

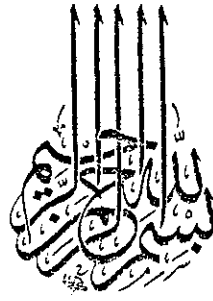
مجلة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

الرباط

العدد التاسع والعشرون

2009



المجلة : مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط
العدد : التاسع والعشرون سنة 2009
منشورات : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
الطبعة : الأولى 1431هـ/2010م
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

بحوث أساسية

بعض سمات التدليل الخلدوني	
بناصر البغزاتي	9
يحيى النحوي في المصادر البيو-بيليوغرافية العربية	
سعيد البوسكلاوي	57
الإشعاع الفكري للزاوية الوزانية على عهد شيوخها الأوائل	
محمد العمراني	83
القانوني والاجتماعي في النظام العقاري بالمغرب	
نعيمة المدني	103
الجلاء الروماني عن جنوب موريطانيا الطنجية	
سيدي محمد العيوض	121

نصوص محققة

"مذكرات القاضي الطيب البوشناوي" حول مقاومة القبائل السوسية بزعامة الشيخ أحمد الهيبة من سنة 1914 إلى سنة 1919م	
عمر أفا	131

دراسات وعروض ببليوغرافية

- كتاب حوارات مغربية بين المؤلف كيفين دواير والفقير محمد الشرادي
العربي أفا 161
- من "خان الخليلي" إلى "ثرثرة فوق النيل" احتمالات الكتابة وتظاهرات التناس
بشير قمري 175
- المخطوطات المصورة بمعهد البحوث وتاريخ النصوص : مجموعة مخطوطات
كلود كاهن
عبد الواحد جهداني 187
- الأستاذ محمد عابد الجابري في ذمة الله 207
- منشورات كلية الآداب بالرباط :
سلسلة الرسائل والأطروحات 213

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعض سمات التدليل الخلدوني

بناصر البُعْزَاتِي

كلية الآداب، الرباط

مقدمة

بلور ابن خلدون (732-808/1332-1406) مشروعاً فكرياً يطمح إلى سبر النواميس التي تحكم سير المجتمعات البشرية وتغيّر أحوالها في شموليتها؛ فَنَحَتْ مفاهيم إجرائية انطلاقاً من استقراء الحالات التاريخية الكثيرة التي أورد معلومات عنها قصد الكشف عن النظام الملازم الذي تترتب فيه تلك الحالات وتتلون بأوليائه. وقد انتقد ما أتى به الدارسون قبله من رؤى حول الظواهر المجتمعية والتحويلات التاريخية، منبهاً على ما يشوبها من نقص في التحقيق والتدقيق؛ فأخضع روايات السابقين وأدلتهم لفحص نقدي بناء على معاينة الأحداث، وأعلن عن عزمه على نسج معالم نظر جديد يضع الأحداث في ترتيب مضبوط بناءً على مقاييس عقلية، بدل الركون إلى الشائع من الآراء.

في البناء النظري الذي نسجه ابن خلدون ترتبط المفاهيم فيما بينها بروابط معينة في برامج قطاعية حسب ما إذا كان يتناول بالبحث تطور الصنائع أو تكوّن الدول أو تداول المعارف أو طرق التدريس أو الاعتبارات الثقافية أو البيئة العاملة على سيادة مذهب فقهي محدّد. وهو يعالج كثرة من المسائل الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية، لأنه يريد أن ينسج رؤية متكاملة عن أسباب التمدّن الحضاري وعن عوامل الركود، يمكن توظيفها لفهم التراجع الحضاري الذي انخرطت فيه مجتمعات الغرب الإسلامي آنذاك.

وقد أتى ابن خلدون أحياناً بوصف مفصّل في أمور، وبتفسير مدقق أحياناً أخرى، وبإشارات مقتضبة أخرى، حسب ما يتوفر عنده من معلومات. وفي الأحكام التي يصدرها حول المسائل المجتمعية والسياسية والفكرية يحاول الإتيان بترتيب للقرائن والأدلة بدرجة من المتانة تختلف من سياق لآخر، يجعلها سنداً للأطروحة الشاملة المؤطرة لأحكامه. فعبر عن رؤية لا تخلو من جدّة في باب تكون الدول بسّورة العصبية، وفي تقدّم العلوم والصنائع بالرخاء الحضاري، وفي تنامي الترف في أوساط الحكم ودوره في ذوبان التحالفات العصبية وانتقال الملك من عصبية إلى أخرى منافسة، وفي المناسبة بين الجبايات وكثرة خدام السلطة؛ حيث تتجاوز الرؤية المركّبة الوصف العادي الساذج، وفي نفس الوقت تُحاول الإعراض عن التفسيرات البعيدة المغرقة في التخمين.

وابن خلدون سلّم بأن للأحداث، في عوالم الجماد والنبات والحياة والدول، نظاماً مرتّباً، حيث ترتبط فيما بينها برباط سببي، قابل لأن يُكشّف عنه بالتعقل المتبصّر؛ فانطلق، تبعاً لهذه المسلّمة، ينسج ترتيباً للأدلة مساوqاً لها، قائماً على الكشف عن الأسباب وراء الأحداث وعن ترابطها داخل ذلك النظام، مع اعتبار خصوصيات كل مجال.

في هذه المقالة، ننظر في الطرق التي سلكها ابن خلدون في عرض الوقائع وبناء الأدلة، وفي الأساليب التي استعملها في فاعلية التعقّل والتدليل والتعبير؛ فنحاول الكشف، من خلال انتقاء أمثلة من المتون الخلدونية، عن مواطن القوة والضعف في البناء الاستدلالي عنده؛ ونبرز مستوى إحكام النسج النظري، وفحصه على ضوء ما كان متوفراً آنذاك من معلومات ومن آليات للتعليل والبناء والاستنتاج⁽¹⁾.

1. المشروع النظري لابن خلدون

اكتسب ابن خلدون معرفة تجمع بين عدة ميادين "عقلية" و"نقلية"، والتقى شخصيات علمية وتنقل بين مدن كانت مراكز فكرية، ثم مارس مهام سياسية لدى

(1) كثيرة هي الدراسات عن مكانة أبي زيد عبد الرحمن بن خلدون الفكرية؛ ولا يمكن التطرق لها ومناقشتها بتفصيل. وفي مقالتنا نركز على نظام القول الخلدوني وترتيب عناصر التدليل فيه، دون وقوف عند الجزئيات.

الحكّام في فاس وبجاية وغرناطة. وقد أخذ نصيباً من العلوم والفلسفة في شبابه، بجانب تكوينه في اللغة والفقه والأصليين، في ظل مناخ ثقافي يسيطر عليه الفقه المالكي والتصوف السني والكلام الأشعري (بينما يرفض بعض المالكية علم الكلام جملة)⁽²⁾. غير أن عدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي آنذاك كان وراء اصطدامه مع واقع يحدّ من طموح الأفراد والفئات المنتجة، خارج الانتماء "العصبي". ويبدو أن التكوين الذي ظل يشحذ عقله هو ما اكتسبه من خبرة شخصية من خلال معاشرته للحكّام ولمنافسيهم؛ ومن هنا فكرة تدوين تصوّره ونظرة التاريخي في خواصّ أحوال المعاش وتغيّر العوائد وتبدّل الأوضاع السياسية.

توجد في نظر ابن خلدون مرحلتان في الكتابة التاريخية لدى المسلمين: مرحلة الأوائل، منهم الواقدي والطبري والمسعودي، تتميز برواية الأخبار وإطلاق الأحكام بدون تحقيق، ومرحلة ثانية يمثلها ابن حيان وابن الرقيق وهما «مَن عدل عن الإطلاق إلى التقييد، ووقف في العموم والإحاطة عن الشأ والبعد. فقيّد شوارد عصره، واستوعب أخبار أفقه وقطره [...]»⁽³⁾. كما يرى المؤرخ أن عمل أبي بكر الطرطوشي (توفي 1126/520) شكّل تقدّماً في النظر التاريخي لكنه لم يستوف المسائل المبحوثة ولم يوضّح الأدلة المعوّلة عليها، إنما في كلامه "نقل وترغيب شبيه بالمواعظ"⁽⁴⁾. فتوطّد لدى ابن خلدون عزمٌ أكيد على الإتيان بنظر مقيّد مضبوط،

(2) يذكر ابن خلدون أساتذته السطحي والآبلي والحضرمي وآخرين، ويذكر بعض مَن لقي من المفكرين واستفاد منهم، في ترجمته الشخصية في آخر كتابه التاريخي. أنظر رحلة ابن خلدون 1352-1401، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003. وعن كتابات ابن خلدون، أنظر: عبد الرحمن بدوي، مؤلفات ابن خلدون، ليبيا-تونس: الدار العربية للكتاب، ط 2، 1979.

(3) ابن خلدون، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشداددي، الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، 3 أجزاء، 2005؛ ج 1، ص 8.

(4) ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص 59. وفعلًا، يغلب لدى الطرطوشي أسلوب النصيح. ومما ورد عنده، واستفاد منه ابن خلدون: «واعلم أن عدل الملك يوجب الاجتماع عليه، وجوره يوجب الافتراق عنه. عدل الملك حياة رعيته. قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: إمام عادل خير من مطر وابل، وأسد حطوم خير من سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم خير من فتنة تدوم. واتفق حكماء العرب والعجم على هذه الكلمات فقالوا: الملك بناء والجند أساسه؛ فإذا قوي الأساس قام البناء، وإن ضعف الأساس انهار البناء. فلا سلطان إلا بجند، ولا جند إلا بمال، ولا مال إلا ببجاية، ولا بجاية =

وفي منأى عن التخمينات البعيدة والتشيع المذهبي المانع من سلوك طريق الحق، مقررّاً سلوك تبويب وترتيب للمواضيع المدروسة مميّزٍين وغير مألوفين؛ حيث يأخذ على عاتقه تصحيح السائد من الأحكام الخاطئة المسبقة التي لا تقوم على تعليل مضبوط، ثم بلورة رؤية مطابقة أو قريبة من المطابقة للواقع.

سجل ابن خلدون ملاحظات عن كتب التاريخ، حيث يطغى الغلط في الأخبار والخلو من التعليل في إيراد الأحداث؛ وأشار إلى "مغالط المؤرخين"، القائمة على أصول وأدلة ضعيفة أو سوفسطية، ومعلناً أنّ تناوله نقديّ يحتوي جديداً في مذهبه وأسلوبه⁽⁵⁾. وهو ينتقد التأليف التاريخي السائد إلى أيامه لاعتماده على تكرار الرواية دون تمحيص⁽⁶⁾؛ ومبدؤه أن تجنب "المزلات والمغالط" يحتاج إلى تكوين معرفي واسع ونظر بصير وتثبت من الروايات بواسطة الفحص النقدي للثغرات في التدليل. ويؤكد عزمه على الكشف عن الأسباب الفاعلة في وقوع الأحداث، وإيضاح مكوناتها الخاصة، تجنباً لما يُتناقل من "خرافات العامة". ومن أجل ذلك يرى ضرورة اللجوء إلى «قانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه»⁽⁷⁾. وهذا القانون ينبثق عن نظر يرتقي بالتأني المتدرّج من التمييز إلى التجريب فالإلى التعقيل⁽⁸⁾، من خلال ضبط الطرق

=إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل؛ فصار العدل أساساً لكل الولايات». سراج الملوك، القاهرة: المكتبة المحمودية، 1935، ص 88-89.

(5) المقدمة، ج 1، ص 9.

(6) المقدمة، ج 1، ص 1413. كتب في ذلك: «وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في حكايات الوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل، غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضلوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، سيما في إحصاء الأعداد والأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات؛ إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر؛ ولا بد من ردها إلى الأصول وعرضها على القواعد».

(7) المقدمة، ج 1، ص 56.

(8) في نظر ابن خلدون، يتكوّن "العقل التمييزي" لدى الإنسان مع بداية الفكر المنتظم في شكل تصوّرات، ثم يرتقي الفكر إلى "العقل التجريبي" عند حصول العلم بالصالح والفاسد من الآراء، ثم يرتقي إلى "العقل النظري" عندما يتمكن الفكر من استنتاج المجهول من المعلوم بقياس الغائب على الشاهد وآليات أخرى. المقدمة، ج 2، ص 338-349.

الاستدلالية؛ ولذلك يقتضي التمهيد في البحث التاريخي توفراً على زاد علمي عميق وقدرة على التقدير العقلي الذي يتطلب تشغيلاً مناسباً وذكياً للمقاييس المنطقية.

وفي الحقيقة يشتمل مشروع ابن خلدون على شقين أو برنامجين: علم العمران الذي عدّه جديداً بدرجة مهمة، وهو الذي ينظر في الاجتماع الإنساني وما يطرأ عليه من تقلبات في الكسب والمعاش والترّف⁽⁹⁾؛ وباعتباره علماً يقوم على إدراك ما «يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية ما يمتنعك بعلم الكوائن وأسبابها»⁽¹⁰⁾. ثم على ضوء نتائج علم العمران ومفاهيمه المثمرة يطمح إلى مراجعة كتابة التاريخ وتمحيص أولياتها واستنتاجاتها. إذ من أجل ذلك يحتاج المؤرخ إلى بناء نظرية متكاملة عن أنماط الاجتماع البشري في أحوال بداوته وحضارته قبل أن ينطلق في تقصي الأحداث التاريخية في تشعبها وتسلسلها السببي. وكأنّ علم العمران بالنسبة لعلم التاريخ مثل علم الهندسة بالنسبة لعلم المناظر ومثل علم الحساب بالنسبة لعلم الموسيقى. فتمحيص الأخبار وتمييز الصدق والكذب فيها يجب أن يتّما بعد النظر في ما إذا كان الخبر في حدّ ذاته ممكناً أو ممتنعاً على ضوء معرفة بطباع العمران جديرة بالثقة، أي إذا ما كان مقبولاً بمقاييس عقلية أو لا⁽¹¹⁾.

يرى ابن خلدون أنه لا يمكن تجاوز الأخطاء في أخبار المؤرخين إلا بالتعرّف على المبادئ والأصول والقيم التي عنها تصدر المواقف والصراعات والحروب. وتقتضي المرحلة الأولى في الفحص تشكيكاً في ما ورد على لسان المؤرخين والحذر من المبالغات المألوفة لدى العموم؛ «إلا أن الكفاية اختصّوهم بقبول

(9) المقدمة، ج 1، ص 51-52 «هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال».

(10) المقدمة، ج 1، ص 9-10. والنظر في أسباب العمران يتمّ من خلال «ذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب»؛ (نفسه، ص 10). فمن عوارض الدول الهرم، مثلما هو الأمر لدى الحيوان والإنسان؛ وكما أن الهرم لا مفرّ منه لدى الحيوان والإنسان فلا مفرّ منه أيضاً لدى الدول.

(11) المقدمة، ج 1، ص 55.

أخبارهم واقتفاء سننهم في التصنيف واتباع آثارهم. والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم في ما ينقلون أو اعتبارهم. فللعمران طبائع في أحواله تُرجع إليها الأخبار وتُحمل عليها الروايات والآثار⁽¹²⁾؛ وذلك لكون العمران يتبدل من حقبة إلى أخرى، ويختلف عند الأمم، مما يجعل الأحداث تحدث هنا على غير جريانها هناك؛ ولكون عوائد الأمم لا تستقر على وضع واحد، وجب تجنّب التعميم في الحكم، من خلال امتحان الروايات وانتقادها بوضعها على محكّ قوانين عقلية. وإذن، يجب النظر إلى تتابع الأحداث وتبدّل الأحوال من زاوية أصول ومبادئ عقلية وشحذ موازين وثيقة المبنى؛ ويتطلب هذا الأمر معرفة جيّدة بأنماط العيش المتنوعة لبيان ما تشترك فيه المجتمعات وما تختلف فيه، وإعمال مقاييس الاستدلال الصحيح في ذلك.

تأسس معارضة ابن خلدون للرواية التقليدية للأحداث على كون هذه مجرد سرد يُتناقل من جيل إلى جيل بدون وجه برهاني؛ بينما يقرر أن على البحث التاريخي أن يكشف عن عرى السرد بالسير والبرهان. وهكذا رأى أنه لا بد لتقصّي الأحداث من مقدّمات نظرية تتبلور في علم العمران، توظّف مفاهيم خصبة ومولّدة مثل مفاهيم "المعاش" و"البداوة؟" و"الحضارة" و"الاجتماع" و"العصبية" و"الوازع" و"الملك"، وفهماً للعلاقة العضوية بين العمران والصنائع والعلوم؛ كما تربط بين حجم الجبايات واتساع رقعة السوق أو تقلصها، وأثر ذلك على التغيّر الذي يطرأ على التجارة، ثم على أوضاع الدولة تبعاً لذلك.

هكذا فإن علم العمران الذي يقدّم ابن خلدون على وضع مبادئه ومفاهيمه يستفيد من مقتضيات البرهان ومواضيع الخطابة والسياسة المدنية، لأنه قريب من هذه الميادين النظرية؛ لكنه ينكبّ على دراسة الوقائع في تفاصيلها المخصوصة وتربطها العضوي بكيفية أفضل ممّا تفعل تلك، عبر إعطاء علل وأسباب "لحوادث

(12) المقدمة، ج 1، ص 7. وعن محتوى التكوين الأوّل للمؤرخ، يقول: «إذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال [...] وحينئذ يعرض خبره المنقول على ما عنده من القواعد والأصول»؛ (نفسه، ص 40-41).

الدول⁽¹³⁾؛ إذ كانت السياسة المنتشرة في الكتب غير مستوفاة البرهنة، مما يستدعي تجديداً في الأدوات المفهومية والآليات العقلية⁽¹⁴⁾. ومن هنا ضرورة استيعاب طرائق البرهنة، لأنها توجه العقل في سبيل ضبط الترابط الاستدلالي بين مكونات النظر العلمي، وإبراز مسالكها المتنوعة من أجل الفرز بين الوثيق وغير الوثيق في البناء المعرفي في علمي العمران والتاريخ، تسليماً أن مبادئ علم التاريخ تتبلور ضمن علم العمران؛ فالأخطاء لا ترتفع إلا بإبطال المغاليط التي تقوم عليها وبيان الصواب بطريق برهاني، ومن هنا وجوب النظر في المنطق ذاته⁽¹⁵⁾.

ليس علم العمران جديداً كل الجدة بموضوعه ومسائله، لأن القدماء قد ذكروا أموراً متعلقة به؛ لكن الموضوع أصبح أكثر تحديداً وتمييزاً لدى ابن خلدون بفضل المنهج المعتمد، بالاستناد إلى القلب البرهاني الذي نُصِبَ فيه مسائله. فموضوع العلم المزمع تأسيسه يشترك مع الخطابة والسياسة، ولكنه مغاير لهما بطرح متميز، «وكأنه علم مستنبط النشأة»؛ كما أن الكلام فيه «مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أغثر عليه البحث وأدى إليه الغوص»، إلى درجة يبدو «وكان هذا علم مستقل بنفسه»⁽¹⁶⁾. إنما الخطابة والسياسة المدنية يستندان إلى طرائق «إقناعية»

(13) المقدمة، ج 1، ص 11. ويؤكد ابن خلدون: «ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأولى، وأسباب التصرف والحوال في القرون الخالية والملل [...] إلا واستوعبتُ جملة وأوضحتُ براهينه وعلمه».

(14) المقدمة، ج 1، ص 58.

(15) وميز ابن خلدون عمله كما يلي: «ونحن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجه برهانية، يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأوهام وترتفع الشكوك». والانتقادات التي وجهها للمؤرخين السابقين عليه، وللمسعودي بكيفية بارزة، يررها بكون كتاباتهم خالية من البرهان. المقدمة، ج 1، ص 301.

(16) المقدمة، ج 1، ص 56. يتحدث محسن مهدي عن مشروع علم العمران باسم "science of culture"، ويقابل "civilization" بـ "حضارة" بينما نرى أن "science of civilization" أفضل، أو لنقل علم الاجتماع (Muhsin Mahdi, *ibn khaldun's Philosophy of History* (1957), The University of Chicago Press, 1971) اعتباراً أن العمران يكون بالاجتماع.

وفي نظر مهدي، يقوم علم العمران على ثلاث مقدمات هي (1) أن الاجتماع ضروري، و(2) أن الإنسان -بطبيعته البدنية- والمجتمع مرتبطان بالبيئة الطبيعية، و(3) أن الإنسان -بطبيعته العقلية- والمجتمع مرتبطان بالعالم الروحي؛ وموضوع هذا العلم يتمثل في خمس مسائل أساسية هي =

ظنية وإلى المشهورات، بينما يستثمر العلم الجديد أوجهها برهانية منطلقة من مبادئ بديهية؛ ومن هذا الترقى المتدرج من الظن (القائم على آليات إقناعية) إلى اليقين (القائم على البرهان)، يمكن أن يصبح علم العمران علماً قائماً بذاته.

لم يكن الفلاسفة يعدّون التاريخ علماً، والمؤرخون لم ينحتوا أدوات نقدية فعالة لتمحيص الأخبار؛ ولذا فعلم العمران الخلدوني يقدم خدمة لعلم التاريخ إذ يرفعه إلى مصافّ العلمية، بفضل تشغيله للبرهان العقلي. وبذلك يحتلّ العلم الجديد مكان الفلسفة الإلهية، إذ كانت هذه الأخيرة تشغل المنطق البرهاني تشغيلاً غير وثيق، في نظر ابن خلدون؛ ثم إنه لم تعد هناك حاجة إليها. وعن طريق تأسيس العمران على قواعد برهانية، وتأسيس التاريخ على العمران، يصبح التاريخ نفسه علماً برهانياً بدرجة ما؛ وفي نفس الوقت يتقرب العِلّمان معاً من أسباب السياسة الشرعية من خلال إعادة بناء مفاهيم العلمين ودمجهما في المناخ الفكري السائد⁽¹⁷⁾.

وإذن، فتمحيص الأخبار، في رأي ابن خلدون، لا يتم إلا عبر تشغيل مقاييس وموازين عقلية تعيّن ما يرتبط بالموضوع وما لا يرتبط به، وتزن وثاقة المبنى في الأقوال، تجنباً للميول المذهبية والتداعيات المبالغية. ولذلك لا يمكن أن يرقى النظر في العمران والتاريخ إلى مصاف العلوم حقاً إلا باتقان صناعة المنطق وإعمالها في

= (1) العمران البدوي وانتقاله إلى العمران الحضري، و(2) الدولة، و(3) المدينة، و(4) الحياة الاقتصادية، و(5) العلوم والعلاقات فيما بينها؛ (المراجع أعلاه، ص 172). وفي نظر مهدي، فإن علم العمران والتاريخ يدرسان مظهرين لنفس الواقع: التاريخ يتبين الأحداث الخارجية، بينما يفسّر علم العمران طبيعة نفس الأحداث وأسبابها؛ (نفسه، ص 171).

(17) بهذا الترقى في الاستدلال يصبح علم العمران علماً برهانياً، يسحب السياسة والخطابة من تحت مظلتهم الفلسفية المشائية، ويدمج المسائل التي كانت تعالج فيهما ضمن موضوع علم العمران؛ ثم يضع علم العمران من بين العلوم العقلية في انسجام مع العقيدة الإسلامية؛ فعلم العمران علم برهاني، قريب من اليقين، لأنه يصل إلى قوانين العمران العامة والكونية. بينما علم التاريخ سيظل أقل برهانية، قريباً من الظن وأقل يقيناً، لأنه علم وفن وصناعة متعلقة بمعرفة الأحداث الجزئية والمحلية؛ فهو مرتبط بفهم الأحداث وسياسة الدولة؛ أي أنه علم ذو فائدة عملية، في انسجام مع السياسة الشرعية (مثال العدل عنده)، بجانب الفقه. ومن الأسباب التي دفعت ابن خلدون إلى الاهتمام بالتاريخ: فشله في التأثير على الحكام في فاس وقرطاجنة وبيجاية، ورغبته في فهم الجمود الحضاري لمنطقة الغرب الإسلامي. يختلف هذا النظر قليلاً مع خاتمة كتاب محسن مهدي (ص 285-296)؛ لكن ليس هذا مكان التوسّع في الموضوع.

ترتيب الأحكام؛ المنطق الذي هو «قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات»⁽¹⁸⁾. إذ التحقق من الأخبار يقتضي نظراً في ترابط الأقوال ومقارنة الروايات المتعددة، وسبراً لنوايا القائلين وأغراضهم، ووضع محتوياتها على محك ميزان العقل.

2. معرفة ابن خلدون بالمنطق وطرائق التدليل

اندمج المنطق ذو الأصول المشائية والرواقية في الثقافة الإسلامية تدريجياً، ومن خلال مجادلات بين المناطق الفلاسفة من جهة والفقه والنحاة والمتكلمين من جهة ثانية. فقد قرّب الفارابي المنطق إلى اللغة العربية، وأعاد ابن سينا بناءه لإدماجه مع مكونات الثقافة الإسلامية. ثم دخل المنطق إلى ميدان أصول الفقه مع ابن حزم (توفي 1064/456) والغزالي (توفي 1111/505) ثم ابن الخطيب الرازي (توفي 1209/606، باعتباره نظراً في آليات استنباط الأحكام الشرعية من بعضها البعض. وانفصل تدريجياً عن بطائنه الفلسفية المشائية والأفلاطونية المحدثة بنسبة مهمة؛ واندمج أكثر مع مكونات الفكر الإسلامي خلال القرن الثالث عشر، على يد الخونجي (توفي 1248/646) والأبهري (توفي 1265/663) ثم القزويني الكاتبي والأرموي والشمس السمرقندي (توفي 1291/691) وآخرين، وأصبح بحثاً في ضبط أنماط القياس وترتيب المقدمات فيها وشروط الصحة ومدى الفائدة في النتائج اللازمة عن المقدمات⁽¹⁹⁾. وبذلك تحرّر النظر المنطقي من قالب اللغوي

(18) المقدمة، ج 3، ص 91. تطور البحث في آليات البرهنة وأشكالها (الحملية والشرطية...) عند الفلاسفة مستنداً إلى أرسطو والرواقية، بينما تطورت آليات التحليل والتركيب والتميز وبرهان الخلف في العلوم "العقلية" (الرياضية)، وتطورت آليات السبر والتقسيم والتعليل في العلوم "النقلية"؛ ولا شك أن ابن خلدون كان واعياً بتعدد الآليات وتداخلها.

(19) لقد كانت قواعد المنطق موضوع تنقيح وتهذيب منذ تلاميذ أرسطو (أساساً تيوفرسطس) إلى القزويني الكاتبي والأرموي، مروراً بعمل الفارابي (توفي 950/339 وابن سينا (توفي 1037/428) وتلاميذه والساوي (توفي 1145/540) والطوسي (توفي 1274/672) وآخرين، وتخلصت مما علق بها من استلزامات فلسفية، خصوصاً ما هو من الإلهيات؛ وأصبح المنطق قوانين مجردة محايدة بدرجة مهمة (وعلى هذا الأساس اعتبر الغزالي معرفته ضرورية). وبلغ النظر في المنطق مستوى عال من الضبط والتفعيد، خصوصاً على يد نجم الدين علي بن عمر (أو عمر بن علي) القزويني الكاتبي (توفي 1280/679) المعروف بدبيران، في كتابه الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية (وله أيضاً =

والوعاء الفلسفي الإغريقيين، قبل زمن ابن خلدون، وأصبح قابلاً للاستعمال كأداة منهجية - محايدة نسبياً - في النظر العلمي.

غير أن الطرف المناهض للمنطق ذي الجذور الفلسفية طوّر التفكير في آليات القياس التمثيلي، خصوصاً لدى المتكلمين ولدى الشافعية والحنفية في أصول الفقه؛ ثم بلغ التنظير أوجه على يد ابن تيمية الحنبلي، الذي بين أن لا مفاضلة بين قياس البرهان وقياس التمثيل من حيث اليقين، وأن الثاني أوثق من الأول بالنظر إلى قربه من الحدس الطبيعي، في مقابل الطابع الصناعي للأول. وقد أكد على أن طرائق الاستدلال الصحيح لا تنحصر في القياس وترتيب مقدماته ذلك الترتيب المفروض اصطناعاً؛ ثم عدّ قياس التمثيل أسلم اعتباراً أنه لا يصطدم بمسلمات الإيمان، مقابل اعتبار منطق البرهان منخرطاً في فلسفات منافية للمعتقد الديني⁽²⁰⁾.

للقياس البرهاني ألفاظ خاصة وترتيب للحدود (أكبر وأوسط وأصغر) والقضايا (مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجة)، وتراتبية في أشكال الاستدلال وشروط الاستنتاج الصحيح؛ وللقياس التمثيلي ألفاظ خاصة مثل الأصل والفرع والعلّة والحكم، وتراتبية في الاستنتاج (قياس الشبه، قياس العلة، قياس الأولى، قياس الغائب على الشاهد). وشهد تطور الأفكار جدلاً بين أصحاب قياس البرهان وأصحاب قياس التمثيل، لكن لم يكن الجدل مثمرًا دائماً، حيث احتدّ الصراع أحياناً. وعند الفترة التي عاش فيها ابن خلدون، اقتنع أغلب العلماء (ما عدا من كان غرضه معارضة العلم بالدين) بأن لكل واحد من النمطين من القياس مكانة خاصة ومتميزة في الفاعلية الفكرية.

=كتاب حكمة العين)، وسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (توفي 1283/682) في كتابه مطالع الأنوار. وقد نشطت المناقشات بين تلاميذ هؤلاء، وكتب شروح كثيرة على الكتابين خلال قرون. ويغلب الظن أن كتابات القزويني والأرموي لم تستوعب جيداً في الغرب الإسلامي، إن كانت قد قرئت كلها.

(20) بسط أبو العباس بن تيمية الحرّاني (توفي 1328/728) أفكاره في كتابين مهمين: كتاب الرد على المنطقيين بدرجة أساسية، وكتاب نقض المنطق بدرجة أقل. وجل انتقاداته للمنطق الصوري سديدة، لكن كان الغرض منها هو الدفاع عن مسلمات المعتقد الإسلامي في التفكير، مما جعله يضع العلوم "العقلية" كلها في سلة واحدة مع المنطق الصوري؛ كما لم يدرك تلك الدينامية الداخلية للمنطق ذاته، التي كانت قد أدّت به إلى التحرر من البطانة الفلسفية الموروثة عن الإغريق.

وقد انتبه ابن خلدون إلى أهمية المنطق، بكونه يقدم مجموعة من الموازين تفيد على الأقل في نظم ترتيب الاستدلال، بعد التنقيب والفحص بالحدس والتمييز الطبيعيين الفطريين اللذين يمثلان صميم العملية التدليلية العقلية؛ حيث كتب: «ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تصفه ليُعلم سدادُه من خطئه؛ لأنها وإن كان الصواب لها ذاتياً إلا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصوّر الطرفين على غير صورتها ومن اشتباه الهيئات في نظم القضايا وترتيبها للنتائج؛ فيُعين المنطق على التخلص من ورطة هذا الفساد إن عرض»⁽²¹⁾. فالتعليل السديد حاصل الحدس العقلي النبهي؛ لكن بما أن المنطق ينظر في هيئة الأدلة التي تصوغها الفاعلية العقلية في مختلف الميادين، فاللجوء إلى قواعده يمكن أن يكشف عن ثغرات أو نواقص في ما يبنيه التعقل الطبيعي من أدلة.

كثير من علماء الفقه اهتموا بالمنطق بطريقة أو بأخرى في البيئة التي نشأ فيها ابن خلدون؛ وقد تكونوا على يد أستاذهم الآبلي وآخرين؛ منهم الشريف التلمساني (710-771/1310-1369)، «فارس المعقول والمنقول، صاحب الفروع والأصول»⁽²²⁾. وعاصر ابن خلدون الفقيه ابن عرفة الورغمي التونسي (716-803/1316-1401)، وكان لهما نفس الأساتيد تقريباً في الفقه والأصول والمنطق والحساب في شبابهما؛ وربما كان بينهما تنافس أدى إلى تنافر. ورغم أن الورغمي كان فقيهاً مالكيّاً، مثل ابن خلدون، فإنه كتب في المنطق ولم يعلّق عليه أو يعارضه⁽²³⁾. وقد عالَج، وإن بكيفية موجزة، مشكلة شيئاً ما، مسائل في الاستدلال وناقش آراء الرازي والخونجي

(21) المقدمة، ج 3، ص 216. ويمضي قائلاً: «فالمنطق إذاً أمرٌ صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها. ولكونه أمراً صناعياً، استغني عنه في الأكثر. ولذلك نجد كثيراً من فحول النظر في الخليفة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة علم المنطق، ولا سيما مع صدق النية والتعرض لرحمة الله تعالى؛ فإن ذلك أعظم مُعين. ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فتفضي بهم بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب، كما فطرها الله عليه».

(22) رحلة ابن خلدون، مرجع مذكور، ص 105. كتب الفقيه أبو عبد الله الشريف التلمساني، في المنطق شرح كتاب الجمل للخونجي، وفي أصول الفقه كتاب مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ومثارات الغلط في الأدلة.

(23) عن تكوين ابن عرفة ومكانته أنظر ابن مريم، أبو عبد الله محمد بن محمد التلمساني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، نشره محمد بن أبي شنب، الجزائر: المطبعة الثعالبية، 1908، ص 190-201.

والأبهري والأرموي. بينما حديث ابن خلدون عن المنطق متقطع وغير مستمر، ويدلّ على أنه لم ينخرط في التقليد المنطقي الذي كان يسير في اتجاه التحرر من سلطة القدماء ويعلن المنطق علماً ذا قواعد متميّزة، رغم وعي ابن خلدون بفعالية المنطق وإدراكه لحدود الصورية في الاستدلال⁽²⁴⁾.

وفي باب التدليل الممارس في الفقه يعطي ابن خلدون نظرة عن استخراج الأحكام الفقهية من الأصول من خلال استخدام آليات عقلية، وعن الاختلاف الذي كان يطبع طرائق الاستنباط لدى الأجيال المتتالية⁽²⁵⁾. ويشير إلى فعالية القياس التمثيلي في الممارسة الفقهية وخصوبته في استقرار الحالات وتكوين الأحكام استثماراً للسوابق القريبة؛ كما يخبر بكون الصحابة والسلف مارسوا هذا القياس لكون النصوص الأصلية غير صريحة في كل النوازل والتفاصيل، مما يفرض إلحاق النوازل بالسوابق، «فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما وينظرون الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك»⁽²⁶⁾. بل إنه يعتبر التمثيل ممارسة تلقائية ومألوفة للذهن، لكنها مخوفة بخاطر الانحراف عن الصواب

(24) نسب ابن الخطيب السلماني (توفي 1374/776) لابن خلدون مؤلفاً في المنطق؛ لأنه في هذا الوقت كان يشرح مؤلفات متنوعة شريحاً موجزاً: «ولخص كثيراً من كتب ابن رشد. وعلق للسلاطون أيام نظره في العلوم العقلية تقييداً مفيداً في المنطق»؛ (الإحاطة في أخبار غرناطة، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ج 3 ص 386). لكن لا نظن أن ابن خلدون استوعب تفاصيل مسائل المنطق جيداً، استيعاباً يخول له أن يأتي بكلام أكثر أو أحسن مما أتى به التلمساني والورغمي. فالمرزوق لم يستكمل تكوينه العلمي على يد أساتيد أكفاء بعد الأيلي (توفي 1356/757)؛ وربما كتب ملخصاً موجزاً مما بقي يتذكره من دروس هذا الأستاذ، وهو بعد شاب يتجاوز العشرين بقليل. وحيث يتحدث ابن خلدون في المقدمة عن المنطق يأتي بذكر عابر لمؤلفات أرسطو في ذلك، بدون نظر في الأشكال والأضرب وطرق التحويل فيما بينها.

(25) المقدمة، ج 3، ص 3. فيقول: «وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيما بينهم لا بد من وقوعه ضرورة [...] وأيضاً فالسنة مختلفة الطرق في الثبوت وتعارض في الأكثر أحكامها، فتحتاج إلى الترجيح وهو مختلف. وأيضاً فالأدلة من غير النصوص مختلف فيها».

(26) المقدمة، ج 3، ص 16. ولا يفوته أن يؤكد على المكانة التي لا يحيد عنها للقياس في أصول الفقه؛ إذ يقول: «ثم إن النظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفن، لأن فيه تحقيق الأصل والفرع في ما يقاس وبماثل من الأحكام؛ وتنقيح الوصف الذي يغلب على الظن أن الحكم علق به في الأصل من بين أوصاف ذلك المحل، ووجود ذلك الوصف في الفرع من غير معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه، إلى مسائل أخرى من توابع ذلك، كلها قواعد لهذا الفن»؛ (ص 17).

والاستسلام للمعتاد من الروايات⁽²⁷⁾. غير أنه لا يفعل إلا أن يُخير بذلك من غير إبراز لأساليب التعقل ومستوى حضور التأويل، ودون مناقشة للخلفيات الكامنة وراء الاختلاف في فهم أنواع التمثيل ونتائج اشتغاله. كما أن ابن خلدون لم ينعّس في مناقشة خصوبة هذا القياس وشروط الصواب فيه وما قدّمه الأصوليون من رؤى في تصنيف الأدلة وسبل الترجيح فيما بينها، إلا إذا كان بكيفية عابرة.

يرى ابن خلدون أن الفلاسفة منذ زمن أرسطو فكروا في إنشاء مقاييس للتعقل الصائب، وأخرجوها في أشكال مترتبة من حيث العموم والخصوص؛ «ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل وسمّوه المنطق»⁽²⁸⁾. وسار على خطى السابقين في اعتبار المنطق آلة معيارية مقومة للعقل وموجهة نحو السداد في الرأي: «علم المنطق، وهو علم «أو قانون» يعصم الذهن عن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة»⁽²⁹⁾. أما الغرض الأساسي من هذا القانون فهو رسم الفاصل بين الصواب والبطالان في التفكير، من خلال وضع شروط للاستدلال الصحيح وتمييز المثمر من الفاسد من بين الاستدلالات؛ ولكنه ليس ضرورياً ضرورة مطلقة، بل إن استعماله مشروط: «وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية. وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدهما، فيستولي الناظر فيها بكثرة

(27) المقدمة، ج 1، ص 42؛ حيث يقول: «والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغلط عن قصده، وتعوج به عن مرامه. فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها؛ فيجريها لأول وهلة على ما عرف، وقيسها بما شهد. وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواة من الغلط». (في بعض الجزئيات لا نتابع تحقيق الشدادي).

(28) المقدمة، ج 3، ص 178. ويسترسل: «ومحصل ذلك أن النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، فيتجرد أولاً منها صور منطقية على جميع الأشخاص، كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي يرسمها في طين أو شمع»؛ (178-179).

(29) المقدمة، ج 3، ص 71. ويسترسل: «وفائدته تمييز الخطأ من الصواب في ما يلتبس الناظر في التصورات والتصديقات الذاتية والعرضية ليقف على تحقيق الحق في الكائنات نفيًا وثبوتًا بمنتهى فكره».

استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجج والاستدلالات؛ لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم، فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار»⁽³⁰⁾. فلقد تطور النظر في طرائق الاستدلال الصحيح، بمعزل عن المادة التي ينصب عليها، وأصبح بذلك علماً مجرداً؛ لكن التجريد من جهته أصبح حاجباً للاطلاع على جزئيات المواضيع؛ وعلى الناظر أن يسلك الطريقة المؤدية إلى المطلوب حسب خصوصيته، لأن أشخاص المادة هي التي تحدد وثاقة المبنى⁽³¹⁾؛ إذ البرهنة في الطب لا تبلغ دقة البرهنة في الهندسة؛ وبين الظن واليقين مستويات من الصواب متدرجة، وعلى الناظر التمييز بينها.

وهكذا، فالاسترشاد بالبرهان ضرورة عقلية لا محيد عنها، لأن الكشف عن الأسباب وراء الظواهر يتطلب تنظيمًا للتفاصيل وترتيبًا للأحكام المؤدية إلى المطلوب، أي تأليفاً وثيقاً للأدلة، بدون خضوع لتعاليم الأقدمين. وفعلاً فإن ابن خلدون صرح بأنه بلغ مرماه عبر تدبير للأدلة دون حاجة إلى سلطة خارجية، قائلاً: «وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الملك والدول، وأعطيت حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثناؤه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفى مبيناً بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة الموبدان»⁽³²⁾. فعندما يتقصى العالم ظاهرة ما، عليه أن يستحضر قوانين المنطق، لا ليطبقها بإسقاطها تعسفاً على خواص الظاهرة، بل ليتجنب التناقض والمغالطة في التعقل والاضطراب في الربط السببي لمكونات الظاهرة فقط. ولا يدخل تلك

(30) المقدمة، ج 3، ص 185. ثم يعلق: «هذه هي ثمرة هذه الصناعة، مع الإطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم؛ ومضارها ما علمت»؛ (نفسه، ص 186). ومضار المنطق واضحة عند تطبيقه في مواضيع بعيدة عن المحسوس، وخصوصاً في الالهيات: «وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض»؛ (ص 181).

(31) المقدمة، ج 3، ص 92-93؛ حيث كتب: «وذلك أن المطالب التصديقية على أنحاء. فمنها ما يكون المطلوب فيه اليقين بطبعه؛ ومنها ما يكون المطلوب فيه الظن، وهو على مراتب. فيُنظر في القياس من حيث المطلوب الذي يفيد، وما ينبغي أن تكون مقدماته بذلك الاعتبار ومن أي جنس تكون من العلم أو الظن».

(32) المقدمة، ج 1، ص 59.

القوانين إلا عند الوصول إلى لحظة ترتيب الأدلة ببيان سندها لتستقيم البرهنة ويتوثق البناء البرهاني. أما الاستقصاء في إيراد تفاصيل مجردة عن القياس بدون فائدة عملية، فإنه، في نظر ابن خلدون، لغو مضرّ ومضيعة للعمر⁽³³⁾.

وبدون شك، كان ابن خلدون ومعاصروه مدركين أن الزلل يتهدد كلا النمطين من القياس: قياس الاستنباط البرهاني وقياس التمثيل. ولهذا رأى ابن خلدون فائدة نظرية هامة في إخضاع العمران لقواعد البرهان، مع تكيف هذه القواعد لتنسجم مع مواضيع العمران المتنوعة. ولكن يصعب تبين مكان كل استدالات ابن خلدون قصد تصنيفها تصنيفاً دقيقاً. كما أنه لا يحدد موقفه من تصورات الغزالي، الذي تحمّس للقياس الصوري، ولا من ابن تيمية الذي عارضه جملة.

3. بنية الاستدلال لدى ابن خلدون

في نظر ابن خلدون، على المؤرخ أن يسير خبايا الأحداث في تشابكها العلاقي وتسلسلها السببي، وأن يراجع التهويل الذي تأتي به الروايات المعتادة: فهناك روايات يمجّها الإدراك السليم، وهناك خرافات تُدسّ في الأخبار بسبب الميول المشايعة، وتقديرات عديدة (في تقدير الجيوش والأموال والممتلكات والجواري)... لا يقبلها العقل. لذلك يجب الاحتكام إلى المقارنة والمائلة بين الأحداث على محك مقاييس عقلية؛ «فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ومميّزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته»⁽³⁴⁾، عوض الانسياق مع روايات يمتزج فيها الوصف الساذج بالنسج الخيالي. إذ لا ريب أن الإصابة في الاستنتاج تتطلب استناداً إلى مبادئ عقلية في التمييز والتعليل والتقدير والربط والمقارنة، تحدّد توليد الأحكام بعضها من بعض وتقيده.

(33) المقدمة، ج 3، ص 216-219.

(34) المقدمة، ج 1، ص 311. ويسترسل: «فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه؛ وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الوقائع. وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء. فإذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وفصله ومقدار عظمه وقوّته أجرينا الحكم في نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه».

إذن، يرى ابن خلدون ضرورة إعمال النظر النقدي، عبر التحليل والمقارنة من أجل كشف الحجاب عن انتظام الأحداث في تعالقتها السببي⁽³⁵⁾؛ فهذه وظيفة التمييز التي تصنّف وتقارن وتؤلف بين الأحكام المعبّرة عن جريان الأحداث والمتبّعة لتحوّلاتها في الزمن⁽³⁶⁾. ثم يجب وضع الأحكام المستقاة في ترتيب للعبارة قابل لأن يوضع على محك قوانين المنطق. لكن قد لا تُسعف المعرفة بقوانين عقلية في الكشف عن خبايا الوقائع نظراً لتشابك صيغ البرهان ومستويات الجدل والخطابة، ثم لتشعب حيثيات الوقائع؛ وقد يؤدي هذا التشابك والتشعب إلى زلات في المبنى والبرهنة. إذ يؤكد: «ومن هنا تعلم أنّ صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن المحسوس»⁽³⁷⁾. ولهذا يوصي صاحب العمران الناظر النبیه بالاحتراز من متاهات الأشكال المخردة للمنطق، لأن استعمال تلك الأشكال والمفردات يؤدي به في الغالب إلى الدوران بين الأشكال والأضرب في القياس بدون طائل؛ فيقول: «فإذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتياب في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك، فاطرح ذلك وانبذ حُجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي على جملة، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه، وسرّح نظرك فيه، وفرّغ ذهنك للغوص على مرامك منه، واضعاً قدمك حيث وضعها أكابر النظار قبلك»⁽³⁸⁾. إن تعقّل الأمور على الوجه السليم يتم من خلال تتبع الترتيب الطبيعي للأمور بأسبابها واطرادها؛ وذلك عبر

(35) المقدمة، ج 1، ص 152 «[...] هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته».

(36) المقدمة، ج 2، ص 339 «وذلك أن الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو الوضع. فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها. ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخراً ولا المتأخر متقدماً».

(37) المقدمة، ج 3، ص 228. ويضيف: «فإنها نظر في المعقولات الثواني؛ ولعل المواد فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافها عند مراعاة التطبيق اليقيني. وأما النظر في المعقولات الأول، وهي التي تجريدها قريب، فليس [ت] كذلك، لأنها خيالية، وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه». تتمثل المعقولات الأول عنده في علوم الدين، بينما تتمثل الثواني في العلوم الأدائية مثل النحو والمنطق.

(38) المقدمة، ج 3، ص 217216 (في نسخ أخرى، "ارتباك" بدل "ارتياب").

مراحل متدرجة ومترجمة من الإدراك والتمييز والحدس والتعقل. أما الحصول على المطلوب على أكمل وجه فلا يتم إلا بسبر نافذ من خلال رؤية هي أقرب إلى نور قلبي يدهه على الطريق المؤدية إليه. وبعد الفوز بالمطلوب، يجب سبك العبارات المتكوّنة عقلياً في بناء استدلالي متسق يبين الحفي ويوضح نظام القول ويخرج التعقل في قالب استدلالي صريح. «وحيث، فارجع إلى قوالب الأدلة وصورها، فافرغه فيها ووفقه حقه من القانون الصناعي؛ ثم اكسسه صور الألفاظ وأبرزه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البنيان»⁽³⁹⁾. هكذا يكون دور المعرفة بالمنطق منحصر في الحرص على تجنب التناقض وترتيب القرائن والأدلة لبيان المقدمات والنتائج بعد أن يتم الكشف عن العلل والأسباب من خلال آليات لا تتقيد بقواعد قبلية؛ إذ يقوم الكشف نفسه على الحدس النبهي غير المشوب بتعقيدات المنطق الصوري. والتعقل الطبيعي ينضج بالسر والجدل، لأن الجدل هو الذي يمكن من اكتشاف الحدود الوسطى الواصلة بين الأحكام؛ إذ يقوم الحد الأوسط مقام "الرابط بين الطرفين" أو "الجامع بين الطرفين" في الاستدلال⁽⁴⁰⁾.

