور ابن الهيثم، عندما أكد هذا الأخير بلغة فلسفية واضحة: «فإن الإنسان في حكم البهيمة ما لم يشد شيئاً من علوم الحكمة. وذلك أن البهيمة ليس له من ذاته مانع عن إتباع شهوة ما يهواه. وكذلك الإنسان الخالي من علوم الحكمة ليس له من ذاته مانع عن إتباع شهوة ما يهواه. ولذلك احتاج العوام [إلى] الحكمة النبوية، لأن»

الإلهية يجنب السقوط في الإحراجات التي تفضي إليها أقاويل المتكلمين. ويقول ابن رشد في هذا المعنى : «فقد تبين لك من هذا أن للرؤية معنىً ظاهراً، وأنه ليس يعرض فيه شبهة إذا أخذ الشرع على ظاهره في حق الله تبارك وتعالى، أعني إذا لم يصرح فيه بنفي الجسمية ولا بإثباتها»⁽⁵³⁾. إن ابن رشد لا ينظر إلى المسألة من منظور مقولة الجوهر، وإنما ينظر إليها من مقولة الكيف. فما يهم ليس هو الاعتقاد في ذاته وإنما كيفية اعتقاد الجمهور فيه، أي في التصريح بهذا الاعتقاد للناس. وكما لا يجوز التصريح للجمهور بالاعتقاد «بأن هاهنا موجودا ليس بجسم، وأنه مرئي بالأبصار» لأن مدارك حاسة البصر هي المبصرات، أقصد الأجسام الملونة، كذلك لا يليق التصريح للجمهور بالاعتقاد بأن الله ليس بجسم وأن الرؤية لمكان ذلك هي «مزيد علم في ذلك الوقت»، لأن عقل الجمهور لا ينفك عن التخيل، بل ما لا يتخيلونه هو عندهم عدم، إذ كان لا قبل لهم بتخيل ما ليس بجسم ومن ثم لا يمكن التصديق بوجود ما ليس بمتخيل. ومن هذه الجهة فمتى قيل للجمهور «إن الله نور وأن له حجاباً من نور كما جاء في القرآن والسنن الثابتة، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة كما ترى الشمس [في الدنيا] لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء. ذلك أنه قد تبرهن عند العلماء أن تلك الحال مزيد علم. لكن متى صرح لهم به، أعني للجمهور، بطلت عندهم الشريعة أو كفروا المصرح لهم بها»⁽⁵⁴⁾. وإبطال الشريعة هو بمثابة إبطال للحكمة الإلهية المتمثلة في إسعاد الناس من خلال تعريفهم بالعالم وصانعه، وفي تصريف الحكمة الإلهية التي لا تفعل باطلاً. أما تكفير

=الحكيم إنما تحدوه أن يفعل الخير لذات الخير لا لطلب المجازاة عنه، وتمنعه من فعل الشر لذات الشر لا خوفاً من المعاقبة عليه. ومن لم يبلغ هذه الرتبة فإنه يرى أن الخير إنما يجب أن يفعل طلباً للمجازاة عنه، فهو يحتاج إلى أن يحث على فعل الخير بأن يوعد بالمجازاة التي تكون عنه ويرى أن الشر إنما يجب ترك فعله خوفاً من المعاقبة عليه، فهو يحتاج إلى أن يحث على ترك فعل الشر بأن يخوف بالمعاقبة المؤلمة عليه»؛ ثمرة الحكمة، تحقيق عبد الهادي أبو ريذة، ص ص. 551 - 552؛ الطالبي، ص. 37.

(53) ابن رشد، الكشف، ص. 159.

(54) نفسه، ص. 158.

الجمهور لهؤلاء العلماء الذين صرحوا لهم بما ليس بوسعهم تصديقه، أو بالأحرى بما لا يقوم إلا على أنقاض معارفهم المشتركة، فهو أيضا إبطال للحكمة الإلهية القاضية بتعمير الأرض وباستخلاف الإنسان؛ إذ كان التكفير هو طريق الفتنة وخراب العمران. من هذه الجهة فقط يمكن أن يظهر ابن رشد وكأنه قريب من الحنابلة والحشوية ومن الأشاعرة أيضا حين تأكيدهم على العمل بالظاهر⁽⁵⁵⁾، لكن لا يمكن إخراج أقاويل الرجل الإخراج الملائم ما لم نراه فيها الغاية منها وهي كما قلنا غاية عملية تاريخية.

إن توخي الشرع تصديق الجميع أو الأغلب هو الذي يتحكم في طبيعة القول الذي يخاطب به الناس. فقد عدل الشرع عن التصريح بالجسمية أو بعدم الجسمية، لكنه بالمقابل أمدهم بأوصاف الله سبحانه قريبة من مداركهم وقدراتهم التخيلية القريبة من الحس: «مثل ما وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذلك»، وعرفهم بموازاة ذلك بأنه سبحانه لا يجانسه شيء من الأمور المتخيلة أو المحسوسة. يقول ابن رشد: «لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به، إذ كان النور هو أشهر الموجودات عند الحس والتخيل. وبهذا النحو من التصور أمكن أن يفهموا معاني الموجودات في المعاد، أعني أن تلك الأمور مثلت لهم بأمور متخيلة محسوسة»⁽⁵⁶⁾. هذا القول يشير مباشرة إلى الوجه البيداغوجي الذي سلكه الشرع في حمل الناس على العلم، أي على التصديق والتصور. ويتمثل في التوسل بالتمثيلات والصور المحسوسة.

(55) يقول أبو الحسن الأشعري: «ولما قرن الله عز وجل النظر بذكر الوجه؛ أراد نظر العينين اللتين في الوجه، كما قال: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُلَاقِيَنَّكَ قَبْلَ تَرْضَاهَا﴾ (2/144)، فذكر الوجه، وإنما أراد تقلب عينيه نحو السماء ينظر نزول الملك عليه، يصرف الله تعالى له عن قبلة بيت المقدس إلى القبلة. فإن قيل: لم قلت: إن قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ إنما أراد إلى ثواب ربها ناظرة؟ (40/2) قيل له: ثواب الله غيره، والله سبحانه وتعالى قال: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (75/23) ولم يقل: إلى غيره ناظرة. القرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة، وإلا فهو على ظاهره»؛ الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوفية حسين محمود، مصر، دار الأنصار، 1977، ص ص. 39 - 40.

(56) ابن رشد، الكشف، ص. 157.

ولما كان مثال النور يستوفي شرط الشهرة بحيث لا يخفى إدراكه عن بادئ الرأي المشترك، كان لذلك المثال المناسب للتصديق. وإذن فتقريب المعنى من الجمهور اقتضى خلق وسائط وحوامل حصل من خلالها تحويل مادة التصور من ماهية الشيء إلى مثال الشيء، وتحويل التصديق بالبرهان إلى تصديق بالقول المثالي الخطبي، وكأن اليقين هنا في حاجة إلى وساطة ودعم المثال ليحول إلى حقيقة. وليس الأمر يتعلق بتناقض في تصوّر ابن رشد بخصوص هذا النهج البيداغوجي للشرع. فالشرع يتوسل بالتمثيل قصد التبليغ والتقريب، لذلك كان ابن رشد يشيد بهذه الآلية؛ أما توسل المتكلمين بهذه الآلية، فقد كان أحد العيوب التي كانت تفضي إلى مساواة عالمين متباينين وإبطال الحكمة الإلهية.

وحدة الوجود في التصوف المتأخر بالغرب الإسلامي

محمد العدلوني الإدريسي

باحث جامعي - الدار البيضاء

تعتبر عقيدة وحدة الوجود التي اعتنق المتصوفة المتأخرون، كابن عربي، وابن سبعين، وأبي الحسن الششتري، مبادئها الأساسية، من أهم العقائد التي تبلورت ونضجت كنظرية متناسقة في الوجود وصبغت بألوانها كل المباحث الصوفية الفلسفية في القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي.

* فما وحدة الوجود هذه ؟ ما أصولها ؟ وما مميزاتها ؟ وما دواعي أخذ الفكر الصوفي المتأخر بها ؟ وما أهم اتجاهاتها ؟

I. حول مصطلح وحدة الوجود

مصطلح «وحدة الوجود» Pantheisme من حيث اشتقاقه مركب من كلمتين إغريقيتين Pan وتفيد معنى : «كل». وثيوس Théos وتعني «الله». أي الله هو الكل، أو أن الله هو كل شيء وكل شيء هو الله. وهذا المفهوم قريب من المصطلح الفرنسي "monisme existantiel" «وحدة الوجود»، والمصطلح الإنجليزي "Unity of existance"، ويقابل المصطلح "Athéisme" = إلحاد، والمصطلح Theisme = تأليه.

ومن حيث الاصطلاح نجد أن «وحدة وجود» في جل القواميس والمعاجم الفلسفية تفيد في الأغلب معنيين :

أ- المعنى الأول : «وحدة وجود» : عقيدة دينية أو مذهب فلسفي أو هما معاً، يرى أن كل ما هو موجود أوجده الله وأنه موجود في الله، فلا شيء إلا الله، وإن

كل الأشياء الأخرى ليست غير مظاهر خارجية وأحوال لله، وينفي هذا عن الله صفة التعالي عكس عقيدة التوحيد (التأليه Theisme) كما ينفي عنه صفة الخلق بالمعنى التقليدي للخلق، كما أن هذا المذهب يعتبر الله والطبيعة كائناً واحداً، إذ ليس المقصود عنده بوحدة الوجود هو وحدة جوهرين متميزين منطقياً ولكنهما متحدان بحكم الواقع.

ب. المعنى الثاني : «وحدة الوجود»، هي نظرية تؤله الطبيعة وهي التي تقول بأن لا شيء إلا العالم وأن الله ليس شيئاً آخر غير العالم كله، والطبيعة أو العالم الذي هو الكل هو المادة التي هي روحية في الآن نفسه، وقد شاعت هذه الرؤية في المباحث الأدبية في العصر الحديث كما نشأت من آراء علمية ترمي إلى تفسير التغير أو الثبوت في العالم ورده إلى أصل واحد.

وأول من استعمل هذا المصطلح في تاريخ الفلسفة، هو «فولف» Wolf (ت1754م) حيث كانت «وحدة الوجود» عنده كمفهوم قريب من «الواحدة Monisme»، والتي عنيت بها المذاهب التوكيدية التي تقول، بأن : جوهر العالم واحد، مع التمييز بين مذهبين متقابلين : واحد يقول بأن هذا الجوهر الواحد، هو الروح، كما يقرر المذهب الروحي أو المثالي - الديني، والآخر، يرى بأن هذا الجوهر الواحد هو المادة، كما يؤكد المذهب المادي.

ونجد المفهوم الأول كما حددناه وكما بين ذلك «فولف» ممثلاً بفيلسوفين غربيين هما : «سبينوزا» و«هيجل».

1- باروخ سبنوزا (1632 - 1677)

- هو من أهم الممثلين للمفهوم الديني والفلسفي المثالي «لوحدة الوجود» ويظهر ذلك جلياً من خلال قوله : «إنني أتصور الله والطبيعة في صورة تختلف تماماً عن الصورة التي يصورها، المسيحيون المتأخرون... لأنني أعتقد أن الله هو الأصل وليس الطارئ، وأن الله هو السبب لجميع الأشياء، أقول، إن كل شيء كامن في الله يحيا ويتحرك في الله»⁽¹⁾.

(1) كتاب تدهور الحضارة الغربية ج. 2، تأليف اسوالد اشينفر ترجمة أحمد الشيباني ط. 1، بيروت 1964 ص ص. 21-22.

هذا القول يعني أن ليس العالم هو الله، ولا الله هو العالم، وإنما العالم كامن في الله، فالله هو كل شيء.

ومثل هذا الاعتقاد لابد أن ينفي عن الله صفتي التعالي والخلق من عدم، ومن هنا تتحدد عنده العلاقة بين «الله» والموجودات حسب الشروط التالية :

أ- إن ما يمكن للعقل الإلهي تصوره يجب أن ينبع بالضرورة المنطقية من الطبيعة.

ب- إن الله هو السبب المحايث LA CAUSE IMMANANT لكل شيء، وهذا يعني أن الجوهر الموجود الوحيد هو الله، وأن كل ما يوجد من الأشياء هي موجودة فيه ولكن دون أن يغيب عن الذهن التمييز بين الله باعتباره فاعلية سببية، والطبيعة بوصفها مخلوقة ؛ أي التمييز بين الله باعتباره موجوداً بالضرورة أو واجب الوجود أو «الطبيعة الطابعة»، أي الخالقة، و«الطبيعة المطبوعة»، أي المخلوقة⁽²⁾.

ج- إن وجود كل شيء متناه محتم بسبب متناه آخر وهذا الأخير بدوره محتم بسبب ثالث. وهكذا إلى ما لا نهاية. وعلى هذا فالله باعتباره طبيعة مطبوعة، هو نسق سببي من الأشياء المتناهية يعبر عن ماهية الله بما هو طبيعة طابعة وهو بذلك نسق ضروري وليس جائزاً⁽³⁾.

د- إن الفاعلية السببية لله ليست فاعلية غائية، فكل شيء ينبع منطقياً من طبيعة الله، ولذلك فكلما على الله وكأنه يعمل لتحقيق غرض معين هو أن نفترض أن طبيعته ناقصة، بينما نحن نعرف أن الله كامل ولا يحتاج إلى شيء⁽⁴⁾.

الله إذن عند اسبنوزا هو الجوهر الذي لا وجود لغيره، فهو : ما هو في ذاته ومتصور بذاته وغير مفتقر لمعنى شيء آخر يكون منه. إلا أن لهذا الجوهر، رغم أنه واحد في ذاته، ناحيتان : المادة وتمتاز بالامتداد، والفكر وهو ذو طبيعة روحية. فالله أو الجوهر هو الموجود الأوحد بالضرورة إنه واجب الوجود السرمدى الذي لا يكون ولا يفسد، وإذا وجد في شيء سواه فلن يكون هذا الشيء سوى صفة أو حال له.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة ص. 111 دار المعارف ط. 5، مصر 1969 م.

(3) انظر موسوعة الأخلاق والدين ص. 1017.

(4) انظر في ذلك grand dictionnaire encyclopédique la Rouss V. 8p 4877.

2- ولهم فريدريك هيجل (1770-1831م) (وحدة الوجود في المذهب الجدلي)

يمكن اعتبار مثالية «هيجل» الجدلية كشكل من أشكال القول بوحدة الوجود فهو وإن كان ينفي القول بوحدة الوجود كما تحدد مع «سينوزا»، إلا أنه ينهج طريقاً واحدياً وسطاً بين الثنائية التي تفترضها نظرية التعالي (الدينية) والواحدية المطلقة التي تحققت في نظرية «وحدة الوجود» في فلسفة سبيتوزا، ذلك أن «هيجل» حينما يعالج العلاقة بين المتناهي واللامتناهي (الله والعالم) يؤكد باستمرار على وحدتهما التي لا تقبل الجدل، إن المتناهي في لغة هيجل، هو لحظة جوهرية من لحظات اللامتناهي في طبيعة المطلق (الله).

ورغم أن «هيجل» يؤكد على وحدة الحقيقة إلا أنه لا ينظر إليها على أنها الوحدة المجردة التي تترتب على وحدة الهوية الخالصة، بل على أنها وحدة عينية تجسد ذاتها في تعددية الأشياء المتناهية في العالم، هذه الوحدة لا تستلزم تماهي العالم بالله، لأنها لا تستلزم تجريد الأشياء المتناهية من حقيقتها، إنها فقط تستلزم ألا تكون الأشياء المتناهية هي الحقيقة الأخيرة، إنها حقيقة فقط من ضمن كونها لحظات ضرورية في حياة الله. وهذا يعني أن وحدة الوجود التي يرومها هيجل هي «وحدة ضمن التنوع»⁽⁵⁾.

— أما المفهوم الثاني لوحدة الوجود فهو ينحو منحى تأليه الطبيعة ويعتبر أن الله مندمج مع العالم ذائب فيه، حيث يتحول مذهب وحدة الوجود مع هذه النظرة إلى كونية شاملة pancosmique وقد ارتبط هذا المعنى بكل الرؤى التي ترى في الطبيعة الوجود الكلي لا غير، ومن الأمثلة على ذلك :

1- بعض الفلاسفات المادية التي سبقت المادية الجدلية. فرغم أن هذه الفلاسفات كانت تنطلق من أن لا وجود إلا للعالم الواقعي المادي. فإن منها ما كان يرى أن العالم وحدة وأنه هو وحده الذي يتصور الوعي وجوده⁽⁶⁾.

(5) انظر في ذلك هيجل أو المثالية المطلقة د. «زكريا إبراهيم». القاهرة 1970 خاصة ص ص. ما بين 155 و 164 ودراسات هيجلية تأليف د. إمام عبد الفتاح أمام القاهرة 1985 ص. 300 وكذلك Dictionnaire encyclopedie quillet : panteisme.

(6) المادية الدبالكية، تأليف جماعة من الأساتذة السوفييت، ترجمة د. بدر الدين السباعي .. دار الجماهير دمشق دون تاريخ ط. 1، ص. 120 انظر بالخصوص مناقشة انجلز لمفهوم وحدة الوجود، أو وحدة العالم وإثبات خطئهما.

2- المادية في العصر الحديث خاصة مع ديدرو وهولباخ : حيث يؤكد ديدرو (Diderot) 1713-1784 على الأحادية المادية والتي تزعم بأن المادة حية بذاتها، وأن الأحياء تتطور ابتداءً من خلية تحدثها المادة الحية، بحيث «تحدث الأعضاء الحاجات وتحديث الحاجات الأعضاء»⁽⁷⁾ فالطبيعة أو العالم الذي هو الكل هو المادة التي هي روحه في الآن نفسه.

أما «هولباخ» (holbach) (1723-1789) فقد قال بوحدة الوجود المادية المطلقة، وذلك عندما ذهب إلى القول بأن المادة هي كل الوجود وأن المادة متحركة بذاتها، وأن كل شيء يفسر بالمادة والحركة وأنهما أزليتان أبديتان خاضعتان لقوانين ضرورية في خصائصهما⁽⁸⁾.

من هذا الذي قدمناه يتبين أن أكثر الباحثين الذين اهتموا بوحدة الوجود، يرون أنها إما أن تنشأ عن أصل ديني أو فلسفي ميتافيزيقي ترد كل شيء إلى الله، أو تنشأ عن آراء ترمي إلى تفسير الحركة في العالم وترده إلى أصل واحد مادي.

كما يتبين أن وحدة الوجود التي قال بها متصوفة مرحلة النضج في تصوف الغرب الإسلامي، هي من النوع الأول، غير أن أكثر المعاجم والموسوعات الفلسفية المكتوبة بالفرنسية أو الإنجليزية أو التي اعتمدت عليهما من المعاجم العربية، إن كانت قد اهتمت بنظرية وحدة الوجود وكشفت عن معناها ومبناها سواء في الفكر القديم (الهندي، الصيني، اليوناني) أو في الفكر الحديث (سبينوزا -هيجل ومدرسته) فإنها أغفلت عمداً أو سهواً التطرق إلى مفهوم «وحدة الوجود» في الفكر الفلسفي الصوفي على الرغم من أن الفكر العربي بشقيه الفلسفي والصوفي يملك أكبر وأغنى وأنضج تراث في ميدان «وحدة الوجود» كما سيتضح ذلك بعد حين.

II- أصل وحدة الوجود

إن أغلب الباحثين الذين اهتموا بتاريخ المذاهب القائلة «بوحدة الوجود» اعتبروا أن الفكرة ظهرت كآراء جزئية متشتتة وليس كنظرية ناضجة متكاملة،

(7) تاريخ الفلسفة الحديثة، يوسف كرم، مصر 1969 ص. 191.

(8) نفس المرجع ص. 192.

وأول ما نجد هذه الآراء، نجدها في أقدم أثر فلسفي عرفته البشرية، صادر عن الفكر الهندي القديم، (ويمكن أن يكون قبله في الفكر العربي القديم في سورية ووادي النيل وحضارة ما بين النهرين)⁽⁹⁾.

1- «وحدة الوجود» في الفكر الهندي

رغم ما يطغى على اللاهوت الهندي من تعدد الآلهة والآلهات والوسطاء فإننا نرى فيه التوحيد ونزعة الحلول والتناسخ وكذلك وحدة الوجود⁽¹⁰⁾ ففي الذهنية الهندية نجد أن العلاقة بين الله والعالم ليست علاقة خالق بمخلوق من عدم، وإنما هي علاقة فيض أو صدور يتجلى من خلالها الله في العالم، فالعالم يشتق من الله كما تتشكل الحديد المحممة في النار إلى آلاف الأشكال، كذلك تصدر الأشياء من الأزلي الأبدى وتعود إليه⁽¹¹⁾. وعلى هذا يكون العالم هو «براهمن» (الله) إلا أنه في نفس الوقت يختلف عنه، أي إن الله ليس هو العالم وذلك لاعتبارات تطرحها الذهنية تلك، ومنها : إن العالم مرتبط بالزمان والمكان في حين أن الله خارج عن إحاطتهما، وإذا كان العالم يتصف بالقسمة والتعدد فإن الله واحد ثابت لا يتبعض ولا يتغير⁽¹²⁾.

وتظهر هذه الرؤية في وضوح مع الممثل الشرعي للفكر الهندي «سانكارا» (788-820م) وقد بلغ بفكرة «وحدة الوجود» قمة تطورها في الفكر الهندي، حيث نجده يعرف الله بالوجود، ويوحد بين العالم و«براهمان»، محاولاً حل ذلك التناقض الذي طبع الذهنية الهندية قبله، والتي وإن كانت تقول بالوحدة فإنها تجعل منها وحدة خاصة، فهو هو (الله هو العالم)، إلا أن هو ليس هو (أي أن العالم كثرة والله وحدة) «فسانكارا» يعتبر التعدد -الذي يقف دون الوحدة المطلقة- ليس إلا وهما ينخدع به الناس وأن الموجودات برمتها تشكل وحدة لا

(9) انظر في ذلك بول ماسون وأورسيل : الفلسفة في الشرق ترجمة الدكتور محمد يوسف موسى ص. 60 دار المعارف القاهرة 1945.

(10) انظر في ذلك كتاب : تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، «البيروني» حيث أفاض في دقة وصف الفلسفة الدينية الهندية خاصة ص ص. 16-24-27-32 عالم الكتب ط. 2، 1983.

(11) أضواء على التصوف د. طلعت غنام القاهرة دون تاريخ. ص. 108.

(12) «وحدة الوجود في الفكر العربي» -الله الإنسان العالم- محمد راشد. اتحاد كتاب العرب. 1985. ص. 61.

انفصام لها، ولهذا فهو يضيف على العالم صفة الألوهية ويدعو إلى تقديسه⁽¹³⁾. ولكن دون أن يعتبر العالم حقيقة مطلقة، على اعتبار أن الله هو المطلق، وذلك لأن العالم لا يوجد بذاته وإنما يعتمد في وجوده على الله، وهنا يكمن موطن الاختلاف بينهما كما يكمن سبب تعالي الله عن العالم. وقد كتب حكماء الهنود «اليوجيون» (نسبة إلى السلوك والأخلاق اليوجيه) في تعالي الله عن العالم، أن براهيمان (الله) خاطب التلميذ اليوجي «ارجونا» قائلا: «اسمع يا ارجونا، كيف انك، عندما تمارس اليوجا وتتعلق بي وتعتبرني ملجأك الوحيد، تعرفني تماما ... لا يوجد ما هو أعلى مني يا ارجونا، كل شيء يلتصق بي أنا الذوق في المياه، أنا النور في القمر والشمس ... أنا الصوت في الأثير والرجولة في الرجال ... أنا الشذى النقي في الأرض واللمعان في النار ... أنا الحياة في كل الموجودات والتكشف في المتكشفين. اعرفني يا ارجونا، اعرف أنني البذرة لكل الموجودات، وأنا ذكاء الذكي وعظمة العظيم أنا قوة القوي، أنا الفارغ من الرغبة والانفعال، أنا الرغبة في الكائنات ... ومهما تنوعت حالات الكائنات، فاعلم أنها تنبثق مني، أنا لست فيها، لكن هي في»⁽¹⁴⁾.

2- وحدة الوجود في الفكر الصيني

إن العقل الصيني فيما أنتجه من أفكار وعقائد كان بعيدا عن آراء ما وراء الطبيعة لفرط اهتمامه بما هو عملي وله علاقة بالحياة المعيشة.

وأهم آراء وحدة الوجود في الفكر الصيني يمكن إرجاعها إلى كتاب «جنح» أو «التغيرات» الذي جمعه الحكيم «دون انج»، وهو الإمبراطور مؤسس أسرة «تشو» التي حكمت ما بين (1150 و 49 قبل الميلاد). يُعتبر هذا المؤلف من الوثائق الفلسفية النادرة التي خاضت في ميتافيزيقا الوجود، إذ يقوم على فكرة جوهرية مفادها، أن الظواهر الكونية جوهر مكون من عاملين: سلبي وإيجابي، فالسلبية يطلق عليها «الين» والإيجابية «اليانج»، فالين واليانج جانبان على أساسهما يكون الوجود ولهذا يعتبران متكاملين لا متناقضين.

(13) وحدة الوجود في الفكر العربي محمد راشد نفس المعطيات السابقة ص. 87. كذلك عالم الفكر

ج. 6، عدد 11 1975 سانكارا وحدة الوجود ص ص. 91-92-93.

(14) الفكر الفلسفي الهندي تأليف د. سرفيالي رادكرشان ود. شارلز مور ترجمة. ترجمة ذ. ندرة

البازجي ط. 1، دمشق 1967 ص ص. 189-189.

وفي تكون العالم يرى المذهب الطاوي⁽¹⁵⁾ حسب ما يحدثنا به الحكيم «لاوتسي» : «إن التاو قد أنتج الواحد، والواحد أنجب الثنائية، وتطورت الثنائية إلى الثلاث، وانبعث عن الثلاث الآلاف المؤلفة من الأشياء، وتضع الأشياء جميعا بين طياتها «الين» وتشتمل على «اليانغ» (وبفضلهما) يتوافر للأشياء التناسق والانسجام...»⁽¹⁶⁾.

من هذا القول يتضح أن العالم في الفكر الصيني لم يتكون من عنصرين متناقضين وإنما تكون من جوهر واحد مكون من عاملين سلبي وإيجابي (الين واليانغ)، يتمم أحدهما الآخر ويكمّله ويتحقق التناسق داخل الكون، إلى حد يمكن معه أن يتحول «الين» إلى «اليانغ» والعكس ممكن كذلك. هذا يفيد ضرورة القول بالوحدة الكونية (وحدة الوجود) ونفي الثنائية عنهما⁽¹⁷⁾.

ولكي نتفهم هذا التصور بشكل أوضح نعتمد رأي «لاوتسي» كما أورده «ويل ديورنت»⁽¹⁸⁾ والذي يحدد لنا المعالم الأساسية لوحدة الوجود الطاوية ؛ ذلك أن «التاو»، «الله» الكائن الأول الأعظم، هو الكل بالكل يحتوي الأجزاء ويحتضنها «فالحياة في تناغمها... ليست إلا جزءا من تناغم الكون فيه... تتوحد جميع القوانين الطبيعية... وفيه تجد كل الصور الطبيعية على اختلاف أنواعها مكانها الصحيح، وتجتمع كل المظاهر التي تبدو للعين مختلفة متناقضة. وهو الحقيقة المطلقة...»⁽¹⁹⁾.

إلا أن هذه الوحدة على ما تمتاز به من كلية وشمولية فهي وكسابقتها الهندية تنتهي إلى وضع قيود وشروط للوحدة، فالله هو الوجود كله، ولكنه في نفس الوقت متعال عليه : فهو هي، لا هي هو، فالله هو الوجود كله، لكن الوجود ليس الله وإن كان يرمز إليه باعتباره قيسا منه⁽²⁰⁾.

(15) نسبة إلى التاو وهي تعني الطريق أو السبيل أو النهج .

(16) انظر في ذلك كتاب حكمة الصين الجزء الأول تأليف محمد فؤاد شبل ط. 1، القاهرة دون تاريخ ص ص. 1-62 وتراث الإنسانية ج. 8، ص. 593-601.

(17) محمد راشد نفس المرجع ص. 75.

(18) انظر في ذلك كتابه قصة الحضارة ج. 4، ترجمة محمد بدران القاهرة 1966 ص ص. 23 إلى 34.

(19) نفس المرجع ص. 34.

(20) محمد راشد نفس المرجع ص. 79 محمد رات نفس المرجع ص. 79.

وهكذا نجد أن الفكر الصيني رغم اعتقاده بالوحدة الوجودية بين الله والعالم فإنه يجعل مع ذلك تمايزا بينهما ؛ «فالتاو» اللامرئي لامتناه خالد وهو المعين الذي لا ينقطع للوجود، إنه اللامرئي الذي يسري في الكون المتناهي، كما يجعل من الإنسان «المدرَك»، أي الذي يستطيع إدراك وضعه الخاص في صميم «التاو» إنسانا كاملا يحي في طمأنينة وسعادة روحية متصلة.

3- وحدة الوجود في الفكر اليوناني

على الرغم من أن الفكر الإغريقي قد غرق حتى أم رأسه بالآلهة، فإنه في مساره المتطور - وخاصة بعد تنسيقه وتنظيره لما ترسب عنده من أفكار عملية ومعتقدات وتصورات، لحضارات ما بين النهرين ووادي النيل - عرف ملامح من معتقد وحدة الوجود.

فهذه «النحلة الارفية» كانت ترى في «زيوس» الإله الواحد إلها في كل شيء وهو في كل مكان، لذا آمنت بأن الهدف الجوهرى للإنسان يتمركز على محور الحقيقة الروحية ولا يستهدف التلاشي البسيط في اللانهاية الإلهية⁽²¹⁾.

كما أن المدرسة الطبيعية الايونية كانت هي الأخرى تذهب مذهب وحدة الوجود في تفسير الكون حيث أنها انطلقت من مبادئ دينية أدت إلى ميلاد تمرات فلسفية عرفت تطورها مع الفيثاغورية في نظرية العدد.

فطاليس مثلاً يرى «أن كل شيء واحد»⁽²²⁾ وهذا يعني إرجاع الأشياء جميعاً إلى مبدأ واحد، وهذا المبدأ الواحد مبدأ صادر عن التأمل الميتافيزيقي للوجود وليس عن المشاهدة الحسية، كما أن طاليس كان يقول بأن الأشياء حية لا على اعتبار أن الروح منفصل عن شيء اسمه المادة وحال بها، بل على اعتبار أن الروح هي المادة نفسها⁽²³⁾.

(21) وحدة الوجود في الفكر العربي نفس المرجع ص. 86.

(22) «تمتثه» الفلسفة في العصر التراجيدي ج. 1 لبيتسيك 1925 ص. 15 عن كتاب ربيع الفكر اليوناني

تأليف «عبد الرحمن بدوي» ط. 5، بيروت 1979 ص. 95.

(23) عبد الرحمن بدوي نفس المرجع ص. 96.

كما أن كلا من «اناكسمندريس وانكسيمس» و«دوجانس الابولوني» من نفس المدرسة، قد ذهبوا في إرجاع الوجود إلى مبدأ واحد، هو الأساسي والمنشأ والأصل، لله والإنسان والعالم⁽²⁴⁾. «فديو جانس» يرى أن المبدأ الأول مبدأ روحي له القدرة على النفوذ في جميع أجزاء الكون متحرك باستمرار، وينسب إليه خمس صفات هي : أولا : الأزلية والأبدية؛ ثانيا : الحياة، ثالثا : العلم، رابعا : القدرة، خامسا : العظم، وهذه الصفات تجعل منه المبدأ الأول الذي تنشأ عنه جميع الأشياء⁽²⁵⁾.

ويبقى أهم من حاول تفسير الوجود تفسيرا واحديا في العالم اليوناني هي المدرسة الرواقية، حيث كانت رؤاها واستشرافاتها أكثر وضوحا من آراء أسلافها.

والرواقيون على الرغم من أنهم كانوا مشغولين بالعمل قبل النظر، فإن توجههم إلى تأمل الكون (زينون مثلا) لم يكن لمجرد الرغبة في الاستطلاع أو للتلذذ الفكري، بل أكثر من ذلك كانت مباحثهم الطبيعية «للدعوة الناس إلى الاعتقاد والاطمئنان إلى عالم جميع ما فيه من قوى مؤثرة فعالة هي قوى عاقلة أو خاضعة للعقل»⁽²⁶⁾. أي إن الرواقية تحث على تفسير الوجود بمبدئين : فاعل ومنفعل، المبدأ المنفعل هو المادة (كهيولي) والمبدأ الفاعل والإلهي هو العقل (كصورة)، الذي يحرك المادة ويجعلها تنتقل من الوجود الهولاني إلى الوجود الفعلي بظهور الأشياء جميعا بإعطائها صورها⁽²⁷⁾.

وخلافا لما ترسخ مع المدرسة الأرسطية، مع أرسطو وأتباعه من المشائين، ذهب الرواقيون إلى القول بأن الفاعل والمنفعل مبدآن لا ينفصلان في تكوين الوجود، بل يكونان وجودا واحدا.

وتظهر هذه النظرة الواحدية في فهم الوجود، في العلاقة القائمة بين الله والعالم عند «الرواقيين» ؛ فالعقل الفاعل الذي أبدع الأشياء جميعا هو الله خالق العالم

(24) ربيع الفكر اليوناني نفس المعطيات السابقة ص. 98 وما بعدها.

(25) نفس المرجع ص. 104.

(26) انظر في ذلك Bevan, stoiciens et scriptique pp. 33.34 والفلسفة الرواقية د. عثمان أمين القاهرة

1971 ط. 2، ص. 105.

(27) انظر Diogène laerce IVII pp. 139-134 د. عثمان أمين نفس المرجع ص. 151.

والذي هو في نفس الوقت جوهره وحقيقته، على اعتبار، أن العقل (الله) ليس هو المصدر الذي تبدع عنه الموجودات فحسب بل إنه أيضا الجوهر الماثل في كل مكان أو على حد تعبيرهم : «إن العالم هو جوهر الله»⁽²⁸⁾. فالله والطبيعة اثنان يدلان على حقيقة واحدة، ولهذا يعتبر الرواقيون تعدد الآلهة التي يدين بها الشعب ما هي إلا أسماء مختلفة تطلق على الله بحسب الوجوه المختلفة لقدرته وجبروته ... باعتبار القوة الماثلة خلال العالم كله والمحركة لكل جزء من أجزائه⁽²⁹⁾.

4- فكرة وحدة الوجود عند الأفلاطونية المحدثة⁽³⁰⁾

يقرر أفلوطين أن الوجود موحد في خالقه، والله الخير المطلق أراد أن يبدع فكان أن أفاض عنه العقل، فاض كما يفيض النور من الشمس، والعقل بدوره فاض عنه ما يعرف بنفس العالم، كذلك يكون الوجود مثلثا بالله الواحد، والعقل والنفس، وسميت نظرية أفلوطين بالفيض أيضا نظرا لكونه اعتبر الثلاث ناتجا عن الفيض.

وتتجلى مظاهر فكرة وحدة الوجود في فلسفة أفلوطين التوفيقية من تصوره للوجود، فالوجود كله، ابتداء من الأول (الله) حتى الأشياء، يكون وحدة تامة، تسير على أساس تصاعدي من الأعلى، عالم العقل والمعقولات وعالم الأسفل عالم المادة والمحسوسات : «فالوجود المحسوس خاضع ومشتق وصادر عن وجود معقول وأن ما عدا الأول فهو عرض وليس بجوهر، فالله إذن هو الجوهر المتعالي الذي عنه تفيض الموجودات المتكثرة دون أن يفقد تعاليه ووحدته»⁽³¹⁾.

من خلال الجولة التي قمنا بها حول فكرة وحدة الوجود كما عرفتها الحضارات الفكرية القديمة السابقة عن الحضارة العربية الإسلامية، يمكن القول :

(28) انظر الفلسفة الرواقية ص ص. 145-166 و Diogène laerce III.

(29) نفس المرجع ص. 180. Ibid p. 147.

(30) الأفلاطونية المحدثة هي نفسها المدرسية الإشرافية الإسكندرانية، وسبب تسميتها بالإشرافية وبالأفلاطونية الجديدة هو أن أهم الذين ساهموا في إنشاء هذا المذهب الفكري هو أفلوطين (270-204) أحد المتفلسفة الذين أوقفوا عملهم على التوفيق بين أفلاطون وأرسطو وبين الدين المسيحي فكانت النظرة الإشرافية.

(31) «خريف الفكر اليوناني» د. عبد الرحمن بدوي ط. 5، 1979 بيروت ص ص. 132-133.

إن كل الذين اعتنقوا عقيدة وحدة الوجود سواء في ثوبها الديني المثالي أو المادي الإلحادي، لم يستطيعوا أن يبلغوا بها نضجها، ولهذا لم تصل هذه النظرية إلى الرؤية الواضحة والنظرة الشمولية التي يشكل الله والإنسان والعالم الإطار العام لها. بل إن آراءهم حولها كانت عبارة عن آراء جزئية مشتتة وفي كثير من الأحيان عبارة عن طريقة فردية في الإحساس لا تقوم على أسس منطقية محكمة، وحتى عند بعض المذاهب الفلسفية التي اهتمت بالوجود أو بالأحرى النظرة الواحدة للوجود، فإنها لم ترق إلى مستوى النظرة الشمولية لوحدة الوجود في تفسير مختلف الجوانب المتصلة بالوجود عامة، والوجود الإنساني خاصة، حسب منظور خاص ومتميز.

وكمثال على ذلك، وحدة الوجود، في الفكر الفيضي الأفلوطيني التي لا يمكن اعتبارها وحدة تامة، كما ستحدد في المذاهب الفكرية اللاحقة، خاصة منها الصوفية بالغرب الإسلامي وبعدها المذاهب الفكرية الغربية وبالضبط مع سبينوزا وهيغل.

فأفلوطين رغم تأكيده بأن العالم المتكرر المتعدد صادر عن الله ولا يقوم إلا به، أي لا يقوم إلا بقوته، فإنه لا يجزم بأنها هي هو، ولهذا كانت وحدة الوجود عنده ذات حد واحد، وذلك لقوله بأن : الكثرة في الواحد دون قوله بأن الواحد في الكثرة وهذا مخالفة لفكرة «وحدة الوجود» في معناها العام والقائلة بالوحدة الشاملة، أي الواحد في الكثرة والكثرة في الواحد⁽³²⁾.

إذن يمكن القول أن فكرة «وحدة الوجود» لم تنضح بشكل واضح ومتبلور، إلا ضمن الفكر العربي الإسلامي مع أقطابه من الصوفية المتفلسفين أمثال «ابن عربي» و«ابن سبعين» و«الششتري».

وبالمناسبة فإن «وحدة الوجود» التي رامها متصوفة الغرب الإسلامي عامة والششتري خاصة هي من النوع الديني المثالي، وهي عقيدة قامت عليها مذاهبهم في فهم الوجود وإعداد النفس لمعرفته وفق المنظور التالي : الله هو الوجود من حيث هو كلي لا يقوم بشيء، وهذا الوجود هو الذي يفيض بالكائنات المشخصة كما يفيض البحر من تحت أمواجه⁽³³⁾.

(32) «عند عبد الرحمن بدوي»، خريف الفكر اليوناني نفس المعطيات ص. 133.

(33) انظر حول تلك الفكرة «صدر الدين القنوي» دائرة المعارف الإسلامية مجلد 5، ص. 271.

III - دواعي أخذ مفكري الغرب الإسلامي المتصوفين والفلاسفة بوحدة الوجود

إن أخذ مفكري الإسلام متفلسفة ومتصوفة بعقيدة وحدة الوجود، كان الهدف منه سد تلك الهوة القائمة بين الإله والإنسان، حيث إن محاولات المفكرين الإسلاميين عامة، لم تعمل إلا على تعميق تلك الهوة، فالمتكلمون والفلاسفة مثلاً كانوا يردون الوجود وجودين : واجب الوجود (الله) وممكن الوجود (العالم)، فواجب الوجود ما كان وجوده لذاته، وممكن الوجود ما وجد لسبب، الأول أبدي والثاني مُحدث فان. ومثل هذه النظرة تكرر القول بإثنية الوجود، الخالق المتعالي والمخلوق الذي هو دون تلك المرتبة، المخلوق من لا شيء⁽³⁴⁾. ولهذا نجد أن معتققي «وحدة الوجود» وخاصة المتصوفة منهم، قد جندوا كل طاقاتهم الفكرية والروحية ووظفوا كل معارفهم الفلسفية والدينية من أجل تجاوز (سليبات) العلاقة بين الحق والخلق، التي كرسها الفهم الرسمي للدين⁽³⁵⁾، فكانت محاولاتهم وعلى رأسها محاولة «ابن عربي» و«ابن سبعين» و«الششتري» منصباً على أنسنة تلك العلاقة بغاية إبراز الإنسان كعنصر فعال، ليس فقط في العالم المادي وإنما أيضاً في العالم الإلهي. ولهذا سنجد كما يؤكد على ذلك أحد الباحثين⁽³⁶⁾ : أن فلسفة «وحدة الوجود» و«نظرية الفيض» قد احتلتا مكاناً بارزاً في الحياة الفكرية العربية الإسلامية.

إن القول بوحدة الوجود كنظرية ناضجة في الوجود إذن، جاءت كرد فعل ضد فكرة الفصل المطلق بين الله والإنسان النافية لأية علاقة بينهما والمكرسة للقول

(34) راجع أحمد أمين ظهر الإسلام ج 4، ص ص. 161-162 ط. 1، بيروت 1969.
(35) اعتمدوا في ذلك نظريات كثيرة كالفيض (الأفلاطونية) ونظرية الكلمة (أو ريحين) والواحد المطلق «برقليس» والجوهر والعرض (الأشاعرة) والمادة الروحية الإلهية التي تجمع بين الحق والخلق «امباذوقليس المنحول». كما وظفوا الكثير من الآيات القرآنية لينطقوها لمذهبهم أو يؤولوها تأويلاً كثيراً ما يصرفها إن ظاهرها إلى وجوه لا تحتلها، مثل قوله تعالى في الآية 29 من سورة الأعراف والآية 42 من سورة النجم والآية 79 من سورة النساء والآية 18 من سورة آل عمران، كما كانوا يعمدون إلى تأويل بعض الأحاديث يجعلونها أساساً لمذهبهم في تفسير الوجود مثل «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فيه عرفوني» أو «أول ما خلق الله العقل...».

(36) د. طيب تيزيني مشروع رؤية جديدة ط. 1، دمشق 1971 ص. 204.

بالإله المتعالى على العالم والإنسان، فالله هو الذي يحيط بالإنسان والعالم، بينما الإنسان لا يمكنه الاتحاد معه أو الإحاطة به⁽³⁷⁾.

لقد كانت مهمة متصوفة الغرب الإسلامى فى إطار تحدى النظرة السنية الضيقة للتوحيد، تكمن فى إحلال الإله المحايث محل الإله المتعالى، ليتم الوصل التام بين الأعلى والأسفل بين الظاهر والباطن بين الحق والخلق، فيصبح الوجود واحداً وتكون الإحاطة كاملة، الوجود الله والله الوجود، كما تصبح هذه القضية غير مدركة إلا من طرف العارف الذي يؤكد على ضرورة الصعود من الإنسان إلى الله والنزول من الله إلى الإنسان، وتحقيق علاقة نشيطة بينهما⁽³⁸⁾. فلولا الله لما كان الوجود عامة والوجود الإنسانى خاصة ولولا وجود العالم والإنسان لما عرف الله وما عرف هو نفسه فى شيء مخالف لذاته المقدسة.

وبنفس القوة التى تم فيها تحدى نظرة أصحاب الظاهر للدين كان التحدى لتيار الحياة المادية والاجتماعية وذلك برفض المستند النظرى اللاهوتى لأيدىولوجية النظام الاجتماعى السائد القائم على عدم المساواة والمدعم لعلاقة الانفصال المطلق بين نظام الحكم القائم وفئات الناس الذين يحكمهم⁽³⁹⁾.

ولذلك كان شكل هذا الرفض والتحدى الفكرى والأيدىولوجى يتوجه نحو رفض نموذج الحكم القائم والمدعم بالفقهاء أصحاب الرسوم واستبداله بحكم الأولياء، الذى يشجب كل انفصال ووساطة بين الحق والخلق بين أولياء الله وخلق الله، والذى وإن كان يؤمن بالفوارق الفردية بين الناس فهو يعتبرها فوارق شريفة تعتمد على الرتبة فى تلقى التجلى الإلهى وفهم ما انكشف من الأسرار الربانية.

1- مميزات وحدة الوجود

(بين وحدة الوجود ووحدة الشهود والحلول والاتحاد، وبين الوحدة المطلقة والوحدة المرسلة).

(37) د. طيب تيزينى مشروع رؤية جديدة ط. 1، دمشق 1971 ص. 207.

(38) نفس المرجع نفس الصفحة.

(39) نفس المرجع السابق نفس الصفحة.

ترتب لدينا من خلال مقاربتنا لفكرة وحدة الوجود كما ظهرت في شكلها الأول الفج في الثقافات الإنسانية القديمة المشرقية منها على الخصوص، أن الفكرة لم تنضج وتتكامل كنظرية متناسقة في الوجود والمعرفة والقيم، إلا في الفكر العربي الإسلامي، وبالأخص في القرن السابع الهجري بالغرب الإسلامي، ضمن الفكر الصوفي المتفلسف، الذي انصهرت في بوتقته كل المبادئ والنظريات والآراء السابقة لتجعل من فكرة «وحدة الوجود» عقيدة ومذهباً فلسفياً صوفياً متميزاً، كان له آثاره وتأثيره شرقاً وغرباً.

ولكي نزيد هذه المسألة توضيحاً وتمييزاً عما يمكن أن يداخل مفهوم «وحدة الوجود» من لبس وخلط مع غيره من المفاهيم والمعتقدات التي شاعت في التصوف الإسلامي قبل المرحلة التي نبحث فيها، سنقوم بالتحديدات والتمييزات التالية :

2- وحدة الوجود ووحدة الشهود

إذا كنا قد رأينا أن وحدة الوجود كما رامها المتصوفة المتفلسفون هي القائمة على وحدة الحقيقة الوجودية، والتي تعتبر أن الوجود كله واحد، وأن وجود المخلوقات هي عين وجود الخالق، لا فرق بينهما من حيث الحقيقة. فإن وحدة الشهود هي نوع من الفناء الصوفي الذي تتوارى فيها آثار الإرادة الشخصية والشعور بالذات وكل ما سوى الله الحق، فيصبح الصوفي، وهو لا يرى في الوجود غير الحق ولا يشعر في الوجود إلا بفعله وإرادته وقدرته وجبروته...⁽⁴⁰⁾.

ووحدة الشهود هذه، هي نوع من توحيد الخواص يكون فيها الصوفي :

«شبحاً قائماً بين يدي الله، ليس بينهما ثالث، تجري عليه تصاريف تديره في مجاري أحكام قدرته، في لجج بحار توحيده بالفناء عن نفسه وعن دعوة الحق...»⁽⁴¹⁾. هذا التوحيد الذي يتحدث عنه «القشيري»، هو الذي لا يبلغه السالك إلا بعد أن يكون قد قطع جميع المراحل الموصلة إليه⁽⁴²⁾، وهو الذي ينبعث من قرار تجربة خالصة تتم عن

(40) التصوف الثورة الروحية في الإسلام د. عفيفي نفس المعطيات السابقة ص. 167.

(41) «الرسالة القشيرية» نفس المصدر، ص. 135.

(42) يميز «القشيري» بين ثلاث درجات من التوحيد : الأولى : توحيد العوام وهو إقرار بالوحدانية وإنكار للأرباب والأنداد مع السكون إلى الرغبة والرغبة المتعلقين بما سوى الله. والثانية : =

الوحدة الشاملة بين الواحد الله والمتصوف الموحد فيندم التمايز بينهما فلا يرى في الوجود إلا الله ولا يشهد غيره، وهذا ما يطلق عليه الصوفية عين التوحيد⁽⁴³⁾.

- والفروق بين النظرتين يمكن توضيحها بصفة عامة في المقابلة التالية :

إن «وحدة الشهود» مرادفة لمصطلح «عين التوحيد»، ولا يقول بها إلا خواص الصوفية، نتيجة لتجاربهم الروحية الباطنية العميقة، بينما «وحدة الوجود» يمكن أن يقول بها الصوفي وغير الصوفي، وهي لا تتصل بالتجربة الصوفية إلا عند أولئك الذين يجمعون بين القول «بوحدة الوجود» و «وحدة الشهود» أي التكلم بلسان الكشف والإشراق كما يكون التكلم بلسان العقل⁽⁴⁴⁾.

إن الصوفي الذي يعاني حالاً أو تجربة صوفية تصل به إلى مقام الجمع أو «وحدة الشهود»، يختلف كل الاختلاف عند هذا الذي لا تتصل أقواله بتجربة صوفية، بل هي مجرد نظرية فلسفية لا يقصد بها وحدة الألوهية كما عند الصوفية من أهل السنة، بل يقصد بها وحدة الحقيقة الوجودية كما عند «ابن عربي» و «ابن سبعين» و «الششتري» ومن سار مسارهم، أي هناك فارق بين من يقول «لا إله إلا الله» وبين الذي يقول، لا موجود على الحقيقة إلا الله أو «الله فقط» أو «ليس إلا الله».

فوحدة الشهود إذن، حال، وليست علماً أو اعتقاداً ولا تخضع لوصف ولا لتفسير، وهي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية التي عاشها أمثال «أبي سعيد الخراز» و «أبي القاسم الجنيد» و «أبي بكر الشاذلي»، الذين فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله فلم يشهدوا في الوجود غيره.

أما نظرية «وحدة الوجود» فإنها لا تعبر عند معتققيها عن اتصاله بالذات الإلهية ولا عن فنائه فيها، بل هي تعبير وجودي فلسفي عن وحدة الحق والخلق.

=توحيد أهل الظاهر، وهو إقرار بالوحدانية، وإنكار الأرباب والأنداد مع إقامة الأمر والانتهاز عن النهي في الظاهر، والسكون إلى الرغبة والرغبة، والثالثة، توحيد الخواص وهو على جانبين أحدهما هو الإقرار بالوحدانية مع إقامة أوامر الشريعة في الظاهر والباطن وثانيهما : وهو ما نقصده وهو توحيد تغيب فيه شخصية الموحد في الوحدة الشاملة التي لا تميز فيهما بين «الأنا» و «الهو». الرسالة القشيرية ص. 135.

(43) يقول «أبو سعيد الخراز» في «عين التوحيد»، انه أول مقام لمن وجد التوحيد وتحقيق بذلك «فناء ذكر الأشياء عن قلبه وانفراده بالله عز وجل» (الرسالة القشيرية ص. 136).

(44) د. «عفيفي» «التصوف» الفورة الروحية في الإسلام ص. 174.

ومن الفوارق الجوهرية الأخرى بين النظريتين، إن «وحدة الشهود» تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربّه، اتصالاً روحياً يقوم على أساس المحبة المتبادلة بينهما دون أن يكون هناك أي شبه على الإطلاق بين المحب والمحبوب، فالتقرب هنا قرب المحبة ليس إلا.

أما وحدة الوجود فقد قامت على أساس فلسفي ميتافيزيقي لا يميز بين الحق والخلق بل يقول باتحادهما المطلق الذي لا انفصام له.

3- بين نظرية «وحدة الوجود» ونظريتنا الاتحاد والحلول

الاتحاد لغة هو تصيير ذاتين واحدة، وتعريفه هو : «شهود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كونه كل شيء موجوداً به، معدوماً بنفسه، لا من حيث أن له وجوداً خاصاً اتحد به فإنه محال»⁽⁴⁵⁾.

من هذا التعريف يظهر أن نظرية «الاتحاد» تقوم على أساس اعتقاد الصوفي الواصل باتحاد الإنسان بالله، وأن تحقق هذه الحالة السامية تكون عبارة عن شهود وجود واحد مطلق من حيث أن جميع الأشياء موجودة بوجود ذلك الواحد معدومة في أنفسها ؛ فيرى العبد ذاته متصلة بالله اتصالاً تاماً لا انفكاك منه، ولا شك أن هذا الاعتقاد فيه محاولة لأنسنة الله وإعطائه صفة البشر.

ومن أهم الممثلين للاتحاد الصوفي : «أبو يزيد طيفور البسطامي» (ت 261 هـ)، الذي اعتبر الاتحاد، هو استغراق العارف بكليّة في الله، والفناء عما سواه، فتتمحي رسومه. ومن الأقوال المنسوبة إليه في الموضوع : «للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه وفيت هويته بهوية غيره وغيت آثاره بآثار غيره» و«منذ ثلاثين سنة كان الحق مرآتي فصرت اليوم مرآة نفسي لأنني لست الآن من كنته» وفي قوله «أنا الحق» وقوله «إن الحق مرآة نفسي لأنه هو الذي يتكلم بلساني أما أنا فقد ففيت» وأن «العاشق والمعشوق والعشق واحد، لأن الكل واحد في عالم التوحيد»⁽⁴⁶⁾.

(45) اصطلاحات الصوفية : عبد الرزاق القاشاني تحقيق محمد كمال إبراهيم ط. 1، مصر 1981، ص. 24.

(46) انظر في ذلك : الرسالة القشيرية ص. 141 وتذكرة الأولياء العطار ح. 1، ص. 160.

وعن حياة أبي يزيد انظر كتاب «شخصيات قلقة في الإسلام» تأليف د. بدوي ط. 3 الكويت 1978 ص. ص. من 58 إلى 186 وكذلك عن أهم أقواله المأثورة انظر ص. ص. من 206 إلى 214 من نفس الكتاب.

أما الحلول لغة فهو : أن يكون الشيء حاصلًا في الشيء ومختصًا به بحيث تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر تحقيقًا أو تقديرًا⁽⁴⁷⁾. والمعنى الصوفي له هو، أن «الحق» اصطفي أجسامًا حل فيها بمعاني الربوبية، وأزال عنها معاني البشرية. ونظرية الحلول قريبة من الفكرة المسيحية القائمة على اتحاد اللاهوت والناسوت في شخص المسيح.

ومن أشهر من قال بها، الحسين بن منصور الحلاج (ت 309 هـ). تقوم فلسفة الحلاج الحلولية على فكرة تحقيق الإله الإنساني في الصوفي، ذلك أن الصوفي الذي حلت فيه الذات الإلهية وبلغ درجة الولاية يصبح أسمى مقامًا من النبي الذي بعث برسالة خارجية، وأن مثال حياة الولاية ليست حياة محمد ﷺ بل حياة المسيح عليه السلام⁽⁴⁸⁾.

ونظرية الحلاج الحلولية تدعى بنظرية «الهو هو»، وهي تقوم على فكرة أن الله يتجلى في الإنسان، وأن الإنسان صورة للتجلي الإلهي، ولذلك يمكن أن يكشف الصورة الإلهية في نفسه بطريق المجاهدة، أما عن ارتباط هذا الاسم بالنظرية فيرجع إلى قول الحلاج في إحدى مناجاته : «... يا من هو أنا وأنا هو»⁽⁴⁹⁾.

ومن أهم ما قاله الحلاج في موضوع الحلول :

جبلت روحي في روحك كما يجبل العنبر بالمسك القنق
فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا لا نسفـرق

وقوله :

مزجت روحي في روحي كما تمزج الخمرة بالماء الزلال
فإذا مسك شيء مسني فإذا أنت أنا في كل حال⁽⁵⁰⁾

(47) «معجم المصطلحات والفوارق اللغوية» (الكليات) لأبي البقاء أيوب موسى الحسيني الكوفي القسم 25 دمشق 1982 ص. 236.

(48) انظر كتاب «تراث الإسلام» تأليف جمهرة من المستشرقين بإشراف «ذ. توماس ارنولد» تعريف وتعليق «حريش فتح الله» ط. 3، بيروت 1971 ص. 316.

(49) أربعة نصوص تتعلق بالحلاج : تحقيق لويس ماسنيون عن كتاب شخصيات قلقة في الإسلام ذ. عبد الرحمان بدوي ص. 59.

(50) انظر في ذلك «ابن كثير»، البداية والنهاية ... 11 ص. 133.

وقوله أيضا :

سبحان من اظهرنا سُوتَهُ سر لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا في صورة الأكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب⁽⁵¹⁾

وعندما أصبح الحلول واقعا باطنيا في حياة العلاج صرخ صرخته الرهيبة «أنا الحق»، وبصرخته هذه كما يرى «السهروردي» المقتول، ويتبعه في ذلك «نصر الدين الطوسي»، قد أعطى حق تصرف الاغيار بدمه، أي منح الآخرين حق إراقة دمه، وأن الله استجاب لدعوته المشهورة في قوله :

بينني وبينك اني ينازعني فارفع بانيك اني من البين⁽⁵²⁾

وهي دعوة للخلاص من ربة الجسد حتى تتحقق الحلولية الخالصة، التي كان ينشدها، ويتحقق الإله الإنساني في الصوفي كما كان يرومها.

وهكذا وقبل أن نتبين علاقة كل من الاتحاد والحلول بوحدة الوجود نحاول أن نتبين لما بينهما من تمايز واختلاف :

فالاتحاد كما ترتب لدينا، حالة نفسية يشهد فيها الإنسان بوحدة المحب والمحبوب وفق عملية صاعدة يتم فيها استغراق الصوفي بكيئته في خالقه فيتحد به حتى يصير هو لسانه وعينه ويده، وتفتى في لاوعيه تلك الإثنية بين الرب والعبد.

أما الحلول فهو عملية نازلة يتم فيها حلول اللاهوت في الناسوت «الطول في العرض» عندما يبلغ الناسوت درجة خاصة من الصفاء الروحي. ولكن ورغم هذا التمايز الذي ميزنا به بين الاتحاد والحلول، يمكن القول أنهما ناتجان معا عن وجد عظيم يعم النفس بل والكيان كله.

وعن علاقة وحدة الوجود بالاتحاد والحلول نشير مبدئيا إلى أن «العلاقات ضعيفة جدا» لا تتعدى كونها جميعا أنها نظريات في الوجود تتفاوت إيجاباً وسلباً

(51) أحمد أمين ظهر الإسلام ح. 2، ط. 7، القاهرة 1959 ص. 78.

(52) كتاب «شخصيات قلقة في الإسلام» د. عبد الرحمن بدويس ط. 3، الكويت 1978 ص. 83، المنحى الشخصي لحياة العلاج «لوي ماسنيون» بنفس المرجع ونفس الصفحة.

من حيث إدراكها له، وأن الفرق شاسع بينها إلى حدود التقابل، ومن ذلك؛ إن الاتحاد وجد عنيف يغمر النفس حينما تكون بحضرة الألوهية، فلا تستطيع الكتمان فتصدر عنها شطحات ينطق فيها الصوفي بلسان الحق. إذن دعوى الاتحاد وجد لا يتم إلا في حالة سكر وفقد وعي، أما «وحدة الوجود» فهي نظرية واعية صادرة عن عقيدة فلسفية - صوفية تدعمها أدلة عقلية كما تدعمها أدلة عقلية، رغم ما يدعيه أصحابها من رفض للعقل والمنطق.

وعن علاقة «الحلول» بـ«وحدة الوجود» فيمكن ملاحظة عدة فوارق أساسية بينهما رغم ما يبدو من تقارب وتداخل بعضها ببعض، ويتجلى ذلك في أن الحلول شعور باطني يطغى على نفس المتصوف الذي تغلغل فيه حب من يهوى، فينطق بعبارة «أنا الحق» أو ما شاكلها من الشطحات، دون أن نجد له ما يدعمها من حجة أو دليل، بينما نجد نظرية «وحدة الوجود» نظرية متناسقة مكونة من عدد من الحجج والبراهين التي يحاول بها صاحب «الوحدة» أن يثبت شيئاً أو ينفيه.

ومن الفوارق كذلك، أن «عقيدة الحلول» مع أهم من مثلها «الحلاج» تنظر إلى اللاهوت والناسوت (الله والعالم) كوجودين مختلفين ذاتاً وطبيعة، مع الاعتقاد بأن اللاهوت يمكنه أن يحل في الناسوت إذا بلغ درجة من الصفاء الروحي⁽⁵³⁾.

بينما نرى في نظرية «وحدة الوجود» أن اللاهوت والناسوت أمران اعتباريان يقر العقل بوجودهما لعجزه عن إدراك وحدتهما، وهذا ما يؤكد أن «الحلولية» إثنية بينما «وحدة الوجود» واحدة.

ويظهر الفرق كذلك جلياً في نظرية الحب الإلهي، التي أخذت بها كل من عقيدة الحلول ونظرية وحدة الوجود - في إطارها الإسلامي - واللذان يعتبران «الحب الإلهي» أساس كل وجود، استلهاماً واقتباساً من الحديث القدسي «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقة الخلق فيه عرفوني».

فبينما نجد الحلولية المتأثرة بالفكر المسيحي، تعتقد بإثنية الحب والمحسوب وحلول اللاهوت في الناسوت من غير أن يمتزجا، نجد «الواحدية»

(53) انظر في ذلك : طواسين الحلاج ص. 141 عن د. عفيفي : مقال من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية؟ ص. 19.

تعتقد بوحدة الحب والمحبوب، بحيث يكون حب الناسوت لللاهوت حبا أزليا، لأن حب الحق للخلق هو حبه لنفسه في صورته، ومن هنا تكون معرفة الخلق للحق أزلية لأن إدراك هذا لذاك إنما هو إدراكه لنفسه في صورة الخلق.

ونتيجة لهذا الذي بيناه يمكن القول : إن الكثير من الأبحاث التي اهتمت بالتصوف الإسلامي، النظري منه على الخصوص، نشأته ونضج قضاياه، قد بالغ أصحابها حينما اعتبروا⁽⁵⁴⁾ أن التصوف الإسلامي قد تحول في نهاية القرن الثالث الهجري (عصر أبي يزيد والحلاج...) إلى حركة دينية اصطبغت بصبغة «وحدة الوجود»، ذلك أن الأقوال المأثورة عن هؤلاء الرواد الأوائل، بل حتى عند المتأخرين من الصوفية مثل «ابن الفارض»⁽⁵⁵⁾ المعاصر «لابن عربي» و«ابن سبعين» و«الششتري»، ليست دليلا على اعتقادهم في «الوحدة الوجودية» وإنما هي دليل على أنهم كانوا محبين فنوا في حبهم لله عن أنفسهم وعن ما سوى الله، فعبروا عن ذلك في شكل «اتحاد» و«حلول» أو «وحدة شهود». ولاشك أن هناك فرقا بين فيض العاطفة وشطحات الجذب، وبين نظرية فلسفية باطنية في الإلهيات، حظ العقل فيها لا يقل عن خط الذوق والشعور الباطني.

4- وحدة الوجود بين الوحدة المقيدة والوحدة المطلقة

إن أهم الموضوعات والآراء التي تناولها متأخرو الصوفية من أرباب وحدة الوجود، على اختلاف رؤاهم واستشرافاتهم وتشعب طرقهم في بلوغ الحقيقة، يمكن تصنيفها في مذهبين أو رأيين :

الأول : وهو مذهب الوحدة المرسلة، وهو مذهب أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضارات، وهو كما يرى «ابن خلدون»، رأي غريب فيلسوفي الإشارة⁽⁵⁶⁾ معقد المفاهيم والمصطلحات.

(54) ونقصد بهم بعض المستشرقين وكنموذج لهم «الفرد فون كريم» وبعض من تبعه من الباحثين العرب «أحمد أمين» نموذجا لهم.

(55) انظر في هذه المسألة تصوف «ابن الفارض» كتاب «ابن الفارض والحب الإلهي» د. م مصطفى حلمي نفس المعطيات ص ص. 316-317-320 وما يليها .

(56) انظر كتاب «شفاء السائل لتهديب المسائل» نفس المعطيات ص. 58.

ومؤدى هذا الرأي كما يلخصه «ابن خلدون» اعتمادا على «ابن الخطيب»، أن كل ما في الوجود صادر عن صفة الواحدية⁽⁵⁷⁾ التي هي مظهر الأحادية⁽⁵⁸⁾، وهما معا صادران عن الذات الكريمة التي هي عين الوحدة لا غير.

وهذا الصدور يسميه أصحاب هذا الرأي «بالتجلي» فالواحدية عندهم أول مرحلة من مراحل ظهور الذات وهي إسم للذات المجردة من سائر الصفات والنسب والعلاقات، وبعدها الواحدية وفيها تظهر الذات كصفة والصفة كذات، وكل تمييز بين الصفات يتلاشى. ثم تضمن هذا التجلي الكمال وهو إضافة الإيجاد والظهور⁽⁵⁹⁾، وهذا الظهور لا يصدر عن الذات (الأحادية) التي هي سلب الكثرة، بل من حيث الواحدية التي هي المظهر. وينقسم الكمال عندهم إلى وحداني وأسمائي، فإن اعتبرت تلك الكثرة من حيث حصولها جميعا في دفعة واحدة، وعينا واحدة في شهود الحق، «فهو الكمال الوجداني» و«إن اعتبرت من حيث التفصيل في الحقائق والاعتبارات والتزل في الوجود، وأنها البرزخ الجامع لتلك الأفراد المنفصلة فهو الكمال الأسمائي المنزل تفصيله في الحقائق وهذه عندهم في عالم المعاني، والحضرة العمائية⁽⁶⁰⁾.

- وهي الحقيقة المحمدية ومن أعيان كثرتها، حقيقة القلم واللوح، ثم حقيقة الطبيعة، ثم حقيقة الجسم إلى أن ينتهي إلى آدم حقيقة ووجودا. وتشتمل الحضرة العمائية أو علم الغيب على «الحقائق السبعة الأسمائية» التي هي الصفات واشملها حقيقة الحياة، ثم حقيقة الأنبياء والرسول والكمال من المحمدين الذين هم الأقطاب⁽⁶¹⁾ وحقائق الأبدال السبعة⁽⁶²⁾ وهي كلها

(57) نفس المرجع ص ص. 58-59-60-61.

(58) «ابن الخطيب» كتاب «روضة التعريف بالحب الشريف» نفس المعطيات ص ص. من 584 إلى 598.

(59) الكمال : هو كل صفة وجودية تحقق فيها الوجود على أتم صورة، ولحق هذا الرأي كمالان : ذاتي مطلق، تجلي به لنفسه وكمال أسمائي وهذا الأخير هو تجليه سبحانه شهود ذاته في التعيينات الخارجية للعالم.

(60) الحضرة العمائية : هي الغيب أو عالم الغيب (معجم المصطلحات الصوفية) د. عبد المنعم الحنفي. ص. 189.

(61) الأقطاب : ج. قطف = غوت، وهو عبارة عن الواحد الذي هو موضوع نظر الله تعالى من العالم في كل زمان، القاشاني : تعريفات ابن عربي وهامش شفاء السائل ص. 61.

(62) الأبدال أو البدلاء : وهم سبعة الرجال يسافر أحدهم عن موضع ويترك فيه جسده على صورته، بحيث لا يعرف أبدا بأنه فقد، القاشاني، تعريفات ابن عربي ج. 3، ص. 8 وهامش «شفاء السائل» ص. 61.

تفصيل الحقيقة المحمدية». وعن هذه الحقائق المذكورة تتفرع حقائق أخرى وتفيض بشكل تراتبي هرمي إلى أن تنتهي إلى العالم الحسي المشهود، عالم الفتق⁽⁶³⁾ وبعد عالم الغيب أو ما يسمونه بالحضرة العمائية تجلت «الحضرة الهائية»⁽⁶⁴⁾ وتسمى مرتبة المثال، ثم العرش ثم الكرسي ثم الأفلاك وترتبتها ثم عالم العناصر، ثم عالم التركيب إلى آخره وغايته» وبعد هذا الفتق في الأركان والسموات تحركت المادة المرتوقة⁽⁶⁵⁾ فانفتقت فكانت أرضاً، ثم انفتق رتق الطبيعة على أقسام، فكانت المعادن والنبات والحيوان إلا أنه يبقى أفضل تجل للنفس الرحماني هو الإنسان «آدم» لأن «الله خلق آدم على صورته» فكان، لذلك، جامع لكل ما جمعه البرزخ وما تجلى متفرقا في العالم من الأسماء والصفات الإلهية.

وأهم من تمذهب بمذهب الوحدة المرسل «محي الدين ابن عربي الحاقمي» و«سعد الدين الفرغاني»، شارح تائية ابن الفارض، وهو من أرباب العرفان الصوفي القائلين بوحدة الوجود ومن تلامذة صدر الدين القونوي، تلميذ ابن عربي⁽⁶⁶⁾. و«ابن سوكوني الدمشقي» وهو إسماعيل بن سوكوني بن عبد الله النوري (548-640هـ) من تلامذة «ابن عربي» المقرين⁽⁶⁷⁾ وكذلك «أبي العباس البوني» (ت 622 هـ) وهو أستاذ ابن عربي في علم الأسماء والحروف، كما كان أستاذا لابن سبعين في نفس العلم.

أما الثاني فهو رأي أهل الوحدة المطلقة، وهو رأي أغرب من الأول في مفهومه وتعقله⁽⁶⁸⁾ وحاصل هذا الرأي هو : أن الله هو الظاهر والباطن، هو الأول والآخر،

(63) الفتق يقابل الرتق، أصل المفهومين في القرآن عن الآية الكريمة «أو لم ير الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما» س. الأنبياء آية 30 والفتق في تفسير مذهب «وحدة الوجود» هو من تفصيل المادة المطلقة بصورها النوعية وظهور كل ما ابطن في الحضرة الواحدة من النسب الأسماوية، وبروز كل ما يمكن في الذات الأحدية كالحقائق الكونية بعد تعيينها في الخارج. انظر التعريفات للقاشاني وشفاء السائل هامش ص. 61.

(64) الهباء هو المادة التي فتح الله فيها صور العالم، وهو الإسطقسات المسمى بالهيوالة : تعريفات ابن عربي، القاشاني 12 وهامش ص. 61 شفاء السائل.

(65) الرتق هو إجمال المادة الروحانية المسماة بالعنصر الأعظم المطلق المرتوق قبل خلق السماوات والأرض المفتوق بعد تعيينها بالخلق نفس المرجع السابق.

(66) انظر في ذلك نفعات الانس لجامي ص. 559 عن هامش ص. 583 روضة التعريف ج. 2.

(67) انظر في ذلك الجواهر المضئية في طبقات الحنفية، عبد القادر بن محمد الوفا ... 1. ص. 151 عن

روضة التعريف ج. 2، هامش 583.

(68) ابن خلدون شفاء السائل ص. 61.

فوجود الله المطلق هو أصل المنجز والمحقق والمقدر (ما هو كائن أو ما كان أو سيكون)، أما الوجود المادي المشاهد فليس شيء آخر سوى الله، أي أن الوجود واحد هو وجود الله فقط، أما سائر الموجودات الأخرى فوجودها في وجوده، ويلخص لنا ابن الخطيب هذا الرأي، حيث يؤكد أن متصوفة هذا الفن بعد أن خاضوا فيما خاض فيه أصحاب الوحدة المرسلّة فيما يخص الذات وما صدر عن الواحد، رأوا : «إن الباري -جل وعلا- هو مجموع ما ظهر وما بطن، وأنه لا شيء خلاف ذلك، وأن تعدد هذه الحقيقة المطلقة والآنية الجامعة، التي هي عين كل آنية، والهوية التي هي عين كل هوية إنما وقع بالأوهام من المكان والزمان والخلاف والغيبة والظهور، والألم واللذة والوجود والعدم، قالوا : وهذه إذا حققت إنما هي أوهام راجعة إلى إخبار الضمير، وليس في الخارج شيء، فإذا سقطت الأوهام صار مجموع العالم بأسره وما فيه واحداً، وذلك الواحد هو الحق، وإنما العبد مؤلف من طرفي حق وباطل، فإذا أسقطت الباطل -وهو اللازم بالأوهام لم يبق إلا الحق»⁽⁶⁹⁾.

ومن اشتهر «بوحدة الوجود» المطلقة هذه، «الشوذي الحلوي»⁽⁷⁰⁾ و«عبد الحق بن سبعين» و«أبي الحسن السشتري» و«ابن مطرف الأعمى»⁽⁷¹⁾ والحاج المغربي⁽⁷²⁾ وابن دهاق⁽⁷³⁾ وابن أحلى⁽⁷⁴⁾.

وهكذا يمكن الخلوص إلى أن الرأيين اللذين حددناهما، على الرغم من اعتقادهما «بوحدة الوجود» واعتمادهما على آراء حولها تكاد تكون واحدة فإنهما يختلفان من حيث إرسال تلك الوحدة [تقييدها] أو الإمعان في إطلاقها.

فبينما الأولى ترى أن الوحدة بين الله والعالم مقيدة غير مطلقة، فالوحدة في الوجود والاختلاف في الذوات، ترى الثانية أن الوجود واحد هو وجود الله فقط أو ليس إلا الله، أما الموجودات الأخرى فوجودها عين وجود الله.

(69) «روضة التعريف» ابن الخطيب، ج. 2، ص. 605.

(70) انظر ترجمته الكاملة بكتاب «البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان لابن مريم» طبعة فاس 1309 هـ ص ص. 68-69-70.

(71) صوفي من أصحاب ابن أحلى والعفيف التلمساني ومن غلاة القائلين بالوحدة المطلقة وقد عاش بمرسية-انظر «البحر المحيط» للإمام أبي حيان الأندلسي مصر 1928 ج. 5، ص. 32.

(72) انظر ترجمته بكتاب شذرات الذهب لابن عماد الحنبلي بيروت دون تاريخ ج. 5، ص. 403.

(73) انظر ترجمته بنفح الطيب للمقري ج. 2، ص. 403 والبستان ص. 68.

(74) ترجمته بالبحر المحيط ج. 5، ص. 32 في الذيل والتكملة /سفر 5 ترجمة 1761 ص. 439.

الخط القيرواني من خلال كتابة المصاحف^(*)

محمد الصادق عبد اللطيف

باحث ومؤرخ الخط العربي - تونس

مقدمة

لقد عني المسلمون بفن الكتابة منذ بداية تاريخهم حيث سخر الخطاطون كل طاقاتهم وملكاتهم من أجل الإبداع بفن الخط وبزخرفته ؛ كان ذلك نابعا من عقيدتهم باعتبار الكتابة الوسيلة التي كتبت بها الآيات القرآنية الكريمة، فتعاملوا مع الحروف بقدسيّة وأصبحت هذه الوسيلة مظهرا من مظاهر الجمال نابضا بالحياة فوّارا بالسّحر. وعُدّ الخطّ العربي من أسمى الفنون الإسلامية، وبالكتابة العربيّة زيّنت المساجد والأماكن المقدّسة والمنشآت الإسلاميّة بالعبارات الدنيّة، وبجمل متنوّعة تبرز جمالا في التزيين وعمقا في مضمون الحضارة الفكريّة، والخطّ العربي جميل وجذاب ارتقى مع سلّم التطوّر الحضاري وسائر الفكر الإنساني شكلا وجوهرا، ولرقيّه سرّ يكمن في غناه المعتمد على جذوره الأصليّة وعناصره التي استلهمت ما في الحروف من الانسياق والتشابك الأنيق في تكامل مع باقي الفنون التي نبعت من أصالة التراث العربي.

وكانت المصاحف تحظى بعناية كبرى من طرف الخطاطين والمزخرفين تقديسا للكتاب الحكيم، في تنميق كتابته واختاروا أفضل الأقلام لكتابة آياته وأجود المداد ليدوّنوا به محكم سوره، فضلا عن تشجيع الحكّام وحرصهم على اقتناء نسخ القرآن

(*) هذا المقال استخرجه الباحث بتصريف من كتابه الصادر بعنوان : من تجليات الخط العربي في تونس، طبع بشركة المطبعة الثقافية، تونس 2003.

تبرّكا به وطلبها للمغفرة. وهكذا كانت المصاحف المخطوطة ميدانا لتجويد الخطّ وتطوّره وازدهاره ووصوله إلى أسمى الدّرجات، وبلوغ أوج عظّمته، ومما ساعد الخطّاطين على الإبداع في الكتابة طبيعة الحروف العربيّة وما فيها من تقويس وانبساط وانتصابات وقابليّتها للاستمداد والانشاء والمطّ والاستدارة التي تكسب الكتابة حياة وحيويّة، وتمنحها جمالا وبهجة؛ وهذا أتاح للخطّاطين أن يستخرجوا من الكتابة أنماطا في غاية الإبداع وفيها تجلّت عبقريّتهم بالابتكار والتفنن والإبداع وكان لهذا التقدّم الذي أصابه الخطّاطون أثر بالغ في قوة الإبداع، والسمو بما نشاهده في كتابة المصاحف التي تحوز تقديس كلّ من يراها.

لقد بلغ اهتمام العرب والمسلمين باللّغة المكتوبة إلى الحدّ الذي جعلهم يحمّلون صور الحروف قيما تعبيرية تتمثّل في حركة الخطوط ودوراتها حول نفسها أو في تدفقها في مختلف الاتجاهات وهكذا أصبحت الكتابة وسيلة للمعرفة بعد أن أدرك الفنان العربي الخطّاط، ما للجمال من وقع في النفوس، فسخّروا أقلامهم لتزيين الآيات القرآنيّة فأطربوا العيون بروعة زخارفها؛ واعتبر الخطّاطون من أعظم الفنّانين في ديار الإسلام لاشتغالهم بكتابة المصاحف. وحظيت أعمالهم بالتشجيع والاستحسان وكان من نتيجة هذا التشجيع أن كانت هناك عناية بتجويد الخطّ وتحسينه فتعدّدت النماذج الجمليّة من آيات القرآن الكريم.

الخط العربي في إفريقيّة تونس

وفدت الكتابة العربيّة إلى إفريقيّة تونس على يد الفاتحين العرب سنة (50هـ - 670م) عندما وجه معاوية بن أبي سفيان القائد عقبة بن نافع لفتح شمال إفريقيا حيث أنشأ مدينة القيروان وجامعه المشهور - فالتفّ حوله البربر الذين كانوا يعيشون عيشة البداوة والترحال وكانت لهم كتابة تسمى (تيفناغ) سُجّلت آثارها لدى سكان الطوارق في الصحراء الجزائريّة وفي الجنوب المغربي⁽¹⁾ عند (شلوح).

وفي القيروان عاصمة المغرب العربي الجديدة هل وَرَدَ الخطّ الكوفي من المشرق ثم أخذ سمة قيروانية نسبة لهذا البلد؟

(1) هوداس، «محاولة في الخطّ المغربي». تعريب عبد المجيد التركي. مجلّة حوليات الجامعة التونسيّة ع. 3، سنة

1966.

علاقة الخط القيرواني بطلائع الخط الوافد

جاء الإسلام وعرب الحجاز يكتبون بخطين اثنين :

• أ - الخط الحجازي.

ب - الخط الكوفي : الذي يعرف بهذا الإسم نسبة لمدينة الكوفة ؛ وقد كانت فيما يظهر مركزا لتجويد الكتابة العربية بعد تمصيرها، واستمر هذا الخط تكتب به المصاحف حتى نهاية القرن الرابع الهجري ؛ وكانت مصاحف المدينة تكتب بالكوفي المبسوط ثم في عهد بني أمية بدأ الكوفي يتطور نحو أشكال جديدة وينتشر، تتفرع منه أنواع مرجعها يعود إلى أصليين :

• المقور ويعبر عنه (باللين) وهو الذي تكون عراقاته منخفضة ومنحطة إلى أسفل.

• المبسوط ليس فيه انخساف وعراقاته مبسطة، بدأ تطوير الكوفي بالمشرق بمساهمة المدارس التالية (الشامية - العراقية - المصرية - الفارسية - العثمانية).

الخط القيرواني حلقة حضارية بين المشرق والمغرب

النشأة والانتشار

عندما اخترع الإنسان صورة الحرف ولدت الكتابة كمظهر من مظاهر الحضارة، وعندما انطلق الخط العربي الذي كتب به القرآن - دستور الإسلام - مع الفتوحات ومعلما مع الجيوش، تغلب على خطوط الأمم التي حلّ بها ؛ وهكذا لم ينل الخط العربي عند أمة من الأمم ذات الحضارة، ما ناله عند المسلمين من العناية به والإكبار له والتفنن فيه. اتخذوه بادئ ذي بدء وسيلة للمعرفة، ثم ألبسوه لباسا قدسيا من الدين. ولما فتحت الفتوح وامتدت دولة الإسلام وترامت أطرافها، وازدهرت الحضارة الإسلامية، أصبح الخط فناً غاية الجمال وأصبح الخطاط فناً ؛ فوضعت للخط قواعد واخترعت طرائق، وظهرت أساليب، ونشأت مدارس، كلها تهدف لبلوغ الجمال. ومعلوم أن الإسلام قد ظهر والخط العربي معروف في الحجاز ولكنه لم يكن شائعاً، بل محصوراً في فئة قليلة من السكان. وباتساع الدولة الإسلامية مشرقاً ومغرباً انتشرت اللغة العربية، وعندما تزايدت الحاجة في المدن المفتوحة إلى تدوين كلام الله استخدم العرب المسلمون الخط الكوفي المأخوذ عن

عرب العراق في تدوين الآيات القرآنية، والنصوص الدينية، بينما استخدموا الخطّ النبطي النسخي لكتابة المراسلات والمكاتبات العادية، ثم تفنن الخطاطون العرب في رسم الحروف التي استحالت على أيديهم، وقد أطالوها إلى أعلى أو مدوها على الجانبين ونمقوها بالذيول والنقط، فحولوها إلى تحفة فنية زادت روعة وجمالا، ثم استخدموا مثل هذه الخطوط الفنية الرائعة للزخرفة والتزيين وبلغ بذلك الفنانون منزلة عالية لم يصلها أي فنان آخر في غير ديار الإسلام.

الخطّ القيرواني وأطواره التاريخية

الوقوف عند كتب المكتبة القيروانية⁽²⁾ نجد خطوطها آية في التألق والكمال والقوة وتلك الخطوط نجدها في نوعين :

• الخطّ الكوفي يمتاز بأنه خطّ مستقيم أبدا منتصب أو مسطح أو منكب أو مسلق، فلا يدخله التعريق والانعراج، ولا يكون فيه الخطّ المنحني أبدا، فلا نجده إلا زوايا قائمة وحادة ومنفرجة ولا يدخله تنقيط الأعجام أبدا ولا ينحدر تحت السطر مطلقا، فياؤه الختامية مرجوعة وعينه مرجوعة، والمصاحف الأولى خالية من كل زخرف بل فيها انحراف السطر واختلال مجموع السطور وانعدام التأطير حول الصحيفة لحصر الكتابة بتزويق الإطار ؛ ثم كانت التوفية وهي استقامة السطر الواحد ثم الاستيفاء وهو استقامة جميع السطور بالإضافة إلى بعضها ثم التأطير ثم التكريش ثم التوريق ثم التزهير ثم التفريع ثم التذهيب ثم التكهيل (وهو تخطيط الذهب بأسوداد لإظهاره بارزا) وهي الحلقة التاريخية للتطور.

• الخطّ النسخي الذي يمتاز بالاستدارة والتعريق والنزول تحت السطر وتنقيط الأعجام، وهذا الخطّ من حيث استواء غلظته أو دقته أو تضخمه، يكون إما مستويا أي غلظة واحدة دائما - وأغلب القيرواني من هذا النوع - لم يدخله الاستدقاق والاستغلاظ.

(2) حسن حسني عبد الوهاب. ورقات عن الحضارة العربية بإفريقية، مكتبة المنار، تونس، ط. 1، (1965)، ج. 1.

الكوفي القيرواني

يعرّف الخطّ الكوفي القيرواني بخط البديع، وهو كوفي دخله الاستدقاق والاستغلاظ (غليظه غليظ جدا ودقيقه دقيق جدا) يتألف من الضدين صورة جمالية تسمّى المقابلة أو الطّباق. هذا الكوفي نشأ بالقيروان في القرن الخامس الهجري، وأطوار هذا الخطّ يمكن حصرها في العهود التالية وهي أطوار تاريخية للكوفي القيرواني.

– كوفي عهد الولاة 51هـ - 184هـ، هو كوفي بسيط خال من الزخرف ومن التوفية والتأطير.

– كوفي عهد الأغالبة 184هـ، حتى 296هـ، فيه استقام الكوفي بالتوفية والتأطير ودخله التذهيب والتزويق وبعض الزخرف (المثال مصحف فضل 294هـ).

– كوفي العهد الفاطمي 296هـ، وهو كوفي محقق خال من الزركش والبهرجة والتنميق.

– كوفي صنهاجي 361هـ - 555هـ، وهو خط كوفي كثير الزخرف مستدق ومستغلظ عاد بالكوفي إلى البساطة أو الاعتدال في آخر أيام صنهاجة. وفي الخط نجد المستغلظ والمستدق وهذا نادر في خط القيروان إلا أنه عمّا ابتداء من القرن 5هـ.

لقد قسم هوداس الخطّ العربي في شمال إفريقيا على أوّل عهد للفتح وبعده إلى مدارس بحسب الأمكنة التي جوّد فيها وحرص على ذكر بعض الفروق التي وصفها بالغموض واعترف بأنه من المستحيل إضفاء دقة أكبر عليها⁽³⁾. وذكر من بين أشهر المدارس، مدرسة القيروان لأنها انفردت بخطها عن خطّ أهل المشرق بعد أن جوّده الخطاطون وطوّروه فبلغ – بجهدهم هذا – درجة عالية من الجمال والتمكن في صفاء رسومه ودقتها وهندسة حروفها وتبسيط الكوفي وإخضاعه لأعراض التدوين.

(3) محمد الشريف. خطوط المصاحف. ط. 1، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1975.

جمالية الخط الكوفي القيرواني

يعتبر الخط الكوفي من أجمل الخطوط العربية والأجنبية لخروجه عن المؤلف وظهوره. عظمه متميز، والجمالية تكمن في ألفاته الواقفة والمستقيمة وحروفه الملتفة المستديرة التي تنم عن حركة في تكوينها وانسجام في أشكالها وارتباط بعضها ببعض ؛ وقد أدخلت بعض الزخارف على هذا الخط من توريق وتشجير وتظفير.

إن هذا الخط يعتبر قاعدة النقاط الهندسية الثلاث :

- الطول هو مستقيم
- العرض عمودي في السمك
- الانحناء الدائري : (يفيدنا في التعريق)⁽⁴⁾.

- كان انتقال الخط إلى إفريقية أي إلى القيروان عن طريق المدينة المنورة ثم من الشام ثانيا، وليس عن طريق بغداد، لأن الخط البغدادي والعراقي لم يظهر إلا في منتصف القرن الثاني الهجري بعد تأسيس بغداد ؛ ومنذ تأسيس القيروان سنة 50 هجرية حتى سقوط الدولة الأموية سنة 132 هجرية، كان الخط القيرواني قد انطلق وثبت⁽⁵⁾ ؛ وخاصية هذا الخط أنه متولد من الخط الكوفي، وأنه مكتوب بقلم عريض القطعة يوضع في هيئة ثابتة بحيث تتحرك اليد لترسم هيئة الحروف بدون أن تتغير زاوية القلم، وبذلك تصبح أجزاء الحروف الواقعة فوق السطر غليظة، هندسية الهيئة - وما تحتها رقيقا - بدون أن يخل ذلك بالجمالية والتناسب⁽⁶⁾.

- لقد انفردت المدرسة القيروانية بخطها وأعلت من شأن الخط العربي وأوصلته إلى درجة كبيرة من الإتقان والتفنن والمحافظة على الأصول الأولى للخط الكوفي مع تطوير تقنيات الاستعمال واكتسابه مسحة محلية، دون الإخلال بالجواهر الكامنة في مراقبي الكوفي العتيق.

(4) محمد الشريفي. «خطوط المصاحف». مصدر سابق.

(5) د. هند شلبي، القراءات بإفريقية : رسالة دكتوراه. الدار العربية للكتاب. تونس ليبيا، 1983.

(6) المصدر السابق.

خطوط المصاحف القيروانية

كثرت في إفريقية المستعربة مصاحف القرآن في النصف الأول من القرن الثاني الهجري - المجلوبة من المشرق أو المستنسخة في البلاد، بعد أن أتقن السكان الخط العربي وبرعوا فيه، لا سيّما الكوفي العتيق حيث قلّدوا فيه أوضاع المشرق وتمسّكوا برسومه المتبعة⁽⁷⁾ في العراق، خاصة "بالكوفة وواسط والبصرة"، بواسطة الأجناد وأرباب الوظائف وأصحاب التجارة، وبواسطة الراحلين من شبابهم إلى المشرق لطلب العلم (أنظر شكل : 1). وقد نقل الراحلون الأولون من أبناء المغرب العربي إلى بلادهم ما تحتاج إليه الكتابة من معدّات وأدوات، فجلّبوا من المشرق :

- أقلام الكتابة بأنواعها.

- طريقة صنع المداد الشرقي.

- طريقة تحضير جلود الحيوانات لتكون صالحة لأن يكتب عليها، وهو الأسلوب القيرواني الكلاسيكي في نسخ المخطوطات بخطهم الكوفي. وكانت خطوط مصاحف القيروان تصنّف عادة على أنها خطّ كوفي، ويشترك أكثرها في شيوع الزوايا القائمة ولو أن بعض الخطاطين تجاوزوا هذه التوابث، وقوّروا خطوطهم بطريقة تخفّف من حدّة الكوفي ويوسّته⁽⁸⁾.

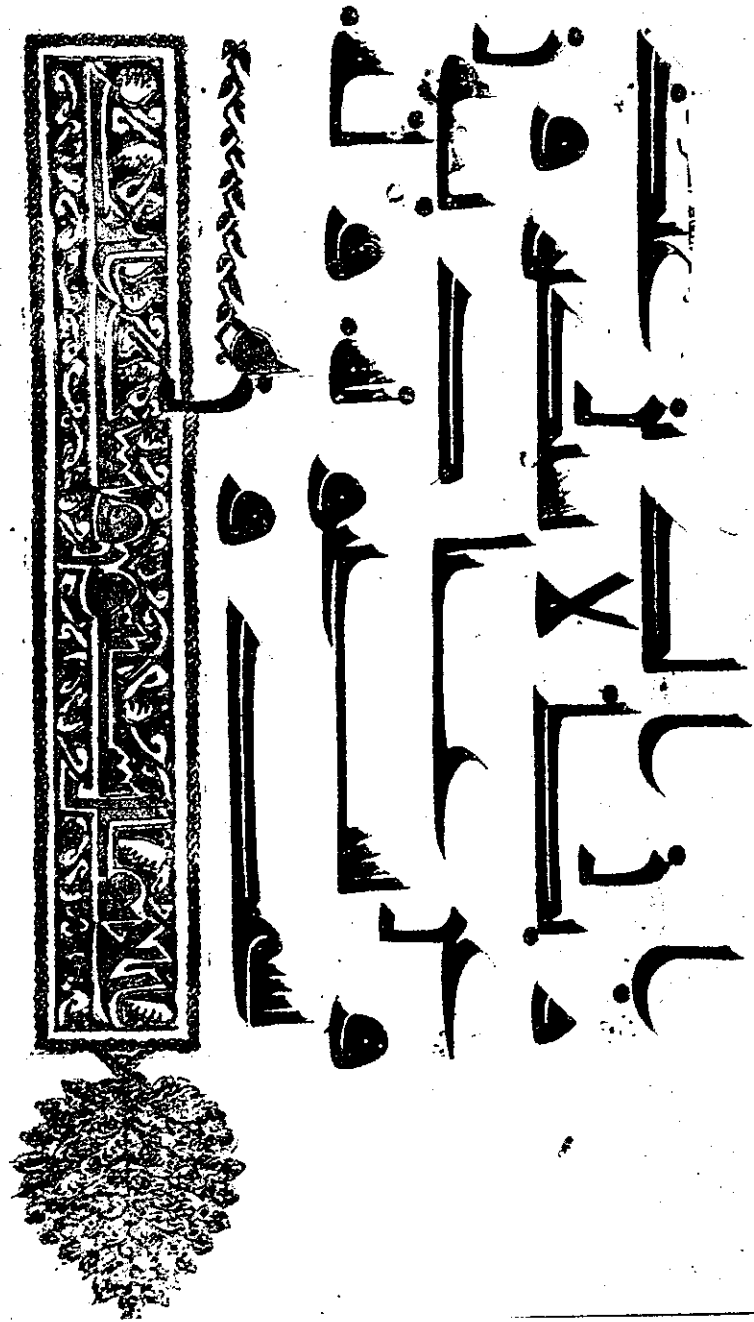
وتوجد بالقيروان مجموعة من المصاحف تمتد من القرن الأوّل إلى القرن الخامس الهجري مكتوبة كلها على الرق، وهي مجموعة فريدة، وأهمّ هذه المصاحف :

أولا : مصحف فضل مولاة أبي أيوب حبسته سنة 295هـ/908م. ويعتبر هذا المصحف من أقدم المصاحف القيروانية على الإطلاق وهو مكتوب بالخطّ الكوفي على الرق الأبيض. ورغم تطوّر الكتابة العربية ودقة ضبطها، فقد ظلّت المصاحف التونسية تكتب عامة على الطريقة القديمة ؛ نلاحظ أن العناصر الزخرفية المنتشرة داخل الكثير من المصاحف لا تتصل بحروف النص القرآني مباشرة، وإنّما تكون الزخارف في المصحف منفصلة، تصنع أرضية وفاصلا بين سورتين أو علامة وقف أو تجزئة⁽⁹⁾.

(7) البهلي النبال : مصدر سابق.

(8) ملتقى يحيى بن عمر للتراث والحضارة «التراث ودوره في البناء الحضاري المعاصر» تونس سوسة، 1976.

(9) د. هند شلبي، القراءات بإفريقية. مصدر سابق.



(شكل : 1) نموذج للمصاحف المبكرة التي وصلت إلى تونس من المشرق قبل ق 5هـ.
ويحتوي على تشكيل أبي الأسود الدؤلي (نهاية سورة الأعراف وبداية سورة الأنفال)

ثانيا : مصحف الحاضنة (أنظر شكل : 2) وهو الذي حبسته فاطمة حاضنة باديس عام 410هـ. وهو من النماذج الفريدة المميزة بمدينة القيروان ؛ وقد تحرر أهلها بابتكارهم لهذا الخط من تأثير الكوفي المشرقي، ففرضوا خطهم الجديد المتميز عن جميع الخطوط الكوفية المتواجدة في ذلك العصر.

تتميز خطوط مصاحف القيروان المتبقية بجامع عقبة بعدة خصائص تأخذ باهتمام الباحثين وتمثل في :

- 1- أثر الجودة الخطية.
 - 2- تنوع المنبسطات مع الألفات الموزونة الطول.
 - 3- دقة الفراغ بين الصاعد وسائر الحروف⁽¹⁰⁾.
 - 4- امتيازها بالشكل المثلث الكبير للحروف ذات الرؤوس كالواو والميم والهاء، وكذلك الدال والسين، ليتحد شكلاهما مع الحروف الأخرى.
 - 5- رسمت عيون هذه الحروف دوائر صغيرة مفتحة.
 - ومن المميزات اللافتة للنظر كذلك :
 - 6- عقف الألف نحو اليمين، وللألف المتصلة وحرف الدال طرف ينحدر عن مستوى السطر.
 - 7- عراقة الراء والميم خطاً دقيقاً بجانب القلم.
 - 8- ميل قائم الطاء وشكلة الكاف نحو اليمين واستقامتها في ثلثها الأعلى.
 - 9- يلاحظ كبر رأس العين في الابتداء وسيبقى أثرها في المصاحف ذات الخطوط اللينة.
 - 10- لام الألف لها صورتان إحداها مظفرة، وأن الفراغ الذي يفصل الخطوط المستقيمة بدقة واستواء في هيئة امتحان لبراعة الكاتب وإجادته.
- وهذا التنوع والشمول والتجديد والتطوير والمواكبة والاستجابة للتحديث، هي مثال للتطور التاريخي والجغرافي والديني والفكري لهذا الخط العظيم الذي دون كتاب الله وحفظه من التحريف والضياح.

(10) خالد مودود، «النقاش في الكتابات القديمة في الوطن العربي» (ندوة).



(شكل : 2) صفحة من مصحف الخاضنة، كتبه علي بن أحمد الوراق القيرواني سنة 410هـ./1030م
بخط كوفي قيرواني جلي. متحف إبراهيم بن الأغلب

يغلب على المصاحف القيروانية القديمة الخُلُو من الأعجام وأن الشكل والأعجام وقعا فيها بصورة مغايرة عموما لما هو متعارف عليه عند المتأخرين ؛ فهي مشكولة على طريقة أبي الأسود الدؤلي، وتمثل هذه الطريقة في جعل نقطة فوق الحرف للدلالة على الفتح، ونقطة أمامه للدلالة على الضم، ونقطة تحته للدلالة على الكسر. والسكون لا علامة له والتنوين يشار إليه بزيادة نقطة توضع بجانب أختها. لقد ورد الأعجام في المصاحف القيروانية على صورتين :

(1) النقط والجرات، والنقط : هو الشكل المستدير والشكل المربع

(2) الأعجام يكون بالسواد في مصاحف أهل القيروان وإن كان قد يرد فيها كذلك بلون المداد المستعمل لكتابة النص وهو بني في العادة، وأن صورة النقط التي عليها أهل المغرب أسوة بأهل البصرة وأهل المدينة "مبسوطة" وتمثل هذه الصورة في نقط توضع فوق الحرف أو بجانبه أو تحته إذا كان الحرف منصوبا أو مضموما أو مجرورا⁽¹¹⁾.

أما الألوان المستعملة في شكل المصاحف الذي عليه أهل المدينة المنورة وأهل الأندلس فهي اتخاذ اللون الأحمر للحركات والسكون والتشديد والتخفيف، واتخذوا اللون الأصفر للهمزات خاصة. هذا التنوع في الألوان المستعملة وفي صور الشكل وفي مدى اقتفاء إفريقية القيروان، لآثار الأمصار في طرق شكلهم للمصاحف، احتفظت ببعض المصاحف الخالية من الشكل. نذكر منها :

مصحف فضل

من أقدم المصاحف القيروانية فهو يعود للقرن 3هـ، كما ورد في التحبیس، وهو مكتوب بالخط الكوفي على الرق الأبيض، غير معجم، وإن إطلاق الشكل عند المتأخرين هو انصراف إلى ضبط الحروف بالحركات ؛ وإذا أطلق الأعجام انصرف إلى وضع النقط على الحروف المتشابهة للتمييز عن بعضها وأن أبا عمر الداني وغيره يعبرون عن الشكل والأعجام بالنقط بمصحف فضل عند الإشارة للسكون جاء في بعض المواضع في شكل (دائرة) مثل ما وقع في قوله تعالى

(11) محمد حسن «القيمة الفنية للكتابات الشاهدية». مجلة الحياة الثقافية. ع. 25، (جانفي - فيفري

﴿فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء﴾ (البقرة). فقد وضعت دائرة باللون الأخضر على الرء من (فيغفر) وعلى الباء في و(يعذب) وهذا مخالف لطريقة أبي الأسود في النقط، ذلك أن السكون لا علامة له عنده، والظاهر أن الإشارة إلى السكون بشكل (دائرة) أضيفت بعد كتابة المصحف⁽¹²⁾.