وبهذا النظر الثاقب، يؤكد ابن خلدون على ضرورة التكوين النظري في ميادين شتى وضرورة الإلمام بالمنطق، مع الوعي بحدوده، ويسجل في سياق حديثه عن طرائق التعليم، الترابط العضوي بين التعليم الجيد المنفتح و«حصول الملكة والحدق في العلوم. وأيسر طرق هذه الملكة فتق اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية»⁽⁴¹⁾. وكان على المقبل على التكوين النظري، قبل ممارسة البحث في العمران والتاريخ، أن يكون ممتلكاً لأوليات التمييز بين المفيد وغير المفيد من جزئيات المنطق المعهود.

وهذا التحفظ الخلدوني من تعقيدات المنطق ليس موجوداً لدى معاصره وزميله في الدراسة ابن عرفة الذي لم يخض في مشاكل التشغيل العملي للمنطق، إذ يقول:

(39) المقدمة، ج 3، ص 217. فالمنطق كالتنحو من العلوم الآلية، ويجب أن لا يستبحر فيها المعلم والمتعلم، ولا يستكثر من مسائلها، وأن يكتفى بما قل من أجل فهم العلوم المقصودة بالذات. نفسه، ص 219.

(40) المقدمة، ج 2، ص 344؛ ج 3، ص 93، 96، 216.

(41) المقدمة، ج 2، ص 352.

«وبعد، لما مزج أكثر متأخري علماء الأصولين بكلامهم كثيراً من القواعد المنطقية وفصولاً من أحكامه التصورية والتصديقية، حتى أن بعض من أدركناه من أشياخ الزمان كان يلمع ببعض ألفاظ مبادئ الفن في المسائل الفقهية فيما يدّعيه ويفسره، فيسكت بذلك عن مراجعته غير المشارك فيه سكوت الأخرس عما يتيقنه ويستبصره، فأوجب ذلك المشاركة فيه علماً وتعليماً، واتباع الحق فيه رداً وتسليماً»⁽⁴²⁾. لربما أن ابن خلدون انتقد استعمال منطق البرهان من خلال إدراك لأهمية قياس التمثيل في الممارسة العقلية، ولكنه رأى أن قياس التمثيل بدوره قد يؤدي إلى زلاتٍ ما لم يميز الباحث بين خصوصيات الحالات موضوع الفحص.

لا يمكن أن يخفى عن ابن خلدون أن القياس التمثيلي يلعب دوراً مهماً في الفقه والنحو والأصولين، لأن التدليل ينطلق من أمثلة محدودة لإصدار أحكام حول أمثلة قريبة منها في صفة ما. ففي أصول الفقه، يعدّ التمثيل الآلية الأساسية في إلحاق الفرع بالأصل، والخاص بالعام واللاحق بالسابق. فيقول: «ثم إن النظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفن؛ لأن فيه تحقيق الأصل والفرع في ما يُقاس ويُماثل من الأحكام، وتنقيح الوصف الذي يغلب على الظن أن الحكم علق به في الأصل من بين أوصاف ذلك المحل، ووجود ذلك الوصف في الفرع من غير معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه، إلى مسائل أخرى من توابع ذلك، كلها قواعد هذا الفن»⁽⁴³⁾. وقد تطور القياس التمثيلي منذ الأولين إلى زمن ابن خلدون، واغتنى من حيث الاجتهاد في شروطه ورجحان القياس وتصنيف الأدلة القياسية من حيث قوتها؛ ومارسه كل العلماء بطريقة أو بأخرى. وقد أصبح هذا القياس منطق العلوم اللغوية والدينية، خصوصاً لدى الحنفية والشافعية، وإن بقي أغلب النظائر يحكمون بأن

(42) أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، مختصر في المنطق، حققه سعد غراب، ضمن رسالتان في المنطق، تونس: المطبعة العصرية، د. ت.، ص 59-60. ويسترسل قائلاً: «وربما كان يجري في الإلقاء لطلبة من تحقيق وتحصيل وتدقيق وتأصيل ما لا يجدونه مسطوراً مقررّاً، ولا منقولاً ولا محرراً. فرأيت أن أجمع لهم قواعد الفن بوسط الاختصار مع زيادة عريّة عن الإكثار، منبهاً على ما قيل من مشهور رأي مضعف وبرهان مزيف»؛ (ص 60). واضح أن ابن عرفة يتجنب التشكيك الصريح في جدوى الاستعانة بالمنطق في الفقهيات؛ لكنه يلمح إلى أن الأول متعلق بقواعد مجردة بينما الفقهيات مجال اجتماعي وأخلاقي عملي.

(43) المقدمة، ج 3، ص 17.

المعرفة المستندة إليه من قبيل الظن. أما ابن خلدون فدعا إلى الاحتياط من الغلط في الانتقال من حالة إلى أخرى في الحكم⁽⁴⁴⁾. غير أنه لم يقدم صورة عن خصوصية القياس التمثيلي وعن العوائق التي تحد من الاشتغال به؛ ولم ينظر في الترجيح وسبل التصنيف فيه. وأيضاً فإنه لم يتحدث عن خصوصية برهان الخلف العملية، وإن كان اطلع على مبادئ في الرياضيات وفروعها.

لا شك أن لابن خلدون تكويناً في أوائل الرياضيات، شأنه شأن متعلمي ذلك الزمان. وقد قدم أفكاراً عامة حول تعريف العلوم الرياضية وفروعها؛ ففي باب الهندسة كتب: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره؛ لأن براهينها كلها بيّنة الانتظام، جليلة الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها؛ فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل [ه] على ذلك المهيح»⁽⁴⁵⁾. ولم يفته أن يخبر بما تقدمه الهندسة من فائدة في البناء والنجارة⁽⁴⁶⁾. لكن يبدو أن تكوينه العلمي لا يتجاوز المستوى الأولي؛ إذ أتى بمعلومات فقيرة عن علم الفلك والبصريات والهندسة، رغم ازدهارها في المشرق ومصر والأندلس منذ قرون. ولم ينتبه إلى الآليات المشتغلة في هذه العلوم مثل التحليل والتركيب وبرهان الخلف. وابن خلدون عاصر الفقيه العالم العقباني القاضي وصاحب مؤلفات في الرياضيات والفرائض والمنطق⁽⁴⁷⁾؛ غير أنه لم تتوفر أسباب التبادل الفكري بينهما، حتى يستفيد صاحب العمران من دور التقدير الكمي في تطور الخبرة والمعرفة. ويبدو أن ابن خلدون لم يكن متفاعلاً بكيفية إيجابية مع جماعات المفكرين في الميادين المختلفة لتخصيب الرؤى وتهذيبها؛ بل عوّل على خبرته في الوظيفة والمعاينة بشكل أساسي.

(44) المقدمة، ج 3، ص 227-228. وكتب: «ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر؛ إذ كما اشتبهنا في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور»؛ (ص 227).

(45) المقدمة، ج 3، ص 85.

(46) المقدمة، ج 2، ص 177، 298-300.

(47) لدى ابن مريم كلام وجيز عن أبي عثمان سعيد بن محمد العقباني (720-811/1320-1408). أنظر البستان في ذكر الأولياء والعلماء بلباسان، ص 106-107. وقد عاصر العقباني علماء رياضيات آخرون عاشوا في نفس المنطقة منهم ابن قنفذ القسنطيني. أنظر مقالتنا "الرياضيات زمن ابن خلدون"، ضمن كتاب الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2007، ص 155-182.

يمكن القول إن في التدليل الخلدوني مواطن برهان وإيحاء وتلميح وضرب الأمثلة؛ فهو ترتيب عادي بالنظر إلى اتساع المجالات المتعلقة بها وكثرة الأخبار وتضارب الروايات، بدرجة تجعل توفير التماسك في الاستدلال أمراً صعباً. وما أكد عليه من كون "الاجتماع ضروري للنوع الإنساني"⁽⁴⁸⁾، وأن الاجتماع "خاصة للإنسان طبيعية"⁽⁴⁹⁾ من قبيل ما كان يقال عن كون الإنسان مدنياً بالطبع. لكنه يعتبر أيضاً بأن "المُلك طبيعي [1] للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع"⁽⁵⁰⁾، وأن "المُلك هو غاية العصبية"⁽⁵¹⁾، وأن "المُلك غاية طبيعية للعصبية"⁽⁵²⁾، وأن "المُلك خاصة طبيعية للإنسان"⁽⁵³⁾، وأن "المُلك منصب طبيعي للإنسان"⁽⁵⁴⁾، وأن "المُلك إنما يكون بالعصبية"⁽⁵⁵⁾، وأن "التغلب الملكي غاية العصبية"⁽⁵⁶⁾. ويربط المُلك بالعصبية بواسطة

(48) المقدمة، ج 1، ص 68.

(49) المقدمة، ج 1، ص 69.

(50) المقدمة، ج 1، ص 233.

(51) المقدمة، ج 1، ص 227، 233. يمكن تعريف العصبية كما يلي: العصبية حالة ذهنية، مركبة من قناعات واستعدادات وإدراكات وانتظارات، تربط بين أفراد منتظمين في جماعات ذات مصالح مشتركة على المدى البعيد، تتبادل شعوراً بالتضامن والتآزر، وتقاسم الخيرات بناءً على أعراف وترتيبات متفق عليها بدرجة مهمة. وتتقوى روابط وأفعال التضامن بدرجة ما عندما تتعرض الجماعة، كلها أو بعضها، لضغط (زلزال أو جفاف...) أو لتهديد خارجي؛ بينما تتراخي تلك الروابط والأفعال بدرجة ما عندما تتوفر أسباب الاطمئنان المادية والمعنوية؛ وتبعاً لتقوية روابط العصبية وتراخيها تتسع أو تضيق قبضة العصبية عددياً ومجالياً؛ لكنها تبدع أساليب وحيلاً للفعل قصد إدامة وجودها وانتقالها إلى الأبناء والأحفاد. وبما أن الأساليب تتنوع حسب البيئة والمصالح والعلاقات مع الجوار، فلا بد أن تتخذ العصبية أشكالاً مختلفة في البرادي والحواضر، ثم حسب المكانة التي تحتلها إزاء السلطة الحاكمة التي هي أيضاً حاصل تفوق عصبية معينة غداً وعدداً أو حاصل تكتل لعصبيات عدة متضامنة. لمزيد تفصيل، أنظر محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، الدار البيضاء: دار الثقافة، 1971، ص 245-319؛ على أواميل، الخطاب التاريخي، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط 2، 1984، ص 141-144، 152-156.

(52) المقدمة، ج 1، ص 346.

(53) المقدمة، ج 1، ص 248.

(54) المقدمة، ج 1، ص 321.

(55) المقدمة، ج 1، ص 275.

(56) المقدمة، ج 1، ص 226. ويقول: «أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، لا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك؛ وهذا التغلب هو المُلك. وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سودد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما المُلك فهو التغلب والحكم بالقهر»؛ (ن ص).

التغلب: «وذلك لأن المُلْك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصية»⁽⁵⁷⁾، وأن المدافعة والمقاومة والمطالبة والحماية من فعل العصية...⁽⁵⁸⁾. ولا شك أن هذه المفاهيم، وغيرها المرتبطة بها، تقدّم مفاتيح لفهم الظواهر المجتمعية والسياسية بدرجة مهمّة؛ فيتضح أن ابن خلدون يفسّر تاريخ المجتمعات والدول بالعصية، أي يؤكد على أن العصية هي محرّك كل مظاهر التنافس والصراع حول أسباب المعاش ومن أجل السيطرة على مقاليد الحكم.

إن فكرة العصية، باعتبارها وراء تكوّن الدول وانتقال المُلْك من عائلة إلى أخرى وكونها محرّك الصراع حول السلطة، نتيجة لما تراكم عند ابن خلدون من إحصاء لمظاهر مُعاينة أو موثّقة من الصراعات بين الأمويين والعباسيين والعلويين والمرابطين والموحدين والخفصيين والمرينيين وبني عبد الواد؛ حيث تتشكل العصبية حسب الانتماء العائلي والتحالفات السياسية. فأصبحت العبارة "الدولة بالعصية" قانوناً عاماً يفسّر العلاقة بين الأحداث والوقائع الطارئة من حروب وصراعات وثورات وانقلابات داخل نفس العائلة الحاكمة. ويمكن إدراك هذه العلاقة بين العصية والحُكم عبر صَبّها في علاقة استنتاج لزومية بين مقدمات ونتائج، إلى درجة تسمح بالتنبؤ بمصير حكم عائلة ما من خلال قوة أو ضعف العصية لدى أفرادها.

كما نظر ابن خلدون في دور الجباية والمكوس في قيام الدولة ونموّها، بحيث تكون الجبايات قليلة عند النشأة، ثم تزايد مع تزايد حاجات الحكّام وخدامهم؛ وتؤدي الزيادة إلى تقلص الاقتصاد وإنهاك كاهل الرعايا من جهة، وإلى تفشّي الترف في الأوساط الحاكمة من جهة أخرى، فتبدأ الدولة في الاضمحلال بالتدرّج. فيرى «أن الجباية أوّل الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجملة، وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة»⁽⁵⁹⁾. إذ تبدأ الدولة بحالة بداوة، ثم يكثر

(57) المقدمة، ج 1، ص 266.

(58) المقدمة، ج 1، ص 230-231، 321-322، ...

(59) المقدمة، ج 2، ص 67. ويستمر: «والسبب في ذلك أن الدولة، إن كانت على سُنن الدين، فليس إلا المغارم الشرعية [...] وإن كانت على سُنن العصية والتغلب، فلا بد من البداوة في أولها».

العمران، وتشيوخ الدولة بمظاهر الترف المرافقة لرقّة الحضارة⁽⁶⁰⁾. فالعلاقة السببية وطيدة بين حجم الجباية وتكوّن الدولة واستقرارها وازدهار العلوم والصنائع؛ كما أن تفهقر الدولة واندثار مظاهر العمران يكونان بسبب عدم توازن بين مصادر المالية والمصاريف؛ حيث يقول في ذلك: «فلا تزال الجملة في نقص ومقدار الوزراء والوظائف في زيادة لما يعتقدونه من جبر الجملة بها، إلى أن ينتقص العمران بذهاب الآمال من الاعتماد. ويعود وبال ذلك على الدولة، لأن فائدة الاعتماد عائدة إليها»⁽⁶¹⁾. وإذا انتشر احتكار التجارة والزيادة في الجبايات فوق المطاق في دولة ما بدون عدل سارع إليها الاضطراب ثم الخراب.

إن الفكرة "قوة الدولة بوفرة الجبايات" مستنتجة من المعايينات المتعددة بخصوص تزايد الضرائب وتناقصها؛ إذ لاحظ ابن خلدون أن موارد الدولة في نشأتها تكون قليلة، ثم تزداد المداخل بتوفر الاستقرار، الذي يؤدي بدوره إلى ازدهار العمران وانتقال العمران من مستوى البداوة إلى الحضارة ... حيث إن الوفرة تؤدي إلى الإقبال على الكماليات، فإلى الترف ثم الانحلال، فإلى سقوط الدولة. هكذا أصبحت تلك الرابطة بين الجباية وحال الدولة قانوناً عاماً لفهم العلاقة السببية بين النشاط الاقتصادي وتبدّل الدول؛ ويمكن التنبؤ بمستقبل دولة ما من خلال ملاحظة تغيير محصول الجباية، إما إلى الرخاء أو إلى الوهن.

ويعبر ابن خلدون عن فكرة الترابط بين الأحداث بصيغ مختلفة، مثل "والسبب في ذلك" و "والسبب في ذلك أن"⁽⁶²⁾، و "وذلك أن" و "لِما"، أو يبيّن الاستدلال على صيغة لزوم "إذا ... فإن"، و "إن ... فإن"، أو يعطف العبارات مع بعضها البعض

(60) المقدمة، ج 2، ص 69 «اعلم أن الدولة تكون في أولها بدوية، كما قلنا؛ فتكون لذلك قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده؛ فيكون خرجها وإنفاقها قليلاً؛ فيكون في الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها، بل يفضل منها كثير عن حاجاتها. ثم لا يلبث أن تأخذ بدین الحضارة والترف وعوائدها [...] ويكثر خرج السلطان خصوصاً كثرة بالغة بنفقتة على خاصته وكثرة عطائه. ولا تقي بذلك الجباية، فتحتمل الدولة إلى الزيادة في الجباية لما تحتاج إليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة [...]».

(61) المقدمة، ج 2، ص 68.

(62) المقدمة، ج 1، ص 239، 242، 247، 267، 273، 275، 294، ...؛ ج 2، ص 66، 67، 74، 79، 105، 179، 199، 201، 203، 222، 282، 356، ...

ترتيباً أو سببياً بواسطة الحرف "ف". فيقول مثلاً: «وإذا قلت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار ويتزايد لحصول الاغتياب بقلّة المغرم؛ وإذا كثّر الاعتمار كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت الجباية التي هي جملتها»⁽⁶³⁾. ويستنتج الفكرة التي يرمي إلى دعمها عن طريق استدلال من مقدمة واحدة أو من مقدمتين أو من ثلاث أو أكثر؛ كما يعبر عن العلاقة السببية بواسطة قاعدة الوضع (إثبات المقدم)، بصيغ لغوية متنوعة. هكذا ففي استدلالات ابن خلدون تذكير واستعارة وقياس الغائب على الشاهد ودعم بمثال وتلميح وطي ونقطة صريحة أو مضمرة.

كما يبرز ابن خلدون علاقة تناسبية ما بين التغير في أمرين، حيث يرتبط كل تغير في أحد الأمرين بالتغير في الآخر، بتوفر السبب؛ فيقول مثلاً: «اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لِمَا يرونها حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم. وإذا ذهب آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب. فإن كان الاعتداء كثيراً وعماماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك، لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها؛ وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته»⁽⁶⁴⁾. وعن طريق الربط السببي بين الأحداث وتحديد العلاقة التناسبية في تدرجها ومداهها، يرمي ابن خلدون إلى تقييد خطابه وجعله أجود ترتيباً وأوثق برهانية؛ وهكذا يتخذ

(63) المقدمة، ج 2، ص 67. وهذا مثال آخر، لم يرد فيه "فإن"، لكنه مفهوم: «فإذا تدامروا (البشر) لذلك وتوافعت الطائفتان، إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع، كانت الحرب. وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمة ولا جيل»؛ (ج 2، ص 55).

(64) المقدمة، ج 2، ص 80. ويسترسل في استنتاجاته المترابطة سببياً والتناسبية تقديراً: «والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب، ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانقبضت [انقبضت] الأحوال وابتدع الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة وفي طلب الرزق في ما خرج عن نطاقها؛ فخفف ساكن القطر وخلت دياره وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان لِمَا أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة». وكتب أيضاً: «فعلى نسبة مال الدولة يكون يسار الرعايا، وعلى نسبة يسار الرعايا أيضاً وكثرتهم يكون مال الدولة. وأصله كله العمران وكثرته. فاعتبره وتأمله في الدول تجده»؛ (ج 2، ص 225).

الاستدلال عنده صيغاً وأساليب متعددة، ومختلفة من حيث ضبط عناصره، مثلما هو شأن الكتابة في الدراسات الاجتماعية والتاريخية.

بديهي أن استنتاجات ابن خلدون ليست بنفس الوثاقة في كل المسائل المعالجة؛ ومن الطبيعي أن يكون التدليل عنده، شأن كل تدليل في ميادين الاجتماعيات والتاريخيات، قبله وبعده، تأليفاً متشعباً بين استدلالات برهانية (الاستنباط بأنماطه) وجدلية (التمثيل بأصنافه) وخطابية (الاستعارة بأنواعها) بدرجات متباينة لا انفصام بينها، حسب وفرة المعلومات ودرجة جلاء أو خفاء العوامل الفاعلة في الأحداث ودرجة التيقن منها؛ ولا يمكن أن تُحصر استدلالاته في نمط واحد⁽⁶⁵⁾. إنما يحرص مؤرخنا على تجنب المبالغات والمزلق المغلطة التي وقع فيها من كتب قبله.

4. ثغرات في التدليل الخلدوني

لا شك أن ابن خلدون مصيب في ما اعتبره من إخفاق التناول المنطقي لمكونات العالم الروحي⁽⁶⁶⁾، وحدوده في دراسة وقائع المجتمع والتاريخ والفقه؛ اعتباراً أن

(65) يرى عبد الحميد تركي أن طريقة ابن خلدون استقرائية ثم استنباطية. ("كيف يفسر ابن خلدون ظاهرة ازدهار العلوم الدينية وركودها بالمغرب والأندلس"، ضمن أعمال ندوة ابن خلدون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1981 (ص 257-275)، ص 272). ولكن الاستقراء والاستنباط أنماط متداخلة ومن مستويات مختلفة، ويجمع بينها التمثيل لأنه آلية أكثر مرونة وانفتاحاً وقابلة للمراجعة على ضوء المستجدات. ويرى الشدادي أن ابن خلدون سار على منهج «فرضي استنباطي»؛ مرجع يأتي ذكره، ص 249؛ كما يرى عزيز العظمة أن كتابة المؤرخ تستجيب "لشروط الاستنباطية" ويوجد فيها "غرض استنباطي" (Aziz AL-Azmeh, Ibn Khaldun: An Essay in Interpretation, London: Frank Cass, 1982, p. 156)؛ ولكنه يعود إلى الحديث عن "انعدام التمثيل الموحد" و"غياب مبدأ مكوّن جامع" بين الشّتات وعدم التماسك الذي يطبع المتن الخلدوني (نفسه، ص 162). وفي نظرنا أن حفظ الاستنباط في الإنسانيات والاجتماعيات والتاريخيات ضئيل جداً. أنظر كتابنا الاستدلال والبناء، 1999، ومقالتنا "الصلة بين التمثيل والاستنباط". أما علي الوردي، فيعالج منطق ابن خلدون معالجة فلسفية عامة لا تقف عند أنماط الاستدلال؛ أنظر منطق ابن خلدون، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1962.

(66) المقدمة، ج 2، ص 344. إذ يقول: «وما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته وترتيبها المسماة عندهم بالعقول، فليس شيء من ذلك بيقيني لاختلال شرط البرهان النظري فيه، كما هو مقرر في كلامهم في المنطق؛ لأن من شرطه أن تكون قضاياها أولية ذاتية؛ وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات؛ فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلا ما نقبسه»

الأقيسة المنطقية تنصبّ على العلاقات المجردة ولا شأن لها بالجزئيات الشخصية. لكنه، وهو يتناول الظواهر الفقهية والثقافية والفكرية، يظل حبيس المأثور أحياناً كثيرة؛ فيكتفي بتداعيات غير مضبوطة، ولا يربط هذه الظواهر بالمواقع المجتمعية والمواقف الفئوية "العصبية". ولذا ينتج عن هذا التهاون في السبر نقص واضح في الربط السببي بين تلك الظواهر؛ وبالتالي يكون نسجُه أحياناً متقطعاً، أو ينتقل من موضوع إلى آخر نقلة فجائية، أو يتوقف الاسترسال في توليد النتائج من ترتيب الأحداث.

وقد تحدّث ابن خلدون في مواقع كثيرة عن نمو العلوم والصنائع باعتباره ناتجاً عن ازدهار العمران؛ حيث قال في حديث عن عوامل ذلك النمو: «ويلغنا عن أهل المشرق أن بضائع هذه العلوم لم تزل عندهم موفورة، وخصوصاً في عراق العجم وما بعده في ما وراء النهر، وأنهم على بُجٍ من العلوم العقلية والنقلية ليتوقّر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم. ولقد وقفت بمصر على توالي في المعقول متعددة لرجلٍ من عظماء هراة، من بلاد خراسان، يشتهر بسعد الدين التفتازاني منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم. وفي أثنائها ما يدل على أن له اطلاعاً على العلوم الحكيمة وتضلّعاً بها وقدماً عالية في سائر الفنون العقلية»⁽⁶⁷⁾. فهذه إشارة عابرة منه ولم ينطلق في التفكير باحثاً في العلاقة التي تربط بين مختلف مكونات العمران والفاعلية العقلية في الجدل والفلسفة والعلوم والفنون في محيط التفتازاني، رغم أنه أكّد على أن وفرة العلوم والصنائع بازدهار العمران، في بعض مناطق شرق العراق ومصر، واستمرار الاهتمام بالنظر العقلي المتفتح هناك⁽⁶⁸⁾.

= من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها». وذلك لأن «البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية» (ج 3، ص 183)، وليست مؤهلة لإدراك الروحيات.

(67) المقدمة، ج 3، ص 75-76 (في النشرات الأخرى للمقدمة، "بح" عوض "تيج"). وكتب أيضاً: «فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم، بل وفي سائر الصنائع؛ حتى أنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب»؛ (ج 2، ص 353؛ وأيضاً ج 2، ص 355).

(68) المقدمة، ج 3، ص 232. فقد كتب: «[...] ولا أوفر اليوم حضارة من مصر. فهي أم العالم وإيوان الإسلام ونبوع العلوم والصنائع. وبقي بعض الحضارة في ما وراء النهر لما هنالك من الحضارة بالدولة التي فيها. فلهم بذلك حصّة من العلوم والصنائع لا تنكر. وقد دأبنا على ذلك كلام بعض علمائهم في توالي وصلتنا إلينا إلى هذه البلاد، وهو سعد الدين التفتازاني. وأما غيره من العجم، =

إن التفتازاني⁽⁶⁹⁾ عالم اشتغل في إطار تقليد فكري راسخ، يغلب عليه تياران متنافسان متفاعلان: تيار ابن الخطيب الرازي-عبد الرحمن الإيجي (عضد الدين) وتيار ابن سينا-محمد الطوسي (نصير الدين)، تقليد هو امتداد لتلك الدينامية الخصبة في كل الميادين العلمية في بلاد فارس، ومنها أعمال الرازي التحتاني⁽⁷⁰⁾ والتفتازاني وغيرهما؛ بينما لم يكن ابن خلدون يرى إلا شخصاً دار حوله الحديث في القاهرة آنذاك، بدون محاولة فهم لتلك السيورة المفهومية في العلوم والمنطق والفلسفة.

وينتقل ابن خلدون فجأة إلى ذكر ازدهار الدراسات الفلسفية والإقبال عليها من لدن أعداد كبيرة من الطلاب والمهتمين، وعن تعدد المجالس المقامة في مناطق شمال البحر المتوسط لمناقشة مسائلها وتأسيس فضاءات لاحتضانها؛ فيقول: «كذلك يبلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض رومة، وما إليها من العُدوة الشمالية، نافقة الأسواق، وأن رسومها هنالك متجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة، وحملتها متوفرون، وطلبتها متكثرون»⁽⁷¹⁾. ولكن صاحب علم العمران لا يربط بين ازدهار المدن والمعمار والفنون والتجارة والترجمة والتعليم الجامعي في إمارات شمال روما ربطاً سببياً؛ فهذه أنشطة منسجمة ومتداخلة ومتفاعلة، يقوم بعضها على بعض، والاشتغال في واحد منها يفضي إلى الاشتغال في الآخر. ولا يدرك ابن خلدون هذه الأمور لكي تتكون عنده رؤية متماسكة عن الترابط المرتب بين الازدهار العمراني والفاعلية الفكرية والنشاط

= فلم نر لهم من بعد الإمام ابن الخطيب ونصير الدين الطوسي كلاماً يعزّل على نهايته في الإجابة». بينما يتردد في موضع آخر: «وقد كسدت لهذا أسواق العلم بالمغرب [...] وما أدري ما فعل الله بالمشرق. والظنّ به نفاق العلم فيه واتصال التعليم في العلوم [...]» (ج 2، ص 360).
(69) هو مسعود بن عمر التفتازاني، سعد الدين (690-767/1291-1365)، متكلم أصولي شافعي ماتريدي، له في المنطق تهذيب المنطق والكلام ثم شرح الرسالة الشمسية في المنطق وشروح أخرى في المنطق، وكتابات في العلوم "النقلية".

(70) محمد بن محمد الرازي التحتاني، قطب الدين (722-792/1322-1365)، تلميذ العلامة الحلبي (تلميذ نصير الدين الطوسي)، فيلسوف ألف كتاب تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية وكتاب لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار ورسائل أخرى في المنطق والفلسفة.

(71) المقدمة، ج 3، ص 76.

الاقتصادي. بل يكتفي بإيراد خير يتيم دون وضعه في ترتيب عقلي، أو حتى طرح سؤال حول ما كان يحصل شمال روما.

وفي باب حديث ابن خلدون عن علم الكلام لا يطمئن إلى تطور الآليات المستعملة فيه، التي جعلته يندمج عضوياً مع الفلسفة الإلهية؛ إذ كتب: «ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لاشتراكهما في المباحث وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد [...] وصار علم الكلام مختلطاً بالحكمة»⁽⁷²⁾. والحق أن هذا الامتزاج المثمر حصل نتيجة ما عرفه الجدل الكلامي من تطور تاريخي حرصاً على التحقق من خلال شحذ الأدلة القائمة على المثال والمثال المضاد، من أجل الإقناع، في سياق تنافس بين الرؤى. وفي نظر المؤرخ أن هذا الامتزاج أضلّ المتكلمين المتأخرين ومن تبعهم من معاصريه، وجعلهم يتعدون عن العقائد الإيمانية السليمة، في حين أدرك المتقدمون، مثل الباقلاني والجويني حدود استعمال الجدل ذي الأصل الفلسفي⁽⁷³⁾. وينفر من هذا التطور الحاصل لدى من يسميهم بالتأخرين من علماء الكلام؛ بل إنه يشكك في أغراض الجدل الكلامي، ويدعو إلى تركه، «فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدّث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها

(72) المقدمة، ج 3، ص 106. ويستمر: «وكتبه محشوة بها، كأن الغرض من موضوعها ومسائلها واحد؛ والتبس ذلك على الناس، وهو غير صواب». كما يشمئز من إدماج المتأخرين «من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواجد أيضاً، فخلطوا مسائل الفتن بفنهم»؛ (ص 107).

(73) المقدمة، ج 3، ص 34-35؛ حيث كتب: «ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبس مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفتن من الآخر»؛ (ص 35). يبدو أن ابن خلدون كان في شبابه قريباً من الأفلاطونية المحدثة (وأركان من بقايا المشائية) حتى سن الأربعين تقريباً، ثم ابتعد عن المذهبين الفلسفيين بعد اغتيال ابن الخطيب السلطاني (عام 1374/776)، واقترب من مذهب الغزالي، مع بقاءه على المذهب المالكي في الفقه. وفي هذه المرحلة الثانية ألف كتاب شفاء السائل لتهذيب المسائل ذي التوجه الصوفي السني. أنظر: أبو يعرب المرزوقي، دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي، تونس: الدار العربية للكتاب، 1991. يرى محسن مهدي أن ابن خلدون دافع عن فلسفة أفلاطون وأرسطو ضد الأفلاطونية المحدثة والذرائعية والإسمانية في المنطق؛ وأن مشروع المؤرخ يندرج «ضمن إطار الفلسفة التقليدية وقائم على أسسها» (ص 285-286). هذه مبالغة، لأن ابن خلدون أعاد ترتيب الحقل المعرفي جملة، لكي يندمج في البيئة الإسلامية. ناقش عبد السلام الشدادتي تصوّر محسن مهدي وبيّن هفوته. أنظر: .

Abdesselam Cheddadi, Ibn Khaldun, Paris : Gallimard, pp. 201-214, 2006.

لُعَلِمَ بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً كما هو شأن الفلسفة»⁽⁷⁴⁾. ويؤكد على أن الموقف السليم هو الاكتفاء بما كان عليه علم الكلام في زمانه الأول مع المتقدمين، أي عندما كان مقتصرًا على الدفاع عن عقيدة السلف ومذهبهم، وبالتالي عندما كان العقل يلتزم بمادة المعتقد الديني ولا يفتح على المعارف الأخرى؛ وكأن ابن خلدون يريد أن يقول، ولو إضماراً، إن محاولة التدليل هنا أصبحت خروجاً عن جادة الصواب. والغريب أن ابن خلدون يقرّ بأن الفقه المالكي يناسب طباع البداوة، وأنه لم يفتح على رقة الحضارة، بخلاف ما حصل في أغلب التيارات الحنفية والشافعية والشيوعية التي تكيفت مع المستجدات بفضل الاجتهاد والجدل⁽⁷⁵⁾؛ ولكنه لم يسترسل في النظر، لا قياساً ولا مقارنة تاريخية بين عناصر المذهب المنخرط في الحضارة والمذهب الذي يتحصّن في التقليد. وهو يتحدث عن "التفاوت بين المدارك والعقول" في باب الزايرة، وعمّن له "مزيد ذكاء وحس"، ويحذّر من إنكار وجود مستويات عالية من الإدراك والتعقّل⁽⁷⁶⁾. ولكنه لا يربط فكرة تزويد الذكاء والحس والتعقل بحقيقة التفاعل بين العلوم والفنون والفلسفة والمنطق، رغم أن بين يديه كل المقدمات والقرائن المفضية إلى ذلك الربط؛ حيث أقرّ في سياق مغاير: «فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى

(74) المقدمة، ج 3، ص 106. أما تلخيصه لكتاب المخصّل لأبن الخطيب الرازي، بكتاب لباب المخصّل في أصول الدين فقد كان في زمن شبابه، إذ ألفه وعمره عشرون عاماً؛ ثم إن التلخيص لا مجهود فيه؛ (أنظر تحقيق رفيق العجم، بيروت: دار المشرق، 1995). وبعد هذا الوقت بزمن يسير، لخص بعض كتب ابن رشد وربما ألف في المنطق والحساب. لكن عندما بلغ الخمسين من عمره مال بوضوح إلى الفقهيات والتاريخ.

(75) المقدمة، ج 3، ص 9-3. ثم كتب بعد ذلك في باب الخلافات: «وتواليف الحنفية فيه والشافعية أكثر من تواليف المالكية؛ لأن القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم، كما عرفت. ففهم لذلك أهل النظر والبحث. وأما المالكية، فالأثر أكثر معتمدتهم وليسوا بأهل نظر»؛ (نفسه، ص 21). بل يشير إلى غضاضة البداوة كما يلحق الغضاضة بالمالكية، في حين يبقى الربط بين رقة الحضارة وازدهار التيارات الحنفية والاعتزالية وما قرب منها مضمراً. فيبدو، بتفضيله للمالكية على الاعتزال والماتريدية والحنفية، وحتى على الشافعية المفتوحة، وكأنه يفضل البداوة على الحضارة.

(76) المقدمة، ج 1، ص 185. ولكن ابن خلدون يقرّ بالتفاوت في الإدراك والتعقّل من حيث الاتصال بالعالم الروحي؛ بينما يبدو أنه يسوّي بين الأفهام في إدراك الوقائع المنتمية إلى العالم العياني؛ ففي باب "فن التاريخ"، «تساوى في فهمه العلماء والجهّال»؛ (نفسه، ص 5).

أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها»⁽⁷⁷⁾. وإعراض ابن خلدون عن استنتاج ما يمكن استنتاجه من أحكامه نفسها لا يخلو من انحسار المدارك وضيق مدى الترتيب التدللي لديه بين المقدمات والقرائن والنتائج. فيبدو نظر ابن خلدون سجيناً للخبر العادي ومعرضاً عن التمحيص.

وفي العلوم النقلية، يلاحظ ابن خلدون الاختلاف في استعمال القياس التمثيلي بكثرة لتعذر وجود قوانين كلية، لأن التمثيل يتكيف مع خصوصيات كل مجال. ففي الفقه يستعمل القياس من منطلق وجود نصٍّ مقدّس لا يمكن الخروج عن مبادئه، بينما في اللغة توجد ممارسات ولا يوجد نص أمثل؛ حيث يكون القياس هنا غير خاضع للضوابط الموجودة هناك. «وكذلك لا تثبت اللغات بقياس ما لا يُعرف استعماله على ما عُرف استعماله بجامع يشهد باعتباره في الأول، شأن القياسات الفقهية، فيثبت الخمر للنبيذ باستعماله في ماء العنب باعتبار الإسكار الجامع؛ لأن شهادة الاعتبار في باب القياس إنما مدركها الشرع الدال على صحة القياس من أصله، وليس لنا مثله في اللغة إلا بالعقل؛ وهو تحكّم»⁽⁷⁸⁾. وفعلًا، فقد أصاب ابن خلدون في التعبير عن فارق بين السابقة أو المثال في الفقه والسابقة أو المثال في اللغة؛ لكنه لا يأتي بتبرير عقلي متماسك قائم على أدلة مدعومة بأمثلة في هذا الشأن. ومن جهة أخرى لم يحاول ابن خلدون تفسير كون القياس التمثيلي ازدهر في مدرستي الحنفية والشافعية في أصول الفقه، بجانب الأخذ بطرق منطق البرهان (على مراحل)، وأن هذا الاختيار التركيبي هو الذي يكمن وراء الخصوبة الفكرية لدى المدرستين⁽⁷⁹⁾. ورغم أنه يشير مراراً إلى أن أقاليم شرق العراق عرفت مناقشات

(77) المقدمة، ج 1، ص 309. وكتب قبله مباشرة: «فاعتبر ذلك في نسب الدول بعضها إلى بعض، ولا تُنكرن ما ليس بمعهود عندك ولا في عصرك شيء من أمثاله، فتضيق حوصلتك عن ملتقط الممكنات. فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الدول السالفة بادر بالإنكار، وليس ذلك من الصواب».

(78) المقدمة، ج 3، ص 243.

(79) يعلي ابن خلدون من شأن علم أصول الفقه باعتباره «من أعظم العلوم الشرعية وأجلّها قدراً وأكثرها فائدة»؛ (3، 15). وفعلًا عرف أصول الفقه نضجاً على يد كثير من الأصوليين: الأحناف بدرجّة أولى، والشافعية بعدهم في الأهمية؛ فتكوّنت أساليب في الجدل والمناظرة في الخلافات... بفضل الدمج بين أصول الفقه والكلام والمنطق. لكن ابن خلدون يقدم سرداً عاماً عن تطور =

بين مذاهب الحنفية والشافعية وتيارات الاعتزال والماتريدية والشيعة، وهي التي بقيت فيها رسوم التمدن، فإن المؤرخ لم يحاول ربطاً بين المذهبية الفقهية والفاعلية الفكرية والتمدن العمراني. وفي مسائل عدة، لا يبحث في تحليل الظواهر التي يسردها مختزلة ومنقطعة عن سياقها التاريخي.

ثم يجانب ابن خلدون الصواب في ما رأى أنه لم تعد هناك حاجة إلى علم الكلام في زمانه وأن مهامه الإقناعية قد انتهت؛ إذ كتب: «وعلى الجملة، ينبغي أن تعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحة والمبتدعة قد انقضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم في ما دونوا وكتبوا. والأدلة العقلية إنما احتيج إليها لما دافعوا ونصروا. وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام ينزه الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته»⁽⁸⁰⁾. فهل يمكن تصور عمران بشري بدون تنافس الأفكار وانتقاد التصورات؟ واضح أن ابن خلدون يحصر وظيفة علم الكلام في الذود عن الفهم السنّي الأوّل للمعتقد الديني⁽⁸¹⁾، ويتجاهل أن بعض السنّة (الماتريدية وبعض الأشاعرة الشافعية) استمروا يجادلون إلى زمن ابن خلدون، زيادة على أن علم الكلام ظل يتطرق لمسائل معرفية وتدلّلية دقيقة. في حين نجد الشريف التلمساني قد عرض الأفكار في الأصول والمنطق عرضاً موجزاً بدون أن يحمل على اندماج المنطق والجدل كما فعل ابن خلدون⁽⁸²⁾. إذ في مناخ

= أصول الفقه، ذكراً الدبوسي (توفي 1038/430)، واضعاً إياه من بين المتقدمين، والبيروني (توفي 1099/493) والعميدي (توفي 1218/615)، واضعاً إياهما من بين المتأخرين؛ ولا يبرر أساس التمييز بوضوح. ثم يذكر النسفي دون أن يعبّر أيّاً من النسفيين، لأن كثيرين يحملون هذا الاسم! ويقول عن طريقة المتأخرين: «وهي مع ذلك كمالية وليست ضرورية»؛ (3، 22). وكان صاحب العمران يميل إلى بداوة المالكية وينفر من حضارة الجدل والمناظرة والخلافات!

(80) المقدمة، ج 3، ص 36.

(81) المقدمة، ج 3، ص 23، 106.

(82) أنظر لدى ابن مريم تفاصيل عن مساهمات الشريف التلمساني الفكرية: البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ص 164-184. كتب عنه أنه كان «مائلاً للنظر والحجة، أصولياً متكلماً جامعاً لكثير من العلوم العقلية القديمة والحديثة»؛ (ص 168). ويقول عنه: «كثير الإنصاف في البحث والمناظرة [...] إماماً في العلوم العقلية كلها، منطقاً وحساباً وتنجيماً وهندسة وموسيقى وطباً وتشريحاً وفلاحة وكثيراً من العلوم القديمة والحديثة»؛ (ص 173). يجب فهم «تنجيماً» هنا بمعنى علم الفلك. قد يكون في هذا الإطار مبالغ، ولكن ما يهم هنا هو امتحان مواقف ابن خلدون وإبراز أنه لم يكن متفاعلاً مع مكونات المناخ الفكري لعصره ولم يرتبط بعلاقات تعاون علمي مع أهل العلم في عصره.

التفاعل المفتوح المثمر هذا بين الفلسفة والمنطق والأصلين، نشط البحث والمناظرة في جدوى قياس البرهان وقياس التمثيل وخصوصيتهما.

لقد ظلت جذوة البحث والجدل والمناظرة متقددة في بعض مناطق شرق بغداد؛ وأخبر عنها ابنُ خلدون دون أن يكلف نفسه عناء البحث في ملابسات المناخ الثقافي والفكري وفي ملامح الفاعلية الفكرية هناك. وهو يكتفي بإبداء ملاحظات متسرعة، خصوصاً حيث يحكم بأن بعد ابن الخطيب الرازي والنصير الطوسي لم يأت أحدٌ بكلام مفيد⁽⁸³⁾. والحقيقة أن الطوسي كان يشغل مع جماعة علمية (بجانب القزويني الكاتبين وآخرين)، وكَوّن بحثين مرموقين في مختلف العلوم العقلية، منهم قطب الدين الشيرازي الذي جدّد في علم الفلك، وتلميذه كمال الدين الفارسي الذي جدّد في علم المناظر؛ كما أن تلميذ الطوسي، الفيلسوف العلامة الحلي نبغ في الفلسفة والأصول، وعليه درس قطب الدين الرازي، ثم الإيجي والتفتازاني بكيفية غير مباشرة؛ وكل هؤلاء عاشوا قبيل ابن خلدون، ولم يطلع على أعمالهم الفكرية المتقدمة نسبياً. ولذا يظل فهمُ ابن خلدون لتاريخ الأفكار ناقصاً جداً، فيظل تقييمه متعثراً.

واضح أن ابن خلدون يميل إلى أسلوب المتقدمين وينفر من طريقة المتأخرين التي تدمج الجدل الكلامي بأشكال منطقية برهانية، بخلاف معاصره الورغمي الذي لا ينفر كثيراً من ذلك الدمج الخلاق، حيث يقول هذا الأخير: «وبعد، لما كان علم الكلام هو الموصول لإدراك حقيقة الإيمان بواضح الأدلة والبرهان، المنجي من الخلود في النيران، رأيتُ أن أجمع فيه مختصراً شاملاً أصولَ طريقتي الأقدمين والمتأخرين من أهل هذا الشأن [...]»⁽⁸⁴⁾. بل إن المؤرخ يذهب إلى اعتبار المناظرة الأصولية

(83) المقدمة، ج 3، ص 232. يرى مهدي أن المتأخرين مالوا إلى إسمائية (nominalism) الرواقية في المنطق باعتباره علماً في حد ذاته، لا باعتباره أداة للعلم مثلما لدى أرسطو؛ (مرجع مذكور، ص 80). الحق أن هذه الثنائية في المنطق تجووزت منذ الفارابي؛ حيث أصبح المنطق علماً وآلة في نفس الآن. ومهدي على صواب في قوله إن الأصوليين منذ الرازي فما بعد أصبحوا فلاسفة الجماعة (الإسلامية)؛ (نفسه، ص 105)؛ ومعنى هذا أن ابن خلدون بالغ في التحفظ منهم.

(84) ابن عرفة الورغمي، المختصر الشامل، مخطوط المكتبة الوطنية بتونس، رقم 7895، 1 ط، عن سعد غراب، "باب الإمامة من كتاب المختصر الشامل لابن عرفة الورغمي"، حوليات الجامعة التونسية، 9، 1972 (ص 177-234، ص 183).

لدى المتأخرين مليئة بالسفسطة رغم تحري طرق الاستدلال فيها "كما ينبغي؛ فتضطرب أحكامه ويسقط هو بالذات في المغالط السوفسطية التي طالما حذر منها⁽⁸⁵⁾. ثم إن الجدل بين المسلمين والمسيحيين واليهود وغيرهم لم ينته في أي فترة من التاريخ؛ والمثال هو دفاع ابن كمونة البغدادى (معاصر الطوسي) عن اليهودية، واستمرار المناقشات الدينية في الشام والعراق.

لقد اعتمد ابن خلدون كثيراً على التمثيل واستقراء الحالات والمقارنة في المسائل التي نظر فيها؛ لكن التمثيل عنده يقف غالباً عند قياس الشبه، والمقارنة لا تتعدى المعطيات الكيفية ولا مكان للمقادير والنسب فيها. فقد قاس عُمر الدولة على عُمر الكائن الحي، وتلك فرضية قائمة على الحاجة إلى مثال قريب وليست قائمة على سبر؛ لأن الجهاز البيولوجي غير الهيئة الاجتماعية. ثم إنه لم ينتقل من فكرة تزيد العقل ونضجه بالتعليم والعلم لكي يستنبط منها فكرة التطور الحضاري للإنسانية ككل، رغم تغير أوطان مراكز التمدن. وفعلاً فإن التفاعل بين الفكر الفلسفي والعلوم والفنون والصنائع هو المحرك للتقدم، في حين رأى فيه ابن خلدون خلطاً غير مرغوب فيه. وربما أن العلوم والصنائع تزدهر في نظره بازدهار العمران، ولكن لم يقل عن الأثر العكسي: أي أثر العلوم والصنائع في العمران.

ويأتي التدليل الخلدوني أحياناً في صيغة انطباعات لا تستوفي الشروط الأولية لاستدلال مقنع. فمثلاً يعتبر كَوْن بعض المعتزلة والخوارج رأوا أن لا حاجة إلى إمام عند توفر العدل في المجتمع مجرد نزوة لإشباع ميل نحو رفض الحكم، واعتبر موقفهم من قبيل الشذوذ⁽⁸⁶⁾؛ ولم يبدل ما يكفي من التقصي صوب الكشف عن العلاقات

(85) المقدمة، ج 3، ص 22. ليس واضحاً ما أراد ابن خلدون قوله من كون صور الأدلة والأقضية مراعاة ومحفوظة في استدلال ما رغم غلبة المغالطة والسفسطة عليه! أو أنه لم يدقق العبارة!