مصحف أم هلال والحاضنة (من القرن 5هـ)

لا تتوفر على الأعجام إلا فيما ندر وخاصة بالنسبة لمصحف أم هلال. إن تحلية المصاحف العتيقة بالقيروان لهاته الفترة، اعتبارا لمصاحف عثمان المجردة من النقط والشكل والتحلية، وفواصل الآي، وعلامات التخميس والتعشير، وأسماء السور وعدد آياتها والتذهيب والمصاحف على صورتها هاته متوفرة في إفريقية ولها مميزات أهمها :

(1) وجود فواتح السور : إنها حاضرة لم تتخلف في أي مصحف من مصاحف المكتبة العتيقة بالقيروان علما بأنها قد تأخر حضورها طوال القرن الأول للهجرة حيث كانت المصاحف خالية من فواتح السور.

(2) بعد ذلك كتبت فواتح السور في المصاحف بالخط الكوفي اليابس خلافا للخط الذي كتب به النص القرآني، وقد خلت من النقط والشكل وكتبت في الأغلب بالذهب، ويصادف أن نجدها مكتوبة بالأحمر أو الأزرق كما وضعت في الأغلب أيضا داخل إطار مذهب مزخرف وقد تفتن المزوقون في رسم دوائر ومنهم من يعطي علامات التخميس أشكالا هندسية.

إن الإهتمام بمشكلة الخط قد أقر الإعجام وعوض النقطة الدالة على الحركات بما هو معروف في وقتنا الحاضر بالفتحة والكسرة والضمة على معنى أنها أحرف مصغرة (الألف والياء والتون) وهو ضبط حفظ النص القرآني من اللحن عندما جاء علم النحو والبلاغة.

(12) حسن حسني عبد الوهاب، الورقات. مصدر سابق.

اهتمام المرأة القيروانية بالمصحف

ذلك بأن فتيات القيروان كنّ يكتبن المصاحف ويزخرنفها ويحبسنها على الجامع الأعظم، فازدهرت صناعة الخطّ والتزويق والتشجير والتذهيب والزخرفة والتجليد. إنّ المصحف كان يكتب في القرون الثلاثة الأولى من الهجرة بالقلم الكوفي. وتحتوي محفوظات المكتبة العتيقة بالقيروان على مصاحف وكتب تفسير وفقه وأسفار في العلوم الدينية، كلّها مكتوبة بالخطّ الكوفي على الرقّ، ومنها ما كتب بالذهب على الرقّ الملون، ومن الكتب الباقية بعد التدمير الذي تعرّضت له القيروان أيام هجوم الخوارج عليها. ويمكن اعتبار الرقّ الأزرق، وما كتب عليه بماء الذهب الخالص كتابة كوفيّة. (أنظر شكل : 3) كما أنّ الرقّ الأبيض الذي كتب عليه مصحف فضل (295هـ) بالخطّ الكوفي أيضا وكذا مصحف المعزّ بن باديس خطه كوفي قيرواني (410هـ).

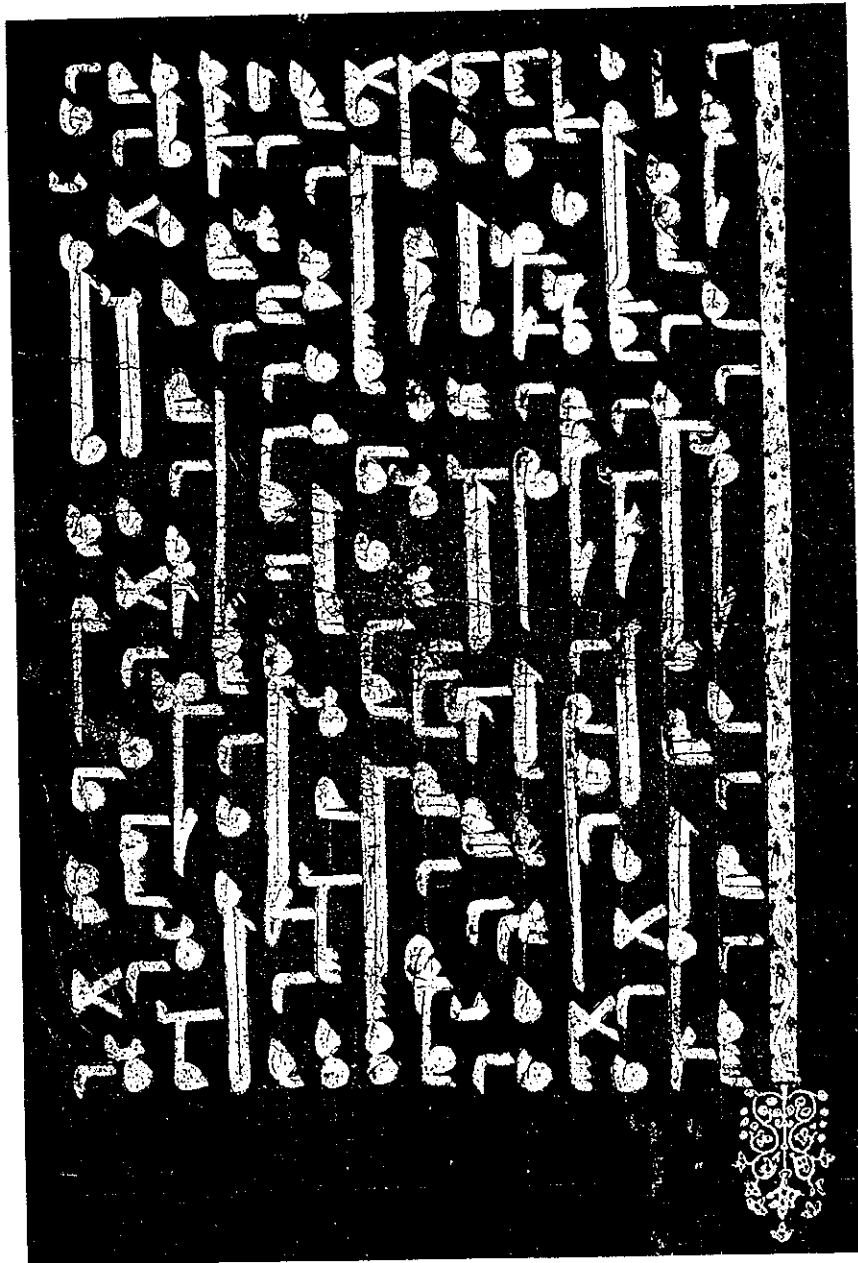
وصف المصاحف من خلال خطوطها

في أواخر المائة الثانية إلى المائة الخامسة للهجرة وجدت مصاحف مكتوبة بالقلم الكوفي لها أوضاع مختلفة في التخطيط والزخرفة، وقد ظهر الخطّ النسخي في أوّل المائة الخامسة للهجرة، وكان معظم الخطوط على الرقّ قد كتب بالخطّ النسخي المشرقي قبل أن يتحوّل الخطّ في إفريقية إلى الخطّ الأندلسي. وكانت مصاحف جامع الزيتونة مكتوبة على الرقّ بخطوط منفرجة لا تستغرق الصّفحة منها أكثر من آيتين أو ثلاث فيتكوّن منها أجزاء كثيرة يتناولها القراء من المصلين في أيام الجمعة. وعند استفحال أمر الشيعة بتونس، مدّوا يد الفساد لبعض النقوش المكتوبة حول سقوف صحن باب البهو وجامع الزيتونة لمحو آثار السنة⁽¹³⁾.

لقد تمكّن النساخ من القيام بعملهم في مناخ علمي ممتاز فضلا عن العناية بأساليب الكتابة والتفنّن فيها فأصبح الزخرف والتّشويق سمة بارزة في تاريخ الحركة النسخية بالقيروان وأخذ الخطّ أشكالا زخرفية متعدّدة وأنماطا جماليّة مختلفة أفرزت الخطّ الكوفي القيرواني الذي جاء ليحاكي الكوفي المشرقي في جماله وروعته⁽¹⁴⁾.

(13) المصدر السابق.

(14) محمّد طراد، مقال «الخط الكوفي» المجلّة الزيتونيّة، 1939، ج. 4، مجلد 3، أبريل 1939.



(شكل : 3) صفحة من مصحف مكتوب على الرق الأزرق بماء الذهب،
 بخط كوفي قديم من القرن الرابع الهجري / 10م بمقياس (31 x 41)
 متحف الفنون الإسلامية - رقادة - تونس

إن ازدهار أدوات العلم المساعدة، كصناعة الرقّ بالقيروان وانتقال صناعة الكاغد إليها من بغداد ومصر وكذلك صناعة الحر والتفنن في أنواع الخطّ الكوفي والنسخي، كلّ هذه العناصر الماديّة تكاملت لتعطي مددا للحضارة العلميّة في مختلف فروعها وتجعلها من أبرز وأوضح ما بقي وما وصلنا منها. وما بقي من المكتبة العتيقة بالقيروان وأكثره كتب بماء الذهب الخالص. يحكي (دون باقي المخطوطات في العالم كلّه) بصناعته وجمال تذهيبه ودقّة خطّه قمّة ما وصل إليه الاعتناء وتوافر الإمكانيات⁽¹⁵⁾. وحاليًا يحتفظ مركز الحضارة الإسلاميّة برقادة في القيروان بمصاحف تتفرّد بالخصائص التالية :

- 1 - مصحف على الرقّ الأزرق مكتوب بالذهب قياسه 32 X 43 كتابته خالية من الحركات وعامرة بنقط المتأكّد نقطه.
- 2 - مصحف على الرقّ الأبيض. وقد كتب بالذهب، وفيه علامات النقط والحركات.
- 3 - مصحف قياسه 32 x 43 فيه علامات النقط.
- 4 - مصحف على الرقّ أسماء السور فيه والزخارف مكتوبة بالذهب وفيه علامات الحركات ليس غير.
- 5 - مصحف آخر طوابع سورة وزخارفه بالذهب.
- 6 - صفحة من مصحف خطّه كوفي. وقد تأثر بالفنّ الفارسي، طوابع السور فيه مكتوبة بالذهب وتحمل حروفه علامات الحركة.

الشكل والإحجام في المصاحف الإفريقية

تعدّ المصاحف الإفريقية صغيرة الأحجام. ولكن فيها كتابة كبيرة ترسم كلّ الحروف بوضوح. وأحجام المصاحف لطيفة وكتابتها واضحة. وهي ميزة تنفرد بها المصاحف العتيقة. وأصغر مصحف لا يكتب في الورقة الواحدة سوى ستّة أسطر ولا يجعل في السّطر الواحد سوى أربع كلمات "ذات حجم كبير مثل مصحف الحاضنة الذي يجعل في الورقة خمسة أسطر ولا يكتب في السّطر الواحد أحياناً سوى كلمة واحدة".

(15) ملتقى يحيى بن عمر : مقال عثمان الكعّاك وحسن حسني عبد الوهاب في كتابه الورقات.

إنّ المقصود بالشكل ضبط الحروف بالحركات، والمقصود بالإعجام ذلك النوع من النّقط التي تميّز الحروف المتشابهة بعضها البعض، والنّقط دلالة على الشكل والإعراب والنّحو، بعض المتأخّرين يميّزون بين اللفظين فاستعملوا الشّكل للدّلالة على النّقط بالعربيّة، والإعجام والنّقط للدّلالة على ما يميّز بين أشكال الحروف.

هذه نظرة موجزة عن الخط القيرواني من خلال كتابة المصاحف في القرون الأولى بتونس سقناها في هذا المقال على سبيل الاجمال، وعلى الباحثين من الشباب الصاعد أن يعودوا إلى دوائر خزاناتنا فيعمّقوا البحث للكشف على مزيد من معالم حضارتنا الشامخة.

حول درهم فضي مكتشف حديثاً منسوب للخليفة الموحي أبي العلاء إدريس المأمون (624-629هـ)

عبد الرحيم شعبان

باحث في مجال المسكوكات القديمة

احتلت إمامة المهدي أبي عبد الله محمد بن تومرت، الزعيم الروحي للموحيين، مكانة متميزة على السكة الموحدية حيث ظلت معظمة طوال العصر الموحي لما كانت تمثل هذه الإمامة من سند روحي قوي لسلطتهم. وقد تم التركيز على هذه الإمامة على السكة بصيغ متباينة تمشياً مع التطور السياسي والايديولوجي الذي عرفته الدولة الموحدية. فخلال الفترة الانتقالية، نقشت على السكة عبارات مثل (الإمام الحق)⁽¹⁾ و(مهدي الدين الذي بشر به رسول الله)⁽²⁾. ولما توطدت أركان الدولة، استعملت عبارات أخرى مثل (المهدي إمام الأمة)⁽³⁾ و(المهدي إمام الأمة القائم بأمر الله)⁽⁴⁾ و(المهدي خليفة الله)⁽⁵⁾ خاصة على المسكوكات الذهبية، في حين ظلت عبارة (المهدي إمامنا)⁽⁶⁾ تنقش على الدراهم الفضية المربعة مسبوقة بعبارتي (الله ربنا/ محمد رسولنا) المكتوبتين في السطرين الأول والثاني من كتابة الظهر. وقد استمر تعظيم هذه الإمامة على السكة الموحدية إلى أن تولى الخليفة أبو العلاء إدريس المأمون الحكم فأصدر أمره بإلغاء جميع مراسيم المهدي وإسقاط اسمه

(1) Hazard, H. W, The muslim history of the late medieval north africa, New York, 1952, p. 264, n° 1061.

(2) Rodriguez Lorente, Juan Jose y Tawfiq Hafiz Ibrahim, Numismatica de ceuta musulmana, Madrid 1987, p. 110, n° 162.

(3) Hazard, ibid, p. 146, n° 473.

(4) Ibid, p. 143, n° 447.

(5) Ibid, p. 145, n° 467.

(6) Ibid, p. 267, n° 1085.

من السكة وتدوير شكل الدرهم المربع الذي سته المهدي⁽⁷⁾. وهذه الرواية التي انفرد بذكرها صاحب روض القرطاس ظلت تحوم حولها كثير من الشكوك وخاصة ما يتعلق منها بمحو اسم المهدي من السكة وتدوير شكل الدرهم المربع، فجاء هذا الاستكشاف الفريد ليثبت لنا بالبرهان القاطع صحة ما رواه لنا ابن أبي زرع الفاسي.

أ - خصوصيات هذا الدرهم من حيث الشكل والمضمون

اكتشف هذا الدرهم بمحض الصدفة ضمن مجموعة نقدية خاصة، وهو عبارة عن قطعة فضية مستديرة الشكل مجهولة النسبة، يتوسطها مربع مكوّن من حبيبات متماسكة تحاذي زواياه الأربع محيط الدائرة، وهو شبيه من حيث الشكل بالدرهم المؤمني المدور لكنه أكبر منه حجما (24 ملم) وأكثر منه وزنا (2.9 غ). تتوزع كتاباته على مربع الوجه والظهر على ثلاثة سطور متوازية وهي عبارة عن نصوص دينية شبيهة بالكتابات المنقوشة على الدراهم المربعة الموحدية باستثناء عبارة (المهدي إمامنا) التي استبدلت بعبارة (القرآن إمامنا). والمثير في هذه السكة أيضا هو وجود كتابات بين مضلعات المربع والدائرة، وهي خاصة لا نجدها سوى على المسكوكات الذهبية، وهي بالنسبة لمضلعات الوجه عبارة عن نص قرآني مقتبس من سورة الإخلاص يذكرنا بالدراهم الأموية المضروبة بالمشرق وهو يتضمن نفس مفهوم التوحيد الذي تختزله الآية القرآنية الكريمة ﴿وَالْهُكُمُ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ التي كانت تنقش على الدنانير اليعقوبية والتي منها اقتبس الموحدون اسم حركتهم.

أما كتابات مضلعات الظهر، فهي عبارة عن نصوص تشير إلى القيمة الإسمية لهذه المسكوكة كتبت بصيغة (ضرب هاذا الدرهم) متبوعة باسم مدينة الضرب (مراكش) التي جاءت مقرونة بعبارة (أمنها الله) ثم تاريخ السك الذي يناسب فترة حكم الخليفة المأمون وهو (عام ثمانية وعشرين وستمائة). وهذه قراءة للنصوص التي يحملها هذا الدرهم :

(7) ابن أبي زرع، الأنيس المطرب في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس، دار المنصور، الرباط، 1973، ص. 251.

الوجه :

- داخل مربع عبارة عن حبيبات متماسكة :

لا إله إلا الله
محمد رسول الله
الأمير كله لله

- في الهامش، بين مضلعات المربع والدائرة :

الله أحد/الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد

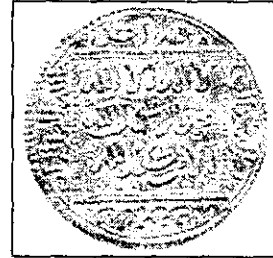
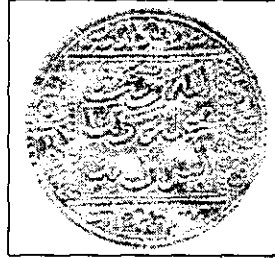
الظهر :

- داخل مربع عبارة عن حبيبات متماسكة :

الله ربنا
محمد رسولنا
القرآن إمامنا

- في الهامش، بين مضلعات المربع والدائرة :

ضرب هذا (كذا) الدرهم/عمر أكش أمها الله/عام ثمانية/وعشرون وستمائة



ب - الإطار التاريخي لظهور هذه السكة

تعتبر طبقة الأشياخ المكونة أساسا من المصامدة وخاصة من الهنتاتيين والتنمليين من أهم الهيئات السياسية التي كان الخلفاء الموحدون يستعينون بها ويستشيرونها في اتخاذ قراراتهم الحاسمة⁽⁸⁾. وقد استطاع الخلفاء الأوائل الموازنة بين نفوذ الأمراء (السادة) وطبقة الأشياخ وذلك حتى عهد الناصر الذي حاول جاهدا أن يخفف من ثقل هؤلاء بتعيين الشيخ عبد الواحد الحفصي واليا على إفريقية وأبي يزيد يوجان الهنتاتي على تلمسان⁽⁹⁾. غير أن نفوذ الأشياخ بدأ يتقوى خاصة بعد هزيمة العقاب حتى قيل إنهم وراء موت الناصر خوفا من انتقامه منهم⁽¹⁰⁾.

وقد تزايد نفوذ هؤلاء الأشياخ بعد وفاة الناصر حيث أصبحوا يولون ويعزلون من أرادوا من الخلفاء من بني عبد المؤمن. فقد أشار الزركشي أن الخليفة المنتصر توفي مسموما بتدبير من بعض مشايخ الموحدين وهو الوزير ابن جامع حفيد أحد أصحاب المهدي⁽¹¹⁾. وفيما بين وفاة هذا الخليفة سنة 620هـ/1224-23م وسنة

(8) أحمد عزوي، مجموعة جديدة من الرسائل الموحدية، رسالة جامعية مرقونة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1985، ص. 177.

(9) نفسه، ص. 151.

(10) عبد الواحد بن علي التميمي المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، تحقيق محمد سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، مطبعة دار الكتاب، الدار البيضاء 1978، ص. 323.

(11) أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الزركشي، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، مطبعة الدار التونسية، 1289 هـ، ص. 14.

627هـ/29-1230م التي تمت فيها تصنيفتهم على يد المأمون، تم تنصيب أربعة خلفاء كلهم من تدبير الأشياخ⁽¹²⁾. فقد بويغ أبو مالك عبد الواحد كرها منه مع كبر سنه ثم خلعه وقاتلوه خنقا بعدما بايعوا لأبي عبد الله العادل الذي كان واليا بمصر. ولما أصبح العادل العلوبة في أيدي شيوخ هنتاة وتينملل، تطلع المأمون، أخو العادل، إلى الخلافة وهو واليا على إشبيلية فنقض بيعته ودعا لنفسه؛ فدانت له عدة جهات بالأندلس. وعندما قرّر الأشياخ التخلص من العادل أرغموه على عزل نفسه ثم قتلوه وكتبوا ببيعتهم إلى المأمون، إلا أنهم لما راجعوا أنفسهم وجدوا أنهم قد خلعوا من قبل عم المأمون وقاتلوه، ثم خلعوا أخاه العادل أيضا وقاتلوه فخافوا أن ينتقم منهم فنكثوا ببيعتهم له وبايعوا أبا زكريا يحيى المعتصم بإيعاز من الشيخين أبي زكريا ابن الشهيد وأبي يعقوب بن علي بن يوسف⁽¹³⁾. ويبدو أن تراجعهم إلى يحيى وبيعتهم إياه كان بسبب تخوفهم من حزم المأمون واستبداده خاصة وأنه كان صاحب شخصية قوية وطموحة، في حين كان يحيى ضعيفا لصغر سنه، وبواسطته يمكن تغطية الحكم الحقيقي للأشياخ⁽¹⁴⁾.

ولما علم المأمون انتكاثهم ومبايعة يحيى بدلا منه توقدت ناره وقرر أن يثأر لفعلتهم ونقضهم للعهد. وهكذا، فلما استقر المأمون بحضرة مراكش بعد تغلبه على يحيى منافسه على السلطة وتوطدت قدماء في الحكم، قرر معاقبة الأشياخ الناكثين عليه، فأصدر أمره إليهم للقدوم عليه، فلما أقبلوا عليه أبدى ما كان يضمرة من أخذ الثأر منهم فقتل عددا كبيرا منهم بلغ قرابة عشرة آلاف شخص حسب رواية صاحب الحلل الموشية⁽¹⁵⁾.

وهكذا أجهز المأمون على هيئة الأشياخ في مراكش ووضع حدا للتلاعب بالخلفاء وحد من نفوذها وأطماعها بعدما كانت تتحكم في تحريك دواليب السلطة بقتله لعدد لا يحصى منهم، كما قام أيضا بتقويض سندهم الروحي الذي يعتبر

(12) العرابي محمد، دور الشياخ في سقوط الدولة الموحدية، رسالة جامعية مرقونة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1987، ص. 205.

(13) الحميري، كتاب الروض المعطار، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة، تحقيق ليفي بروفنسال، 1937، ص. 157.

(14) أحمد عزراوي، المرجع السابق، ج. 1، ص. 161.

(15) مجهول، الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق د. سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد، الدار البيضاء، 1979، ص. 165.

مصدر قوتهم وهو مذهب المهدي بن تومرت حتى لا يعود هنالك ما يربطهم بالدولة، فأعلن رفضه للمهدوية جاهرا بنكرانه لها «وأشاع النكير على المهدي في العصمة... وتربيع شكل الدرهم... وأسقط رسم الإمام في الخطبة والسكة وأعلن بلعنه»⁽¹⁶⁾. كما ألغى جميع الرسوم التي سنّها المهدي لأتباعه، كالنداء للصلاة (بتناصليت الإسلام) وهي إقامة الصلاة باللسان البربري، وكذلك (سودود وناردي) و(أصبح والله الحمد) في آذان صلاة الفجر، وما شابه ذلك مما كان العمل به من أول دولة الموحدين، معتبرا أن كل ما فعله المهدي وجرى عليه أسلافه فهو بدعة ولا سبيل إلى إبقائه⁽¹⁷⁾.

ج - استبدال عبارة (المهدي إمامنا) بعبارة (القرآن إمامنا) ودلالاته

لعل أول ما يثير انتباهنا في هذا الدرهم هو سعة قطره الذي يبلغ 24 ملم وارتفاع وزنه الذي يصل إلى 2.9 غ، وهو ما قد يوحي بوجود رغبة لدى الخليفة المأمون بالتخلي عن الوزن الإصطلاحي للدرهم الفضي الموحد الذي لم يكن يتجاوز 1.56 غ = 28 حبة من حبات الشعير، والعودة إلى الوزن الشرعي للدرهم الذي سكه الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان وهو (2.911 غ) = 50,4 حبة، لكن أهم ما يلفت انتباهنا أكثر هو استبدال عبارة (المهدي إمامنا) التي تمثل السند الروحي الذي على أساسه قامت دولة الموحدين بعبارة (القرآن إمامنا) ؛ ذلك أن المأمون كان يدرك خطورة العمل الذي ارتكبه بإلغائه المراسيم المهدوية وكان يعي أن تخليه عن عقيدة المهدي بن تومرت سيتولد عنه تقويض شرعية حكمه. فالدولة في حاجة إلى عقيدة وإلى سند إيديولوجي تستند إليه لتتمكن من الاستمرار وهو ما كان يحتم عليه إيجاد «أداة» جديدة لتبرير حكمه بعد الفراغ الأيديولوجي الذي أصبحت تعاني منه الدولة. ومع أن المأمون عجز عن ابتداء عقيدة جديدة لتغطية الانقسامات التي توالى مباشرة بعد ارتداده عن المهدوية، فقد رأى أنه من حسن التدبير السياسي الدعوة إلى الاعتناء بالقرآن خاصة وأنه كان يعتبر من الركائز الهامة التي استند إليها الحكم الموحد منذ بدايته.

(16) ابن خلدون عبد الرحمن، كتاب «العبر وديوان المتنبئ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر»، منشورات دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر، 1959، ج. 6، ص. 335.

(17) الناصري أبو العباس أحمد بن خالد، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق جعفر الناصري ومحمد الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1954، ج. 2، ص. 238.

فعبارة (القرآن إمامنا) لا تخرج عن الإطار العام الذي رسمته الدولة منذ انطلاقتها من الاعتناء بالأصلين القرآن والسنة وهي تدل على إيمان الخليفة ببطان تعدد المذاهب بما في ذلك مذهبهم التومرتي وضرورة العودة إلى الأصل والتنزه عن جميع مظاهر التقليد. وتدل هذه العبارة على ضرورة الاقتداء بالقرآن وبأحكامه، فهو إمامنا ومرشدنا إلى طريق الهداية والصواب، وهو الذي ينبغي علينا اتباعه لفهم حقيقة عقيدة التوحيد ومنه يمكن استنباط الأحكام الشرعية فهو الأصل وكل ما عداه فهو يدخل في خانة الفروع التي لا ينبغي الاعتماد عليها.

ولا ننسى أن الاعتناء بالقرآن والاهتمام به دراسة وحفظاً يمثل جزءاً من السياسة التربوية والثقافية التي دعا إليها الموحدون، وعملوا على نشرها وتعميمها بين الناس، تمهيداً للأخذ بمنهج التأصيل الفقهي⁽¹⁸⁾. فكان عبد المؤمن أول من وضع خطة في الاعتناء بالقرآن حفظاً وشرحاً موضع التنفيذ الشامل، وسار أبو يعقوب على نفس نهج أبيه في إشاعة الاعتناء بالقرآن. ومن أهم مظاهر اهتمامه به أنه أمر عماله في سائر البلاد بقراءة حزب من القرآن مرتين من كل يوم، الأولى بعد صلاة الفجر والثانية عقب صلاة المغرب⁽¹⁹⁾.

وفي هذا السياق نشير إلى ما كان عليه المأمون من دأب على الاعتناء بالقرآن، فقد كانت دعوته إلى الرجوع مباشرة إلى القرآن وكذلك السنة في استخراج الأحكام تمثل جانباً من سياسته التربوية استمراراً على نهج أسلافه. ويتضح هذا الاعتناء من خلال ما ورد في تقديم الفقيه أبي محمد علي أثناء تعيينه على خطة القضاء بشريش حيث جاء فيها على لسان الخليفة المأمون ما نصه «وإنا قدمنا فلانا للانفراد بالنظر في أحكامكم الشرعية والاجتهاد في الفصل بينكم في النوازل الدينية بعد أن تكرر مراراً استعماله... وأمرناه أن يقف مع كتاب الله وسنة رسوله»⁽²⁰⁾. والجدير بالذكر أن عبارة (القرآن إمامنا) هذه هي التي سيختارها المرينيون شعاراً لهم حيث أمروا بنقشها على سكتهم الفضية لإبراز موقفهم المعادي لدولة الموحدين.

(18) عبد المجيد النجار، المهدي بن تومرت، حياته وآراؤه وثورته الفكرية والاجتماعية وأثره بالمغرب، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ص. 478.

(19) ابن القاضي، جذوة لاقتباس فيمن حل من الأعلام مدينة فاس، فاس، د.ت، ص. 74.

(20) أحمد عزراوي، المرجع السابق، ج. 2، ص. 327.

الوظيفة الأخرى لأسماء الأعلام

محمد حقي

كلية الأدب - بني ملال

«اسم العلم هو هذا الجزء من الخطاب الذي يصلح لتعيين شخص أو مناداته أو الإحالة عليه أو تعريفه، وبإيجاز تسميته» هكذا تعرف الموسوعة الفرنسية الاسم⁽¹⁾، وتضيف الموسوعة البريطانية: «الاسم كلمة أو مجموعة كلمات تستعمل للإحالة على كيان شخصي حقيقي أو وهمي»⁽²⁾. من خلال هاذين النصين المقتضين يتضح أن الاسم لا يقتصر على كلمة واحدة بل إنه قد يتكون من كلمات عديدة حسب كل مجتمع واصطلاحاته، كما يتبين أن دوره يتحدد في التعريف بصاحبه في حالة حضوره أو حتى في غيابه. ولا يقتصر دور الاسم على هذه الوظيفة إذ بإمكانه أن يقدم معلومات غنية عن حياة الفرد وجماعته اجتماعيا وثقافيا وذهنيا. وفي محاولة منا لإبراز هذه المعطيات عملنا على دراسة أسماء الأعلام في الأندلس خلال القرون الأربعة الأولى للوجود الإسلامي (2-5هـ/8-11) بالاعتماد على كتب التراجم وكل الكتب التي تقدم أسماء أشخاص مع التركيز القوي على كتابي؛ وهما من أحسن ما كتب في النوع الأول ويوفران معطيات وافرة تخدم الموضوع: «تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس» لابن الفرضي⁽³⁾ وذيله «الصلة» لابن بشكوال⁽⁴⁾. وبمر تحليلنا للموضوع من تحديد مكونات الاسم ومصدرها وتاريخ وضعها وتبنيها ثم استعراض القضايا الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والذهنية التي تقدمها.

(1) ARMENGAUD, F, Nom, Encyclopédie Universelle, 1990, t. 16, p. 384.

(2) ZG, L, Names, The New Encyclopaedia Britanica, 1995, p. 733.

(3) ابن الفرضي (ت403هـ)، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، نشر السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988.

(4) ابن بشكوال (ت578هـ)، الصلة، نشر السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955.

والتزمنا الصرامة في تعاملنا مع الموضوع إذ اقتصرنا على الأسماء ولم نتجاوزها إلى شيء آخر عدا تحديد تاريخ الوفاة أو تفسير سبب اتخاذ بعض الأسماء أو الألقاب ارتباطاً ببيئة المعنى بالأمر.

I- الاسم : المكونات والمصدر والوقت

نطلق في تحليلنا من الأسماء التالية

- 1- إبراهيم بن حسين بن عاصم بن كعب بن محمد بن علقمة بن مسلم بن عدي بن مرة بن لؤي الثقفي من أهل قرطبة يكنى أبا إسحاق⁽⁵⁾.
- 2- إبراهيم بن محمد بن باز يعرف بابن القزاز من أهل قرطبة يكنى أبا إسحاق⁽⁶⁾.
- 3- أحمد بن هارون بن خلف بن عبد الكريم بن سعيد المصمودي من البربر من أهل الأشبونة يكنى أبا إسحاق ويعرف بابن الزاهد⁽⁷⁾.
- 4- أحمد بن يحيى بن حميد الزهري أصله من إشبيلية وسكن قرطبة⁽⁸⁾.
- 5- إبراهيم بن يزيد بن قلزم بن أحمد بن مزاحم مولى عمر بن عبد العزيز من أهل قرطبة يكنى أبا إسحاق⁽⁹⁾.
- 6- محمد بن أحمد بن خلف الخثعمي الكاتب من أهل قرطبة يكنى أبا عبد الله⁽¹⁰⁾.

يظهر من هذه الأمثلة أن الاسم يتكون من العناصر التالية: الاسم الشخصي والاسم العائلي والانتماء العرقي-الإثني والكنية واللقب.

يبدأ تعريف الشخص باسمه الشخصي وهذا يوافق ما هو سائد عند معظم شعوب العالم بمن فيهم العرب، وقليلة هي الأمم التي تبدأ بالاسم العائلي ومن

(5) ابن الفرضي، ج. 1، ص. 16.

(6) نفسه، ص. 18.

(7) نفسه، ص. 25.

(8) نفسه، ص. 36.

(9) نفسه، ص. 47.

(10) ابن بشكوال، المصدر السابق، ج. 2، ص. 454.

أشهرها في الوقت الحالي الصين وهنغاريا⁽¹¹⁾. وسمح تتبع الأسماء المستعملة في أوساط الأندلسيين باكتشاف الهيمنة شبه التامة للأسماء العربية، مع أن الأسماء المحمّدة والمعبّدة تأتي في مركز الصدارة وخاصة محمد وأحمد وعبد الله وعبيد الله وعبد الرحمن والحسين والحسن وعلي وإبراهيم... مما يبين الدور الكبير الذي لعبه الإسلام في رسم هذه الصورة. وإلى جانبها نجد أسماء أخرى عربية، وما تبقى يتشكل من الأسماء الأصلية للشعوب غير العربية الممثلة في هذا المجتمع؛ وهم البربر/ الأمازيغ والإسبان، وهي الأسماء التي تعرف تراجعا متواصلا بتقدم الزمان ومعه حركة التعريب، ثم الأسماء المخصصة للرقيق.

وبعده يأتي اللقب العائلي ويضم أسماء آباء وأجداد الشخص، وتتوسع اللائحة حسب وفرة المعلومات وشهرة الشخص وموقعه الاجتماعي، لذلك فبعض السلسلات تصل إلى الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين والصحابة وملوك بني أمية، بل قد تتعمق في النسب العربي إلى ما قبل الإسلام لكنها حالات نادرة، وتركز أخرى على إثبات الجذ المهاجر إلى الأندلس. ولكل اختيار مبرراته خاصة على الصعيدين الاجتماعي والسياسي. وقد لاحظنا أن من حظوا بأنساب طويلة هم من الأمويين ورجال الدولة من الموالي وبعض أحفاد مشاهير الفاتحين.

ويأتي بعده الانتماء العرقي للشخص، بحيث يحدد موقعه داخل الأسر والعشائر والقبائل العربية والبربرية/ الأمازيغية بالدم أو الولاء (ولاء حلف - ولاء نعمة) كما يذكر النسب الإسباني خاصة بالنسبة للمنحدرين من الأسرة الملكية القوطية الحاكمة قبل الفتح، لكنها حالات نادرة جدا.

ويتلوّه الموطن، فكل الأسماء تقريبا تضم اسم موطنها باستعمال عبارة من أهل كذا أو بالنسبة فقط وهي قليلة جدا. وقد يضاف إلى هذا تحديد موطن الهجرة (مثال 4).

وتأتي بعد ذلك الكنية ويشار إليها بأبي فلان، وهي في الواقع تشير إلى الابن البكر للرجل لكن بعض الأشخاص قد يتخذون كنى حتى دون توفر أبناء ذكور عندهم.

(11) Names, p. 373.

في الأخير يرد اللقب، ويصطلح عليه بطريقتين بذكر الاسم مباشرة (مثال6) أو استخدام ابن كذا (مثال2). ومن خلال تحريتنا اكتشفنا أن هناك فرقا بين الحالتين، فالأولى تخص الشخص المعني أما الثانية فتحيل ؛ في الغالب، على لقب الأسرة أو على أقل تقدير لقب الأب. وتصاص الألقاب انطلاقا من المهنة أو الخصائص الخلقية أو الخلقية للشخص أو زلات اللسان أو بعض الحيوانات.

وإذا عدنا إلى وقت تراكم هذه الأجزاء من الاسم نجد أنها تمتد على فترة زمنية طويلة، يبدأ جزء منها قبل ولادة الشخص وحتى معرفة إمكانية وجوده (اسم العائلة- الإثنية- الموطن الأصلي- لقب الأسرة)، ومنها ما يرتبط بوقت ولادته وخاصة الاسم الشخصي الذي يعلن رسميا يوم السابع من ميلاده (العقيقة) ويستثنى من ذلك الابن البكر والجنين الذي تركه أبوه في بطن أمه وحالات استثنائية أخرى، ومنها ما يتكون في حياة الفرد (الكنية-اللقب- الموطن الجديد)، وأخيرا جزء يتأخر حتى ما بعد وفاته خاصة بعض الألقاب ذات البعد المعنوي (الزاهد- المتصوف- العابد- العالم...). ويستنتج من هذا أن الاسم في هذا المجتمع يبقى في حالة تجدد مستمر في حياة الفرد بل قبلها وبعدها.

تبين أن الأسماء في المجتمع الأندلسي معقدة ومركبة جدا، وأن الأسماء العربية تهيمن بشكل يعكس هيمنة الثقافة العربية الإسلامية، ثم تواصل تطور اسم الشخص لفترة زمنية طويلة.

II- الاسم : المحتوى الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والذهني

تسمح القراءة المتأنية للأسماء بالكشف عن معطيات متنوعة ومتعددة اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا وذهنيا.

على الصعيد الديمغرافي

تسمح الأسماء التي توفرها مختلف المصادر باستخراج مجموعة من المعطيات الديمغرافية المهمة. أولها، توزيع السكان؛ أو فقط العلماء منهم، الجغرافي والإثني، فكل الأسماء تحمل إشارة إلى موطن الشخص وانتمائه العرقي سواء العربي أو

البربري/ الأمازيغي أو الإسباني أو غيرهم، مما يبين أهمية كل مجموعة في كل بلد وثقلها فيه، ويشار أيضا إلى موطن هجرته إذا حصلت، وهو ما يمكن من ضبط تحركات العلماء داخل البلد وأكثر البلدان استقطابا لهم كدليل على نشاطه الثقافي.

وتوفر الأسماء معطيات أكثر دقة كما سنستخرج من الأمثلة التالية :

- 1- أحمد بن محمد بن أحمد من أهل إشبيلية⁽¹²⁾.
- 2- أحمد بن موسى بن أحمد بن يوسف بن موسى⁽¹³⁾.
- 3- أحمد بن محمد بن أحمد بن نصر بن ميمون⁽¹⁴⁾.
- 4- إدريس بن عبيد الله بن إدريس بن عبيد الله بن يحيى⁽¹⁵⁾.
- 5- إسماعيل بن بدر بن إسماعيل⁽¹⁶⁾.
- 6- أسباط بن يزيد بن أسباط الخزومي⁽¹⁷⁾.
- 7- عبد العزيز بن عمر بن عبد العزيز⁽¹⁸⁾.
- 8- عثمان بن سعيد بن عثمان الغساني⁽¹⁹⁾.
- 9- قاسم بن محمد بن قاسم بن محمد بن قاسم بن محمد⁽²⁰⁾.
- 10- مخارق بن الحكم بن مخارق المعافري⁽²¹⁾.

(12) ابن الفرضي، ج. 1، ص. 65.

(13) نفسه، ص. 70.

(14) نفسه، ص. 72.

(15) نفسه، ص. 78.

(16) نفسه، ص. 80.

(17) نفسه، ص. 106.

(18) الصلة، ج. 1، ص. 349.

(19) ابن الفرضي، ج. 1، ص. 350.

(20) نفسه، ص. 409.

(21) نفسه، ج. 2، ص. 149.

- 11- محفوظ بن حفاظ بن محفوظ⁽²²⁾.
- 12- سراج بن سراج بن محمد بن سراج⁽²³⁾.
- 13- خلف بن خلف بن هاشم الأشعري⁽²⁴⁾.
- 14- سعيد بن سعيد بن كثير المرادي⁽²⁵⁾.
- 15- ضبيب بن ضبيب الجذامي⁽²⁶⁾.
- 16- هلال بن هلال بن حسين بن عبد الله بن حماد⁽²⁷⁾.
- 17- يحيى بن يحيى ابن السمينة⁽²⁸⁾.

فالأسماء تسمح بتحديد موقع الولد بين إخوته، فعندما يحمل اسم جده فهو الدليل على أنه الابن البكر بين الذكور، كما نعرف من خلال الكنى إن كان للرجل ولد ذكر أم لا رغم الشذوذ الذي قد تعرفه هذه القاعدة كما بينا أعلاه. وإذا حمل الشخص اسم أبيه (الأمثلة 12-17) فهو الدليل على أنه ولد بعده وأنه كان في بطن أمه عند وفاته، لأن هذا المجتمع يسمي هذا النوع من الأطفال بأسماء وألقاب آبائهم⁽²⁹⁾.

على الصعيد الاجتماعي-الاقتصادي

تتكون الألقاب في جزء منها من المهن المزاولة من قبل المترجم لهم، وقد جردناها في الجدول التالي :

-
- (22) ابن الفرضي، ج. 2، ص. 12.
 - (23) الصلة، ج. 1، ص. 221.
 - (24) ابن الفرضي، ج. 1، ص. 161.
 - (25) نفسه، ص. 169.
 - (26) نفسه، ص. 242.
 - (27) ابن الفرضي، ج. 2، ص. 173.
 - (28) نفسه، ص. 185.
 - (29) نفسه، ج. 1، ص. 394.

الاسماء	المصدر
1- القزاز	ابن الفرضي 18/1
2- الحائك	ابن الفرضي 19/1
3- البراز	ابن الفرضي 307-67-64/1
4- الشقاق	ابن الفرضي 200-95/1
5- الدباج	ابن الفرضي 39/2
6- الجباب	ابن الفرضي 42/1 الصلة 32/1
7- النجاد	الصلة 493/2
8- الصواف	الصلة 510/1
9- الحداد	ابن الفرضي 58-27/1
10- الصفار	ابن الفرضي 36/1
11- الصائغ	ابن الفرضي 360/1
12- النحاس	الصلة 466/2
13- الحذاء	ابن الفرضي 46/1
14- المشاط	ابن الفرضي 135/2-56/1
15- الوراق	ابن الفرضي 226-61/1 الصلة 30/1
16- الحصار	ابن الفرضي 73/1
17- الفخار	ابن الفرضي 91/2 - الصلة 483/2
18- التراس	ابن الفرضي 87/2
19- الصابوني	ابن الفرضي 152/2
20- اللجام	الصلة 90/1
21- الرحوي	الصلة 164/1
22- الغرابلي	الصلة 469/2
23- الملاح	ابن الفرضي 408/1

الصناعة

الاسماء	المصدر
24- اللؤلؤي	ابن الفرضي 51/1
25- العطار	ابن الفرضي 1/61-226-269-الصلة 30/1
26- السقاط	ابن الفرضي 64/1
27- التاجر	ابن الفرضي 68/1
28- الخشاب	ابن الفرضي 252/1
29- اللبان	الصلة 1/22-2/431
30- الخطاب	الصلة 40/1
31- التياني	الصلة 1/122-2/431
32- الجيار	الصلة 263/1
33- الصيدلاني	الصلة 2/455
34- الفاكهي	الصلة 2/474
35- الزيات	الصلة 2/606
36- الزفات	ابن الفرضي 2/209-الصلة 1/307
37- العريف	ابن الفرضي 1/131
38- السماد	ابن الفرضي 1/258-الصلة 1/135
39- القسام	ابن الفرضي 2/90
40- الإمام	ابن الفرضي 1/70
41- المعبر	ابن الفرضي 1/181
42- المؤذن	ابن الفرضي 2/37
43- الحجام	الصلة 1/158
44- الغاسل	الصلة 1/209
45- الحاسب	الصلة 2/393
46- السقا	الصلة 2/419

التجارة

الخدمات

الاسماء	المصدر
47- الكاتب	الصلة 454/2
48- المكتب	الصلة 468/2
49- المقوم	ابن الفرضي 131/1
50- الوثائقي	الصلة 496/2
51- الطواف	الصلة 630/2
52- الزامر	ابن الفرضي 307/1
53- القلاس	ابن الفرضي 57/2

المهن في الأندلس من خلال الألقاب

يظهر الجدول التعداد الهائل للمهن في هذه البلاد خاصة في المدن الكبرى وخاصة قرطبة العاصمة، وقد وصل عدد المهن التي تمكننا من جمعها من المصدرين المعتمدين إلى اثنين وخمسين مهنة زاولها المترجم لهم أو آباؤهم أو أجدادهم. ويعكس هذا التعداد مدى التقدم الصناعي الذي بلغته الأندلس منذ القرون الأولى للوجود الإسلامي بها وخاصة في عصر الخلافة الذي شهد تقدما شاملا على جميع الأصعدة، كما يظهر قوة التخصص التي عرفتتها المهن وهو دليل آخر على التقدم. وجمعت المهن بين الصناعة بمختلف فروعها (النسيج - النجارة - الكيماويات - الأغذية - المعادن ...) والتجارة التي تنتقل بين المواد النفيسة جدا والتي تتطلب رؤوس أموال ضخمة والمواد البسيطة التي تحتاجها عامة الناس (السقاط)، ثم الخدمات التي نجد فيها الدينية والعلمية والتعليمية والاقتصادية والصحية والفلاحية ثم الغيبية. إنه خليط عجيب من المهن التي تجد لها طلبا ويكسب منها أهلها قوتهم.

ويسمح ورود هذه المهن بمعرفة أصل العلماء الاجتماعي، إذ يظهر بوضوح أن عددا كبيرا منهم ينحدرون من أوساط شعبية، وفي هذا دليل على إقبال عامة الناس على العلم وثقتهم في قدرته على تحسين مستواهم خاصة المعنوي، وكذلك انفتاح أبواب العلم ومؤسساته في وجه عامة الناس وانعدام أي احتكار له من قبل فئة محددة وضيقة.

والمهن أيضا تحدد مصدر معيشة العلماء بحيث يتضح بجلاء أن الأغلبية لا تعتمد على تكوينها العلمي لكسب عيشها وإنما تمارسه كهواية وواجب ديني، وتبحث له عن مصدر آخر لرعايته، وفي ذلك تواضع وكذلك اقتناع بأن العلم لا يجلب المال.

ومن خلال تتبع الانتماءات العرقية وجدنا كثيرا من الحالات التي تنسب إلى الولاء كما أشرنا أعلاه ويكثر فيه ولاء النعمة، وهو ما يعني أن أصحابه من أصول مملوكية، ولا يمكن أن نستنتج من هذا إلا كثرة العبيد في هذا المجتمع خاصة وأن ظروف ذلك متوفرة بكثرة. فالبلد ثغر دائم الحروب والغارات على الأراضي المسيحية مما يوفر سببا كثيرا، وهو كذلك قبلة تجار العبيد السلاف (الصقالبة) القادمين من أوروبا الشرقية على يد النخاسين اليهود، ثم هو ملجأ لعدد من الموالي الأمويين القادمين من المشرق.

يتكون جزء مهم من الألقاب من صنف خاص فرغناه في هذا الجدول :

الاسماء	المصدر
1-الجددي	ابن الفرضي 191/1
2- عيني الشاة	ابن الفرضي 199/1
3- ابن العجل	ابن الفرضي 222/1
4- الديك	ابن الفرضي 173/2
5- عصفور	الصلة 35/1
6- ابن المش	الصلة 342/1
7- الغراب	الصلة 349/1
8- الأخفش	الصلة 387/2
9- الحوت	الصلة 387/2
10- ابن الدجاج	الصلة 412/2

1- حيوانات

الاسماء	المصدر
11- ابن الأحذية	ابن الفرضي 27/1
12- ابن صلى الله	ابن الفرضي 72/1
13- أشكاية	ابن الفرضي 72/1
14- ابن الجنازة	ابن الفرضي 82/1
15- بقليل	ابن الفرضي 163/1
16- ابن ارفع رأسه	ابن الفرضي 312/1
17- البوجون	ابن الفرضي 53/2
18- ابن الفشا	ابن الفرضي 60/2
19- القلباجة	الصلة 35/1
20- الطنيزي	الصلة 39/1
21- الحزقة	الصلة 139/1
22- ابن طال ليله	الصلة 444/2
23- ابن شق الليل	الصلة 511/2
24- ابن المنخرين	ابن الفرضي 307/1
25- السفط	ابن الفرضي 168/2
26- الأعمى	ابن الفرضي 43/1
27- المكفوف	ابن الفرضي 112/1
28- الأعشى	ابن الفرضي 7/2
92- الأعرج	ابن الفرضي 55/1
30- الأطرش	ابن الفرضي 192/2
31- الطويل	ابن الفرضي 104/1
32- القصير	الصلة 96/1

2- زلات اللسان

3- العاهات والصفات الخلقية

الأسماء	المصدر
33- المنفوخ	الصلة 162/1
34- الغماز	الصلة 192/1
35- لحية الذبل	الصلة 204/1
36- الأبيض	ابن الفرضي 179/2
37- الغزال	ابن الفرضي 161/2
38- ابن وجه الجنة	الصلة 626/2
39- ابن الشراني	الصلة 614/2
40- العطيطر	ابن الفرضي 269/1
- التصغير احتقارا	

الألقاب الساخرة

فأنت تلاحظ أن هذه الألقاب (40) تجتمع حول شيء واحد وهو الفكاهة الساخرة، وحسب تصنيفنا فالتفكه يعتمد على النعت بأوصاف الحيوانات أو زلات اللسان وسقطات الأشخاص في حيواتهم اليومية أو التعبير بأوصاف خلقية وخلقية أو التصغير قصد الاحتقار. وفي هذا دليل على قوة الملاحظة والمتابعة لدى المجتمع الأندلسي وتصيده لعثرات الآخرين؛ وهي الخصلة التي ورثها عنهم المغاربة حتى الآن، وكذلك حب هذا المجتمع للفكاهة والطنز.