(86) المقدمة، ج 1، ص 330-331 «وقد شذ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا المنصب رأساً، لا بالعقل ولا بالشرع؛ منهم الأصم من المعتزلة وبعض الخوارج، وغيرهم. والواجب عند هؤلاء إمضاء أحكام الشرع. فإذا تواطأت الأمة على العدل وتنفيذ أحكام الله لم تحتج إلى إمام، ولا يجب نصبه. وهؤلاء محجوجون بالإجماع. والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لما رأوا الشريعة ممتلئة بدم ذلك والنعي على أهله ومرغبة في رفضه. واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته، ولا حظر القيام به؛ وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع بالذات».

الممكنة بين الهيئات التي تتوزع السلطة داخل المجتمع وبيان شروط إقامة العدل؛ فكان تدخله من قبيل الفقيه الواعظ المبرر للوضع القائم، بحكم انشغاله بضرورة إقامة السياسة على مقتضيات شرعية، معتبراً ذلك أفضل سمات العمران⁽⁸⁷⁾.

إن العصبية لدى ابن خلدون هي أصل كل مجريات الاجتماع البشري وتكوّن الدول واضمحلالها آنذاك؛ وفي هذا النظر صواب مهم. ومن خلال إدراك ثاقب يقرّ بأن العصبية يتغلب بعضها على بعض، وأن العصبية قد تنسى (المقدمة، 1، 260، وقد يُستغنى عنها (1، 260)، وأن العصبية تنقوى (1 : 268، 273، 282)، وأنها تضعف وتنقص (1 : 228، 263، 315)، وأن العصبية تتعرض للفساد (1 : 262، 248)، وأن العادة والألفة قد تقوم مقام العصبية، حيث كتب: «الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه»⁽⁸⁸⁾؛ وأن «الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه»⁽⁸⁹⁾؛ وأن العصبية في البداوة أقوى من الحضرة، وأن «خشونة البداوة قبل رفه الحضارة [...] وأحوال الحضارة ثانياً عن أحوال البداوة»⁽⁹⁰⁾؛ وأن «كل واحد من البدو والحضر متفاوت الأحوال من جنسه؛ فربّ حيّ أعظم من حيّ، وقبيلة أعظم من قبيلة، ومصرّ أوسع من مصر، ومدينة أكثر عمراناً من مدينة»⁽⁹¹⁾؛ ثم يبرز التغير الذي يلحق ميول الأفراد والفئات بالتمدّن: «فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة»⁽⁹²⁾، إلخ. رغم كل هذه الإقرارات الوجيهة من لدنه، فإن صاحب العمران لا يستتج شيئاً صريحاً حول تحوّل العصبية بفعل الانتماء العقيدي، حيث يقلل من دور المعتقدات في شحذ شخصية الأفراد والجماعات، رغم إقراره بدور الدين في مضاعفة قوة العصبية⁽⁹³⁾. كما يقلل من شأن أثر المصالح الاقتصادية في ميول الفئات المختلفة

(87) نفور ابن خلدون من تناول الفلسفي للتمدّن مرتبط بميله إلى تفضيل آراء السلف؛ وعبر عن ذلك في مناسبات كثيرة، مثل ما كتب: «وأكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب، إذ العدل الخضم إنما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللبث»؛ (المقدمة، ج 2، ص 221).

(88) المقدمة، ج 1، ص 201.

(89) المقدمة، ج 1، ص 296.

(90) المقدمة، ج 1، ص 195.

(91) المقدمة، ج 1، ص 196.

(92) المقدمة، ج 1، ص 228.

(93) المقدمة، ج 1، ص 268.

واختياراتها الثقافية والفكرية، بسبب الاحتكاك بمظاهر العمران والنشاط الجرفي والاقتصادي؛ رغم أنه يؤكد على أن «الدولة سوق»⁽⁹⁴⁾، أي فضاء للاحتكاك والتبادل والتنافس. كما أنه لا ينتبه إلى علاقة الطابع الهرمي للمجتمع والسلطة بتوزيع الثروة. ولهذا تظل فكرة العصبية عنده كياناً حاضراً في كل مرافق الحياة، وكأنها قائمة على أساس عرقي، رغم أن النسب في نظره «أمر وهمي لا حقيقة له»⁽⁹⁵⁾؛ ورغم أن الولاء والمخالطة بالرق وبالحلف عنده مثل النسب⁽⁹⁶⁾. فيتوقف الترتيب التعليلي عنده في منتصف الطريق، ولا يستجمع أحكامه لاستنتاج فكرة وثيقة عن اتجاه التحول الذي يطرأ على العصبية بالذات، ولا ينقب في أسباب ذلك التحول في العصبية، فتزيدها حدة أو تلطف منها.

وفي نظر ابن خلدون في الجبايات وعلاقتها بالنشاط الاقتصادي وبتحول الدولة من عصبية إلى أخرى، حاول أن يتقصى الترابط والآثار بين العناصر الثلاثة؛ لكن الأفكار تزدحم في ذهنه فيضطرب في التقديم والتأخير، ويكرر أفكاراً، ويتغافل عن إبراز عناصر أخرى، مثل نظام الملكية ونوعية المزروعات وطرق السقي ووسائل الإنتاج ومردودية الشغل والفقر، وغيرها من مكونات العملية الإنتاجية.

بناء على ما سبق من ملاحظات نسجل بعض الثغرات في التدليل الخلدوني:

(1) يتخذ كثير من استدلالات ابن خلدون طابعاً تركيبياً يغلب عليه وصل اللاحق بالسابق بدون سؤال محقق على مزيد فحص؛ حيث ينمو النص بدون نظر في التصورات المعارضة. فيكون التركيب هنا على شاكلة تأليف مُرسَل لا على شاكلة تركيب توليدي مترابط قائم على عمليات تحليل سابقة؛ لأن التحليل فيه خافت شيئاً ما. أما ما ذكره عن التركيب والتحليل، فلا دور له في البناء الخلدوني⁽⁹⁷⁾.

(94) يؤكد ابن خلدون على طابع السوق الذي للدولة، حيث أن «الدولة والسلطان سوق للعالم» (المقدمة، 1، 34)، وأن «الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالم» (2، 79)، وأن «السلطان والدولة سوق العالم» (2، 223)، أن «الدولة هي السوق الأعظم» (2، 286). ورغم حديثه عن السوق، لم يتطرق لأهمية الطرق التجارية والتجارة الخارجية والتنافس...

(95) المقدمة، ج 1، ص 208. وأيضاً: «لأن أمر النسب، وإن كان طبيعياً فإنما هو وهمي»؛ (1، 314).

(96) المقدمة، ج 1، ص 207، 314.

(97) المعروف أن التحليل والتركيب عمليتان متوازيتان متداخلتان تُستعملان في البرهان الرياضي، في حين تحدث عنهما ابن خلدون في نطاق نسج الصور الخيالية بانتزاعها من المدركات الحسية=

(2) في المتن الخلدوني بعض استدلالات غير مكتملة؛ حيث يبدأ المؤلف التدليل بحرف الشرط، ولا ينتهي بجواب الشرط؛ أي أنه يأتي بمقدم الشرط في شكل متوالية موصولة من الجمل، ولا يأتي بتالي الشرط. بمعنى مرتّب واضح؛ مثل التدليل: «فإذا استمرت الدولة واتصلت، وتعاقب ملوكها واحداً بعد واحد، واتصفوا بالكيس، وذهب سر البداوة والسذاجة وخلقها من الإغضاء والتجافي»⁽⁹⁸⁾. فيكون التدليل عبارة عن تتابع مرسل لأحكام يصعب تبين نوع العلاقة بينها. وهذا مثال آخر: «فإذا رسخ عزّه [أي صاحب الدولة] وصار إلى الانفراد بالجد، واحتاج إلى الانفراد بنفسه عن الناس للحديث مع أوليائه في خواص شؤونه لِمَا يكثر حينئذ من غاشيته، فيطلب الانفراد من العامة ما استطاع، ويتخذ الإذن ببابه على من لا بد منه من أوليائه وأهل دولته، فيكون حاجباً له عن الناس، وقيمه ببابه لهذه الوظيفة»⁽⁹⁹⁾. فهذا أيضاً متوالية من الأحكام بدون رابطة استدلالية بينة بينها، أو هي في حاجة إلى تبين.

(3) ترد الأحكام لدى ابن خلدون أحياناً مبعثرة على شكل تداعيات مشتتة للأفكار، بدون خيط واصل واضح ولا ترتيب عقلي ناظم للأحكام؛ مثلاً عندما ينتقل في نفس الفقرة من الحديث عن العالم العنصري إلى حديث عن المكونات الجسمية في العلوم فيلجأ إلى شرف الحساب⁽¹⁰⁰⁾.

= (المقدمة، ج 1، ص 164)؛ وهو من قبيل الإقحام غير المجدي. كما أنه يستعمل بعض المفردات أحياناً بمعنى باهت، مثل استعماله لحدّ "البرهان" بمعنى فقهي؛ (نفسه، 234).
(98) المقدمة، ج 2، ص 68؛ ويستمر: «وجاء الملك العضوض والحضارة الداعية إلى الكيس وتخلق أهل الدولة بخلق التحذلق، وتكثرت عوائدهم وحاجاتهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعم والترف، فيكثر الزوائد والوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأكرّة والفلاحين وسائر أهل المغارم».
(99) المقدمة، ج 2، ص 86.

(100) المقدمة، ج 1، ص 221 «اعلم أن العالم العنصري بما فيه كائن فاسد، لا من ذواته ولا من أحواله. فالمكونات من المعدن والنبات وجميع الحيوانات، الإنسان وغيره، كائنة فاسدة بالمعانية؛ وكذلك ما يعرض لها من الأحوال، وخصوصاً الإنسانية. فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذلك الصنائع وأمثالها. والحسب من العوارض التي تعرض للأدميين؛ فهو كائن فاسد، لا محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل في آياته من لدن آدم إليه، إلا ما كان من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم كرامة به وحيطة على الشرفية».

4) يتوقف الاستدلال أحياناً بدون استرسال ويستطرد مقدماً معلومات يتيمة، مثل إخباره عن ازدهار الفكر شرق بغداد وعن التفتازاني ثم روما؛ فيتخلّى عن الترتيب المترابط الذي يسمح بتوليد مزيد أحكام مسترسلة، ويستسلم للسرد الساذج؛ كما يقوم بانتقالات فجائية من فكرة إلى أخرى بعيدة، في حين أن المفروض أن يكون كل حكم حلقة وصل بين الحكم السابق واللاحق⁽¹⁰¹⁾.

5) صرّح ابن خلدون بأن البرهان يمكن من استنتاج المجهول المطلوب من المعلوم؛ ومن جهة أخرى أكد على استغناء فحول النظّر عن صناعة المنطق⁽¹⁰²⁾. نعم إن الأقيسة البرهانية الصحيحة الكلاسيكية لا تسمح للنتيجة بأن تأتي بأكثر مما يسلم به في المقدمات. ثم إن التمثيل يأتي بأفكار طريّة جديدة، فتكون حصيلة دائماً في حاجة إلى فحص وتحقيق. أما الآليات الدقيقة المنتجة للجديد فعلاً فهما آليتا النسب والجبر الرياضية، كما ورد لدى معاصريه من الرياضيين؛ وفي الاجتماعيات يُستعان بآليات التمثيل في مستوياتها المختلفة. ويشير ابن خلدون أحياناً إلى "التناسب بين الموجودات والمعلومات"⁽¹⁰³⁾؛ ثم كتب: «فظهر أن التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها. وهذا إنما هو في الوقائع الحاصلة في الوجود أو العلم. وأما الكائنات المستقبلية، إذا لم تُعلم أسباب وقوعها ولا ثبت لنا خبر صادق عنها، فهو غيب لا تمكن معرفته»⁽¹⁰⁴⁾. لكنه يشير إلى هذه الفكرة في سياق حديثه

(101) ربّ معترض يقول إننا نلزم ابن خلدون بأمر بعيدة، وأننا نسقط على كتاباته أحكاماً تنتمي إلى الفكر الحالي، وأننا ننتقي عبارات من نصوصه، للطعن في وثاقه مبنى استدلالاته. ليس الأمر كذلك؛ بل لا نعمل إلا أن نستنتج ما كان يمكن له استنتاجه من أقواله بالذات، ولم يفعل. وإذا كان هو لم يفعل، فلأن السقف الذي كان يحّد من أفق رؤيته كان يمنعه من الاسترسال في توليد نتائج تنتج عن أقواله ضرورة أو ترجيحاً. معنى هذا أن كفاءته التدلّيلية كانت متواضعة عملياً رغم وعوده النظرية. كأن يقول أحد "عمر أكبر من علي"، ثم "علي أكبر من حسن"، ولا يستنتج "عمر أكبر من حسن"، رغم أن النتيجة في متناوله بحيث تسمح بها المقدمتان بدون مزيد افتراض. ربما كانت تلك الجمل اليتيمة إضافات لاحقة فلا تندمج في السياق!

(102) المقدمة، ج 3، ص 216.

(103) المقدمة، ج 1، ص 185.

(104) المقدمة، ج 1، ص 186. أما ما قاله ابن خلدون عن تمييزه في العلوم العقلية: «ولمّا قدم (الآبلي) على تونس [...] لزمته وأخذتُ عنه الأصول والمنطق وسائر الفنون الحكيمة والتعليمية؛ وكان رحمه الله يشهد لي بالتمييز في ذلك» (رحلة ابن خلدون، ص 68)، فغير مؤكد؛ إذ درس عنه ثلاث سنوات وسنّه ما بين السابعة عشر والتاسعة عشر، قبل 1351/752، فكيف يستطيع تذكر ذلك =

المطلب عن الزايرة والمعرفة بالغيب، لا في مجال النظر العلمي، مما يدل على تقصير بين في ممارسته البرهانية الفعلية. ثم هو يستبعد معرفة "الكائنات المستقبلية"، في حين أن آليات النسب لعبت دوراً أساسياً في استنتاج المجهول من المعلوم من فجر المعرفة.

(6) يقف ابن خلدون أحياناً عند إقرار علاقة معينة ولا ينتبه إلى ضرورة الإقرار بالمعكوس بالأحرى. فحين يتحدث عن استعمال الهندسة في البناء والنجارة والأعمال الأخرى، لا يستنتج شيئاً بخصوص ما يؤدي إليه ذلك الاستعمال من تطوير الهندسة وتطوير المجال الذي تُطبق فيه. فيؤكد على أن كمال الصنائع بكمال الحضارة ولا يقول بأن كمال الحضارة بكمال الصنائع (أو يقول ذلك بكيفية عابرة)⁽¹⁰⁵⁾؛ ويقول بأن العلم يتقدم بالعمارة ولا يقول إن العمارة يتطور بالعلم؛ فتغيب عنده فكرة تخصيص المعارف والفنون والصنائع بعضها بعضاً. ويبدو أنه من المبالغة القول إن ابن خلدون سار على منهج «أشبه بالمنهج الهندسي»⁽¹⁰⁶⁾، أو إنه «كان يقصد إلى تأسيس علم التاريخ العمراني تأسيساً برهانياً على منوال هندسة اقليدس»⁽¹⁰⁷⁾. وليس من الضرورة العلمية أن يطمح إلى سير البحث في الإنسانيات والاجتماعيات والتاريخيات على منوال علم استنباطي على شاكلة الهندسة، اللهم إن كان الأمر يتعلق باقتفاء مصطنع؛ إضافة إلى أن تكوين ابن خلدون في الرياضيات متواضع. كما يبالغ كثيراً من يرى أن تحليلات ابن خلدون واستنتاجاته تكاد «تشبه في بنائها، على الأقل، بنية الاستدلال الرياضي»⁽¹⁰⁸⁾.

= بعد حوالي أربعين سنة. والأرجح أن معرفة ابن خلدون بالرياضيات متواضعة. وقد قال عنه ابن الخطيب: «وَأَلَّفَ كِتَاباً فِي الْحِسَابِ»؛ (الإحاطة، ج 3، ص 386). والمرجح أن الأمر يتعلق بكراسة لا ترقى إلى مستوى مؤلفات معاصريه الغرناطي أو القسنطيني أو العقباتي في الرياضيات. (105) المقدمة، ج 2، ص 298. في الصفحة 299 كتب عن النجارة عرضاً: «هذه الصناعة من ضرورات العمران، ومادتها الخشب». ولكن عندما يكون بصدد النظر في أحوال العمران لا يتحدث إلا على الأثر في اتجاه واحد، أي أثر العمران في الصناعة.

(106) محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 162.

(107) عبد الرحمن طه، مرجع ذكره آت، 1981، ص 61؛ 1998، ص 391. وإعجاب ابن خلدون بالبرهان الهندسي لا يعني تمكنه منه؛ وشهادة الآبلي له بالتبريز في العلوم العقلية أتى على لسانه هو لا على لسان سلطة علمية أخرى.

(108) عبد المجيد مزريان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط 2، 1988، ص 66. ولنتنبه إلى أن مزريان يقول "على الأقل"؛ إنما لم يلتزم ابن خلدون بنموذج محدد في =

يظهر مما سبق، أن التدليل الخلدوني يتسم بالسداد في بعض المواطن، حيث يربط بين المقدمات والنتائج ويعين السند والجامع والرابطة التي تسمح بالانتقال من حكم إلى آخر؛ لكن توجد عنده استدلالات تعثر بها ثغرات عدّة في التوثيق والمبنى والترتيب والوثاقة في مواطن أخرى⁽¹⁰⁹⁾.

5. حدود التفسير والفهم لدى ابن خلدون

في حالات من التدليل الخلدوني كثير من الصواب، لكن في حالات أخرى يقف التدليل في منتصف الطريق. إذ يجعل ابن خلدون الملك استجابة لحتمية يسميها "مقتضى العصبية"، ويبرر بها حتى المناذرة بضرورة القرشية في الخلافة، كما يبرر بها انتقال الملك من الخلافة إلى الوراثية زمن معاوية. ويتخذ موقف مهادنة من بيده زمام الأمور تمشياً مع أغلب المالكية. ورفضه للموقف الاعتزالي والخارجي آت من التزامه المالكي الأشعري لا من تحليل، ومن هنا أخذه ببعض آراء الطرطوشي أحياناً، لا نتيجة فحص تاريخي مستوفٍ⁽¹¹⁰⁾.

= تقصّبه النظري، بل يستحضر أحياناً جالينوس وأخرى أرسطو وأخرى فيتاغوراس (وليس من الضروري أن يلتزم بمدرسة محددة).

(109) يختلف تقييمنا للاستدلال لدى ابن خلدون عن تقييم الأستاذ عبد الرحمن طه؛ حيث أنهى كلامه بهذه العبارات: «فجاء نصّه متّسماً بآراء استدلالية قلّ نظيره، حيث إن الكثرة في الاستدلالات والتنوع في طرقها والتداخل بين مستوياتها، كل ذلك بلغ فيه أشدّه؛ وما كان ابن خلدون ليقوى على تكثير الاستدلال داخل نصّه، إن في طريقه أو في مراتبه، لولا التكوين البرهاني المتين الذي تزوّده؛ وما كان ليصل بهذه الكثرة الاستدلالية إلى غايته في التبليغ والإقناع لولا تफलنه كذلك حقيقة علمية أخرى، وهي حقيقة الفكر الطبيعي، هذا الفكر الذي عمل عمله في هذا النص، فتسرّب إلى أعماق بنياته وأغناها أيّما إغناء». اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، 1998، ص 400. ولكن تقييمنا أقل اختلافاً عن الرؤية التي عبر عنها الأستاذ طه في صيغة أولى لهذا الفصل ساهم بها في ندوة سنة 1979، وفي جزئيات فقط (أنظر "عن الاستدلال في النص الخلدوني"، ضمن أعمال ندوة ابن خلدون، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1981، ص 57-71).

(110) ظلّ الفقه المالكي بالغرب الإسلامي محافظاً ولم يستفد من التطور الذي عرفه في العراق بعد منتصف القرن الخامس الهجري (ومن استفاد من ذلك، مثل أبي الوليد الباجي، لقي معارضة عنيفة)؛ كما بقيت أشعرية الغرب الإسلامي تنفر من الجدل والمنطق، فلم تستفد مما تمّ في المشرق الإسلامي من اندماج نسبي؛ وقد عُرف الغزالي باعتباره جامعاً بين الفقه والتصوف السني ولم يُعرف كناظر في القياس التمثيلي والقياس ذي الأصل الفلسفي. وابن خلدون عائق ميول الجمهور، ولم ينطلق من شك نقدي.

تذهب بعض القراءات إلى إسقاط متعسف لاقتناع مذهبي لخلفيات مذهبية على المتن الخلدوني، مثل تلك التي تنطلق من التزام مسبق بمذهبية تقدّم نفسها وكأنها منتهى النظر؛ والإسقاط يستغل اتساع المجال الذي يتعلق به القول الخلدوني؛ لكن أدوات التحليل في هذا القول تقف ضد كل تأويل يتجاوز حداً معيناً. مثلاً هناك من يجد لدى ابن خلدون "تصورات عقلانية استثنائية بالنسبة إلى زمنه"؛ ولكنه يعود إلى التذكير بأن المؤرخ "ليس فيلسوفاً عقلانياً شارداً في القرن الرابع عشر" (111).

تركيز ابن خلدون على دور العصبية في تكوين الدولة وفي انتقال السلطة من قبيلة إلى أخرى ومن عائلة إلى أخرى يدل على فهم صائب للتغير السياسي، لكنه بجانب الصواب في اعتباره عمر الدول منحصراً في ثلاثة أجيال، وفي عدم توسيعه لمفهوم العصبية بالانتباه إلى دور المصالح الاقتصادية لمختلف الهيئات الحرفية. فالانتماء إلى نفس الهيئة المهنية قد يلعب دوراً ذا بال في تمتين أو اضرار التآزر في حركية التنافس من أجل امتلاك السلطة السياسية. وقد أشار إلى دور الاعتقاد الديني في تقوية العصبية، وهو ما يعني أن العصبية بالذات من مستويات مختلفة من الصلابة، ولم ينتبه إلى دور التحالف المهني في تصليب العصبية أو تراخيها.

وفي علاقة الدولة بالعصبية، فصلّ ابن خلدون القول وعدّد الأمثلة، إلى درجة أن كل شيء أصبح يُفسّر بالعصبية؛ وانتهى إلى أن العصبية تتلاشى في العمران

(111) Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun : Naissance de l'Histoire* (1996), Paris ; La Découverte, 1998, pp. 239, 241. يدعي الجغرافي إيڤ لاكوست أن ابن خلدون أبدع تصوراً جديداً وثورياً بحيث لم يفهم حقاً (ص 234). ويغرق أحكامه في الإيهام، إذ يرى في مواقف ابن خلدون "وثبة عقلانية" رغم حضور "تصورات مضادة للعقلانية صرفة" (نفسه، ص 241). ثم يعود إلى التأكيد على أن الفهم الصائب الوحيد هو الإقرار بأن الفكر الخلدوني جملة "متناقضٌ جدلياً" (ص 247)؛ ثم يقرر أن ابن خلدون "يفكر ويتعقل في منهجه التاريخي مثل عالم حديث" (ص 251)، ويؤكد بعد ذلك أن ابن خلدون "ينتمي إلى حركة التقوى الرجعية المتجهة ضد الفلاسفة العقلانيين" (ص 253). ويتحدث المؤلف عن كون "البصيرة العلمية" لابن خلدون "حاصل تناقض بين عقلانية صارمة ورد فعل صوفي قوي" (ص 260). لا شك أن الإمعان في البحث عن مكان العقلانية واللاعقلانية والجدلية في المتون المدروسة ينتهي إلى تعسف واصطناع وتضارب في الأحكام. نعم، هناك تشتت في أفكار ابن خلدون، لكن وصفها بالعقلانية واللاعقلانية غير مفيد، لأن حدي "العقلانية" و"اللاعقلانية" بالذات غير مجديين في الفهم السوي؛ والعقلانية من جهة أخرى ليست قيمة ثابتة.

الحضري، لكنه لم يفكر في ما يمكن أن يقوم مقام العصبية هناك، بما أن النظام ضروري للمدينة، أي بما أن "الاجتماع ضروري للإنسان" أينما كان. بل إنه لا يدقق ما يقصده بحدّ الدولة: فأحياناً يفهم منه كيان العائلة أو القبيلة الماسكة بسلطة البلاد، عندما يتحدث عن نشوء الدولة وانقراضها، وأحياناً يفهم منه الكيان المجرد المتعالي عن العائلة، أي وجود الاستمرارية رغم تغيير العائلة الحاكمة. وأيضاً فالسلطان عنده أحياناً هو شخص الحاكم وفي أخرى هو هيئة الحكم.

رغم أن ابن خلدون يقرّ بأن العصبية متفاوتة⁽¹¹²⁾، أي تزيد وتنقص، فلا يحدد العوامل في تلك الزيادة والنقصان إلا بكون الدولة في بدايتها أو تدهورها. ورغم أنه يصريح بتفاوت العصبيات⁽¹¹³⁾ وتحالفها وتفسخ الروابط فيما بينها وتغلب بعضها على الآخر، وأن "مزاج الدولة إنما هو بالعصبية"⁽¹¹⁴⁾، وأن الدين يضاعف من قوة العصبية⁽¹¹⁵⁾، وأن ترف الحضارة يخفف منها، فإنه لا يفحص أنماط الحكم الممكنة التي يستلزمها خطابها نفسه؛ فظل استدلاله ناقصاً مبتوراً، وغلب على خطابه التداعي المرسل، والبرهان فيه ضعيف.

كان ابن خلدون ملاحظاً جيداً للصراعات حول السلطة بين العائلات المرينية والحفصية والعبودية، وكذا الصراعات داخل نفس العائلة الحاكمة من منطلق خبير عايش عن قرب مناورات البلاط؛ وكان يسجل مظاهر الجمود الفكري وخاصة ركود العلوم العقلية وعدم جدوى طرق التدريس المتبعة، كما كان يرى بوادر تقلص النشاط الاقتصادي؛ وعبر عن كل ذلك بمفاهيم تقيد في تكوين تصوّر يولّف بين الظواهر التي يلاحظها. ولكن نظراً لفقر تكوينه في العلوم العقلية، فإنه لم يتمكن من الربط بين تلك الملاحظات لكي يركّب استدلالاً قوياً ووثيقاً لتفسير ملابسات المنعطف التاريخي في زمانه؛ فكانت استدلالاته تقف عاجزة عن استكمال القرائن وبلورة الوقائع من أجل فهم صائب. وفشله هذا هو الذي كان

(112) المقدمة، ج 1، ص 322.

(113) المقدمة، ج 1، ص 240، 241، ...

(114) المقدمة، ج 1، ص 276.

(115) المقدمة، ج 1، ص 268.

وراء استغراقه في الفقهيات وسلوك الصوفية السنيّة المكتفية بالسير على صور مثلى
منشأة عن الماضي.

ربط ابن خلدون بين العناية بالعلوم وازدهار العمران، حيث يصف الحالة في
الأندلس، مفسراً «وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقص عُمران المسلمين بها منذ مئتين
من السنين»⁽¹¹⁶⁾. لكنه لا يفصح عن تصوّر واضح في شأن العلاقة بين العلوم العقلية
وازدهار العمران. فتظل إشارات عابرة وغير مفصلة، مليئة بالثغرات والنقص في
المعلومات⁽¹¹⁷⁾. ورغم أن ابن خلدون تحفّظ من الاعتماد على الرواية وبادر إلى
انتقادها، فإنه يروي كثيراً عن السابقين بدون تمحيص. وهذا يعني أن انتقاده لمبدأ
السند كان أمراً عابراً، والحال أن السند هو عماد العلم عنده: فوجود العلم باتصال
السند، وغيابه بانقطاع السند⁽¹¹⁸⁾.

ومن سمات عدم تماسك رؤى ابن خلدون أيضاً أنه يعتبر من جهة أن العلوم
الحكّمية الفلسفية صنف طبيعي للإنسان؛ ثم من جهة أخرى يؤكد: «وهي التي
يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها
ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره وبحته على الصواب
من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر»⁽¹¹⁹⁾. وهو يقرّ بأن الفلسفة تشحذ العقل
وترشده إلى التمييز بين الأدلة، ويسجّل أن لا اختلاف في الفلسفة عند الأمم، «لأنها
إنما تأتي على نهج واحد في ما تقتضيه الطبيعة الفكرية في تصور الموجودات على

(116) المقدمة، ج 2، ص 353. يبدو أن مؤرخنا لم يكن ملماً بتطور الأفكار العلمية بالأندلس بحسب
الزمن، فإلى بداية القرن الرابع عشر (الثامن الهجري) ظلت العلوم هناك مزدهرة. ولم يبدأ
الركود منذ مئتين من السنين كما يقول، بل منذ قرن واحد فقط (وأقل من قرنين).

(117) لعل ما لاحظته محمد القبلي من ثغرات في تحليل ابن خلدون مرتبط بتوقف التدليل الخلدوني
وتقطّعه في كثير من الحالات وتشبّهه. أنظر محمد القبلي، «ما لم يرد في كتابات ابن خلدون»،
ضمن أعمال ندوة ابن خلدون، ص 358؛ معاد ضمن كتاب المؤلف: مراجعات حول المجتمع والثقافة
بالمغرب الوسيط، الدار البيضاء: تويقال، 1987، ص 64-65.

(118) المقدمة، ج 2، ص 351-353. كتب مثلاً: «وأما المشرق، فلم ينقطع سَنَد التعليم فيه، بل أسواقه
نافقة وبحوره زاخرة لاتصال العمران الموفور واتصال السند فيه»؛ (ص 353). ولا يرى أن
أساس خصوبة العلم هي دينامية الحوار والنقد والاعتراض عن الآراء السائدة دائماً.

(119) المقدمة، ج 2، ص 358.

ما هي عليه»⁽¹²⁰⁾؛ ولكنه يحكم على الفلسفة بإفساد العقل في نفس الوقت، بما تزرعه في ذهن من سؤال وتشكيك في التفسيرات الموروثة. ورغم تسليمه ببعض الفائدة النظرية في دراسة المنطق، فإنه لا يرى فائدة في سبر الموجودات بآلياتها؛ ويقول: «وأما البراهين التي يزعمونها على مدّعاتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض»⁽¹²¹⁾. إنما في رأيه صواب بدرجة ما، لأن فعالية المنطق الصوري محدودة في الإنسانيات عامة، لكنه لا يفصح عن سمات معيّنة لتلك الآليات التي يعتبر أنها تقوم مقام المنطق التقليدي.

وأيضاً هناك عدم انسجام في بعض أحكامه، عندما يحكم بأن المتكلمين المتقدمين بالغوا في إنكار أهمية المنطق⁽¹²²⁾، في حين يرمي دمج الكلام بالمنطق عند المتأخرين بعدم الصواب⁽¹²³⁾. ولا يتقصّى ابن خلدون تفاصيل المواقف الفكرية لـتبيين الفرق بين سبل التجديد ومعاقل التقليد. كما أنه يشيد بفنّ البيان، بالنظر إلى جدواه في التفسير، الذي يرى أن الزمخشري المعتزلي انفرد به، لكن يرميه باتباع الهوى: «لولا أنه يؤيد عقائد أهل البدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة»⁽¹²⁴⁾. فلم

(120) المقدمة، ج 3، ص 205. الحق أن ما قاله ابن خلدون عن الفلسفة مضطرب. وليس صدفة أن الفصل المتعلق بها هو بين الفصول المتحدثة عن السحر والطلسمات وأسرار الحروف والكيمياء ثم التنجيم!

(121) المقدمة، ج 3، ص 181. ويرر ذلك كما يلي: «أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية، ويسمونه العلم الطبيعي، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة، كما في زعمهم، وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها؛ ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما لا يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين. فأين اليقين الذي يجدونه فيها؛ وربما يكون تصرف ذهن أيضاً في المعقولات الأولى المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الشواني التي تجريدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حينئذ يقينياً بمثابة المحسوسات؛ إذ المعقولات الأولى أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها، فنسلم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك، إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه. فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا، فوجب علينا تركها».

(122) المقدمة، ج 3، ص 9695.

(123) المقدمة، ج 3، ص 33-36، 106-107.

(124) المقدمة، ج 3، ص 247. ثم يعلّق محرّضاً على مواجهة الاعتزال: «ولأجل هذا يتحاماه كثير من أهل السنة، مع وفور بضاعته من البلاغة. فمن أحكم عقائد السنة وشارك في هذا الفن بعض=

يدرك ابن خلدون أن إعمال العقل لدى المعتزلة هو الذي قادهم إلى التجديد في ميادين فكرية بدرجة ما، وأن اتهامهم بالبدعة هو دفاع عن الجمود الفكري، وبالتالي هو دعوة إلى عدم التمدّن الحضاري. ولعلّ مرّة هذا التضارب في الحكم هو كون رؤية ابن خلدون لتاريخ الأفكار لا تخرج عن النمط الخبيري، حيث أن التحليل والتفسير فيها خافتان خجولان⁽¹²⁵⁾.

مما سبق، يمكن ترتيب بعض عثرات ابن خلدون في التفسير والفهم، كما يلي:

(1) يجانب ابن خلدون الصواب في رأيه عن نهاية علم الكلام وفساد الفلسفة. وقد كتب معاصره ابن عرفة كتاباً في علم الكلام يؤلف بين آراء مالكية وشافعية، ويناقش مختلف المواقف، وكان ابن خلدون على قيد الحياة⁽¹²⁶⁾. كما انبعث علم الكلام على يد السنوسي ومعاصريه خلال القرن الخامس عشر. والبديهي أن علم الكلام جزء من العمران البشري وليس كمالياً كما يدعي صاحب المقدمة.

(2) كان اطلاع ابن خلدون عن ماضي العلوم العقلية فقيراً جداً. فقد أورد معلومات هزيلة عن علوم الهيئة والمناظر والطبيعات، تدلّ على أنه لم يطلع على المؤلفات الأساسية العاكسة لخصوبة النظر العلمي قبل زمانه بقرون، مثل كتابات الكندي وابن قرة والبوزجاني وابن الهيثم والخيام وغيرهم⁽¹²⁷⁾. وقد أورد اسم العالم

= المشاركة حتى يقتدر على الردّ عليه من جنس كلامه، أو يعلم أنها بدعة فيعرض عنها ولا تضرّه في معتقده؛ فإنه يتعين عليه النظر في هذا الكتاب للظفر بشيء من غرائب الإعجاز، مع السلامة من البدع والأهواء».

(125) وفي حديث ابن خلدون عن سيادة اللغة العربية في المجتمعات الإسلامية يقول إن «لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرك والمغرب لهذا العهد عربية»، (المقدمة، ج 2، ص 240)؛ بينما يقرر بعد حين في حديثه عما وراء العراق، قائلاً: «حتى أن كتب العلوم صارت تكتب باللسان العجمي، وكذا تدريسه في المجالس»؛ (نفسه، ص 241).

(126) ابن عرفة الورغمي، المختصر الشامل، مذكور؛ عرض فيه المسائل المعتادة في علم الكلام مثل التوحيد والنبوة والصفات والدليل والعلية والإمكان والامتناع والإمامة....، وناقش مختلف الرؤى للفرق الكلامية.

(127) ينسب عبد المجيد مزيان لابن خلدون معرفة شاملة بالعلوم: «إن في تصنيف العلوم الواردة في المقدمة مع ذكر تاريخ كل علم وأمّهات الكتب الواردة فيه وتدقيق المناهج، والاطلاع على ضعف بعض العلوم وصحة البعض الآخر منها، لدليل واضح على مدى تشبّع ابن خلدون بالروح العلمية الشمولية بكل ما تقتضيه من عقلانية وتعميم ومنهجية»؛ (النظريات الاقتصادية =

ابن الرقام يتيماً، وفعل ذلك في سياق حديثه المطول عن الزايرجة (وأسرار الحروف والطلسمات)...، لا في سياق علوم الهندسة أو أخرى⁽¹²⁸⁾. وفي مناقشة ابن خلدون للسحر والتنجيم يظل فهمه باهتاً؛ إذ عدّ السحر من العلم، قائلاً: «وليس كل ما حرّمه الشرع من العلوم بمنكر الثبوت. فقد ثبت أن السحر حق مع حظره، لكن حسبنا العلم ما علمنا الله»⁽¹²⁹⁾.

3) أورد ابن خلدون أفكاراً غنية ومقارنات مفيدة بين الظواهر المجتمعية عن العصبية وأحوال المعاش والجبايات، لكنه بقي عند حدود المقارنة الكيفية، ولم يعبر عن عناصر المقارنة والتعليل بالكميات والمقادير لكي يسهل تتبع التغير الذي يطرأ على الظواهر اتساعاً وتراجعاً لتفسير وتيرة التغير واتجاهه؛ وبدون تعبير بالكميات والمقادير تظل المعلومات عامية وكيفية وساذجة. فلم يستثمر ما كانت علوم الحساب والهندسة والجبر تقدّمه من أدوات للتعبير والمتابعة، لأن تكوينه الرياضي كان متواضعاً. ولا يبدو لنا أن ما ادّعه إيف لاكوست من أن مقدّمة ابن خلدون «ذات طابع موسوعي لأنها تُكوّن بلا شك التركيب الأكثر شمولية للعلوم الإنسانية الذي أنجزه العرب»⁽¹³⁰⁾ ذو وثاقة وصدقية مبررتين تاريخياً.

=عند ابن خلدون، ص 64). ويؤكد ميزان أن «لدينا أكثر من نص خلدوني يثبت أنه عقلائي متصلب؛ وهو مثل الأشعري يحارب العقلانية المثالية باسم العقلانية التجريبية العلمية [...]»؛ (نفسه، ص 297. ومثل هذا الكلام لا يفعل إلا أن يغرق الأفهام في الإبهام ويعوق محاولة الفهم السليم.

(128) المقدمة، ج 3، ص 159. هو أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن علي المُرسي الأوسي، الملقب بابن الرقام (توفي 1315/715)؛ عاش بين مرسية وغرناطة. له مؤلفات في علوم الرياضيات والطب والأصول، وكتاب جيّد في المناظر الهندسية بعنوان رسالة في علم الظلال. كتب عنه ابن الخطيب: «كان نسيج وحده وفريد دهره، علماً بالحساب والهندسة والطب والهيئة»؛ (الإحاطة، ج 3، ص 49).

(129) المقدمة، ج 3، ص 123. وكلامه في الطلسمات والشعوذة وأسرار الحروف والزايرجة ساذج، بدون نظر تحليلي؛ ويؤكد على الخل الذي أتت به الشريعة، حيث لم تفرّق بين تلك الأصناف. إنّما يميّز ابن خلدون بين السيمياء والطلسمات: «بل صاحب الطلسمات أوثق منه (صاحب السيمياء)»، لأنه يرجع إلى أصول علمية وقوانين مترتبة»؛ (ص 122). وردت الجملة ذاتها عن السحر في شفاء السائل لتهذيب المسائل، مذكور، ص 220.

(130) إيف لاكوست، مرجع سابق، ص 207. الحق أن المقدمة لا تقدّم حتى جرداً بإنجازات العلماء الذين سبقوا ابن خلدون وأخرى أن تقدم تركيباً شمولياً أو فهماً لتاريخية المعرفة العلمية.

(4) يتقطع التعليل الخلدوني أحياناً ويستسلم صاحبه لمعيارية فقهية محافظة في تقييم الظواهر الفكرية والحضارية. فابن خلدون ينتقد أبا بكر الطرطوشي، ويحكم عليه بغلبة الترغيب الشبيه بالمواظ⁽¹³¹⁾؛ لكن بعض فقرات صاحب مشروع علم العمران تنتهي بالتذكير بالاعتبار والاتعاظ. وقد منعه هذا الحرص من لدنه على ملاءمة التعليل والتفسير مع معيارية منغلقة من تحليل مدقق لوقائع الكسب والمعاش والسلطة والإنتاج، والملكية، ومن توليد أفكار أكثر نفاذاً حول أسباب التمدن.

(5) لدى ابن خلدون عجز على إدراك ملابسات التراجع الحضاري الذي انخرطت فيه مجتمعات الغرب الإسلامي آنذاك. وربما لن نبالغ إن قلنا إن تأليف ابن خلدون بالذات مندرج ضمن سيرورة التراجع تلك؛ إذ كان عنده نوع من التحفظ من العلوم العقلية. والروح التي جعلها ابن خلدون تسري في متونه مشحونة بالأسى والاستسلام، تعبيراً عن عدم فهم كثير من المسائل التي يطرقها ولا يت فيها بوضوح.

(6) صحيح أن مشروع علم العمران أتى بأفكار جديدة واعدة في سبيل فهم السيرورات الاجتماعية والسياسية، لكنه مجرد بداية ظلت بدون امتداد مثمر لدى الأجيال اللاحقة. ولذلك ظل الوضع الإيستمولجي لعلم العمران بالذات مبهماً، كما أن علاقته بعلم/فن التاريخ ظلت غامضة؛ إذ يرى ابن خلدون أن ثمرته تصحيح الأخبار فقط، رغم كون مسائله شريفة؛ ومن جهة أخرى يقارنه بما "يذكره الحكماء في إثبات النبوة"، وما "يذكر في أصول الفقه في باب إثبات اللغات"، وما "يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد"⁽¹³²⁾. هكذا يظل تصوّره للبحث التاريخي خاضعاً لمعيارية فقهية تكفي بتطبيق ما هو متعارف ولا تستكشف ملابسات الوقائع.

(131) المقدمة، ج 1، ص 59. أما عن علاقته بابن رضوان (صاحب الشهب اللامعة، المتوفى عام 1381/783)، فلا يأتي ابن خلدون بشيء عنها، رغم أنه التقاه وجالسه.

(132) المقدمة، ج 1، ص 57.

خاتمة

نخلص بعد هذه الإطلالة السريعة على مبنى التدليل في الكتابة الخلدونية إلى أن التجديد الفكري الذي أتى به ابن خلدون متواضع بالنظر إلى ما كان يتوفر آنذاك من معلومات عن تاريخ المجتمعات والحضارات والعلوم، ومن العدة الفكرية لدى بعضهم عند منتصف القرن الرابع عشر الميلادي. وهناك قصور واضح في التحليل العلمي لديه، رغم أن كثيراً من الميادين العلمية والأدوات المنهجية كانت في متناوله؛ حيث أعرض عنها أو تجاهلها ومال إلى الاعتبارات الفقهية والأحكام العامة، فمنعته من التقصي العقلي والنقدي للواقع المجتمعي والمعرفي.

أحياناً يتخذ الاستدلال لدى ابن خلدون طابعاً متيناً، حيث يفصح عن مقدمات وثيقة مؤدية إلى النتيجة التي يريد بيانها؛ لكن في عدة مناسبات يكون التدليل ضعيفاً يقف عند ملاحظات ساذجة من قبيل ما يُداول في المجالس العمومية. فلا يتوفر في كتاباته ما كان يريد أن يتوفر فيها فعلاً من وثاقة المبنى. ولم يكن متمكناً جيداً من آليات تدليل خصبة من أجل ربط تعليلي نقدي بين ملابسات الواقع الإيديولوجي والسياسي للمجتمع وما كان يتدفق عليه من معلومات متنوعة ومتشعبة قصد تكوين رؤية ذات أثر إيجابي في المجتمع والفكر والسياسة. وأحياناً ينقل ابن خلدون أخباراً عن غيره بدون تشكيك ولا تمحيص.

إن الاستدلال الخلدوني عادي، تلتقي فيه أنماط من الأدلة من مستويات متفاوتة من المتانة، وليس ذا ميزة تجعله مؤسساً لجنس معرفي جديد. فبقي مشروعه سجين الإرث السنّي الحريص على حراسة صورة ساذجة عن ماضي الحضارات وعن مكنوناتها الثقافية والفكرية؛ حيث تمتاز في كتابته أحكام الواقع بالانطباعات الذاتية إلى درجة خضوع ما يعتبره من الواقع لمعيارية فقهية منغلقة تمنع من الانتقال إلى جنس النظر العلمي. وهذا الامتزاج هو الذي يقف وراء مظاهر من عدم التماسك في بعض أحكامه؛ إذ لم يكن يتقصى الوقائع ليتتبع ترابطها السببي بسبب حرصه على الالتزام بمذهبية فقهية محافظة، راسخة في الأذهان إلى درجة تمنع من الانطلاق في طلب معرفة جديدة. فتتسرب قناعتُه السنّية إلى مقدمات استدلالاته

وتستقرّ في استنتاجاته؛ وتبدو بعض هذه وكأنها مجرد تبرير لأحاديث سنية وأحكام عامة محسوبة على الكلام المأثور.

لقد أعلن ابن خلدون عن ضرورة توفير وثيقة المبنى في التدليل والبرهنة، وجودة الربط الوثيق بين الأحكام، وإحكام ترتيب الانتقال من حكم إلى آخر؛ لكنه في الممارسة أتى أحياناً باستطرادات محلة بالاستدلال وبإطناب في العبارة تتكرر فيه الإشارات بدون تقييد وبدون حصر للمجال المبحوث. كما أنه أتى بأخبار بدون مقدمات مناسبة وبدون متابعة لمسار الأحداث، سائراً على خطى الروايات السابقة؛ ولذلك كان التجديد عنده متواضعاً، إضافة إلى ما توفر عنده من خصوصيات أسلوبية لا تنفذ إلى صميم المسائل المبحوث فيها.

ما من شك في أن التفسير الخلدوني لكثير من ظواهر الكسب والمعاش والسلطة والصراع يمثل تقدماً نسبياً في فهم المجتمع؛ لكن فهمه ظل مكبلاً بمقتضيات السياسة الشرعية المستظلة بذهنية فقهية محافظة. إن طعنه في الفلسفة ونفوره من اندماج علم الكلام وأصول الفقه والمنطق وقفا علامة بارزة على هذا التكييل. هناك ولا شك فلسفة خلدونية في تصوره للمنطق والعمران والتاريخ والتربية، ذات ملامح مغايرة شيئاً ما للمذاهب السابقة عليه؛ لكن ابن خلدون لم يستوعب جيداً أسباب النمو في العلوم العقلية لكي يوفّق في استكمال أوليات علم جديد؛ فكانت مساهمته في تطور العلوم الاجتماعية متواضعة نسبياً.

يحيى النحوي في المصادر البيو-ببليوغرافية العربية⁽¹⁾

سعيد البوسكلاوي

كلية الآداب- وجدة

تقديم

ليوحتا النحوي (فلوبونس)، الفيلسوف اليوناني المسيحي الإسكندري الذي عاش في القرن السادس الميلادي (حوالي 490-570م)، حضور قوي لدى المسلمين؛ استمر تداول كتبه وأفكاره بكثافة لدى علماء الإسلام؛ وأثارت آراؤه كثيراً من ردود الأفعال تراوحت بين القبول والرفض وبين الاعتماد والتفنيد. غير أن هذا الحضور ظلّ يشوبه كثير من الغموض والالتباس خاصة لدى المؤرخين، وتراكت أخطاء لدى المسلمين، كما لدى المسيحيين، حول هوية يحيى النحوي الشخصية؛ إذ، في غياب الحقائق التاريخية الثابتة أطلق بعض المؤرخين العنان لنسج أساطير كثيرة ومتباينة حول شخص هذا الفيلسوف. وقد أتت نصوصهم تحمل خلطاً كبيراً حول اسمه والزمن الذي عاش فيه، وهو خلط لا نجد مثله عند أهل الاختصاص كالفلاسفة والمترجمين. ولا ينفرد المؤرخون القدماء وحدهم بهذه الأخطاء والأساطير، بل نجدها مستمرة أيضاً، وبقوة، لدى كثير من مؤرخي الفلسفة المعاصرين.

(1) عرض هذا البحث في صورة أولى بمركز الدراسات الرشدية بفاس بتاريخ 24 أكتوبر 2004؛ وأعدت عرضه، في نسخة إنجليزية، بشعبة الدراسات الدينية بجامعة يال الأمريكية يوم 7 أكتوبر 2008. أشكر القائمين على اللجنة المغربية الأمريكية للتبادل الثقافي والتربوي ومؤسسة فليريت على المنحة التي خولت لي تحصيل مادة علمية مهمة من خزانة يال وغيرها لإنجاز بحث حول حضور يحيى النحوي لدى فلاسفة الإسلام، تشكل هذه المقالة محطته الأولى.

سوف نتوقف عند بعض هذه الأخطاء الشائعة في سياق تساؤلنا عن كيفية حضور يحيى النحوي في المصادر البيو-بيلوغرافية العربية، وهو أمر سيسمح لنا برصد أشكال ووزن حضوره في الفضاء الفكري الإسلامي بشكل عامّ تمهيدا لتناول حضوره لدى فلاسفة الإسلام؛ وهو صلب مشروع بحث نوّطيّ له هاهنا. هكذا، سنعيد في هذا العمل، وإن في سياق مختلف، طرح السؤال الذي أثاره لويس شيخو سنة 1913 حول "يحيى النحوي، من هو ومتى كان؟" (2) كما سؤال أ. أبيل في محاضرة ألقاها عام 1941 حول "أسطورة يوحنا فيلوبونس لدى العرب" (3). فكيف عرف المسلمون يحيى النحوي؟ وماذا عرفوا عنه؟ بأيّ اسم عرف؟ ولماذا أخطأ المؤرخون في الإسلام حول الزمن الذي عاش فيه؟ ورغم أن هذه الأسئلة قد تبدو تمهيدية في الظاهر، إلا أنها لا تخلو من أهمية في ذاتها تجعل منها موضوعات قائمة الذات، وذلك لما تكتسبه هذه الشخصية من وزن تاريخي وعلمي لمكان الآثار التي تركتها في التاريخ الفكري اللاحق عنها، الإسلامي منه أو الغربي. لذا نشرع هنا بالبحث في أصول هذه الأخطاء الشائعة حول هوية يحيى النحوي، حول اسمه وعصره؛ على أن نتساءل، في جزء لاحق من هذا البحث (سوف ينشر قريبا)، حول ما عرفه المسلمون عن مؤلفاته، وبالتالي عن مساهمته الفكرية.

I. حول اسمه

إذا كان اسم "غراماتيوكوس" لا يعدو أن يكون لقباً أطلق على يوحنا لمكان براعته في علم النحو (وإن كان النحو يحمل دلالة أوسع، في اليونانية، إذ يطلق على الأدب بشكل عام)، فإن اسم "فيلوبونس" أيضاً هو لقب أطلق عليه كما على كثيرين غيره بسبب ما يحمله هذا الاسم من دلالة أدبية من حبّ العمل (4)؛ وإن كان ثمة سبب آخر محتمل لتسميته كذلك، يذكره مايرهوف، وهو أن يكون يوحنا ينتمي إلى جماعة مسيحية تسمى "فيلوبونيون"، «كانت تقوم بحماية أعضائها من اعتداء

(2) لويس شيخو، "يحيى النحوي، من هو ومتى كان؟ حلّ مشكل تاريخي"، مجلة المشرق، السنة 16، 1913.

A. Abel, 'La légende de Jean Philopon chez les Arabes,' in *Correspondance d'Orient*, x (Acta Orientalia Belgica) (1963-4).

(4) تعني كلمة فيلوبونس باليونانية محبّ العمل : φιλοσ : محبّ : Πονος العمل).

الطلاب الوثنيين وتحارب المعلمين الوثنيين وتقوم في بعض الأحيان بالهجوم على المعابد الوثنية لكي تحطم صور الآلهة الموجودة بها»⁽⁵⁾. وإذا كان قد عُرف عند المسلمين أكثر بلقب Ιονανος Γραμματικός (يوهانوس غراماتيكيوس) ولكن في ترجمته العربية (أي يوحنا أو يحيى النحوي)⁽⁶⁾، فإنه عُرف كذلك بلقبه الآخر φιλοπονος (فلوبونوس) كما هو حيناً، وفي غالب الأحيان مترجماً بدوره إلى العربية. لكن، علاوة على هذين اللقبين، نجد له عند العرب ألقاباً أخرى منها ما هو صحيح ومنها ما هو غير ذلك.

إن أقدم مصدر نتوفر عليه اليوم هو كتاب تاريخ الأطباء والفلاسفة لإسحاق بن حنين؛ وهو أيضاً أوثق المصادر فيما نحن بسبيله ها هنا. نجد لدى إسحاق ثلاثة ألقاب ليوحنا كلها صحيحة، وهي الألقاب الصحيحة الثلاثة التي تتكرر عند كل المؤرخين اللاحقين؛ وهذه الألقاب هي :

— يحيى النحوي؛

(5) ماكس مايرهوف، "من الإسكندرية إلى بغداد، بحث في تاريخ التعليم الفلسفي والطبي عند العرب"، ضمن: بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، الكويت: وكالة المطبوعات، ط. 4، 1980، ص. 42.

(6) يحضر لقب "النحوي" لدى كل المؤرخين الناطقين بالعربية. لا مراء، إذن، في أنه أشهر لقب ليوحنا فلوبونوس لدى المسلمين؛ غير أن أشهر لقب لا يعني بأي حال أن «يحيى النحوي هو الاسم العربي ليوحنا فلوبونوس» كما يتداول ذلك خطأ كثير من الباحثين؛ العبارة الآتية التي قدّمناها كمثال هي لشلومون بنيس، أنظر هامش 3 من:

Shlomo Pines, 'An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus,' *Israel Oriental Studies*, 1972, vol. II (320-52), p. 321.

يحضر لقب "النحوي" بقوة في ردود سمبليقيوس عليه. أنظر بعضها ضمن نشرة كريستيان وايلدبرغ لكتاب الرد على أرسطوطاليس لفيلوبونوس الذي جمع أغلبه مما حفظه سمبليقيوس من نصوص فلوبونوس في ثانيا ردود الأول على هذا الأخير. ولا بد من الإشارة إلى أنه عُرف في العصر الإسلامي أيضاً باللقب اليوناني كما هو أي غراماطيقوس أو الأجرومي، خاصة في الأوساط المسيحية؛ يقول ابن العربي بهذا الصدد: «وفي هذا الزمان اشتهر بين الإسلاميين يحيى المعروف عندنا بغراماطيقوس أي النحوي [...]»؛ تاريخ مختصر الدول، بيروت: دار المشرق، ط. 3، 1992، ص. 102. هناك من يستعمل اسم حنا الأجرومي كناية على فيلوبونوس؛ أنظر على سبيل المثال: حربي عباس عطيتو، ملامح الفكر الفلسفي والديني في مدرسة الإسكندرية القديمة، بيروت: دار العلوم العربية، 1413هـ/1992م، ص. 310.

- المحبّ للتعب⁽⁷⁾؛

- يحيى النحوي الإسكندراني⁽⁸⁾.

لا يضيف ابن النديم جديدا. واللقب الوحيد الذي يذكره، علاوة على لقب النحوي المشهور، هو لقب شالاسكندرانيص الذي يبدو أنه يجد مصدره الأول عند إسحاق بن حنين؛ وهو لقب لم يستعمله صاحب الفهرست إلا مرة واحدة أثناء حديثه عن كتاب السماع الطييعي معتبرا يحيى النحوي الإسكندري أحد مفسّريه⁽⁹⁾. ماعدا هذه العبارة، نجد يكتفي بذكره باسم يحيى النحوي، ولمكان تكراره يكتفي، في مواضع كثيرة، بذكر اسمه الشخصي فقط. أمّا عن لقب "فلوبونس" فلا يبدو أنه عرفه بهذا الاسم، إذ لا نجد لديه أية إشارة إلى هذا اللقب الثاني ليحيى. غير أنه لا يمكن القول أن صاحب الفهرست لم يعرفه بهذا الاسم مترجما إلى العربية، أي "محبّ التعب" الذي يورده إسحاق في كتابه؛ إذ من الثابت أن ابن النديم قد اطلع على هذا الكتاب واعتمد عليه كثيرا في ترجماته.

علاوة على لقب المصري، نجد عند ابن القفطي، في كتابه إخبار العلماء بأخبار الحكماء، لقين جديدين وهما: أولا، بطرك الإسكندرية⁽¹⁰⁾؛ وهو أمر يدعونا إلى التساؤل: هل كان يوحنا فلوبونس بطريكا؟ لم يثبت أبدا أن كان بطريكا للإسكندرية، مع عدم استبعاد أنه كان أسقفا كما يذهب إلى ذلك ابن النديم وغيره.

(7) يقول إسحاق بن حنين: «[...] إلا أنني لما فتشت عن جميع التواريخ ونظرت فيها لم أر أجود تاريخا ولا أصحّ ابتداء من التاريخ الذي عمله يحيى النحوي، وهو الذي يسمّيه الناس المحبّ للتعب من قبل أنه كان إذا هم بتأليف شيء من الأشياء بحث عنه بحثا مستقصى وتعب فيه تعباً كثيرا ولم يأت به إلا على صحّة»؛ تاريخ الأطباء، تح. فرانز روزنتال، ضمن:

F. Rosenthal, Ishaq b. Hunayn's Tarikh Al-Atibba', Oriens, Vol. 7, n° 1. (jun. 30, 1954), p. 64.

أنظر أيضا: فؤاد سيد الذي أعاد نشر هذا الكتاب بعنوان تاريخ الأطباء والفلاسفة في مجلّد واحد إلى جانب كتاب طبقات الأطباء والحكماء لابن جليجل، مؤسسة الرسالة، ط. 2، 1985، ص. 151.

(8) «وهذا كلام يحيى النحوي الإسكندراني...»؛ نفسه، ص. 151.

(9) يحضر هذا اللقب أيضا عند السجستاني؛ أنظر: منتخب صواب الحكماء، نشره ع. بدوي، طهران،

1974، ص. 276.

(10) في ذكره شراح كتاب قاطيغوريوس معرّفا إياه ببطرك الإسكندرية.

أما اللقب الثاني الذي يورده ابن القفطي فيتضمّن الكثير من الغرابة والخطأ الواضح، إذ ينقل عن عبيد الله بن جبرائيل أن اسم يحيى النحوي هو ثامسطيوس⁽¹¹⁾. ونعتقد أن هذا الخطأ إنما هو زلة للناشر أو الناسخ، إذ قرأ كلمة ثامسطيوس بدل كلمة أخرى، قد تكون هي أوتوشيوس التي أخذها ابن أبي أصيبعة عن ذات المصدر، أي عن عبيد الله بن جبرائيل بن بختيشوع؛ هذا علاوة على كون ثامسطيوس أشهر عند المسلمين من أن يُخلط اسمه باسم يحيى النحوي أو غيره.

وابن أبي أصيبعة ينفرد، من بين البليوغرافيين القدامى، بذكره بلقب فلوبونس كما هو باليونانية⁽¹²⁾؛ وهو لا يكشف عن المصدر الذي أخذ منه هذا اللقب، وإن كان يذكره في سياق ما وجدته - حسب تعبيره - في بعض تواريخ النصارى. وعن هذا المصدر نفسه ينقل له لقباً آخر (بل يذكره أولاً، قبل لقب فلوبونس) وهو أوتوشيوس⁽¹³⁾، ويقول إن معناه بالعربية هو "أبو سعيد". وعن عبيد الله بن جبرائيل

(11) يقول ابن القفطي: «وذكر عبيد الله بن جبرائيل بن عبيد الله بن بختيشوع الطبيب أن اسم يحيى ثامسطيوس...»؛ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، بيروت: دار الآثار، د. ت.، ص. 233.

(12) «ولحيى النحوي هذا لقب آخر بالرومي يقال له فيلوبينوس، أي المجتهد. وهو من جملة السبعة الحكماء المصنفين للجوامع الستة عشر وغيرها في مدينة الإسكندرية...»؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، نج. نزار رضا، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، 1965، ص. 153.

(13) يقول ابن أبي أصيبعة: «ووجدت في بعض تواريخ النصارى أن يحيى النحوي كان في المجمع الرابع الذي اجتمع في مدينة يقال لها خلكدونية، وكان في هذا المجمع 630 أسقفاً على أوتوشيوس، وهو يحيى النحوي وأصحابه - وأوتوشيوس تفسيره بالعربي أبو سعيد»؛ نفسه، ص. 152-153. يرد اسم شأوتوشيوس عند جون دي غروت كواحد من تلامذة أمونيوس الوثنيين، الذي ترأس كرسي الفلسفة بعد أستاذه، ثم خلفه زميله الوثني أولمبيادوروس، ثم إلياس وهو أول مسيحي يترأس مدرسة الإسكندرية؛ أنظر:

Jean De Groot, *Aristotle and Philoponus on Light*, New York & London: Garland Publishing, Inc., 1991, p. 4-5.

ويرد أيضاً عند كريستين وايلدبرغ الذي يصف "أوتوشيوس" بالرياضي ويضعه خلفاً لأمونيوس؛ أنظر:

C. Wildberg, 'John Philoponus', in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.

إذا صح الأمر أن مجتمعين، أي ما ذكره ابن أبي أصيبعة (اسم يحيى النحوي هو أوتوشيوس) وهذان الباحثان (أوتشيوس هو من خلف أمونيوس)، فسيكون فلوبونس هو من خلف أمونيوس رئاسة كرسي الفلسفة بمدرسة الإسكندرية، وهو أمر يحتاج إلى قرائن تاريخية لإثباته.

في كتابه مناقب الأطباء المفقود ينقل لنا قصة مثيرة، ربّما وُضعت تبعا لدلالة لقبه فيلوبونُس أو أنها جاءت لتكشف عن سرّ تسميته كذلك، كما تكشف، في آن واحد، عن سرّ شهرته بلقب النحوي. وهذه القصة، وغيرها كثير كما سنرى، إنّما تكشف عن أمر واحد وهو الطابع الأسطوري الذي أضفي على شخصية يحيى النحوي في التراث الثقافي السرياني والإسلامي. فيحيى النحوي، تبعا لهذه الأسطورة، كان ملاحا في أوّل أمره، لم يبدأ التّعلم والدّرس إلّا بعد بلوغه أربعين سنة ونيف وبعد أن استفاد درسا بليغا في المجاهدة بعد تأمله لنملة تكافح وتجاهد في تسلّق علوّ وهي تجرّ نواة ثمرة، «قال لنفسه، إذا كان هذا الحيوان الضعيف قد بلغ غرضه بالمجاهدة فأنا أولى أن أبلغ غرضي بالمجاهدة. فخرج من وقته وباع سفينته، ولازم دار العلم وبدأ بعلم النحو فنُسب إليه واشتهر به ووضع كتباً كثيرة منها تفاسير وغيرها»⁽¹⁴⁾ في المنطق والفلسفة والطّب؛ «ولقوته في الفلسفة ألحق بالفلسفة، لأنّه أحد الفلاسفة المذكورين في وقته»⁽¹⁵⁾.

وزيادة على هذه الألقاب الثلاثة (فيلوبونُس، أوتوشيوس والنحوي) نجد صاحب عيون الأنبياء يضيف له لقباً رابعاً وهو لقب "الإسكلاني"⁽¹⁶⁾ نقلاً عن المختار بن حسن بن بطلان. وهو لقب لم نقف على أثر لمصدره، فصيّغته تدلّ على أنّه اسم بلد ونحن لم نعثر فيما تصفّحناه من معاجم (ومن معاجم البلدان خاصّة) على بلد أو موضع يحمل هذا الاسم. ونعتقد أنّ لقب "الإسكلاني" هو تحريف للقب شالعسقلانيس الذي يصفه به ابن باجة، وإن كنّا لا نستبعد أن يكون تحريفاً لكلمة الإسكلاني، أي المدرسي كما اقترحه يوسف شاخت⁽¹⁷⁾. في إحدى مقالاته

(14) نفسه، ص. 152.

(15) نفسه، ص. 152.

(16) «يحيى النحوي الإسكندراني الإسكلاني...»؛ نفسه، ص. 151.

(17) قرأ مايرهوف كلمة الإسكلاني في نصّ ابن أبي أصيبعة: الإسكلاني، تبعا لاقتراح يوسف شاخت الذي يرى أنّ المقصود هو الإسكلاني، أي المدرسي أو المدرّس؛ أنظر: مايرهوف، "من الإسكندرية الى بغداد"، ضمن: بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، م. م.، هامش 2، ص. 50. ويظنّ بدوي "أنّ معناها" الشارح" مأخوذة من الكلمة οχολη أي شرح أو من οχολιον.

الفزيائية⁽¹⁸⁾ التي يناقش فيها آراء فلوبونُس، يستعمل ابن باجة، مرارا، اسم "يوحنا العسقلاني"؛ وهو أمر يكشف عن وجود خلط آخر بين يحيى النحوي ويحيى آخر قد يكون يحمل اسم يحيى العسقلاني، أو أن الأمر يتعلّق دائما بالغموض نفسه السائد حول أصل فلوبونُس. فبالإضافة إلى كونه يونانيا حينا، مصريا حينا آخر وفارسيا حينا ثالثا، ها هو ذا يحيى النحوي شاميا هذه المرّة وقد يكون بلخيا! لأنّ عسقلان وإن اشتهرت أكثر بوصفها مدينة من مدن الشام بها سوق تحجّه النصارى في كلّ سنة⁽¹⁹⁾، إلا أنّها أيضا قرية من قرى بلخ أو محلّة من محالّها⁽²⁰⁾.

ثمّة جديد فيما نقله البيهقي والشهرزوري عن أبي سليمان السجستاني⁽²¹⁾؛ إذ يضيفان إلى لقبى النحوي و"محبّ التعب"⁽²²⁾ لقبين آخرين ليوحنا وهما:

1 - "يحيى النحوي الملقّب بالطريق"⁽²³⁾ أو "يحيى النحوي البطريق"⁽²⁴⁾؛ ونقرأ عند الشهرزوري: "النحوي الإسكندراني الملقّب بالطريق"؛ ومن الراجح جدّا أنّه نقل عن كتاب صوان الحكمة المفقود أو عن تتمّته، لكن في نقله كثير من الخلط!

(18) وهي التي نشرها بول ليتنك P. Lettinck تحت عنوان: Ibn Bajja-Commentary on the Physics ضمن كتابه:

Aristotle's Physics and its Reception in the Arabic World, E. J. Brill, Leiden, 1994.

(19) أنظر مادّة شعسقلانص في لسان العرب، القاموس المحيط وفي معجم البلدان.

(20) أنظر مادّة "عسقلان" في القاموس المحيط وفي معجم البلدان.

(21) نفترض أنّهما نقلًا من مصدر واحد مشترك هو أبو سليمان السجستاني في كتابه المفقود صوان الحكمة أو في غيره، رغم غياب آية إشارة إلى هذين اللقبين في كتاب منتخب صوان الحكمة الذي نشره بدوي.

(22) يبدو أن محقق كتاب البيهقي أخطأ في قراءة كلمة "محبّ" أو "يحبّ" ووضع مكانها «يجب التعب»، والجملة نفسها تتكرّر عند الشهرزوري. نقرأ في تتمّة صوان الحكمة من تحقيق رفيق العجم ما يلي: «وقيل ليحيى النحوي: يجب التعب والكذب في طلب العلوم، وتحقيق ماهيات الاشياء...»؛ ص. 49؛ ونقرأ عند شمس الدين محمد بن محمود الشهرزوري (ق. 7) : «وقيل إنّ محبّ للتعب لكذب في طلب العلوم وتحقيق ماهيات الأشياء»؛ نزّهة الأرواح وروضة الأفراح (تواريخ الحكماء)، تح محمد علي أبو ريان، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1414هـ/1993م، ص. 509.

(23) «يحيى النحوي الملقّب بالطريق المنسوب إلى الديلم [...]»؛ البيهقي، تتمّة صوان الحكمة، تح. رفيق العجم، بيروت: دار الفكر اللبناني، 1994، ص. 47. ترجم ماكس مايرهوف كلمة البطريق بـ"الحاكم أو الجنرال البيزنطي" تبعًا لدلالة كلمة ؛ أنظر:

Max Meyerhof, "Ali al-Bayhaqi's Tatimmat Siwan al-Hikma : A Biographical Work on Learned Men of the Islam", Osiris, Vol. 8 (1948), p. 143.

2 - يحيى الديلمي⁽²⁵⁾؛ وعند الشهرزوري: "يحيى النحوي الديلمي"⁽²⁶⁾.

ثمة تشابه كبير بين ما قدّمه هذان المؤرخان حول اسم أو أسماء يحيى النحوي، يكاد أن يصل إلى درجة التطابق⁽²⁷⁾ لولا اختلاف واحد بينهما، إذ في الوقت الذي يغيب فيه تماما لقب "الإسكندراني" عند البيهقي ليعوّضه بلقب الديلمي، بل ليخلط بين صاحبنا وراهب نسطوري يدعى يحيى الديلمي، نجد صاحب نزهة الأرواح وروضة الأفراح يحتفظ بلقب "الإسكندراني" مع محاولة لم ينجح فيها للتمييز بين يحيى النحوي الإسكندري ويحيى النحوي الديلمي، وكأنه استشعر أن الأمر يتعلق بشخصين متباينين، لا بشخص واحد.

إنّ أوّل من استعمل من الناطقين بالعربية، فيما نعلم، لقب "الإسكندراني" هو إسحاق بن حنين في تاريخه. ورغم أن هذا اللقب حاضر أيضا في الكتابات اليونانية والسريانية فإنّ إضافة لقب "الإسكندراني" إلى اسم يحيى النحوي في الكتابات التاريخية العربية أمر لا يخلو، مع ذلك، من دلالة، بل من معنيين أحدهما إيجابي والثاني سلبي: الأوّل، أن يكون المقصود ببساطة تحديد هويته أنّه إسكندري؛ أمّا الثاني، فهو أن يكون المقصود تمييزه عن غيره ممّن يحمل الاسم نفسه، أي افتراض أن يكون الشخص الذي يحمل اسم يحيى الديلمي يحمل بدوره اسم يحيى النحوي. غير أنّه لا يبدو أن يحيى الديلمي (ت. 685م) كان نحويا أو حمل هذا اللقب لسبب أو آخر؛ كلّ ما نعرفه عنه أنّه «راهب نسطوري

(24) «ويحيى النحوي البطريق هو الذي صنّف كتباً وردّ بها وفيها على أفلاطون وأرسطو حين همّت النصارى بقتله، وقال في شأنه أبو علي: هو يحيى النحوي المموّه على النصارى، وأكثر ما أورده الإمام حجة الإسلام الغزالي رحمة الله عليه في تهافت الفلاسفة تقرير كلام يحيى النحوي»؛ البيهقي، تنمّة صوان الحكمة، م. م.، ص. 47. اعتقد رفيق العجم ناشر كتاب تنمّة صوان الحكمة في هامش توضيحي أن الأمر يتعلق ببوحنّا بن البطريق المترجم المعروف؛ نفسه، ص. 47، هامش 1. (25) يقول البيهقي: «يحيى النحوي الملقب بالبطريق المنسوب إلى الديلم: كان يحيى الديلمي من قدماء الحكماء وكان نصرانيا...»؛ تنمّة صوان الحكمة، م. م.، ص. 47.

(26) «يحيى النحوي الديلمي وهو غير النحوي الإسكندراني، أبو علي [؟] الملقب بالبطريق»؛ الشهرزوري، نزهة الأرواح وروضة الأفراح، م. م.، ص. 509.

(27) وهو ما قد يعني أنهما متحا من مصدر واحد؛ من المرجّح أنّه كتاب صوان الحكمة المفقود للسجستاني أو منتخبه.

كان من أهل حديثة، أخذ أسيرا إلى بلاد الديلم، وهدى طائفة من الجوس وبني ديرا هناك⁽²⁸⁾. إننا أمام اختلاف آخر حول تسمية فلوبونُس، أو بالأحرى حول أصله هذه المرة: هل هو اسكندري أم ديلمي؟ مصري يوناني أم فارسي؟ ليس هذا الاختلاف الواقع حول اسم يحيى النحوي بسيطا بحيث لا يتجاوز حدود بعض ألقاب "يوهانوس"، وإنما هو اختلاف يحمل، في الحقيقة، على هوية يحيى النحوي نفسه. إن السؤال الذي كان مطروحا على المؤرخين الناطقين بالعربية هو: من يكون يحيى النحوي هذا؟ هل هو اسكندري أم ديلمي؟ لغوي أم متكلم؟ طبيب أم مؤرخ؟ فيلسوف أم مترجم؟ فعلاوة على أنواع الخلط التي رصدناها أعلاه، يمكن أن نضيف شكلا آخر من اللبس لحق اسمه: كثيرا ما جعل منه المسلمون مترجما أو على الأقل كثيرا ما اختلط اسمه عندهم. بترجمين معروفين ممن

(28) القس بطرس نصري، كتاب ذخيرة الأذهان، الموصل، 1905، ج. 1، ص. 273؛ نقلا عن: محمد عبد الحميد، الأفلوطينية المحدثنة والتوحيد الاسماعيلي، سوريا: منشورات الحمد، 2003، ص. 97. ونقرأ في الموسوعة الإيرانية *Encyclopedia Iranica* ما يلي: «يحيى الديلمي (ت. 738/120)، قديس سرياني شرقي ومؤسس أديرة في بلاد فارس [...] تخبرنا المصادر السريانية أن يحيى ولد في حديثة بتجريس ودخل دير بيت أوبيع وهو مازال طفلا. بعد أن قضى فترة كناسك اعتقل في إغارة قام بها ديلميون اقتادوه إلى بلدهم، حيث قضى سنوات عديدة أتى فيها معجزات كثيرة ودفع كثيرا من أبناء الديلم إلى اعتناق المسيحية. فيما بعد، وتحت حماية الخليفة عبد الملك بن مروان (685-705) وعامله بالعراق، الحمّاج، سافر يحيى إلى أرجان في بلاد فارس حيث أسس أديرة عديدة [...]». أنظر أيضا:

Sebastian Brock, 'A Syriac life of John of Dailam,' in *Paroles de l'Orient*, Vol. X, 1981-82, pp. 123-89.

حيث يقدم يحيى الديلمي على أنه "راهب سرياني شرقي عاش في القرن السابع/الثامن"؛ ص. 123. يُنظر كذلك:

Fiey, 'Jean de Dailam et l'imbroglio de ses fondations,' *Proche Orient Chrétien* 10, 1960, pp. 195-211.

حيث يجعل حياته في نهاية القرن السابع "تجمع المصادر القديمة على كونه ولد في حديثة" (ص. 196)؛ ويصفه بأنه "كان قديسا كبيرا جدا لم يشك أحد من الكنيسة السورية الشرقية في ذلك"، بل يصل الأمر إلى حد أن تنسب له خوارق منها أنه "دخل في النار وخرج منها سالما معافى"، ص. 195؛ وتحوم حول شخصيته وحياته أساطير كثيرة، كما يكشف عنها صاحب المقال المذكور، ربّما لا تقل أهمية عن تلك المتعلقة بشخصية يحيى النحوي؛ ولعل اجتماع الشهرة والغموض معا حول حياة هاتين الشخصيتين المسيحيتين، علاوة على اشتراكهما في الاسم، أمر كافٍ لحصول الخلط بينهما.

يحمل الاسم الشخصي نفسه كيحيى بن البطريق⁽²⁹⁾ ويحيى بن هارون⁽³⁰⁾ ويحيى بن عدي⁽³¹⁾.

إن الخلط واضح حول شخصية صاحبنا؛ فيوحتا، عند المؤرخين القدامى، ينتحل أسماء وشخصيات عدة: ينتحل عند ابن القفطي اسم تامسطيوس، وعند ابن أبي اصيبعة اسم أوتوشويس، وعند ابن جلدجل يصير هو يحيى بن هارون، وعند البيهقي والشهرزوري ينتحل اسمين وهما: يحيى البطريق ويحيى الديلمي، بل ويصير عند الفيلسوف ابن باجة، في مخطوط أكسفورد، هو يحيى بن عدي النحوي⁽³²⁾؛ ولن نستغرب بعد ذلك إذا وجدنا الشهرستاني يصنّفه ضمن فلاسفة الإسلام !⁽³³⁾.

(29) نعتقد أن لقب البطريق الذي نجده لدى البيهقي والشهرزوري إنما هو نتيجة خلطهم بين يحيى النحوي ويحيى بن البطريق. ويحضر هذا الخلط أيضا عند رفيق العجم، ناجي التكريتي ومحمد عبد الرحمن مرحبا وغيرهم من المعاصرين.

(30) يقول ابن جلدجل في سياق حديثه عن حنين بن إسحاق إنه «اختير للترجمة واثمن عليها. وكان المتخير لها جعفر المتوكل على الله، ووضع له كتابا نحاريين عالمين بالترجمة، كانوا يترجمون ويتصفح حنين ما ترجموا. كأسطيف بن بسيل، وحبيش، وموسى ابن أبي خالد الترجمان، (ويحيى بن هارون)»؛ يضع فؤاد سيّد، محقق الكتاب، اسم يحيى بن هارون بين قوسين ويسجل في الهامش أنه أثبت عن كتاب الأخبار وأنه في الأصل "يحيى النحوي"، وقد ضرب عليه بالشطب، وهو ساقط في كتاب العيون (هامش 8، ص. 71). وهو أمر يؤكد ما ذهبنا إليه من أن هناك من كان يعتبر يحيى النحوي مترجما، بل وأحد تلاميذ حنين بن إسحاق.

(31) في سياق مناقشته لأفكار فلوبونس يذكره ابن باجة باسم "يحيى بن عدي النحوي"، وهو اسم فيه خلط واضح تأكدنا بأنه كذلك في مخطوط أكسفورد الذي نشر عنه ماجد فخري النص الذي ترد فيه هذه الإحالة وهو مقالة في معاني الثامنة التي ألحقها فخري بنشرته لكتاب شرح السماع الطبيعي لابن باجة، ص. 153؛ لكنه ليس كذلك في مخطوط برلين، إذ نجد في الموضع نفسه يحيى النحوي بدل يحيى بن عدي النحوي. وهو ما يفتح مجالا أكبر للاعتقاد أن هذا الخلط لا يجد مصدره لدى ابن باجة وإنما وقع فيه ناسخ مخطوط أكسفورد.

(32) أنظر الهامش السابق.

(33) يقول الشهرستاني: «المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندي، وحنين بن إسحاق، ويحيى النحوي، وأبي الفرج المفسر، وأبي سليمان السجزي، وأبي سليمان محمد بن معشر المقدسي، وأبي بكر ثابت بن قرّة الحاراني، وأبي تمام يوسف بن محمد النيسابوري، وأبي زيد أحمد بن سهل البلخي، وأبي محارب الحسن بن سهل بن محارب القمي، وأحمد بن الطيّب السرخسي، وطلحة بن محمد النسفي، وأبي حامد أحمد بن محمد الإسفرازي، وعيسى بن علي بن عيسى الوزير، وأبي علي أحمد بن محمد بن محمد بن مسكويه، وأبي زكريا يحيى بن عدي=

وهذه الأخطاء الشائعة حول اسم وشخصية فلوبونُس استمرت أيضا، وبقوة، لدى المعاصرين. فهذا جميل صليبا يعتبر يحيى النحوي، بلغة تعميمية، من حملة العلم المصريين الذين انتقلت بفضلهم الفلسفة الأفلاطونية الجديدة إلى اللغة العربية، ثم ينقل بعد ذلك عن ابن النديم أنه عاش إلى أن فتحت مصر على يد عمرو بن العاص⁽³⁴⁾؛ ويعتبره ناجي التكريتي مترجما، بل من أشهر النقلة السريان، ويبدو أنه استفاد كلامه من جميل صليبا الذي يحيل عليه⁽³⁵⁾؛ ومحمد عبد الرحمان مرحبا يجتزأ الخطأ المزروح نفسه الذي رأيناه عند البيهقي والشهرزوري واصفا صاحبنا بيحيى النحوي الديلمي الملقب بالطريق⁽³⁶⁾. ناهيك عمّن اعتبره عالما عربيا "نقد أرسطو في بداية القرن السادس الميلادي"!⁽³⁷⁾، واللائحة طويلة⁽³⁸⁾.

= الصيمري، وأبي الحسن محمد بن يوسف العامري، وأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابي وغيرهم. وإنما علامة القوم أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا [...]»؛ الشهرستاني، الملل والنحل، ج. 2، تخ. سيد كيلاني، دار صعب، بيروت 1986، ص. 158. ويتكرر هذا الخطأ لدى عبد المنعم الحنفي، من المعاصرين، الذي ينقل نص الشهرستاني حرفيا ولا يحيل عليه ولا على غيره، في موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، القاهرة: دار الرشاد، 1413/ 1993، ص. 83-84.

(34) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا، بيروت: دار الأندلس، ط. 2، 1983، ص. 23.
(35) ناجي التكريتي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، بيروت: دار الأندلس، 1979، ص. 124.

(36) محمد عبد الرحمان مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، بيروت وباريس: منشورات عويدات ومنشورات بحر المتوسط، ط. 2، 1981، ص. 308.

(37) يقول أيوب أبو دية: «ويعتبر العالم العربي يحيى النحوي (يوحنا النحوي - فيليبونس Philoponus)، الأفلاطوني المحدث، من أهم من نقد معادلة أرسطو في بداية القرن السادس الميلادي [...]»؛ هل ثمة فلسفة عربية حديثة؟، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 140-141، 2007، ص. 126.

(38) إن أصل الخطأ عند كثير من المعاصرين، كما عند القدماء على السواء، هو ما يوهم به اسمه العربي "يحيى النحوي" من كونه عاش في عصر الإسلام؛ نقرأ على سبيل المثال: «[...] كان يحيى النحوي، بدوره، ضمن المثقفين المسيحيين الذين اشتهروا منذ فجر الإسلام. سيشتغل خاصّة في علم النحو كما يتبين من خلال اسمه (النحوي). لكننا لا نعرف هل يتعلق الأمر بالنحو العربي، اليوناني أو غيره؟ [...]»؛

Mohammed Hammam, 'La contribution des Chrétiens à la vie intellectuelle et scientifique dans l'Orient Musulman entre le VIII et le X siècle,' In *Questions d'histoire Orient et Occident du IX au XV siècle*, Collectif coordonné par Georges Jehel, Paris: Ed. du Temps, 2000, p. 250.

هكذا، نخلص إلى أنه ليس صحيحا القول إنَّ المسلمين إنَّما عرفوا يحيى النحوي فقط بهذا اللقب، وإنَّما عرفوا أيضا لقبه الآخر "فلوبونس" كما رأينا. صحيح أنه اشتهر بينهم باسم النحوي وهو ترجمة للكلمة اليونانية Γραμματικός "غراماتيكوس"، وصحيح أننا لا نجد له ذكرا بلقب "فلوبونس" كما هو باليونانية سوى عند ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء، إلا أن هذا اللقب نجده حاضرا بقوة، مترجما إلى العربية، عند كثير من المؤرخين القدامى وأولهم اسحاق بن حنين، السجستاني، البيهقي، الشهرزوري، المسعودي وغيرهم، باستثناء ابن النديم وابن القفطي اللذين يغيب عندهما هذا اللقب. وقد ترجمت كلمة φιλοπονος "فلوبونس" اليونانية حيننا بالمتهد (ابن أبي أصيبعة)، والحريص (المسعودي)⁽³⁹⁾ وغالبا ما ترجمت بمحبّ التعب (نجدها أولا عند إسحاق بن حنين وبعده السجستاني، البيهقي، الشهرزوري وغيرهم).

II. حول عصره

على عكس ما قلناه بصدد اسمه حول وجود ما هو صحيح وما هو خاطئ لدى المؤرخين في الإسلام، فإنه لا يبدو أن ثمة ما هو صحيح، على العموم، فيما يوردونه حول الزمن الذي عاش فيه يوحنا النحوي، بقدر ما نجد عدّة أساطير متباينة حيكت حول شخصيّة هذا الفيلسوف اليوناني المسيحي. فإذا كنّا نجد لدى بعضهم إشارات نادرة جدّا إلى أنه من القدماء، وأنه درس على أمونيوس ودرس أمونيوس على برّقلس، إلا أنهم يكادون يجمعون على أنه عاش إلى أن لحق أوائل الإسلام، وأنه كان أسقفا بالإسكندرية حين فتحها المسلمون، بل عاش إلى أن تتلمذ له خالد بن يزيد بن معاوية.

(39) يقول المسعودي: «وحكى يحيى النحوي وهو المعروف بالحريص الإسكندراني في كتابه الذي دلّ فيه على أن العالم يحدث ونقضه لكتاب برّقلس في قدمه وردّه على أفلاطون وأرسطاطاليس وأفلوطرخس وغيرهم من القائلين بقدمه أن أفلاطون كان يزعم أن فلك القمر أدنى الأفلاك إلينا ثم يليه فلك عطارد ثم فلك الزهرة ثم كذلك على ما رتبها الباكون»؛ التنبيه والإشراف (ألفه سنة 345هـ)، بيروت: دار مكتبة الهلال، 1981، ص. 27-28.

إنَّ أوَّل من أرَّخ، في حدود علمنا، ليحيى النحوي في الإسلام هو إسحاق بن حنين؛ وهو تأريخ كان له ما بعده لدى المؤرِّخين اللاحقين الذين متحوا منه كثيرا من معلوماتهم حول الأطباء والحكماء ومن ضمنهم صاحبنا. ورغم أنَّ إسحاق لم يسقط بتاتا في أيِّ خطأ مباشر حول عصر فلوبونُس، إلَّا أنَّنا نعتقد أنَّ تاريخه كان مصدرا، وإنَّ بشكل غير مباشر وغير مقصود، لبعض الأخطاء المزمنة التي صاحبت حقيقة هوية يحيى النحوي في التراث الفكري الإسلامي. لا يعدو كتاب إسحاق أن يكون، في حقيقته، سوى نقلا ونسخا - بتعبير إسحاق نفسه - لكتاب ينسبه لفيلسوفنا، أي كتاب تاريخ الأطباء ليحيى النحوي، مع بعض التعديلات الطفيفة. وهذا الكتاب الأخير في غاية الجودة والصحة كما يصفه إسحاق الذي يقول عنه إنَّه لم يجد من بين من أرَّخ للأطباء له نظيرا؛ وهو أمر معروف على يحيى النحوي «الذي يسمِّيه الناس المحبَّ للتعَب، من قِبَل أنَّه كان إذا همَّ بتأليف شيء من الأشياء بحث عنه بحثا مستقصى وتعَب فيه تعبا كثيرا، ولم يأت به إلَّا على صحة»⁽⁴⁰⁾. ويعترف بأنَّ التعديلات التي أدخلها على كتاب يحيى لا تمسَّ بتاتا جوهر مضمونه، إذ لا تتجاوز ما أضافه إلى من أرَّخ لهم فلوبونُس من الأطباء من أسماء بعض الفلاسفة ومن بينهم يحيى النحوي نفسه. هكذا، ورغم أنَّه يعلن أنَّ تأريخه يمتدَّ منذ بدء الطبِّ إلى سنة 292 هـ كما طلب منه ذلك أبو الحسين ولي الدولة؛ إلَّا أنَّه «لم يذكر أكثر ممَّا نقله عن يحيى في كتابه وكان آخر من ذكره هو يحيى النحوي. فكأنَّه لم يقدِّم لنا في هذه القرون الثلاثة الأولى للإسلام شيئا أبدا»⁽⁴¹⁾. من غريب الصدف، إذن، أن يكون أقدم كتاب يترجم للحكماء في تاريخ الإسلام هو كتاب منسوب ليحيى النحوي نفسه، وهو كتاب تاريخ الأطباء المتضمَّن في كتاب تاريخ الأطباء والفلاسفة الذي وضعه إسحاق بن حنين. وهذا المؤلف يكشف عن وجه آخر من الوجوه المتعددة للشخصية الفكرية ليوحنا، وهو وجه لا يبدو أنَّ اللاتينيين قد

(40) إسحاق بن حنين، تاريخ الأطباء، ضمن:

Franz Rosenthal, 'Ishaq b. Hunayn's Tarih Al-Atibba', in *Oriens*, Vol. 7, N° 1. (jun.30, 1954), pp. 55-80.

(41) كما لاحظ ذلك بحق فؤاد سيّد، محقِّق الكتاب في صورته الثانية؛ مقدِّمة كتاب تاريخ الأطباء والفلاسفة لإسحاق بن حنين، م. م.، ص. 143.

عرفوه: إنه وجه فلوبونس المؤرخ، مضافا إلى وجه النحوي، التيولوجي، الطبيب والفيلسوف. لكن ما مدى صحة نسبة الكتاب إليه؟

لا تهمنا كثيرا صحة نسبة الكتاب إليه أو عدمها فيما نحن بسبيله هاهنا. المهم أن تاريخ يحيى النحوي كان له ما بعده في الفضاء الفكري الإسلامي: أولا، من حيث المادة العلمية التي يوفرها حول تاريخ الطب والأطباء، إذ شكّل المرجع الأساس الذي متح منه المؤرخون في هذا المجال. إنه المصدر الأول الذي نهل منه كلّ البليوغرافيين الناطقين بالعربية بدءا بإسحاق بن حنين مترجم الكتاب إلى ابن النديم وابن القفطي وابن أبي أصيبعة وغيرهم؛ وإذا كان هؤلاء يذكرون كتاب تاريخ يحيى النحوي بالاسم⁽⁴²⁾ ويحيلون عليه مباشرة، بل ونقلوا منه نصوصا بأكملها⁽⁴³⁾، فإنه بات من شبه المؤكّد أنهم إنّما نقلوا كلام يحيى النحوي من كتاب إسحاق الذي يحيلون عليه أيضا. ثانيا، من حيث الصورة الخاطئة التي قدّمها حول الزمن الذي عاش فيه يحيى، أو بالأحرى التي ستفهم من جرّاء تدخّل إسحاق وإضافته اسم يحيى النحوي إلى من ذكره من الأطباء والفلاسفة في الفترة الممتدة من جالينوس إلى سنة 290هـ. لم يخطئ إسحاق أبدا حول عصر يحيى النحوي، فهو آخر من يذكره من الأطباء والفلاسفة القدامى، لكنّه لم يحدّد بالضبط الزمن الذي عاش فيه، بل تركه عامّا جدّا قد يمتدّ إلى حدود سنة 290هـ، وهي سنة تأليف، إن لم نقل ترجمة إسحاق لكتاب تاريخ يحيى النحوي؛ وقد ذكرها في آخر كتابه جاعلا منها السنة التي ينتهي إليها تاريخه للأطباء والفلاسفة وآخرهم يحيى كما سبق القول.

وإذا كانت مسؤولية إسحاق في هذا الخطأ غير مباشرة، فإنّ خطأ ابن النديم حول عصر فلوبونس خطأ مباشر كان له تأثيره في من أتى بعده من المؤرخين. فهو يقول عن صاحبنا إنه «كان أسقفا في بعض الكنائس بمصر [...] وعاش إلى أن فتحت مصر على يد عمرو بن العاص، فدخل إليه وأكرمه ورأى له موضعا»⁽⁴⁴⁾.

(42) يحيل هؤلاء المؤرخون عادة بهذا الاسم على كتاب تاريخ الأطباء ليحيى النحوي.

(43) يورد فؤاد سيّد، في تقديمه للكتاب، مجموعة من المقارنات وصفحات لنصوص بأكملها تبين حجم ما نهله البليوغرافيون الناطقون بالعربية من هذا الكتاب.

(44) ابن النديم، الفهرست، بيروت: دار المعرفة، د. ت.، ص. 356.

كان يمكن أن نفترض، في سياق البحث عن أصل هذا الخطأ التاريخي، أن قصّة التقاء يوحنا عمرو بن العاص من وحي خيال ابن النديم أو من أخذ عنه (رغم صعوبة مثل هذا الافتراض بالنسبة لمؤرخ كابن النديم) لولا وجود شخص، يحمل الاسم الشخصي نفسه وعاش في الفترة التاريخية ذاتها التي ينسب إليها يحيى النحوي خطأ، وهو «يوحنا النقيوسي» (المتوفى 696م) وكان شيخا جليلا، وعالما ضليعا بعلوم الفلسفة والآهوت، وكان صديقا لعمرو بن العاص⁽⁴⁵⁾. يبين هذا الأمر، بوضوح، وقوع صاحب الفهرست، أو المصدر الذي متح منه، فريسة الخلط بين يحيى النحوي ويحيى النقيوسي⁽⁴⁶⁾. غير أن ابن النديم، ربّما استشعر، بحسّ

(45) محمد عبد الحميد في كتابه الأفلوطينية المحدثنة والتوحيد الاسماعيلي، م. م.، ص. 97؛ ويحيل على: مراد كامل، حضارة مصر في العصر القبطي، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1956، ص. 110. غير أننا لم نقف في الصفحة المذكورة ولا في غيرها من كتاب مراد كامل على ما يفيد أنه كان صديقا لعمرو بن العاص! وإذا كان محمد عبد الحميد قد أشار إلى وجود هذا الشخص وإلى خلط ابن العري بين يحيى النحوي وبينه، وأشار إلى كون ابن العري نقل عن ابن النديم إلا أنه لم ينتبه إلى كون هذا الخلط إنما وقع فيه ابن النديم أولا، كما لم ينتبه إلى خطورة هذا الخطأ الذي وقع فيه صاحب الفهرست وتردده لدى كل من أخذ عنه من المؤرخين بعده ومن بينهم ابن العري. ولعلّ محمد عبد الحميد أخذ عن لويس شيخو الذي يرجع إليه الفضل في الانتباه إلى الخلط بين يوحنا النحوي ويوحنا النقيوسي، بل أرجع الأب شيخو أصل المشكلة كلّها إلى الخلط بين هذين الشخصين؛ أنظر لويس شيخو، "يحيى النحوي، من هو ومتى كان؟ حلّ مشكل تاريخي"، مجلة المشرق، السنة 16، 1913.

اعتقد لويس شيخو أن العرب إنما عرفوا شخصين لا شخصا واحدا بذات الاسم: أحدهما هو يحيى النحوي المعروف بفلوبونس والثاني هو يوحنا النحوي. يقول شيخو: "لاشكّ أنه وجد رجلان أطلق عليهما العرب اسم يحيى النحوي" ص. 54. "الواحد وهو الشهير بيوحنا فيلوبونوس [...] أما الثاني الذي عرف بـيحيى النحوي فهو كاتب مصري عاش قبل الفتح المصري وبعده زمن طويلا وهو يدعى يوحنا النقوي أو النحوي أسقف نخو المعروفة عند اليونان بنقيوس أو نيكيو...". ص. 54-55. "وزاد وهمهم بأن وجدوا بين يوحنا فيلوبونوس (أي يحيى النحوي) ويوحنا أسقف نخو (يحيى النحوي) تشابها في بعض الأحوال إذ كان كلاهما مصريا وفقهيا وكاتبا وكلاهما أيضا مدافعا عن المذهب يعقوبي وقد حكم الأساقفة على كليهما لأسباب مختلفة فجعلوا الاسمين لمسمّى واحد؛ نفسه، ص. 55.

(46) وقد رأينا الخلط الذي وقع فيه البيهقي والشهرزوري بين يحيى النحوي ويحيى الديلمي، ونعتقد أنه يجد أصله "العربي" لدى السجستاني رغم أننا لا نجد أثرا له في كتاب منتخب صوان الحكمة، غير أننا نفترض أن السجستاني ربّما أشار إلى يحيى الديلمي في كتابه صوان الحكمة المفقود الذي نهل منه البيهقي والشهرزوري وغيرهما.