ينسب بعض الأشخاص إلى نساء، وبإسثناء حالة واحدة تأكدنا من كون المرأة أم الشخص المترجم له⁽³¹⁾، فإننا نجعل سبب ذلك بالنسبة لباقي الحالات، وكل ما نستطيع فعله هو افتراض ذلك. فلماذا هذا الشذوذ في مجتمع ينسب فيه الشخص إلى والده؟ قد يتبادر إلى الذهن أن الأمر يتعلق بأمهات عازبات؟ لكن تقاليد المجتمع الإسلامي وحرصه على الشرف وعمله على إخفاء كل آثار الرنا حتى بالقتل

(30) ابن الفرضي، ج. 1، ص. 204.

(31) للتفصيل أكثر في الموضوع يمكن العودة إلى كتابنا «الموقف من الموت في المغرب والأندلس في العصر الوسيط» مطبعة مانيبال، بني ملال، 2007، ص ص. 104-105.

يستبعد هذا الافتراض، فماذا تبقى؟ نفترض أولاً، أن عدداً من هؤلاء قد مات أبائهم مبكراً فنشأوا في كفالة أمهاتهم فغلبت أسماءهن عليهم، وثانياً، أن أمهاتهم كن نساء مشهورات غلبن على أزواجهن، وثالثاً، إن الامهات كن جوارى شهيرات بالجمال أو الغناء أو العلم أو أشياء أخرى فنسب الأبناء إليهن. وخلاصة القول إن هذه النسبة شاذة في مجتمع أبوي.

تكشف الأسماء عن بعض ملامح عقلية المجتمع الأندلسي وذهنيته. وقد لفتت انتباهنا بالخصوص حضور مسألة التناسخ من خلال الأسماء. فقد بينا أعلاه أن الحفيد البكر يحمل اسم جده لأبيه كما أن الابن الذي يولد بعد وفاة أبيه يسمى باسمه ويكنى بكنيته، والمسألة ليست أمراً عابراً فهي مرتبطة باعتقاد المجتمع الأندلسي بحلول أرواح الأجداد والآباء في الأحفاد والأبناء مما يعني حصول تناسخ بين إنسانين، وهذه أفكار شائعة في الأندلس⁽³²⁾.

أشرنا أعلاه إلى أن الأسماء يمكنها أن تقدم معطيات حول التعريب وتهم بالخصوص البربر والإسبان. وسنكتفي بأخذ حالة البربر/ الأمازيغ، فمن خلال عينة مكونة من 142 اسماً وجدنا أن اسم محمد يسيطر على 17% وعبد الله وعبيد الله على 15% وباقي المعبدن 22% وأحمد على 41% أما الأسماء التي يفترض أنها بربرية الأصل (رواس - سكتان - دحمان - ذكوان...) فلا تتعدى نسبتها 3%، والباقي مكون من الأسماء العربية. وبالتأمل في هذه الأرقام يتضح مدى تقدم حركة التعريب الكبير في أوساط البربر، إلا أنه لا بد من الاحتياط ما دامت التراجع تخص أساساً رجال العلم وهم أكثر ميلاً إلى التعريب حتى إنه كان يقال إن التعلم يقتضي أو يؤدي إلى تبني نسب عربي، أما المحافظة والاستمرارية فتوجد هناك في أوساط العامة. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن الإسلام قد لعب أكبر الأدوار في هذه العملية بناء على هيمنة الأسماء التي يفترض أنها إسلامية⁽³³⁾.

وترتبط بالتعريب حركة الأسلمة، ويمكن أن نلاحظ هاذين الإسمين :

1- أيوب بن سليمان بن حكم بن عبد الله بن بلكايش بن إيلان القوطي⁽³⁴⁾.

(32) انظر كتابنا «البربر في الأندلس» مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001، ص ص. 132-133.

(33) ابن الفرضي، ج. 1، ص. 129.

(34) نفسه، ص. 242.

2- حسن بن سعد بن إدريس بن رزين بن كسيلة الكتامي⁽³⁵⁾.

فالاسمان كما يفهم قوطي-إسباني وبربري/ أمازيغي، وهما من الجماعتين الجديديتين على الإسلام، فمن خلال الأسماء المتعاقبة يمكن أن نقول إن الأسرة القوطية أسلمت على عهد إما بلكايش أو إليان أما البربرية فعلى عهد رزين أو كسيلة، ولو حددنا تاريخ وفاة كل منهم لحددنا تاريخ إسلام الأسرتين.

خاتمة

تجولنا خلال تحليلنا بين عدد مهم من الأسماء وتمكنا من الوصول إلى بعض النتائج المهمة، إذ بينا مكونات الاسم (الاسم الشخصي-الاسم العائلي-الانتماء الإثني-الموطن-الكنية-اللقب)، ومصدر هذه الأسماء وتواريخ حمل الأشخاص لها بحيث تمتد على فترة ما قبل وجودهم وبعد ولادتهم وأثناء حياتهم وبعد موتهم. وفي مستوى ثان توقفنا عند ما تقدمه الأسماء من معطيات ديمغرافية واقتصادية واجتماعية وعقلية وثقافية مهمة، إلا أنه يجب التنبيه إلى أن المعطيات التي تقدمها الأسماء تفيد أساسا في الدراسات المونوغرافية الخاصة بالأسر أو الأفراد أو الجماعات الخاصة المحدودة دون أن يمنع ذلك من تعميمها.

ملخص

المداخلة محاولة لإبراز الدور الكبير الذي يمكن أن تلعبه أسماء الأعلام في دراسة التاريخ في كل الحقب التاريخية وخاصة العصر الوسيط، إلا أن ذلك يبقى مشروطا بتكوين منهجي مناسب وصارم تجنبنا لكل انزلاق. وقد انطلقت الدراسة من كتب التراجم الأندلسية وخاصة كتابي ابن الفرضي وابن بشكوال. وحرصت على الالتزام الصارم بالأسماء دون تجاوزها إلا من أجل تحديد زمان المعنى بالأمر أو تفسير لقب حسب مجتمع المترجم له وكل ذلك تجنبنا لكل إسقاط أو تعسف.

وحصرت الدراسة زمانيا في القرون الأربعة الأولى للوجود الإسلامي في الأندلس (2-5 هـ / 8-11 م)، وتضمنت نقطتين رئيسيتين : مكونات الأسماء وأصلها وتاريخ تجميعها ثم المعطيات التاريخية التي توفرها أسماء الأعلام. وبعد تحليل دقيق ومتأن كشفت الدراسة أن أسماء الأعلام تتكون من خمس عناصر وتقدم معطيات مهمة جدا في الديمغرافيا التاريخية والحياة الاجتماعية والاقتصادية وذهنية وعقلية المجتمع الأندلسي وثقافته وحركة التعريب والأسلمة. وبذلك يتأكد أن الأعلاميات خزان كبير للمؤرخ رغم وجود بعض جوانب القصور فيها.

الميناء الكبير : بورتوس ماغنوس مدينة رومانية بغرب مقاطعة موريطانيا القيصرية

محمد بن عبد المومن

جامعة وهران - الجزائر

تحتل المدينة العتيقة بورتوس ماغنوس (Portus Magnus) الجزء الشمالي الشرقي لبطيوه بوهراڻ الڤالفة⁽¹⁾، وٱءءها البحر الأبيض المتوسط شمالا، وٱربا نسلج عمرانى عرف أثناء الاءلال الفرنسى بمءفنة سان لو (Saint Leu)، وٱابة أولاء منصور بالشمال الغربى، وشرقاً أراضى زراعىة وأخرى بور، ونسلج عمرانى آخر من الجنوب يعرف بالدوار، والذى اسقرت ففه قفبلة بطوفىة عئء قءومها من رفف المغرب الأقصى فف القرن الرابع عشر المفلادى، والطفى فءءلف المؤرخون والٱٱراففون العرب فف نسلبها إء فنسلبها ابن ؤوقل (ت368هـ/978م) إلى زناة ؤفء فقول: «ومن قبائل البربر الءارٱة عن صلب زناة... بنو بطوى...»⁽²⁾، ففئما فنسلبها ابن ؤلءون (ت808هـ/1405م) إلى صنهارة ؤفن فقول: «ومن قبائل صنهارة بطون أخرى بٱبال تازى وما والاهما مثل بطوفىة...»⁽³⁾، ولم فبق من هذا الموقع الأثرى الفوم إلا مساةة صٱفرة ففئشر فوق سطفها بقاء بعض المعالم الأثرفة.

ورءت الإشارة الأولى ؤول المعالم الأثرفة لبورفوس ماٱنوس فف ؤتاب البكرى (ت487م/1094م) الذى فضمن إشارة ٱء مءئصرة ؤول آثار هذه المءفنة إء فقول: «مءفنة أرزاو وهى مءفنة رومانىة ؤالفة ففها آثار عظفمة للأول باقىة

(1) فقع بطوفىة شرق مقر ولاية وهران، ففءء عنها بنءو أربع وأربفن ؤفلمفرا، وعن مءفنة أرزفو الواقعة فف غربها بنءو فسع ؤفلمفرا، وعن مءفنة مسفغانم الفف فقع شرقها بأربفن ؤفلمفرا.

(2) ابن ؤوقل، ؤتاب صورة الأرض، ؤار الءتاب الإسلامى، القاهرة بءون فارفء، ص. 102.

(3) عبء الرءمن بن ؤلءون، ؤتاب العرب وءفوان المبءأ والءبر فف أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوفى السلطان الأكبر. ؤار الءتاب اللبئانى، 1983، ج. 11 ص. 426.

يُحَارُ من دخل فيها لكثرة عجائبها»⁽⁴⁾، كما جاء ذكر بعض معالمها الأثرية ضمن رحلة شاو (Shaw) إثر زيارته للموقع الأثري، ومعاينته لبعض البقايا الأثرية كالتيجان وبقايا فسيفساء⁽⁵⁾.

إكتشاف الموقع وتاريخ التنقيبات

رافقت الحملة العسكرية الإستعمارية الفرنسية لبلادنا رحلات استكشافية شملت مواقع أثرية عرفت مختلف العصور، كالعصور الحجرية وفجر التاريخ وبالأخص العصور القديمة ؛ فأمكن الكشف بهذه المواقع عن معالم، ولقى أثرية متنوعة شارك فيها ضباط من جيش الإحتلال الفرنسي الذين كان لهم دور في التعريف بها ضمن تقارير تنقيبية ومخططات لمعالم أثرية ؛ وفي هذا السياق أذكر المساهمة التي قام بها كل من العقيد مونفور (J.H de Montfort) والنقيب فلونبي (Flogny) بالموقع الأثري لبورتوس ماغنوس⁽⁶⁾، ودو غزيفري (B.De Xivry)⁽⁷⁾ الذي قام بنقل مضمون النقوش اللاتينية التي كانت ظاهرة للعيان أثناء تلك الفترة.

كما كان لهؤلاء العسكريين دورا في التمهيد لعمل أثري علمي بدأ مع نهاية القرن 19م، واستمر لغاية الستينات ؛ فأول عمل تنقيبي منظم بهذا الموقع بدأ مع جورج سيمون (G.Simon) سنة 1894م، غير أن ملاك الأراضي المحيطة بهذا الموقع، والتي كان من المفروض أن تجرى فيها التنقيبات قد عرقلوا أعماله التنقيبية، ولم يبدأ عمله التنقيبي إلا مع سنة 1897م، وقام ديمات (L.Demaeght) بنشر أعماله⁽⁸⁾، وساهمت مalfa مورييس فانسان (M.M.Vincent) هي الأخرى من سنة 1935م إلى 1960م بأعمال تنقيبية وذلك بصورة متقطعة لم تنشر سوى البعض منها كشفت من خلالها على مجموعة من المعالم الأثرية للمدينة⁽⁹⁾.

(4) البكري ، المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، Librairie d'Amérique et d'orient ، Paris 1965، ص. 70.

(5) Shaw, *Voyage dans la régence d'Alger*, traduit de l'Anglais, J.Mac, Carthy, Paris, Marlin, 1830, p.223.

(6) J.H.De Montfort, "Chronique", R.Afr., 2, 1857-1857, p. 409 ; id, "Ruines du vieil Arzew", R.Afr., 3, 1858, 1859, pp. 249-253 ; V.Flogny, "Chronique", R. Afr., 2, 1857-1858, pp. 479-480.

(7) P.A.Fevrier, *Approches du Maghreb Romain*, I Aix en Provence, Edisud, 1989-1990, p. 32.

(8) L.Demaeght, *Notice sur les travaux de fouilles de Portus Magnus par les soins de M. Georges Simon*, BSGAO, 19, 1899 , pp. 485-496.

(9) M.M.Vincent, (Portus Magnus (Saint Leu), Sépultures Punico-Romaines), R. Afr. 1935, pp. 35-36, 39, 45.

ساهمت بعض الجمعيات واللجان في إثراء البحث الأثري، وحفظه، والتعريف به أسستها عناصر عسكرية، ومدنية غير متخصصة في البحث الأثري والتنقيب، كالجمعية الجغرافية والأثرية للإقليم الوهراني، التي تأسست سنة 1878م، والتي كان لها الفضل في نقل اللوحات الفسيفسائية الميثولوجية المكتشفة ببورتوس ماغنوس إلى متحف وهران سنة 1886م⁽¹⁰⁾.

ومن بين الشخصيات التي اهتمت بقضايا الآثار بالجزائر نجد أدريان بربروجر (A.Berbrugger)، والنقيب كاريت (Carette) هذا الأخير الذي اهتم بعلم الآثار وعلاقته بعلم التاريخ وعلم الجغرافيا⁽¹¹⁾؛ وبذلك استطاع بربروجر (A.Berbrugger) أن يصف بقايا أثرية تخص إحدى المنازل الرومانية ببورتوس ماغنوس⁽¹²⁾.

كما كلف نيكول (Nicole) مفتش المباني بأرزو، ومستغنام من طرف المهندس المعماري بالإقليم الغربي فيالا دوسوربيي (Viala De Sorbier) للبحث عن التحف الفنية القديمة بالهضبة الشرقية لبورتوس ماغنوس، والذي استطاع أن يكشف عن بقايا أحد المنازل⁽¹³⁾.

ارتبط البحث الأثري بهذه المدينة بعدة أسماء كشفت عن بعض معالمها الأثرية، وعملت على حفظها أمثال ديمات (L.Demaeght) محافظ متحف وهران آنذاك الذي ساهم في نقل الفسيفساء إلى متحف وهران، وغزال (S.Gsell) الذي رسم بعض مخططات معالمها الأثرية كمخطط المنزلين الأول، والثاني، ومخطط خزان ثنائي، هذا إلى جانب رصده بعض معالمها الأثرية ضمن الأطلس الأثري للجزائر⁽¹⁴⁾.

تناولت التقارير التنقيبية بعض الجوانب المعمارية للمدينة التي تم الكشف عنها خلال النصف الأول من القرن العشرين وبداية النصف الثاني منه، أمثال لاسوس

(10) F.Doumergue, *Histoire du musée d'Oran de L'année 1882 à L'année 1898*, BSGAO, 45, 1925, pp. 75-84.

(11) P.A.Fevrier, (*Approches...*), I, op.cit, pp. 31-32.

(12) A.Berbrugger, *Ruines du vieil Arzew*, "R.Afr.", 2, 1857-1858, p. 184".

(13) A.Berbrugger, *Chronique*, R.Afr, 7, 1863, p. 227.

(14) S.Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie*, I, Paris, Fontemoing, 1901, p. 261, fig 76 ; II, pp.17-18, fig 86, p. 19-20, fig 87 ; id, A.A.A, F21, n° 16.

(J.Lassus)⁽¹⁵⁾، لوقلاي (M.Leglay)⁽¹⁶⁾، غير أن كل هذه التنقيبات لم تكشف عن كل المعالم الأثرية لبورتوس ماغنوس.

سمحت الحفريات التي أجريت بالموقع الأثري بالتعرف على بعض المعالم الأثرية كالمباني العمومية، ومنشآت الري والمنازل، في حين تبقى البعض منها مجهولة كالمسرح، المدرج، والسيرك إلى حين إعادة بعث التنقيبات مستقبلا. وعليه فإن هذه الدراسة تنصب على وصف المباني العمومية التي أشارت إليها تقارير الحفريات.

التاريخ العام لبورتوس ماغنوس (Portus Magnus)

لا يزال يجهل الكثير عن التاريخ السياسي لهذه المدينة، وكل ما تسمح به المعلومات المتوفرة هو تسليط الضوء على بعض جوانبه. ورغم هذا الفراغ التاريخي، يتجلى للمتصفح للمصادر أنها كانت معروفة لدى بعض الكتاب والجغرافيين القدامى، إذ يشير بومبونوس ميلا⁽¹⁷⁾ (Pomponius Mela) إلى اتساع مينائها. ويذكر بلين الكبير⁽¹⁸⁾ (Plin L'Ancien) في الكتاب الخامس من مؤلفه «التاريخ الطبيعي» أنها مدينة رومانية محصنة، كما ورد ذكرها في جغرافية بطليموس⁽¹⁹⁾ (Ptolemaei)، ودليل رحلة أنطونينوس⁽²⁰⁾ (Itinerarium Antonini Augusti)، ولوحة بوتنغر (Tabula Peutingeriana)⁽²¹⁾.

يذكر ديزانج (J. Desanges) في تعليقه على كتاب التاريخ الطبيعي لبلين القديم (Plin L'Ancien) أن بورتوس ماغنوس (Portus Magnus) كانت مدينة رومانية محصنة (Oppido)، ثم أصبحت بلدية (Municipia) منذ عهد الإمبراطور كلاوديوس (Claudius) أو فيسباسيانوس (Vespasianus)، وأن سكانها كانوا

(15) J.Lassus, *L'Archéologie Algérienne en 1955*, pp. 161-189; Id, *L'archéologie Algérienne en 1958*, pp. 223-346 ; Id, (Le site de Saint Leu), op.cit, pp. 285-293.

(16) M.Leglay , *L'Archéologie Algérienne en 1954*, R.Afr., 99, 1955, pp. 211-233.

(17) Pomponius Mela, *Chrographie*, ed , A., Silberman , Paris , Les belles lettres ,1988 , I, 5, 29.

(18) Plin L'Ancien, *Histoire naturelle.*, (= HN) , livre V, ed , J .Desanges , Paris, Les belles lettres 1980, 19.

(19) Ptolemaei, *Géographie*, IV, 2, 2.

(20) Itin, Ant., p. 3.

(21) Tab Peut, p. 2761.

يتمتعون بحق المواطنة الرومانية، وينتمون لقبيلة كرينا (Quirina)⁽²²⁾، وتواجد بها على غرار البلديات الرومانية «مجلس البلدة» (Ordo).

عرفت المدينة ازدهارا في عهد الأنطونيين، ولا سيما خلال فترة حكم السيفيريين بدليل الإهداءات التي قدمت للأباطرة، والإهداءات التي قدمت للإمبراطور سبتيموس سيفيروس (Septimus Severus)، ولديه كراكلا (Caracalla) وجيتا (Geta) التي نقشت على المعالم الملية⁽²³⁾.

وتجدر الإشارة هنا إلى دور مينائها في استقبال الجيوش الوافدة من أوروبا للمشاركة في مواجهة المورين سنة 145م⁽²⁴⁾، كما كشفت تقارير التنقيبات عن مفرزات كتائب نزلت بهذا الميناء قادمة من أوروبا لمواجهة ثورة المورين سنة 145م، كمفرزة كتيبة كلوديا الحادية عشر (Legio XI Claudia)⁽²⁵⁾.

تنتمي المفرزة الثانية التي أقامت بها إلى كتيبة فلافيا الرابعة (Legio IV Flavia) التي أسسها فيسباسيانوس (Vespasianus) سنة 71م، وأرسلها إلى بانونيا ودلماتيا⁽²⁶⁾، وجدت الوحدات الإثنية ضمن الفرق المساعدة التي تواجدت بمدن موريطانيا القيصرية من بينها بورتوس ماغنوس، كفرقة حرّاس الولاية (Singulares Praesidis)⁽²⁷⁾، ومن بين هذه الفيلائق تمّ الكشف على نصب جنائزية لفيلائق خيالة (Alae) مرّت بهذه المدينة مثل : خيالة مليارا (Alae Miliaria)، وخيالة أوليا الكونتوريين الألفي الأول (Alae I Ulpia contrariorum Miliaria)، وخيالة فلافيا أوغسطوس البريطانيين الألفي الأول (Alae I Flavia Augusta britannica miliaria)، وخيالة أوغسطوس البارثيين الأول (Alae I Augusta Parthorum).

(22) J. Desanges, *op.cit.*, pp. 153-154.

(23) L.Demaeght, Catalogue raisonne des objets archéologiques du musée de la ville d'Oran, Paris, I 2^{ème} édition, revue par F. Doumergue, Oran 1921, pp. 90-91, n° 138-139.

(24) N. Benseddik, *les troupes auxiliaires de l'armée romaine en maurétanie césarienne sous le haut empire*, Alger, SNED, 1979, p. 146.

(25) R.Cagnat, *L'armée Romaine, et l'occupation militaire de l'Afrique sous les empereurs*, Paris, 1912, TI pp. 221-222, TII, p. 735.

(26) A. Bouché - Leclercq, *Manuel des institutions Romaines*, Paris, Hachette, 1886, p. 307.

(27) N.Benseddik, p. 67.

المجتمع ومعتقداته الدينية

كشفت التنقيبات التي أجريت بهذه المدينة عن مجموعة من النقوش المنسوبة إلى الفترة الرومانية، وتشير إلى أسماء محلية، وأخرى رومانية أحصى منها لاسير (J.M.Lassere) ثلاثة وعشرين إسما، أورد بعضها ضمن الأطروحة التي خصصها لسكان بلاد المغرب القديم منذ سقوط قرطاجة حتى حكم السيفيريين⁽²⁸⁾.

ولا يمكن معالجة مجتمع بورتوس ماغنوس (Portus Magnus) دون الإستهانة بهذه المعطيات، فهي رغم قلتها تسمح بالتعرف على الأقل على بعض سكانها، وأصولهم والمستوى الاجتماعي لبعضهم الذي لا يختلف عن النظام الاجتماعي الذي كان سائدا بالمدن الرومانية، خاصة وأن سكانها أصبحوا يتمتعون بحق المواطنة الرومانية منذ عهد الإمبراطور كلاوديوس (Claudius) أو فيسباسيانوس (Vespasianus)⁽²⁹⁾ وبذلك أصبحت المدينة تجمع أهل البلاد المحليين والوافدين. وتسمح النقوش بالتعرف على أسماء سكان هذه المدينة، والتي أمكن لي ذكر بعض الأسر فيما يلي :

(1) السكان المحليون

— أسرة ساتورنينوس (Saturninus)، الكلوديين (Claudii) أسرة اليوليين (Iulii)، الفلافيين (Flavii)، الأولبيين (Ulpii)، الكيكيليين (Caecilii).

(2) الوافدون

— أسرة الآنيين (Anni)، الأكييليين (Aquilii)، الأنطونيين (Antonii)، الميتيليين (Metilii)، الكورنيليين (Cornelii)، الليكينيين (Licinii)، الفاليريين (Valerii).

(3) المعتقدات

أ -- الآلهة المحلية

توصلت التنقيبات التي أجريت بالموقع الأثري لبورتوس ماغنوس إلى اكتشاف اثني عشر نصبا للإله ساتورنوس (Saturnus) بنفس الموقع الذي عثر فيه على نصب

(28) J.M.Lassere, Ubique Populus, peuplement et mouvement de population dans l'Afrique romaine de la chute de Carthage à la fin de la dynastie des Sévères, (146 av-Jc/235 ap-Jc) Doctorat d'état, Paris, CNRS, 1977, p.243.

(29) J.Desanges, Pline l'Ancien, Histoire naturelle, pp.153-154.

الإله بعل أمون، وكتب بكلّ وضوح على إحداها إسم هذا الإله⁽³⁰⁾، كما عثر في نفس المكان على نصب للإلهة كاليستيس (Caelestis).

ب - الآلهة الرومانية

صاحب الاحتلال الروماني لبلاد المغرب القديم انتشار الآلهة الرومانية التي جلبها التجّار والإداريون والعسكريون، وساعدت المعطيات المادية على معرفة المعتقد الروماني بهذه المنطقة ؛ غير أنّ ما يلفت الانتباه هنا هو التفاوت في المادة التاريخية المستخلصة منها من منطقة لأخرى، ولا يوجد في الوقت الحاضر إلاّ بعض الإشارات مثل بضعة نقوش، ومذابح، ولوحات فسيفسائية، وقطعة نقدية ومصابيح، وإشارتان حول السلك الكهنوتي بالمدينة التي توحى بعبادة بعض الآلهة الرومانية بهذه المدينة.

تضمنت لوحاتها الفسيفسائية بعض المشاهد لآلهة رومانية كالإله باخوس (Bacchus)، ويظهر على إحدى اللوحات الإله أبولو «Apollo»، كما تضمنت إحداها مشهداً للإله نبتونس (Neptunus). زينت بعض المصابيح التي عثر عليها بنفس الموقع بآلهة رومانية⁽³¹⁾، كالإلهة مينارفا (Minerva)، ثم الإله مركوريوس (Mercurius) إله التجارة وحامي الطرقات، وفرتونة (Fortuna).

كما عبد سكانها بعض الآلهة : كالإلهة الكلتيّة إبونة (Epona)⁽³²⁾. وأمّكن التعرف على آلهة أخرى زينت بها مشاهد اللوحات الفسيفسائية التي عثر عليها بأحد منازل المدينة، كالآلهة الإغريقية مثل الإله بانوس (Panos)، والإله إيروس (Eros)، والإله أيوس (Eos)، والإلهة سيليني (Selene)، والبطل هرقل (Hercule).

ويبدو تأثر مجتمع بلاد المغرب القديم بالمسيحية جلياً من خلال البقايا الأثرية، والنقوش الموجودة بالجزء الغربي من موريطانيا القيصرية، كالنقيشة المسيحية التي

(30) L.Demaeght, (catalogue raisonné ..), op.cit, p.29 N° 50 ; M.Leglay, (saturne africain, monuments, II), Paris, CNRS, 1966, p. 325, n° 1.

(31) L. Demaeght, *Notice sur les travaux de fouilles exécutées dans les ruines de Portus Magnus*, op.cit, p. 487-488.

(32) F.Denoit, *les Mythes de l'outre tombe, le cavalier à l'anguipede et l'ecuyere EPONA*, Bruxelles, Latomus, 1950, p. 75.

عثر عليها بموقع بورتوس ماغنوس لشخص يدعى يوليوس (Iulius)، أرجعها غزال (S.Gsell) إلى القرن الرابع الميلادي نظرا لبساطة كتابتها.

المجال الاقتصادي

1- الزراعة

تبقى الشواهد الأثرية الخاصة بزراعة القمح بموقع هذه المدينة غير كافية، إذ لم يعثر بموقعها الأثري سوى على مطاحن يدوية منها المحفوظة بالمتحف الوطني أحمد زبانة بوهرا، وأخرى لا تزال موجودة بالموقع الأثري، زيادة لمهراز كان يستعمل في دق الحبوب. هذا وعثر على عدد من الجرار منها جرتين محفوظتين بالمتحف الوطني أحمد زبانة بوهرا⁽³³⁾ وجرتين أقل حجما وأكثر تأثرا بالعوامل الطبيعية، لا تزالان موجودتين بالموقع الأثري؛ ويفترض أنها قد استعملت لتخزين ونقل القمح، غير أنها غير كافية، لكنه لا يستبعد أن تكون الأراضي الزراعية لهذه المدينة قد شقها محراث المزارع أثناء الإحتلال الروماني.

2) التجارة والمواصلات

تدل المعطيات التاريخية على وجود حركة تجارية عرفتها المدينة كاستقرار الأسر الإيطالية بها، وإنتشار عبادة الإله مركوريوس (Mercurius) إله التجارة⁽³⁴⁾، ووجود منصب الإيديليس (Aedilis) التي ارتبطت بالأسواق ومراقبة الأسعار⁽³⁵⁾، إلى جانب ذلك تم العثور على قطع من الخزف السيجيلي الغالي والإيطالي والإسباني، ومصاييح عليها أختام ورشات إيطالية.

كما كان للطرق دورا هاما في تسهيل النشاط التجاري، حيث انطلقت من المدينة العديد من الطرق في إتجاهات مختلفة، وكانت تربطها بكويزا (Quiza) سيدي بلعطار، ثلاثة طرق ساحلية تدل عليها المعالم المليية (الثاني والثالث والرابع)،

(33) L. Demaeght, *Catalogue raisonné des objets archéologiques du musée de la ville d'Oran, Pars I*, p. 121 n° 174-175, p. 170 n° 496.

(34) L. Demaeght, *Notice sur les travaux de fouilles exécutées dans les ruines de Portus Magnus...*, p. 495, n°15 ; BC 222 : رقم الجرد بالمتحف الوطني أحمد زبانة بوهرا

(35) G. Wilmans, Th. Mommsen, *Latinarum Supplementum, CIL VIII*, Berlin 1881, CIL VIII 9754, 9773.

فالأول غير مؤرخ، أما الثاني فقد وضع سنة 244م، ويرجع الثالث إلى سنة 216م؛ كما وجدت طرق ذات اتجاهات مختلفة منها طريق نحو ريجياي (Regiae) أغبال، يدل عليه معلم للميل الثاني وضع سنة 249م⁽³⁶⁾.

ويشير غزال (S.Gsell) أن بورتوس ماغنوس قد ارتبطت بطريق يتجه نحو ألبولاي (Albulae) عين تيموشنت، مروراً بآد دراكونيس (Ad Dracones) حمام بوحجر، وريجياي (Regiae)⁽³⁷⁾، كما تتصل ببورتوس ديفيني (Portus Divini) بواسطة طريق يتجنب مرتفعات جبال أوريوس، ثم يمتد باتجاه كاسترا بويروروم (Castra Puerorum) الأندلسيات، ويستمر في اتجاه سيغا (Siga)⁽³⁸⁾، ويربطها بتاساكورا (Tasaccura) سيق، طريق يدل عليه معلم للميل الثالث وضع بين سنتي 235م و238م⁽³⁹⁾، والذي يحتمل أنه قد سهل نقل الزيت من تاساكورا (Tasaccura) وأكواي سيرنسيس (Aquaе Serenses) حمام بوحنيفة، إلى ميناء بورتوس ماغنوس، ليشحن باتجاه أوستيا (Ostia) بإيطاليا⁽⁴⁰⁾؛ وحسب مالفا موريس فانسان (M.M.Vincent) فإن ميناءها كان يتصل بوسط المدينة بواسطة طريقين: يعبر أحدهما المنحدر الجنوبي للمقبرة الشرقية، في حين لم تشر لإتجاه الطريق الثاني⁽⁴¹⁾.

شهدت بورتوس ماغنوس أثناء الإحتلال الروماني حركة تجارية خارجية مثلما تشير إليه البقايا الأثرية، إذ تم الكشف عن أمفورتين: واحدة استخرجها الصيادون من قاع البحر المحاذي لسواحل المدينة بتاريخ 21 ديسمبر 1882م، وبيعت بالمراد العلني يوم 19 أبريل 1883م بقيمة مائة وخمسة وعشرين فرنكا فرنسيا قديماً للجمعية الجغرافية والأثرية لمدينة وهران التي أودعتها بمتحف المدينة، وهي اليوم معروضة بقاعته الرومانية؛ أما الأمفورة الثانية فقد اكتشفها جورج سيمون (G.Simon) إثر التنقيبات التي أجراها بهذا الموقع الأثري سنة 1897م⁽⁴²⁾، وكانت هذه الأمفورات تستعمل في نقل الزيت والخمر والغاروم.

(36) *Ephemeris. epigraphica*, volume V, Berlin, 1885, n° 1157, 1158, 1159 ; CIL VIII 10457.

(37) S. Gsell, *Atlas, Archéologique de l'Algérie* (=A.A.A) F20, n° 33.

(38) M.Chauvin, *op.cit.*, p. 121.

(39) L. Renier, *Inscription Romaine de l'Algerie*, Paris, 1884 (= I.R.A 3837).

(40) H.Camps Fabrer, *L'Olivier et L'huile dans L'Afrique Romaine*, Alger, 1953, p. 76.

(41) M.M.Vincent, (Saint -Leu) *Sepultures Punico-Romaines*, *op.cit.*, pp. 38-41.

(42) L.Demaeght, (Musée Archéologique D'Oran, époque romaine), *Bulletin des Antiquités Africaines*, II, 1885 p. 125; ID, notice sur les travaux de fouilles exécutées par les soins de M.Georges Simon, *op.cit.*, p. 492 n°4.

ازدهر النشاط التجاري أثناء الفترة الرومانية، وكانت للمدينة علاقات تجارية عبر مينائها مع إيطاليا وغاليا وإسبانيا، مثلما دلت عليه بقايا الخزف التي عثر عليها بالموقع الأثري والمحفوفة بالمتحف الوطني أحمد زبانة بوهرا، إذ تعتبر الأختام التي طبعت في جهتها السفلى من أهم الدلائل التي تعرفنا بالورشات المنتجة لها، كالخزف السيجيلي الإيطالي الذي انتشرت صناعته.

عرفت المدينة الخزف السيجيلي الغالي الذي كان يستورد من غاليا الرومانية (Gallia)، واشتهر موطن غروفصانك (Graufesenque) بهذا الإنتاج.

كشفت تقنيات مالفا موريس فانسان (M.M.Vincent) بالمقبرة الشرقية للموقع الأثري بيبورتوس ماغنوس بتاريخ 22 أكتوبر 1937م، عن مزهرية إسبانية من نوع الخزف السيجيلي الإسباني، وهي محفوظة بالقاعة الرومانية للمتحف الوطني أحمد زبانة بوهرا.

المعالم الأثرية

سمحت الحفريات التي أجريت بالموقع الأثري بالتعرف على بعض المعالم الأثرية كالمباني العمومية، منشآت الري والمنازل، في حين تبقى البعض منها مجهولة كالمرشح، المدرج، والسيرك إلى حين إعادة بعث التنقيبات مستقبلا. وعليه، فإن هذه الدراسة تنصب على وصف المباني العمومية التي أشارت إليها تقارير الحفريات.

1- الفوروم : فحسب المعلومات التي أوردها لاسوس (J.Lassus) عن فروم بورتوس ماغنوس إذ يبلغ طوله خمسون مترا وعرضه أربعون مترا، في حين يذكر لوقلاي (M.Leglay) أنه بلغ ثلاثمائة متر مربع، تراوح طول بلاط فروم بورتوس ماغنوس بين ثلاثة وستين سنتمتر ومتر وثمانية وخمسين سنتمتر، وعرضه بين أربعة وسبعين سنتمتر وأربعة وخمسين سنتمتر، دون إمكانية تحديد سمكه.

2- الكاردو مكسيموس : يرجع الفضل في اكتشاف الكاردو مكسيموس (Cardo Maximus) بيبورتوس ماغنوس إلى مالفا موريس فانسان (M.M.Vincent) حيث تعرفت في سنة 1952م على مائة متر منه، كما حددت عرضه بأربعة أمتار.

3- البازيليك : ولقد كشفت الحفريات عن بقايا مبنى البازيليك (Basilica) بالجهة الغربية من الساحة العمومية ومقابلة للمعبد، طولها أحد عشر مترا وعشرون سنتمترا، وعرضها أحد عشر مترا، وتظهر بالجهة المقابلة للمدخل كوة بالجدار الخلفي للمبنى⁽⁴³⁾.

4- المعبد : بني فوق كتلة صخرية تحيط بجهتيه الجنوبية، والشرقية ساحة، وأروقة مزينة بأعمدة، وبزاويتي الشمالية خزاناً مقبباً، وتجاوره ثلاثة غرف يعتقد أنها مقراً إداريا للمدينة.

5- الكوريا : عثرت مالفاموريس فانسان أثناء تنقياتها حول فروم هذه المدينة على بقايا مبنى اعتقدت أنه الكوريا (Curia)، طوله عشرون مترا وعرضه خمسة أمتار وثلاثون سنتمترا وارتفاعه مترا وتسعون سنتمترا، به منصة ارتفاعها سبعون سنتمترا وطولها مترا وواحد وعشرون سنتمترا وعرضها ثمانون سنتمترا، مزينة بفسيفساء ذات أشكال هندسية على شكل مستطيلات بيضاء وزرقاء، وغطيت بصفائح رخامية رمادية ؛ غير أن لاسوس (J.Lassus) يعتقد أن هذه القياسات لا تسمح أن يكون هذا المبنى هو الكوريا (Curia)⁽⁴⁴⁾.

6- الأسوار : أما بالنسبة لأسوار هذه المدينة فلا نحتكم سوى على نصّ جدّ مختصر لبليين الكبير (Plinie L'Ancien) يوحى بوجود أسوار جاء فيه أن بورتوس ماغنوس هي مدينة رومانية محصنة⁽⁴⁵⁾، وإشارة لمالفاموريس فانسان تذكر أن شارع الكاردومكسيموس⁽⁴⁶⁾ (Cardo Maximus) يتجه صوب أحد أبواب سور المدينة.

7- منشآت الري : كشفت التنقيبات ببورتوس ماغنوس عن بئرين، عثر على أحدهما بالقرب من المعبد⁽⁴⁷⁾، وآخر لم يحدّد موقعه. كما وجدت مجموعة من الخزانات يجهل عددها ومواقعها باستثناء خزان وجد أسفل المعبد، وخزانين مقببين أسفل فروم المدينة تمّ استعمالها في التقاط مياه الأمطار، لكن يجهل حجمها

(43) M.Leglay, "L'Archéologie Algérienne en 1954", R.Afr., 99, 1955, pp. 212-213.

(44) J.Lassus, "L'Archéologie Algérienne en 1955", Libyca, ar.ep., 1^{er} semestre, IV, 1956, pp.163-164.

(45) Plinie L'Ancien, H.N, V, 2, 19, "Portus Magnus appellatus, civium Romanorum oppido".

(46) M.M.Vincent, Portus Magnus- Saint-Leu..., op.cit., pp. 45-46.

(47) J. Lassus, L'Archéologie Algérienne en 1958, Libyca, ar.ep., VII, 1959, p. 226.

وطريقة استغلال مياهها ؛ كما يشير لاسوس (J.Lassus) إلى خزانات على جرف صخري بالقسم الشرقي للمدينة لكن دون الإفصاح عن عددها، ولا تزال بعضها موجودة حتى الوقت الحاضر⁽⁴⁸⁾.

8- المباني الخاصة (المنازل)

ولتسهيل دراسة المنازل التي عثر على بقاياها بالموقع الأثري بوتوس ماغنوس تم تقسيمها إلى :

أ - المنزل الأول : يذكر بربروجر (A.Berbrugger) أن هذا المنزل قد اكتشف سنة 1848م⁽⁴⁹⁾، في حين يشير روشمونتكس (H.De.Rochemonteix) أنه اكتشف من طرف النقيب المهندس المدني رنيسي (Rennuci) سنة 1851م، أثناء بحثه عن الماء بالجهة المقابلة للطريق الرابط بين مدينتي وهران ومستغانم ؛ كان قسمه السفلي قائما حتى سنة 1857م حسب رسالة العقيد مونفور (JH.De Montfort)، بتاريخ 10/11/1857م، نشرها بربروجر (A.Berbrugger) بالعدد الثاني من المجلة الإفريقية 1857-1858م ومما جاء فيها «لا يزال يوجد منزل كامل قسمه السفلي مزين بفسيفساء في حالة جيدة»⁽⁵⁰⁾ ؛ لكن سطوحه وسقوفه وجدران ارتكازه قد اختفت، ولم تبق سوى جدران أقسامه السفلية الفاصلة بين الممرات، ومختلف القاعات والشقق التي زينت بفسيفساء متنوعة وبراقة، حاول مونفور (JH De Monfort) وصفها لكنه امتنع عن نشر هذا الوصف لعدم اختصاصه⁽⁵¹⁾.

حرصت سلطات الاحتلال الفرنسي منها القيادة العسكرية والإدارة المدنية بالحفاظ على بقايا هذا المنزل وإحاطته بسور، كما جمعت بداخله التحف الأثرية كالأعمدة والأفارير والناثات الزخرفية وشواهد القبور مما جعله يتحول إلى متحف على الهواء الطلق وأصبح يسمى بالمنزل المتحف⁽⁵²⁾ إلى حين أن نقلت هذه البقايا الأثرية إلى متحف وهران سنة 1885⁽⁵³⁾.

(48) J.Lassus, *Le site de Saint-Leu...*, op.cit, pp. 287, 290, 291.

(49) A.Berbrugger, *Chronique*, R.Afr, 7, 1863, p.228.

(50) A.Berbrugger, *Ruines du vieil Arzew*, R.Afr, 2, 1857-1858, p.184.

(51) J.H. De Montfort, *Ruines du vieil Arzew*, R.Afr, 3, 1858-1859, p. 252.

(52) A.Berbrugger, op.Cit, R.Afr, 7, 1863, p.233.

(53) JH.De Montfort, op.cit., p. 68.

ونعت غزال (S.Gsell) هذا المنزل باسم المنزل الصغير، ورسم مخططة جدران أساسه، التي لم تتجاوز سطح الأرض، كما أحيط هذا المنزل بجدار حديث بني على قاعدة أساسه القديم⁽⁵⁴⁾؛ كما لم يظهر أثر لجدران الأساس في بعض الأماكن من بقاياه. ومن خلال مخططه يبدو مستطيل الشكل، بلغ طوله 24,70م وعرضه 23,50م أي بمساحة قدرها 578,45م². في حين يذكر بأنها قد بلغت 600م²⁽⁵⁵⁾، كما لم يشر لصاحب هذا المنزل ولا لتاريخ بنائه.

ب - المنزل الثاني : يرجع تاريخ اكتشافه إلى فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر، ويشير بربروغر (A.Berbrugger) في القسم الأول من تقريره الذي نشر نصه بالملحة الإفريقية العدد السابع لسنة 1863م، أن المهندس المعماري لمحافظة الغرب فيالادي سوربيي (Viala de Sorbier) قد كلف مفتش المباني الأثرية بأرزيو ومستغانم بمهمة التنقيب بالهضبة الشرقية لموقع بورتوس ماغنوس، فبدأت تبرز النتائج الأولية لعمله التنقيبي بعد إشارة من المعمر الفرنسي الذي كان يعمل مزارعا بمزرعة المقدم روبرت (Robert)، أفاد بها نيكول (Nicole) بأن أساس الحائط الجنوبي لهذه المزرعة قد بني على سيفساء رومانية.

وعلى ضوء هذه المعلومات انطلقت التنقيبات بالمكان المحدد، وبعد عمق 1,5م من التنقيب، تأكدت صحة المعلومات التي أدلى بها هذا المعمر، فرفع الرّدم عن السيفساء ثم تواصل العمل التنقيبي حتى تمكن نيكول (Nicole) من الكشف عن مخطط هذا المنزل الذي قام برسمه فيالادي سوربيي (Viala De Sorbier) سنة 1862م، ثم نقله بعده غزال (S.Gsell)⁽⁵⁶⁾.

يقع هذا المنزل مقابل الطريق الرابط بين وهران ومستغانم على بعد 150م جنوب شرق المنزل الأول و بنفس المسافة عن التجمع السكني الذي كان ينعته الفرنسيون بالقرية العربية - الدّوّار -⁽⁵⁷⁾.

(54) يذكر غزال أن بربروغر A. Berbrugger رسم مخططا لهذا المنزل سنة 1860م، انظر :

S. Gsell, les monuments antiques... op.cit, II, p.18 note 2 et 4.

(55) R.Afr, 13, 1869, p.68.

(56) A.Berbrugger, Chronique, R.afr, 7, 1863, p.227.

(57) H.De Rochemonteix, op.Cit, p.66.

تشمل فسيفساء قاعة الضيوف على أربع لوحات ذات مشاهد ميثولوجية، اكتشفها السيد نيكول (Nicole) سنة 1862م، وظلت معروضة في الهواء الطلق طيلة أربعة وعشرون سنة ؛ ولما توقف عندها الإمبراطور الفرنسي نابليون الثالث (Napoleon III) أثناء رحلته سنة 1865م، اقترح نقلها في البداية إلى متحف الجزائر أو متحف اللوفر بباريس في وقت لم يكن بوهرا ن متحفا خاصا بها ؛ غير أن الجمعية الجغرافية والأثرية للإقليم الوهراني برئاسة ديمات (L.Demaeght) تحملت تكاليف نقلها إلى وهران وإيجاد مكان خاص لحفظها، ولما تحصلت هذه الجمعية في 8 مارس 1884م على مقرّ بالمستشفى المدني بالمدينة، نقلت هذه اللوحات إلى وهران سنة 1886م بعد تقسيمها إلى أربعة أقسام حسب المشاهد التي تضمنتها ؛ ولم تكن عملية نقلها بالأمر الهين إذ كلفت خزانة الجمعية حوالي ثلاثة آلاف فرنك فرنسي قديم⁽⁵⁸⁾.

يبلغ الطول الإجمالي لهذه اللوحات عند اكتشافها 10,94م وعرضها 4م ؛ وإذا ما تمعنا في الرسم الذي أنجزه فيالا دي سوربيي (Viala De Sorbier) يلاحظ أن الإطار المحيط بمشهد أسطورة كابيروس (Cabirus) يُظهر اللوحة على شكل الحرف اللاتيني «T» مقلوب من جهة المدخل⁽⁵⁹⁾.

تمثل اللوحة الأولى التي زين بها مدخل القاعة مشهدا من أسطورة كابيروس «Cabirus»، تمثل لوحات القسم الداخلي لهذه القاعة مجموعة مشاهد كانتصار الإله أبولو (Apollo) على مارسياش (Marsyas) وحجزه لتعذيبه، يلي ذلك مشهد الإله نبتونس (Neptunus) يحمي الآلهة لاتونة (Latona) والدة أبولو (Apollo) من الأفعى بيثون (Python).

تمثل اللوحة الرابعة مشهدا للإله هرقل (Hercules) وهو يلقي القبض على السنتور شيرون، هذا وقد وجدت بإحدى غرف هذا المنزل فسيفساء تمثل مشهد انتصار الإله باخوس (Bacchus) يشاهد فوق عربة يجرها نمر ونمرة.

(58) F. Doumergue, Histoire du musée d'Oran de l'année 1882 à l'année 1898, BSGAO, 45, 1925, pp. 75-84 ; L.Demaeght, Catalogue raisonne des objets archeologiques..., op.cit., p. 07.

(59) P. Gauckler, La Mosnque antique, Paris, Hachette, sans date, pp. 23-24.

ويذكر أن هذا المنزل كان مقر إقامة إما لبروقنصل أو على الأقل لشخصية ميسورة الحال⁽⁶⁰⁾ دون الإشارة إلى اسم صاحبه لكن محتوى النقيشة⁽⁶¹⁾، والتي عثر عليها بنفس المكان الذي وجدت فيه الفسيفساء⁽⁶²⁾ يشير إلى اسم سكستوس كورنيليوس هونوراتوس (Sextus Cornelius Honorat) ؛ فهي النقيشة الوحيدة التي تحتوي على معلومات مفادها أن هذا الشخص عيّن واليا (Procurator) ببلاد الرافدين في عهد الإمبراطور سبتيموس سيفيروس (Septimus Severus) مما يجعل افتراض أن هذا الشخص قد يكون صاحب هذا المنزل.

3- المنزل الثالث : إكتشفته مالفا موريس فانسان (M.M.Vincent) لكنها لم تنشر تقريراً خاصاً به، بل أمكن التعرف على بعض أقسامه من خلال الإشارات التي جاءت ضمن التقارير الخاصة بالبحث الأثري في الجزائر أو ضمن بعض المقالات كتلك التي أفادنا بها لاسوس (J.Lassus)⁽⁶³⁾.

حالة الموقع منذ الماضي

أول ما قام به سكان المنطقة في القرن الرابع عشر الميلادي، عند استقرارهم جنوب الموقع الأثري هو استغلال البقايا الأثرية لبناء مساكنهم⁽⁶⁴⁾، كما كان للمعمرين الفرنسيين دور مماثل في القرن التاسع عشر عند بناء مدينة سان لو (Saint Leu)، ذلك أنهم استعملوا حجارة المباني القديمة لإنجاز منشآتهم المعمارية كالكنيسة والقبوات⁽⁶⁵⁾، ومساكنهم كمزرعة روبرت (ferme Robert) التي وجدت بها الفسيفساء المعروضة اليوم بالمتحف الوطني أحمد زبانة بوهرا، كما أصبحت مشاعل المركب النفطي التابعة للمنطقة الصناعية بأرزيو قرية من المدينة الأثرية، زيادة على مرور خطوط الكهرباء ذات الضغط العالي فوقها ؛ ولحد الساعة لم تتوقف عملية التخريب التي يتعرض لها الموقع الأثري، بحيث سرعان ما يصطدم الزائر باكتساح العمران للمدينة الأثرية، واستغلال مساحات من هذا الموقع في النشاط الزراعي.

(60) H.De Rochemonteix «chronique», R.Afr, 13, 1869, p. 69.

(61) CIL . VIII., 9760.

(62) L.Demaeght, (Catalogue des, objets...), op.cit, p. 38 n° 67.

(63) J.Lassus, (Le Site de Saint leu...), op.cit, pp.285-293.

(64) H.De. Rochemonteix, «Chronique», op.cit., p. 67.

(65) M.M.Vincent, Portus Magnus Saint leu, Sépultures punico-romaines, Op. Cit, p. 37.

الأسرة الكرامية وجهودها في علم القراءات

محمد أبو يحيى الرسموكي

باحث جامعي - أكادير

مقدمة

العناية بعلم القراءات

أما بعد، فلم يحظ كتاب عبر تاريخ البشرية بمثل ما حظي به كتاب الله تعالى: قراءة وحفظاً، وتجويداً وأداءً، ورسماً وضبطاً، وفهماً واستنباطاً.

وبهذا يتبين أن الأمة كما أنها متعبدة بهذا القرآن علماً وعملاً، فهي متعبدة به أيضاً حفظاً ووعياً، وأداءً وتجويداً، وبياناً وتفسيراً، «ولم تزل العلماء تستنبط من كل حرف يقرأ به قارئ معنى لا يوجد في قراءة الآخر، والقراءة حجة الفقهاء في الاستنباط، ومحجتهم في الاهتداء»⁽¹⁾.

ولذلك كان طلب هذه العلوم والتخصص في فروعها واجبا من الواجبات الكفائية على المسلمين، قال أبو محمد بن حزم في «رسالة التلخيص» متحدثاً عن الواجبات الكفائية:

«ثم طلب علم القرآن واختلاف القراء السبعة فيه، وضبط قراءتهم كلهم، فرض على الكفاية، وفضل عظيم لمن طلبه إن كان في بلده كثير ممن يحكمه وأجر جزيل، قال عليه السلام: «خيركم من تعلم القرآن وعلمه»⁽²⁾، فكفى بهذا فضلاً،

(1) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر للشيخ أحمد بن محمد البنا الدمياطي، تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الطبعة الأولى - مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، 1407هـ - 1987م، 67/1.
(2) أخرجه البخاري عن عثمان رضي الله عنه مرفوعاً في كتاب فضائل القرآن 66، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه 21، حديث 5027. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر =

وقد أمر - عليه السلام - بتعلم القرآن ممن تعلمه، فهو خير، ولو ضاع هذا الباب لذهب القرآن وضاع، وحرام على المسلمين تضييعه، وذهابه من أشرار الساعة، وكذلك ذهاب العلم»⁽³⁾.

فمن حيث قراءته، اتجهت همم السلف من علماء الأمة إلى العناية بعلم القراءات القرآنية، رواية ودراية، فألفوا فيها التأليف البديعة، وصنفوا التصانيف المفيدة، مؤصلين أصوله، ومقعدّين قواعده.

إن البحث في التراث الإسلامي بمنطقة سوس بالمغرب الأقصى بهدف بناء الحاضر والسعي إلى المستقبل يخطى حثيثة مطلب أساس وفعل حضاري ينم عن تجند أبناء سوس بنية صادقة وجهود مخلصة لإحياء هذا التراث الغني. وحتى يتأتى للأجيال القادمة التعرف بجلاء على إسهامات السوسيين في التراث الإسلامي من قبل العديد من أسر هذه المنطقة، وسعي إلى إبراز جانب من جوانب هذا التراث الحافل، أقدمنا على دراسة موضوع: «الأسرة الكرامية وجهودها في علم القراءات»، وهي إحدى الأسر المشهورة في هذا المجال، وقد تطرقنا بعد المقدمة إلى ما يلي:

أولاً: الحالة السياسية والعلمية في عصر الأسرة الكرامية، فأعطينا ضمن هذا القسم لمحة موجزة عن الحالة السياسية ولمحة أخرى عن وضعية الحركة العلمية يومئذ، وخلصنا إلى مدى اشتهاار مدارس سوس بفن القراءات.

ثانياً: التعريف بالأسرة الكرامية وجهودها في علم القراءات، ومن خلال ذلك تطرقنا إلى جملة من تراجم الأسر الكرامية، وجهود علمائها وتأليفهم في علم القراءات، وبعد ذلك نبهنا على أوهام الباحثين في نسبة بعض المؤلفات إلى الأسرة الكرامية. وبذلك ختمنا هذا الموضوع الذي لم نحط فيه بجميع جهود هذه الأسرة، ويكون من القلادة ما أحاط بالعنق.

=العسقلاني (ت: 852هـ): رقم كتبه وأبوابه: ذ/ محمد فؤاد عبد الباقي، وقام بإخراجه: محب الدين الخطيب، دار الريان للتراث، القاهرة: 1407هـ - 1987م، 692/8.

(3) رسالة التلخيص لوجه التلخيص لأبي محمد علي بن حزم الأندلسي (مجموعة رسائل ابن حزم الأندلسي) تحقيق الدكتور إحسان عباس (4 مجلدات) - نشر المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت - لبنان، 161/3 - 162.

أولاً : الحالة السياسية والعلمية في عصر الأسرة الكرامية

1- لمحة موجزة عن الحالة السياسية في آخر الدولة المرينية

عاشت الأسرة الكرامية في آخر عصر الدولة المرينية وهو عصر تسوده الفلاقل والاضطرابات السياسية والفتن داخل الوطن وخارجه من جراء قيام عناصر مناوئة للسلطة الحاكمة ومشربّة لاستلاب زمام الأمر بوسيلة أو بأخرى ويتعلق الأمر بالأيام الأواخر من عهد الدولة المرينية أيام السلطان عبد الحق بن أبي سعيد المريني⁽⁴⁾ إذ أصاب دولته الضعف والانحلال والانقسام.

وبعد مقتل السلطان عبد الحق المريني السابق الذكر، قامت دولة الوطاسيين على أنقاض دولته المتضععة، في وقت كان فيه المغرب يعاني الضعف والانقسام ويعيش موجة عارمة من الفتن داخليا وخارجيا فلم يستطع هؤلاء الوطاسيون أن يعملوا لإنقاذه مما هو فيه، بل ازداد تدهورا ورجع القهقرا تحت قيادتهم إذ في عهدهم دهم المغرب ما دهاه من قبل الدولة البرتغالية التي احتلت شواطئه، واستنزفت موارده إضافة إلى ما عليه المواطنون من نزاع وشقاق وفساد في الأخلاق والدين⁽⁵⁾.

2- لمحة موجزة عن الحركة العلمية بسوس في هذه المرحلة

فعلى الرغم مما تعرض إليه الوضع السياسي من اضطراب في آخر العهد المريني، فإن الجانب العلمي عرف تفتحاً وازدهاراً كبيرين حيث تأسست في هذا العهد مدارس ومراكز علمية شهيرة ما تزال آثارها قائمة في أغلب الحواضر إلى اليوم⁽⁶⁾، وتعتبر منطقة سوس من المراكز العلمية التي ظلت تطفح بالعلوم، وتزخر

(4) تنظر ترجمته في : الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى للشيخ أحمد بن خالد الناصري السلاوي - تحقيق : ولديه جعفر الناصري ومحمد الناصري نشر دار الكتب الدار البيضاء : 1956م، 100/4.
(5) أنظر آسفي وما إليه قديما وحديثا، تأليف محمد بن أحمد العبدى الكانوني، الطبعة الأولى بمطبعة مصطفى محمد بمصر سنة 1353هـ، ص. 144 بتصرف.

(6) قضية المدارس المرينية : ملاحظات وتأملات. ضمن كتاب «في النهضة والتراكم»، محمد القبلي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء - 1986م، ص. 65.

بالمعارف، وهي تقارن في شهرتها ببعض المدن خاصة مدينة فاس - في هذه الفترة - إذ وقع التفوق في دراسة كثير من المعارف في سائر الفنون وبالأخص علم القراءات يومئذ في هذه المنطقة.

يصف العلامة المختار السوسي الحالة العلمية بها فيقول⁽⁷⁾ : «كان القرن التاسع قرناً مجيداً في سوس ففيه ابتدأت النهضة العلمية العجيبة التي رأينا آثارها في التدريس والتأليف، وكثرة تداول الفنون، وقد تشاركت سملالة، وبعقيلة، ورسموكة، وآيت حامد، وأقا، والجرسيفيون، والهشتوكيون، والواديون، والطاطائيون، والسكتاتيون، والراسلواديون، وغيرهم فيها»، ثم يذكر ما كان من التواصل بين منطقة سوس والحوضر المغربية والمشرقية فعبّر عن ذلك بقوله : «زخرت سوس علماً بالدراسة والتأليف، والبعثات تتوالى إلى فاس ومراكش وإلى الأزهر، ... حتى كان كل ما يدرس في القرويين يكاد يدرس في سوس»⁽⁸⁾.

3- اشتهاار مدارس سوس بفن القراءات

وإذا كانت المدارس العتيقة بمنطقة سوس تهتم بمختلف العلوم والفنون التي كانت تدرس بالمغرب يومئذ، فإن ازدهار فن القراءات بقبائل سوس كان من الفنون البارزة منذ القديم، إذ كثر الاهتمام بتدريسه وتحصيله خلال كل العصور، ويرجع الفضل في نهضته إلى عناية السوسيين بالدراسات القرآنية وبأمر المدارس العلمية وبالطلبة الوافدين عليها طوال تلك العهود، وتفوق هذا الفن عالياً بين الفنون في عصر العلامة سيدي الحسين الشوشاوي⁽⁹⁾ بالخصوص.

فالطلبة الغرباء عند مدارس هذه القبائل كانوا يعاملون معاملة خاصة، ويحظون بكل عناية وتقدير من قبل الأهالي، فيقدمون إليهم جميع المعونات، ويكفونهم

(7) أنظر سوس العالمية لمحمد المختار السوسي، مؤسسة بَنَشْرَة للطباعة والنشر بالدار البيضاء، الطبعة الثانية : 1404هـ / 1984م، ص. 20.

(8) سوس العالمية (م.س) ص. 56.

(9) هو أبو علي الحسين بن علي بن طلحة الرجرجي الواصلي الشوشاوي الفقيه الأصولي المقرئ المتفنن في علوم شتى صاحب كتاب «الفوائد الجميلة على الآيات الجلية»، توفي عام 899هـ، ينظر : درة الحجال في غرة أسماء الرجال لابن القاضي أبي العباس أحمد بن محمد المكناسي المطبعة الجديدة لصاحبها ف. مونشو (نهج المامونية برباط الفتح) 1354هـ - 1936م، 1/131.

حاجاتهم المادية من أكل وإقامة ولباس أحياناً، وبذلك يتقاطر حفاظ القرآن على المساجد، والمدارس قصد تحصيل هذا الفن⁽¹⁰⁾ ودراسة علوم أخرى تبعاً له، فامتألت المدارس بطلاب علم القراءات وغيره من الفنون الأخرى.

ثم لشدة عناية السوسيين بهذا الفن آنذاك ومحبتهم للقرآن الكريم نجد كل سوسي يحرص على تحفيظ ولده القرآن الكريم، ويبدل في ذلك النفس والنفس حتى أنه يحمل إبنه على ذلك حملاً، ولو أدى الأمر به إلى إرغامه⁽¹¹⁾.

وبذلك ازدهر هذا الفن هناك، وكثر حفاظ القرآن الكريم به، فقلما تجد قرية في غالب نواحي سوس إلا وربع سكانها، أو ما يقارب ذلك يحفظون القرآن، حتى نذر وجود قرية ليس فيها أفراد معينون من حفاظ القرآن الكريم⁽¹²⁾ وهذا ما كان عليه السوسيون في القديم، مما لا تزال آثاره بادية إلى اليوم.

ثم مما ساعد على نهضة هذا العلم بسوس في القديم، العناية بالمساجد والمدارس⁽¹³⁾ كما تقدم. إضافة إلى التصنيف المحكم وتوزيع الأدوار بين تلك المساجد والمدارس، فقد ذكر العلامة المختار السوسي : أن المساجد والمدارس بسوس كانت على مراتب : هناك مساجد خاصة لحفظ القرآن الكريم⁽¹⁴⁾ تليها مساجد لإتقان كتابة رسمه المصحفي، وهي كبريات المساجد، أما المرتبة الثالثة فهي المدارس العتيقة التي أعدت خصيصاً لدراسة فن القراءات السبع.

ثم أشار إلى هذا الصنف الأخير من المدارس العتيقة التي اشتهرت بسوس، فذكر مدرسة «أغبالو» بماسة، ومدرسة سيدي وجاج «بأكلو» ومدارس «بآيت بعمران» ومدارس «برأس الوادي» وفي هذه المدارس، كان العلامة الشوشاوي سابق الذكر يدرس هذا الفن بتفوق كبير، إضافة إلى مدرسة «البعارير» ومدارس أخرى...⁽¹⁵⁾.

(10) خلال جزولة للعلامة محمد المختار السوسي، المطبعة المهدية، تطوان، (بدون تاريخ) 1379هـ،

(11) سوس العالمية (م.س) 32.

(12) المصدر نفسه، ص. 23.

(13) خلال جزولة (م.س) 73/4.

(14) المصدر نفسه، 149/4.

(15) سوس العالمية ص. 23.

وفي نطاق التواصل بين حواضر المغرب فإن عناية السوسيين بفن القراءات حتى بلغوا فيه مرتبة سامية، ونالوا به شرفاً عظيماً ومجداً عالياً، تُشد إليه الرحال، ويرتحل الأفاضل من العلماء إليهم بفاس، قصد أخذه عن أساتذته، مثل ما فعل العالم ابن عبد السلام الفاسي⁽¹⁶⁾ في آخر القرن الثاني عشر، فنزل في «آيت صواب» فأفاد بالعلوم التي عنده وأخذ هذا الفن⁽¹⁷⁾.

ولقد نبغ بسوس في هذا الفن عشرات من أئمة القراءة أمثال الحسين الشوشاوي، ويحيى بن سعيد الكرامي، وأحمد بن سعيد، وأحمد بن يحيى الرسموكي، ومحمد بن علي الجزولي الضريز، وغيرهم، وهم كثيرون ولقد أحصى العلامة محمد المختار السوسي في كتابه «سوس العالمية» واحداً وعشرين عالماً بهذا الفن⁽¹⁸⁾، وقال: «إن هناك عشرات فعشرات ممن وقف على أسمائهم وعرفهم بأنهم أساطين القراءات إما تعليماً وتأليفاً وإما تعليماً فقط»⁽¹⁹⁾.

ثانياً : التعريف بالأسرة الكرامية وجهودها في علم القراءات

1- نبذة عن الأسرة الكرامية وذكر بعض مشاهيرها رجالاً ونساءً

تعتبر الأسرة الكرامية، أسرة علمية عريقة اشتهرت بسوس منذ القرن التاسع للهجرة، السادس عشر للميلاد، وكانت تسكن قرية «أكني وكرامو» بقبيلة إداوسملال كما توجد مساكن الكراميين في «تازموت» بنفس القبيلة، ولا تزال هنالك قبور الأولين ظاهرة إلى الآن، كما يوجد أحفادهم في رسموكة. ويرفع

(16) هو محمد - ضما - بن عبد السلام بن محمد - فتحا - بن عبد السلام بن الشيخ أبي حامد العربي بن الشيخ أبي المحاسن يوسف رضي الله عنه، كنيته أبو عبد الله لم يذكر المؤرخين سنة ولادته، كان قوي الذاكرة، نافذ البصيرة حفظ القرآن في وقت مبكر، وأتقن تجويده وأدائه صاحب كتاب «إتحاف الأخ الأود المتداني، بمحاذاي حرز الأمانى ووجه التهاني» توفي عام 1214هـ، وخلف آثاراً قيمة في علم القراءات، ينظر ترجمته في : سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس : لمحمد بن جعفر بن إدريس الكتاني : مطبعة الحلبي وأولاده بمصر، (الطبعة الثانية 1375هـ / 1955م)، 318/2 - 319 ؛ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية لمحمد مخلوف، دار الكتاب العربي - لبنان، ص. 374، الترجمة : 1496.

(17) سوس العالمية (م.س) ص. 33.

(18) المصدر نفسه ص. 32 - 33.

(19) خلال جزولة (م.س) 162/4.

نسبها إلى العلامة ابن العربي المعافري، وهذا هو المشهور، كما يذكر أحد رجالاتها وهو سعيد الكرامي نقلاً عن صاحب المعسول إذ قال⁽²⁰⁾ : إن ابن العربي جدنا فذكر قدر ما بينهما من الآباء، كما ذكر ذلك في «بشارة الزائرين» في ترجمة ابن العربي، وهذا قاطع لكل ريب في أن الكراميين من أحفاد ابن العربي، أما القول بانتماء هذه الأسرة إلى النسب الشريف فلا صحة له.

واعتباراً من كثرة مشاهير رجال هذه الأسرة وانتمائها إلى مجالات العلم والتصوف، نكتفي بإيراد لائحة بعضهم رجالاً ونساء، مع الإشارة إلى مصادر تراجمهم قبل الاهتمام بمن توجه بجهوده كلية إلى علم القراءات.

ونذكر ضمن هذه اللائحة :

أ- من رجال الأسرة الكرامية

- 1 - العلامة سيدي سعيد الكرامي⁽²¹⁾.
- 2 - عبد الرحمن بن سليمان السملالي الكرامي⁽²²⁾.
- 3 - يحيى بن سعيد بن سليمان السملالي الكرامي⁽²³⁾.
- 4 - ابراهيم بن سعيد السملالي⁽²⁴⁾.
- 5 - محمد بن سعيد السملالي⁽²⁵⁾.
- 6 - عبد الرحمن بن ابراهيم بن سعيد السملالي⁽²⁶⁾.

(20) المعسول لمحمد المختار السوسي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط.)، 1381هـ / 1962م، 23/7.

(21) ستأتي ترجمته عند ذكر مؤلفاته في ص. 161.

(22) بشارة الزائرين الباحثين في الصالحين لداود بن علي الكرامي، بحث لنيل شهادة الإجازة في التاريخ، جامعة ابن زهر كلية الآداب والعلوم الإنسانية أكادير، شعبة التاريخ، السنة الجامعية : 1996م -

1997م. إعداد : الحسين بوشعلي، تحت إشراف الأستاذ : شفيق أرفاك، ص. 18.

(23) ستأتي ترجمته عند ذكر مؤلفاته في ص. 164.

(24) بشارة الزائرين (م.س) ص. 18.

(25) بشارة الزائرين (م.س) ص. 18.

(26) بشارة الزائرين (م.س) ص. 19.

- 7 - محمد بن عبد الرحمن بن سعيد السملالي⁽²⁷⁾.
- 8 - أحمد بن محمد السملالي⁽²⁸⁾.
- 9 - سليمان بن ابراهيم بن محمد السملالي⁽²⁹⁾.
- 10 - محمد أكرامو السوسي⁽³⁰⁾.
- 11 - أبو بكر بن محمد بن سعيد⁽³¹⁾.
- 12 - الحسن بن عيسى بن أبي بكر⁽³²⁾.
- 13 - عبد الله بن عبد الرحمن بن عيسى⁽³³⁾.
- 14 - محمد بن محمد الكرامي⁽³⁴⁾.

ب. من نساء الأسرة الكرامية

- 1 - فاطمة بنت سليمان الكرامي⁽³⁵⁾.
- 2 - فاطمة بنت سليمان السملالي⁽³⁶⁾.
- 3 - فاطمة بنت صالح بن علي⁽³⁷⁾.

(27) بشارة الزائرين (م.س) ص. 19.
 (28) بشارة الزائرين (م.س) ص. 19.
 (29) بشارة الزائرين (م.س) ص. 20.
 (30) بشارة الزائرين (م.س) ص. 21.
 (31) بشارة الزائرين (م.س) ص. 24.
 (32) بشارة الزائرين (م.س) ص. 25.
 (33) بشارة الزائرين (م.س) ص. 25.
 (34) بشارة الزائرين (م.س) ص. 25.
 (35) بشارة الزائرين (م.س) ص. 21.
 (36) بشارة الزائرين (م.س) ص. 23.
 (37) بشارة الزائرين (م.س) ص. 23.

2- جهود رجالات الأسرة الكرامية في علم القراءات ومؤلفاتهم

هناك شخصيتان بارزتان ضمن رجالات الأسرة الكرامية قدما جهوداً متميزة وهما : العلامة سيدي سعيد الكرامي والعلامة يحيى بن سعيد السملالي، نبسط ترجمتهما ورصيد مؤلفاتهما فيما يلي :

- ترجمة العلامة سيدي سعيد الكرامي و مؤلفاته

• العلامة سيدي سعيد الكرامي الجزولي، هو الشيخ الفقيه العالم المتفن المتبرك به ، ينتهي مشجر نسبه إلى الإمام أبي بكر ابن العربي المعافري، وهو والد يحيى الكرامي صاحب «تحصيل المنافع في شرح الدرر اللوامع»، وكان في أهله إخوة وأبناء وأحفاد علماء أجلاء، وكذلك في الأجداد. قيل هو آخر من قرأ بالأندلس وهو محدث مستحضر وعبارته بينة⁽³⁸⁾.

واشتهر أن مشارطته جل حياته في قرية (الأخذ ويني) إزاء سوق الثلاثاء الاكمارية المشهورة اليوم ببغيلة. وأنه ألف تأليفه في مسجدها.

• له عدة مؤلفات في القراءات وغيرها، ونذكر هنا ما خلفه هذا الرجل من مؤلفات، وخصوصا في فن القراءات القرآنية، وهو ما يهمننا في هذا البحث.

أ - «إعانة المبتدي على معاني ألفاظ «مورد الظمان» لسعيد بن سليمان السملالي الكرامي «أكراًمو»، المتوفى بعد عام 899هـ غير أن تاريخ وفاته غير منضبط في

(38) مناقب البعقلي لمحمد بن أحمد المرباط البعقلي السوسي، مطبعة الساحل، الرباط، الطبعة الأولى 1987م، ص. 19، طبقات الحضيكي لمحمد بن أحمد الحضيكي (1118 - 1189م)، الطبعة الأولى سنة 1355 - المطبعة العربية : 575/1، وفيات الرسموكي لمؤلف غير معلوم، تحقيق : محمد المختار السوسي، سلسلة مصادر - المعسول، مطبعة الساحل، الرباط، الطبعة الأولى 1988م، ص. 18. تبين الأشراف للأحسن البعقلي، ص. 5، بشارة الزائرين (م.س)، ص. 6، المعسول (م.س) : 23/7، رجالات العلم العربي في سوس من القرن الخامس الهجري إلى منتصف القرن الرابع عشر لمحمد المختار السوسي - نشر رضا الله - ط 1 : 1409هـ/1989م، ص. 14، سوس العالمية (م.س)، ص. 178، الموسوعة المغربية للأعلام البشرية والحضارية للأستاذ عبد العزيز بن عبد الله - مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالمغرب - مطبعة فضالة (1395هـ/1975م) : 7/2.

المصادر، فقد ذكر محمد المختار السوسي⁽³⁹⁾، وفاته في سنة 882هـ. في حين نجد كثيراً من النسخ المخطوطة، لشرحه على المورد المذكور، وفيها أنه فرغ من تأليفه، سنة 889هـ⁽⁴⁰⁾. وفي فهرس خزانة القرويين، ذكر أنه فرغ منه يوم الخميس 18 رجب عام 988هـ. وتوجد منه عدة نسخ، بالخزائن العامة والخاصة، منها نسخة بالخزانة الحسنية، تحت رقم 6046، وأخرى برقم 6436، وبالخزانة الناصرية بـ«تَمْكُروت»، برقم 2746⁽⁴¹⁾، وبخزانة القرويين برقم 1053⁽⁴²⁾.

وهذا المؤلف : «إعانة المبتدئ على معاني ألفاظ مورد الظمان» عبارة عن تقييد مختصر، يكتفي بنشر معاني أبيات المورد، ويتبدئ مباشرة بلا مقدمة بيتي المورد، ولذلك يسميه بعضهم «حاشية على نظم مورد الظمان»⁽⁴³⁾، ويدل على أنه مجرد تقييد قول مؤلفه في آخره : «تم ما أردت تقييده - بحمد الله وحسن عونه - وسميته «كتاب إعانة المبتدئ على معاني ألفاظ مورد الظمان»، وجمعتة محبة في الأجر من ربي، وكان الفراغ منه يوم الخميس لثمانية عشر يوماً من شهر رجب عام 998هـ⁽⁴⁴⁾».

ب- أَرْجُوزَةٌ فِي الرَّسْمِ مَخْطُوطَةٌ «بتمكروت» رقمها 1542⁽⁴⁵⁾.

ج- «شَمُّ رَوَائِحِ التَّحْفَةِ» وهو شرح لكتاب : «تحفة المنافع في مقراً نافع» لأبي وكيل ميمون بن مساعد المصمودي، مولى العلامة المقرئ أبي عبد الله الفخار،

(39) المعسول (م.س) 23/7.

(40) فهرس الخزانة الحسنية (المجلد السادس)، الفهرس الوصفي لعلوم القرآن - إعداد محمد العربي الخطابي - الرباط 1407/1987م، 33/6 - 34 مخطوط رقم 6046.

(41) فهرس المكتبة الناصرية أو دليل المخطوطات بدار الكتب الناصرية بتمكروت لمحمد المنوني مطبعة وزارة الأوقاف بالمغرب، 1405هـ/1985م، 185.

(42) فهرس خزانة القرويين : إعداد محمد العابد الفاسي : ط 1 : 1403 هـ / 1983 م، 160/3.

(43) فهرس خزانة القرويين (م.س) 160/3.

(44) فهرس خزانة القرويين (م.س) 160/3.

(45) ذكرها له الأستاذ عبد الهادي حميتو في كتابه : «قراءة الإمام نافع عند المغاربة من رواية أبي سعيد ورش مقوماتها البنائية ومدارسها الأدائية إلى نهاية القرن العاشر الهجري»، تأليف الدكتور عبد الهادي حميتو منشورات وزارة الأوقاف الشؤون الإسلامية، الرباط، 1424 هـ / 2003 م، 458/2.

ولذا ينتسب إليه ويقال له ميمون الفخار، عالم محقق، وفقه ورع، له الصيت الذائع في علم القراءات وتحفته هذه هي أوسع منظومة في هذا الباب. وعندني نسخة خطية⁽⁴⁶⁾ في نحو 50 ورقة من المتوسط، أوله «قال الشيخ الفقيه الإمام المحقق العلامة البحر الفهامة سيدي ميمون الفخار :

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِمَنْجِيهِ وَاجْتَبَانَا

ثم ذكر بيتين وأخذ في شرح الألفاظ، وهكذا سار في باقي الشرح يقتصر على نثر معاني الأبيات، دون ذكر شيء من النقول أو التنظير بمنظومات مماثلة، وقد ذكر في نهايته إسم شرحه وتاريخ فراغه من تأليفه فقال : «تم ما قصدته من بيان معنى كتاب «التحفة»... وتم في العشر الأول من رجب عام 873هـ» وتوجد بالخزانة الحسنية أيضا نسخة من هذا الشرح مسجلة تحت رقم 1088⁽⁴⁷⁾.

د- «الإستضاءة بالدرة» وهي «شرح للدرة الجلية في رسم المصحف وضبطه»⁽⁴⁸⁾ لأبي وكيل ميمون الفخار. وهو شرح متوسط يقع في نحو 60 ورقة يقتصر فيه مؤلفه على نثر معاني الأبيات كسالفه، ولم يضع له أيضا مقدمة مثله، وإنما بدأه بأول الأرجوزة :

يَقُولُ رَاجِي رَحْمَةَ الْغَفَّارِ وَالْفَوْزَ بِالْحُسْنَى مَعَ الْأَبْرَارِ

ثم بعد ثلاثة أبيات، شرع في الشرح إلى أن انتهى إلى آخرها فقال : «تم التقييد على قدر الميسور والاستطاعة، قيده سعيد بن سليمان، وسماه كتاب «الاستضاءة بالدرة»... ثم ختم بالدعاء»⁽⁴⁹⁾.

وقد أكثر من النقل عن هذا الشرح، ولد مؤلفه يحيى بن سعيد في كتابه «تحصيل المنافع»⁽⁵⁰⁾ فمن نقوله عنه في «تحصيل المنافع» قوله عند ذكر نقل

(46) هذه النسخة توجد في خزانة والدي رحمه الله الفقيه محمد بن عبد الله الرسموكي المقرئ بالمدرسة القرآنية بمسجد «أزرو» بضواحي مدينة «أكادير» المتوفى سنة 1997م.

(47) فهارس الخزانة الحسنية (م.س) 131/6.

(48) عدد أبياتها هو 1570.

(49) وقف على هذا الشرح الأستاذ عبد الهادي حميتو في خزانة السيد أحمد اعوينات بقرية اليوسفية بالرباط.

(50) سيأتي الحديث عنه في ص. 13.

حركة الهمزة لقالون في ﴿عَادَا الْأُولَى﴾⁽⁵¹⁾ قال في شرح الدرة : والألف في ﴿عَادَا الْأُولَى﴾ يجعل الصلة فوقه ونقطة الابتداء فوق الصلة.

هـ- «شرح منظومة الدرر اللوامع لابن بري التازي»⁽⁵²⁾.

و- «شرح ضبط الخراز»⁽⁵³⁾، إنتهى من تأليفه شوال عام 875هـ. والأصل المنظوم لمحمد بن محمد الخراز الشريشي المتوفى سنة 718هـ، وتسمى «عمدة البيان»، وأولها :

هَذَا تَمَامُ نَظْمِ رَسْمِ الْخَطِّ وَهَذَا أَنَا أَتْبِعُهُ بِالضَّبْطِ

ز- «مشكلات القرآن»، ذكره له العلامة محمد المختار السوسي في كتابه «سوس العالمية»⁽⁵⁴⁾ و«خلال جزولة»⁽⁵⁵⁾.

- ترجمة العلامة يحيى بن سعيد السملالي ومؤلفاته

• هو العلامة يحيى بن سعيد بن سليمان السملالي الكرامي ، قام مقام والده (المتقدم أعلاه) في العلم والدين، وله تصانيف عديدة منها : «منظوم الأخبار، وأخبار الزمان» ، و«شرح التلقين» ، و«سلوة الوعظ»، وغير ذلك، كل كتاب من تأليفه يستحق أن يكتب بماء الذهب لما تحوي عليه من العجائب والغرائب لاسيما «أخبار الزمان، ومنظوم الأخبار» - نفعنا الله بعلومه وولايته آمين - توفي - رحمه الله - عام متم تسعمائة، ودفن إلى جوار والده⁽⁵⁶⁾.

• له تصانيف عديدة، وخاصة في علم القراءات، ويعتبر كتابه «تحصيل المنافع من كتاب الدرر اللوامع، في أصل مقرئ الإمام نافع»⁽⁵⁷⁾ من أهم مؤلفاته على الإطلاق،

(51) من الآية 50 من سورة النجم.

(52) ذكره الأستاذ محمد الصالحي في كتابه : «المبنيات في سوس ورجالاتها» ص. 25، ولم يذكر مصدره في هذه المعلومات.

(53) المبنيات في سوس ورجالاتها للأستاذ محمد الصالحي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب الطبعة الأولى 1428هـ / 2007م. ص. 26، ولم يذكر مصدره في هذه المعلومات.

(54) ص. 178.

(55) 12/2.

(56) بشارة الزايرين (م.س) ص. 18.

(57) وقد قام بتحقيقه الأستاذ الحسن طالبون وقدمه لنيل دبلوم الدراسات العليا من دار الحديث الحسنية بإشراف الدكتور التهامي الراجي الهاشمي.

وشرحه هذا على «الدرر اللوامع» أحد الشروح الواسعة الاستعمال في الجنوب المغربي، وأوله قوله : الحمد لله الذي من علينا بهدايته، واستنقذنا من ظلمة الجهل وعمايته، وفضلنا بكتابه فجعلنا من حملته وأهل تلاوته...

ثم قال الكرامي : قال الفقيه النحوي اللغوي العروضي أبو الحسن علي بن محمد الشهير بابن بري رضي الله عنه ووصل كرامته : الحمد لله الذي أورثنا... ثم ابتدأ المصنف كلامه بالحمد تأسيساً بكتاب الله تعالى لأنه مبتدأ بالحمد⁽⁵⁸⁾...

وقد شرح أبيات مقدمة «الأرجوزة» واحداً واحداً، يذكر المعنى العام بإيجاز إلى أن بلغ أول باب من الأصول، وهو باب التعوذ فقال: وفي هذا الباب عشرة فصول: في معنى التعوذ لغة، وفي معناه اصطلاحاً، وفي الأصل فيه، وفي حكمه، وهل واجب أو ندب؟ وهل ألفاظ التعوذ محصورة أم لا؟ وفي المختار من ألفاظه، وفي محله، هل قبل القراءة أو بعدها؟ وهل يجهر به أو يسر؟ وفي فائده، وفي صيغة النطق مع البلسم، وكلها مركبة عن كلام المصنف...

ثم أخذ في بسط الأجوبة، وهكذا التزم على طول الشرح أن يقسم كل باب إلى عشرة فصول هي عبارة عن المباحث التي يثيرها لبيان ما تضمنه كلام ابن بري، إلى أن استوفى قسم الأصول، ثم انتقل إلى ذكر الفرش، ثم مخارج الحروف والصفات⁽⁵⁹⁾.

(58) يمكن الرجوع إلى وصف نسخه بفهرس مخطوطات الخزانة الحسنية (م.س)، مجلد 52/6 ومن أهمها المسجلة تحت رقم 8248 وتقع في 96 لوحة، وهي بخط مسعود بن سعيد التامري فرغ منها في شهر ربيع الأول عام 994هـ.

(59) أما نقوله فكثير منها عن أبيه المعروف عند القراء بسعيد أكرامو، ونقوله عنه تارة بتسمية كتابه، وتارة دون ذلك، وربما قال : أحياناً : قال الشيخ أبي في شارح التحفة، أو قال شارح التحفة دون ذكر أبيه.

وباقى نقوله في الغالب عن ميمون الفخار (ينظر ترجمته في درة البحال (م.س) 15/3 ترجمة 904)، وأبي عبد الله الخراز (ينظر ترجمته في غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري، نشر دار الكتب العلمية : ط 2 لبنان، 1400هـ - 1980م، 237/2 ترجمة 3394)، ويذكره بإسم الشارح، كما ينقل كثيراً عن ابن القصاب (ينظر ترجمته في غاية النهاية (م.س)، 204/2 ترجمة 3265)، وعلى الأخص في مخارج الحروف والصفات، وذلك من كتابه تقريب المنافع، ولعل التقسيم الذي اعتمده في مباحثه العشرة في كل باب إنما استقاه من طريقة ابن القصاب.

ثم ختم شرحه بقوله : قال الشارح : ومن أدغم ما يجب إظهاره أو أظهر ما يجب إدغامه، فقد لحن وأخطأ، وقد قرأ القرآن بغير ما أنزل، لأنه خرج عن لغة العرب، ثم قال : قال يحيى بن سعيد السملالي الكرامي : انتهى وكمل ما قصدته من بيان معاني كتاب البرية وتقريب فوائدها، في صفر عام 893هـ، ثم ختم بالدعاء.

3- التنبيه على أوهام الباحثين في نسبة بعض المؤلفات إلى الأسرة الكرامية

نوضح هنا ما وقع لبعض الباحثين من الخلط بين سيدي سعيد بن سليمان الكرامي⁽⁶⁰⁾، ومعاصره القارئ سيدي سعيد بن سعيد بن داود بن سليمان بن الحاج الإفرائي الجزولي⁽⁶¹⁾ المتوفى نحو سنة 856هـ، صاحب كتاب «معونة الصبيان على الدرر اللوامع»، وكتاب «غربة مورد الظمان»، وكتاب «إعانة الصبيان على عمدة البيان» للخراز، وإليكم ما وقفنا عليه من أوهام الباحثين :

1- العلامة محمد المختار السوسي

ذهب العلامة محمد المختار السوسي، في نسب سيدي سعيد بن سعيد بن داود بن سليمان بن الحاج الإفرائي الجزولي المتوفى نحو سنة 658هـ، أنه ينتمي إلى الأسرة الكرامية، إذ قال في سوس العالمية⁽⁶²⁾ : سعيد بن سعيد بن داود بن سليمان الكرامي، له : «معونة الصبيان على الدرر اللوامع»، والصحيح أن كتاب «معونة الصبيان» هو للقارئ سيدي سعيد بن سعيد بن داود بن سليمان بن الحاج الإفرائي الجزولي المتوفى نحو سنة 856هـ، وليس من عائلة الكراميين، لأنه لو كان فيهم لترجم له بشارة الزائر⁽⁶³⁾.

2- العلامة سعيد أعراب

ذكر الأستاذ العلامة سعيد أعراب في كتابه القراء والقراءات⁽⁶⁴⁾، أن كتاب «معونة الصبيان على الدرر اللوامع» ينتسب لأبي عثمان سعيد بن سعيد الكرامي السملالي

(60) تقدمت ترجمته في ص. 161.

(61) الدليل على ذلك أن العلامة داود بن علي الكرامي لم يذكره في كتابه : «بشارة الزائر» (م. س).

(62) ص. 178.

(63) بشارة الزائر (م. س).

(64) ص. 30.

من أهل القرن التاسع، فقال بالحرف : «معونة الصبيان على الدرر...» لأبي عثمان سعيد بن سعيد الكرامي السملالي من أهل القرن التاسع، نقلا عن العلامة سيدي محمد المختار السوسي⁽⁶⁵⁾ والصواب ما صححناه.

3- الأستاذ عبد الهادي حميتو

وتبع الأستاذ عبد الهادي حميتو في نسبه هذا المؤلف إلى غيره - كما ورد عند المختار السوسي - في مناسبات عديدة :

أ - عند ذكر الشروح التي ظهرت على «الدرر اللوامع» لابن بري عبر العصور

فحينما وصل إلى الشرح رقم 19 قال⁽⁶⁶⁾ : «معونة الصبيان على الدرر اللوامع» لأبي عثمان سعيد بن داود بن سليمان بن الحاج الجزولي الكرامي السملالي من بيت الكراميين أيضا من بني عمومة يحيى صاحب «التحصيل» وليس بوالده كما توهم ذلك بعض من كتبوا في الموضوع⁽⁶⁷⁾، وإنما هو معاصر له، وقد ترجم له محمد المختار السوسي⁽⁶⁸⁾ ولم يذكر له بنوة أو أبوة ليحيى ولا لسعيد أبيه المعروف بأكرامو.

ب - عند ذكر مؤلفات أبي وكيل ميمون الفخار

قال حفظه الله⁽⁶⁹⁾ : وقد اشتدت العناية بها⁽⁷⁰⁾ بسوس خاصة في العهد السعدي، ولذلك نجد للإمام الشوشاوي وعائلة الكراميين في أواخر المائة التاسعة عناية بالغة بها كما يتجلى ذلك من كثرة نقولهم عنها في مؤلفاتهم في شروح الدرر اللوامع - ثم قال في هامش 2 من نفس الصفحة - منها «الأنوار السواطع»

(65) سوس العالمية (م. س)، ص. 178.

(66) قراءة نافع (م. س)، 216/3.

(67) يعني بذلك، الأستاذ سعيد أعراب في القراءات والقراءات بالمغرب للشيخ سعيد أعراب، ط. 1، دار الغرب الإسلامي 1410 هـ - 1980 م، ص. 30.

(68) سوس العالمية (م. س)، ص. 178.

(69) قراءة الإمام نافع (م. س)، 502/3.

(70) يعني «تحفة المنافع في أصل مقرأ الإمام نافع» لأبي وكيل ميمون بن مساعد المصمودي مولى الفخار (مخطوط).

للسوشاوي و«تحصيل المنافع» ليحيى بن سعيد الكرامي السملالي و«معونة الصبيان» لسعيد بن داود الكرامي السملالي.

وسلاحظ القارئ أن سيدي عبد الهادي حميتو لم يوافق الصواب في مناسبتين، حيث نسب «معونة الصبيان على الدرر اللوامع» إلى الأسرة الكرامية في شخص أبي عثمان سعيد بن داود بن سليمان بن الحاج الجزولي الكرامي السملالي، والصحيح ما أثبتناه.

ج - عند ذكر شرح «ذيل المورد المتعلق بالضبط» والمعروف بـ«عمدة البيان»

فحينما وصل إلى الشرح رقم 47 قال: ⁽⁷¹⁾ «إعانة الصبيان على عمدة البيان» لسعيد ابن سليمان بن داود الجزولي الكرامي السملالي، وشرحه شرح صغير مبسط أشبه بالتقايد، ويسمى في بعض الفهارس «تقريب معنى الضبط» ⁽⁷²⁾، ويقع الشرح في نحو خمس وعشرين ورقة، ويكتفي فيه بنشر معاني الأبيات دون زيادة في الغالب إلا أنه ينقل من حين لآخر أبياتا من أرجوزة «الدرة الجليلة» في الرسم لميمون الفخار.

وأوله قوله: الحمد لله الذي خلق الخلق وقدر أرزاقهم، وفضل من شاء منهم بكتابه... أما بعد فهذا أنا أشرح ألفاظ «عمدة البيان» بكلام مختصر، وسميت هذا الشرح بـ«إعانة الصبيان على عمدة البيان» ثم قال:

هَذَا تَمَامُ نَظْمِ رَسْمِ الْخَطِّ وَهَذَا أَنَا أَتَّبِعُهُ بِالضَّبْطِ

أي هذا تمام جميع كتاب الخط ⁽⁷³⁾، وفي بعض النسخ منه قال: قوله «هذا تمام نظم رسم... إلخ».

(71) قراءة الإمام نافع (م. س)، 478/2.

(72) ينظر مثلاً فهرسة خزانة القرويين (م. س): 160/3 برقم: 1053، ودليل مخطوطات دار الكتب الناصرية بتمكروت لمحمد المنوني (م. س)، 185 رقم المجموع: 2746.

(73) ينظر المخطوطات التالية: م خ ح بالرباط (م. س)، رقم: 1096 - وبخزانة ابن يوسف بمراكش (م. س)، رقم: 502 - ومخطوطة الخزانة الناصرية (م. س)، رقم: 1537.

وسيلاحظ القارئ كذلك أن الأستاذ عبد الهادي حميتو نسب كتاب «إعانة الصبيان على عمدة البيان» لسعيد بن سليمان بن داود الجزولي الكرامي السملالي من بيت الكراميين، والصواب أن كتاب «إعانة الصبيان على عمدة البيان» هو لسيدي سعيد ابن سعيد بن داود بن سليمان بن الحاج الإفرائي الجزولي المتوفى نحو سنة 856هـ.

4- الأستاذ الحسن طالبون

وكذلك وقع في نفس الخلط الأستاذ الحسن طالبون، في تحقيقه لكتاب «تحصيل المنافع» حيث قال⁽⁷⁴⁾ :... والشيخ العلامة سعيد بن سعيد بن داود بن سليمان الكرامي ابن عم المؤلف وصاحب «معونة الصبيان على شرح الدرر اللوامع».... والصواب ما صححناه من قبل.

والسبب الذي أوقع العلماء في هذه الأوهام - في رأيي - هو اعتمادهم على ما كتبه العلامة محمد المختار السوسي، باعتباره أبرز الباحثين الذين بحثوا الحركة العلمية وآثار العلماء بسوس عبر العصور، لكننا لا نستطيع أن نلومه، لأنه لم يبحث عصر الأسرة الكرامية فقط أو فترة معينة، فهو معذور في هذا، فلا يؤاخذ على التقصير مثل ما نؤاخذ عليه نحن.

والحقيقة أن هذه التنبيهات لا تنقص من قيمة هؤلاء العلماء، فهم مفخرة هذه الأمة في هذا الفن، فلو رجعوا إلى تنقيح ما كتبوه لأتوا بنتائج عظيمة.

خاتمة

قصدنا من هذه الدراسة أن تكون مجرد إثارة هذا الموضوع، بالإشارة إلى جهود هؤلاء العلماء وذكر تأليفهم في إطار إحدى الأسر العلمية السوسية، ولا ندعي أننا أحطنا بجميع جوانب جهود هذه الأسرة في علم القراءات وحسبنا أننا قدمنا تعريفاً، يكون منطلقاً لدراسات أخرى أكثر عمقاً وشمولاً تتجاوز التعريف بها إلى تحليل إنتاجها، للمساهمة في الكشف عن جزء من التراث المغربي.

والأمل معقود على الباحثين المغاربة عموماً والسوسيين على وجه الخصوص لإحياء هذا الفن من جديد. والله المستعان.

(74) تحصيل المنافع (م.س) : 1/122.

فُضُولُ حُجْرَتِ

المؤسسات الدينية في بلاد المغرب (1)

بقلم : بابر جوهانسين

أستاذ جامعي - برلين

ترجمة : إبراهيم شرف الدين

باحث في التاريخ - أكادير

مراجعة : بوعسلة الثباري

كلية الآداب - الرباط

حرصت مجلة الكلية على نشر ترجمة هذا النص لما يكتسيه من أهمية كبرى في مجال تقديم قضايا تاريخية مغربية، خصوصا وقد تناول بابر جوهانسين في هذا الموضوع، باقتدار وأمانة علمية، أغلب الأدبيات الرائجة في الفترة الكولونيالية وعهد الحماية إلى حدود الثمانينات من القرن الماضي، واستحضر أهم النظريات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية الكبرى في هذه المرحلة، دون تفصيل فيها، بحكم توجهه لجمهور متخصص.

وهذا يقتضى منا الإشارة إلى أن القارئ يدرك، لا محالة، مدى ما تحقق بعد هذه الفترة من تراكم علمي كثيف، في مجال الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، على المستوى الجامعي ومستوى حركة تعريب النصوص، فوقع بذلك تفصيل في الإجابة على كثير من القضايا التي

(1) اتخذ هذا العرض كمقدمة لمائدة مستديرة حول المؤسسات الدينية المغربية التي نظمت في برلين، في إطار المؤتمر 21 للمستشرقين الألمان 1980 وبمناسبة انعقاده، وقد شارك في هذه المناظرة سواء بنصوص مكتوبة، أو بحضور الأساتذة : جميل أبو النصر (برلين، وهو الآن في بيروت) هيرفي بلوشت (أكس آنبروفنس)، كينيت بروان (منشستر)، الشيخ المهدي بوعبدلي (وهران)، يحيى بوعزيز (وهران)، محمد هادي الشريف (تونس)، محمد حجّي (الرباط)، العربي مزين (الرباط)، م. ت. المونستيري (أكس آنبروفنس)، ناصر الدين سعدوني (الجزائر)، عبد الجليل التميمي (تونس)، بشير التليبي (تونس)، أحمد التوفيق (الرباط) عبد القادر زبادية (الجزائر). وقد نشر أغلب المساهمين عروضهم بصورة منفردة، ولهذا أعتبر نفسي حرا في نشر مساهمتي بنفس الطريقة. وأود أن أعبر عن تشكراتي لمؤسسة : Deutsche Forschungsgemeinschaft وأيضا لـ senator Für wissenschaft und kulturelle Angelegenheiten de Berlin (Ouest) الذين تفضلوا بتمويل المؤتمر بما في ذلك هذه المائدة المستديرة. أما أبحاثي حول المؤسسات الدينية، فقد أنجزت في إطار برنامج أبحاث قمتُ بها سوية مع جميل. م. أبو النصر وتم تمويلها من طرف ستيفتوج فولكر فاكن فيرك (Stiftung volkswagenwerk).

(نشر هذا العرض في مجلة : أرابيكا Arabica عدد 35 سنة 1988).

لها صلة بكتابات الفترة الكولونيالية وعهد الحماية، في مثل أعمال روبر مونطاني وغيره ممن وظف أطروحات تبرر سياسة الحماية التي استغلت علاقة تقاليد القبائل العرفية بالشرع لإحداث تصدع في العلاقات الأمازيغية العربية مما كان بداية لتبلور الحركة الوطنية المغربية.

وإن هذا المقال ليعطى للقارئ الكريم فرصة مراجعة هذه الأدبيات، والإطلاع على فحوى النقاشات الجامعية الواردة في أعمال الأساتذة، أمثال : عبد الله العروي وعبد الله الحمودي وأحمد التوفيق وعلي صدقي وبول باسكون وغيرهم ممن تناول الموضوع.

هيئة التحرير

النص المترجم

إن محاولة الوصول إلى تدقيقات تاريخية حول المجتمعات في البلدان المغاربية، عن طريق دراسة مؤسساتها الدينية ليست، بالتأكيد، جديدة ولا أصيلة. حيث إن رجال علم وسياسة، أوروبيين وأمريكيين، وافدين من مختلف الآفاق، يسعون لتحقيق أهداف متنوعة، كانوا قد قاموا بهذه المحاولة منذ أكثر من مائة سنة. وبعد استقلال هذه البلدان تمكن مؤرخوها وأنثربولوجيوها بها من توسيع حقل البحوث فاتحين بذلك آفاقا جديدة.

ولقد وجدت في أدبيات هؤلاء مقاربات كثيرة ذات أهمية بالنسبة للجهاز المفاهيمي الذي أسعى لتطويره هنا والذي يهدف إلى إتاحة قراءة لتاريخ المؤسسات الدينية كمؤشر للبنى الاجتماعية الإقليمية، ومدى اندماجها ضمن سيرورة تاريخية عامة.