المؤرخ، نوعاً من الريية في هذا الأمر، فأبى إلا أن يقدم تاريخاً دقيقاً ودليلاً رقمياً على كون يوحنا كان معاصراً للعمرو، وهو دليل يسمح له بتخيّل ما يستتبع ذلك من لقائهما المحتمل⁽⁴⁷⁾. لذا اعتمد في تقريره ذلك على السنة التي يذكرها يحيى النحوي نفسه في المقالة الرابعة من تفسيره لكتاب السماع الطبيعي في سياق كلامه عن الزمان حيث أورد مثلاً قال في «مثل سنتنا هذه وهي سنة 343 لدقلطانوس القبطي» حسب صاحب الفهرست⁽⁴⁸⁾؛ بل يعن في قياس المسافة الزمنية الفاصلة بين زمنه وزمن يحيى النحوي محدداً إياها في 300 سنة ونيف. ولأن ابن النديم كان متيقناً من أن يحيى عاش إلى حدود زمن عمرو بن العاص⁽⁴⁹⁾ ولم يكن ليشك قط في واقعة التقائهما، فإنه راح يبحث عن المرحلة العمرية التي يحتمل أنه ألف فيها كتاب تفسير السماع الطبيعي، فذهب إلى أنه «قد يجوز أن يكون فسّر هذا الكتاب في صدر عمره» (بناءً، من جهة، على التاريخ الذي يورده، ومن جهة ثانية، على كونه عاش إلى عهد عمرو بن العاص. لكن ما صحة التاريخ الذي يورده ابن النديم هنا؟ وما مصدره؟ بالفعل، يذكر يحيى النحوي في الموضوع المذكور (أي المقالة الرابعة من كتاب تفسير السماع الطبيعي) السنة التي كتب فيها شرحه على السماع، إلا أن التاريخ الذي يقدمه ابن النديم مختلف تماماً عن التاريخ الموجود في الأصل اليوناني لهذا النص⁽⁵⁰⁾. يقدم ابن النديم سنة 343 بينما نجد في النص اليوناني سنة 233 (وهو

(47) وهو محتمل، علاوة على الخلط بين يحيى النحوي ويحيى النقيوسي، لسببين وجيهين: أولاهما لمكانة يحيى النحوي المرموقة كرجل دين وطبيب وفيلسوف في المجتمع المصري وثانيهما لكونه تعرّض للاضطهاد من طرف إخوته المسيحيين، خصوم عمرو.

(48) ابن النديم، الفهرست، م. م، ص. 356.

(49) يذهب لويس شيخو إلى أن خلط ابن النديم بين شخصي يحيى النحوي ويحيى النقيوسي هو الذي دفعه إلى تقديم هذا التاريخ ومحاولة تحديد الزمن الذي عاش فيه يحيى النحوي؛ يقابل هذا التاريخ تماماً، حسب، العصر الذي عاش فيه يحيى النقيوسي كما يرد "في تاريخ البطارقة لسواري" ابن المقفع عن "من يوحنا أسقف نخو"؛ لويس شيخو، سيحيى النحوي، من هو ومتى كان؟ حلّ مشكل تاريخي، م. م، ص. 57.

(50) احتفظ بالمقالات الأربع الأولى كاملة في النص الأصلي بينما بقيت شذرات فقط من المقالات الأربع الأخرى؛ أنظر:

Pierre Duhem, *Le Système du Monde, Histoire des Doctrines Cosmologiques de Platon à Copernic*, t. 1, Hermann, p. 314.

وقد احتفظ ببعض مضامين المقالات الأربع الأخيرة في العربية نشرها بدوي على هامش كتاب الطبيعة لأرسطو، وأعاد نشرها مترجمة إلى الإنجليزية بول ليتنك ضمن:

ما يقابل سنة 517م)⁽⁵¹⁾؛ ثمّة زيادة أكثر من قرن من الزمان في التاريخ الذي قدّمه صاحب الفهرست. فهل يمكن القول، والحالة هذه، أن أصل الخطأ الشائع حول عصر يحيى النحوي إنما يجد مصدره في هذا التاريخ الخاطئ الذي يرد في الفهرست والذي استند عليه ابن النديم كما استند عليه اللاحقون عليه في تحديد الزمن الذي عاش فيه يحيى النحوي؟

لدينا الآن مصدران محتملان جدًا لهذا الخطأ الذي حمل على عصر يوحنا لدى المسلمين:

أولاً، تاريخ الأطباء والفلاسفة لإسحاق الذي نقل فيه، كما رأينا، كتاباً لفيلوبونس نفسه إذا ما صحّت نسبة الكتاب إلى هذا الأخير.

ثانياً، كتاب الفهرست الذي يعتبر أول موسوعة بيوغرافية وببليوغرافية في الإسلام. لكن ما مصدر ابن النديم هنا؟ ألا يكون هو كتاب شرح الفيزياء ليحيى النحوي نفسه، وتحديدًا ترجمته العربية⁽⁵²⁾؟ للأسف أن الترجمة التي قام بها قسطنطين

Philoponus, *On Aristotle's Physics 5-8 with Simplicius, On Aristotle on the Void*, translated = by Paul Lettinck and J. O. Urmson, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1994.

(51) نقلاً عن : P.Duhem في المرجع المذكور، ص. 314 ؛ بينما يقول مايرهوف إن «السنة الوارد ذكرها هي سنة 245 لدقلطانوس أي ما يعادل سنة 529 ميلادية!»، وهي ترد، حسب، في الكتاب السادس عشر من شرح يحيى النحوي للسمع الطبيعي؛ أنظر مايرهوف، "من الإسكندرية إلى بغداد"، ترجمة بدوي، ضمن: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، م. م.، هامش 3، ص. 50.

(52) يفترض مايرهوف أن هذا الخلط التاريخي قد يكون نشأ كله عن خطأ أحد المترجمين أو النساخ؛ نفسه، هامش 3، ص. 50. في مقالته حول "أسطورة يوحنا فلوبونس لدى العرب" وهي عبارة عن محاضرة ألقاها بالجمعية البلجيكية للدراسات الشرقية عام 1941، نجد أ. آبل الذي اعتمد على مايرهوف والتاريخ الخاطئ الذي قدّمه ابن النديم، يعطي أهمية كبرى لهذا الخطأ الكرونولوجي ويحاول أن يوضحه لا فقط في المخطوط العربي وإنما أيضاً في المخطوطات اليونانية كمصدر مفترض لهذا الخطأ. يعتقد آبل أن هذا الخلط حول شخصية يحيى النحوي في التراث العربي ناتج في معظمه عن هذا الخطأ في رسم الرقم الذي لا يعدو، في آخر المطاف، أن يكون مجرد خطأ بسيط: رقم ٢ بدل ٣؛ لنحصل على ٣٤٣ (ديوقليانيوس) = ٣٤٣ بدل ٣٤٣ = ٥٢٧؛ أنظر ص 336. من مقال آبل. غير أن ما لم ينتبه إليه آبل هو أن التاريخ المقدم خاطئ في كليته؛ وأن التاريخ الصحيح هو ٥١٧م = ٢٣٣د وليس ٥٢٧م = ٢٤٣د.

A. Abel, 'La légende de Jean Philopon chez les Arabes,' op. cit., p. 336.

بن لوقا وعبد المسيح بن ناعمة فقدت (إن صحَّ أنهما صاحبا هذه الترجمة)، وإلا
لكانت قد حملت بعض الإنارة إلى هذه المسألة.

هناك حدث من الأهمية بمكان، يمكن إضافته إلى ما نحن بصدد، قد يكون سببا
حاسما في هذا الخلط الذي وقع فيه المسلمون حول العصر الذي عاش فيه
فلوبونُس، وهو صدور الحرم في حقّه. فيحيى، في رواية ابن النديم، «كان أسقفا في
بعض الكنائس بمصر، ويعتقد مذهب النصارى اليعقوبية، ثمّ رجع عما يعتقده
النصارى في التثليث، فاجتمعت الأساقفة وناظرته فغلبهم واستعطفته وأنسته
وسألته الرجوع عما هو عليه وترك إظهاره، فأقام على ما كان عليه، وأبى أن يرجع
فأسقطوه [...]»⁽⁵³⁾. اعتقد ابن النديم، ولاحقيه من المؤرخين، أن الحرم صدر في
حق يحيى النحوي في حياته، حتّى صار من السهل جدّا تخيل ما سبق ذلك من
مناظرة الأساقفة له أولا وتفوقه عليهم، ثمّ استعطافه ثانيا، ولأنّ مكان الرجل من
الدين والعلم مكانه، فلم يسقطوه إلا بعد أن استنفذت كلّ محاولات إقناعه
بالرجوع عن أفكاره؛ وهي ذاتها القصة التي تتكرّر عند ابن القفطي وابن أبي
أصيعة وغيرهما مع بعض التغيرات والزيادات. غير أنّنا نعرف اليوم أن الحرم إنّما
صدر في حقّه بعد وفاته بزمان ليس بيسير، بسبب كتابه المشهور الحكم⁽⁵⁴⁾ الذي ألفه
حوالي سنة 553م (وهو التاريخ الذي يوافق زمن انعقاد المجلس الكنسي العالمي
الخامس)؛ وأصدر المجلس الكنسي العالمي السادس الحرم في حقّه بسبب هذا
الكتاب سنة 680م، أي بعد أكثر من قرن من تأليفه⁽⁵⁵⁾.

(53) نجد في منتخب صوان الحكمة قصة أخرى وسببا آخر لنقم النصارى عليه مرتبط باشتغاله بعلوم
الفلسفة. يقول: «[...] وكان نصرانيا. فنقم عليه النصارى خوضه في شرحه كتب الحكم
أرسطوطاليس، المنطقية والطبيعية منها خصوصا. وهموا في بابه بأنواع من الاضطهاد له، إلى أن
أظهر لهم مخالفته في أصوله، وتفادى منهم بعمل كتابه الذي يرد فيه على الحكم وينقض مذهبهم،
وبالكتاب الذي عمل في الرد على ابرقلس»؛ منتخب صوان الحكمة، م. م.، ص. 276.

(54) ترجمه إلى الإنجليزية ودرسه Uwe Michael Lang ؛ أنظر:

Uwe Michael Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century: A Study and Translation of the Arbitrator*, Leuven: Peeters 2001.

(55) أنظر ظروف تأليف كتاب الحكم وملابسات تحريره في:

John Mckenna, 'John Philoponus, Sixth Century Alexandrian Grammarian, Christian Theologian and Scientific Philosopher', *Quodlibet Journal*, Vol. 5 n°1, January 2003.
<http://www.Quodlibet.Net>.

لا يضيف ابن القفطي شيئا ذا بال إلى ما ذكره ابن النديم بصدد الزمن الذي عاش فيه يوحنا⁽⁵⁶⁾، إذا استثنينا تنميقة للعبارة وتوسّعه في تخيل الحيشات المختلفة لذلك اللقاء الذي دار بين الأمير المسلم عمرو وبين عالم متدين، فيلسوف مسيحي اختلف مع قومه في مسألة يختلف فيها الإسلام مع المسيحية. لذا يتخيل صاحب إخبار العلماء بأخبار الحكماء أن عمرو بن العاص لابد أنه تحاور مع يحيى النحوي، خاصة وأن عمرو كان "عاقلا حسن الاستماع صحيح الفكر"؛ ولا يمكن تصوّر أن يستقبل الأمير يحيى ويكرمه وأن يرى له موضعا دون أن يكون قد عرف "موضعه من العلم واعتقاده وما جرى له مع النصاري"، كما لا يمكن تصوّر أنه "يلازمه" حتى "لا يكاد يفارقه" لولا أنه «سمع كلامه في إبطال التثليث فأعجبه وسمع من ألفاظه الفلسفية التي لم تكن للعرب بها أنسة ما هاله»⁽⁵⁷⁾. تقول الرواية إن النقيوسي كان صديقا لعمرو، لذا فلا بد أنه كان يلازمه حتى "لا يكاد يفارقه". وتقول أيضا إنه كان عالما ضليعا بالفلسفة واللاهوت، فلا نستبعد أن كانت له أفكار مشابهة أو قريبة من أفكار يحيى النحوي مما سهّل وقوع المؤرّخين تحت طائلة الخلط بين الشخصيتين. نستطيع أن نتصوّر، إذا صحّ وجود هذا الشخص، حقيقة وبذات المواصفات، أي عالما ضليعا بالفلسفة واللاهوت وصديقا لعمرو بن العاص، أن كلّ القصص التي نسجت حول التقاء يحيى النحوي بعمرو بن العاص إنما كانت أيضا نتيجة هذا الخلط بين صاحبنا ويحيى النقيوسي كما ذهب إلى ذلك لويس شيخو بالفعل⁽⁵⁸⁾.

مهما يكن من أمر عدم صحّة قصّة اللقاء الفعلي بين شخصيتين واقعتين عمرو بن العاص المسلم مع يحيى النحوي المفكّر المسيحي، إلّا أنّها ليست قصّة غرائبية بتاتا؛ فهي تتضمّن دلالات على الحقيقة وإيحاءات على الممكن وعلى الواقع في القصّة: لقد تمّ اللقاء فعليا في الواقع التاريخي، لكن ليس بين شخصين وإنما بين

(56) يقول ابن القفطي: «وعاش إلى أن فتح عمرو بن العاص مصر والإسكندرية ودخل عمرو وقد عرف موضعه من العلم واعتقاده وما جرى له مع النصاري فأكرمه ورأى له موضعا [...]»؛ ثمّ يضيف: «وذكر يحيى النحوي في المقالة الرابعة عند فسرّها من كتاب السماع الطيعي لأرسطوطاليس وتكلّم في الزمان فضرب مثلا قال فيه مثل سنتنا هذه وهي في سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة لدقطنانوس القبطي»؛ إخبار العلماء بأخبار الحكماء، م. م.، ص. 232-233.

(57) نفسه، ص. 232.

(58) أنظر لويس شيخو في مقاله المذكور.

المسلمين⁽⁵⁹⁾ (الذين تمثلهم في القصة شخصية عمرو) وبين فكر يحيى (الذي يمثل له في القصة بشخصية يحيى نفسه). إذا شئنا أن نغير الشخصية الخيالية بالشخصية الواقعية لأعدنا قراءة نص ابن القفطي كما يلي: «وعاش (فكره) إلى أن فتح (المسلمون) مصر والإسكندرية ودخل على (المسلمين) وقد عرف (وا) موضعه من العلم واعتقاده وما جرى له مع النصارى فأكرم (وه) ورأ (وا) له موضعا وسمع (وا) كلامه في إبطال التثليث فأعجبه (م) وسمع (وا) كلامه أيضا في انقضاء الدهر ففتن (وا) به وشاهد (وا) من حججه المنطقية وسمع (وا) من ألفاظه الفلسفية التي لم يكن للعرب بها أنسة ما هاله (م [...])». إن قصة كلام يحيى، في إبطال التثليث وحججه المنطقية في انقضاء الدهر وألفاظه الفلسفية، هي لعمرى قصة واقعية لا يشوبها أي خطأ ولم يجانب المؤرخ الصواب فيها: فلوبونوس فعلا كلام في إبطال التثليث يتضمنه كتابه الحكم والذي بسببه صدر الحرم في حقه؛ لاحالة أن كثيرا من المسلمين سمعوا بهذا الكلام، هل أعجبهم؟ بالتأكيد، فهو يوافق عقيدتهم في التوحيد؛ له أيضا كلام مشهور في انقضاء الدهر، وهو كلام مشهور شهرة نقده لبرقلس وأرسطو، وله حجج منطقية في إثبات ذلك ضمنتها رسالته في الدلالة على حدث العالم بوجه خاص⁽⁶⁰⁾؛ كما له ألفاظ فلسفية لم يكن للعرب بها أنسة. هذه كلها أمور صحيحة عن شخصية فلوبونوس الفكرية تبين بما لا يدع مجالا للشك مدى انتشار أفكار يوحنا ومدى تداول مؤلفاته بين الناس⁽⁶¹⁾. فقصة ابن القفطي إنما تدل على معرفة المسلمين الواسعة، سواء في عصر ابن القفطي أو قبله، بشخصية يحيى النحوي الفكرية (وإن كانت شخصيته الواقعية تلبس كثيرا عندهم) وعلى

(59) مع استثناء خاص للمشائين.

(60) هذه الحجج موزعة، في الحقيقة، على كتب كثيرة وعلى رأسها كتابه في الرد على أرسطو وبرقلس، إلا أن ما يميز كتاب في الدلالة على حدث العالم كونه خصص للإثبات فقط وليس لنفي آراء الآخرين، كما يقول هو نفسه في مقدمة هذا الكتاب؛ خصصه لإثبات خلق العالم بأدلة منطقية متحررا من أي شعور دفاعي أو هجومي في مواجهة الآراء المخالفة، وهو ما يجعل منه كتابا متميزا عن الكتابين المذكورين بطبيعته غير السجالية.

(61) يقول أبو الفرج ابن العري: «في هذا الزمان اشتهر بين الإسلاميين يحيى النحوي، المعروف عندنا بغراماطيقوس، وكان إسكندريا يعتقد اعتقاد النصارى يعقوبية، ويشيد بعقيدة ساويري، ثم رجع [...]»؛ ينقل عن ابن النديم وابن القفطي كلامهما حرفيا تقريرا، غير أن ما يهتمان هنا هو تأكيده على شهرة يحيى بين الإسلاميين في عصره؛ تاريخ مختصر الدول، م. م.، ص. 102.

شهرة هذا الأخير بينهم كمتدّين ورع، وكموحدّ منافع عن فكرة الخلق وانقضاء الدهر ومناهض قويّ للوثنية، وكعالم مكّد في طلب العلم⁽⁶²⁾.

بعد أن ذكره ابن أبي أصيبعة ضمن الحكماء السبعة الذين جمعوا كتب جالينوس الستة عشر وفسّروها، يضيف ملاحظا: «وعمر من هؤلاء الإسكندرانيين: يحيى النحوي الإسكندراني الإسكلاني حتّى لحق أوائل الإسلام»⁽⁶³⁾. وهذه الإضافة إنّما استخلصها من مصدرين يذكرهما تباعا: أولهما، ابن النديم: «ولما فتحت مصر على يد عمرو بن العاص رضي الله عنه دخل إليه وأكرمه ورأى له موضعا»⁽⁶⁴⁾؛ وثانيهما، أبو سليمان السجستاني: «قال: كان يحيى النحوي في أيام عمرو بن

(62) يحكي ابن القفطي قصّة أخرى طريفة لكنّها غنيّة بالدلالات حول كون يحيى النحوي طلب يوما من عمرو بن العاص الإفراج عن كتب الحكمة المخروسة في الخزائن الملوكية بمبرّر "وجه" وهو عدم انتفاع المسلمين بها في مقابل حاجة المسيحيين إليها، فكتب إلى عمر بن الخطاب مستأذنا في أمرها، وأجابه هذا الأخير قائلا: «وأما الكتب التي ذكرتها فإن كان فيها ما يوافق كتاب الله ففي كتاب الله عنه غنى، وإن كان فيها ما يخالف كتاب الله فلا حاجة إليها فقدّم بإعدامها». فأمر عمرو بن العاص بتفريقها على حمامات الإسكندرية لإحراقها. تقدّم القصة صورة جيّدة عن يحيى النحوي العالم الحكيم الذي يلحّ في طلب العلم، بل وطلب الكتب التي اعتقلها جيش عمرو بن العاص دون أن يدري قيمتها ولا نفعها كما يفهم من سياق كلام ابن القفطي. في المقابل تقدّم رسالة عمر بن الخطاب في القصّة صورة سلبية عن المسلمين الذين يستغنون بكتاب الله عن كلّ العلوم وكلّ الكتب: فما في هذه الكتب إمّا أن توافق ما في كتاب الله، فكتاب الله غنيّ عنها، وإمّا أن تخالف، وفي كلتا الحالتين يجب إحراقها؛ «فاسمع ما جرى واعجب! يعلّق ابن القفطي على القصّة. ولنا بدورنا أن نعلّق فنقول، باقتضاب، إنّه يكاد يكون من المؤكّد اليوم أنّ القصّة هي محض خيال؛ فهذا بريتشيا - الذي يصفه مايرهوف بكونه «ربّما يعدّ اليوم أعلم الناس بتاريخ الإسكندرية القديم» - ينفي أصلا وجود مكتبة كبيرة عامّة في الإسكندرية بعد نهاية القرن الرابع الميلادي. أنظر: مايرهوف، «من الإسكندرية إلى بغداد»، ضمن: بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، م. م.، ص. 41. وقد كتب الشيء الكثير عن هذا الحدث، وأخذ كثير من الباحثين ما أورده ابن القفطي مأخذ الصحة دون تمحيص منهم؛ وهذا الباحث الألماني لوكليز «حسبها حقيقة لا شكّ فيها مع أنّ الأخطاء التاريخية في رواية ابن القفطي الطويلة تثبت أمام العين»؛ نفسه، ص. 43. وقد تناولنا، جزئيا، هذا الموضوع في مقالة بعنوان «مدرسة الإسكندرية وبعض عناصر استمرارها في العصر الإسلامي، ضمن: مؤسّسات العلم والتعليم في الحضارة الإسلامية، تنسيق بتأصر البعزاتي، الرباط: منشورات كلّية الآداب، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 150، 2008، ص. 43-11.

(63) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، م. م.، ص. 151.

(64) نفسه، ص. 152.

العاص ودخل إليه»⁽⁶⁵⁾. لا يفيدنا ابن أبي أصيبعة شيئا حول من أخذ عن الآخر ابن النديم أم السجستاني⁽⁶⁶⁾، لكن من الثابت أن صاحب كتاب صوان الحكمة إنما استقى معلومات أخرى من مصدر يبدو أسلم إلى حد كبير من الفهرست، فابن أبي أصيبعة ينقل عن السجستاني قوله «إن يحيى النحوي كان نصرانيا بالإسكندرية وأنه قرأ على أميونيس <أي أمونيوس>، وقرأ أميونيس على برقلس»⁽⁶⁷⁾؛ كما ينقل عنه قولاً لفلوبونُس نفسه يذكر فيه «أنه أدرك برقلس وكان شيخا كبيرا لا يتنفع به من الكبر»⁽⁶⁸⁾. ولئن كان ما ينقله هنا صاحب عيون الأنباء لا يحلّ مشكلة العصر الذي عاش فيه يحيى النحوي، إلا أنه يبيّن بوضوح أن أبا سليمان استقى معلوماته من مصدر سليم⁽⁶⁹⁾، بل ربّما من مؤلف ليوحنا نفسه، قد يكون هو كتاب الرد على برقلس الذي تداوله المسلمون. وابن أبي أصيبعة لا يتوقّف عند هذا الحد، وإنما يقدّم إضافة أخرى، جديدة تماما، تجد مصدرها كما يقول في "بعض تواريخ النصراني"؛ ومفادها «أن يحيى النحوي كان في الجمع الرابع الذي اجتمع في مدينة يقال لها خلكدونية، وكان في هذا الجمع ستمائة وثلاثون أسقفا على أتوشيوس، وهو يحيى النحوي وأصحابه، وأتوشيوس تفسيره بالعربي أبو سعيد [...]»⁽⁷⁰⁾. تتسم هذه الإضافة، وربّما أيضا المصدر الذي أخذت منه، بكثير من الخلط: أولا، يبدو أنه يخلط بين يوحنا فلوبونُس وأتوشيوس⁽⁷¹⁾. ثانيا، يرى هذا المصدر أن

(65) نفسه، ص. 152.

(66) أو أنهما معا متحا من مصدر واحد خاصّة إذا أخذنا بعين الاعتبار أنهما عاشا في زمن واحد تقريبا، بل يعتبر ابن النديم السجستاني بمثابة أستاذه، إذ يقول: «[...] ومنها في هذا الوقت شيء عند شيخنا أبي سليمان». غير أنه، مع ذلك، يظلّ من الصعب تأكيد هذه التلمذة في سياق جهلنا بحياة السجستاني وتاريخ ولادته ووفاته. يقول ابن النديم نفسه في الفهرست: "ومولده سنة [...]» ثم يترك مكان الرقم فارغا (الفهرست، م. م، ص. 369)؛ وابن القفطي يجعله من تلاميذ أبي بشر متى بن يونس القنّاني؛ وابن أبي أصيبعة يرى أنه تتلمذ على يحيى بن عدي.

(67) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، م. م، ص. 152.

(68) نفسه، ص. 152.

(69) لاحظ كرايمر، بهذا الصدد، أن السجستاني اعتمد على مصادر فلسفية قديمة، ربّما كانت قريبة من عصر فلوبونُس؛ أنظر:

J. L. Kraemer, 'A lost Passage from Philoponus' Contra Aristotelem', *Journal of the American Oriental Society* 85, (1965), p. 325.

(70) ابن أبي أصيبعة، م. م، ص. 152-153.

(71) أنظر هامش 13.

يحيى كان في المجمع الرابع، وهو المجمع الذي أصدر الحرم في حقّه، بينما نعرف اليوم : (أ) أن يحيى النحوي كان في المجمع الخامس حين ألف كتابه الحكم⁽⁷²⁾. (ب) أن المجمع الرابع انعقد عام 451م للحكم في مدينة خلقدونية Chalcedon⁽⁷³⁾؛ بينما كانت ولادة يوحنا حوالي عام 490م، أي أنّه ولد بعد انعقاد هذا المجمع بعقود عديدة، وقد ألف رسالة في الردّ على المجلس الرابع أو أربع "تيماتا" ضدّ خلكدونية. (ج) أن الحرم لم يصدر في حقّه وهو حيّ، بل بعد وفاته بقرن من الزمان أو أكثر، من طرف المجمع السادس سنة 680م كما سبقت الإشارة إلى ذلك.

ولن نجد ما هو أقلّ غرابة من هذه الأساطير التي حيكت حول شخصية فلوبونس عند المؤرّخين الآخرين في الإسلام. فالشهرزوري، مثلاً، يورد قولين متناقضين يخترقهما خلط كثير بين شخصية يوحنا الحقيقية وغير الحقيقية، كما سبق أن رأينا، وبين الوقائع الصحيحة وغير الصحيحة: أولهما، قوله إن «يحيى النحوي الديلمي وهو غير يحيى النحوي الإسكندراني، الملقّب بالطريق، وكان من القدماء نصرانيا فيلسوفاً، وقال أبو علي في حقّه: هو المموّه على النصاري لأنّه صنّف كتباً ردّ فيها على أفلاطون وأرسطو حين همّت النصاري بقتله. وأكثر ما أورده الغزالي في التهافت من تلك الكتب»⁽⁷⁴⁾. وثانيهما، قوله «وقيل يحيى النحوي إسكندراني وكان في أيام معاوية وعثمان اشتغل بكتب الأوائل والتبحّر فيها من الفلسفة والطب وقد طبّهما وخدمهما ومنه أخذ خالد بن يزيد بن معاوية [...]»⁽⁷⁵⁾. وفي

(72) أنظر : John Mckenna; op. cit.

(73) انعقد مجلس خلقدونية Chalcedon للحسم في الخلافات القائمة حول طبيعة المسيح: هل هي إلهية أم إنسانية، لينتهي إلى اعتماد القول بطبيعتين للمسيح؛ والعبارة التي أضحت كلاسيكية في الأرثوذكسية المسيحية: "طبيعتان، شخص واحد" إنّما كرّست في هذا المجلس في سياق تعريف كلمة التجسيد L'incarnation. غير أن محاولة التوفيق هذه لم تكن لتقع أبداً المونوفيسيين Les monophysites القائلين بالطبيعة الواحدة للمسيح، التي هي طبيعة إلهية. وقد كتب فلوبونس مؤلفاً في الردّ على المجلس الرابع، احتفظ ميخائيل السرياني، بطريق أنطاكية، بمقاطع منه باللغة السريانية، ترجمها إلى الفرنسية J.B. Chabot ضمن:

Chronique de Michel le Syrien, Patriarche Jacobite d'Antioche 1166-1199.

(74) الشهرزوري، نزهة الأرواح... م. م. ص. 509.

(75) نفسه، ص. 182؛ وفي منتخب صوان الحكمة نقراً ما يلي: «هو أول من روي في ابتداء الإسلام في أيام عثمان ومعاوية، رضي الله عنهما. اشتغل بكتب الأوائل وتبحّر في الفلسفة والطب. وقد =

الاتجاه نفسه نجد لدى صاحب تنمة صوان الحكمة قصة جديدة غير قصة ابن النديم وابن القفطي التي بطلاها يحيى وعمرو بن العاص. فإذا كان الشهرزوري يقرّبه من عثمان ومعاوية، فإنّ البيهقي يجعل له قصة مع علي بن أبي طالب؛ وإذا كانت قصة يحيى النحوي مع عمرو إنما كانت نتيجة الخلط بينه وبين يحيى النقيوسي، فإنّ أمر قصته مع علي كانت أيضا نتيجة خلط بينه وبين يحيى آخر هو يحيى الديلمي كما سبق. فصاحبنا ديلمي هذه المرّة، له دير في بلاد فارس «فأراد عامل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه إزعاجه عن فارس وتخريب ديره، فكتب يحيى قصته إلى أمير المؤمنين وطلب منه الضّمان فكتب محمد بن الحنفية له كتاب الأمان بأمر أمير المؤمنين»⁽⁷⁶⁾. ولتأكيد كلامه، يقول البيهقي إنّ رأى شخصيا نسخة من الرسالة المذكورة⁽⁷⁷⁾ «بتوقيع أمير المؤمنين رضي الله عنه عليه بخطّه: الله الملك وعلي عبده»⁽⁷⁸⁾.

هكذا، وإن كنّا نجد إشارات لدى بعض هؤلاء المؤرخين إلى أنّ فلوبونوس كان من القدماء، وأنّه قرأ على أمونيوس وأنّه أدرك برقلس وهو شيخ مسنّ، إلّا أنّه لا واحد منهم تمكّن من الوقوف على حقيقة الزّمن الذي عاش فيه يحيى النحوي؛ الأمر الذي فتح المجال واسعا لنسج الأساطير حول شخصيّة هذا الفيلسوف.

خاتمة

نخلص، في الأخير، إلى أنّ ثمة أربعة مصادر أساسية، على الأقلّ، يحتمل أنّها تقف وراء أسطورة شخصية يوحنا فلوبونوس لدى المسلمين:

(1) إسحاق بن حنين الذي لا يورد تاريخا محدّدا حول الزّمن الذي عاش فيه يحيى النحوي. ونرجّح أن يكون كتاب تاريخ الأطباء والفلاسفة المصدر الأوّل لهذا الخطأ:

= طبّ لهما وخدمهما. ومنه - فيما أقدر قد أخذ خالد بن يزيد بن معاوية القليل الذي كان له من مطالعة هذا الشأن»؛ مرجع مذكور، ص. 276.

(76) البيهقي، تنمة صوان الحكمة، م. م.، ص. 48.

(77) يقول البيهقي: «وقد رأيت نسخة هذا الكتاب في يدي الحكيم أبو الفتوح المستوفي النصراني الطوسي» وكان أبو الفتوح طبيبا صادقا حاذقا، ماهرا في صناعة الاستيفاء...»؛ نفسه، ص. 48.

(78) نفسه، ص. 48.

حدّد هذا الكتاب الزمن الذي عاش فيه يوحنا بين جالينوس وسنة 290هـ؛ لقد ترك مساحة زمنية شاسعة تفتح مجالا أكبر للتّخمين لكلّ من شاء تحديد التاريخ الذي عاش فيه صاحبنا، كما فتحت الباب على مصراعيه أمام تناسل القصص التي يعمد إليها، لتدعيم رأيه، كلّ من قدّم اقتراحا بهذا الشأن.

(2) ابن النديم الذي ساهم بخطأين مزمنين حول شخصية يوحنا وعصره:

(أ) وقع في خلط تاريخي بين يحيى النّحوي ويحيى النّقيوسي صديق عمرو بن العاص.

(ب) أورد تاريخا خاطئا تماما حول العصر الذي عاش فيه. وعن ابن النديم أخذ كلّ من أتى بعده من المؤرّخين.

(3) الحرم الذي صدر في حقّه بعد وفاته بحوالي قرن من الزمان. ونعتقد أنّ صدور الحرم ضده في هذا التاريخ بعثه من رقاده، بل جعل حياته، في مخيال المؤرّخين، تمتدّ كثيرا في الزمان إلى حين أن دخل المسلمون الإسكندرية أو بعد ذلك.

(4) بعض تواريخ النصارى التي يشير إليها ابن أبي أصيبعة والتي نفترض أنّ بعضها قد يكون مصدرا مباشرا وأساسيا أو أنّها، على الأقلّ، ساهمت، بشكل أو بآخر، في تضبيب الرؤية أكثر حول العصر الذي عاش فيه يوحنا النحوي، وبالتالي في أسطورة شخصيته⁽⁷⁹⁾.

(79) نفترض أنّ المصادر السريانية لعبت دورا مهما فيما عرفه المسلمون عن يحيى النحوي .

الإشعاع الفكري للزاوية الوزانية على عهد شيوخها الأوائل

د. محمد العمراني

كلية الآداب - فاس

إن المطلع على مصادر الزاوية الوزانية، والمتأمل لبعض المصادر التاريخية الأخرى، تصادفه معلومات قيمة تقرر بحصول إشعاع فكري مهم بمدينة وزان منذ أن تأسست بها الزاوية الوزانية في أواسط القرن الحادي عشر الهجري/القرن السابع عشر الميلادي، وسيدرك أنه كانت لشيوخ الزاوية الأم ولأبنائهم، وللعلماء الوافدين، ولتلامذة الزاوية، اليد البيضاء في تأجيج جذوة هذا الإشعاع، بحيث شملت مساهماتهم المعرفية أصنافاً مختلفة من العلوم وإن كانت العلوم الصوفية هي الطاغية على حلقات التدريس، ترى ما مدى مساهمة هؤلاء جميعاً في انتعاش الحياة الفكرية بالمدينة المذكورة؟ هذا ما سنحاول الكشف عنه في هذا العرض بحول الله.

1 - جهود شيوخ الزاوية الأم:

ذكر الفقيه الصوفي حمدون الطاهري الجوطي في مؤلفه «تحفة الإخوان» أن الشيخ مولاي عبد الله الشريف، مؤسس زاوية وزان (ت 1089هـ/1678م) كان «عالماً بطريقة الصوفية، عارفاً ومهماً بأحكام التربية»⁽¹⁾، اشتهر ببث العلم بزاويته، وأنه

(1) حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وزان، دراسة وتحقيق محمد العمراني، أطروحة جامعية لنيل الدكتوراه في التاريخ، طبعة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2004، ص. 345.

«لم يمُت... حتى ترك من الرجال العارفين خمسمائة واحد كلهم يدلون على الله ويوصلون إليه».⁽²⁾ وقد أكد صاحب «التحفة القادرية» على هذا الإشعاع الروحي والفكري الذي تحقق لهذا الشيخ في عهده، فذكر أنه خلال مقام هذا الشيخ بمدشري «شقرة» و«المقال» بقبيلة مصمودة سهر على تدريس العلوم الدينية والصوفية⁽³⁾، ولما ارتحل إلى وزان واستوطنها وأسّس بها زاويته كان ذكره قد ذاع في كثير من البلدان، فوفد عليه الزائرون والطلبة والأصحاب من مختلف قبائل بلاد المغرب الأدنى والأوسط والأقصى وأطراف بلاد السودان، فزاروه وأخذوا عنه الطريقة، وتعلمد له منهم جم غفير⁽⁴⁾.

وبالموازاة مع تلقيه الطريقة للوافدين عليه، انشغل مولاي عبد الله الشريف ببث العلم ونشره وتدرّسه لمن اجتمع عليه من الطلبة بالمسجد الذي شيده بزاويته، فكان يُدرّس به الحديث، والتفسير، والفقه، والسيرة النبوية، وكتب الوعظ والتصوف⁽⁵⁾، وعلوم الحساب والتوقيت⁽⁶⁾.

ويبدو أن انشغال الشيخ مولاي عبد الله الشريف بالتربية والتدريس وتفرغه لتوطيد أسس زاويته الناشئة لم يثنه عن المساهمة في تدوين بعض التأليف العلمية، فقد ألف فهرسة جامعة ضمنها أشياخه الذين درس عليهم بجامع القرويين، فجاءت في غاية من الدقة والإتقان⁽⁷⁾. وله كناشة علمية جمع فيها كثيراً من القواعد والأصول التي تبني عليها الطريقة الصوفية، نقل القادري معظم محتوياتها في «تحفته»⁽⁸⁾. وترك أحزاباً صوفية توجد في عدة نسخ مخطوطة⁽⁹⁾.

(2) المصدر نفسه، ص. 330.

(3) عبد السلام بن عبد الله القادري، التحفة القادرية في ترجمة مولاي عبد الله الشريف ورجال الشاذلية، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، ج 1، رقم 2321 ك، ص. 83.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص. 87.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص. 92، 110.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص. 52.

(7) المصدر نفسه، ج 2، رقم 2310 ك، ورقة 216 (وجه).

(8) المصدر والورقة نفسها.

(9) توجد منها نسخة بالخزانة العلمية الصبيحية بسلا في مجموع مخطوط يحمل رقم 74/2، ونسخة بالخزانة العامة بالرباط في مجموع مخطوط رقم 1060 د، ونسخا أخرى بخزان الشرفاء وأتباع الزاوية.

وبعد وفاته خلفه في رئاسة الزاوية من لا يقل عنه كفاءةً في العلم والعمل، ولده الشيخ سيدي محمد (ت. 1120هـ/1708م)، الذي كان صدرًا من صدور المغرب وعلمًا من أعلامه الكبار، «حافظًا للسنة وآدابها، من أعظم فحول أهل الطريقة الصوفية ورجالها»⁽¹⁰⁾. أخذ عن والده علوم الشريعة والحقيقة، ومارس التدريس بالزاوية بعده، فكان يجلس إليه العلماء، فيأخذون عنه الأحاديث النبوية⁽¹¹⁾. ترك هذا الشيخ «حزبًا صوفيًا»، نقله بنصه عبد الله بن الطيب الوزاني في «الروض المنيف»⁽¹²⁾، وتأليفًا في الأوفاق وعلم الجدول، ورسائل وعظية، وصلوات وأدعية⁽¹³⁾.

وتولى مشيخة الزاوية بعده ولده الشيخ مولاي التهامي (ت. 1127هـ/1715م) الذي ضرب بسهم وافر في بث المعارف والعلوم، فقد اضطلع بتدريس كتب التصوف بزاويته وخصوصاً «حكيم» ابن عطاء الله السكندري⁽¹⁴⁾، وشهد له كبار العلماء بعلو كعبه في تدريس العلوم الشرعية كعلوم القرآن والحديث⁽¹⁵⁾.

ومما يؤكد رسوخ قدمه في سائر المعارف ما أجاب به تلميذه أحمد بن الحسن الحمومي عن سؤال بعضهم حول منصب هذا الشيخ في العلم قائلاً: «لا أعلم أحداً أعلم منه لا من أهل الظاهر ولا من أهل الباطن»⁽¹⁶⁾. وكذلك ما قاله تلميذه الأديب محمد بن الطيب العلمي في رثائه:

(10) حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص.353.

(11) المصدر نفسه، ص.370.

(12) انظر: عبد الله بن الطيب الوزاني، الروض المنيف في التعريف بأولاد مولاي عبد الله الشريف، ج1، ميكرو فيلم الخزانة العامة بالرباط، رقم 98، من ورقة 44 (ظهر) إلى ورقة 46 (وجه).

(13) راجع: عبد الإله لغزوي، الممارسة الثقافية للزاوية الوزانية: معالجة في التفكيك والتركيب، رسالة جامعية لنيل د.د.ع. في اللغة العربية وآدابها، تخصص أدب مغربي، طبعة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1996، ص.448.

(14) راجع: التهامي الحمومي، المقصد السامي في التعريف بالشيخ أبي العباس أحمد بن الحسن الحمومي وشيخه مولاي التهامي، مخ.خ.ع. رقم 2309 ك، ص.15.

(15) حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص.376.

(16) التهامي الحمومي، المقصد السامي...، م.س، ص.49.

من كان بالعلم المتين وبالسَّخا
بحراً خِضْماً فائضاً مُتَدَفِّقاً
ما إن رأيتُ له نظيراً في الورى
وأخاله في عصرنا لن يُخْلَقَا⁽¹⁷⁾.

وما قاله الأديب علي مصباح الزرويلي في رثائه أيضاً:

ويكيه نادي العلم والوعظ كلما
تَمُرُّ به الزُّوَار من وعظه صَفْراً
كأنني بوزان أقشعرتُ رياضُها
وأصبح منظوم الجمال بها نَثْراً⁽¹⁸⁾.

ويمكن للقارئ أن يتصور من خلال هذه الشهادات ما كان يتمتع به الشيخ مولاي التهامي من منزلة علمية رفيعة، بوأته ليصبح رمزاً من رموز الثقافة والعلم في وزان خاصة، وفي المغرب على وجه العموم.

من آثاره الباقية رسالة وعظية كان قد بعثها إلى فقراء زاويته بفاس⁽¹⁹⁾، ورسالة أخرى أجاب بها السلطان المولى إسماعيل عن الرسالة التي وجهها إليه⁽²⁰⁾، ونصوص زجلية معظمها حكم ومواعظ، وصلوات نبوية في أربعين صيغة⁽²¹⁾.

وخلفه على رأس الزاوية أخوه الشيخ مولاي الطيب (ت. 1181 هـ/ 1767 م)، الذي كان من أشهر علماء التصوف في وقته، فقد ساهم هذا الشيخ في تنشيط

(17) حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان، ص 401.

(18) المصدر نفسه، ص 403.

(19) حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص ص 508 - 509.

(20) أورد هذه الرسالة أحمد بن الحاج السلمي المرداسي الفاسي في الدر المنتخب المستحسن في بعض مآثر أمير المؤمنين مولانا الحسن، مخطوط الخزانة الحسنية، رقم 12184، ج 8، ص ص 49-52؛ وعبد الرحمن بن زيدان في المنزع اللطيف في مفاخر المولى إسماعيل بن الشريف، تقديم وتحقيق عبد الهادي التازي، مطبعة إديال، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1993، ص ص 114-116.

(21) حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص 395؛ عبد الإله لغزاوي، الممارسة الثقافية...، م.س، ص ص 450 - 451.

الحركة الفكرية بوزان، فشيّد المدرسة العلمية بالزاوية الأم، وأنفق عليها الكثير من ماله الخاص⁽²²⁾، وتصدر لتلقين أصول الطريقة الوزانية للوافدين عليه، فأخذ عنه نخبة من مشاهير علماء فاس، ودأب على عقد مجالس الوعظ والإرشاد بوزان، فكان يحث فيها على الزهد والتقوى، وعلى التآخي والتعاون بين الفقراء لما فيه منفعة الجماعة والدين⁽²³⁾.

وقد ظل الشيخ مولاي الطيب وفياً للسلوك الذي سار عليه شيوخ الزاوية الأوائل في التربية الصوفية والقائم على النظر والهمة، فكان بذلك نموذجاً للشيخ المربي الذي تُشد إليه الرحال من الآفاق البعيدة للاهتمام على يديه، بخلاف ما ذهب إليه الأستاذ محمد المنصور من أنه باستثناء الشيخ المؤسس مولاي عبد الله الشريف - الذي هو شيخ التربية الصوفية - فإن باقي خلفاءه عمدوا إلى استثمار شرف نسبهم على حساب الإرث الصوفي، بحيث أصبحوا - حسب رأيه - شيوخ بركة وحسب، يقصدون للتبرك أكثر مما يقصدون للهداية الروحية⁽²⁴⁾.

ومهما يكن من أمر فإن تلامذة هذا الشيخ يعتقدون فيه «القطبانية الكبرى» ويصرحون بذلك، وهذا ما شهد به القادري إذ قال: «ولم نر ما ينفي اعتقادهم إلا ما يثبتونه، لما جمع فيه من علو النسب وكمال العرفان والولاية التي لا يبعد من أن تحكي الاتفاق عليها»⁽²⁵⁾.

ترك مولاي الطيب «رسائل» وعظية بعث بها إلى مريديه، وقد احتفظ الطاهري ببعض الأمثلة منها⁽²⁶⁾، و«حزباً صوفياً» طويلاً من صنعه وتنسيقه⁽²⁷⁾.

(22) محمد بن الطيب القادري، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق محمد حجي وأحمد التوفيق، مكتبة الطالب، الرباط، الطبعة الأولى 1986، ج4، ص. 179؛ عبد السلام القادري، التحفة القادرية... م.س، ج1، ص. 74.

(23) حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان... م.س، ص. 411-414.

(24) انظر: محمد المنصور، تصوف الشرفاء: الممارسة الدينية والاجتماعية للزاوية الوزانية من خلال مناقبها، في ندوة التاريخ وأدب المناقب، منشورات عكاظ، الرباط، الطبعة الأولى 1989، ص. 18.

(25) محمد بن الطيب القادري، نشر المثاني... م.س، ج4، ص. 179.

(26) حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان... م.س، ص. 419، 420، 542.

(27) عبد الإله لغراوي، الممارسة الثقافية... م.س، ص. 102.

وعُهدت مشيخة الزاوية الوزانية بعد وفاته إلى ولده الشيخ سيدي أحمد (ت. 1195 هـ/ 1785م)، أحد الأعلام المتبحرين في العلم، والمبرزين في مختلف أصناف الفنون والفهوم. نعته القادري في «نشر المثاني» بـ«الشيخ العارف بالله والبدال عليه، الولي الصالح، الفقيه العالم الصوفي»⁽²⁸⁾. وقال عنه صاحب «الكوكب الأسعد» إنه كان «هلالاً ساطعاً، وبرهاناً لائحاً قاطعاً، وارثاً لتلك المحاسن والأسرار، مغترفاً من بحر معارف السادات الأبرار...، وكان... جبل النور وذروته، وكعبة الصلاح ومروته، من فحول أرباب الطريقة، تُشد إليه الرحال، وتأتيه أعيان الأعيان من أقطار البلدان...، عارفاً بأُمور التربية...»⁽²⁹⁾. وحلاه محمد الزبادي المنالي بـ«الشيخ الفقيه، العالم العارف بالله...، كان... عالماً عاملاً مولعاً بالعلم وقراءة الكتب، كريم الأخلاق، كثير التواضع، واسع الحال، قائم بأمر العباد»⁽³⁰⁾. ووصفه الفقيه العلامة الشريف محمد بن الصادق الريسوني بـ«ولي الله تعالى والبدال عليه، الفقيه العالم الخطيب»⁽³¹⁾. أما الأديب الشاعر العربي بن عبد الله المساري فقد قال في رثائه:

وكانت له في العلم أوفر رغبة
فهُومُهُ تَزْري بالذُّهات الجماهر⁽³²⁾.

برع الشيخ سيدي أحمد في عدة مجالات معرفية، فعلاوةً على تبحره في العلوم الشرعية، كان له اطلاعٌ واسعٌ بعلمي الموسيقى والفلك، كما كان له القدم الراسخ واليد الطولى في مجال الإبداع الأدبي، وخصوصاً في قرض الشعر، ولسوء حظه ضاعت أشعاره، لدرجة أنه لا يعرف في المصادر التاريخية إلا بصفته شيخاً صوفياً، وقُلَّ من أشار إلى موهبته الأدبية. ومن حسن الطالع أن عثر الأستاذ الأديب، العلامة

(28) محمد بن الطيب القادري، نشر المثاني...، م.س، ج4، ص. 266.