تسمح الأدبيات الغربية المتوفرة، بتقسيمها إلى خمس مراحل : في المرحلة الأولى يمكن أن نترك جانبا الأدبيات الكولونيالية المكتوبة قبل 1880 م؛ إذ أنها مرحلة غامضة مشوشة (vae victis) حسب أجرون، والتي تم فيها تمثّل أن جميع أصناف المقاومة وصور الاستقلال الذاتي الثقافية للشعوب المستعمرة بمثابة مواقف وقيم يجب إقصاءها، باستثناء أعمال هانوطو Hanoteau ولوتورنو Le tourneau ؛ فإن مؤلفي هذه الفترة الآخرين لم يرو في المؤسسات الدينية إلا مراكز للظلامية والتطرّف والمقاومة. ويندرج في هذه الحقبة كتاب «الأولياء والإخوان» للكومندان راين Rinn⁽²⁾ وهو يمثل خاتمها أيضا.

(2) Louis Rinn: *Marabouts et khouans, Etude sur l'Islam en Algérie*. Alger 1884.

لقد وصف الروائي الفرنسي موباسان، مؤلف كتاب «الحياة الهائمة» بشكل جيد صورة المؤسسات الدينية المغاربية التي كونها من خلال قراءته لهذا الكتاب إذ قال بأن «هذه الزوايا والطرق الإسلامية التي لا تكاد تحصى عدداً... تتسبب في سندٍ إلى النبي عبر سلسلة من العلماء الورعين... قد عرفت امتداداتٍ واسعة، خصوصاً منذ بداية القرن، مشكّلة أكبر حصن للديانة المحمدية في مواجهة الحضارة والهيمنة الأوروبية». وتحت هذا العنوان «أولياء وإخوان» أخذ الكومندان راين يُعدّد ويُحصي ويُحلّل تلك الزوايا والطرق بأشمل الصور الممكنة⁽³⁾.

لقد كان هذا المؤلف أول من فكر في إمكانية استغلال «أسوار الديانة المحمدية» كأداة لفرض الهيمنة الفرنسية، ولجمع مُعطيات، بكيفية مضبوطة، حول نفوذها الجهوي، وكذا عدد المريدين (التابعين لكل زاوية)، وقوة كل منها على حشد الناس وتعبئتهم إلخ...⁽⁴⁾.

أما المرحلة الثانية فهي مرحلة «الغزو المعنوي»، وقد ابتدأت مع الحاكم العام للجزائر الجنرال جول كامبون Jules Cambon (1891-1897)، الذي أدخل سياسة محاولات الإصلاح⁽⁵⁾.

وكما أن الأمر عليه بالنسبة لتحليلات دور كايم حول فرنسا⁽⁶⁾ : فقد أفزعه النظر إلى الجزائر المستعمرة، باعتبارها مكونة من «وحدات منعزلة» من الأفراد، يفتقرون إلى كل تماسك اجتماعي أو أخلاقي، والذين لا يمكن حكمهم وقيادتهم إلا عن طريق القوة العسكرية، ولذلك فقد بحث عن «جماعات ثانوية» تكون قادرة على تأطير الأفراد لإدماجهم في المجتمع؛ بمعنى أن يكون في وسعها - في آن واحد - أن تلعب دور أداة وساطة بالنسبة للحكم الكولونيالي⁽⁷⁾، وقد عثرَ على ضالته داخل المؤسسات الدينية «لإسلام الأولياء».

ولذا اهتمَّ بما لتلك المؤسسات من قدرةٍ على تنظيم الأفراد وجعلهم تحت مراقبتها، ومن شأن هذا الاهتمام أن يمكن إدارة الحاكم من تمييز الفئات الواقعة تحت

(3) Georges Maupassant : La Vie Errante, in : *idem : Oeuvres Complètes* (vol. 13) Collection dirigée par Pascal Pia, Maurice Gonon, Editeur d'Art. Paris s.d. (ca. 1975), pp. 471-472.

(4) Rinn, *op. cit.* . pp, 16-20, 75, 109-110, 200, 511, 519, 521.

(5) Charles -Rober Ageron : *Les Algériens Musulmans et la France*, (1871-1919). Tome Premier. Paris 1968, chapitres 19 et 20, pp, 478-543.

(6) Emile Durkheim : *De la Division du Travail Social*. 5^{ème} édition, Paris 1962, pp, XXXII-XXXIII.

(7) Ageron, *op. cit.* Vol. I, pp. 518-519.

إشرافها انطلاقاً من دراستها، حيث تجمع المصالح الاستخبارية الكولونيالية معلومات حول مناطق نفوذ كل مؤسسة، وعن مواردها الاقتصادية، وعدد منخرطيها (المُريدِين)، وحول كونها معارضة أو متعاونة مع الإدارة الكولونيالية؛ وكذا عن علاقاتها مع مكة المكرمة باعتبارها المركز الإسلامي الخطير.

انطلقت الإدارة الكولونيالية منذ ذلك من فكرة أن كلٌّ من أراد أن يحكم المسلمين يتحنَّن عليه أن يحكمهم بواسطة مراقبة «مُخَيَّالهم الديني»، ولكي يقوم بذلك، عليه أن يَحُدَّ من نفوذ الإسلام المشرقي، وأن يُلَمَّ بمناقب الأولياء وقصص الكرامات المحليَّة، وهكذا تصبح المؤسسات الدينية مدروسة بكيفية وافية تراكمية؛ إذ يتم تجميع المعطيات الإحصائية حولها، ويُدرج فيها النسب والأسطورة، وكذا المناقب كما لو كانت بمثابة معطيات إحصائية.

وبالنسبة للتأريخ يُكْتَفَى بتشديد هيكل تحليلي غير محكم، يتضمن معطيات إحصائية، يدمج فيها بعض المؤشرات المستقاة من مناقب الصلحاء وبعض الخرافات المحلية. وتعتبر كتابات ديون (Dupont) وكوبولاني (Copolani) حول الزوايا الدينية المسلمة⁽⁸⁾ بمثابة نموذج تمثيلي لأدبيات هذه المرحلة.

أما المرحلة الثالثة فقد تأسست على تداعيات الحرب العالمية الأولى، وعلى الثورات والتمردات التي أعقبتها، وكذا، التَّوجُّس مما قد يكون لها من انعكاسات تهدد استقرار السيطرة الكولونيالية، الأمر الذي أفضى إلى إقرار «سياسة كولونيالية» تبني على استغلال التقاليد الثقافية والدينية للرعايا المستعمرين⁽⁹⁾.

لقد صارت الإثنولوجيا علماً إدارياً بامتياز، وأصبحت مهمة علمائها هي تحليل الحقل الاجتماعي الذي كان هو محور اهتمام الإدارة الكولونيالية والبحث عن الوسائل الصامته للحفاظ على سكونه واستقراره⁽¹⁰⁾.

(8) Octave Dupont et Xavier Coppolani : *Les Confréries Religieuses Musulmanes*, Alger, 1897.

(9) Abdallah Laroui : *l'histoire du Maghreb*, Paris, 1971, pp. 352 sequ. Voir Baber Johanssen : «Tradition et Modernité : catégories idéologiques des sciences sociales», in: *Lamatif*, No. 71, juin 1975, Casablanca, pp. 38-45 (ou il faudrait échanger les pages 41 et 44). Idem : «Religieuse Traditionen und koloniale Struktur in Marokko», in: *Das Argument*, N°. 79, (Juli 1973, Berlin), pp. 308-331.

(10) Eibaki Hermassi: *Leadership and National Development in North Africa. A Comparative Study*. Berkeley and Los Angeles-London 1972, pp., 61-63; Edmund Burk : «The Image of the Moroccan State in French ethnological literature: a new look at the origin of Liautey's Berber policy», in : Ernest Gellner et Charles Micaud : *Arabs and Berbers. From Tribe to Nation in North Africa*, London 1972, pp. 175-199 ; Philippe Lucas et Jean-Claude Vatin, *L'Algérie des anthropologues*, Paris 1975.

وفي هذا الإطار فإن روبر مونتاني Robert Montagne عندما شرع في وضع دراسة علمية لمدلول القبيلة ومفهومها، تراه لم يعد فقط يعتمد على معطيات إحصائية، ولا على طريقة التراكم للمعلومات، وتعداد الوقائع السياسية والتاريخية والدينية، وإنما عَمَدَ إلى وضع قواعد مضبوطة لفهم العلاقات بين كافة عناصر التنظيم الاجتماعي للقبائل ؛ ثم يحللها كعناصر مترابطة لإعادة انتاج المجموعة الاجتماعية وتكوينها.

ويعتبعه لهذا التحليل قدم مونتاني ملاحظات مهمة حول دور الزوايا، وهي : مؤسسات دينية لصلحاء صوفيين ومرابطين، وحول الطرق، وهي : منظمات طرقية للإسلام الصوفي، بحيث يرى أهمية للولي الصالح المحلي باعتباره حكماً وسيطاً بين المجموعة القبلية⁽¹¹⁾.

لقد كان مونتاني أول أوربي أدرك الخاصية السلطوية للزوايا بصفتها مراكز تراتبية تمارس نوعاً من السيطرة غير القبليّة على القبائل⁽¹²⁾.

وإذ يتابع هذه الظاهرة يشير إلى وجود فروق بين الأماكن المقدّسة : فهناك أولياء غير مشخصين، وأولياء تاريخيون مشخصون⁽¹³⁾.

لكن أبحاثه لم تكن موجهة لتحليل المؤسسات الدينية بالذات، وإنما كان يسعى إلى إبعاد المنظمات السياسية الوطنية لكيلا يكون لها تدخل وتأثير في المناطق البربرية أو ما يسميه (جمهوريات بربرية صغرى) التي تعتبر في نظره «سائبة» : ليست لها مؤسسات حكوميّة، فيتعين الحفاظ على النظام الاجتماعي الذي يعاود وضعية «السبية» ضامناً إعادة إنتاجها.

وقد وجد مونتاني هذا النظام في «اللف»، وهو نمط تحالف القبائل أو «كانطونات» تتناسل قطعاً شطرنجية داخل الفضاء الاجتماعي المغربي، غير أنه لم يعثر أحد بعد مونتاني في المغرب على هذه الظاهرة. وإذا كان فاني كولونه (Fanny Colonna) قد وصف شيئاً مماثلاً بالنسبة للأوراس في الجزائر⁽¹⁴⁾.

(11) Robert Montagne : *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc. Essai sur la transformation politique des Berbères sédentaires (groupe chleuh)*, Paris, 1930, pp, 297, 386, 407, 408.

(12) Ibid. , p.45.

(13) Ibid. , p.48.

(14) Ibid. , pp. 160, 182-195, 196, 283-285, 318, 320. Fanny Colonna : «Religion et Pouvoir local dans L'Aurès» (Contribution à la Table Ronde du CRESM : *L'Islam au Maghreb aujourd'hui*, Aix-en-Provence, 8-10 juin 1979), p.18.

إن المخزن، أي السلطة المركزية، والسُلطان المغربي، وتأثير القواد الكبار، يمكنهم حسب مونتاني، أن يعرقلوا نظام التوازن الذي يمثله اللف، وبالتالي يتم تمهيد الطريق لإسلام سياسي مُوالٍ للحركة الوطنية المغربية. وحدها إعادة إحياء التقاليد البربرية تستطيع أن تضمن بقاء الجمهوريات الفوضوية الصغيرة حيّة، وهكذا يتأتى تحصين البرابرة من النفوذ الوطني الإسلامي : «هذه البلاد سوف لا تجد قوتها إلا في احترام عاداتها، والتعلّق بلهجاتها المحلية. وفي حبّ تقاليدها، حتى تقاوم «الدّوار» الذي جرّف من قبلُ الإمبراطوريات المتحضرة في المشرق إلى طريق صراع الأمم غير المستقر والمُهْلِك»⁽¹⁵⁾.

بهذا المنظور يدرس مونتاني المؤسسات الدينية، مُسنِّداً إليها وظيفة «الحفاظ على البنية الاجتماعية والسياسية لبلاد البربر بدل تغييرها وتهديتها للحروب الداخلية ... وذلك حتى تصبح» ... تكملةٌ ضرورية لتنظيم الجمهوريات المستقلة. هناك مهّد (...) وبحمايتها للدين تكتفي بتحقيق «المثل الأعلى» المتواضع لسكان الجبال، وذلك بتمكينهم من أن يتجنبوا - وهم في كانطوناتهم الصغيرة - الإكراهات الخارجية. وأن يبنوا داخل إطار فوضويتهم المؤسسات السياسيّة البدائية مقتصرين على جهودهم الذاتية، ورُبّما يسمح بالقول بأن حالة «ما قبل المخزن هذه» التي كانت مؤسومة بحضور هذه الإقطاعات الدينية الكبرى ... تُظهر لنا صورة الحياة الطبيعية لبلاد البربر المتأسّلة منذ تمكّنت - بانزواء إرادي - من أن تبقى مبتعدة عن سلطة المخزن⁽¹⁶⁾.

إن مقارنة مونتاني قد جسدت ضرورة وجود مفهوم نظري لإعادة إنتاج القبائل، وعمّقت معرفتنا بحياة الساكنة البدوية بجنوب المغرب، وقد جعل حداً للطريقة التراكمية (méthode additive) بخصوص تحليل المؤسسات الدينية.

يرى مونتاني بالمقابل أن هذه المؤسسات يمكنها أن تُفهم كبادرة ومقدمة لهيمنة السلطة المركزية للمخزن؛ وذلك لأن نمطها غير القبلي للسيطرة «... قد أنبأ من قبل عن تحوّل بلاد البربر ... إنها تُجسّد شكلاً من التنظيم السياسي ما قبل التبعية

(15) Montagne, *op. cit.* , p. 419.

(16) *Ibid.* , p.411.

للمخزن»⁽¹⁷⁾. لكن فهمه للمؤسسات الدينية يبقى وظيفياً أكثر من أن يتيح مقارنة تاريخية، كما لا يساعد على استيعاب علاقة الاستقلال الموجود بينها وبين المخزن؛ بل إنه لا يسمح بتحليل تاريخي لعلاقات المؤسسات الدينية بالقبايل؛ لأن مونطاني أسند إليها وظيفة وحيدة باعتبارها عوامل تثبيت «الفوضى المنظمة للجمهوريات البربرية الصغرى وحارساً لاستقلالها عن المخزن وعن الخارج»⁽¹⁸⁾.

إنني أرى بالنسبة لمناقشة موضوع هذه المؤسسات الدينية أن أغنى وأهم الأسئلة حولها هي التي طرحها جاك بيرك (Jacques Berque) وإميل ديرمنكهام (Emile Dermenghem)، في آخر الحقبة الكولونيالية؛ من ذلك عرض جاك بيرك حول «تراتبية المقدس» والتي لاحظها عند قبيلة سكساوة⁽¹⁹⁾ ثم عرّف بها ديرمنكهام على مستوى البلدان المغاربية⁽²⁰⁾.

أشار جاك بيرك إلى أنه وجد في قبيلة سكساوة ثلاث مراتب للمقدس : حيث هناك عدة أماكن مقدسة غير موصولة بشخص مقدس؛ وأماكن مرتبطة بشخص مقدس معروف بالإسم لكن تاريخه مجهول، وأخيراً هناك قبور وأضرحة لأشخاص مقدسين تاريخيين.

يعتبر الأولين في نظره رموزاً لإعادة إنتاج المجموعة بصفة جماعية مشتركة «على مستوى التنظيم القروي ... يتميز نوع من المقدس لا يُشار إليه إلا لِمَا في الأدبيات المناقبية وهو يتشخص بالنسبة لقسم كبير للحركة الأكثر تعقيداً من المجتمع»⁽²¹⁾. بينما تبدو المجموعة الثانية خاضعة بصورة ضبابية للاستمرارية؛ وتملك المجموعة الثالثة وظائف سياسية فهي تحمي حدود المجموعة، وترمز لوحدها،

(17) Robert Montagne : "La Vie Sociale et politique des Berbères". Cinquantenaire du C.H.E.A.M. (1936-1986) : *Regards sur le Maroc. Actualité de Robert Montagne*. Paris 1986, p. 24.

(18) Voir note 15. Les Islamistes français contemporains de Montagne ont la même perspective, voir M. E. Michaux-Bellaire : "Conférences faites au Cours Préparatoire du Service des Affaires Indigènes", in : *Archives Marocaines*, Vol. XXVII, (Paris 1927), pp. 120, 221-222.

(19) Jacques Berque : *Structures sociales du Haut Atlas*. Suivi de "Retour aux Seksawa", par Jacques Berque et Paul Pascon, 2^{ème} édition, Paris 1978, pp. 310 sequ.

(20) Emile Dermenghem : *Le Culte des Saints dans l'Islam maghrébin*, 5^{ème} édition, Paris, 1954.

(21) Berque, *Structures*, p. 311.

ولاندماجها في المجتمع الإسلامي فارضة على أتباعها واجبات شخصية. إن مجموعة الأولياء التاريخيين هي التي تهيمن على كافة الرموز الدينية. لقد وصف بيرك العلاقات بين هذه الفئات الثلاث بقوله : «... والذي يظهر كخاصية عامة هو التباين بين أولياء ذوي طبيعة خاصة وأوجه معينة بل وأسماء، وبين أولياء تاريخيين. إن ندرة المجموعة الثانية تتباين مع السيطرة التي تمارسها أينما توجد. لكن لا مانع من ملاحظة أن مكانة الصور العجيبة تبقى ثانوية وقليلة العدد في القداسة الفلاحية للطقوس القروية، والولاية الروحية لسياسة قدسية موثقة. أما الملمح الاجتماعي النقي تقريباً فهو الملحوظ في أسفل هذه الحياة الدينية، تاركاً في طبقة الأولياء الكبار المكان لبعض الشخصيات التاريخية (وهي كلها ملموسة وقابلة نوعاً ما للمعاينة).

هنا يغلب التاريخ الأسطورة، بيد أن ذلك لا يتأتى له إلا بالموهبة المتميزة التي تتمتع بها هذه المجموعات في توكيدها لسلطتها الزمنية. ونرى هذه الطاقة تمارس حتى على صعيد منتسبي المجموعات المغلقة التي لا يهيمن فيها المظهر الجمعي ولكن المظهر التعاقدي : هناك سمسرة، وبيع بالأجل، وتوثيق العدول. بحيث تغطي الأعمال الدنيوية من كل جانب، على طقوس التضحية العتيقة. فالمناقشة شخصانية، والتسيير الجماعي لعمليات قانونية خالصة بدأت تظهر، وستنتشر بقوة بقدر ما يتوسع إطار النشاط. إن القانون والدين سيأخذان طريقهما معاً⁽²²⁾.

إن ما يثير اهتمامي في هذه النظرية التراتبية للمقدس هو أنها تُعيّن مسار إدماج الطقوس انطلاقاً من مرجعية الإنتاج في الديانات التوحيدية، وتجعل هذه المسألة مرتبطة مع تاريخية التبادل وتوسع الاقتصاد النقدي، وأيضاً مع شأن التراتب الاجتماعي والسياسي الذي يتعزز ويتكثف بواسطة هذا التمازج⁽²³⁾.

نعلم بفضل أعمال رابابورت (Rappaport) أن الطقوس في المجتمعات البدائية في غينيا الجديدة تملك فقط وظائف التجليّة والتميز، ولكن أيضاً التعديل والتصرف، وكذلك القرابين سواء كانت أغذية أو حيوانات لا تستخدم فحسب لتمثيل الجماعة في علاقاتها مع مصادر الغذاء، ووسطها الطبيعي، وإنما تعدّل أيضاً التكاثر الاقتصادي عن طريق تدخلات مباشرة في قضية الإنتاج بتحديد وتعيين نسقه، مثلاً

(22) Ibid., pp. 311-312.

(23) Ibid., pp. 141, 312-315, 279.

علاقة عدد رؤوس الأنعام المحروسة بمساحة الأرض الفلاحية الصالحة والجاهزة. كما تتصرف في المعطى السياسي للجماعة، بينما حفلات تقديم القرابين تجسد معاني التحالف ؛ وتعّدل في نفس الوقت الإنتاج الاجتماعي بواسطة المناسبات التي توفرها للجماعة، كي تقدم تمثلاً عن نفسها، وتُعطي تفسيراً حسناً للأواصر التي تجمع الجماعة بالأسلاف والأرض والكون، وتعّدل تغذية الأشخاص بما تضمّنه من تنظيم وتحيين متجدد للتموين بالمواد البروتينية لأعضاء الجماعة.

هذه المظاهر المختلفة ضرورية : الطقوس تنظم الإنتاج، وبواسطتها ترتب كذلك المظاهر الأخرى لإعادة إنتاج الجماعة.

وإذا استعملنا بمعنى معاكس مصطلح رولاند بارث (Roland Barth) سنقول إنه في الطقوس البدائية للجماعات غير التراتبية لا يفرق عندها «ما وراء - اللغة عن الشيء - اللغة»⁽²⁴⁾.

نفس الشيء في بلاد الإغريق المتعددة الآلهة، ترتبط طقوس الفلاحين باليومية الفلاحية وتملك، كما برهن عن ذلك فرنان (Vernant)، طبيعة التوفيق بين المادة اللغة وما وراء اللغة، بمعنى أنها تحتفظ بمقوم لسير الإنتاج : «في قانون الحقول هذا ... الذي تفرضه أعمال هزيود (Hesiod) لا يتأتى لنا أن نفصل ما هو مُتَمِّمٌ للاهوت أو الأخلاق، وما هو مرتبط باتفاقية للزراعة. إن هذه المستويات كلها متداخلة ضمن نفس الروح الطقوسية الدقيقة»⁽²⁵⁾.

وبالطبع، هذا التوفيق ما بين المادة - اللغة الشيء وبين الميطا - لغة لها وظيفة أخرى في المجتمعات المترتبة، حيث يسود تقسيم اجتماعي للعمل كما هو في بلاد الإغريق القديمة، وفي المجتمعات البدائية، بحيث تقوم هذه الوظيفة في اليونان بالعمل على جعل حدود فاصلة بين أنماط الإنتاج الأخرى، ونماذج التبادل والتراتبية وكذا التحكم في سير الإنتاج وهكذا ؛ فإن هذا التوفيق يشتمل على وحدة المجتمع، ولكنه يضع حدوداً بين أنماط الإنتاج الممثّلة فيه.

(24) Roy A. Rappaport : "Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People", in : *Ethnology*, Vol. V, (1967), pp. 17-30, ici cité de la traduction allemande in : Klaus Eder (ed.) : *Seminar : Die Entstehung von Klassengesellschaften*. Frankfurt am Main, 1973. Voir Roland Barthes : *Mythologies*. Paris, 1957, pp. 222ff.

(25) Jean-Pierre Vernant : *Mythe et pensée chez les Grecs*. Vol. II, Paris 1968, p. 19. Voir le chapitre : "Travail et Nature dans la Grèce ancienne", *ibid.*, pp. 16-36.

طالما كانت الوحدة بين الميطا - لغة و«المادة - اللغة» موجودة في طقس معين، فالطقس يحيل على الإنتاج؛ ويعمل لتوليد تنظيم اجتماعي وثقافي بواسطة التنظيم والحفاظ على نمط الإنتاج الملائم له ويكون هذا تعبيراً عن المجموعات الاجتماعية بما هي جماعات تجدد نفسها بنفسها. إن الوظيفة الاجتماعية، في مجتمع معقد، لا يمكن معالجتها والتعبير عنها إلا انطلاقاً من الروابط الاجتماعية التي تُمارس الطقوس في إطارها. وتحليل الطقوس يُعَوِّض عن تحليل المجتمع بل هو أحد مكوناته.

وعلى العكس من هذه الطقوس المتعلقة بالإنتاج، فإن طقوس الأديان التوحيدية تكفي بـ«الميطا - لغة» في مقابل الإنتاج. وليست لها وظائف مباشرة ضابطة لسير الإنتاج الزراعي وتربية الماشية. إن الإسلام باختياره لاعتماد التقويم القمري يتخلى بكيفية واضحة عن وظائف تنظيم طقوس الإنتاج الزراعي والرعي. يقول برك بأنه على مستوى القبيلة نجد الأماكن المقدسة والطقوس المتعلقة بالإنتاج متميزة بوضوح في اعتقاد الذين يعملون وفق الطقوس المنتمية لنظام القواعد الإسلامية⁽²⁶⁾. ومن جهة أخرى، يذكر بجلاء بأنها تنتمي إلى نظام المقدس الذي تكون فيه الهيمنة للصلحاء المسلمين المشخصين والتاريخيين⁽²⁷⁾.

إن النظام القبلي، لكي يحافظ على بقائه، يتوقف على التبادل مع مناطق أخرى، حيث إن الاقتصاد النقدي، والتراتبات الاجتماعية الناجمة عنه، تلعب دوراً اجتماعياً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، إلا أنها مع ذلك ليست أقوى من أن تتجاوز أطر التنظيم القبلي. النظام الطبقي للمقدس يعبر عن توتر بين الفردانية والتراتبية، وبين الحفاظ على روابط الجماعة. إن هيمنة القديسين المشخصين والتاريخيين مكفول داخل هذا النظام، بحيث تجعل الأفراد - بالوصف الإسلامي - رعايا (عباد الله) وتسحبهم هكذا من السلطة الخصوصية المطلقة للمنظومة القبلية. إن تفسير هذا بالنسبة للتجارة والاقتصاد النقدي قد وضحه جاك برك وأكدّه. إن الأشخاص المقدسين يُضفون الشرعية - بصفتهم مصدرراً للثُمَّل الجماعي - على علاقة الجماعة، المهددة بتوترات داخلية ونزاعات خارجية؛ وفي نفس الوقت يمكنون الأفراد والمجموعات من تعريف أنفسهم كأعضاء مجتمع إسلامي كوني.

(26) Berque, *op. cit.*, pp. 131-138.

(27) *Ibid.*, pp. 139-279-280-291-295, 311 sequ.

وهكذا يميز جاك بيرك بين مستويين لدراسة المؤسسات الدينية في النظام القبلي.

(1) مجال الواجبات المترتبة على الذات الفردية، والاندماج داخل سياقات إجتماعية وسياسية فوق قبلية صارت ممكنة بفضل المؤسسات الدينية كممثلة لديانة إسلامية توحيدية وعالمية.

(2) علاقاتهم بالطقوس المرتبطة بدورات إعادة الإنتاج واندماج هؤلاء في عملهم الخاص. ومثل هذا الإطار المرجعي يساعد على تمييز السلطة الرمزية التي تُصْفي الصبغة الشرعية على التنشئة الاجتماعية العمودية، مثل عمل المؤسسات الدينية، والرمزية التي تخدم التنشئة الاجتماعية الأفقية؛ والتي لا تفترض مسبقاً لا خضوعاً ولا تراتبية، وإنما تُعين على فهم قضية الاندماج الثقافي والديني للبلدان المغاربية.

إن النظرية الانقسامية، ومنذ أواخر الستينات حددت المناقشة حول النظام القبلي ووظيفة المؤسسات الدينية فيه، وتحكمت في المرحلة الخامسة من الأدبيات الغربية حول تلك المؤسسات في البلدان المغاربية.

وعلى غرار جاك بيرك وديرمنكهام، فإن الباحثين الذين يمثلون النظرية الانقسامية يرفضون محاولة اختزال الزوايا والطُرُق في خصوصية قبلية معينة. فقد اعتبر كِيلنر - عن حق - أن أصغر زاوية في أقصى مكان في البلاد لا يمكن أن تشكل فقط تَمْثِلاً عن المجموعة الاجتماعية التي تَنْشُطُ فيها. بل إنها تشكل في نفس الوقت تَمْثِلاً عن الإسلام كمبدأ منظم، ديني، ثقافي، لغوي، وسياسي. وعلى هذا الأساس فإن الزاوية تمثل التراتبية الاجتماعية. إن هذه الازدواجية في وظائف المؤسسات الدينية التي تمنعها من أن تكون أبداً مجرد تَمْثِلٍ محض للجماعة، ومجرد مبدأ منظم للتراتب. إنها تمثل الجماعة التي تنشط فيها وفي نفس الوقت تعمل على اندماجها في السياق الثقافي والاجتماعي الكوني لكافة المسلمين.

إن «كِيلنر» يؤكد على وظيفة المؤسسات الدينية للإسلام الصوفي كحارس للحدود بين مختلف المجموعات القبلية. «فالصلحاء» كما يقول «هم السادة للمسيرات» الروحية فبوسعهم، داخل بيئتهم، أن يَغْتَنُوا بالوساطة بين الجماعات الاجتماعية حيث إنهم لا يتبعون في مَسْلِكِهِم السياسي وعلاقاتهم فيما بينهم قواعد المجتمع المُنْقَسَم؛ فإن الأقسام القبلية من نفس المستوى تبقى دائماً متضادة

فيما بينها⁽²⁸⁾، ولا تتحالف إلا تحت ضغط خطر خارجي. إن «الصلحاء» ليسوا منخرطين في صراعات العشائر القبليّة، وإنما يعدّون ضامين لاندماج فروع القبائل فيما بينها تحت ظل سياق إسلامي عالمي؛ فضلاً عن أنهم يحرسون الحدود القبليّة⁽²⁹⁾. وهكذا نجح «جيلنر» في البرهنة على أن المؤسسات الدينية لها دوراً فهي تشكل سلطة إزاء القبائل، ولكنها، من خلال وظائفها، تعيد إنتاج أشكال اجتماعية خاصة بالقبائل⁽³⁰⁾.

ومن جهة أخرى، فإن المؤسسات الدينية عند «جيلنر» وأيضاً عند «مونطاني» تُعدّ عناصر تهدئة وتثبيت لصالح الفوضى البربرية المنسقة⁽³¹⁾. أما النظام والتوازن لهذه الفوضى فلا يتحققان في رأي جيلنر مثل ما هي عند مونطاني في منهج «اللف»، ولكن على نظام البنية الانقسامية الذي يرتب الأحلاف ليس خارجاً عن القبيلة، وإنما بين فروع القبيلة نفسها. ويجب في هذا الصدد أن نصدق قول عبد الله العروي الذي اعتبر القبيلة في حالة اعتبار النظرية الانقسامية تعالج المؤسسات الدينية في البلدان المغاربية، لم يزد الأمر عن كونها مجرد إعادة صياغة الأجوبة المعطاة من قبل الأنثولوجيا الفرنسية، أنها لم تنشئ إشكالية خاصة بها، ولم تُعط معلومات مقيسة على قواعدٍ عندها. إن إعادة إنتاج الفريق الاجتماعي عندها يتحقق دون حاجة إلى الإنتاج، والصلحاء يؤثرّون مباشرةً على النظام الاجتماعي. لكن يجب النظر إلى الأهمية القصوى لملاحظة «جيلنر» حول الطبيعة المفارقة للأنشطة وتأثيرات المؤسسات الدينية بما هي ممثلةٌ لمجموعة الاجتماعية والمِنوال التراتبي دينياً وثقافياً وسياسياً بنسق عالمي. وسنعود لتناول هذا فيما بعد.

إن الخاصية المؤثرة جدّاً للأدبيات الغربيّة على مدى مئة سنة خلت حول المؤسسات الدينية في البلدان المغاربية، هي بلا ريب عدم كتابة التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لهذه المؤسسات، وأقل من ذلك التاريخ الثقافي والديني. ويبقى الآن لعلماء هذه البلدان، بعد استقلالها، استثمار الوثائق الداخلية للمؤسسات الخاصة

(28) Ernest Gellner : *Saints of the Atlas*, London, 1969, pp. 273-275.

(29) *Ibid.* , pp. 168-169, 246, 251, 254, 273, 297. Voir aussi, Paul Pascon, *Le Haoz de Marrakech*, Rabat, 1977, Vol. I, p. 256 sequ. -

(30) Gellner, *op. cit.* , pp. 209-210, 213-214, 283.

(31) عبد الله العروي، الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية (1830-1913) ص. 177.

ليتمكنوا من كتابة التاريخ الذي يربط بأنشطة الزوايا، وبالبنية الاجتماعية القبلية التي تشكل محيطها⁽³²⁾. بيد أنه توجد في الأدبيات الأوربية والأمريكية عناصر يمكن الاستفادة منها لتكوين منهج فكري لدراسة تاريخ المؤسسات الدينية. والأهم في نظري هو مفهوم جاك بيرك المتعلق «بتراتبية المقدس» لأنه لا يسمح بإدراك واضح هيمنة نظام تراتبية الإسلام داخل المنظومة القبلية، ويساعد كذلك على أن نُميز داخل التمييز بين الطقوس المتعلقة بالإنتاج، وبين درجات المقدس «الإسلامي» مختلف التطبيقات لاستعمال الرموز. هذه النتائج تسمح بالعمل لنظام فكري، من شأن وظيفته التمكين من قراءة تاريخ المؤسسات الدينية بما هو دليل للبنيات الاجتماعية الإقليمية واندماجها في إطار بسط تاريخي أكثر رحابة، على أن لا يُقدّم مثل هذا النظام بكيفية جافة جدًا فيضطرنا إلى قبول مفاهيم حول المجتمع والدولة والدين يُحتاج لتدقيقها إلى بحث تاريخي لما يكتمل بعد.

وهكذا، يبدو لي أن مفاهيم المجتمع الانقسامية عند (كيلنر وهارت) أو الاقطاعي عند (كالسو) أو تصور البنية الاجتماعية المرتكزة على أشخاص داخلين في علاقات ثنائية بوسائل شرعية ثقافيا عند إيكلمان (Eickelman)، صعبة الاستعمال في بحث تاريخي حيث يجب تقليص الافتراضات إلى ما يمكن التأكد منه، وإلى اقتراح عملي للتناول. ومن جهة أخرى، يجب أن تكون خاضعة لقياس يتيح ربط علاقات مع المعطيات المقدمة من مختلف الدراسات للحالة.

(32) أنظر محمد حجي. الزاوية الدلائلية ودورها الديني والعلمي والسياسي، الرباط 1964. و Paul Pascon : «Le Haouz de Marrakech». 2 vols. , Rabat, 1977 avec une documentation capitale sur la zawiya de Tamesloht ; Magali Morsy : «Les Ahansala Examen du Rôle Historique d'une famille Maraboutique de l'Atlas Marocain», Paris, La Haye, 1972 ; Mohamed El Aziz Ben Achour ; Les Ullama à Tunis aux XVIII et XIXe siècles (Thèse de Doctorat de 3^{ème} cycle. Voir aussi : les bibliographies de Abdeljelil Timimi sommaire des Registres Arabes et Turcs d'Alger, Tunis, 1979.

محمد المنوني، «دليل مخطوطات : دار الكتب الناصرية بتمكروت»، طبع بأمر من صاحب الجلالة الحسن الثاني، بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية 1985.
في الوقت نفسه لا يجب نسيان الأعمال الأمريكية والأوربية التي حدثت بعد استقلال المغرب. وأذكر من أعرفه على الأقل من الأسماء أمثال : كنيث براون (Kenneth Brown)، فاني كولونا (Fanny Colonna)، أرنولد ه. كرين (Arnold H. Green) وج.ل. ميشون (J.L. Michon).

يبدو لي أن النظام الفكري البسيط الذي يمكنه أن يستوعب نشاط المؤسسات الدينية هو الذي يسمح بمبدأين تطبيين اجتماعيين، متعارضين، لكنهما لا يفترقان وهما : تطبيق السيطرة أو العملية من أعلى إلى أسفل، وتطبيق المسيطر عليهم، أو عملية من أسفل إلى أعلى⁽³³⁾. هذا الموقف الذي يجعل التطبيقين أحدهما يواجه الآخر هو تعبير عن توزيع العمل الذي يُحوّل لبعض أعضاء الجماعة مهمة الإنتاج السنوي، ويجعل للآخرين مهمة التسيير الإداري والوساطة، وإعادة الإنتاج الثقافي والديني. سأترك جانباً مسألة معرفة ما إذا كان تقسيم العمل نتيجة لتحسن الطاقات المنتجة مع كل ما تولد عنه من فيض الإنتاج، أو إذا ما كانت ظرفاً مسبقاً لهذا التحسن. هذه مسألة تناقش في التاريخ والإثنولوجيا⁽³⁴⁾، لكن كل العلوم الاجتماعية تعترف بأن هذا التقسيم للعمل يُمارس في كل المجتمعات حيث أصبحت الجماعة البدائية لا تمثل الشكل الاجتماعي المهيمن.

إن ممارسة المسيطر عليهم تتلخّص في الإنتاج من أجل ضمان وجودهم بواسطة الزراعة والرعي والصناعة التقليدية، ولا يمثل فقط شؤون الإنتاج المباشر، ولكنه أيضاً يهم الفروع الأساسية للإنتاج الاجتماعي والثقافي والاقتصادي، في شكل علاقات وروابط للجماعة. بالنسبة للمجتمع الجبلي في البلدان المغاربية نرى التنظيم العائلي والقبلي يكوّن جزءاً من الميدان الاجتماعي، والثقافي وبالأخص في المجال اللغوي. وفيما يتعلق بالجانب السوسيو ثقافي؛ فإن هناك دورات للتكاثر في الزراعة وتربية الماشية مع مزاولة الطقوس المتصلة بها؛ وتُعد التوزيع جزءاً من ذلك. وهي لا تمثل مجرد إجراء تعاوني، ولكنها تتخذ شكلاً احتفالياً لتضامن الجماعة، مع ما يصحب هذا من طقوس القرايين (الذبيحة) أي الطعام المشترك،

(33) يعود الفضل في هذا إلى نوع الدراسات التي قام بها : وولف كانك ف. هوك (Wolfgang F. Haug et . al) وآخرون :

«Théorien uber idologie» Argument-Sondernand AS. 40 Berlin, 1979 وأيضاً إلى المحادثات التي سمح لي الحظ بإجرائها مع كتاب آخرين في شتاء 80/1979. وهذا لا يعني أن هذه الدراسات تعبر عن رأي الجميع وإنما تعود مسؤولية هذه الاستخلاصات وتطبيقها إلي شخصيا.

(34) Serge Moscovici : *l'histoire humaine de la nature*, Paris 1968. Robert L. Garneiro : *A Theory of the origin of the state*, in : *Science* 169 (1970), pp. 733-738. Gordon V. Childe : *What happened in history?* London 1964. Tous les trois cités ici de la traduction in Klaus Eder, Seminar op. cit.

والرقص وتمثيل المجموعة. ويُنْدَرِجُ في ذلك الحفلات المحلية وزيارات أماكن الأولياء تبعاً للتقويم (calendrier) الفلاحي. إن ميدان إعادة الإنتاج الاجتماعي والثقافي والسوسيو اقتصادي للجماعة يمثل مجالاً يتجلى فيه النزاع بين ممارسة من هم في الأعلى، وممارسة من هم في الأسفل. ولهذا يمكننا أن نكتشف هنا روابط السيطرة كنتائج للاندماج.

إن التحديد العمودي لعملية الإنتاج إزاء ممارسة الهيمنة بسيطة : إذ أن عمل المنتجين لا يعطيهم حق قبض تكاليف اجتماعية واقتصادية، وعلى العكس فإنهم يُسَدِّدون التكاليف والضرائب لممثلي التطبيق الهيمني، بينما التحديد الأفقي إزاء أشكال أخرى من ممارسات المسيطر عليهم تكون صعبة. وواضح أنه لا يوجد في البلدان المغاربية. - وكذلك في مجتمعات أخرى - تطبيق موحد من أسفل إلى أعلى.

هناك فروق بين أصناف الحياة وأنماط الإنتاج المرتبطة بها، وفروق بين هذه الجهات، وكذا داخل المجتمعات الجبلية. وقد بيّن ذلك أحمد التوفيق بتفصيل، أي فروق بين مَنْ يساهمون في مسألة الإنتاج الفلاحي السائد، وبين مَنْ يصنعون الأدوات الضرورية لإعادة إنتاج الأولين، وهم الصناع التقليديون القرويون. وتوجد بينهم علاقة توزيع العمل الذي هو مضمون سواء بعقد جماعي⁽³⁵⁾ أو بروابط الزبونية⁽³⁶⁾. وفي الحالتين؛ فإن الشكل الذي تم به توزيع العمل يُبرز الحدود بين طرفي الإنتاج، ممثلو نمط الإنتاج الأقدم تاريخياً يحاولون من جهة قبول توزيع العمل والتخصص، ومن جهة أخرى يعملون على اجتثاث عواقب تحطيم روابط فريقهم الخالصة.

هذا كما بيّنته بحوث موسكوفيتشي (Moscovici) وفرنان (Vernant)⁽³⁷⁾، ليس من خصوصيات البلدان المغاربية، ولكنه تعبير عن تخوف منتشر في كثير من الثقافات

(35) أحمد التوفيق (مساهمة في دراسة المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر - أنولتان) 1912/1850، الرباط 1978 مج 1، ص ص. 96 - 233-266.

(36) Hugh Roberts : The Conversion of the Mrabtin in Kabylia, in : Ernest Gellner et Jean - Claude Vatin : Islam et Politique au Maghreb. Paris 1981, p. 106.

(37) Voir notes 24 et 33. Voir aussi Claude Meillassoux : Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto - subsistance, in : Cahiers d'Etudes Africaines no. 4 (Décembre 1960), pp. 38-66.

حيال أعمال التخريب الآتي من جهة الابتداع التقني. ويجب أن لا نستهن بقوى التوتر لمثلي «ممارسة أسفل إلى أعلى» المعبر عنها بالنزاعات السياسية عن طريق معارضاة إقليمية ولغوية، وكذا على مستوى الإنتاج.

تبين ممارسة السيطرة أو الممارسة من أعلى إلى أسفل أن نشاط هؤلاء الذين - بسبب نشاطهم غير المنتج - يمكنهم أن يقبضوا تكاليف المنتجين الذين لم يتوقفوا بعد عن العمل المنتج من أجل عيشهم؛ ويزاولون رقابة على السلطة الرمزية. إن مثل هذه الحقوق المفروضة عند تسليم المنتجات قد تتخذ صبغة إشهارية، للدلالة على توزيع العمل اليدوي والعمل الثقافي، كما ينبئ ذلك عن قوة التملك، والتي تضمن تركيا بين الصناعي والرمزي.

إنني أفهم المراقبة الرمزية الممثلة للفرق وللروابط الاجتماعية ونمط إعادة الإنتاج؛ إنها قبل كل شيء، تركيبة تبادلية نتيجة تقسيم العمل ما بين اليدوي والثقافي ثم حقوق الملكية، مع إمكانية استخدام طاقة صناعية ورمزية ضمناً يدل على ممارسة الهيمنة، وممارسة من أعلى إلى أسفل.

إن التقسيم بين العمل اليدوي والعمل الثقافي ليس في حد ذاته ممارسة هيمنة. وقد بين ذلك موسكوفيتشي في عمله بشأن «تحويلات الموارد»⁽³⁸⁾. إنها تمثل تقريباً للوظائف الاجتماعية في إطار التقسيم العام للعمل، والذي يجب أن لا يُنجز بالضرورة طبق نمط التشارك العمودي. ونجد تجسيدا لهذا في معلم القرية المغربية والذي كثيراً ما وُصف في الأدبيات الاجتماعية، فهو مرتب ضمن التقسيم العام للإنتاج بين مختلف الأنماط الأخرى: يربطه بسكان القرية تعاقد، بحيث يتكفلون له بالتغذية - على غرار الاختصاصيين الآخرين. بمعنى الصناع التقليديين - من غير أن يولوه احتراماً خاصاً. ووضع الاعتباري أقل من وضع الصناع. في الأدبيات الاجتماعية، يتخذ تنقل المعلم ما بين قرية وأخرى دلالة على إطار المعلمين الاجتماعي والاقتصادي غير الثابت، لا يعتاشون إلا من وظيفة واحدة. وهو ما يجعلهم في تعارض مع «الناس الأسوياء» الذين يعتاشون بتعاطي جملة من الأعمال الزراعية والاجتماعية. أما مفارقة وظيفتهم الخصوصية فتجعلهم متهمين

(38) Voir note 33.

بالسحر! (39) لكن لا يخولهم سلطة اجتماعية. ولكي نستطيع القول فيما يخص الهيمنة : لا ينبغي توزيع وظائف كعوامل منعزلة بل الأخرى وَضْعُهَا فِي سِيَاق تَمَّ ملاحظته فيه كوظائف أساسية لإعادة إنتاج المجموعات الاجتماعية، وحيث يكون اعتبارها ضروريا، لأن وكلاءها ينفذون رقابة على الطاقات الصناعية والرمزية والتي يمكن أن تلعب دوراً في إتمام إعادة الإنتاج أو فشله. لا يبدو من الوجهة التاريخية أن التطبيقين منعزلين بعضهما أبداً ؛ إذ ممارسة الهيمنة تلزمها لكي تبقى وتستمر رقابة على التكاثر الاجتماعي والثقافي والسوسيو - اقتصادي للمنتجين بمقدار تستطيع معه ضمان سلطتهما ومعها حقها من التكاليف. ولكي تُحَقِّق هدفها تُحاول من جهة تنظيم هذا المجال حسب قواعده، ومن جهة أخرى طرح عناصر التطبيق للمنتجين لروابطهم بالتشارك الأفقي ... لكي تجعل منها عناصر تثبيت للتشارك العمودي.

إن بول باسكون وأحمد التوفيق قد قدما لنا مثلاً كلاسيكياً حيث إنهما وصفا التوزيع التي حوّلت من حفلة ذات طابع جماعي تبرز تعاون الفريق، إلى أداة للاستغلال على أيدي القواد الذين حصلوا لأنفسهم بهذه الصورة على أيدٍ عاملة مجانية، وبنفس الفعل أفرغوا التوزيع من عناصرها الطقوسية كالاحتفال وتمتين روابط الجماعة⁽⁴⁰⁾. إن هذا التحويل لتعاقد جماعي إلى أداة استغلال ملحوظ كثير في البلدان المغاربية وهو يبين الفرق بين التشارك الأفقي وبين التشارك العمودي⁽⁴¹⁾.

بالنسبة لتعريفنا، المؤسسات الدينية بالمدينة والبادية هي أعمدة التطبيق من أعلى إلى أسفل. وممثلوها يحافظون على بعض الواجبات الدينية الخصوصية التي لها

(39) Gellner, Saints p. 298/Berque, Structures pp. 315-317. Toufiq le met sur le même niveau que les artisans quant à ses relations avec les paysans sauf qu'il n'offre pas un repas aux participants de touiza qu'il reçoit, Toufiq, Musahama vol. I, pp. 231, 232. Cette même idée est développée par Hugh Roberts, Conversion pp. 105-107. Pour la situation urbaine voir Roger le Tourneau : La Vie Quotidienne à fés en 1900. Hachette 1965, pp. 226-229. il serait intéressant de comparer la notion grecque du démiurge, de l'homme dont l'activité se poursuit dans le cadre du demos et non pas dans le cadre du oikos (Vernant, op. cit. , 17) avec l'idée de "spécialiste" villageois marocain. Les deux notions semblent en commun que l'activité intellectuelle en cela n'est pas différente du travail manuel. Pour la situation urbaine, cette idée se retrouve dans les manuels de droit islamique dans les chapitres qui traitent de l'agir mustarak, celui qui offre des services à un grand public. et qui est appelé agir, même s'il n'est pas loué pour servir.

(40) Montagne, Berbères, p. 247. 232-231. ص 1، ص 232-231. أحمد التوفيق، ج 1، ص 232-231.

(41) Montagne, Berbères, p. 411.

معنى لتمثيل إعادة الإنتاج والنمط الاجتماعي؛ الدفاع عن الطقوس، إقامة العبادة حسب أفعالها المقررة، إعادة إنتاج نظام المعايير الدينية والثقافية. ولملاحظة هذه الواجبات نرى أنها تكافأ بواسطة تسليمات مباشرة أو عبر وسيط من الحكومة المركزية. هذه التسليمات تمثل جزءاً كبيراً من موارد ممثلي المؤسسات الدينية مع إعفائهم من العمل المنتج؛ وتُصنّف سواء على شكل ملك أو حبس عقارات مهمة، تضمن لهم ثمرات من عمل القرويين والصناع. وهم يراقبون شرعية العلاقات مع الرموز الدينية المحسّدة للجماعة وروابطها الاجتماعية. وتتمثل إحدى الأنشطة الرئيسية بالنسبة لهم في أن يُعِدُّوا ويحاربوا كل تحديد غير شرعي من منظومة القواعد الثقافية والدينية⁽⁴²⁾. على أن هناك اختلافاً في الوضعية للمؤسسات الدينية ما بين كونها حضرية أو قروية.

في المدن تضيق السلطة المركزية نطاقَ عمل المؤسسات الدينية. في حالة ما إذا شددت الدولة رقابتها على الأوقاف، وتحول جزءاً من سلطة المؤسسة إلى الدولة، وتراقب الموارد الاقتصادية لموظفي الجوامع والزوايا⁽⁴³⁾ فإنها تحول لكنها تضمن للمؤسسات الدينية هيمنة على مراقبة الرموز الدينية. هذه العلائق أصابها تغيير أثناء الفترة الكولونيالية، حيث إن جهازاً حكومياً من غير المسلمين في الجزائر مثلاً قد أعطى حماية جيدة، ومساعدة مالية لدين غير الإسلام. ومن جهة أخرى، انطلاقاً من حوافز سياسية كانت السلطة الكولونيالية تعتبر الروابط مع مؤسسات الإسلام الصوفي والقروي أكثر أهمية من الروابط بمؤسسات المدن. وثالثاً، كانت تفضل ولمدة طويلة نظاماً لمعايير ثقافية علمانية في مقابل جميع الأديان. رابعاً، كانت المؤسسات الدينية الحضرية فيما يبدو تابعة للحكومة لدرجة أن التنظيم الديني لمقاومة الكولونيالية لم يتحقق تحت إشراف العلماء الذين يتقاضون رواتبهم من

(42) Jacques Berque : *Al-Yousi. Problèmes de la culture marocaine au XVII siècle*. Paris 1958, pp.64, 96. Il faut bien voir le chiffre élevé des livres dans la zawiya de Tamgrut qui s'occupent de la lutte contre la bidaa, voir la bibliographie de Mannuni. Voir aussi pour les villes Ahmad b. Halid an-Nasiri. *Kitab al-istiqa li ahbar duwal al - maghrib al-aqsa*. Dar al-Baida 1956, Vol. I, pp. 142-46, Vol. VIII, pp. 89, 119-124.