(29) محمد بن حمزة المكناسي، الكوكب الأسعد في مناقب سيدنا ومولانا علي بن سيدنا ومولانا أحمد، المطبعة الحجرية الفاسية، 1324هـ/ 1906م، ص. 83-85.

(30) محمد بن علي الزبادي المنالي، سلوك الطريق الوارية في الشيخ والمريد والزاوية، مخ. خ. ع. رقم 247 ك، ص. 257.

(31) عبد الله بن الطيب الوزاني، الروض المنيف...، ج2، رقم 2304 ك، ورقة 90 (ظهر).

(32) عبد الإله لغزاوي، الممارسة الثقافية...، م.س، ص. 453.

الليبي، عبد الإله لغزاوي على بعض قصائد هذا الشيخ ضمن مجموع خاص، يحوي مدائح ومراثي الوزانيين، وضمن كناشة خاصة لأحمد ابن حسون الوزاني، فأورد مطالعها في دراسته القيّمة عن «الممارسة الثقافية للزاوية الوزانية»⁽³³⁾.

وتولى مشيخة الزاوية بعده ولده الشيخ سيدي علي (ت. 1226 هـ/ 1811م)، أحد مشاهير العلماء من شيوخ الطريقة الصوفية الوزانية، خصّه الفقيه الصوفي محمد بن حمزة المكناسي بكتاب في مناقبه سمّاه «الكوكب الأسعد في مناقب سيدنا ومولانا علي بن سيدنا ومولانا أحمد»، غير أنه ذكر جانباً وترك جانباً استدركه المؤرخ محمد بن عبد السلام الضعيف الرباطي في «تاريخه»، وكلاهما من معاصري هذا الشيخ، الأول من تلامذته، والثاني ممن ترددوا على مائدته أو على مائدة عشيرته.

تضلع الشيخ سيدي علي بن أحمد في مجالات معرفية عديدة، كالفقه والتصوف والنحو والبلاغة والطب والأوقاف والفلك والتنجيم، وأحرز على إجازات من طرف علماء وقته، حيث أجازته العلامة الدراكة الفهامة محمد بن الحاج الرهوني، كما أجازته الحبر المشارك الشريف سيدي محمد بن الصادق الريسوني⁽³⁴⁾، وقد أثبت عبد الله بن الطيب الوزاني إجازة هذا الأخير لسيدي علي بالنص واللفظ في كتابه «الروض المنيف»⁽³⁵⁾.

ونظراً لتفوقه في اللغة العربية، وإتقانه لفن الخطابة، تولى الخطبة والإمامة بالمسجد الأعظم بوزان بأمر من والده، وبموافقة الفقيه العلامة محمد بن الحسن الجنوي، وذلك في 17 صفر عام 1182/ 1768م⁽³⁶⁾، وقد حفّزته براعته في اللغة والأدب على انتساخ كتاب «القاموس المحيط» للقاضي مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي الفيروزآبادي بخط جميل ومذهب⁽³⁷⁾.

(33) المرجع نفسه، ص. 609.

(34) عبد الله بن الطيب الوزاني، الروض المنيف...، ج2، ورقة 62 (وجه).

(35) المرجع نفسه، ج2، من الورقة 90 (ظهر) إلى الورقة 94 (ظهر).

(36) المرجع نفسه، ج2، ورقة 62 (وجه).

(37) عبد الإله لغزاوي، الممارسة الثقافية...، م.س، ص. 321.

وكان للشيخ سيدي علي بن أحمد اعتناءً خاصاً بالفلك وخبرةً واسعةً بآلاته، فقد سهر على اقتناء نواذر مؤلفاته، واستقدام المؤقتين والفلكيين من فاس والرباط وسلا للمساهمة في النهضة الفلكية بوزان، وبذل الجهد لتعليم أبنائه علم الفلك والتوقيت والحساب والهندسة، حتى أضحت وزان في عهده مقصداً لطالبي هذا العلم، ومركزاً من مراكز صناعة الآلات الميقاتية.

فمما ذكره الفقيه المؤقت الحيسوبي السيد محمد بن المفضل ابن كيران الفاسي عن اهتمام الشيخ سيدي علي بن أحمد بعلم الفلك قوله: «ومن جملة من اعتنى به من الأخيار والصالحين في صدر هذه المائة كما اعتنى بعلم الفقه، الولي الصالح، والقطب الناصح، سيدنا ومولانا علي بن أحمد الحسني اليملاحي الوزاني...، فكان رحمه الله يأتيه أهل هذا العلم من ثغر الرباط وقيمون بحضرته المدة الطويلة، فمنهم الفقيه العدل الحيسوبي المعدل السيد المعطي مُرينو...، والفقيه المؤقت الحاذق السيد علي مرسيل، وتلميذه المتقن المحقق السيد الحاج محمد التريكي، ولهم بالحضرة الوزانية آلات متعددة من علم الفلك يصنعونها هنالك بحضرته، ومن صنع منها شيئاً بأرضه بعث بها للولي المذكور...، وكان رضي الله عنه يحض على هذا العلم وينذل فيه»⁽³⁸⁾.

ومن مظاهر مساهمة هذا الشيخ في تحريك دوايب الحياة الفكرية في مدينته حرصه الخثيث على ادخار الكتب بمختلف تخصصاتها العلمية، سعياً وراء إنشاء خزانة كتب نموذجية وفتحها في وجه طلبة العلم. فهذا تلميذه محمد بن حمزة المكناسي يخبرنا أن هذا الشيخ كان «لا يبالي بما يخرج من يده من زينة الدنيا، كما لا يبالي بما يدخل بيده منها زهداً منه...، ولا يذخر منها شيئاً سوى ما كان يذخره من خزائن الكتب...، وكان... مهما دُكر له كتاب عند من احتاج إلى بيعه يأمر من يشتريه ويرضي صاحبه، سيمّا إذا كان قليل الوجود، فيضعف لصاحبه قيمته، وأما إذا دُكرت له خزانة كتب في أي بلد كانت فتراه لا يزال في طلبها حتى يحصلها على يد مقدمي تلك البلدة أو غيرهم، حتى تحصّل عنده من الكتب التي لا يأتي عليها حصر...، وكان يأتيه الطلبة والفقهاء والمدرسون والمتعلمون فيعير لهم ما

(38) عبد الله بن الطيب الوزاني، الروض المنيف...، ج2، ورقة 61 (وجه).

احتاجوه من فنون العلوم، فبعضهم يَرُدُّ ما أخذ بعد قضاء وطره، وبعضهم لا يَرُدُّ ما أخذ. وترك بعد وفاته رضي الله عنه خزانة كتب لم يتركها أحدٌ سمعنا به، مشتملة على فنون العلوم، كل فن منه العدد الكثير، وكان رحمه الله أوصى بثلاث الخزانة للمسجد الكبير بوزان، فتابه العدد الكثير من كل فن، وما بقي قُسِّم بين ورثته على سبعة وعشرين قسمة، كل قسمة نابها العدد الكثير»⁽³⁹⁾.

ويقول الفقيه العلامة محمد بن الحاج الرهوني الآنف الذكر في سياق حديثه عن الباعث له على تأليف حاشيته على المختصر: «ثم اشتد بي الباعث، فتوجهت للفاضل البركة، الناصح للعباد في السكون والحركة، المؤثر على نفسه في الخصاصة والأقتار، الذي لم تزل تشد إليه الرحال من كل الأقطار، أبي الحسن سيدي علي بن سيدي أحمد بن مولانا الطيب... ليعيرني ما أطلع من الكتب، فأجابني بذلك جزاءه الله خيراً، وأرسل معي بعض الأحبة من أصحابنا، فدخلنا إلى روضة ضريح الشيخ مولانا عبد الله المذكور، وكانت خزانة الكتب بها، ففتح لي الخزانة، فأخذت منها ما أحببت»⁽⁴⁰⁾.

وقد اتفق جل من ترجم له أو عرج على ذكره من المؤلفين على وسمه بالبراعة في العلم والمعرفة. فقد شهد المكناسي بكون «كلامه برهان، وعلمه حقيقي، وحديثه مروي، ينطق بجواهر الحِكم، عالم العلماء، وحكيم الحكماء، وفهيم الفهماء...، ومنار العارفين، ومنهاج المحققين»⁽⁴¹⁾. ونعته صاحب «الروض المنيف» بـ«الفقيه العالم العلامة الولي الصالح»⁽⁴²⁾، وأنه «أخذ من علم الفقه والنحو والأصول والتصوف الغاية القصوى»⁽⁴³⁾. وقد أقر يعلو كعبه في مسائل العلم وإجلال أهله كل من رثاه من العلماء والأدباء الأكابر، فمن ذلك ما قاله الفقيه الأديب أبو الربيع سليمان الخوات في رثائه من قصيدة تتألف من أربعين بيتاً:

(39) محمد بن حمزة المكناسي، الكوكب الأسعد...، م.س، ص ص 160-162.

(40) عبد الله الرجراجي أمام، المسار الثقافي بوزان عبر أربعة قرون، عرض مرقون على الآلة الكاتبة، مؤرخ في 21 شعبان 1407هـ/20 أبريل 1987م، ص 10.

(41) محمد بن حمزة المكناسي، الكوكب الأسعد...، م.س، ص ص 148-149.

(42) عبد الله بن الطيب الوزاني، الروض المنيف...، ج 2، ورقة 62 (وجه).

(43) المرجع والورقة نفسهما.

أَيْنَ الثَّقَى أَيْنَ الْمَعَارِفُ وَالْهُدَى
أَيْنَ الْعُلُومُ مَصَابِيحُ الْأَنْوَارِ⁽⁴⁴⁾.

وما قاله أيضاً في المناسبة ذاتها الفقيه الأديب محمد بن عبد الرحمن البطاوري
من قصيدة تضم أربعة وأربعين بيتاً:

وَمَنْ الْيَوْمَ لِلْعُلُومِ وَأَهْلِهَا
يَلْقَاهُمْ بِالرَّحْبِ وَهُوَ رَحِيبٌ

إلى أن قال:

ضَاعَ وَاللَّهِ رُكْنُ عِلْمٍ وَحِلْمٍ
وَذَوِي غَصْنِهِ الزُّهْيُ الرُّطِيبُ⁽⁴⁵⁾.

وما شهد به أيضاً الفقيه الأديب الهاشمي بن زوين في معنى ذلك من قصيدة له
تتألف من ثلاثة وأربعين بيتاً:

فَإِنْ دَفَنُوا فَقَدْ دَفَنُوا عُلُوماً
وَعَرَفَانَا وَطُوداً مِنْ سَخَاءٍ

إلى أن قال:

مُحِبُّ الْعِلْمِ وَالْعُلَمَاءِ مُسَدِّ
لَهُمْ خَيْرَاتٍ مَكْثَارِ الْعَطَاءِ⁽⁴⁶⁾.

2 - جهود أبناء الشرفاء الوزانيين:

إلى جانب تلقين الطريقة الصوفية للمريدين وبث العلوم بين صفوفهم، عمل شيوخ
الزاوية الأم على إعداد أبنائهم الإعداد الكافي في العلم والتربية، كي يتحملوا معهم أعباء

(44) محمد بن حمزة المكناسي، الكوكب الأسعد...، م.س، ص.199.

(45) المصدر نفسه، ص.203.

(46) المصدر نفسه، ص.206.

نشر الطريقة في المدن والبوادي المغربية، فكان أن بزغت في سماء الزاوية الوزانية أعلام فكرية من أبناء الشرفاء، كانت لها اليد الطولى في المعرفة الدينية والأدبية والصوفية والتاريخية، من نماذجها مولاي المكي بن محمد بن عبد الله الشريف (ت. 1150 هـ/1737 م)، الذي كان له باع طويل في علوم الفقه وعلوم الحديث، رحل إلى المشرق بقصد الحج، وفي طريق عودته أقام بمصر عدة سنين، فأجازه جمع من علمائها، منهم الشيخ منصور المنوفي، ولما عاد من المشرق انتقل إلى الرباط فاستوطنها، وتصدر الزاوية الوزانية بها يعطي الأوراد، وينشر الطريقة ويُدرّس العلم⁽⁴⁷⁾.

ومولاي الراضي بن محمد بن عبد الله الشريف، الذي رحل مع أخيه مولاي المكي المذكور إلى المشرق، فأجازه الشيخ المنوفي بمصر، وشهد له بالبراعة والتمكن، وبرع في الأدب، وأجاد الصناعة الشعرية، وله آثار شعرية ضاع جلها ولم يبق منها إلا بعض القصائد، وقد انتقل إلى الرباط فاستوطنها، وبها توفي ودفن⁽⁴⁸⁾.

وسيدي محمد بن الشيخ مولاي التهامي (ت. 1150 هـ/1737 م)، الذي اشتهر بنبوغه في العلوم الدينية والصوفية، فعمل على نشر الطريقة الوزانية بقبيلة بني زكار الجبلية، ثم انتقل إلى فاس فأشرف بزاوية الشرشور على تدريس كتب الفقه والتصوف وإدارة حلقات الذكر والسماع⁽⁴⁹⁾.

ومن هذه الأعلام الفكرية أيضاً مولاي علي الأصغر بن الشيخ مولاي التهامي (ت. 1171 هـ/1757 م)، الذي يعود إليه الفضل في نشر الطريقة الوزانية بقبيلة سطة

(47) انظر: عبد الله الوزاني، الروض المنيف، ج1، ورقة 40؛ محمد بن علي بن أحمد دنية الرباطي، مجالس الانبساط بشرح تراجم علماء وصلحاء الرباط، مطابع الإيتقان، الرباط، الطبعة الأولى 1986، ص 96-100؛ محمد بوجندار، الاغتباط بتراجم أعلام الرباط، دراسة وتحقيق عبد الكريم كريم، مطابع الأطلس، الرباط، الطبعة الأولى 1987، ص ص. 340-343؛ عبد الله الجراي، ورقات في أولياء الرباط ومساجده وزواياه، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1978، ص ص. 31-32؛ عبد الإله لغزاوي، الممارسة الثقافية... م.س، ص. 284-285.

(48) انظر: عبد الله الوزاني، الروض المنيف... م.س. ج1، ورقة 41؛ عبد الإله لغزاوي، الممارسة الثقافية... م.س، ص. 608.

(49) راجع: محمد القادري، نشر المثاني... م.س، ج4، ص ص. 260-263؛ حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان... م.س، ص. 510؛ عبد الإله لغزاوي، الممارسة الثقافية... م.س، ص. 279، 384.

الجبليّة أيام سكناه بها، ثم ما لبث أن انتقل إلى فاس، فكان لامعاً في رواية أخبار السلف الصالح⁽⁵⁰⁾.

وسيدي محمد بن العربي بن الشيخ مولاي التهامي (ت 1181 هـ/ 1761 م)، الذي كان إخبارياً لامعاً. ذكر القادري أنه «لم يكن في وزان مثله»⁽⁵¹⁾.

وسيدي محمد زين العابدين بن الشيخ مولاي الطيب (ت 1170 هـ/ 1756 م)، الذي تولى مهمة الخطابة بالمسجد الأعظم بوزان، وكان له باع في رواية الأخبار، وحضور متميز في الذكر والسماع⁽⁵²⁾.

وسيدي عبد الله بن الشيخ مولاي الطيب الوزاني (ت 1171 هـ/ 1757 م)، الذي كان عالماً بالأنساب، حاذقاً في رواية الأخبار⁽⁵³⁾.

وسيدي التهامي بن الحسني بن الشيخ مولاي التهامي، الذي كان ولوعاً بحفظ السير، وبارعاً في رواية الأخبار⁽⁵⁴⁾.

وسيدي أحمد بن علي الأصغر بن الشيخ مولاي التهامي (ت 1232 هـ/ 1816 م)، الذي كان ضليعاً في معارف عديدة، حلاه القادري بـ«الفقيه النبيه، الحاذق الإخباري»⁽⁵⁵⁾، وقال في حقه أيضاً: «الفقيه الجليل، النبيل الحفيل، المكثّر من الإطلاع للأصول والفروع...، الفقيه اللبيب المطالع، المحيب للعلماء والفقهاء، له

(50) راجع: محمد القادري، نشر المثاني...، م.ي، ج4، ص ص. 258-259؛ عبد الله الوزاني، الروض المنيف...، م.س، ج1، من ورقة 99 (ظهر) إلى ورقة 107 (وجه)؛ عبد الإله لغزوي، الممارسة الثقافية...، م.س، ص ص. 328-329.

(51) راجع: محمد القادري، نشر المثاني...، م.س، ج4، ص. 255؛ عبد الإله لغزوي، الممارسة الثقافية...، م.س، ص. 329.

(52) انظر: محمد القادري، نشر المثاني...، م.س، ج4، ص ص. 265-266؛ عبد الله الوزاني، الروض المنيف...، م.س، ج2، ورقة 2 (وجه)، وكذلك ورقة 23 (وجه)؛ عبد الإله لغزوي، الممارسة الثقافية...، م.س، ص ص. 322، 330، 384.

(53) انظر: محمد القادري، نشر المثاني...، م.س، ج4، ص. 127؛ عبد الإله لغزوي، الممارسة الثقافية...، م.س، ص. 328.

(54) انظر: محمد القادري، نشر المثاني...، م.س، ج4، ص. 254؛ عبد الإله لغزوي، الممارسة الثقافية...، م.س، ص. 329.

(55) محمد القادري، نشر المثاني...، م.س، ج4، ص. 140.

نخوة في مطالعة الكتب وشرائهم ونسخهم، فريد العصر اليوم بمدينة فاس، ولم يكن لأحد اعتناء بذلك مثله»⁽⁵⁶⁾.

هذه بعض النماذج من أبناء الشرفاء الوزانيين الذين تألقوا في ميادين معرفية مختلفة خلال القرن الثاني عشر الهجري/الثامن عشر الميلادي، فكان لهم الفضل في إغناء فضاء الزاوية الأم بالعطاء الفكري، وفي تثبيت أسس الطريقة الوزانية ببعض البوادي والمدن المغربية.

3 - جهود العلماء الوافدين على وزان:

واستفادت «دار الضمانة» في هذه الفترة من العلماء والمدرسين والأدباء الذين وفدوا عليها من مناطق مختلفة، إما من أجل تحديد أواصر الصحة والمودة التي جمعتهم بشرفائها، أو رغبة في إيجاد الملاذ الآمن من بطش السلطة السياسية القائمة، أو بقصد الإقامة بجوار شيوخها.

فمن الذين هاجروا إليها أو ترددوا عليها الفقيه المدرس محمد المشاط الفاسي (ت. 1136 هـ/1723م)، أحد مشاهير علماء فاس. فقد هاجر إليها بأهله وولده فراراً من الموافقة على «ديوان الخراطين» وسكنها مدة، وتصدر للتدريس والإقراء بالمسجد الأعظم للزاوية طيلة المدة التي قضاها بها إلى أن عاد إلى فاس بعد سكون أزمة الخراطين المشهورة على عهد السلطان المولى إسماعيل⁽⁵⁷⁾.

والأديب علي مصباح الزرويلي (ت. 1130 هـ/1718م)، أحد كبار الأدباء في وقته، تردد على وزان مراراً، وأشاد بالشرفاء الوزانيين في أشعاره⁽⁵⁸⁾، ورثى شيخ زاويتهم مولاي التهامي بقصيدة مؤثرة⁽⁵⁹⁾.

(56) محمد القادري، نشر المثاني...، م.س، ج4، ص ص. 259-260؛ عبد الإله لغزواي، الممارسة الثقافية...، م.س. ص. 227، 329.

(57) راجع: حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص. 399.

(58) راجع: محمدي الحسني، ديوان أبي الحسن علي مصباح الزرويلي. رسالة دبلوم الدراسات العليا في اللغة العربية وآدابها، طبعة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1985، ج2، ص. 79.

(59) حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س، ص ص. 402-405.

والفقيه المدرس محمد الكندوز المصمودي (ت. 1148 هـ / 1735 م)، أحد أشياخ فاس في علوم اللغة والأدب، زار وزان والتقى بشيخ زاويتها مولاي التهامي، فأخذ عنه ولزم صحبته⁽⁶⁰⁾.

والمؤرخ محمد بن الطيب القادري (ت. 1187 هـ / 1773 م)، الذي زار وزان أكثر من مرة، والتقى بمولاي الطيب وتبرك به، وأفاد واستفاد⁽⁶¹⁾.

والمدرس محمد بن الحسن الجنوي (ت. 1200 هـ / 1786 م)، الذي هاجر إلى زاوية وزان وأقام بها مدة طويلة يشتغل بالإفتاء والتدريس والخطابة بمسجدها الأعظم⁽⁶²⁾.

والفقيه المدرس محمد التاودي ابن سودة المري (ت. 1209 هـ / 1795 م)، أحد كبار المدرسين بجامع القرويين، تزلع في الحديث والفقه والأصول، ونبغ في البلاغة والنحو والمنطق، وتردد على وزان غير ما مرة، فالتقى بالشيخ مولاي الطيب، ونال منه إكراماً ومبرة⁽⁶³⁾.

والفقيه القاضي النوازي محمد بن عمرو الزروالي (ت. 1230 هـ / 1814 م)، الذي تتلمذ على يده جماعة من علماء فاس، ولاه السلطان المولى سليمان قضاء وزان عام 1209 هـ / 1795 م، فأخذ في تدريس الألفية في النحو بالمسجد الأعظم بالمدينة⁽⁶⁴⁾.

والفقيه المؤرخ أبو الربيع سليمان بن محمد الحوات الشريف العلمي الشفشاوني، صاحب «الروضة المقصودة»، و«البدور الضاوية» وغيرهما (ت. 1231 هـ).

(60) محمد القادري، نشر المثاني...، م.س، ج3، ص. 374 ؛ لغزوي، الممارسة الثقافية...، م.س. ص. 207.

(61) محمد القادري، نشر المثاني...، م.س، ج4، ص. 180، لغزوي، الممارسة الثقافية...، م.س. ص. 208.

(62) انظر: عبد الرحمن ابن زيدان العلوي المكناسي، إتحاف أعلام الناس بجمال أخبار حاضرة مكناس، مطابع «إديال»، الدار البيضاء، الطبعة الثانية 1990، ج4، ص. 140-135 ؛ محمد داود، تاريخ تطوان، تطوان، 1963، ج3، ص. 99.

(63) محمد التاودي بن سودة المري الفاسي، الفهرسة الكبرى، دراسة وتحقيق عبد المجيد خيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى 2002، ص. 127، 140.

(64) محمد بن عبد السلام الضعيف الرباطي، تاريخ الدولة السعيدة، تحقيق أحمد العماري، دار المآثورات، الرباط، الطبعة الأولى 1986، ص. 255.

هـ/1816م)، الذي كانت له علاقة طيبة مع شرفاء «دار الضمانة»، بحيث لم يكن يتردد في مواصلتهم بالزيارة، ومدحهم، ورثاء من مات منهم. ففي عام 1194هـ/1780م نجده يمدح الشيخ سيدي أحمد بن الطيب بقصيدة رائية تتألف من ستة عشر بيتاً⁽⁶⁵⁾. ولما أفضت المشيخة إلى الشيخ سيدي علي بن أحمد مدحه بقطعة شعرية في ثمانية أبيات⁽⁶⁶⁾. وبإثر وفاته سنة 1226هـ/1811م رثاه بقصيدة مؤلفة من أربعين بيتاً⁽⁶⁷⁾.

والمؤرخ محمد بن عبد السلام الضعيف الرباطي (ت. 1233 هـ/1817م)، الذي توثقت صلاته بالشيخين سيدي أحمد بن الطيب وسيدي علي بن أحمد، وتكررت زيارته لهما بوزان، وواظب على حضور مجالسهما العلمية، وعلى مجالس الذكر والسماع والطرب والموسيقى مع أبناء الشرفاء بحى القشربين، إذ يقول حاكياً عن تجربته الفنية بوزان: «...أخذنا أياماً من الزهو والسرور بالقشربين مع الشرفاء أولاد سيدي محمد بن العربي، جاد علينا الدهر بالزمان والمكان والإخوان...، وسهرنا بالآلة ليالي شعبان وليالي رمضان وشوال...»⁽⁶⁸⁾. وقد واكب الضعيف تطور الزاوية الوزانية في وقته، وأثبت في كتابه كثيراً من أخبارها، وخصوصاً فيما يتصل بعلاقتها مع المخزن، وغيرهم من العلماء والأدباء الأعلام.

4 - جهود تلامذة الزاوية:

واستفادت الزاوية الوزانية كثيراً من تلامذتها العلماء المنخرطين في سلك طريقتها الصوفية، الذين أفادوا الثقافة بوزان إفادة ملحوظة، فمن هؤلاء الفقيه الصوفي عبد الكبير بن عبد المجيد اعليوات المصمودي⁽⁶⁹⁾، الذي يعد من أقدم تلامذة

(65) سليمان الحوات، الروضة المقصودة والحلل الممدودة في مآثر بني سودة، دراسة وتحقيق عبد العزيز تيلاني، مطبعة النجاشي الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1994، ج2، ص. 519.

(66) عبد الإله لغزاوي، الممارسة الثقافية...، م.س. ص. 639.

(67) محمد بن حمزة المكناسي، الكوكب الأسعد...، م.س. ص. 198-201.

(68) الضعيف الرباطي، تاريخ الدولة السعيدة...، م.س. ص. 258.

(69) كانت وفاته بوزان في أواخر القرن 11هـ/القرن 17م، انظر: حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان...، م.س. ص. 328 هامش رقم 68؛ محمد حجي، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، مطبعة فضالة، المحمدية، 1978، ص. 474؛ عبد الإله لغزاوي، الممارسة الثقافية...، م.س. ص. 476-480.

الشيخ المؤسس مولاي عبد الله الشريف، اشتغل بالتدريس بزاوية وزان، وناب عن شيخه في استقبال العلماء الوافدين عليها، فذاعت شهرته، وسمت مكانته بين فحول العلم من أهل عصره.

والصوفي أبو معمر عثمان بن عمر العجمي⁽⁷⁰⁾، أحد تلامذة الشيخ المؤسس، والذي يعود إليه الفضل في شرح أصول الطريقة الوزانية في كتاب يشهد على براعته في العلوم الصوفية⁽⁷¹⁾.

والمدرس الحسن بن عبد الله الهواري، الذي تولى قضاء وزان ومصمودة، ثم قدمه شيخه مولاي عبد الله الشريف في آخر عمره على جميع تلامذته بالزاوية، فكان ينوب عنه في الإمامة والخطبة والتدريس بالمسجد الأعظم وإدارة حلقات الذكر واستقبال المريدين⁽⁷²⁾.

ومن هؤلاء التلامذة الأعلام الشيخ الحاج الخياط الرقعي الفاسي (ت. 1115 هـ/1703م)، شيخ الزاوية الوزانية بفاس، كان كثيراً ما يتردد على وزان للاجتماع بشيخه مولاي عبد الله وخلفه الشيخ سيدي محمد، وللمساهمة في إحياء ليالي الذكر والسماع بزاويتها⁽⁷³⁾.

والأديب محمد بن الطيب العلمي (1134 هـ/1721م)، الذي أخذ الطريقة الوزانية عن الشيخ سيدي محمد بن عبد الله الشريف، وواظب على حضور مجالسه العلمية⁽⁷⁴⁾، ورثاه عند وفاته بقصيدة ملأ بها «الأسماع باللفظ الفصيح والثناء الصريح»⁽⁷⁵⁾، وتوثقت صلته بعد ذلك بالشيخ مولاي التهامي وأخذ عنه الطريقة، ولازمه مدة بوزان، فكان يتلقى عنه الأحاديث النبوية ويستفسره في كثير من

(70) انظر: حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان... م.س، ص 552. هامش رقم 3.

(71) يوجد الكتاب مخطوطاً ضمن مجموع بالخزانة العامة بالرباط رقم 3352 كـ

(72) راجع: عبد السلام القادري، التحفة القادرية... م.س، ج 1، ص 92.

(73) حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان... م.س، ص. 472، 473، 481، 482، 498.

(74) المصدر نفسه، ص 370.

(75) المصدر نفسه، ص ص 373-374.

الأمر الدينية والمعرفية⁽⁷⁶⁾، وقد مدحه في حياته⁽⁷⁷⁾، ورثاه بعد وفاته⁽⁷⁸⁾، ورثي ولده سيدي عبد الله بن مولاي التهامي بعد وفاته⁽⁷⁹⁾.

والفقيه محمد بن عبد الرحمن ابن زكري الفاسي (ت. 1144 هـ/ 1731 م)، الذي تكررت زيارته لشيخه سيدي محمد ومولاي التهامي بوزان مرات كثيرة⁽⁸⁰⁾، وله في مدحهما قصيدة في أربعة عشر بيتاً⁽⁸¹⁾.

والفقيه المدرس أحمد بن عبد العزيز الوزاني، الذي كان مضرب الأمثال في الفقه والتصوف، أخذ الطريقة الوزانية عن الشيخ محمد بن عبد الله الشريف، وعاصر الشيخين مولاي التهامي ومولاي الطيب، ودرّس كتب الفقه بالمسجد الأعظم بوزان، وبرسمه وإسمه ألف تلميذه عبد السلام بن أحمد الوزكاني منظومته في التصوف، وشرحها برسمه، وقرن إسمها بإسمه، وأسمها «نصرة المستنصر ونزهة المستنصر»، وكان فراغه من تأليفها عام (1141 هـ/ 1729 م)⁽⁸²⁾.

والشيخ الصوفي عبد الرحمن بن الحسن اليازغي الشهير بالشير (ت. 1150 هـ/ 1737 م)، شيخ الزاوية الوزانية بمكناس⁽⁸³⁾. والفقيه الصوفي المقرئ المهدي الصحراوي الفاسي (توفي في حدود 1150 هـ/ 1737 م)⁽⁸⁴⁾.

(76) المصدر نفسه، ص. 376.

(77) راجع: محمد بن الطيب العلمي، الأنيس المطرب فيمن لقيته من أدباء المغرب. المطبعة الحجرية. فاس، 1315 هـ، ص. 56.

(78) حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان... م. س.، ص. 401.

(79) محمد بن الطيب العلمي، الأنيس المطرب... م. س.، ص. 152.

(80) محمد القادري، نشر المثاني... م. س.، ج 3، ص. 338.

(81) عبد الإله لغزوي، الممارسة الثقافية... م. س. ص. 632؛ أحمد ابن حسون الوزاني، زهرة الآس فيمن لقيته من الناس بوزان وفاس، ميكرو فيلم. خ. ع. رقم 829، ورقة 18 (ظهر).

(82) عبد الله الرجراجي أمام، المسار الثقافي بوزان... م. س.، ص. 7-6؛ لغزوي، الممارسة الثقافية... م. س. ص. 240.

(83) حمدون الطاهري الجوطي، تحفة الإخوان... م. س.، ص. 373.

(84) المصدر نفسه، ص. 396، 500.

والمدرس أحمد بن علي الشدادى (ت. 1163هـ/1749م)، الذي ولاه شيخه مولاي الطيب قضاء وزان بعد عزله عن قضاء فاس⁽⁸⁵⁾، وتصدر بـ«دار الضمانة» لإقراء العلم، فكان يُدرّس بها «مختصر خليل» و«تحفة ابن عاصم»⁽⁸⁶⁾.

والفقيه محمد بن منصور المساري (ت. 1175هـ/1761م)، الكاتب الخاص للشيخ مولاي الطيب⁽⁸⁷⁾. اشتغل بالتدريس بزاوية وزان، فكان له القدم الراسخ في العلوم والفهوم، وله كتب محررة تشهد على طول باعه وكثرة اطلاعه⁽⁸⁸⁾.

والفقيه القاضي النوازلي علي بن أحمد العسري الوزاني (ت. 1186هـ/1772م)، الذي تصدر لإقراء العلم وإفادة الخلق بالزاوية على عهد شيخه مولاي الطيب، كما تولى قضاء وزان وما أضيف لها من بلاد مسمودة⁽⁸⁹⁾.

والفقيه الصوفي المؤرخ حمدون الطاهري الجوطي الفاسي (ت. 1191هـ/1777م)، الإمام والخطيب بمسجد القرويين، أخذ الطريقة الوزانية بفاس عن الشيخ مولاي قاسم بن رحمون الزرهوني، ثم شد الرحلة إلى وزان، فأخذها عن الشيخ مولاي الطيب عام 1146هـ/1733م⁽⁹⁰⁾. وقد حرص حمدون أثناء مقامه بوزان على حضور المجالس الصوفية لشيخه مولاي الطيب بـ«دار السَّقَف»⁽⁹¹⁾، وتكررت زيارته له بهذه المدينة مرات عديدة، إذ لم يكن يدع أية فرصة تقلت من يده دون أن يستغلها في زيارة شيخه المذكور، الذي سلب له الإرادة حتى أصبح لا يفعل فعلاً ولا يبرم أمراً إلا عن إذنه ومشورته. وبعد وفاة شيخه هذا ألف حمدون كتابه المشهور «تحفة الإخوان ببعض مناقب شرفاء وزان»، عربوناً عن المحبة الصادقة التي كانت له في هذا الشيخ بوجه خاص، وفي سائر شرفاء «دار الضمانة» على وجه العموم⁽⁹²⁾.

(85) محمد القادري، نشر المثاني...، م.س، ج4، ص.77.

(86) التهامي الحمومي، المقصد السامي...، م.س، ص.3.

(87) حمدون الطاهري الجوطي تحفة الإخوان...، م.س، ص.542.

(88) أحمد ابن حسون الوزاني، زهرة الآس...، م.س، ورقة 31 (وجه).

(89) محمد القادري، نشر المثاني...، م.س، ج4، ص.199.

(90) حمدون الطاهري الجوطي تحفة الإخوان...، م.س، ص.344، 417.

(91) المصدر نفسه، ص.340.

(92) انظر در استناعتنه، المنشورة تحت عنوان «حمدون الطاهري الجوطي: محاولة لإعادة الاعتبار»، في

مجلة عوارف، العدد الأول، خريف 2006، ص.ص. 149-176.

ومن هؤلاء التلامذة أيضاً، الذين أسهموا في الحركة الفكرية بوزان خلال الفترة المذكورة، الفقيه الصوفي محمد بن حمزة المكناسي (كان حيا عام 1237هـ/1821م)، وقد أخذ الطريقة الوزانية عن الشيخ سيدي أحمد بن الطيب الوزاني، وزاره بوزان مراراً مع ركب فقراء تازة الذي كان يرأسه المقدم محمد بن عامر الخليلي المكناسي⁽⁹³⁾، ثم أخذها بعد ذلك عن ولده الشيخ سيدي علي بن أحمد، فلازمه في السفر والحضر، وألف في مناقبه كتابه المشهور «الكوكب الأسعد» السالف الذكر.

والفقيه العلامة، الحبر الفهامة، محمد بن الحاج الرهوني (ت. 1230 هـ/1815م)، الذي أخذ الطريقة الوزانية عن الشيخ سيدي علي بن أحمد، وتوطدت صلته به حتى أصبح من خاصته «الملازمين له، المتهتكين في محبته، من غير غلو ولا تفريط، شأن العلماء العاملين»⁽⁹⁴⁾. وقد انتصب الرهوني لتدريس العلوم بزاوية وزان، وولي الإمامة والخطابة بمسجد مولاي عبد الله الشريف مدة طويلة، كما تصدى للفتوى والنظر في التوازل الفقهية، وقلده السلطان المولى سليمان النظر في أمر قضاة الجبل بمقتضى رسالة وجهها إليه مؤرخة في 29 صفر عام 1213هـ⁽⁹⁵⁾.

والفقيه العربي بن عبد الله المساري الشهير بالأديب (ت. 1238 هـ/1822م)، الذي توثقت علاقته بالشيخ مولاي الطيب، وبابنه سيدي أحمد، وبحفيده سيدي علي بن أحمد، فكان مواظباً على مواصلتهم بالزيارة، مداوماً على حضور مجالسهم العلمية، وله فيهم أمداح ومراثي عديدة⁽⁹⁶⁾. وغيرهم كثيرون.

هذه بعض الوجوه الفكرية التي تفاعلت مع الزاوية الوزانية، وتشبعت بطابعها الروحي، ووطدت وشائجها بـ«دار الضمانة»، فوجدت فيها مجالاً خصباً لنشر

(93) محمد بن حمزة المكناسي، الكوكب الأسعد... م.س، ص. 84، 172، 232.

(94) عبد الرحمن ابن زيدان، إتحاف أعلام الناس... م.س، ج 4، ص. 184.

(95) أثبت عبد الله الرجراجي هذه الرسالة بتمامها في عرضه: المسار الثقافي بوزان... م.س، ص 12-11؛ وللمزيد من التفاصيل عن ترجمة الرهوني يرجى الاطلاع على دراسة عبد الإله لغزاوي، الممارسة الثقافية... م.س، ص. 489-503.

(96) انظر: عبد السلام البكاري، الإشارة والبشارة في تاريخ وأعلام بني مسارة، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1984، ص. 175-225 عبد الإله لغزاوي، الممارسة الثقافية... م.س، ص. 633-636.

وتعميم علومها المختلفة، فاستفادت بذلك وزان "زاوية ومدينة" منها، مما جعلها مركزاً للعلم والمعرفة، بخلاف ما ذهب إليه الأستاذ محمد المنصور من أن زاوية وزان لم تحتضن حركة علمية هامة على غرار الزاوية الناصرية، وأن شيوخها لم يبذلوا نفس الحماس الذي كان لدى الناصريين لجلب العلماء⁽⁹⁷⁾.

(97) محمد المنصور، تصوف الشرفاء...، م.س، ص.20.

القانوني والاجتماعي في النظام العقاري بالمغرب

ذ. نعيمة المدني

باحثة، الرباط

مدخل إشكالي :

يمكن إدراج موضوع النظام العقاري بالمغرب ضمن المشاكل التي وصفها رمبو بلاسيد R. Placide بكونها تبقى غير معروفة أو غير معروفة بشكل جيد connus⁽¹⁾ : des problèmes encore mal

قلما ركزت الدراسات السوسيولوجية على مسألة النظام العقاري بالمغرب، وإذا كان هذا الأمر يشير من ناحية إلى وجود هذا الأخير كموضوع خصب في علوم اجتماعية أخرى (القانون والجغرافيا على الخصوص)، فإنه يذهب بنا كذلك إلى صعوبة تناول السوسيولوجي له، إذ لا يمكن مثلاً تطبيق، كما هو الحال بالنسبة للسوسيولوجيا الكولونيالية مفهوم الملكية كما يفهم في الغرب الرأسمالي عن حالة المغرب أو الغرب العربي. إنه من الأخطاء التي وقعت فيها السوسيولوجيا الكولونيالية⁽²⁾. في هذا الباب مما أدى بها إلى الخلط مثلاً بين ما كان يعرف بأراضي المخزن وأراضي السلطان، بين الأراضي الجماعية والأراضي العامة... كما أن سيرورة ميلاد الملكية الخاصة في الغرب بانتفاء الملكية الفئودالية، تلك السيرورة

R. Placide Rambaud : Sociologie rurale recueil de textes Mouton Editeur. Paris. Lahaye, (1) 1976, p 159.

C.R.E.S.M : Les problèmes agraires au Maghreb. C.R.N.S., Paris 1977. p 10

(2)

التي كانت هي ذاتها سيرة ميلاد المجتمع الغربي الحديث لا تعبر عن ذات الطريقة العسيرة التي نشأت بها (الملكية الخاصة) بالمغرب والظواهر التي أحاطت بهذه النشأة (الاستعمار بصفة خاصة).

تشير هذه التوطئة بطريقة ما إلى خصوصية نظام الملكية العقارية بالمغرب، إلا أنها ستقودنا كذلك إلى الحديث عن العراقيل التي تفرضها طبيعة هذا النظام أمام تنمية العالم القروي، وهو ما سيستدعي تسليط الضوء على إشكالية جوهرية : بحيث لا يوجد في الواقع نظام عقاري واحد بالمغرب بقدر ما توجد أنظمة عقارية متعددة يختلف الباحثون دائما حول إحصاء عددها نظرا مثلا لانتفاء الدواعي التاريخية لوجود أحدها (أراضي النائية)، أو انصهار أحدها في الأخرى (تحويل الملكية الجماعية إلى ملكية خاصة)، أو نظرا لارتباط بعضها بالخصائص الاجتماعية لمنطقة معينة (الأنظمة التي يملئها العرف)... وهنا نتساءل عن إمكانية وجود سياسة تنموية واحدة تستوعب كل هذه الأنظمة ؟

نشير من ناحية أخرى، داخل هذه الإشكالية إلى التعارض والاختلاف الممكن بين القانون المغربي بتعدد منابعه (القانون الفرنسي الوضعي، الشرع ثم العرف) وبين الخصوصية الاجتماعية لبعض المناطق والتي تفرض وجود أنظمة عقارية خاصة بها، كما يمكن التساؤل أيضا عن العلاقة بين ما يملئه التعريف القانوني لبعض الأنظمة العقارية وبين الممارسات الاجتماعية التي تمارس بخصوصه في الواقع ؟ (عدم وجود حرية التصرف، المرأة مثلا في بعض المناطق فيما يخول لها القانون كملكية خاصة، بل إنها عملية تؤول إلى الزوج أو الأخ)⁽³⁾.

سنحاول في هذا البحث القيام بالاستعراض والمساءلة النقدية لما جاء في أهم الدراسات التي تناولت موضوع النظام العقاري في سبيل الإحاطة بالجوانب التي تحكم الإشكالية المطروحة آنفا ؛ وبشكل يسمح لنا بإمكانية المقارنة والتحليل.

Raymond Jamous : Honneur et baraka. Ed. de la maison des sciences de l'homme, (3) Cambudge, 1977, p 124.

النظام القانوني والنظام العقاري : القانون والواقع الاجتماعي

يشمل النظام العقاري للأرض في المغرب مجموعة متنوعة من الوضعيات أو الأنظمة القانونية Statuts juridiques تختلف حسب الدارسين وعبر التاريخ.

حصرت دراسة هامة قام بها إميل عمار Emile Amar سنة 1913 بـعيد الحماية الفرنسية المعلنة على المغرب الأنظمة العقارية للأرض في المغرب في أنظمة عامة وأنظمة فرعية، يشمل الصنف الأول أراضي المخزن، الأراضي الموات، الأراضي القبلية ثم الأراضي الخاصة، أما الصنف الثاني أي الأنظمة الفرعية فهو يدخل ضمن الأراضي القبلية التي تنقسم إلى أراضي جماعية، أراضي النائية ثم أراضي الجبوس والجيش أي أن الأمر يتعلق بسبع أنظمة عقارية⁽⁴⁾. وهو ذات العدد الذي وصل إليه ميزورور (A) Mesureur، كما أمكننا مع ديكرود (P) Ducroux إضافة نظام ثامن هو الأراضي المسجلة Les terres immatriculées⁽⁵⁾، ويمكن كذلك الوصول إلى عدد كبير من الأنظمة أو الوضعيات العقارية بالنظر إلى النظام الاجتماعي الذي أفرزها ويراعى داخله (نظام رهن الأرض مثلا بالأطلس الكبير)⁽⁶⁾.

لئن وجدت الأنظمة العقارية بالمغرب على هذا النحو من التعدد والتنوع، فإن ذلك يعود بالأساس إلى المصادر المتعددة للنظام القانوني ذاته، ويبد أن إميل عمار Emile Amar عندما قال "تعد مسألة التنظيم العقاري بالمغرب مشكلا يزداد تعقده لارتباطه بمشكل آخر هو التنظيم القانوني ذاته" كان قد انتبه إلى مشكل عدم التلاؤم بين القانون المغربي وبين التنظيم العقاري، وهي ذات المسألة التي أكد عليها نجيب بودربالة وبول باسكون Paul Pascon و Najib Bouderbala عندما ميزا بين القانون والفعل (Le droit et le fait) في المغرب، وخلصا إلى الطبيعة التركيبية للقانون المغربي⁽⁷⁾. فكيف تعدد مصادر القانون المغربي؟ كيف تتعارض أو تختلف الطبيعة

Amar Emile : L'organisation de la propriété foncière au Maroc. Paul guthner Editeur, (4) Paris, 1913, p, 16-61.

Najib Bouderbala : «Paysages et structures agraires», dans la grande encyclopédie du Maroc, Agriculture pêche, Rabat, 1988 p 113.

Jacques berques : Les structures du haut Atlas. Bibliothèque de sociologie contemporaine, (6) PUF. Paris. 1955. p 359.

Paul Pascon et N. Bouderbala : Etudes rurales, société marocaine des éditeurs réunis, (7) Rabat 1980, p 213.

التركيبة للقانون مع طبيعة الأنظمة العقارية ؟ هل يمكن التفكير في تنمية قروية في ظل هذا التعارض ؟ ثم هل يمكن ربط ذلك بمدى حضور القروي le rural ذاته في القانون المغربي ؟

لا يمكن الحديث عن وجود نسق قانون مغربي يتوفر على انسجامه ومنطقه الداخلي الخاص بقدر ما يمكن ملاحظة وجود تركيبة من القوانين أو الممارسات القانونية des pratiques juridiques لكل منها منطقها الخاص وخصوصيتها التي تجعلها تنسجم مع مكان دون آخر وفي ميدان دون غيره بشكل يفسر كون قانون ما يكون موضوع مقاومة في مكان أو موضوع ما. فما هي مصادر القانون المغربي؟⁽⁸⁾

1 - القانون الوضعي : هو قانون فرض مع الحماية الفرنسية على المغرب، وهو قانون حديث من مكتسبات الثورة الفرنسية 1789 التي أكدت من بين المسائل الأساسية التي أكدت عليها، على حرية الملكية الفردية، وقد استعمل هذا القانون في فترة الحماية لتسهيل عملية الاستعمار.

2 - القانون الإسلامي أو الشرع : ويجد مرجعيته في الكتاب والسنة والاجتهاد الفقهي (الذي انتشر في القرن الثاني للهجرة)، كما يتميز المغرب باتباعه للمذهب المالكي، ونتساءل في هذا الباب عن مدى استيعاب الشرع لقوانين عرفية وجدت في المغرب قبل الفتح الإسلامي ؟

3 - القانون العرفي : هو عبارة عن قوانين وقواعد تتفق عليها الجماعة وتقوم بتطبيقها وتسعى من خلالها إلى الحفاظ على توافقها، كما يمكن أن تغيرها إذا اقتضت الظروف ذلك.

يتميز المغرب بوجود قانون عرفي يتكامل مع الشرع مع وجود اختلافات يقع البث فيها في الممارسة بالرجوع إلى أعراف الناس، وقد عالج علماء المسلمين علاقة العرف بالشرع في مظانه، أما المستعمر فقد حاول استعمال هذا الأمر كورقة رابحة حينما عارض بين الشرع والعرف في إطار سياسة التقسيم بين البربر والعرب.

Ibid, p 214.

(8)

ورغم الظروف الجديدة التي رافقت الاستقلال، فقد استدعت القوانين العرفية في كثير من الأحيان وجود مجموعة من النزاعات، وتؤكد أكثر من مرة كون العرف يجيب عما سكت عنه الشرع ؛ وأن المرجع الأساسي للقانون العرفي هو التوافق الداخلي للمجتمع والجماعة التي يطبق داخلها⁽⁹⁾.

بالإضافة إلى التعدد في مصادر القانون المغربي، يمكن تسجيل اختلافات عديدة في حضور الأصناف الثلاثة المذكورة : إذ قام كل من نجيب بودربالة وبول باسكون Paul Pascon و Najib Bouderbala برسم ما يشبه خريطة لتطبيق هذه الأصناف القانونية حسب علاقات الإنتاج (القانون الوضعي) ؛ العلاقات العائلية (الإرث مثلاً)، حسب الأماكن (تطبيق العرف في مناطق معينة بالمغرب)⁽¹⁰⁾.