ينظر أيضاً أحمد، ب. خالد الناصري، *الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى*، الدار البيضاء، 1956، ج. 1، ص ص. 46-142 و ج. 8، ص ص. 89، 124-119.

(43) Baber Johansen: *The Servants of the Mosques*, in : *The Maghreb Review*, Vol. 7, Nos. 1-2 (Jan.-April 1982), pp. 23-31.

الحكومة، وإنما صدرت المقاومة من الإسلام الإصلاحي. وقبل ذلك فإن مؤسسات الإسلام السُني جَسَدَتْ، بدون شك، قبل فترة الاستعمار المميزات الثلاث لممارسة فعالية من أعلى إلى أسفل.

وينطبق ذلك، على نطاق واسع، على مؤسسات الإسلام الصوفي ضمن النظام القبلي. وقد حظيت أنشطتها بدراسة نسبية في المغرب من طرف «الجمعية والمزرعة»⁽⁴⁴⁾ التي كانت تَقْتَنِي منتجات العمل «الأجنبي» باسم رسوم الملكية، وحصلت من المخزن على امتيازات مضمونة تخولها الإعفاء من الضرائب وتملك الأرض وحقوق قضائية على أتباعها؛ وهي لا تراول سلطتها في أيام الأزمة فقط. ومن هذه المؤسسات : الطيبية في ورزازات⁽⁴⁵⁾، والناصرية في تمكروت⁽⁴⁶⁾، والأمازيغية بتمصلوحت⁽⁴⁷⁾، والشرقاوية في أبي الجعد⁽⁴⁸⁾. وهي زوايا لها نفس العمر تقريباً، وهي أقدم عهداً من الأسرة الملكية الحالية التي استوفت أكثر من ثلاثة قرون، مما يجعلها أقدم من أية أسرة حاكمة في أوروبا.

إن أعمار المؤسسات الدينية المديدة لا يُمكن تأويلها إلا بكونها إشارة دالة على فعالية خارقة للعادة. وقد نجحت في اكتساب أهلية حقة لضمان إدماج الفرق

(44) أنظر التوفيق (المساهمة) 304/241/229 بالنسبة لمؤسسة كأداة للاستغلال وبالنسبة للتطور العام لها في بداية التاريخ الإسلامي أنظر زيول هاك (الملاك والقروي في أوائل الإسلام) مركز البحث الإسلامي / إسلام آباد - باكستان 1977. ولتطورها داخل القانون الإسلامي أنظر كتابنا (القانون الإسلامي - ضريبة الأرض والكراء). كروم هيلم 1988، الضرائب في الجزائر المحتلة / أنظر جون روبي (قانون الملكية في الجزائر المحتلة) أصول الملكية القروية العقارية / جامعة كاليفورنيا - لوس أنجلوس 1967 ص. 9. أنظر باسكوني ج. 1، ص. 278، وجورج درك (سييلمان) محاولة في التاريخ الديني بالمغرب. الطرق والزوايا باريس 1952 ص. 211.

(45) تأسست 1666-1670، حسب جاك بيرك (البيت الوزاني) موقفها السياسي - علاقاتها بالجزائر والطبقة الجزائرية - في السياسة العقارية 1936 / الأرشيفات المغربية Aix.4.21 النسخة سلمت لي من طرف جميل أبو النصر.

(46) تأسست أواخر القرن 16 عبد الله الحمودي، القداسة والسلطة جمعية تمكروت في القرنين 17/18 حوليات E.S.C 384 ماي / غشت / 1980.

(47) تأسست في منتصف القرن 16، المصلحيون عرفوا ثلاث أسر ملكية - شاهدوا تولية عدد من السلاطين عاشت زاويتهم في عهد الحماية. لم تكن هناك محافظة عقارية بعد في المغرب خارج الزوايا التي يمكنها إعطاء رسوم وضمان دوامها - باسكوني - الحوز، ج. 1، ص. 267، 277، 365.

(48) تأسست آخر القرن Dale F. Eickelman : Moroccan Islam. Tradition and Society in a Pilgrimage Center. Austin and London 1976, p. 33.

الاجتماعية الخاضعة لها في سياق ثقافي، واجتماعي، وسياسي تحت ظل إسلام عالمي. وأفلحت كذلك في إرضاء الحاجات المادية والنفسية لدى المجموعات الاجتماعية التي تهيم عليها؛ ثالثاً، تمكنت، ومنذ زمن طويل، من تحاشي النزاعات مع مراكز سلطة أخرى؛ والتي من المحتمل أن تكون خطراً عليها، إن نجاح هذه الزوايا بسلطتها كانت مرتكزة على مراقبة وحفظ الرموز المحسدة للسياق الاجتماعي للمسلمين، بمعنى مراقبة التعليم الديني والثقافي والإشراف على جميع الأنشطة الدينية والطقوسية وضمان احتكار الشرعية في هذه الميادين. إن هذا الاحتكار لرقابة الرموز الدينية في المجال المحدد - الذي تمارس فيه سلطتها - هو في الغالب ممنوح لها من طرف المخزن.

إن ظواهر التوقير والاحترام تجسّد وثائق حقيقية للأفضلية والامتياز. أي تقلد الحاملين لها امتيازاً عملياً يمنحهم سلطة دينية رمزية، وخولهم المخزن اختصاصات جبائية وامتيازات اقتصادية وقانونية واعترافاً سياسياً، كل ذلك قوى من نفوذ الزوايا الدينية.

إن الامتيازات الممنوحة من لدن المخزن لمختلف الزوايا بالمغرب شيء أكدته الدراسات. كما في دراسات محمد حجيّ الذي قدم تفاصيل بالنسبة لأسلاف مؤسسي الزاوية الدلائية⁽⁴⁹⁾. ونشر بول باسكون بدوره عن دور زاوية تمصلوحت ووثائق عن هذه «الرسائل النبيلة» الممتدة عبر عدة قرون⁽⁵⁰⁾، وذكر حمودي وجود مثل هذه الرسائل بالنسبة للزاوية الحنصالية، ترجع إلى القرن الثالث عشر⁽⁵¹⁾. وذكر لازاريف (Lazarev) بدلالاتها فيما يخص نموّ الملكيات الفلاحية الكبرى في الغرب⁽⁵²⁾. وكشف جاك بيرك أيضاً عن مثيلها في زاوية وزان ضمن دراسة غير

(49) محمد حجي، الزاوية الدلائية، ص ص. 30-44 وأيضاً ص ص. 116-243-260.

(50) Pascon, Haouz Vol. II, 1-93 : (مكاتبات شخصية ورسائل مخزنة حول الناحية الحوزية) : mukatabat sahsiiyya wa - rasail mahzaniyya haula annahiyya al-haouziyya, Ar- Ribat, 1974.

(51) Abdellah Hammoudi : Segmentarité, Stratification Sociale, Pouvoir Politique et Sainteté. Réflexions sur les Thèses de Gellner. In: Hespéris Tamuda, Vol XV, 1974, pp. 169-70. Mais dans son essai sur la zawiya de Tamgrut, Hammoudi signale l'absence de ces lettres de privilèges pour la Nasiriya, Hammoudi, Tamgrut, pp. 634-635.

(52) Grigori Lazarev : Les Concessions Foncières au Maroc. Contribution à L'Etude de la Formation des Domaines personnels dans les Campagnes Marocaines, in : Etudes Sociologiques sur le Maroc. Publication du Bulletin économique et social du Maroc: Sociologie, pp. 59-64.

منشورة⁽⁵³⁾. والتوفيق بدوره وجد أمثالها في الراوية الصغيرة بتساوت⁽⁵⁴⁾. ثم إن مجلة الوثائق المغربية نشرت كثيراً من رسائل الامتياز هذه بالنسبة للزاوية الشرفاوية بأبي الجعد، ولآخرين من ممثلي المؤسسات الدينية بجنوب المغرب⁽⁵⁵⁾. ونظراً لكثرة دلالتها يمكننا اعتبارها بمثابة عناصر مهمة لسياسة المخزن.

هذه الوثائق بالنسبة للمؤسسات الدينية وللقبائل هي شهادات نمطية تبرهن على اعتراف من طرف ممثلي الإسلام الحضري البعيد بفعل الاندماج وتخويل السلطة لمؤسسات محلية، وهي شواهد لنا بأن المخزن كان يهتم بترتيب جماعات وسيطة، بالنسبة لأصحاب السلطة الدينية والسياسية، والتي تواصل ثقافتهم على صورة الإسلام الحضري. وثمة أحياناً - ولو كان هذا غير ثابت - وفاق مصلحة بين المخزن المركزي وبين المؤسسات الدينية من أجل صيانة تطبيق تراتبي شرعي دينياً، على صعيد المناطق الموجودة تحت حكم المخزن.

إن أصحاب الزوايا، نظراً لممارستهم سياسة «الزواج الداخلي» الذي يفرض عقاباً اجتماعياً على نسائهم⁽⁵⁶⁾؛ ونظراً لما منحوا من امتيازات جبائية وقانونية من طرف المخزن، وتظاهروا بهم بسياسة المهادنة قدر الإمكان⁽⁵⁷⁾، فإنهم يصيرون خارج حدود الفرقاء الذين يعملون كوسطاء لهم مبرزين قانون الامتياز الخاص بهم. هذا القانون متركز على اعتراف المخزن باحتكارهم التصرف في الرموز الدينية والامتيازات الجبائية والقانونية.

لكن هذا الامتياز يستند دوماً إلى الملوك الذين هم على قيد الحياة، ويكون مُجدياً طالما ظل ممثلو المؤسسات الدينية يقدررون على الاحتفاظ - بأنفسهم - على سلطتهم اقتصادياً واجتماعياً في دائرة نفوذهم. ولهذا يجب قبل كل شيء أن يرضوا بعض الحاجات المادية والنفسية للمتجدين، ويتم التعبير عن هذه الانتظارات بوضوح عن

(54) التوفيق، مساهمة ج. 1، ص ص. 45.

(55) الوثائق المغربية 1976 ص ص. 132، 377، 379، 381، 389، 399، 406، 453، 458، 489، 495.

Voir aussi Eickelman, Moroccan Islam, pp. 27, 42-43, 49, 52, 60-61, 240-241, 243, 252.

(56) Gellner, Saints, pp. 164, 182, 193. Fanny Colonna, op. cit., p.3.

(57) Il y a bien des cas dans lesquels les zawaya utilisent la violence. Hammoudi; Segmentarité, pp. 163-165. Pascon, Haouz, vol. I, 198-199. Jean Brignon et al.: Histoire du Maroc. Casablanca 1967, pp. 264-69; Drague (Spilman), p. 197. الزاوية الدلائية، حجي، passim.

طريق اللغة الرمزية من أسرار ترجمة «الولي الصالح» فهو لا يجب عليه أن يقوم بتأثير اندماجي أمام المجتمع، بل وأيضاً أمام الطبيعة. إن أساطير الأولياء النموذجيين من شأنها ترويض الحيوانات المفترسة⁽⁵⁸⁾، واكتشاف المياه الجوفية⁽⁵⁹⁾ وتحسين الغلل والمحاصيل للإنتاج الزراعي قدر الإمكان⁽⁶⁰⁾.

وتظهر المقارنة مع تراجم الأولياء في المدن من خلال بعض المضاربات الاقتصادية التي يمكن أن تؤدي وظيفة من قبيل ما سلف من التحكم والتأثير في عناصر الطبيعة بالنسبة لأولياء البادية. فالصوفي الفاسي عبد العزيز الدباغ قد اعترف بمقام والده الديني لما باع أرضاً له في وقت مناسب جداً، أي قبيل دخول الاودية إلى فاس، واغتصابهم لتلك الأرض المبيعة، ففقدت بذلك قيمتها. وفسر عبد العزيز الدباغ هذا الأمر بكرامة الكشف⁽⁶¹⁾. وهكذا يكون من وظيفة سيرة الولي إدماج المنتجين في الطبيعة وتعديل الإنتاج والتوزيع⁽⁶²⁾. إنه يبرز كراماته في حل المشاكل وتوفير الغذاء بالنسبة لأتباعه.

إن الجغرافيين مثل باسكون⁽⁶³⁾ والأنثروبولوجيين مثل بيرك⁽⁶⁴⁾، والمؤرخين مثل محمد حجي⁽⁶⁵⁾، متفقون جميعاً على تقديم مثلي مؤسسات الإسلام الصوفي كمنعشين للنشاط الفلاحي، والتجهيزات السقوية. يقول نوان (Noin): يوجد عدد

(58) Dermenghem, Culte, passim.

(59) Gellner, Saints, pp. 136, 257. Gellner refuse d'y avoir une explication du succès du saint et de la zawiya. Berque, Structures, pp. 249-250, 286-287, 293, 306. Pascon, Haouz, vol. I, 262, 264. Dermenghem, Culte, pp. 39, 40. Eickelman, Moroccan Islam, pp. 165, 167. Dale F. Eickelman et Bouzekri Draoui: Islamic Myths from Western Morocco. Three Texts, in; Hesperis Tanuda, vol. XIV, p202, 204.

(60) Gellner, Saints, pp. 136, 156, n. 1, 176, 257, 290. Dermenghem, Culte, p. 69. Pascon, Haouz, vol. I, pp. 266-268. Toufiq, Musahama, vol. I, p. 83. Robin Bidwell: Morocco under Colonial Rule. French Administration of Tribal Areas 1912-1956. London 1973, p. 128. Berque, Structures, pp. 305, 307. Morsy, Ahansala, p.44. Michaux - Bellairem Conférences, p. 99.

(61) أحمد. المبارك الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز الدباغ، مصر، 1861، 1380 هـ، ص. 7.

(62) Dermenghem, Culte, pp. 42, 64, 70. 44، 33، ص. 44. التوفيق، مساهمة، ج. 1، ص. 83. الحمودي، تمقروت، ص. 262.

(63) Pascon, Haouz, vol. I, pp. 262, 264, 269, 275, 278-279, 286.

(64) Berque, Structures, pp. 286-287.

(65) حجي، الدلائل، ص. 38، 212.

قليل من القرى الكبرى ذات الكثافة في المغرب، لكن رغم قلة عددها فإننا نجد فيها زوايا قديمة⁽⁶⁶⁾. وهذا يدل على نجاحها في بناء أجهزة السقي، وبالتالي إقامة قرى فلاحية مهمة، وإن تحت ظروف طبيعية قاسية غير مساعدة على استمرار بقائها. ويعلق قائلاً: «إن وجودها يُثبت بأن صعوبات البيئة يمكن التغلب عليها وتغييرها بفضل ما يُبذل من جهود»⁽⁶⁷⁾. وكُتبت «فاني كولونه» بدورها: «لكن في الجزائر يبدو على الأقل أن جميع المجتمعات المستقرة التي بها علماء يحتلون مكانة مُهمّة، وأحياناً في قمةً ترابية جليلة - مثل كورارة - هي مجتمعات فلاحية سقوية معقدة⁽⁶⁸⁾». وتحيلنا تراجم الأولياء على «تأويل حقيقي» لإسلام الأولياء وتأثيرهم في ري الزراعة، ويمكن أن نربط ذلك افتراضاً بكثافة اليد العاملة التي تميز المؤسسات الدينية التي حضيت بالنجاح في المجتمعات القبلية.

تتولى المؤسسات الدينية وظيفة الملجأ إزاء عناصر لائكية حيث أن أشخاصاً يجدون فيها مأواً لهم، منقطعين عن سياق مجموعتهم الاجتماعية، فيصرون تابعين فيما يخص حمايتهم، وحفظ حياتهم على أسيادهم ويخضعون لتعليماتهم في مسألة الإنتاج والعدالة في النزاعات، والضرائب لكون سلطة أسيادهم هؤلاء تشملهم، وتشمل الأرض كذلك، وهي سلطة معترف بها من لدن المخزن. وفي تطوّر موصوف من طرف كتاب كثيرين متعلق بمناطق مغربية نرى ممثلي المؤسسات الدينية يسيطرون على المنتجين، ليس بفضل ما لهم من نفوذ معنوي وديني فقط، ولكن أيضاً بفضل امتلاك الأرض، والعدالة في أيديهم، فضلاً عن السند المخزني⁽⁶⁹⁾. وهكذا أنشأوا مدناً ذات نمط تراتبي ملحوظ جداً. وكلما

(66) Daniel Noin : *La population rurale du Maroc*. Paris 1970, vol. I, pp. 66, 138-39, 141, 161. D'ailleurs une situation assez similaire se retrouve au Balkan. Fikret Adanir. *Tradition and Rural Change in Southeastern Europe during Ottoman Rule*, pp. 6, 21, montre, en se basant sur les travaux de Omer Barkan et de S. Farooqi. L'importance des tekke-s pour la fondation des villages et pour l'activité agricole au Balkan sous Les Ottomans.

(67) Noin, *Population rurale*, vol. I, p. 139. Cf. Eickelman, *Moroccan Islam*, p. 49.

(68) Fanny Colonna, op., p.4.

(69) Lazarev, op. cit, pp. 61-62; Pascon, Haouz, vol. I, p. 278; Bidwell, *Colonial Rule*, pp. 130-131. E. Michaux-Bellaire et G. Salmon : *Les Tribus arabes de la vallée de Lekous*, in : *Archives Marocaines*, vols. IV-VI (1905-1906). Laroui, *Origines*, pp. 148-149; Michaux-Bellaire, *Conférences*, pp. 136-137. Noin, *Population rurale* vol. I, p. 260. Les "msllemin" travaillent sous la direction de l'institution religieuse et étaient soumis à sa taxation. "En échange", écrit Lazarev, de toutes ces servitudes, le chérif étendait sa protection (Sohba) sur l'azib; ses habitants étaient affranchis des impôts naiba, meks et droit de marché; ils=

امتدت أملاكهم العقارية بهذه الصفة، كلما عظم نفوذهم على القبائل وبالتالي يسعون للحصول على السند المخزني⁽⁷⁰⁾.

وإن كانت مراقبتهم لليد العاملة وتسخيرها لإنجاز تجهيزات للسقي، تبقى هناك فرضية تتطلب فحصاً وبحثاً تاريخيين. لكن بما أنهم يتوفرون على هذه الأيدي الشغالة التي يسيرونها، ولو في ظروف صعبة لمثل تلك الانجازات الفلاحية، فهذا عمل يظل مكتسباً تاريخياً. إن الزوايا الكبرى تسير هنا على قاعدة الجمعيات والمزرعة، وعلى قاعدة العطايا والهدايا المقدمة من طرف القبائل المجاورة، مما يُهيئ لها اقتصاداً تخزينياً يسمح لها بأداء وظيفتها الدينية، وتقديم تغذية سخية للفقراء، واستضافة الأغنياء بحفاوة وفخر، والقيام بخزن الحبوب لحساب القبائل المجاورة⁽⁷¹⁾. وهنا نجد اختلاف المقاربات النظرية وتباين مرامي البحث. بيد أننا نجد اتفاقاً في الأدبيات حول فعالية المؤسسات الدينية كسادة وحماة من نواب الدهر. وذلك بمنح المأوى والتغذية للمحتاجين، فإنها مثل المخزن المركزي، وتعتبر مستودعات للحبوب والمواد التموينية التي تُنجد الفرقاء الاجتماعيين بالأقوات أثناء حدوث القحط والجاعة... وقد ذكر حجي عن الزاوية الدلائية حين إنشائها أنها قامت بتموين الناس على نطاق واسع، وعند تخرج تلامذتها تعطيهم الإذن بفتح زوايا خاصة بهم والقيام باستضافة الزائرين⁽⁷²⁾. وأثار جيلنر (Gellner) من جهته الانتباه إلى واجبات الزاوية الحنصالية التي تستضيف الزائرين لتحصل من ذلك على القانون الخاص الذي يُنوب العمل الفلاحي لصالح الأولياء⁽⁷³⁾.

=n'étaient pas astreints à la prestation militaire de la harka. Enfin, ils s'échappaient à la justice du makhzen : l'azib était généralement "horm et zouag", terrain de protection et le makhzen pouvait y pénétrer" Concessions Foncières, pp. 61-62. Mais cela demandait un prix élevé : "Sur ceux - ci, appelés msellmin, le dahir de concession ou de renouvellement donne aux morabits des pouvoirs étendus. Ils ne peuvent être "approchés" par d'autres, ils fournissent sur les terres concédées, des travaux de nature variée (terrassment de khattara, de séguia ilabours, plantations, récoltes etc ... à sous des statuts différents (quintenniers, métayers, tenanciers, associés ...). Il est donc patent que ces gens échappaient de fait au Makhzen et étaient totalement sous la dépendance de la Zaouïa" (Pascon, Haouz, Vol. I, p. 278). Voir Michaux Bellaire et G. Salmon, Tribus Arabes, Archives Marocaines, Vol. V, pp. 75-77.

(70) الحمودي، مقفروت، ص ص. 630-634. 315-314. Traditionen, Rel. Johanssen, Voir
(71) عادة اتخاذ أكادير وهو مستودع جماعي مبني يخصص عليه حراسة، لكل أسرة فيه حجرة تخزن فيها الحبوب وغيرها من المتاع (المترجم).
(72) محمد حجي، الدلائية، ص ص. 43، 47، 64 - 77.

(73) Gellner, Saints, p. 156, n° 1.

وذكر جاك بيرك⁽⁷⁴⁾. أن استهلاك اللحوم الطرية بمثابة السمات الأكثر بروزاً في حفلات الأولياء⁽⁷⁵⁾. وأورد ديرمنجن (Dermenghen) أنه في كثير من النواحي يتسم خروج الحجاج إلى الأماكن المقدسة للإسلام الصوفي بتقليد إسمه «الطعام»⁽⁷⁶⁾. وقال التوفيق كذلك عند كلامه عن الزاوية الصغيرة بأيت مكطان، إنه حتى في زمن تدهورها كانت تخزن دوماً ما يكفي من الحبوب لمواجهة المجاعة، وتُقرض الشعير للفقراء. وأضاف بأن ذلك يُظهر فروقاً متميزة تفصل - في الميدان الفلاحي - بالأطلس الكبير الملاك الكبير للأرض عن الملاك العادي⁽⁷⁷⁾. وهنا يظهر بوضوح ما للمؤسسة الدينية من فعالية، فإذا كانت قادرة على ضمان البقاء على الحياة لمحبيها، موفرة لهم القوت والغذاء فهذا برهان على فعاليتها لممارسة سلطة من أعلى إلى أسفل، مرتكزة على إدماج محبيها في الطبيعة، وفي المجتمع. وانطلاقاً من هذا فإنه بوسعها فرض تصوُّرها لتراتبية العلاقات الاجتماعية⁽⁷⁸⁾.

إن زاوية مكللة بالنجاح في مهامها تظل مدة طويلة مركزاً لسلطة اقتصادية ورمزية. فكيف هي الآن في طموحها إلى سلطة سياسية أمام القبائل المحيطة بها، وتجاه سلطات دينية منافسة لها، وحيال السلطة المركزية؟ ولا نستثني بطبيعة الحال المنافسات مع قوى دينية سياسية أخرى أثناء صعود زاوية كبرى وتشوّفها لمثل هذا الادعاء.

قبل السلطان المولى إسماعيل كان القرن السابع عشر متسمّاً بالنزاعات العسكرية ما بين ممثلي هذه المراكز الثانوية للسلطة⁽⁷⁹⁾. وفي القرن التاسع عشر الدرقاوية⁽⁸⁰⁾، وفي القرن العشرين تشوّفت الزاوية المعينية⁽⁸¹⁾ إلى تكوين جبهة ضد المخزن.

(74) Pascon, Haouz, vol. I. 270.

(75) Berque, Structures, pp. 253, 277, 291-295, 307-308, 311. Voir Dermenghen, Culte, pp. 41-42.

(76) Dermenghen, Culte, pp. 183.

(77) التوفيق، مساهمة، [يقصد الطبعة الأولى سنة 1978 التي تحمل عنوان مساهمة في دراسة المجتمع المغربي في القرن 19]. ج. 1، ص. 223-222. Voir Eickelman, Moroccan Islam, p. 40, sur le fait que la zawiya des Sarqawa a servi comme magasin de blé pour les tribus voisines.

(78) محمد حجي، الزاوية الدلائية، ص. 44، ذكر عن مؤسس الزاوية قوله: «من جعل الناس سواء، ليس لحمقه دوا»؟.

(79) حجي، أمكنه أن يكتب التاريخ السياسي للمغرب خلال القرن السابع عشر انطلاقاً من علائق الزاوية الدلائية مع المراكز الدينية السياسية الأخرى.

(80) Brignon, Histoire, pp. 264-269.

(81) Montagne, Berbères, p. 399. Laroui, Origines, pp. 384-385, 409-12, 425. Drague, (Spillman), Esquisse, p. 105.

لكن بعد القرن 17م لم يعد الأمر يتعلق بأمثلة نمطية، وإنما في كل مرة يتعلق بتنظيم جديد نسبياً يشرَّب بحثاً عن تشكيل قانونه الخاص بالسياسة وللمجتمع المغربي.

إن المنظمات الدينية القديمة حالما تستقر لا تدخل في صراع بقوة السلاح مع القبائل المجاورة حينما يكون تجنُّب ذلك ممكناً لأن استعمال وسائل حربية من شأنه إفقاد المنظمة الدينية في المعارك مكانتها الخصوصية كحارسة للحدود مع ما يستتبع ذلك من خسران الامتيازات ذات الصلة، تجاه القبائل؛ بل تعتمد الزوايا الكبرى على سلطتها الاقتصادية، وعلى احتكارها رعاية استعمال الرموز الدينية لتوطيد سلطتها.

كما تسعى التنظيمات الدينية وتبذل جهدها لتلاقي المواجهة مع المخزن طالما هو لا يمس امتيازاتها⁽⁸²⁾ واستشارها باستعمال الرموز الدينية، ومن ضمنها حق اللجوء الذي له مدلول اقتصادي بالنسبة للنشاط الفلاحي للزاوية. والإخلال به يعني الإضرار بسلطتها الرمزية وبالتَّبع النيل من سلطتها في إطار النظام القبلي. وفي حالة ما إذا وقع المساس بهذه النُّقطة تضطر الزاوية للمجابهة مع المخزن، كما يتَّضح ذلك من مثال الزاوية الشرقاوية في القرن الثامن عشر⁽⁸³⁾، وكذا تحالف الزوايا الوزانية والشرادية والدرقاوية⁽⁸⁴⁾ في القرن التاسع عشر. وفي الحالات الأخرى تكتفي الزوايا تجاه المخزن بلعب دور الوسيط القوي الذي هو ضروري للحفاظ على هيمنة السلطة المركزية، وهذا ما يدفعها إلى صيانة تسييرها الذاتي للقبائل، وتسوية نزاعات طارئة بين القبائل المتنافسة. وأن تسوية مثل هذه النزاعات الداخلية، وفيما بين القبائل يكون لها مفعول على مستويين؛ تقوية دور الزاوية وسيطاً بين القبائل، ما يجعل نفوذها يعلو فوق الأحلاف القبليَّة ويرفع عالياً نفوذ الزوايا كمراكز وسيطة فعالة بين المخزن والقبائل، والعاملان معاً متضافران.

(82) Ils utilisent des moyens violents si c'est nécessaire : Hammoudi, *Segmentarité*, pp. 163-165, 172-173. Pascon, Haouz, vol. I, 197-198. Drague (Spilliman) *Esquisse*, p. 197.

(83) الناصري، الاستقصا، ج. 8، ص. 59. Eickelman, Moroccan Islam, pp. 40-41 n'est pas clair sur ce point.

(84) لهذا التحالف بحق عدة أسباب منها سياسة مولاي سليمان التي جعلت المراسم محل تساؤل، ومبدأ التوسل... أنظر الاستقصا ج. 8، ص. 134-124-119. Brignon, Histoire, pp. 264-269. أنظر أيضاً خطبة مولاي سليمان العلوي (انتصار السنة، ومحاربة البدع والطوائف الضالة، فاس - المطبعة الجديدة).

هذه الوظيفة التوسطية للمؤسسات الدينية التي تضطلع بها إزاء المخزن تنطبق على حالة يكون فيها المخزن ضعيفاً عاجزاً عن ممارسة المراقبة الحكومية على جميع جهات البلاد التي لا تنكر التبعية للمخزن، فيصير مُضْطَرّاً لعقد أحلاف مع مراكز قوى التي لها نوع من التنظيم غير القبلي، لأنها مثل المخزن تمارس وظيفة من أعلى إلى أسفل؛ (أو ممارسة من أعلى إلى أسفل)، تقوم بهذه الوظيفة تجاه القبائل، لأنها بالنسبة للنظام القبلي تمثل تراتبياً ونظاماً شبه حكومي، مثل القواد الكبار. تتوفر الزوايا على قاعدة اقتصادية متألّفة من ملكيات كبرى، وعلى اليد العاملة لكنها على عكس القواد، نفوذها إزاء القبائل لا يستند إلى قوة السلاح، وإنما يتركز على رموز دينية، وفي هذه الحالة يجب عليها أن تؤدي دور الوساطة؛ بمعنى أن تحاول إدماج عوامل الإنتاج في عملها الخاص. إن هذا المظهر من النشاط يكاد يكون منسياً. وقد أكدّ على ذلك جيلنر ببراعة. وقد تراجع هذا المظهر نظراً للأهمية المعطاة للمسائل العلميّة والسياسية للعلاقات بين المخزن والزوايا من جهة، ومن جهة أخرى تقديم الهدايا وإخضاع القبائل. إن أشكال الاندماج والممارسة للمنتجين في عمل المؤسسات الدينيّة لها أهمية أساسية في فهم تاريخ الزوايا الذي يُقرأ كدلالة على التطور التاريخي العام. ولهذا أحب أن أعدد بعض العناصر الملحوظة في ممارسة القبائل تجاه ممارسة المؤسسات الدينية.

أولاً : اللغة : المؤسسات الكبرى للإسلام الصوفي، باستثناء الحنصالية⁽⁸⁵⁾ تقريباً؛ تدرّس اللغة العربية بكيفية طبيعية. لكن كتابات اليوسي⁽⁸⁶⁾ وأحمد ابن عجيبة أشارت إلى استعمال اللغة الأمازيغية في نفس الوقت، كأداة للتواصل مع الأفراد البسطاء من القبائل؛ وكذا في تأدية الفروض الدينية. وأنقل هنا فقرة من كتاب ابن عجيبة : «قمت شخصياً بتجارب في استعمال لغات أجنبية، وبالأخص البربرية. وقد وجدنا فيها ما هو كائن في اللغة العربية من أفكار ومفاهيم، وأيضاً ما يخص ترتيب الكلمات لتؤدي ما يعبر بالمعاني المستترة، سواء بالإيجاز أو الإطناب إلخ. لدرجة أن اللغتين لا تختلفان تقريباً ما عدا في شكل الكلمات»⁽⁸⁷⁾.

(85) Morsy, *Ahansala*, p. 39, voir Michaux-Bellaire, *Conférences*, p. 101.

(86) Berque, *al-Yousi*, pp. 53-54.

(87) J.-L. Michon : *L'Autobiographie (Fahrasa) du Soufi Marocain Ahmad Ibn Agiba (1747-1809)*. Leiden 1969, p. 240 [143]. Cf. Michaux-Bellaire, *Conférences*, p. 102.

ثانيا : المؤسسات الدينية تندمج في الزمن الاجتماعي للمنتجين المحدد بدورات الإنتاج الزراعي والرعوي، والذي يتميز مثل زمن دوري لإعادة الإنتاج للجماعات. لقد أتى إيكلمان (Eickelman) على ذكر الحج إلى مكة والفرق بينه وبين المواسم. الموسم هو الزيارة السنوية التي يقوم بها أفراد القبيلة للولي الصالح. أما الحج فهو واجب فردي ويتطلب القيام به ابتعاد الأفراد عن الروابط العادية المحلية، وغايته نفي التمييز بين المسلمين المشاركين في أداء مناسك الحج في جو روحي من الأخوة والمساواة. هنا لا يتعلق الأمر بزمن اجتماعي دوري لإعادة إنتاج الجماعات؛ بل بزمن ديني، بمعنى أن السنة القمرية ليس لها أية علاقة مع الإنتاج أو التكاثر السوسيو اقتصادي. بينما المواسم مرتبطة بدورات الفلاحة وتربية الماشية، فهي تزار كثيراً من طرف الأفراد الذين لا يهتمون - وهم في الموسم - بالزائرين الآخرين، من فرقاء آخرين؛ ولهذا فإن التباينات تظل موجودة بين الجماعات؛ بل بالعكس يتم إبراز هذه الفوارق بصورة عيانية. الموسم يقوى جيّداً الروابط والأنماط المحلية، ويبقى في إطار الزمن الاجتماعي للمنتجين⁽⁸⁸⁾، وحتى في هذا الزمن الاجتماعي يُشكل الموسم الفترة الوحيدة التي لم يتم دمجها في الدورات الإنتاجية.

ثالثا : الطقوس : المؤسسات الدينية للإسلام الصوفي تضمن لنفسها الهيمنة داخل تراتبية المقدس، ولكي لا تصبح هذه الهيمنة مستحيلة يجب أن تُضفي طابعاً إسلامياً على صف من الطقوس المستندة إلى الإنتاج، وإلى الجماعة. وتمثل حسب جاك بيرك «الاجتماعي النقي تقريبا». ويجب على المؤسسات أن تدمجها ضمن سُلّمها الخاص كرمز ديني في هذا النوع من تدرّج المقدس وتراتبيته. إن تمثيل الجماعة لا يتأتى التعبير عنه إلا بواسطة طقوس ورموز مُسلّمة. وهذان الأخيران مراقبان ومرعيان من طرف ممثلي الإسلام الصوفي. أما مرجعية هذه الطقوس فتعود إلى الإنتاج وإلى الجماعة داخل رمز الإسلام الصوفي والذي وضّحه بالوصف دير منكهام حول الحج المحلي⁽⁸⁹⁾.

رابعا : القانون، الزوايا الكبرى تدرس بطبيعة الحال الشريعة، لكننا نعرف من كتابات مونطاني وبيرك، وميشو بيلير وجيلنر أن ممثلي الإسلام الصوفي بذلوا

(88) Eickelman, *Moroccan Islam*, p. 173.

(89) Dermenghem, *Culte*, p. 194 sequ. Voir Résumé, pp, 211, 214 et chapitres III et V.

جهدهم لإيجاد صيغة توافُق، من شأنها أن تُمكن من الاحتفاظ داخل التغطية المهيمنة المستمرة للشرعية؛ بعناصر من القانون العُرفي⁽⁹⁰⁾.

خامساً : فن العمارة ، يبرز فن العمارة حتى في مباني العبادة تطبيقاً مُلائماً للثقافة الجهوية. هناك أمثلة عند حجي⁽⁹¹⁾، ونوان⁽⁹²⁾، وصورة غمطية عند جيلنر⁽⁹³⁾. الزاوية مثل القرى الكبرى تشير إلى الوظيفة الوضائية لهذه المؤسسات. الفن المعماري يظهر الزاوية كنموذج يمثل نوع الحياة للمنتجين المحليين الذين هم في نفس الوقت يتقَمِّصون ويتبنون المبدأ العالمي للديانة الإسلامية. وإذا وجدنا - على العكس - أن مباني المنازل ومباني العبادة تتبع النموذج الحضري يمكن إذ ذاك أن نستنتج توجُّهاً قوياً للمؤسسات الدينية وفق ممارسة هيمنة النموذج الحضري. وقد بين محمد حجي⁽⁹⁴⁾ في عرضه عن الدلالية، بأن بناية الزاوية الثانية قد أُنجِزَ بالكامل وفق نموذج حضري. وهذا ما يمثل قطيعةً مع الثقافة المحلية، سيما وأن ذلك صاحبه المطالبة بقانون مدني وهيمنة الدولة.

سادساً : يستعمل الصلحاء التجربة الاجتماعية والثقافية للقبائل من أجل إضفاء الصبغة الشرعية على دورهم في حياة القبائل، ويشرحون العلاقات بين القبائل من جهة وبين الصلحاء المقدمين من جهة ثانية، وذلك بواسطة أساطير مدعمة لوحدة الصلحاء على صعيد سُلم أكثر رحابةً، والتي هي أساطير قبلية من شأنها تفسير تاريخ روابط القبائل مع الصلحاء المقدسين⁽⁹⁵⁾. والأكثر أهمية هو أن تجد المؤسسات الدينية في هذه التجارب الاجتماعية والثقافية للقبائل نماذج من الفكر التي تجعل المطالب محتملةً للمقدسين، وتعطى الشرعية للواجبات نحوهم.

(90) Berque, Al-Yousi, pp. 71-74. R. Montagne : Une Tribu Berbère du Sud Marocain. Massât, in : *Hespéris* 1924, vol. IV, pp. 397, 399. idem : Le Régime Juridique des Tribus du Sud Marocain, in : *Hespéris* 1924, vol. IV, pp. 328-330. idem : Berbères, p. 410. Gellner, Saints, pp. 131, 135, 149. Michaux-Bellaire, *Conférences*, p. 137.

(91) محمد حجي، الدلالية، ص ص. 211-33.

(92) Noin, *Population rurale*, vol. I, pp. 66, 138-139, 141, 161.

(93) Gellner, Saints, pp. 209, 213, 214, 283-84, 288.

(94) محمد حجي، الدلالية، ص ص. 212-211.

(95) Eickelman, *Moroccan Islam*, pp. 164-168. Eickelman et Draoui, *Myths*.

هذه لائحة غير مكتملة حقاً، وتصلح فقط لتوضيح بعض العناصر تدقيقاً حيال تطبيق المنتجين الذين هم مندمجون مع ممارسة المؤسسات الدينية، والذين يُعطون لمؤسسات إسلام الأولياء صِفةً وُسْطاءً ثقافيين؛ وتبيّن أن المنتجين يجدون في المؤسسات الدينية للإسلام الصوفي وسائل مُهمّة جداً لتأكيد وإثبات طريقتهم للتكاثر السوسيو-اقتصادي، وثقافي تجاه العالم الخارجي، وأن هذه المؤسسات الدينية ستدمجهم في وقت أو آخر ضمن التطبيق العالمي للمؤسسات المهيمنة. وفي رأيي، وبدون أي ريب، إن ممارسة من أعلى إلى أسفل بالنسبة للمؤسسات الدينية هي الأكثر وحدة، أساساً، على الصعيد الجهوي في المغرب وربما في جميع البلدان المغاربية كممارسة للمنتجين :

الأولى : تمثل منهجاً بقواعد منسجمة، ولغة تفسح الممرّ إلى أدبيات أكثر ثراء في العالم؛ وهي أوثق ما تكون بالسلطة المركزية التي تمثل الثقافة الحضرية وتدّعي الهيمنة على سائر الإمبراطورية. إن المؤسسات الدينية والمخزن وأعيان الجماعة لمنافعهما طالما يكون وجودهما متعلقاً بالحفاظ على أشكال التنظيم السياسي غير القبلي موالٍ للسلطة وفي ظل نمط مجتمع تراتبي. هناك دلائل قوية لوجود وازع الوحدة المنبثقة من ممارسة الوظيفة المخوّلة للنسب الشريف وللخلفاء الأسلاف، منذ بداية الملكية العلوية التي يرقى نسبها إلى النبي وإلى الخلفاء المدنيين. وقد تشكّلت «الإمبراطورية الشريفة» وعلى رأسها السلطان معبرة عن منظومة مصالحها داخل المجموعة ذات الأصول الشريفة نسباً وحسباً. لكن النسب الجنياولوجي لا يخلق مقدسين أولياء، ولكنه يسهل الولوج لهذه الوظيفة. وبصفة عكسية؛ إنَّ تجربة مُكلّلة بالنجاح لمقدسٍ ما تُتيح أحياناً كثيرة تكوين جنياولوجيا موافقة.

إن الاعتراف بالانتماء إلى «نبلاء الإمبراطورية» ينطلق دائماً وبصفة مؤقتة من -
ظواهر التوقير والاحترام⁽⁹⁶⁾، وكون هذه الصفة بالنسبة لممثلي الإسلام الصوفي في

(96) Voir note 68. Sur le contrôle étatique des généalogies des shurafa voir Laroui, Origines, pp. 93-95.

البادية تدرجهم في جينياالوجيا السادة الحضريين، ما يُعتبر رمزاً دالاً على الوحدة في الممارسة، وأنهما يُشكلان معاً ضمير هذه الوحدة.

وعلى العكس من ذلك يتحدد المنتجون تجاه بعضهم البعض بالقبيلة والناحية ونمط الإنتاج. إن ثقافتهم ولُغتهم لها خصائص جهوية، وأنسابهم تُحيلُ على القبيلة. والتنقلات الكبرى من الجنوب إلى الشمال هدأت باستثناء بعض الحركات الصغيرة، كما أن القبائل ترتبط بالتبعية للوسطاء لكي تستطيع توثيق الاتصالات فيما بينها؛ ولهذا يكون لمؤسسات الإسلام الصوفي فعلٌ ثقافي وديني موحد، من شأنه أن يدمج تنوع الثقافات والممارسات الجهوية، وممارسات الزوايا التي تُنشُد تحقيق تنشئة عمودية، وهنا فإن العروي على حق، تقتضي دائماً عملاً تواصلياً أفقياً يفتح آفاقاً جديدة لممارسة من أسفل إلى أعلى «وبواسطة عملية توحيد عمودي - يمثل «مخزنا» مصغراً على الصعيد المحلي - فإنها أي (الزاوية) تكسر الحكم الذاتي، إذا كان قد وُجد فعلاً. وهو ما يضيف عملية توحيد أفقي...»⁽⁹⁷⁾. إن الزوايا لا تمثل ممارسة من أعلى إلى أسفل فحسب؛ بل إنها أيضاً نقطة التقاء وتقاطع لممارستين اجتماعيتين؛ إنها بالذات نقط تبلور ثقافة جهوية ووطنية عاشت وعمرت عدة قرون.

وفوق هذا، فإن الزوايا تشكل فعليا أرشيفاً للقبائل وللمناطق، وتتيح بحثاً لغوياً-تاريخياً تحت وجهات النظر المذكورة هنا. لأنها تضم وظائف من نمط الوسائطية في إطار ممارسة عامة للهيمنة. ومن الممكن دراسة الوحدة المتعلقة بهذه الممارسة على الصعيد الجهوي والوطني وفوق الوطني عن طريق فحص علائق الزوايا بمراكز أخرى للسلطة، كما فعل حجي في (الزاوية الدلائية) خلال القرن السابع عشر.

إن درجة المركزية والاحتكارية للسلطة المصطنعة في إطار هذه الممارسة قد تكون من الناحية الكمية محسوبة على قدر الامتيازات الممنوحة من لدن المخزن وهو

(97) العروي، الأصول، ص. 154.

ما يسمح لنا بقبول أنه بقدر ما يتوفر المخزن على قوة كافية للاستئثار بهذه الممارسة؛ فإنه ينزع عن الوسطاء الزائدين ما كانوا قد حوّلوه من امتيازات السلطة، وإن التطور الحاصل خلال القرنين التاسع عشر والعشرين يقدم لنا عدة أمثلة⁽⁹⁸⁾.

إن درجة تمركز السلطة الرمزية من العسير قياسها أو استيعابها، ولذا يتحتم علينا أن نفحص أية «إجازة» تسمح، في منطقة ما، بالولوج إلى الوظائف الدينية المهمة، حتى بالنسبة للعلاقة بين الفروع التابعة للزاوية الأم. ربما يكون هذا مفيداً، لإمكانية إجراء القياس تبعاً لتراتبية الإجازات. وأيضاً عن طريق تبادل الطلبة التلامذة، والمدرسين الأساتذة، وكذا تبادل الممتلكات بين المؤسسات.

إن حقيقة ممارسة الهيمنة قابلة للقياس بمفاهيم كمية، وذلك عن طريق فحص المدة الزمنية لقيام المؤسسات وشروط ذلك، وضخامة التكاليف المفروضة عليها من طرف مراكز السلطة الدينية. إن دور المؤسسات الدينية حيال إعادة إنتاج الاقتصادي للمجموعات الاجتماعية يمكن قياسه بتحليل وثائق المؤسسة، واستئجار الأرض الموجودة عند الزوايا والقبائل، وكذا بين الزوايا وبين الأيدي العاملة التابعة لها.

ونشر هذه الوثائق حول المنتجين، وملكيّاتهم العقارية، ونمط العمل حول التنظيم العائلي والقبلي وأشكال التناوب (غير المرباطي) للهيمنة الثقافية والسياسية، سيخلق شروطاً تسمح بكتابة تاريخ المؤسسات الدينية التي لا تقع في مستوى تراجم الأولياء المهيمين؛ بل التي تبحث وتنقبّ بجدية لأجل وصف الحركة التاريخية على كافة مستوياتها، ثم وضع علاقة بين هذه المؤسسات المختلفة. إن عمل أحمد التوفيق يعدّ دراسة نموذجية في هذا المجال؛ إذ أظهرت الأبعاد الجديدة لهذه الكتابة التاريخية التي تفتّح قليلاً، والتصحيحات الضرورية التي تُضاف إلى عمل الأنثولوجيين والأنثربولوجيين.

(98) Pascon, Haouz vol. I, pp. 280-291. Villes et Tribus du Maroc : Rabat et sa Région Tome IV : Le Gharb (Les Diebala), pp. 50 sequ. 56-57, 119 sequ. Drague, (Spillman), Esquisse, p. 123. Michaux-Bellaire et G. Salmon : Tribus Arabes, in Archives Marocaines tome V, p. 101 ff. Eickelman, Moroccan Islam, pp. 118, 149, 213, 222-223.

الخلاصة المهمة التي يمكن استخلاصها من مقاربتى هذه هي التالية : إن معرفة ممارسة المنتجين هي افتراض مُسبق وضروري للقيام بدراسة المؤسسات الدينية باعتبارها نقط تلاقى ممارستين سوسيو - اقتصادية وسياسية. وهذه المعرفة وحدها هي التي ستمكن من إدراك بُعْدَي الاندماج الثقافي والديني اللذين تضطلع بهما المؤسسات الدينية، بما هي نقط تقاطع للممارستين السوسيو اقتصادية والسياسية؛ إذ تخلق شروطاً ضرورية تستطيع تتبّع ميلاد ثقافة إقليمية خاصة ووطنية أو مغاربية، طالما هي قضية موضع بحث.

إن الفصل بين الشكّلين الأساسيين للممارسة الاجتماعية في ظل المظاهر المشار إليها أعلاه، قد يُسَاعِدُ في نظري، على فهم تاريخ المؤسسات الدينية كدلالة على التحوّل التاريخي للدول والثقافات.

در استعاره و صیغ بلیغ غزلیه

كتاب : التجارة المغربية في القرن التاسع عشر البنيات والتحولات (1830-1912)

تأليف : عمر أفا

عرض : عثمان المنصوري^(*)

كلية الآداب - عين الشق - الدار البيضاء

هذا الكتاب في الأصل أطروحة جامعية قدمها المؤلف سنة 2002، وحصل بها على ميزة جيد جدا، وتم طبعه بدعم من وزارة الثقافة بالمغرب في سنة 2006. ويقع في 493 صفحة بالصور والخرائط والرسوم البيانية.

مدخل أولي

ينتمي هذا العمل إلى حقل التاريخ الاقتصادي، وهو مجال صعب، لم يحقق فيه الباحثون المغربية تراكمات مهمة، وتعد الأبحاث المنجزة في إطاره على أصابع اليدين، ولا أدل على ذلك مما ذكره المؤلف في المقدمة، حيث لاحظ أن البحث في التاريخ الاقتصادي لا يشمل إلا حوالي 1 في المائة من الرسائل والأطروحات المنجزة وهي : (11 أطروحة فقط من مجموع 1075).

إن الباحث في هذا المجال يجد نفسه في مواجهة عدد من الصعاب التي لا تكتنف عادة البحث في المجالات الأخرى مثل الإدارة والسياسة والمجتمع والفكر وغيرها، فهو مضطر إلى تذليل العديد من العقبات التي لا بد منها، وعلى رأسها المادة التي يشتغل عليها. وهذه المادة جافة في الغالب، ونادرة، ولا تغطي الفترات المدروسة كلها، كما أنها في حاجة إلى دراسات فرعية لإعدادها كي تكون صالحة

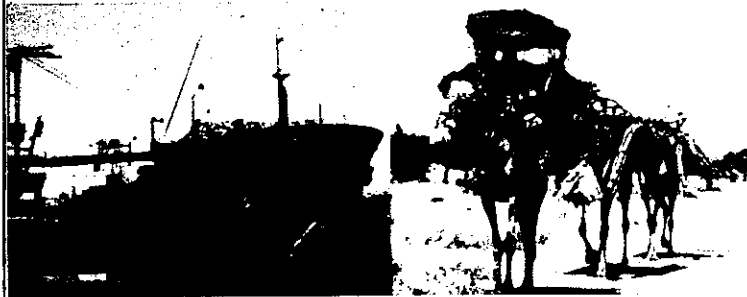
(*) هذا العرض قدمناه ضمن سلسلة قراءات الكتب التي تنظمها الجمعية المغربية للبحث التاريخي بكلية الآداب بالرباط.