ويمكن إيراد مثال حول قوانين عرفية تخص النظام العقاري أملت لها خصوصية منطقة معينة هي قبائل سكساوة بالأطلس الكبير، وذلك في سبيل تعيين الفرق بين تركيب القانون المغربي بمصادره المتنوعة، وبين ما تسفر عنه قراءة واقع اجتماعي بعينه.

قانون الأرض لدى قبائل سكساوة : النظام العقاري كنظام عرفي بالأساس

يقدم جاك بيرك Jacques berques قبائل سكساوة كنموذج لمجتمع حافظ على نظامه العقاري الخاص به، على أن هذا النظام العقاري رغم ثباته، تتخلله مجموعة من التغيرات والتناقضات الممكنة.

يشكل الحقل، بالنسبة لقبائل سكساوة أهمية كبيرة تفوق الأهمية المضافة على المنزل مثلاً، وإذا كان ذلك يعود في جانب كبير منه إلى ضيق المجال وفقره، فإن هذا العامل الأخير شكل إلى جانب عوامل أخرى كالمجاعة، والأمراض والغزو من طرف الأعداء دافعا وراء الهجرة أو بالأحرى اجتياح قبائل لأخرى. وقد عرفت قبائل سكساوة ماضيا من العنف شكل النظام العقاري موضوعه الأكثر أهمية، إذ يقوم الغازي الذي هجم على قبيلة معينة مثلاً بفرض قانون خاص بعد مفاوضات عسيرة وطويلة لتسهيل ظفره بشراء أرض معينة⁽¹¹⁾.

Bouderbala N. et Pascon, op. cité, p 215.

Ibid, p 218-219

Jacques berques, Op. cité. p 354-355

(9)

(10)

(11)

كما تؤكد مجموعة من الوثائق حصل عليها جاك بيرك Jacques berques حول المنطقة، وجود سلوكيات من هذا القبيل، إذ تحكي وثيقة لسنة 1894 ميلادي الموافق لـ 1310 للهجرة هجوم (الهديز) على (إيدما) والاستيلاء على منطقة (تاسلي)، وقد تم استرجاع هذه الأخيرة من طرف المجهز عليهم (إيدما). ونظرا لوجود مجموعة من الأفراد الخائنين والمناوئين للعدو، فقد تم تقسيم أراضيهم على الأحلاف باستعمال شرعية خاصة استعانة بأحد الصلحاء، وهي أن الحق على الملكية يمكن أن يسقط عند ارتكاب خطأ ما علانية (الخيانة مثلا).

كما لاحظ جاك بيرك Jacques Berques من بين ما لاحظته بخصوص قانون الأرض أو النظام العقاري بسكساوة وجود ما يسمى بالرهن، وقد عرفه كمؤسسة تعمل على الجمع بين ثبات وحركية العادات ؛ إنه نوع منتشر من العادات تحت أسماء متعددة (الإقالة ؛ الرهن ؛ التونية)، وهو يشبه عملية فسخ البيع بعد مرور مدة على إجرائه⁽¹²⁾.

بالإضافة إلى كون البائع، وبطريقة مشابهة، يمكنه التراجع عن البيع بحجة مثلا أن الشيطان قد حرضه على البيع، وتسمى هذه العملية باستغفار البيع⁽¹³⁾.

قد اندهش جاك بيرك Jacques berques كذلك من وجود أملاك زاوية بالمنطقة هي زاوية للا عزيزة كأملك خاصة تشكل الأحباس معظمها كما هو الحال بالنسبة لأغلب المناطق الجبلية⁽¹⁴⁾.

قام جاك بيرك Jacques berques إذن بتسجيل القواعد العرفية الخاصة بالأرض لدى قبائل سكساوة، إلا أنه لم يتناول بالمقارنة والتحليل هذه القواعد في علاقتها بالقانون المغربي العام أو الأعراف التي تخص النظام العقاري والتي توجد بمناطق أخرى بالمغرب. كما لم يتوقف كثيرا عند الميكانيزمات التي تؤدي إلى نشوء التعامل مع عرف معين في هذه المنطقة ؛ اللهم في حالة هجوم قبيلة على أخرى.

Jacques berques, op. cite. p 359

(12)

Ibid. p 362

(13)

Ibid. p 363

(14)

تحديد الأنظمة العقارية : الصياغة التاريخية والصياغة القانونية للنظام العقاري بالمغرب

أ - الأنظمة العقارية التي وجدها الاستعمار

لا يمكن فهم الشكل الحالي للأنظمة العقارية بالمغرب، ولا تعيين تعريف كل نظام على حدة دون معرفة الأصل التاريخي (سياسيا، دينيا، اجتماعيا...) لكل منها لتحديد مدى استمرارها أو تغييرها أو اختفائها.

سنقوم في هذا الإطار بتحديد الأنظمة العقارية التي وجدها الاستعمار باستعمال التقسيم الذي قدمه إميل عمار Emile Amar للتنظيم العقاري بالمغرب آنذاك، وبتناول التحديدات التي أضفها على كل نظام على حدة ومقارنتها وإغناءها بتحديدات وتعريفات واردة في كتابات أخرى، وتساءل في هذا المستوى عن مدى استمرار أنظمة عقارية انتفى الشرط التاريخي الذي أفرزها (الجيش، النابية)؟ ثم مدى احترام التقسيم المذكور للأنظمة العقارية التي تفرزها الأنظمة الاجتماعية الخاصة بمناطق معينة ؟

قام إميل عمار Emile Amar سنة 1913 بتبهيئ تقرير قيم حول النظام العقاري بالمغرب والاقتراحات الممكنة لإصلاحه، وذلك بتكليف من اللجنة العلمية التي كان يرأسها السوسيولوجي الكولونيالي المعروف ميشو بلير Michaux Bellaire، وإن كنا سنتحدث لاحقا عن النتائج والأهداف العميقة لهذا التقرير، فإننا نشير إلى أن إميل عمار Emile Amar رغم ما كنا ننتظر منه كأستاذ في القانون من تناول الموضوع من وجهة نظر قانونية، فإننا نجد أنه قد نوه منذ البداية بكونه سيستفيد من أنه أستاذ اللغة العربية بمدرسة اللغات الشرقية الحية للتعرف على القانون والتقاليد الإسلامية التي تحكم النظام العقاري للأرض بالمغرب، كما أكد من جهة ثانية اعتماده الأساسي على الأعمال التي أنجزها ميشو بلير Michaux Bellaire في هذا المجال قائلا⁽¹⁵⁾: «من الضروري التنويه الخاص بدراسة اقيمت حول النظام العقاري بالمغرب، وهي تلك التي قام بها ميشو بلير وأوبان Aubin و M. Bellaire في عدد خاص بمجلة العالم الإسلامي، وهو العمل الذي يبدو نافعا جدا بالنسبة لنا، إنه يلخص معلومات غالبا ما نجدها مشتتة. كما أنه من الضروري كذلك الاستشارة

Emile Amar, op. cite. l'introduction

(15)

مع رئيس البعثة العلمية السيد M. Bellaire، بخصوص ترجمة العمل الذي قدمه
الفنصل الألماني في هذا الباب⁽¹⁶⁾.

ونشير من ناحية ثانية إلى أهمية المؤلف المذكور كوثيقة تاريخية نشرت سنة
1913، وهو التاريخ الذي دخل فيه المغرب في مرحلة حاسمة كان ما يسمى
"الإستعمار العقاري La colonisation foncière" أحد مظاهرها الأكثر أهمية.

استعرض إميل عمار E. Amar سبع أنظمة عقارية. سنحاول، كما سلف الذكر،
إغناءها ومقارنتها بتصرّيات لهذه الأنظمة وجدت في كتابات أخرى ثم تعيين
مدى حضورها، اختفائها أو تغيرها داخل النظام العقاري الراهن، وقد أمكن مع
إميل عمار E. Amar الحديث عن أراضي : المخزن، الأراضي الموات، أراضي
الجيش، الناية، الحبوس، الأراضي الجماعية ثم الأراضي الخاصة.

1 - أراضي المخزن : وهو صنف من الأنظمة العقارية لا يمكن فهمه دون الرجوع
إلى ما كان يعرف آنذاك ببلاد المخزن وبلاد السبية، إذ كان المغرب حسب كثير من
الدراسات الاستعمارية وغيرها "تعبيراً جغرافياً أكثر من حقيقة سياسية" بحيث لم
يكن يخضع للسلطان إلا جزء من الأراضي (أراضي المخزن)، في حين لا يخضع
الجزء الآخر لسلطته (أراضي السبية)، وتضم أراضي المخزن، تبعاً لذلك، الأراضي
الخاضعة للسلطة المركزية، وتتكون في الغالب من الأراضي المصادرة من طرف
الدولة، وتتولى إدارة الأملاك المخزنية وإدارة أراضي المخزن موظف مالي، وهو
مكلف بحمايتها وكرائها، إلا أنه لا يتصرف ببيعها إلا بأمر من السلطان الذي يملك
وحده حق التصرف فيها عن طريق الاقتطاع المعروف بالتنفذة tenfida⁽¹⁷⁾.

2 - الأراضي الموات : هناك اختلاف حول تعريفها من طرف العلماء المسلمين،
ويمكن أن نستخلص ما يميز هذا النوع من الأراضي، فهو في الغالب الأراضي التي
لا طائل منها، الأراضي البائرة التي كانت دائماً غير منتجة ولم يمتلكها أحد. فهي
الأرض التي أصبحت لا طائل منها بعدما كانت منتجة وذلك منذ الفتح الإسلامي،

Emile Amar, op. cit. p 16

(16)

Emile Amar, op. cit p 33

(17)

الأرض التي لم تستغل من طرف أحد، كما يضيف العلماء، الأرض المحرومة من الماء داخل هذا الصنف من الأراضي. وتصبح الأرض الميتة ملكاً لمن يحييها بشرط أن يكون مسلماً، بأن يُنبت فيها أشجاراً مثلاً، يجلب إليها عاملين في الحرث، الحصاد...⁽¹⁸⁾.

في هذا الإطار، اختلف الفقهاء حول ما إذا كان تفويض السلطان ضرورة لاستغلال الأرض الميتة، وهنا نشير إلى أن المذهب المالكي يؤكد على ضرورة الحصول على هذا الترخيص، كما يعطي أولوية للسلطان في استغلال الأرض الميتة.

ويختلف التعريف الذي قدمه إميل E. Amar عن ذلك الذي أورده كل من موندراس وطافريه H. Mendras و Yves Traversier اعتماداً على ما أوضحه التاريخ الكولونيالي بخصوص مشكل قانون الملكية. ففي تونس مثلاً، عندما نتحدث عن الأراضي الموات، فإن الأمر يتعلق بأراضي لا يمتلكها أحد، أي إنها تدخل في ملك الجماعة، كما أن الأمير لا يستطيع أن يعطيها إلا لمن يحمل صفة رئيس الجماعة المسلمة بشرط أن يقوم بإحيائها، وتصبح الأراضي التي تم إحيائها وحدها قابلة لأن تصبح ملكية خاصة (ملك/melk)⁽¹⁹⁾.

3 - أراضي الجيش : تشير أراضي الجيش إلى تلك الأراضي المقدمة إلى بعض القبائل نظير الخدمة العسكرية، وقد ارتفع عدد قبائل الجيش ليصل عددها بعيد الحماية 1913 إلى ست قبائل. وقد ظهر هذا النوع من الأراضي منذ المرينيين وتكاثر خاصة مع السعديين والعلويين، إذ كانت السلطة تلجأ إلى هذه القبائل لممارسة سلطتها على بعض المناطق المتمردة أو الاستراتيجية وعلى الخصوص حول العواصم الامبريالية كمراكش وفاس ومكناس والرباط، بحيث كانت تقوم بالخدمة العسكرية في مقابل هذه الخدمة، وكان يعرف أن الدولة لا تمنحهم إلا حق الاستغلال في حين تحتفظ هي بالملك⁽²⁰⁾.

Ibid. p 40

(18)

Henri mendras et yves tavenier : terres, paysans et politiques 2 vol, Paris, S.E.D.E+D, (19) Futuribles 1969n° 123

A. Bencherifa : «Le régime juridique des terres». Dans l'encyclopédie du Maroc (20) Agriculture-pêche, Rabat 1988 p. 131

تقسم أراضي الجيش بين أفراد الاسرة المستفيدة ويتم تسجيلهم في سجل وضع لهذا الغرض من طرف موظف معين من قبل المخزن، وهو غالبا ما يكون حاكم القبيلة (الباشا مثلا)، كما أن ملكية أرض الجيش تظل داخل العائلة، إذ بعد موت الأب يعوضه ابنه للقيام بالخدمة العسكرية، وتتكون أراضي الجيش من الأراضي التي كانت في حوزة القبائل المجهز عليها، لذلك تبقى ملكيتها في يد الدولة⁽²¹⁾.

قدم ميشو بلير M. Bellaire في هذا الباب عرضا تفصيليا لتموقع أراضي وقبائل الجيش في المجال وعبر التاريخ :

1 - (جيش أهل سوس) (مراكش وفاس الجديد)

2 - جيش الوداية : أقيم منذ 1824 قرب فاس وسهل سايس، وقد تم نقل جزء من هذه القبائل بعد تمردها على المولى عبد الرحمن إلى زاوية الشراردة، والجزء الآخر إلى الرباط وقصبة تمارة بالإضافة إلى الصخيرات في الطريق الرابط بين الرباط والبيضاء.

3 - (جيش الشراكة) ويعود تنظيمه إلى المولى رشيد، اقيم بالقرب من فاس، وقد تم نقل هذه القبائل بين سبو وقبائل فشتالة والحيانية.

4 - (جيش الشراردة)، أقيم بين بني حسان وجبل سلفات، ثم نقل إلى الضفة اليسرى لسبو بعد تدمير زاوية الشراردة بمراكش.

5 - (جيش البواخر) (الزنوج)، بمكناس.

6 - (جيش الريف) يضم الريف وبعض قبائل الشمال، تمت إقامته من طرف المولى اسماعيل بمنطقة الفحص بطنجة⁽²²⁾.

عمل بلير M. Bellaire إذن، على رسم خريطة لأراضي الجيش بالمغرب، وهي خريطة كما يبدو لم تكن أبدا قارة وثابتة، بالنظر إلى الحركية المحلية التي يساهم فيها هذا النوع من الأراضي : إذ كانت قبائل الجيش دائما في تنقل وانقسام مستمر⁽²³⁾.

- أما أراضي الناية، فهي الأراضي التي تقدمها قبائل معينة لإعفائها من الخدمة العسكرية⁽²⁴⁾.

E. Amar, op. cit. p 42

(21)

Michaux Bellaire : «L'organisation foncière au Maroc» Dans la Revue du Maroc (22 musulman, Juin Août 1911, p 74

E. Amar, op. cite p 43.

(23)

Ibid. p 56.

(24)

تعتبر النائية عن نوع من الضرائب، يقول إميل عمار E. Amar، تشبه ضريبة الخراج التي كان يؤديها المسلمون عن الأرض بما هي ملك للجماعة المسلمة، فيبدو الخراج وكأنه كراء حقيقي للأرض. كما لا يجب الخلط في هذا الباب بين الخراج والنائية كما حدث مع بن جلون A. Benjelloune في كتابه حول حدود الملكية العقارية بالقانون العام المغربي⁽²⁵⁾. وتعني النائية كذلك، على "أن القبائل التي تؤديها يتم تسييرها من طرف السلطان كما يسير القاصر من طرف من ينوب عنه".

أما قبائل النائية، فهي غير خاضعة في الأصل للخدمة العسكرية بل هي مكلفة فقط بتزويد محتمل للعناصر المرسل من طرف السلطان في إطار ما يسمى بالحركة، وتفرض عليها "النائية" كضريبة عقارية تؤديها عن الأراضي التي أقيمت عليها هذه القبائل من طرف السلطان.

لقد تعرضت أراضي النائية، هي الأخرى، للتحويل إلى الملكية الخاصة كما هو الشأن بالنسبة لأراضي الجيش عن طريق تفويت غير قانوني للأسلاف والورثة دون التوفر على أي إثبات رسمي للملكية من قبل السلطة المركزية⁽²⁶⁾.

5 - أراضي الحبوس : لم يذكرها عمار E. Amar داخل التقسيم الذي أورده، بل قام بإدراجها لاحقا عندما تحدث عن نشأة الملكية بالمغرب في إطار ما سماه بملكية الجماعة المسلمة.

"يعني الحبوس عقدا قانونيا يمنح بموجبه شخص ما - تعبيرا عن امتنانه إلى الله - جزءا من ممتلكاته، تكون عموما عبارة عن عقار، فيضعها بذلك خارج إمكانية المتاجرة بها، بحيث يمنحها وبشكل أبدي إلى مصالح خيرية أو اجتماعية سواء بطريقة مطلقة ودون شرط وهو ما يميز الأحباس العامة (الكبرى)، أو بالسماح بتمتع شخص أو مجموعة من الأشخاص بممتلكاته، بشرط أن يكونوا من ذريته الذكور وهو ما يسمى بالأحباس العائلية أو (الأحباس الصغرى)، إلا أنها تتحول

A. Benjelloune, Les limitations de la propriété foncière en droit public marocain, ED, (25) Techniques nor-africaine. Rabat 1971.

Emile Amar, op. cite. p 54. 55. 56. 57.

(26)

إثر وفاة المستفيد من احباس عائلية إلى أحباس عامة⁽²⁷⁾. ويعتبر جاك بيرك J. Berques هذا النوع الأخير من الأحباس شكلا من أشكال حرمان الفتاة من الإرث كمثال لتداخل أو تعارض الشرع والعرف⁽²⁸⁾.

6 - الأراضي الجماعية أو بلاد الجماعة : هي أراضي قديمة بالأساس يعود وجودها إلى ما قبل الإسلام، كما أنها لا تتعرض للقسمة ولا يمكن التصرف فيها، وهي تنتمي في الأصل وبشكل جماعي إلى مجموعات قروية منتظمة على مستوى القبيلة أو افخاذ القبائل، إذ تبقى حقوق الاستغلال بالإضافة إلى امتيازات التدبير في يد أرباب الأسر المقيمة وتتوجيه من المنتخبين الذين يمثلونهم داخل الجماعة⁽²⁹⁾.

و لم يتحدث E. Amar بإسهاب حول هذا الصنف من الأراضي رغم أهميته، بل أشار فقط إلى كونها توجد رهن إشارة القبائل ولا يمكن التصرف فيها بالبيع، وهي أراضي غير خاضعة للقسمة، وتستعمل في الغالب لتعيين أراضي الانتجاع الخاصة بقطعان القبيلة. ولا يجد عمار E. Amar فرقا بين هذا النوع من الأراضي وبين أراضي الجيش والناية، كما يشير أن الجماعة Jmâa كما عرفها : عضو تمثيلي للقبيلة ليس لها أية صلاحية للتصرف فيما تمتلكه القبيلة بشكل جماعي، ويدعو في الأخير إلى ضرورة عدم الخلط بين الملكية الجماعية وبين الأراضي غير الخاضعة للقسمة⁽³⁰⁾.

N. Bouderbala, op. cite. p 121

(27)

J. Berques, op. cite. p 367.

(28)

A. Bencherifa, p 131

(29)

E. Amar. op. cite. p 61

(30)

كما هو الحال بالنسبة للأراضي المسجلة التي تتداخل مع باقي أصناف الوضعية العقارية للأرض في المغرب، والتي قلما تم الحديث عنها كصنف عقاري مستقل بذاته، نجد الأراضي غير الخاضعة للقسمة كصنف من الأراضي يسهل خلطه مع الأراضي الجماعية مثلا، وهي المسألة التي نبهنا إليها دون أن يتوقف عندها، في معرض حديثه عن هذه الأخيرة.

كما يمكن خلط هذا الصنف من الأراضي مع ما يسمى الجيش الحبوس... بحكم كونها لا يمكن أن تتعرض للقسمة، لهذا نسجل غيابا واضحا لتعميق الحديث حول هذا النوع من الأراضي في مختلف الدراسات التي انصب فيها الباحثون باهتمامهم على المسألة العقارية سواء في المغرب أو المغرب العربي.

وتشير الأراضي غير المنقسمة من خلال بعض القراءات، إلى نوع من الأراضي التي ظلت باسم العشيرة (المنحدرة من جد وهمي أو حقيقي)، أو باسم العائلة ولم تتعرض للقسمة ويتم الحديث عنها في الغالب (خصوصا في الدراسات الكولونيالية) في إطار الملكيات الكبرى.

أراضي الملكية الخاصة : لم يقيم إميل عمار E. Amar بتعريف الملكية بل قام بتعريف رسم الملكية Le titre foncière رغم أنه قال : "ليست ملكية الأرض كما يعتقد رسماً للملكية، إنها عقد قضائي مرتبط بامتلاك شخص لعقار، ويسلم من طرف كاتبين مساعدين للقاضي (عدلين) مع شهادة (12 شخصا) من الشهود يقرون أن الأرض المعنية تعود إلى فلان منذ العهد الفلاني"⁽³¹⁾.

ويمكن أن نأخذ - في إطار الحديث عن الملكية الخاصة - التعريف الذي استعمله ريمون جاموس Raymond jamous، إذ يعرف الحق على الأرض في إطار ما يسمى بالملك، ويأخذ هذا المصطلح الأخير معان متعددة، ويستعمل لتعيين الملكية الفردية للثروات، إذ يعني لغة "التوفر على السلطة على شيء ما أو شخص ما". ويشير مصطلح الملك من وجهة دينية إلى "سلطة موهوبة من طرف الله إلى البشر عامة وإلى المسلمين بصفة خاصة، من هنا فهي مقدسة، ولكي يكتسب هنا الملك شرعية يجب أن يكون معترفاً به من طرف مجموعة من المسلمين". أما من الناحية القانونية، فيعني مصطلح الملك، "ملكية جميع أنواع الثروات : الأثاث، العقارات..."، ويميز جاموس R. Jamous - خلافاً لعمار E. Amar، بين الملكية / الملك ورسم الملكية، بحيث إن امتلاك أرض ما، في نظره، يتطلب تهيين رسم مكتوب من طرف عدلين وموقع من طرف 12 شاهداً، يتم الاحتفاظ به من طرف صاحب الملك أو خلفه، ويقام رسم الملكية دائماً باسم شخص واحد، إلا أنه لا يقوم بتحديد أبعاد الأرض بل يعين هذه الحدود باستعمال الملك أو الأملاك الخاصة بأشخاص آخرين، أما في الجزء الثاني من العقد، فيتم تسجيل شكل الحيازة : إرث، شراء، استغلال أرض موات. وبخصوص المنطقة التي اشتغل عليها جاموس R. Jamous الواقعة بشمال المغرب ؛ يسجل كون الورثة يمكن أن يحتفظوا - وهذا ما يحدث في الغالب - برسم الملكية الأصلي أو الأم رغم القسمة، ما عدا إذا رغب أحد الورثة الانفراد بنصيبه فيقيم عقداً خاصاً به⁽³²⁾، من هنا فعدد رسوم الملكية لا يشير إلى عدد المالكين.

ويمكن طرح بخصوص وجود (ملكية خاصة) بالمغرب مجموعة من التساؤلات، فهل هناك تطابق بين التعريف القانوني للملكية الخاصة وبين التعامل معها في الواقع

Ibid. p 62

(31)

R. Jamous : Honneur et Baraka, op. cite. p 113-124.

(32)

(التوفر على عقد الملكية دون التوفر على حق الاستغلال بالنسبة للمرأة مثلا)، بالإضافة إلى إشكال إساسي انتبه إليه عمار E. Amar كذلك وهو سيرورة نشأة الملكية الخاصة بالمغرب وخصوصيتها، وهو السؤال الذي حاولت السوسيولوجيا والسوسيولوجيا الكولونيالية بصفة خاصة الإجابة عنه بتساؤلها مثلا حول ما إذا كان الاستعمار قد وجد فعلا ملكية خاصة بالمغرب والمغرب العربي بصفة خاصة.

الأنظمة العقارية : بين المخلفات التاريخية والتحويلات الراهنة

يرى هوفستي E. Whofstee أن علاقة الإنسان مع الأرض تشكل ظاهرة اجتماعية، لذلك فهو يسعى في هذه العلاقة ومن خلالها إلى البقاء مندمجا مع المجتمع في مجموعته، مع ثقافته وبنيته، إلا أن هذا لا يعني أنه عند حدوث أي تحول في المجتمع نشهد بالموازاة مع ذلك تغييرا للقوانين المتعلقة بحقوق الملكية العقارية، وذلك للتلاؤم مع المظاهر الجديدة التي أفرزها هذا التحول ثقافيا وبنويا. فعلى الرغم من كون ظهور بعض القوانين (الخاصة بالنظام العقاري مثلا). في فترة من فترات التاريخ يكون تلبية لشروط اجتماعية اقتضتها هذه الفترة، فإنها تستمر في الوجود رغم ظهور شروط جديدة، فرغم اختفاء الوظائف التي كانت تؤديها بعض القوانين فإنها تستمر في الوجود، لذلك تصبح بلغة السوسيولوجي الوظيفي مرطون R. Merton بقايا لا وظيفية⁽³³⁾.

وإذا كان بلاسيد R. Placide يطرح هذا الإشكال بخصوص الملكية الخاصة بالمغرب الحديث، وهو الشكل الذي لم يعد ملائما للظروف الجديدة بالنسبة له، فإننا نظرح ذلك التساؤل على الأنظمة العقارية بالمغرب الحالي ومدى ملائمتها مع الرهانات والظروف الحالية ؟

لقد استمرت الأنظمة العقارية - السالفة الذكر - موجودة حتى عهدنا الحالي (أراضي الحبوس، الأراضي الجماعية، أراضي الجيش، ثم أراضي الملك) رغم العراقيل التي تفرضها طبيعة أغلبها تشكل عدم إمكانية بيعها أبسطها.

ورغم ذلك، فمن الضروري التأكيد على مجموعة من التحويلات شكل الاستعمار العامل الأساسي وراءها وهي نقطة سنركز عليها لاحقا، فبخصوص الملكية الجماعية، نسجل أن الحكومة المغربية، بعد الاستقلال، قامت بمجموعة من الإجراءات أهمها

R. Placide, op. cite ; p 190-193.

(33)

تلك التي جاءت عن طريق الهيئة الخاصة بالاستثمار الفلاحي في 25 يوليوز 1969 إثر صدور الظهير رقم 1.69.30 المتعلق بالأراضي الجماعية وتمثل الأراضي الجماعية اليوم، رغم الاقتطاعات العديدة التي مورست عليها منذ عهد الحماية 14% من المساحة المزروعة و 13.1% من الاستغلاليات. كما ستنضوي ما كان يعرف بأراضي المخزن والناية ضمن المجال الخاص للدولة، وهو الذي سيتكون كذلك من الأراضي المصادرة وأراضي المعمرين، وتمثل أراضي الدولة 6% من الأراضي الصالحة للزراعة⁽³⁴⁾.

أما الوضعية الحالية لأراضي الجيش فهي غامضة ولا يمكن فهمها كما سلف الذكر إلا بالرجوع إلى التاريخ، ورغم الاقتطاعات التي تعرضت لها هي الأخرى فهي تمثل 4% من المساحة الصالحة للزراعة، وتتمركز خصوصا في حوز مراكش، على أنه يجب التمييز، يقول بودربالة N. Bouderbala بين الجيش الحقيقي والجيش غير الحقيقي أو المدعى، ويشير هذا النوع الأخير إلى تمتع بعض الأفراد باستغلال أراضي معينة تحت اسم وباستعمال شرعية أراضي الجيش دون أن يكون ذلك هو الواقع بالفعل⁽³⁵⁾.

وبخصوص أراضي الحبوس، يلاحظ أنها قليلة الحضور في المجال الزراعي وهي تشكل 1% من الأراضي المزروعة، وتعاني من تشتتها وضيق الاستغلاليات، كما يلاحظ أن أراضي الأحباس لا يتم استغلالها وتسييرها بشكل جيد نظرا لتشتتها. وقد فكرت الدولة في تحويل هذا الصنف إلى المجال الخاص بالدولة، وهي التجربة التي خاضتها تونس بعد استقلالها، إلا أن هذا التحويل الذي لم يشمل إلا الأراضي الواقعة في المدار المسقي قلما تم اللجوء إليه في المغرب. أما الأحباس الخاصة بالعائلة فهي غير محصية ولا محددة بشكل جيد من طرف وزارة الأحباس. ونسجل فيما يخص الملكية الخاصة النسبة التي أصبحت تمثلها مقارنة مع الأنظمة الأخرى (74%)⁽³⁶⁾، ونظرا لارتباط قضايا التحديث الزراعي بالملكية الخاصة على الخصوص فإننا نتساءل من جديد عن كيفية ميلاد وتكوين الملكية الخاصة بالمغرب انطلاقا من الأنظمة السالفة الذكر : هل هي محاولة للتجاء نحو نظام عقاري موحد ؟ كيف تذيب الملكية الخاصة المشاكل المتولدة عن الأنظمة العقارية الأخرى : (مثل استحالة

N. Bouderbala. op.cite. p 121

(34)

Ibid. p 121

(35)

N. Bouderbala. op. cite. p19

(36)

البيع، الاستغلال والاستفادة الجماعية، عدم وجود استراتيجيات فردية خاصة بكل فلاح) وهل يمكن للمغرب كمزيج ثقافي أو كمجتمع مركب (Société composite) كما عبر عن ذلك مبدع هذا المفهوم السوسيولوجي بول باسكون (Paul Pascon)، أن يقبل مفهوم الملكية الخاصة كما عرفه الغرب ؟

الأنظمة العقارية : نحو التحويل إلى ملكية خاصة

من الضروري في هذا الباب الإشارة إلى دراسة هامة قام بها Grégoire Lazarev حول الاقتطاعات العقارية بالمغرب في محاولة لدراسة الممتلكات الخاصة في البوادي المغربية⁽³⁷⁾. فقد أكد على وجود عاملين حالا دون تكون الملكية العقارية الخاصة بالمغرب، وهما أن التماسك القبلي القوي ونمط الاستغلال الجماعي المترتب عنه حالا دون تملك الأرض من طرف أية قوة شخصية، كما أن حق ولاية الدولة العليا على الأرض وما يفرزه من المساهمة الضريبية والعسكرية للقبائل لم يكن متلائما مع وجود ملكية خاصة، بالإضافة إلى صعوبة الحفاظ على ملكية كبيرة في مناطق تخضع في الغالب للاقتصاد الرعوي ولعدم الاستقرار، وللصراعات المتجددة بين القبائل أو مع المخزن، كما يضيف Lazarev، واعتمادا على دراسة خلدونية قام بها Yves lacoste، انشغال السلطة بالتجارة وتركز هذه السلطة في يد الحضر دون البدو.

وقد نشأت الملكية الخاصة داخل هذا النظام التماسك بحدوث مجموعة من الاقتطاعات والمخالفات، ففي نهاية القرن 19 تكونت ملكيات خاصة (أو اكتمل تكونها) إما بواسطة الاقتطاعات العقارية أو بالتعسف أو بفعل تكسير البنيات القبلية عن طريقة عمليات النهب، وقد ظهرت مؤشرات هذا التحول في اعقاب الإقتطاعات أو الامتيازات العقارية التي كان يمنحها السلطان في الغالب لذوي النفوذ أو لدويه وحاشيته، وهي الاقتطاعات التي ستشكل موضوع استنكار الفقهاء عندما اعتبروها مسا بحقوق الأمة. وهي المجموعات التي كانت تستفيد في

(37) Grégoire Lazarev : «Les concessions foncières au Maroc, Contribution à l'étude de la formation des domaines personnels dans les campagnes marocaines» en Etudes sociologiques sur le Maroc. Rub B.E.M. Mars 1978. pp 43-79. المقال يوجد بمجلة :

دار النيابة، السنة الثالثة العدد 7-1985.

الغالب من الضرائب التي كانت تقوم بجبايتها مقابل حصة لها على أراضي معينة،
أوتحصل على هذه الأخيرة في شكل هبات⁽³⁸⁾.

إذا كان Lazarev قد تناول خصائص المجتمع المغربي التي حالت دون تكون ملكية خاصة بالمغرب (اجتماعية، دينية) وإرهاصات هذا التكون في شكل الاقتطاعات (النخبوية) فإنها إرهاصات سيعمل الاستعمار على إذكائها في إطار ما يسمى بالاستعمار العقاري La colonisation foncière. فمن أجل هذا الغرض قام المستعمار باستعمال سلسلة من العقود القانونية القابلة للمقارنة فيما بينها بالنسبة (للجزائر، تونس والمغرب) رغم التواريخ والأشكال المختلفة التي تمت بها عملية الاستعمار في كل بلد على حدة. وقد تمت هذه العملية وفق سيرورة شملت أولا استرجاع أراضي الدولة، تعيين حدودها ثم تسجيلها، ترخيص كرائها ثم المصادقة على بيعها، وقد شملت هذه العملية كذلك حتى الأراضي التي كانت غير قابلة للتصرف فيها حسب القانون الإسلامي (الوقف والحبوس)، كما صرح القضاء الفرنسي بالسقوط المطلق لأية مطالبة بها. واستعمل كذلك مجموعة من الأساليب والحيل : نزع الملكية، الرهن، نزع الملكية لأجل المصلحة العامة، المصادرة بعد تراكم الغرامات...⁽³⁹⁾.

وإذا أخذنا مثلا مثال الجزائر نجد أن فرنسا سعت إلى تحويل الملكية الجماعية إلى ملكية فردية، وهو ما سيساهم في تفكيك الوحدات الاجتماعية القبلية، وتمركز الأراضي الجيدة في يد المعمرين مما سيؤدي إلى بروز فئة عريضة من الفلاحين الجزائريين دون أرض⁽⁴⁰⁾.

ويمكننا تسجيل، بخصوص المغرب أيضا، الظهير الصادر بشأن الملكيات الجماعية، إذ تخول المادة 8 و 10 من ظهير 2 أبريل 1919 إقامة مستوطنات فوق الأراضي الجماعية، كما قامت سلطة الحماية بتحويل جزء من أراضي الجيش إلى ملكيات خاصة بالمعمرين غطت 22.76% من مجموع أراضي الجيش أي ما يقارب 174.940 هكتار⁽⁴¹⁾.

G. Lazarev. op. cite. p 43-79

(38)

C.R.E.S.M., op. cite. p

(39)

Pierre Bourdieu et A. Sayad : Le déracinement, la crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie. Ed. Minuit, 1964. p 18

(41)

N. Bouderbala op. cite. p. 121

ورغم اتجاه المستعمر نحو تحويل الأراضي إلى ملكيات خاصة بالمعمرين وبمساعديهم من المغاربة، فإن هذه الأراضي تمت مصادرتها بعد الاستقلال، لكي يتحول جزء كبير منها إلى حوزة الدولة ويوزع الباقي على الفلاحين الصغار في إطار الإصلاح الزراعي. بموجب الظهير رقم 1.72.277 (29 ديسمبر 1972)⁽⁴²⁾.

خاتمة :

رغم النسبة التي أصبحت تحتلها الأراضي المندرجة ضمن الملكية الخاصة في المغرب، فإن المغرب لازال يعاني من العراقيل التي تنتجها الأنظمة العقارية الأخرى كصعوبة المراقبة، البيع، بالإضافة إلى كون الملكية الخاصة ذاتها توضع موضع تساؤل إذا أردنا مثلاً ما تمليه بعض القوانين العرفية في إطار ما تفرضه بعض القوانين كالزواج الداخلي والخارجي على الخصوص من تجريد المرأة من حرية التصرف في ملكيتها الخاصة.

فإذا كان الغرب الرأسمالي يتساءل الآن حول جدوى الملكية الخاصة بعد انتفاء الشروط التي أوجدتها، رغم أنها أثبتت أهميتها ورسخت دعائمها منذ العصور الوسطى وحتى عهود متأخرة من القرن 19، أي مدى تلاؤم الملكية الخاصة كنمط ملائم لعلاقة الإنسان مع الأرض في عصرنا⁽⁴³⁾، فإننا نتساءل من جديد عن جدوى تنمية قروية في ظل التناقض والتعارض بين قانون متعدد المصادر وبين أنظمة عقارية متعددة ومعقدة أي التعارض بين القانوني والاجتماعي، بالإضافة إلى مدى حضور القروي أو العالم القروي ذاته في القانوني المغربي⁽⁴⁴⁾.

N. Bouderbala op. cite. p. 121

(42)

R. Placide op cite. p 190-193

(43)

(44) انظر مقالا كتبه الأستاذ المعطي اللامي حول اللامركزية الإدارية في العالم القروي وإشارته إلى أن مصطلح "قروي" ليس مصطلحا إداريا بل إن القروي هو ذاته الفلاحي في اللغة أو الخطاب الإداري.

El Maati Lami «Décentralisation administrative et monde rural. Ed. fac. de droit. casa. 1997.

الجلاء الروماني عن جنوب موريطانية الطنجية

سيدي محمد العيوض

المدرسة العليا للأساتذة - الرباط

طرحت مسألة الجلاء الروماني عن القسم الجنوبي من بلاد موريطانية الطنجية (الشكل رقم 1) مجموعة من التساؤلات ارتبطت أساسا بتاريخ وبتحديد أسبابه وانعكاساته. فهل شكل هذا الرحيل، كما يستشف من عدد من الكتابات، تقهقر ونهاية مدن هذه الجهة من إقليم موريطانية الطنجية، أم أنها تطورت لكن بشكل مخالف عما كانت تعرفه في ظل الإدارة الرومانية؟

أفادت آخر النقائش الإمبراطورية⁽¹⁾ التي كشفت عنها الحفريات في ويلي والمؤرخة بسنوات 276 م و282 م أن اسم الإمبراطور بروبوس⁽²⁾ تعرض لعملية تطريق، وهي ظاهرة عمت العديد من مناطق العالم الروماني مثل البروقنصلية و إسبانيا و بانونيا وإيطاليا⁽³⁾.

ومقارنة مع مواقع أخرى داخل موريطانية الطنجية، وخاصة منها الشمالية التي لم تعرف الجلاء الروماني خلال هذه الفترة، فإن النقائش الرسمية في طنجة مثلا مؤرخة بسنوات 291-292 و294 م، في حين أن نقائش ويلي لا تتعد 282 م. ومع ذلك، فهذا التوقف وإن عكسته الوثائق الرسمية فإنه لايفيد توقف المبادلات

(1) النقيشة الأولى، 24 أكتوبر 277، الثانية 13 أبريل 280، الثالثة دجنبر 176.

(2) اغتيل بروبوس على يد جنوده خلال يوليوز سنة 282م وتم تعيين كاروس في أكتوبر من نفس السنة، وتوفي في يوليوز 282م، وبذلك فإن التطريق الذي عرفته النقائش يعود إلى الفترة الواقعة بين هذين التاريخين:

AKERRAZ (A), Le Maroc du sud de Dioclétien aux Idrissides, Thèse de 3^{ème} cycle, Paris 1985, p.13.

REBUFFAT(R.) CALLU (J-C), MOREL (J.), HALLIER (G.), MARION (J.), *Thamusida, 1, Fouilles* (3) du Service des Antiquités du Maroc, Ecole française de Rome, Paris, 1965, p 263 et note 4.

التجارية التي ظلت قائمة بين المدينة ومحيطها الخارجي مع التركيز على التراجع الذي عرفته خلال هذه الفترة مقارنة مع الفترات السابقة، فغياب الإهداءات الإمبراطورية في ويلي بعد سنة 282م وندرة القطع النقدية بعد نهاية القرن الميلادي الثالث كلها معطيات معبرة عن هذا التراجع.

لقد تبني أغلب الذين اهتموا بمسألة الجلاء التاريخي الذي قدمه ج. كاركوينو والذي اعتمد فيه على مقارنة نقائش ويلي وطنجة، و خلص إلى أن التراجع عن جنوب موريطانية الطنجية قد تم مع بداية عهد الإمبراطور ديوكلتيانوس، خاصة وأن هذا الأخير لم يباشر الحكم إلا بعد وفاة الإمبراطور كارنوس (Carinus) سنة 285 م، وبذلك، فالجلاء كان على عهد أحد خلفاء بروبوس⁽⁴⁾، وهو نفس التاريخ الذي تبناه عدد من الباحثين، فقد أكد كالو J.P.CALLU اعتمادا على النقود المكتشفة في تموسيدة أن الجلاء كان في نفس التاريخ⁽⁵⁾، وهو الاتجاه الذي سار فيه كذلك ج. ماريون J.MARION⁽⁶⁾. في مقابل هذا التاريخ سبق للباحث مسناج J.MESSNAGE⁽⁷⁾، أن اقترح تاريخا لهذا الجلاء منذ 1913، وإن جاء متأخرا عن التاريخ الذي سيقدمه كاركوينو بعد ذلك ببضع سنوات، حيث وضع تاريخ تراجع القوات الرومانية بعد مأساة 297م.

غير أن مستجدات البحث الأثري ستطرح مراجعة تاريخ هذا الجلاء وسيعود التاريخ الذي قدمه مسناج إلى الواجهة. قدم في هذه المراجعة تاريخين، 291م و297م. ارتبط التاريخ الأول بنقيشة القصر الكبير المؤرخة بنفس السنة، فقد اقترح

AKERRAZ (A.), *Le Maroc*, op.cit. p.13.

(4)

CALLU (J.P.) MOREL(J.P.), REBUFFAT(R.),HALLIER(G.)À,Thamusida 1,fouilles du (5) service des antiquites du Maroc,Paris, 1965,p.263-264.

MARION (J.), Note sur la contribution de la numismatique à la connaissance de la (6) Maurétanie Tingitane, Ant.Afr., I, 1967, p.99-11.

(7) فقد أورد هذا الباحث ما يلي:

« (...) enfin, en Tingitane, tout est également en ébullition (de 291 à 297). (...). D'après ces expressions du rhéteur Mamertinus, on peut croire qu'en Tingitane où la massue du Dieu Hercule n'alla pas repousser l'ennemi, le désastre fut encore plus grand qu'en Césarienne

...Mais la Notice des Dignités est là pour nous épargner la peine de faire des suppositions. La comparaison attentive de ce document avec le limes de Septime Sévère nous montrera, malgré ses imperfections, le recul de la puissance romaine vers le Nord, à la suite des désastres de 297.»

MESNAGE (J.), *Romanisation de l'Afrique. Tunisie, Algérie, Maroc*. - Paris,1913, p. 85

صاحب هذه الفرضية الفترة الممتدة بين فترة حملة كاران ضد ديوكليتيان و سنة 291م⁽⁸⁾. أما التاريخ الثاني فقد قام على أساس النتائج التي أسفرت عنها دراسة نقود موقع الدشر الجديد و التي تبنت سنة 297 م⁽⁹⁾.

كيفما كان الحال فإن هذه التواريخ تبقى متقاربة و كلها تعكس أن الجلاء كان خلال نهاية القرن الميلادي الثالث.

إن المسألة المهمة في نظرنا تتلخص في أنه إذا كان أمر الجلاء قد تأكد بالنسبة لوليلي ومدن أخرى كبناسا⁽¹⁰⁾ وتموسيدة⁽¹¹⁾، خلال الفترة المذكورة، فإن الوضع يختلف بالنسبة لمدينة سلا إذ أظهرت المعطيات⁽¹²⁾ أن الرومان قد احتفظوا بالمدينة بعد رحيلهم عن القسم الجنوبي من موريطانية الطنجية⁽¹³⁾.

REBUFFAT (R.), La frontière du Loukkos au Bas-empire, Lixus, Colloque international de (8) Larache, 8-11 Nov, 1989, E.F. Rome, 1992, p.365-377.

(9) في نفس السياق راجع عمار أكراز التاريخ الذي سبق أن تبناه في السابق وقدم افتراضين: الافتراض الأول، أن الجلاء كان سنة 291م باعتماد نقيشة القصر الكبير، كما سبق أن أكد على ذلك ر. روبيفا، و الافتراض الثاني قائم على دراسة نقود الدشر الجديد و هو تاريخ 297 م: مداخلة أُلقيت في ندوة 50 سنة من البحث الأثري ما قبل إسلامي بشمال المغرب حصيلة و آفاق أيام 27 - 28 نونبر 2007 تحت عنوان:

AKERRAZ (A.), L'Evacuation de la Maurétanie Tingitane à la fin du IIIème siècle d'après les fouilles du nord du Maroc (à paraître)

(10) بالرجوع لما كتبه ر. توفنو عن هذه المدينة يمكن القول أنه بعد نهاية عهد بروبوس والسنوات الأولى لحكم ديوكليتيانوس، زحف مور الريف على الغرب ودمروا بناسا بكاملها، وقد ربط فكرة تحطيم المدينة بعدم العثور على نقائش رسمية ونقود ابتداء من عهد بروبوس:

THOUVENOT (R.), Une colonie romaine: Iulia Valentia Banasa, Paris 1941, p.-65-67.

غير أن الحفريات التي عرفها الموقع خلال العقود الأخيرة كشفت عنلقى أثرية مؤرخة بما بعد القرن الميلادي الثالث مما يفيد استمرار الحياة في المدينة بعد فترة الجلاء.

(11) لم تكشف الحفريات التي عرفتها المدينة عن وجود آثار تحطيم، إذ لا يظهر أنه تم الاستيلاء على المدينة أو تم تحطيمها بل هجرت فجأة:

REBUFFAT (R.), Les fouilles de Thamusida et leur contribution à l'histoire du Maroc, dans B.A.M., 8, 1968-1972, pp.51-65.

REBUFFAT (R.), Les erreurs de Pline et la position de Babba Iulia Campestris, dans Ant. (12) Afr., t.1, 1967, p.52 note 2.

(13) كل المواقع الموجودة شمال اللوكوس والتي عرفت حفريات، عثر فيها على مواد تعود للقرن الميلادي الرابع بكميات مهمة، وهذا عكس المواقع الجنوبية في موريطانية الطنجية.

والسؤال الذي نطرحه في هذا السياق هو لماذا تم الجلاء عن هذه المدن السالفة الذكر واحتفظت الإدارة الرومانية بسلا ؟

يرجع ذلك، في نظرنا إلى العوامل الخارجية. فوضعية مدينة سلا على الساحل الأطلسي هي التي جعلت منها موقعا مهما، فهي تقع على الطريق التجاري الرابط بين طنجة وليكسوس وموغادور وبالتالي يمكن أن نفترض أن الجلاء عن هذه المدينة تم في نفس الوقت الذي تم فيه إخلاء المدن الثلاثة السابقة، إلا أنها عرفت إعادة الاستقرار على عهد قسطنطين⁽¹⁴⁾. هذه الملاحظة تنطبق كذلك على موغادور، حيث تمت الإشارة إلى أن هذه المدينة عرفت استقرارا من العهد السيفيري إلى الفترة المسيحية⁽¹⁵⁾.

هكذا إذن، كان الجلاء عن مدن ويلي وبناصا وموسيدة باستثناء مدينتي سلا وموغادور.

تضاربت الآراء حول تحديد أسباب هذا الجلاء، منها أنه ناجم عن طرد الرومان في اتجاه الشمال من طرف قبائل البكواط، أو أن الأمر يتعلق بإصلاحات ديوكليتيانوس، أو أن هذا الجلاء جاء كنتيجة للأزمات التي عرفتتها روما، فأى هذه الاحتمالات أقرب إلى الصواب ؟

لقد عزا البعض من الباحثين⁽¹⁶⁾ أسباب الرحيل عن هذه المدن إلى صعوبة حماية الطرق البرية بعد أن قلصت الإدارة الرومانية وجودها في موريطانية الطنجية. كما علل البعض الآخر ذلك بضغط القبائل التي أرغمت الرومان على الانسحاب إلى

AKERRAZ (A.), *Le Maroc, op.cit.*, p.38.