عساف

التجارة المغربية في القرن التاسع عشر

البنيات والتحولات

1912 - 1830



طالمان

للاستغلال من قبل الباحثين. وتتضمن هذه المادة : الإحصاءات، والمعلومات المتناثرة والمتناقضة أحيانا عن النقود والمكايل والسلع، والأثمان وطرق المعاملات والفتاوي المتعلقة بها وأسماء التجار والعقود وحالة المواصلات والمكوس والضرائب وتقاييد الواردات والصادرات، وحمولة السفن إلى غير ذلك. مما يفضي بالباحث إلى إضاعة الكثير من المجهود والوقت في هذا العمل الإعدادي، وهو في حاجة أيضا إلى توضيحه للقارئ حتى يتابع معه تحاليله واستنتاجاته. لا يمكن الحديث مثلا عن أزمة نقدية والقارئ لا معرفة له بالمعلومات الأولية عن سك النقود ودور السكة وأنواع وقيمتها وصرفها ودورها في التبادل التجاري الداخلي والخارجي وغير ذلك من الأمور الضرورية للفهم، والتي تفتقر المكتبة التاريخية إلى ما يشفي الغليل منها. كما أن الباحث لا يمكنه الاسترسال في الحديث عن السلع بدون أن يعرف القارئ بنوعيتها ومصادرها وأسمائها ودرجة الإقبال عليها، وتفاعل المجتمع معها. ولا يخفى على المتخصصين أن بعض السلع تكتسب قيمتها من السياق التاريخي المرافق لاستهلاكها، وما تسببه من تأثير على الناس ومن اهتمامهم بها، وهو تأثير وتفاعل قد يزول في فترة لاحقة قريبة بفعل ما يقع من تطورات.

إن الباحث في التاريخ العام وفي التاريخ السياسي والحديثي، وحتى في التاريخ الاجتماعي والفكري، يجد تفهما ومشاركة من القارئ لأنه يحلل فترات تاريخية معروفة في خيوطها الكبرى، وتتوفر على عناصر التسلسل والتشويق، ويتبين فيها بوضوح تأثير الأحداث على بعضها البعض. وفوق هذا فالقارئ يقرأ ذلك بدون عناء ولا تعب. لكن البحث في التاريخ الاقتصادي، لا يتيح هذه الإمكانية، لأنه يفتقر في كثير من الأحيان إلى عنصر التشويق والمتعة، اللذين يدفعان القارئ عادة إلى مواصلة القراءة وتتبع الأفكار في تسلسلها وانسيابيتها.

هذا المدخل ضروري، لفهم صعوبة إنجاز هذا النوع من الأعمال، وبالتالي صعوبة القراءة، وتلخيص أهم الأفكار الواردة فيه، وحتى نفهم أيضا كيف حاول المؤلف على مر الكتاب أن يخفف من هذا العناء بلجونه إلى بعض الاستطرادات التي جاءت على شكل مباحث مستقلة، وبتخصيصه القسم الأول من الكتاب لدراسة مظاهر التحول وردود الفعل المغربية الناتجة على الضغط الأوربي من أجل الهيمنة على النشاط الاقتصادي بالمغرب.

يتألف الكتاب من محورين كبيرين شغل كل واحد منهما نصف الكتاب تقريبا، حيث ينتهي الأول منهما في الصفحة 247. وقد خصص المؤلف هذا القسم لرصد مظاهر التحول التي طرأت على ميدان التبادل التجاري في الفترة المدروسة وتتبعها، وخاصة منها ما ارتبط بالتدخل الأوربي المستمر للهيمنة على هذا النشاط التجاري وربطه بمصالح الدول الأوربية، وردود الفعل التي أحدثها سواء على المستوى الرسمي أو الشعبي، وتأثر البنيات الموجودة بهذه التحولات وتفاعلها معها.

وقد توسل المؤلف إلى ذلك بأربعة فصول، خصص الأول منها والمعنون بـ: أوروبا والتجارة المغربية لاستعراض محاولات أوروبا لاستغلال الظروف التي مرت بها البلاد لفرض هيمنتها على السوق المغربية والاستفادة منها، وفرض معاهدات سياسية ذات أهداف اقتصادية وتجارية. وبين من خلال بعض الجداول المتعلقة بالتبادل مع أوروبا ملامح من هذا التأثير على نوعية المبادلات وحجمها وقيمتها. كما تطرق في الفصل الثاني إلى ردود فعل المخزن المغربي على مناورات الأوربيين، ومحاولته التصدي لخططاتهم، عن طريق إدخال إصلاحات وتغييرات على جهازه الإداري والعسكري، ولجؤه إلى استفتاء العلماء واحتكار بعض السلع لقطع الطريق على المحاولات الأوربية أو لتبرير رضوخه لبعض المطالب أو حل بعض المشاكل الطارئة على علاقاته بالدول الأوربية، ومن ذلك محاولات تطوير النظام الجبائي. وفي الفصل الثالث، تطرق المؤلف إلى مواقف الفقهاء من المعاملات التجارية الجديدة، مستعرضا ومحللا لمجموعة هامة من الفتاوى المتعلقة بالبضائع وأشكال التعامل والتجارة. وفي الفصل الأخير من هذا القسم، تطرق إلى التحولات النقدية وآثارها على التجارة المغربية، مفسرا عوامل قيام الأزمة النقدية ومحاولات تدارك الأمر عن طريق بعض الإصلاحات التي لم تعط أكلها، مما زاد من مصاعب التبادل التجاري مع أوروبا.

وهكذا يظهر من هذا القسم تركيز المؤلف على التحولات أكثر من البنيات، بحيث خصص معظمه لدراسة الأحداث السياسية الهامة وعلى رأسها هزيمة إيسلي وتطوان، والمعاهدات التي استصدرتها الدول الأوربية وخاصة إنجلترا سنة 1856، وما ارتبط بها من إضعاف لسلطة المغرب السياسية والاقتصادية.

أما القسم الثاني وعنوانه : تجارة الجنوب المغربي : البنيات والتحويلات، فهو يتضمن بدوره أربعة فصول تخص منطقة الجنوب، ركز فيها المؤلف على سوس وعاصمتها أكادير. ويعتبر الفصل الخامس مفتاح هذه الفصول وهو أكبر فصول الكتاب الثمانية، بحيث يحتكر بمفرده حوالي ربع الصفحات المكتوبة، ويفوق بكثير ما كتب في فصول القسم الثاني الأخرى مجتمعة. مثله مثل الفصل الأول في القسم الأول الذي يشكل أكثر من ثلث صفحات هذا القسم. ولعل السبب يعود إلى أن المؤلف اختار أن يخصص الفصول الأولى من كل قسم لتحليل الأفكار الرئيسية التي سيعتمد عليها في باقي الفصول، وهي في القسم الأول، الإطار التاريخي الشارح لحملة التحويلات والظروف التي عرفها المغرب في الفترة المدروسة، وفي القسم الثاني التركيز على التعريف بالمنطقة الجنوبية وبنياتها وإمكانياتها، من أجل تبرير اختياره لها كنموذج أو عينة لمنطقة تأثرت وتفاعلت مع التبادل التجاري الأجنبي بل ولحققتها أضرار جراء ذلك.

في الفصل الخامس إذن، وعنوانه : الإطار التاريخي لمسألة التجارة المغربية بالجنوب المغربي، يقدم لنا المؤلف المنطقة، بتحديداتها الجغرافية والزمانية ومعطياتها الطبيعية والبشرية، وإمكانياتها الاقتصادية : الفلاحة والمناجم المعدنية والحرف والأسواق والمواصلات، إلا أنه يورد - خارج السياق المتعلق بالجنوب - مبحثاً عن الأدوات التجارية : المقاييس والمكايل والموازن، ويتضح من القراءة أن الأمر لا يتعلق بمنطقة سوس بل بعموم المغرب، ولعل مكان هذا المبحث الطبيعي هو القسم الأول بعد التطرق إلى النقود كأداة للتبادل. وفي الفصل السادس ركز الباحث على حادثة إغلاق ميناء أكادير أمام التجارة الأوربية، والنتائج السلبية التي أثرت بعمق على رواج المبادلات بالمدينة وعلاقتها بنواحيها، وهيمنة ميناء الصويرة واحتكاره للمبادلات، واستقطابه للتجار والصناع، وتدهور أحوال المدينة على العموم. ويسعى الفصل السابع إلى التعريف بيهود منطقة سوس والأدوار التي قاموا بها في المجال الاقتصادي والاجتماعي، قبل أن يستقطبهم بدورهم ميناء الصويرة. مما أتاحه من إمكانيات جديدة، فتركوا المنطقة لتدهورها الاقتصادي. وفي الفصل الأخير يتعرض المؤلف لمحاولات التسرب التي قام بها الأوربيون إلى المنطقة سواء بواسطة التجار أو عن طريق المبادرات السياسية، ومنهم الإسبان والبريطانيون والألمان.

يتضمن الكتاب أيضا مقدمة وخاتمة. وحرص المؤلف على أن يختم كل فصل باستخلاصات عامة تتضمن أهم الأفكار التي تناولها فيه.

ملاحظات وتعليقات

مع اعتبار ما ذكرناه آنفا عن مصاعب هذا النوع من الأعمال، وصعوبة المتابعة والاستيعاب، وأهمية التفاصيل والجزئيات، يخرج القارئ بعدد من الانطباعات والملاحظات والتساؤلات، التي تعتبر مشاركة في إغناء العمل والتفاعل معه، وتوضيح رؤاه، ويمكن أن نلخصها فيما يلي :

1- أول ما يلفت الانتباه بعد القراءة هو عدم وضوح العلاقة بين القسمين الأول والثاني من الكتاب، بحيث إننا نجد أنفسنا وكأننا نقرأ أطروحتين منفصلتين، الأولى عن أحوال المغرب العامة، وقد لخص فيها المؤلف الأوضاع العامة المغربية، ومختلف التطورات التاريخية التي عاشها المغرب، ومحاولات المخزن التخلص من قيود الهيمنة الأوربية باعتماد أساليب متعددة، والمشاكل الناجمة عن هزائمه العسكرية وعجزه عن مقاومة التدخل الأوربي المباشر «العسكري» والاقتصادي المرتبط بالاتفاقيات والمعاهدات، والضغط من أجل «إصلاح» وتحديث البنيات الإدارية والاقتصادية والعسكرية. إننا في هذا المحور نتحدث عن التجارة، ولكن في إطار تأثرها بأحداث في معظمها سياسية، والتحليل للأحداث يطغى على تحليل الأوضاع الاقتصادية التي تضيع في زخم الحديث عن المشاكل السياسية المرتبطة بالعلاقات الخارجية. والحديث عن التحول والتأثر يطغى على الحديث على البنيات. وفي القسم الثاني ينتقل بنا المؤلف إلى الجنوب المغربي ليعرف بمنطقة سوس، في الفترة المدروسة، وبما لحقها من تدهور، مركزا في هذه المرة على البنيات والإمكانات والخصائص.

نفهم من القراءة أن الأمر يتعلق بعينة أو نموذج يشرح بوضوح تأثير منطقة اقتصادية هامة من المغرب بالضغط الأوربي والهيمنة التي فرضتها القوى الأوربية، ولكن هذا يتم بمعزل عن القسم الأول، وبدون أن يتم الدمج بينهما معا، وكأن المؤلف يترك مهمة الربط بين ما جاء في القسم الأول والقسم الثاني للقارئ، ولا

يقوم بذلك إلا في الخاتمة، المستقلة عن القسمين معا. يمكن أن نجد تفسيراً لهذا العزل بين المحورين في المنهجية التي يعمل بها الأستاذ عمر أفاء، فهو كما يتبين من الكتاب نفسه ينجز كل فصل أو مبحث باستقلال عن المباحث الأخرى، بحيث يمكن أن نعتبر كل فصل بحثاً مستقلاً الذات، له مقدمته ومواضيعه وخاتمته، وأحياناً يقوم المؤلف بإعادة التنصيص على الفترة الزمنية المدروسة بتطوراتها المختلفة، وحين يتطرق إلى موضوع معين يسهب فيه ويستغرق في تفصيلاته ودقائقه، كما هو الشأن في الفتاوي وآراء العلماء مثلاً، أو النقود إلخ. فداخل القسم نفسه نجد فصولاً قائمة الذات، بحيث لو جعلنا الفصل 4 قبل الفصل الثالث أو غيرنا وضعية الفصول الثلاثة الأخيرة، لما تأثر العمل كثيراً من هذا التغيير. ولحسن الحظ فإن الخلاصات الأخيرة حاولت أن تجمع بين خيوط الفصول في فكرة محورية، تخلص فيها المؤلف من تقاليده وبدا قادراً على إمساك تلايب موضوعه مستجمعاً لأفكاره التي ظلت متناثرة في ثنايا الكتاب. ولعل المنهجية التي سار عليها هي إنجاز مباحث مستقلة مفروزة عن بعضها البعض لتسليط الضوء عليها في حد ذاتها وترك مسألة البناء والتحليل والتركيب لكل المباحث إلى الخلاصات الختامية. والمؤلف لا يعدنا بتحليل المعطيات الاقتصادية المدروسة في المباحث المستقلة التي يتألف منها الكتاب، فهو يذكرنا ومنذ بداية الكتاب في الصفحة 11 بأنه مؤرخ وليس باحثاً اقتصادياً، وبأنه يتعامل مع المادة تعامل المؤرخ وبتحفظ، فيقول «التزمنا الوصف التاريخي كمرحلة تأتي بعدها مرحلة لاحقة يتم فيها الكشف عن المفاهيم الملائمة للتحليل»، ويكرر في نفس الصفحة أنه اعتمد الوصف التاريخي مع تركيب الوقائع والاكتفاء بما له دلالة، خاصة في القضايا التي تناولها هذا البحث دون الدخول في التفاصيل الجزئية. وهنا يتجلى وعي المؤلف بحدود عمله كمؤرخ وبقصور المادة المتوفرة عن تمكينه من تحليل معطياتها، وأنه لا بد من انتظار مرحلة لاحقة يقع فيها نوع من التراكم للمادة والأبحاث، وحينئذ يمكن للباحثين الشروع في إنجاز دراسات تحليلية. لكن المؤلف لم يف بالتزامه فيما يتعلق بعدم الخوض في التفاصيل الجزئية.

2- من المسائل التي يمكن أن يتوقف عندها القارئ، بعد الانتهاء من قراءة هذا الكتاب، والتي تغري بالمناقشة، تفكيك عنوان الكتاب وتبع علاقته بالمضمون الذي احتوته دفتاه.

أ - بالتجارة المغربية

يمكن التساؤل بعد القراءة هل يتعلق الأمر بالتجارة المغربية فعلا، أم بالتجارة الأوروبية، أو بالمبادلات التجارية بين المغرب وأوروبا ؟

معظم البحث خصص للتبادل التجاري مع أوروبا وتأثيره على أوضاع البلاد، والتجارة الداخلية المغربية تأتي بشكل عرضي. وخصص المؤلف القسم الثاني لجانب من هذه التجارة فقط وهو التجارة في الجنوب المغربي، وفي سوس على الخصوص. ولم يشمل البحث باقي المغرب. فالحديث عن تجارة مغربية فيه نوع من تعميم الجزء على الكل. وصورة الغلاف معبرة جدا ففي اليمين صورة لسلع منقولة على الدواب، وفي اليسار صورة لباخرة عصرية : بنيات تقليدية عتيقة في مواجهة بنيات عصرية متطورة، وهي تذكرنا بدون شك بفكرة التنافس القديم في القرن 16 بين الحمل والكرافيل.

يمكن التوقف قليلا عند مسألة اختيار سوس ومدينة أكادير على الخصوص. صحيح أن بإمكان المؤلف أن يختار ما يراه مناسبا لموضوعه، ولكن عنوان الكتاب لا يتضمن ما يوحي بأنه دراسة محلية في إطار دراسة عامة، فالجنوب المغربي ليس هو المغرب ككل، والتجارة المغربية ليست هي تجارة الجنوب، وسوس وعاصمتها أكادير ليست هي الجنوب المغربي كله. وقد اختار المؤلف الرجوع إلى سنة 1795، والتوقف عند حادثة إغلاق ميناء أكادير، الذي كان سببا في تدهور أحوال المنطقة والمدينة وتحول نشاطها إلى مجرد منطقة عبور. والسؤال هو لماذا اختار منطقة كانت في تراجع ليوضح ما أحدثه الضغط الأوربي من تحولات على منطقة سوس، مع أن إغلاق الميناء لم يكن نتيجة تطورات أو تحولات اقتصادية بقدر ما كان نتيجة أحداث سياسية أدت إلى خوف السلطان من استغلال هذا الميناء البعيد للثورة عليه. والانطلاق من حادث الإغلاق سنة 1795، يجعل إمكانية الربط بين التحولات التي جاءت بعده ما بين سنة 1830 و 1912 غير وادرة. في المقابل هناك نموذج أكثر إيجابية لتعامل المخزن مع التحولات الجديدة وهو ميناء الصويرة، الذي عرف على العكس رواجاً وأصبح قبلة التجار الأجانب وتحولت إليه المبادلات التي كانت تتم سابقا في أكادير والطرق التجارية الصحراوية إلخ.

ب - القرن التاسع عشر

هذه الفترة الزمنية الطويلة (قرن تقريبا) هي ضرورة منهجية، أملاها شح المادة. وفي الدراسات الاقتصادية البحتة، يمكن للباحث أن يكتفي ببضع سنوات، ويخضعها للدراسة، على أساس توفره على ما يكفي من الأرقام والإحصائيات والوثائق المغطاة للنشاط التجاري، في إطار من التسلسل والتكامل يسمح له بتتبع التحولات والتطورات ومراقبة ما يطرأ على التبادل من نمو أو انخفاض وبالتالي فهم الأسباب والوصول إلى الاستنتاجات المباشرة والواضحة. لكن المؤلف يعرف مسبقا أنه لا يتوفر على ما يكفي من المادة المصدرية للقيام بتحليل عميق لفهم طبيعة ونوعية ومسار التحولات التي عرفت المبادلات المغربية مع أوروبا بارتباط مع التحولات السياسية. لذلك فإن توسيع مدى الفترة الزمنية المدروسة تقنية يلجأ إليها الباحث عادة لتغطية ما يلاحظه من نقص في المادة. مثلا عندما يريد تركيز بحثه في فترة زمنية قصيرة، قد لا يجد ما يكفي من الإحصاءات والأرقام، من حيث الكم أو النوع، ولكن توسيع الفترة يسمح له بالعثور على أرقام متنوعة وموزعة على الفترة كلها. وما لا يجده في سنة قد يجده في سنة أخرى مهما تباعدت الفترة زمنيا. مثلا : سيعثر على أرقام حول ثمن القمح سنة 1840 و 1856 و 1890. ويمكنه مثلا أن يربط بين هذه الأرقام القليلة لاستنتاج ارتفاع الأسعار أو هبوطها. ولكن اقتصره على فترة زمنية أقصر لا يمكنه من ذلك. وأحيانا يضطر الباحث إلى الرجوع كثيرا إلى الوراء بحثا عن هذه المادة، كما هو الشأن بالنسبة لإنتاج السكر والبارود بسوس، حيث عاد المؤلف إلى الفترة الحديثة حيث ازدهرت تجارة السلعتين، على الرغم من اندثارهما في الفترة المدروسة.

ج - البنيات والتحولات

يوحي العنوان بأن الكتاب كله سيرتكز على هذين العنصرين، ولكن الذي يتبين من القراءة هو أن المؤلف ركز على التحولات في المحور الأول، وعلى البنيات في المحور الثاني. وحتى حينما نوسع مفهوم البنيات ليشمل التركيبة الاجتماعية والسياسية والقوى المؤثرة، والتشريعات المعمول بها والجهاز المخزني إلى غير ذلك فإن

التطرق إليها جاء في سياق تعرضها للمؤثرات الناتجة عن التحولات الكبرى المرتبطة بالعلاقة مع الأوروبيين. كما أن البنيات المدروسة في المحور الثاني ترتبط بالجنوب المغربي، المختلف بدون شك عن الشمال وباقي المناطق، بخصوصياته ومميزاته.

د - 1830-1912

ما يلاحظ على اختيار الفترة هو أن بدايتها ونهايتها ارتكزت على أحداث سياسية لدراسة موضوع ذي طبيعة اقتصادية : 1830 و 1912.

لقد برر المؤلف ذلك بأن احتلال الجزائر أدى إلى تعثر أو انتهاء التجارة البرية بين المغرب والمشرق. لكن هذا التعثر والتوقف كان موجودا قبل هذا التاريخ، عند احتلال نابليون لمصر مثلا. ثم إن العلاقات التجارية لم تنقطع، وخاصة البحرية منها بواسطة التجار المغاربة والأجانب، وبكميات أكبر. لأن المعروف أن تجارة المغرب البرية مع المشرق كانت دائما محفوفة بالمخاطر، وبطيئة وغير ذات قيمة بالمقارنة مع التجارة مع الأوروبيين وبواسطتهم. واختيار بداية الحماية الفرنسية كنهاية للفترة المدروسة يعتبر بدوره حدثا سياسيا، وإن كان يكرس هيمنة المصالح والنفوذ الاقتصاديين لفرنسا بالمغرب.

تحدث المعاهدات تأثيرا أسرع من الأحداث السياسية، وفي موضوع ذي طبيعة اقتصادية قلما تكون للأحداث السياسية آثارها المباشرة والسريعة، لأن سيرورة الحركة الاقتصادية بطيئة ولا تنقطع بسبب الأحداث السياسية، أو على الأقل يحتاج الأمر إلى وقت لتبين هذا التأثير، ولكن تأثير الاتفاقيات التجارية مثلا مباشر ويبدأ بمجرد توقيعها وتشكل اتفاقية سنة 1856 مع إنجلترا مثلا واضحا على ذلك.

3- نماذج من الصعوبات وتعامل المؤلف معها

يمكن أن نستشف من هذا الكتاب مدى الصعوبات التي تواجه الباحث في هذا النوع من المواضيع. وكيف سعى المؤلف إلى تدبير المشاكل المتعلقة بالبحث في مجال يفتقر إلى الكثير من مقوماته.

أ - إن ندرة الإحصاءات والأرقام والمعلومات ذات الطبيعة الاقتصادية تعطي قيمة كبيرة للأرقام القليلة المحصل وتبيح الاعتماد عليها، على علاتها. ولدينا في الكتاب أمثلة على ذلك. من الأكيد أن الإحصاءات عند توفرها ستسمح لنا بتتبع الأثمان وقيمة النقود ونوعية السلع وحجم الرواج على مدى القرن، والتعرف على بعض الفترات الخاصة التي يقع فيها التراجع الفجائي جراء أحداث سياسية هامة أو بسبب القحوط والأوبئة والأزمات. فالنشاط التجاري مرهون بما يقع من أحداث، ويتسم بالتذبذب تبعاً لذلك، ما بين ارتفاع وهبوط وانقطاع، بشكل تدريجي أو فجائي. وتباعداً الأرقام يوحى بالاستمرارية لأن منحنى النمو يبدو متصلاً بدون انقطاع، ولا يوضح حقيقة مسار المنحنى. لقد كان المؤلف واعياً لهذا الإكراه، ولذلك عبر عن ذلك - في معرض استعماله لعدد من الإحصائيات والرسوم - بجملة واضحة الدلالة في صفحة 82 : الملامح الكبرى . «لأن الإحصائيات التي وظفناها تفتقر إلى الاستمرارية المطلوبة منذ بداية القرن إلى نهايته» ويتعلق الأمر هنا بحجم المبادلات التجارية. ويتجلى ذلك في الفترات المشمولة بالإحصاء فهي حسب الجداول من 1830 إلى 1836 (7 سنوات) ومن 1830 إلى 1842 (13 سنة) ثم سنة 1873، ثم 1877 إلى 1883 (7 سنوات) فتكون السنوات المشمولة بالإحصاء هي في المجموع 28 سنة فقط، لا تتضمن أي شيء عن العقد الأول من القرن العشرين، الذي يكاد يكون غائباً في الدراسة.

إن الافتقار إلى الأرقام المتسلسلة والمغطاة للفترة كلها هو الذي دفع بالمؤلف إلى اعتماد رسم بياني مأخوذ من كتاب تاريخ المغرب لبرينيون وآخرين (رقم 3) ص 96 على الرغم من عدم اقتناعه الكامل بارتكازه على بيانات إحصائية سليمة وقابلة للاستغلال. ففي هذا الرسم البياني نجد ثلاثة منحنيات بيانية تمثل الصادرات والواردات وحجم التجارة الخارجية، وفيها نوع من التذبذب بين هبوب وصعود حسب ما عرفه المغرب من أحداث إيجابية أو سلبية. وذلك خلال فترة طويلة نسبياً من 1830 إلى 1880. أي ما يمثل حوالي نصف قرن. ولاشك أن هذا الرسم بالبياني لم يعتمد سلسلة من الإحصاءات المتكاملة والمتتابعة، ولكنه اعتمد أكثر التقدير والتخمين وربط مؤشر ارتفاع المنحنى وهبوطه بالوقائع الهامة التي عرفها

المغرب في هذه المدة. وشرح المؤلف العوامل التي كانت وراء ارتفاع أو هبوط المنحنى، ولكنه أبدى بشكل غير مباشر تحفظه عليه حيث قال : «وقد وردت ضمن كتاب تاريخ المغرب نسب إحصائية تعزز هذه الظاهرة، ولكننا لا نذكرها هنا لأننا لم نوفق إلى كيفية ربطها بالرسم البياني أعلاه، ولم نتوصل إلى الطريقة التي تعامل بها المؤلف مع احتساب أرقامها، وفي الأرقام السابقة كفاية» والأرقام السابقة تخضع لنفس الملاحظة.

ب - اضطر المؤلف في بعض الأحيان إلى البحث خارج مجال الفترة المدروسة لتأكيد أو توضيح بعض المعلومات، حيث لجأ مثلاً إلى دراسات أنجزت بعد المجال الزمني المدروس، إحداها تتضمن وصفا للأسواق سنة 1935 وأخرى تعود إلى سنة 1924 وبها وصف لسوق تارودانت ومقارنة بينه وبين أسواق أخرى. وأحياناً لا يفصح عن المادة التي عاد إليها كما هو الشأن عندما قدم لائحة مفصلة للأسواق الأسبوعية تضم 57 سوقاً، و29 موسماً، ولكنه لم يفصح عن مصدرها، واكتفى بوصفها بالوثائق المحلية. ففي صفحة 286 : «ومن خلال الوثائق المحلية حاولنا أن نكون لائحة لأسواق سوس ومواسمها خلال القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين» ويؤكد في الهامش رقم 106 في نفس الصفحة بأن الأمر يتعلق بـ«أهم الأسواق التي عثرنا عليها من خلال الوثائق» بدون أي توضيح آخر. وعند حديثه عن أوضاع الطرق في الجنوب، في صفحة 308 قدم أمثلة من الشمال من زرهون وأزغار والمرجة وسلا وهي تصلح للحديث عن المواصلات في المغرب بصفة عامة، ومكانها في القسم الأول العام.

ج - حاول المؤلف أن يتغلب على المشكل الذي أومأنا إليه في بداية هذه القراءة، وهو صعوبة تتبع وقراءة هذا النوع من الأعمال بالتوسع في تحليل المواضيع السياسية، لدرجة يمكننا معها أن نعتبر القسم الأول في معظمه كتاباً في تاريخ السياسة الخارجية للمغرب أكثر منه كتاباً في التاريخ الاقتصادي. كما اعتمد تقنية الاستطرادات والإسهاب في المباحث التي يمكن اعتبارها بمثابة محطات استراحة. إن القارئ المتخصص نفسه يجد صعوبة في القراءة والفهم، فكيف بالقارئ العادي، ومن هنا حاجة المؤلف إلى التوقف عند بعض المباحث الخاصة وإن كان توقفه يطول

أحيانا، ولكنك لا يمكن أن تتحدث لأي شخص عن أي موضوع أو مكان أو شخص بدون أن يكون له به إلمام ولو بسيط. وإلا فإن لا أحد سيقراً الكتاب لو اعتبر المؤلف أن فهم الآخرين بديهي وضروري وأنه ليس في حاجة إلى توضيح ما هو ضروري لفهم المجال والموضوع المدروسين. ويتبين لنا من بعض الأمثلة أنها مفاتيح أساسية لفهم الموضوع، ولذلك أفرد لها الباحث مباحث مستقلة، ومنها على سبيل المثال، تكوين الجهاز المخزني ص 109، وأنواع الجبايات الشرعية ص 157، واستعراض الفتاوى في الفصل الثالث، وتقنيات السقي وتنظيمه ص 259، والمناجم ص. 266، والسكر والبارود في ص 277، والأسواق ص 279. إلخ.

4- تساؤلات إضافية

إن درة هذا النوع من الدراسات، وغياب إمكانيات المقارنة والاسترسال في دراسة المواضيع المرتبطة بالاقتصاد، وصعوبتها تدفع دائما إلى طرح العديد من التساؤلات العامة، وإلى البحث عن مقارنات بين كل فترة والفترات التي سبقتها أو تلتها، ومن بين الأسئلة التي يمكن طرحها بدون الحسم النهائي فيها :

أ - هل بعض القضايا المثارة في الكتاب، خاصة بالفترة نفسها فقط، أم أنها بنىوية متجذرة في فترات التاريخ المغربي السالفة، على الأقل من نهاية الفترة الوسيطة، وبارتباط مع التعامل مع الأوروبيين، حيث نجد نفس القضايا أو قضايا مشابهة : (نوعية السلع المطلوبة في التبادل، وما يطرحه هذا التبادل من مشاكل وردود فعل من لدن الفقهاء، وموقف هؤلاء الفقهاء في القرن 16 مثلا من بيع الثنيا والربا والصرف والتعامل مع المسيحيين وتحريم وتحليل التبادل في بعض السلع لطبيعتها العسكرية، أو لكونها من المحرمات). هناك فتاوى متعددة مثلا ولكن أهميتها تتأتى من توظيفها من لدن المستفيدين من العملية التجارية سواء كان المستفيد هو المخزن أو التجار المغاربة في الداخل أو التجار الأجانب والمتعاملون معهم. تطرقت فتاوى الفقهاء في الماضي إلى نفس المشاكل (السلع موضوع التبادل، المواد المصنعة عند المسيحيين، وقضايا الصرف والتعامل بالنقود الأجنبية، ومقام المسلمين في بلاد الكفر إلخ...) وجل هذه القضايا كانت موجودة في السابق، ويلجأ إليها المفتي كمرجعية لتبرير وتدعيم أحكامه وفتاواه. لكن الذي يهم أكثر، ليس الفتوى في حد

ذاتها، وإنما توظيفها من الفئات المسيطرة، وتأثيرها الفعلي على الحياة الاقتصادية وعلى التبادل. عندما يستصدرها السلطان لدعم مواقفه، ويعمل على تنفيذ مقتضياتها يكون لها تأثير واضح، ولكن الواقع أثبت أنها تكون في كثير من الأحيان متجاوزة، لأن العمليات التجارية والتحويلات المرافقة لها تكون دائما أسرع من ردود فعل الفقهاء التي لا تتم إلا إذا تجلّى الضرر ولجأت الفئات المتضررة إلى استصدار فتاوى لرفعه، وغالبا ما تكون الفتوى في واد والمعاملات في واد آخر. وخلافا لما جاء في الصفحة 112 من الكتاب عن فئة العلماء: «... وكانت أحكامهم دائما إلى جانب الشعب...» فإن استعراض الفتاوى التي أوردها المؤلف نفسه يعطي الانطباع بأنها لجانب السلطان ومصلحته. وبقدر ما أعطتنا الفتاوى فكرة عن موقف قسم من النخبة العلمية والسياسية وهم الفقهاء، عمدة الإدارة المخزنية آنذاك، فإن المصادر لم تسعف تماما في التعرف على مواقف النخبة الاقتصادية وأعني بهم التجار المغاربة.

ب - هل حافظ المغرب على بنياته التقليدية، بدون تغيير يذكر على مر القرون الأربعة الأخيرة، وما هي درجة التطور والنمو التي بلغتها البنيات السائدة منذ قرون: (التجارة الداخلية بأسواقها وتنظيماتها، والحرف التقليدية والفلاحة. بمنتجاتها، وطرق الإنتاج، وتنظيماته، وأساليب التعامل بين المنتج والوسطاء والمستهلك، والمواصلات ومخازن السلع والموانئ والأمن وعلاقة المخزن بالتجارة والتجار، ومساهمة السلطان كتاجر منافس في السوق ومحتكر للمبادلات مع الخارج، ومساهمة القبائل في أمن المواصلات والأسواق، والرسوم المفروضة على هذه التجارة ومداخيل الديوانة والأعشار المفروضة، والعملات الرائجة والمقاييس والموازين والمكايين، وعلاقتها بنظيرتها الأوروبية، والوكلاء التجاريون، وغيرها من الأمور)، يظهر أن التغيير في هذه البنيات كان بطيئا ولذلك سعى القناصل بإيعاز من دولهم إلى التدخل والضغط لتغيير واقع التبادل لصالحهم. إن القسم الأول من الكتاب لا يتطرق في معظمه إلى هذه البنيات، ولو تم ذلك لبين المؤلف كيف أنها أصبحت عاجزة عن مواكبة ما طرأ على عالم التجارة من تحول. يكفي الحديث عن المواصلات مثلا. فهي لن تعرف تطورا إيجابيا حقيقيا إلا بعد مجيء الفرنسيين، والشروع في استعمال التلغراف، وبناء الموانئ الحقيقية القادرة على استقبال السفن

الكبرى ذات الحمولة الكبيرة، كما أن الفلاحة المغربية على العموم فلاحية معاشية في إطار اقتصاد الندرة، وتتأثر بالظروف المناخية والكوارث، والحرف التقليدية عرفت تراجعاً، ولم يطرأ تغيير كبير على الأسواق التقليدية. كما لم يطرأ تغيير كبير على إمكانيات التجار في المدن والبوادي وأحوالهم، ومعاناتهم من عسف المخزن وقواده، والجديد هو تمكن بعض التجار المغاربة من الاستفادة من الواقع الجديد للتبادل مع الأوروبيين، والاندماج في خصوصيات هذا التبادل، وخاصة التجار اليهود، وبعض العائلات الميسورة. إن التعريف بالبنيات يسمح للقارئ بأن يفهم ما لحقها من تحول، والحديث عن التحول بمعزل عن توضيح طبيعة البنيات الموجودة لا يسمح بذلك. ولعل الغائب الأكبر عن هذه الدراسة القيمة هم التجار. من الأكيد أن الحديث عنهم يأتي ضمناً، وأن التجارة لا تقوم بدون تجار، ولكن لابد من أفراد حيز خاص بهم. ويتعلق الأمر هنا بالتجار المغاربة من جهة، وبالتجار الأجانب. وقد عرفت الفترة تجاراً مغاربة مسلمين ويهوداً حظوا بثقة المخزن، وكانوا وكلاء له بأوروبا ومباشرين لتجارته مع الخارج، ونافسوا في بعض الأوقات التجار الأوروبيين. وارتقوا إلى مصاف السفراء، إلا أن هذه النخبة المؤثرة والهامة لا تجد لها موقعا متميزا في هذا العمل.

من السهل طرح الأسئلة، وهي كثيرة بكثرة القضايا والتفاصيل التي تحتاج إلى تسليط الكثير من الضوء عليها، ولكن الإجابة مرهونة بالمصاعب التي أومأنا إليها في بداية هذا المقال، وأفضل ما في عمل الأستاذ عمر أفا، أنه بين منذ البداية حدود عمله، وأهدافه، والصعوبات التي تكتنفه، وترك لمن يأتون فيما بعد، فرصة استكمال ما فاتته، بناء على ما يمكن للبحث العلمي أن يصل إليه.

لقد بين المؤلف في نهاية مقدمة كتابه ص 16، مرامي هذه الأطروحة، وحدد أهدافها في : «القيام بتناول أهم الأحداث والوقائع بهدف فهم حقيقة التحولات التي عرفها المغرب في المجال التجاري وامتداداتها في مختلف مرافق المجتمع». وأوضح حصيلة ذلك في خاتمة الكتاب ص 423 وما بعدها، حيث يذكر أنه قام بمحاولة تجسيد معظم التحولات في إطار الأحداث والوقائع وآثار ردود الأفعال المتعلقة بمجال التبادل التجاري.

على مستوى البنية، حافظ المغرب على بنيته العتيقة العاجزة عن مواكبة التحولات المرتبطة بالاحتكاك بالأوروبيين، ولم يساعده هؤلاء على تطويرها، بل ساهموا في إبراز ضعفها وتخلفها، وكان لابد لهم من الضغط لتغييرها في سياق يخدم مصالحهم. وعلى المستوى الأوروبي مارس الأوروبيون ضغطا عسكريا مواكبا للضغوط الاقتصادية وعززوا ذلك بمعاهدات واتفاقيات غير متكافئة لتعزيز هيمنتهم على السوق المغربية والتحكم في شؤون البلاد، مع ما في ذلك من إضعاف للمخزن، الذي وجد نفسه مضطرا إلى تغيير وتطوير هياكله الإدارية والعسكرية والقيام بإصلاحات زادت من إنهاك مداخله الضعيفة أصلا، ولم تسعفه في صد الخطر الأوروبي. وعلى المستوى الاقتصادي لم يستطع المخزن المغربي مجابهة المشاكل الناجمة عن التحولات الكبرى في المجالين السياسي والاقتصادي فزاد ارتباط تجارته أكثر بالخارج. ولم تفلح محاولات إصلاح السكة والتدابير الجبائية والرسوم الجمركية ولا محاولات احتكار سلع بعينها ولا الاحتماء بفتاوي العلماء في تحريره من هيمنة الدول الكبرى.

لكن الشق المتعلق بالجنوب المغربي كنموذج لما يمكن أن تعرفه منطقة مغربية من تطورات، وما يمكن أن يلحق بنيتها من تغييرات بسبب الضغوط الأوروبية وما رافقها من تحول، لا يوضح ذلك بالقدر الكافي، لأن التغيير في هذه المنطقة لم يكن بنفس القدر في مناطق أخرى تركز فيها الوجود الأوروبي، وتوضحت فيه معالم التحول والتغيير.

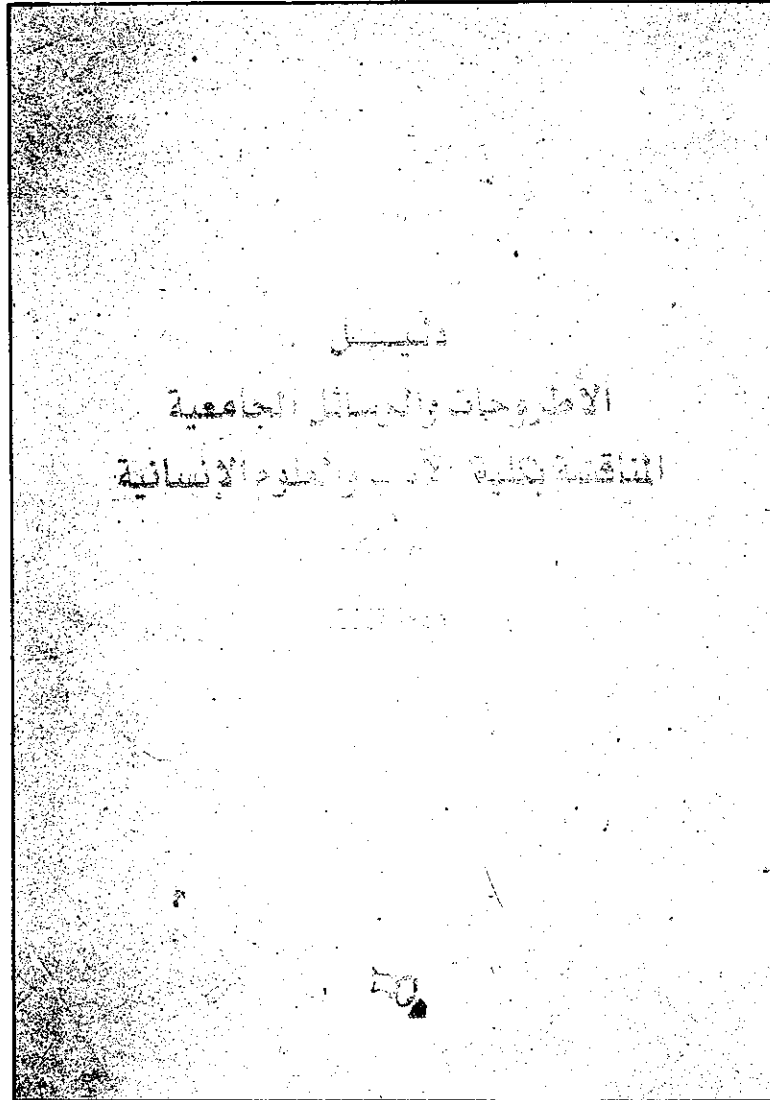
دليل الأطروحات والرسائل الجامعية بكلية الآداب بالرباط

بمناسبة الذكرى الخمسينية لتأسيس الكلية وجامعة محمد الخامس

عرض : عمر أفا
كلية الآداب - الرباط

أصدرت كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط هذا الدليل بمناسبة الذكرى الخمسينية لتأسيس كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجامعة محمد الخامس - الرباط للتعريف برصيد الأطروحات والرسائل الجامعية بها خلال الخمسين سنة من عمرها ما بين سنة 1957-2007.

ويعود الفضل في فكرة إصدار هذا العدد الخاص إلى السيد عميد كلية الآداب الأستاذ محمد بريان الذي أبدى كامل الحرص لإنجازه وتدقيق محتواه، وقد أوضح في تقديمه «أن الهدف من إنجاز هذا الدليل لا يقف عند تقديم حصيلة خمسين سنة فحسب بل يتجاوزه إلى أن يصبح أداة للعمل والبحث ترمي إلى تسهيل مهمة الباحثين وتساهم في الاطلاع على نتائج الأبحاث التي أنجزت في رحاب مؤسستنا»، وتعتبر هذه وقفة تأملية لإبراز ما تسهم به كلية الآداب بالرباط من بين مختلف الكليات الأخرى بالمغرب من إنتاج جامعي سعيًا وراء إرساء دعائم البحث العلمي وفتح آفاق جديدة لربط الصلة بينها وبين مراكز البحث في الشرق والغرب على أساس عقد اللقاءات والندوات وإبرام عدد من الاتفاقيات والانخراط في شراكة متعددة الاختصاصات.



عدد خاص

ويأتي هذا العدد الخاص ضمن أجزاء السلسلة التي دأبت الكلية على إصدارها من كتاب دليل الأطروحات والرسائل الجامعية بكليات الآداب بالمغرب، والتي وصل عدد أجزائها حتى الآن ستة أجزاء وهي كما يلي :

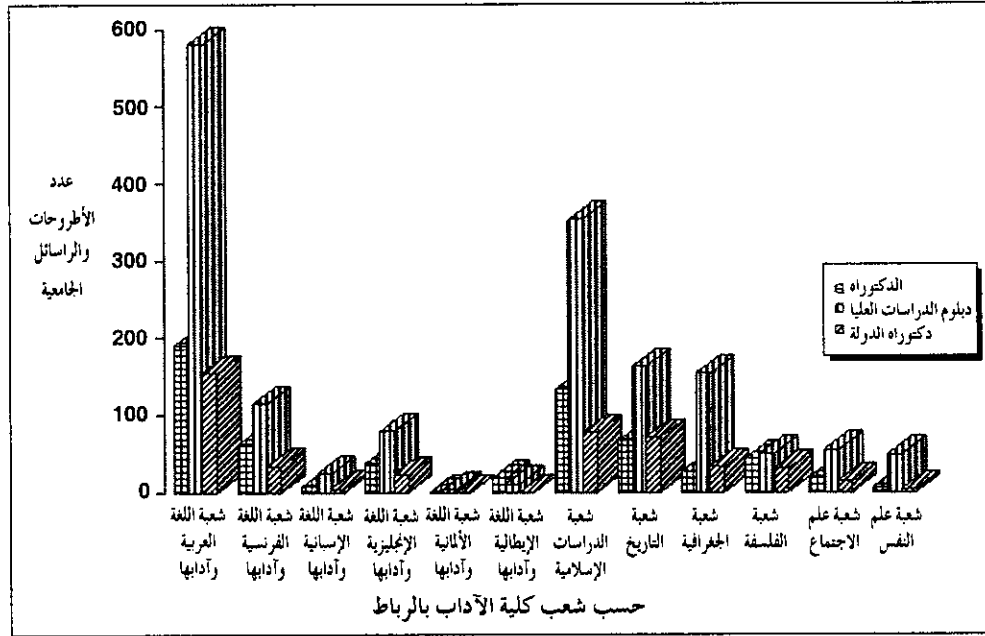
- الجزء الأول (عن سنوات 1964-1994) 370 ص.
- الجزء الثاني (ملحق 1995) 174 ص.
- الجزء الثالث (ملحق 1996) 190 ص.
- الجزء الرابع (ملحق 1997) 176 ص.
- الجزء الخامس (عن سنوات 1998-2003) 344 ص.
- العدد الخاص (عن سنوات 1964-2007) 462 ص.
- الجزء السادس (عن سنوات 2003-2008) (قيد الطبع).

وفي جميع هذه الأجزاء الستة بلغ عدد الأطروحات والرسائل الجامعية المنجزة في عموم كليات الآداب بالمغرب ما يقرب من 13500 أطروحة ورسالة جامعية، وهو إنتاج زاخر يبين ما تحقق من عطاء البحث في العلوم الإنسانية في رحاب جامعاتنا خلال الخمسين سنة من الاستقلال، وهذا الرصيد في حاجة إلى دراسات خاصة تكشف عن ملامح البحث وخصائصه في بلادنا بعد نصف قرن من الاستقلال.

وقد خصصنا هذا العرض الموجز للعدد الخاص بكلية الآداب بالرباط، وهو حصيلة الخمسين سنة من الأطروحات والرسائل الجامعية التي تمت مناقشتها في كل مجالات العلوم الإنسانية في مختلف الشعب والتخصصات في مستويات: دكتوراه الدولة ودبلوم الدراسات العليا ثم الدكتوراه، ولإعطاء صورة إحصائية عن مجموع هذه الأطروحات والرسائل أنجزنا بناء على تخصصات مختلف الشعب الجدول التالي :

شعب الكلية الشهادات	دكتوراه الدولة	دبلوم الدراسات العليا	الدكتوراه
شعبة اللغة العربية وآدابها	155	580	191
شعبة اللغة الفرنسية وآدابها	34	115	62
شعبة اللغة الإسبانية وآدابها	5	24	8
شعبة اللغة الإنجليزية وآدابها	23	79	38
شعبة اللغة الألمانية وآدابها	0	4	0
شعبة اللغة الإيطالية وآدابها	0	11	18
شعبة الدراسات الإسلامية	77	353	133
شعبة التاريخ	71	163	66
شعبة الجغرافية	33	154	27
شعبة الفلسفة	31	50	44
شعبة علم الاجتماع	15	55	20
شعبة علم النفس	4	49	7
المجموع	448	1637	614
			2699

ويظهر من خلال هذا الجدول أن العدد العام للرسائل والأطروحات الجامعية المناقشة بهذه الكلية تبلغ 2699 أطروحة ورسالة، وتتضح من خلال هذه الأرقام مدى الفوارق الإحصائية التي توجد بين مختلف المواد والتخصصات العلمية، وتتجسد هذه الفوارق في الرسم البياني الآتي :



أما من حيث إبراز أهمية كل مادة فإننا نرى أن اللغة العربية تعتبر في طليعة هذه التخصصات وحسب الأولوية يأتي الترتيب كما يلي :

- 1- اللغة العربية وآدابها 34%
- 2- الدراسات الإسلامية 21%
- 3- التاريخ 11%
- 4- الجغرافيا 7.9%
- 5- اللغة الفرنسية وآدابها 7.8%
- 6- اللغة الإنجليزية وآدابها 7%
- 7- الفلسفة 5%

- 8- علم الاجتماع 3%
- 9- علم النفس 2%
- 10- اللغة الإسبانية وآدابها 1.3%
- 11- اللغة الإيطالية وآدابها 1%
- 12- اللغة الألمانية وآدابها 0.1%

نكتفي بهذه التوضيحات لأن الموضوع يتطلب تحليلاً شاملاً في إطار جمع معطيات هذه الأدلة حتى يمكن الكشف عن كثير من الجوانب الحضارية وعن مختلف التطلعات التي تتيحها مختلف الموضوعات التي ينشغل بها كل تخصص على حدة، هذا إلى جانب الغاية الدراسية التي تعتبر هذه الأدلة من ضمن الأدوات التي لا يستغني عنها عموم الباحثين والطلبة.

المركز المغربي
جامعة محمد الخامس
مشوراة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
سنة 1405 هـ / 1984 م



دليل الأمم والحج والرسائل الجامعية بكتابات آداب بالمغرب



أشرف على إنجاز
محمد إسماعيل

الجزء السادس من الدليل

كلمة شكر

تشكر هيئة تحرير المجلة السادة الأساتذة الذين
ساهموا في مراجعة بعض المواد من ملف هذا العدد، وهم :

أحمد أبوزيد	محمد الروكي
بناصر البعزاتي	حسن حافظي علوي
التيباري بو عسلة	سعيد بن سعيد العلوي
جامع بيضا	محمد فتحة
بل كامل البيضاوية	عبد العالي الودغيري