(14)

(15) من الأسئلة التي تطرح في هذا الصدد هو لماذا احتفظ الرومان بسلا وموغادور على الرغم من وقوعهما جنوب الأراضي التي تم الجلاء عنها ؟ هناك من علل ذلك باستمرار المدينة الأخيرة في إنتاج الأرجوان المطلوب من طرف روما . أما بالنسبة لسلا فلأنها تشكل محطة للسفن القادمة أو المتوجهة إلى موغادور :

TOURI(A.), AKERRAZ(A.), MAKDOUN(M.), *La Maurétanie poste romain (du II^{ème} au VI^{ème}), des origines à l'avènement de l'Islam, dans la grande Encyclopédie du Maroc*, p.36.

PONSICH (M.), *Recherches archéologiques à Tanger et dans sa région*, Paris, 1970, p.402. (16)

الشمال، بعد نقض الهدنة التي كانت بين الرومان والبكواط سنة 282 م⁽¹⁷⁾. فهل كان نقض الهدنة بين الطرفين كافيا لرحيل الرومان عن المنطقة؟ إن فكرة التهديدات البكواطية التي روج لها كاركوينو لا تنطوي على أساس من الصحة، لأن مواطن البكواط توجد على السفوح المباشرة للأطلس المتوسط، وبالتالي فإن تأثيرها لم يتعد هذا المجال، وبذلك لن يشكل بأي حال من الأحوال عنصر ضغط يمكن أن يؤدي إلى جلاء الجيوش الرومانية عن جنوب موريطانية⁽¹⁸⁾.

إن الأسباب الحقيقية لهذا الجلاء⁽¹⁹⁾ يجب البحث عنها خارج موريطانية، فالأمر يستلزم التعرف على الأوضاع العامة التي كانت عليها الإمبراطورية خلال نهاية القرن الثالث، ومن المحتمل أن تطور الأوضاع التي كانت تعرفها الإمبراطورية الرومانية قد استلزم استدعاء عدد من الوحدات العسكرية التي كانت مرابطة بموريطانية الطنجية، ولم تعد بعد هذا التاريخ إلى هذا الإقليم.

إذن، من المحتمل أن الجلاء الروماني كان بقرار إمبراطوري، وليس نتيجة لتهديدات البكواط، إذ كانت الحاجة ماسة لهذه الفيلق لمواجهة الأوضاع التي كانت تعيشها الإمبراطورية الرومانية، وهذا ما جعل روما تفضل التراجع عن القسم الجنوبي والتمركز شمال وادي اللوكوس، ووضع هذه القوات العسكرية في نقط حيوية. كما أن هذا الجلاء قد تم بطريقة عادية، فلم تؤكد الحفريات التي عرفها موقع ويلي⁽²⁰⁾ في السنين الأخيرة فكرة الهدم بعد رحيل الإدارة الرومانية، بل بالعكس من ذلك دلت المعطيات على وجود استمرارية في الاستقرار⁽²¹⁾. فرحيل الرومان لم يشمل سوى الإدارة الرومانية، في حين استمرت الحياة في المدينة التي حافظت على علاقاتها مع بلدان البحر الأبيض المتوسط كما توضح ذلك اللقى المؤرخة بهذه

(17) ذهب كاركوينو إلى القول بأن ديوكليانوس تخلى عن فكرة إخضاع البكواط وتخلى لهم عن ويلي. ويرى أن الحياة الرومانية مع البكواط المرومين قد استمرت حتى مجيء العرب:

CARCOPINO (J.), La fin du Maroc romain, dans *M.E.F.R.*, 17, 1940, p.411.

AKERRAZ (A.), *Le Maroc*, op.cit., p.38.

(18)

(19) كل الأبحاث الحديثة تستبعد الحديث عن تحطيم عنيف.

(20) نستدل بموقع ويلي باعتباره كان ورشا كبيرا للحفريات خلال عقود من الزمن، وبكيفية تكاد تكون مستمرة.

AKERRAZ (A.), *Le Maroc*, op.cit., p.36.

(21)

الفترة، وهو ما تؤكد خصائص النسيج الحضري خلال هذه الفترة المتأخرة، التي نميز فيها بين شقين: شق يشمل استمرار الاستقرار في المدينة الرومانية⁽²²⁾، مع ما ستعرفه من ترميمات وتغييرات في بنية مساكنها، وشق يشمل انتقال الاستقرار إلى الشق الغربي من المدينة بعد إقامة ما سمي بسور ويلي المتأخر، وتحول جزئها الشرقي إلى مجال يضم عدة مقابر.

ومما يزيد في تأكيد كون الجلاء الروماني عن ويلي وباقي مدن جنوب موريطانية كان عاديا، هو أنه في كل المواقع التي شملتها الحفريات، لم يتأكد قط، وجود آثار تحطيم أو إحراق متزامن مع رحيل الرومان⁽²³⁾. هذه المسألة لا تهم ويلي وحدها، بل هي ظاهرة وقف عليها عدد من الباحثين في بعض المواقع، إذ استمر تعمير المدن الرومانية بعد فترة الجلاء من طرف الساكنة المحلية⁽²⁴⁾. إذن فرحيل الإدارة الرومانية عن ويلي لم يغير الكثير من سير الحياة في هذه الحاضرة. وهو لا يعني القطيعة النهائية،

(22) لا تتوفر فيما يخص المستويات العليا التي تكون قد احتوت على آثار استقرار متأخر عن الفترة الرومانية سوى على بعض البقايا المتناثرة، التي نستقيها من بعض التقارير المرتبطة بمواسم الحفر الأولى في ويلي. وهذه الظاهرة لها علاقة بتقنية وطبيعة الحفريات خلال فترات الحفر الأولى في ويلي، إذ أن أغلب هذه البقايا تعرض للتدمير خلال مراحل الكشف عن الموقع، كما لم تحض تقارير وصور هذه الأجزاء المهتمة بنفس الاهتمام الذي عرفته تلك التي تعود للفترة الرومانية. لقد أزلت الحفريات الأولى في ويلي المستويات التي من شأنها أن تسلط الأضواء على هذه المرحلة المتأخرة، الشيء الذي شكل عائقا معرفيا. فكم هي الآثار التي تعود للفترة المتأخرة أو العصر الوسيط التي تم إزالتها تحت طائلة الكشف عن بنايات رومانية ولوحات فسيفسائية أو إهداءات الأباطرة.

(23) ربط البعض من الباحثين الفكرة المرتبطة بالتراجع الروماني في مجموع شمال إفريقيا بمقاومة وضغط القبائل على الحدود الجنوبية، إضافة إلى الصعوبات التي عرفها النظام الروماني:

RACHET (M.), *Rome et les berbères un problème militaire d'Auguste à Dioclétien*, Latonius, Vol.110, Bruxelles, 1970.

وقد فسر سيغمان أن فشل وتراجع الاستعمار الروماني، ناتج عن التناقض بين نمط الترحال الذي طغى على السكان مقابل حياة الاستقرار التي حاول الرومان فرضها عليهم:

SIGMAN (M.C.), *The roman and the indigenous tribe of Mauretania*, dans *Historia*, t.26, 1977, pp.415-439.

غير أن طرح كورتوا يبقى في نظرنا الأقرب إلى الصواب، لأنه ربط بين الانسحاب وإعادة تنظيم الولايات على عهد ديوكليانوس وقسطنطين:

COURTOIS (CH.R.), *Les Vandales et l'Afrique*, Paris, 1955.

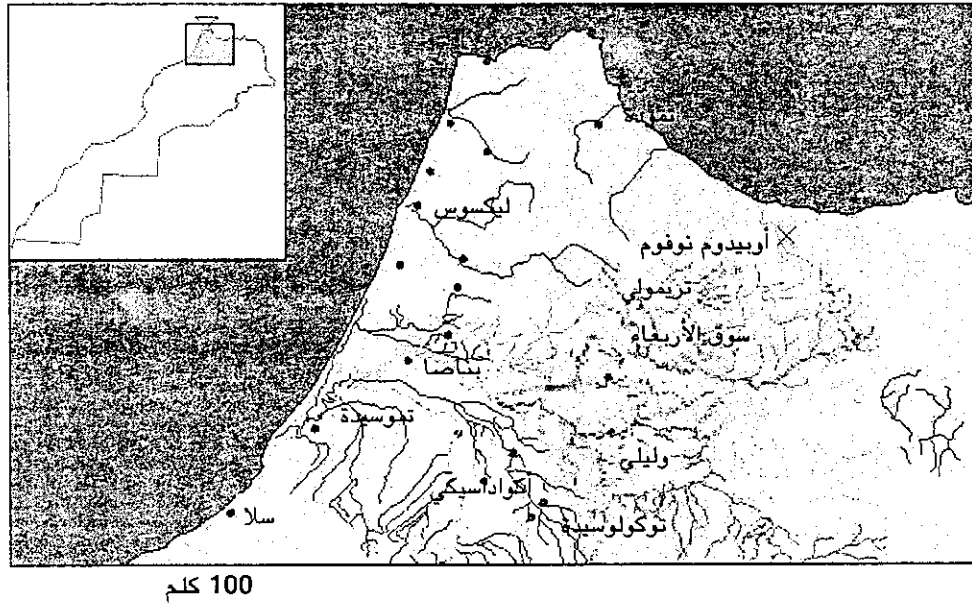
REBUFFAT (R.), *Thamusiada*, 2, p.23 note1.

(24)

بل فقط تراجع في المبادلات، كما تشهد على ذلك لقي الخزف والنقود التي تعود للقرن الميلادي الرابع والفترة البيزنطية في ويلي. وتفيد الدراسة التي أنجزت حول المدينة أن أغلبية الساكنة كانت محلية⁽²⁵⁾، وهو ما يتعارض مع فكرة كاركوينو القائلة بهجر المدينة من قبل السكان⁽²⁶⁾. هذه الاستمرارية أكدت كذلك في مدن أخرى في هذا القسم الجنوبي، ففي مدينة بناسا كشفت الحفريات عن لقي متأخرة عن القرن الميلادي الثالث. وبذلك، وكما سبق الإشارة، فقد هم الجلاء فقط الإدارة الرومانية في هذه المواقع الشيء الذي لم يكن له بالغ الأثر على سير الحياة فيها.

إن النقص الحاصل في المعلومات المرتبطة بهذه الفترة التي أعقبت الجلاء الروماني عن القسم الجنوبي من موريطانية الطنجية، هي التي أدت إلى نعتها بفترة القرون الغامضة في تاريخ المغرب من قبل بعض الباحثين الأجانب، غير أن النتائج الأولية لبعض الدراسات بدأت تكشف النقاب عن هذه الفترة وعن مؤشرات تسير في اتجاه مخالف لما اعتقد في السابق.

الشكل رقم 1



REBUFFAT (R.), *Thamusida*, 2, p.23 note1.

(25)

MARION (J.), La population de Volubilis à l'époque romain, dans *B.A.M.*, pp.166-168.

(26)

CARCOPINO (J.), La fin du Maroc romain, op .cit. p.386.

(27)

فصل في تحقيق

مذكرات القاضي الطيب البوشناوي⁽¹⁾

حول مقاومة القبائل السوسية بزعامة الشيخ أحمد الهيبة

من سنة 1914 الى سنة 1919م

تحقيق : عمر أفا

كلية الآداب، الرباط

تقديم

1- دوافع نشر هذه المذكرات : تعتبر هذه المذكرات من بين النصوص الكثيرة التي كشفنا عنها أثناء التحري عن المخطوطات، في جبال الأطلس الصغير وسهل سوس في الثلث الأخير من القرن العشرين ؛ وحفزنا إلى نشرها، ما ورد في مؤلفات العلامة محمد المختار السوسي من التنبيه الى ندرة الكتابة عن موضوع مقاومة المغاربة للإحتلال الاستعماري في هذه الجهات.

وهكذا ففي إحدى جولتنا عبر هذه الجبال، زرنا بمعية الأستاذ السكال محمد ابن عبد الله الباعمراني في منطقة أيت باعمران سنة 1973 خزانتي عامرتين احدهما لأسرة «عميد» المشهورة آنذاك بموضع «تادارات» والثانية خزانة أسرة «بيمنصورن» الموجودة قرب سوق الخميس بقبيلة أيت بوبكر بإحدى قبائل أيت باعمران، و قد استفدنا كثيراً من كلتا الخزانتيين .

(1) قبل حوالي أربعين سنة استنسختنا هذه المذكرات من كنانة صغيرة بحجم 8 X 24 سنتيمتر، من خط كاتبها القاضي: الطيب بن أحمد البوشناوي بمنطقة الساحل جنوب مدينة تنزيت (توفي يوم 5 رجب 1358هـ/21 غشت 1939م)، وقد أطلعنا على خزانته أخوه السيد عبد السلام بيمنصورن يوم 13/07/1973، وكان يسكن قرب سوق الخميس بأيت بوبكر، دوار إد بيمنصورن من قبائل أيت باعمران، وعلمنا بوفاة السيد عبد السلام رحمه الله أواسط الثمانينيات من القرن العشرين. وآلت الخزانة الى ابنه من رجال التعليم.

2 - وبخصوص ترجمة القاضي البوشناوي والتعريف بالظروف والوقائع التي أحاطت بكتابة مذكراته، فإننا نذكر بإيجاز : أنه من فقهاء سوس الذين نهلوا من ثقافة المدارس العلمية العتيقة على يد شيوخها هناك، حتى تولّى منصب القضاء، وهو منصب لا يرقى إليه إلا من استحوذ على ناصية العلوم المختلفة وتمرس بصناعة الفتوى، و كان قد تولّى القضاء في قبيلة «السّاحل» جنوب مدينة تزنيت حيث كان يوجد أثناء كتابة وقائع المقاومة ضمن مذكراته.

وقد عاصر أهم الأحداث التي جرت في نهاية القرن التاسع عشر و مطلع القرن العشرين إلى ثلثة الأول، هذه الفترة التي عرفت جهاد المغاربة في القبائل والحوضر ومقاومتهم ضد التدخل الأجنبي والحماية الفرنسية بالخصوص، وكانت قبائل جهات سوس - على حد تعبير القاضي الطيب البوشناوي : «تتألف من القبائل العربية [الصحراوية] والباعمرانية والسوسية» بزعامة الشيخ أحمد الهية بن الشيخ ماء العين الذي انتقل مع والده من السمارة إلى تزنيت، قبل عامين، لمتابعة الجهاد، وبعد وفاة والده بُويع له بتزنيت خريف 1912، إثر إعلان السلطان مولاي عبد الحفيظ التنازل عن الملك، ثم لما عاد من معركة سيدي بو عثمان استقر بسوس، فتحالف من أجل الجهاد مع قيادات وزعامات شعبية رفضت التعاون مع نظام الحماية، حتى توفي سنة 1919⁽²⁾، واستمرت حركة جهاد القبائل هناك بالجنوب، بصمود إلى سنة 1934، وهي السنة التي احتلّ فيها الجيش الفرنسي قرية «كردوس» حيث دفن الشيخ أحمد الهية، وخرج منها خليفته وأخوه «مربيه ربّه»، فدخل منطقة الاحتلال الإسباني بمدينة إيفني، وكان المؤلف يُسمّي أحمد الهية بالسلطان في مذكراته وهو ما عُرف به يومئذ، وقد أصدر العديد من الظهائر والرسائل بهذا اللقب؛ ومن خلال تتبع الرصيد المعرفي الذي تسلم به المؤلف من خلال قراءة هذه المذكرات نجد أنه كان حريصا في هذه المذكرات على أمرين، أولهما: إظهار رصيده المعرفي المحمّل بفيض من الأدبيات الشائعة في التعليم التقليدي يومئذ، وثانيهما:

(2) عمر أفا، مقاومة الشيخ أحمد الهية (1912-1919) ضمن موسوعة الحركة الوطنية والمقاومة وجيش التحرير بالمغرب، منشورات عكاظ 2005 المجلد الأول ص ص. 120-121.

إخفاء ما يُكِنّه من عدااء للاستعمار الفرنسي وميله الوطني والإشادة بأعمال المقاومة؛ ويبدو أن البوشناوي كان من أتباع الشيخ أحمد الهيبة والمؤيدين له من كبار علماء سوس المشهورين⁽³⁾ كما يفهم ذلك مما ورد في مذكراته من تنويه، الى حد يُنهى هذه المذكرات عند وفاة الشيخ أحمد الهيبة سنة 1919 .

3 - وعن التعريف بهذه المذكرات : فمن الواضح أن معاصرة المؤلف لأحداث عصره جعلت نص مذكراته، بحق، إضافة نوعية للمعرفة التاريخية، حول مقاومة المغاربة للاحتلال الاستعماري عامة، ومقاومة أهل سوس بصفة خاصة، بزعامة الشيخ أحمد الهيبة.

وإذا كانت هذه المذكرات تشكل فصلا من فصول التاريخ للمقاومة المغربية ضد الاحتلال الفرنسي في مطلع القرن العشرين، وتبين الدور الذي اضطلعت به هذه المقاومة في منطقة سوس إحدى جهات المغرب الجنوبية. فإنها زاخرة بالإفادات حول مواضيع أخرى، بالخصوص : عن الحرب العالمية الأولى، وعن القحوط والمجاعات وغلاء الأسعار، وكذا عن سنوات الخصب وغيرها من الأحوال الاقتصادية، ثم عن بعض الأحداث المحلية والإشارة إلى سلوك الناس وأنواع من العلاقات الاجتماعية، كما تبين نمطا خاصا من الفكر الذي يميز هذه المنطقة مما يدل عليه الوضع الثقافي للمؤلف نفسه، وقد حاولنا رغبة في الاختصار الإشارة إلى كل هذه الجوانب و المواضيع ضمن هوامش التحقيق .

4 - آثار المؤلف العلمية : ما خلفه من سجلات وتقاييد وكنائش ضمن خزانة أسرته التي آلت الى ابن أخيه من أطر التعليم، وقد توفي المؤلف رحمه الله كما أحلنا إلى ذلك في 21 غشت 1939 .

(3) كان من ضمن المؤيدين للشيخ أحمد الهيبة كبار علماء سوس أمثال : سيدي الحسين الإفرائي، والشيخ علي الدرقاوي، والعلامة علي بن عبد الله الإلغي، و الشاعر الفقيه محمد بن مسعود المندري والمؤرخ محمد بن أحمد الأكراري والشاعر الطاهر الإفرائي والعلامة الجليل عبد الرحمان الكمثري، وسيدي المحفوظ الأدوزي وغيرهم.
أنظر :

- محمد المختار السوسي، المعسول، مطبعة فضالة - المحمدية 1960، ج 4، ص 107-108.
- الطالب أخيار بن الشيخ مامين، «الشيخ ماء العينين، علماء، وأمرء في مواجهة الإستعمار الأوربي»، مطبعة بني يزناسن، الرباط 2007، ج 2، ص. 377-378.

وعلى قلة المؤلفات التاريخية التي تناولت أحداث هذه الفترة، نود أن نذكر بعض الكتابات لمؤلفين معاصرين لصاحب هذه المذكرات، لمزيد من الاطلاع على الموضوع، وهي :

1 - مذكرات الإكراري ضمن كتابه:

الإكراري محمد بن أحمد: روضة الأفنان في وفيات الأعيان، تحقيق : حمدي أنوش، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط. 2، 2009، من صفحات 105 فما بعد.

2 - مذكرات المانوزي محمد بن أحمد (ت 1888 هـ / 1946م)، ضمن كتاب:

السوسي محمد المختار، المعسول، مطبعة النجاح 1961، ج 3، ص 241-415.

3 - مذكرات القائد الناجم الخصاصي، ضمن كتاب:

المعسول، المذكور سابقا، ج 20، ص 2745.

4 - تعاليق محمد بن عبد الله الروداني في آخر كتاب:

السوسي محمد المختار، إيليغ قديما وحديثا، المطبعة الملكية، الرباط، 1966.

نص مذكرات القاضي الطيب البوشناوي

بسم الله الرحمن الرحيم. وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه.

(1) [تدخل جيوش القواد المواليين للحماية الفرنسية ومقاومة القبائل بسوس]⁽⁴⁾

• في شعبان الأبرك 1332هـ [يوليو 1914م] وردت النصارى على سوس الأقصى⁽⁵⁾، وولجوا رُدانة [تارودانت] وحصن المنكب [أكادير ن نغير]، وتلقتهم قواد سوس، وأذعن لهم كل من في الفحص [أزغار: السهل] ليس غير، والسلطان مولاي أحمد الهية وقتل في جبل هشتوكة يَشْنُ الغارات على من وآلى النصارى ثم قرّبوه. وفي ذلك الوقت تحزبت قبائل العرب [من الصحراء] وتحركت، ووافقتهم قبائل "جبل" سوس على حرب النصارى ومن والاهم من "الفحص": "أيت باعمران" قاطبة، و"الاخصاص"، و"محاط"، و"ولتية".

• وفي أول رمضان من السنة المذكورة 1332هـ [آخر يوليو 1914م] تقاتل أيت باعمران وآل الفحص [أزغار: السهل] والحصن الأحمر [أكادير زكّاغن] فهزم الله النصارى، وتآبت⁽⁶⁾ أيت برايم كافة ثم جرّارة بنزول آل مجاطة عليهم، ثم آل

(4) وضعنا القوسين المعقوفتين [...] حول العبارات التي أضفناها لتوضيح جوانب من النص، وللعناوين المضافة ولأماكن الحذف عند المؤلف.

(5) يرى القاضي البوشناوي في أول مذكراته أن استفحال ورود النصارى إلى سوس كان في بداية صيف 1914، والواقع أن المداهمة الفعلية للفرنسيين لإقليم سوس كانت بصفة تدريجية منذ شعبان سنة 1331 هـ/ يوليو سنة 1913م عقب اندحار حركة الشيخ أحمد الهية في معركة سيدي بوعثمان (شتبر 1912) وعودته إلى سوس، وكانت جيوش الحماية بقيادة القواد المواليين للحماية، وهم: حيدة بن ميس ثم التهامي الكلاوي والطيب الكتتافي تحت إشراف ضباط فرنسيين منهم الكولونيل دولاموط De lamotte، وقد هبت القبائل السوسية لمقاومة هذه الجيوش في السهول والجبال. وكان "سوس الأقصى" يشمل جغرافيا كامل سفوح الأطلس الكبير الجنوبية وسهل وادي سوس وجبال الأطلس الصغير إلى ضفاف وادي درعة وتخوم الصحراء.

(6) تآبت: معنى التوبة أن القبيلة لم تعد في صف النصارى وأعوانهم، ولم تعد تحارب المقاومة، بل أصبحت في صفها.

المعدر بنزولهم أيضا هم عليهم، وبعقيلة ورسموكة؛ ثم تابت آل الساحل أيضا على يد أيت باعمران، وكل هذا في رمضان المذكور؛ ثم هشتوكة قاطبة بنزول السلطان⁽⁷⁾ عليهم، ثم آل ماسة، ثم كسيمة فوق وادي سوس وأواخر رمضان المذكور.

• وفي رمضان المذكور أيضا تقاتل المسلمون⁽⁸⁾ مع آل أكلو وآل تيزنيت والعوينة ومن معهم في عسكر خليفة بن دحّان⁽⁹⁾، وفتحت بلدة "أكلو" رغماً وقسراً على أنوفهم، ثم "عوينة" بتوبتهم، ولم يبق في سوس حينئذ إلا تيزنيت وتارودانت وأكادير. ثم استمرت حركة المسلمين على من بأزغار نحو 45 يوماً، ولما أبرموا [العهد] فرّقوا حركتهم، وقفل كل لوطنه. ثم نكث القائد محمد الماسي الأغبالوي⁽¹⁰⁾ العهد، وتحرك لخليفة السلطان مولاي أحمد الهية وهو القائد الناجم⁽¹¹⁾ متفقا على قتاله مع ولد الحاج الحسن الكسيمي، والتقى الخليفة [القائد الناجم] المذكور بولد الحاج الحسن المذكور بإزاء "سيدي بيبي"⁽¹²⁾ الهشتوكي،

(7) يقصد بالسلطان هنا: الشيخ أحمد الهية بعد معركة سيدي بوعثمان وعودته من مراکش إلى سوس.

(8) يعمم المؤلف هذا المفهوم حيث يقصد بـ"المسلمين" وحدات القبائل المجاهدة ضد الاحتلال الفرنسي، وهو يتحدث عن منطقة سوس.

(9) القائد محمد بن دحّان العيدي، أحد قواد الأرحاء [قائد الرحي] في عهد السلطانين مولاي عبد العزيز ومولاي عبد الحفيظ، تولى قيادة تيزنيت من قبل الفرنسيين في شعبان عام 1331هـ [يوليوز 1913م] ومكث بها عدة أعوام إلى أن انتقل إلى أزموور بمنصب باشا عليها حيث مكث بها عدة أعوام، ثم صار عاملاً على بلده عبدة وهناك توفي سنة 1350هـ/1931م. انظر ترجمته في كتاب: السوسي محمد المختار، إيلغ قديما وحديثا، المطبعة الملكية، الرباط، 1966، ص 308، هامش 306.

(10) الأغبالوي: من القواد الموالين للحماية المناصرين للقائد حيدة بن ميس، (معلمة المغرب، مجلد 11، ص 3647).

(11) القائد الناجم الخصاصي، انظر تفاصيل علاقته بالمقاومة في صف الشيخ أحمد الهية من خلال مذكراته الواردة في كتاب: السوسي محمد المختار، المعسول (م.س)، ج 20، صص 5-175.

(12) انظر تفاصيل هذا الحدث في مذكرات القائد الناجم. (المعسول، ج 20، ص 110). وسيدي بيبي: ضريح بسهل هشتوكة على مقربة 12 كلم من إنزكان ينتسب إلى شيخ، ذكر لي السيد محمد الوفا سنة 1998 أن اسم هذا الشيخ هو سيدي بابا، من شرفاء أولاد أبي السباع الصحراويين. وكان محمد الوفا مراکشيا، من أسرة محمد الوفا السياسي المعروف وكان يمارس التجارة مع السودان منذ وقت طويل، وادعى حصوله على نسب هذا الشيخ مكتوبا، ولم يدل لنا بذلك.

وهزم الله كسيمة وعسكر النصارى الذي بأكادير، وتبعهم المسلمون يقتلون ويأسرون ويسلبون من ثَمَّتَ إلى أن عبروا الوادي وادي سوس⁽¹³⁾، وسقط في أيدي النصارى وحزبهم من قُتل منهم ذلك اليوم، وهم عشرون [رجلاً.....]⁽¹⁴⁾، ثم رجع الماسي المذكور بِخُفْيٍ حَتَيْنٍ من إنشاذن ولم يحظ بمأربه، وذلك كله في يوم الأحد الذي هو الرابع من ذي الحجة سنة 1332هـ [25 أكتوبر 1914م]، وتحركت قبائل المسلمين لتيزنيت ثم جاوزتها لماسة قاصدين [القائد الماسي] المذكور ومن معه من مشايخ هشتوكة، ويوم جوازهم خرج آل تيزنيت للمعذر وقتلهم أهل البلد ومن بقي من أيت باعمران وردوهم خائبيين. [.....]⁽¹⁵⁾ كما حاصرها الأغبالويي⁽¹⁶⁾ من ماسة نحو عشرين يوماً، ثم أتى الله بـ[.....] فقاموا بقضهم وقضيضهم في ماسة، وكان فيه السلطان سيدي أحمد الهيبة [.....] في أكلو، وفرض عشرين فارساً على كل قبيلة [للحراسة]، وتواعدوا في الحركة [عند] انقضاء إبان الحرب⁽¹⁷⁾.

(2) [الحرب العالمية الأولى وانعكاسها على الزحف الفرنسي على بلاد المغرب]

• وفي 8 أيام من رمضان السنة [المذكورة : 1333 هـ/ 20 يوليوز 1915م] وقع قتال هائل، ودم سائل، بين أجناس النصارى⁽¹⁸⁾ فرنسيين وإنجليز ومن انضم إليهما من أليمان وغيره، فريق آخر، وقتلهم ببلدة فرنسا برأ وبحراً، ويقال: قُتل في فرانسيس الظاهر⁽¹⁹⁾ على الغرب كله، ستمائة ألف في يوم واحد، وأما ما غرق في البحر من السفن العظام والفراكتة الحاملة ستة ألف من العسكر فلا يُعد ولا يُحصى، حتى

(13) انظر تفاصيل هذا الحدث في مذكرات القائد الناجم، المذكورة في الهامش أعلاه.

(14) يقوم المؤلف بطمس عبارات من مذكراته، خوفاً من سقوطها في أيدي الفرنسيين.

(15) حذف من المؤلف.

(16) المقصود به القائد محمد الأغبالوي بماسة، المذكور سابقاً. انظر أخباره في المعسول: ج 20، ص 111.

(17) نظراً لوجود موسم تساقط الأمطار تواعد الناس للقاء بعد نهاية فترة الحرب.

(18) هذه صورة من صور الأخبار الرائجة عن الحرب العالمية الأولى، والتي تصل إلى المغرب في

حواضره وبواديّه. ومع قلة وسائل الإعلام يومئذ، فإن المؤلف ينقلها لنا في هذه المذكرات بعد شهر

فقط من الشرارة الأولى التي جعلت الحرب العالمية الأولى تندلع يوم 28 يونيو 1914 بأوروبا. انظر:

روبير شنيرب، تاريخ الحضارات العام، منشورات عويدات، لبنان، بيروت، 1969، ج 6، ص 613.

(19) الظاهر: بمعنى المنتصر الغالب.

قيل: إنه غرق لأليمان ستون منها يوما واحدا، وردَّ الله كيدهم في نحورهم⁽²⁰⁾. وكلُّ ما بالغرب الأوسط⁽²¹⁾: من تونس وأعمالها، والجزائر وأعمالها، وفاس ومراكش، وجميع المراسي من الجيوش والعساكر والرماة، أدخله فرانسيس -لعنه الله-، ولم تبق له قوة ظاهرة في الغربيين، ولا منفعة ولا مضرة في السُّوسيين، ولكن المسلمين أخذوا بحكمه ورأيه، ينفذون أحكامه من طرابلس إلى الغرب الأوسط والأقصى والسوس [ويخضعون] لرغبته. [...].

وفي تلك المدة وقع قحط⁽²²⁾ وغلاء فظيع، وجُوع فاحش بالسوس الأقصى، لقطع الطرقات، وسد السبلات، وكذلك السنة التي قبلها، حتى لم يبق أحد من القبائل ببلد آخر، ولزم كلُّ وطنه، وعم الخوف والغلاء، حتى بيع رطلُ السُّكَّر بـ"ريالة حسنية" وهي "عشرة دراهم"⁽²³⁾، وبيع الزُّرْع وَقَتَ التَّذْرِيعِ بـ"ريالة بيلية"⁽²⁴⁾

(20) مثل هذه العبارات التي تُظهر مواقف المؤلف فقد عمد، رحمه الله، الى طمسها في جميع مذكراته خوفا من افتضاح أمره؛ عند وقوع المذكرات في أيدي ادارة الحماية الفرنسية يومئذ، وقد صادفنا صعوبة كبيرة في قراءتها، فأثبتناها أحيانا وطبعناها بحروف غليظة، وكان طمسها يؤدي عند القراءة الى تشويه بالحذف في كثير من الفقرات.

(21) مصطلح "الغرب الأوسط" استعمله المؤلف للمجال الذي يُعرف اليوم بـ"بلاد المغرب" في الاصطلاح التاريخي والاجتماعي في سياق محاولات التوحيد "الصعب" بين بلدان المغرب.

(22) عرفت منطقة سوس سلسلة من القحوط وانجماعات خلال مختلف القرون تركت في تاريخه انعكاسات سلبية. ولقد تعرضت بعض الدراسات للقحوط التي انتابت المغرب قبل القرن التاسع عشر، خاصة مقال الأستاذين: حميد التريكي، وروزان بيرجي:

Rozenberger (B.) et Triki (H.), "Famines et épidémies au Maroc au XVIème siècle", in: *Hesperis Tamuda*, 1973, pp. 109-175.

وكذلك مخطوط: الإحياء والانتعاش، مخطوط الخزانة العامة بالرباط، د 1433، ص 246-263، والناصري: الاستقصاء، طبعة 1956، ج 9، ص 119، وابن زيدان: إنحاف أعلام الناس، طبعة 1936، ج 3، ص 148، ومحمد حنداين: الخزن وسوس 1672-1822 (م)، مطبعة دار أبي رقيق، 2005، ص 10988.

(23) كانت العملة الرائجة في هذه المدة هي العملة المغربية والأجنبية، وهي الريالات الحسنية والعزيرية والحفيظية، التي تُصرف بعشرة دراهم فضية، وتزن 29,116 غراما؛ وكانت العملة الإسبانية التي تحمل صورة الملكة "إزابيلا" أو صورة الملك "كارلوس"، وتزن 25 غراما فضية، بينما كانت العملة الفرنسية إنما تروج بقلّة في البوادي.

(24) لعله يقصد بالزرع "صاعا من الزرع"، وريالة زبيلية: وحدة نقدية إسبانية فيز (بمعنى الملكي)، ضُربت في القرن التاسع عشر، وتُصرف بعشرة دراهم مثل الحسنية.

وبحسنية⁽²⁵⁾ فما فوق، وتوطنت المكاره وبلغت القلوب الحناجر، وتقطع السبب:
البيع والشراء في جميع المراسي من وهران وطنجة إلى الصويرة، للعب⁽²⁶⁾ الذي بين
النصارى[.....]⁽²⁷⁾.

وبيعت الثيران بمائة ريالة فما فوق، والبغال بأربع مائة ريالة، والجمال بنحو
ذلك، وعُدمت الأقوات⁽²⁸⁾، وكثرت الأموات، وارتججت الأصوات، وسدّت
الجهات، فما تم انفلات، فيا لها من سنة! كم من مال فيها ذهب، وكم من نفسٍ
وعرض سلب، ومن قرية خويت على عروشها، ومن قائد خال من جيوشه،
وتبدلت الأحوال، وخيبت الآمال؛ كم ذي مال جزيل، وحال أثيل، قد تبدلت
أطواره، وذكرت أخباره.

• وفي ليلة عيد الأضحى (10 ذي الحجة) من السنة المذكورة [1333هـ/19/
أكتوبر 1915م]، مات شيخ من أيت باعمران حتف أنفه بيته، وهو الحسن بن الشيخ
همو البوبكري⁽²⁹⁾ المنتسب اليوم إلى عائلة جهادي الباعمرانية المشهورة.

• ثم في ليلة 29 من ذي الحجة المذكورة [1333هـ/7/ نوفمبر 1915م] مات القائد
البشير الهصباوي، قتله المسلمون [.....]، وهي الأيام هذه عاداتها، غفر الله
للجميع بمته.

(25) ريالة حسنية ضربت في باريس سنة 1881 في عهد السلطان مولاي الحسن، انظر في العملات
المذكورة كتاب:

أفا عمر: مسألة النقود في تاريخ المغرب في القرن التاسع عشر، مطبعة النجاح الجديدة، الدار
البيضاء، 1988، صفحات 45-139-249.

(26) "العب": يعني به ما وقع من صراع أدى إلى نشوب الحرب العالمية الأولى بين الدول الأوروبية
نتيجة التسابق حول اكتساب المستعمرات. انظر: تاريخ الحضارات العام، المرجع السابق.

(27) حذف المؤلف ثلاثة أسطر وهي غير مقروءة.

(28) أرخ الناس في المغرب عموما، وبلاد سوس والجنوب المغربي خاصة، لهذه المسغبات الشنيعة
الناجمة عن دورات مناخية تكثر فيها القحوط الشديدة والمجاعات؛ حيث يموت أحيانا بسببها
خلق كثير في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، ذكرنا بعضا منها في: أفا عمر: نظم
الدولة المغربية في القرن التاسع عشر، دراسات في تاريخ المغرب، بشعبة التاريخ، كلية الآداب،
الرباط، ص 203-308.

(29) انظر ترجمته في كتاب الإكراري محمد بن أحمد: روضة الأفنان، تحقيق: حمدي أنوش، مطبعة
المعارف الجديدة، الرباط، الطبعة الثانية 1430هـ/2009م، ص 130.

(3) [حملة حيدة بن ميس على سوس ومقتله]

• وفي أوائل صفر منها [1333هـ/ أواخر دجنبر 1914م] استجاش حيدة بن ميس⁽³⁰⁾، المُتسلطن على تارودانت وقتئذ، بجيوشه وأقواته، [.....]، عدو المسلمين، وخط كلاكله في أبي الضفادع [بيوكرا] بعد هروب القائد الناجم⁽³¹⁾ بعد قتل [أصحاب] شيخ الجماعة وشيخ الإسلام سيدي محمد بن عابو الهشتوكي المُمحمدي⁽³²⁾، وتحركت عندئذ قبائل من أيت باعمران والأخصاص ومجاطة وغيرهم مع [الشيخ] مَرَبَه رَبَه (لماسة)، واستقر بهم النوى⁽³³⁾ نحو خمسة عشر يوما، ولحقته لكثرتهم مجاعة شديدة، إذ الوقت والحالة هذه وقت الشتاء والإعواز، وعُدمت منهم المؤونة، وتفرقوا شَعَر بَعَر، وتمزقوا شَذَر مَذَر⁽³⁴⁾، وكلُّ ينادي: «الجليل الجبل يا سارية»⁽³⁵⁾.

ودخل حيدة (ماسة) يومه [؟]، وأمن البلاد، وسكن الوهاد، ودخلت (آل المعدر) تحت إيلته، وهدن لانحياشها، وكف عنهم يد الضراعة والذلة، من (أيت تيزنيت)، بعدما اقتتل معها -بعض اليوم- قتلا هائلا، وسفك دمها سائلا، وكلُّ منهما يُعدُّ صاحبه صائلا⁽³⁶⁾.

(30) القائد حيدة بن ميس، انظر ترجمته ومواقفه في: السوسي محمد المختار، المعسول، ج 4، ص 181، وج 20، ص 125، ومعلمة المغرب، مجلد 24، ص 3646.

(31) القائد الناجم بن مبارك بن مسعود الأخصاصي. انظر ترجمته ومذكراته، السوسي محمد المختار، المعسول، مطبعة الجامعة، الدار البيضاء، 1961، ج 20، ص 175-5.

(32) قتل الفقيه محمد بن عابو الهشتوكي في 7 ربيع الأول عام 1332هـ. انظر ترجمته في: السوسي محمد المختار «المعسول» ج 8 ص 232، رجالات العلم العربي بسوس، طبعة 1989، ص 151.

(33) أشار المؤلف إلى قول الشاعر معقِر بن حماد:

فأَلَقْتُ عَصَاهَا وَاسْتَقَرَّ بِهَا النَّوَى

كما قَرَّ عَيْنًا بِالْإِيَابِ الْمَسَافِرِ

ابن منظور، لسان العرب، مادة: نوى.

(34) شَعَرَ بَعَرَ: أي تفرقوا في كل وجه، وهما اسمان جُعلا واحدا وبُئيا على الفتح، وفي معناه أيضا شَذَر مَذَر.

(35) «الجليل الجبل يا سارية»: قوله عمر بن الخطاب فوق المنبر، يَبِّه القائد سارية بمجيء العدو من وراء الجبل، وهي من مناقبه. وقد كان سارية بن زَيْم عمر بالمدينة المنورة، كما كان أشد الناس حَصْرًا. انظر مناقب الخلفاء الراشدين.

(36) الصائل: الذي يخرج على الناس ظالما فيصادر الأموال والأعراض.

وتفرقت - حينئذ وقبله - قبائل سوس فرقتين⁽³⁷⁾، وتبددت كلمتهم، وكلٌّ يدّعي الفوز بالصراط السوي، يُكفّر بعضهم بعضاً، ويُنفّقه، ويُزندقه، فارتفعت بالشقاق الأصوات، وزمجرت بالخلاف العُواة والبُعَاة، واستقل كل شُعب بما لديه، وكلٌّ عدل على ما في يديه، فماجحت بهم الأهواء، وتفاوتت لديهم الأنواء، وهبت رياح التسوية في المساوي، وهاجحت زعازع المحنة على المحوي والحاي، فيا لها فضيحة شنيعة، ورزِيّة فظيعة[.....]!!!⁽³⁸⁾

و[كانت] يقطّته⁽³⁹⁾ بعد أن تنبّه للأقطار الفاسية والتونسية والجزائرية والأندلوسية. فيا ويحه من زمان يُرعد ويُبرق، ويُصفّق ويُصعق، وهي الأيام هذه عادتُها، والليالي هذه صولتها، تبهت للآفاق السوسية بعد أن دامت زمناً طويلاً، وغفّت واستراحت ظهراً وأصيلاً، وصارت الآن لُعبة للمردة والبطاريق. فيا لشوُم الزنادقة والمخاريق، أهاب بهم داعي الزيغ فأجابوه، وصاح بهم نادي الضلال فلبّوه وأحبّوه، وصبّحتهم زعازع كَيْدِ العِدا فترحبوا بها، وهم لاشك همجٌ وغوغاء.

❖ هَذَا الزَّمَانُ الَّذِي كُنَّا نَحَاذِرُهُ ❖⁽⁴⁰⁾

﴿إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ﴾⁽⁴¹⁾، ﴿إِنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾⁽⁴²⁾.

(37) الفرقان: إحداهما مع حيدة بن مایس وجيوش الحماية، والثانية مع حركة المقاومة.
(38) يوظف المؤلف رصيده المعرفي من البلاغة الأدبية في جميع مذكراته، فتطغى أحياناً على أسلوب خطابه.
(39) يقصد الكاتب هنا حركة الاحتلال الفرنسي بدون أن يذكره ويضمّن كلامه - على عادة الفكر الفقهي - حركة الاستعمار وأعوانه، وبالنصوص حيدة بن مایس وقيادته للحملة، ثم ينحو باللائمة على الزمان وفعله. وهذا التضمين معروف لدى الفقهاء في خطابهم عند كل حذر سياسي، سواء في كتاباتهم ورسائلهم العادية ومذكراتهم، أو في خطبهم أيام الجمعة والأعياد، ومخاطبة ذوي السلطان، ويلتجئون أحياناً إلى طمس ومحو بعض الفقرات والعبارات كما فعل الكاتب في هذه المذكرات.

(40) هذا شطر من شعر مضمّنه:

هَذَا الزَّمَانُ الَّذِي كُنَّا نَحَاذِرُهُ

فِي قَوْلِ كَيْبٍ وَفِي قَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ

إِنْ دَامَ هَذَا وَلَمْ تَحْدُثْ لَهُ غَيْرَ لَمْ يُبْكِ

مَيِّتٌ وَلَمْ يُفْرَحْ بِمَوْلُودٍ

(41) سورة الأعراف، الآية 183، وسورة القلم، الآية 45.

(42) سورة آل عمران، الآية 178.

صَدَعَ الزَّمَانُ بِرُزْئِهِ وَمُصَابِهِ
وَفَسَادِهِ وَعُثُوَّهُ وَوَصَابِهِ
رَتَقَ الزُّجَاجَ لِقُطْرِنَا وَصَمِيمِهِ
صَدَعَ الْمَغِيزَ لِشُوبِهِ وَإِهَابِهِ
لَمْ يَرَعْ - وَيَحْكُمُ عُقُوقُ فِعَالِهِ -
حَقَّ الْعُلَا بِنَصَابِهِ وَطِلَابِهِ

• ثم في عشرة أيام من ربيع النبوي عام 1333هـ [26 يناير 1915م] وُلِّي خليفة
حيندا القادم إلى المعدر بحذافيره لهشتوكة بعد أن وقعت وقعة بين القائد الناجم:
قائد مولاي أحمد الهيبة وبين حيدة ضراب تلمّت فيه الرماح، والتقت فيه
الصّفاح، واشتد فيه الكفاح، وارتفع فيه الصياح والنياح، ولما رأى أنه لم يستطع
تناوش جميع القبائل، ولم يكن لديه المقاصد ولا الوسائل، لكنه «أسرّ حسناً في
ارتغاء»⁽⁴³⁾، وتنمّر في صورة ذئب للغوغاء، بعث إليهم بواسطة عياد الجراري⁽⁴⁴⁾
الذي هو في كل وادٍ من الأهواء جار، فإنه دائماً يطلب من الإسلام بقية، ومن
الايّمان قلة مرعية، وإن النصارى تحت أمره ونهيه، يستأسرون تحت ذيله وإهابه، إلا
أنه لا تُصلح الأرجاء، وتُمهّد الأنحاء، وتُمطر على المساكين - المسدودة عليهم
السبل طويلاً - الأنواء، وتُجلى الأهواء، وتداوي الأدواء. [.....]⁽⁴⁵⁾

يعلم أن الناس عرفوه فعزّروه من مولاي يوسف المنصور بأفواههم، والمنبوذ
بفِعَالِهِمْ، وإنه لم يكن في أمر المسلمين «لا في العير ولا في النّفير»، و«لا يد له فيه
في قبيل ولا دبّير»، و«إنما حيل بين العير والنّزوان»⁽⁴⁶⁾.

(43) مثل قديم، معناه: "يعمل من طرف خفي". انظر كتاب مجمع الأمثال للميداني.
(44) القائد عياد الجراري: يعتبر دائماً صلة وصل بين الخزن والقبائل، انظر: الإكراري مَحْمَد بن
أحمد: روضة الأفنان في وفيات الأعيان، (م.س.)، ط 2، ص 366.
(45) حذف مقدار سطرين مما أدى إلى بتر في الكلام.
(46) هذه أمثال تُضرب في من ليس له حَوْلٌ في الأمر، ولم يستطع الحسم فيه، والقصد في المثل الأخير
قولُ صخر أخِي الخنساء إذ أنشد:

أَهْمُ بِأَمْرِ الْحَزْمِ لَوْ أَسْتَطِيعُهُ
وَقَدْ حِيلَ بَيْنَ الْعَيْرِ وَالنَّزَوَانِ
من كتاب حياة الحيوان الكبرى، للدميمي، دار الفكر، بيروت، لبنان، (د. ت) : 168/2.

• ومن عجيب ما رأينا من هذه الأزمنة الكثيرة المِحنة، أن تفرقت كلمة العلماء فِرقتين، وامتحنوا بذلك مرتين، وكثرت المداهنة، وتوقدت المشاحنة، وتأججت نارُ البغضاء بعد انزواء، وجمت الدعاوي، وعمت المساوي، وبيعت للنصارى معادنُ من بلاد المسلمين ولم يكن لهم فيها حق ولا استيلاء، بل نهبٌ واستعلاء، ومن خالفهم من المتصوفة في ذلك المنحى، ومُريد لنفسه فوزاً وفتحاً، يرى أنه المهديُّ الموعود، أو خليفته السعيد، وفارَ الهرجُ، وفاض المَرَجُ، وبينهم وبين الشريعة المحمدية سباب وتناف، ومهامه ومخاوف، وفي الأخبار المروية، والآثار النبوية: «إذا عصاني من عرفني سلطت عليه من لا يعرفني»، و«العرب بالباب، وليسأل من استراب» [.....].

• ثم في أواسط ربيع الثاني سنة 1333هـ [بداية مارس 1915م] انتقل السلطان الأجل، والأمير المعظم [أحمد الهيبة] من جبل هشتوكة المنتقل إليه بعد نهوضه من "أسرسيف"، ونزل في بلاد ولتية من تاماشت، وصفت قبائل هشتوكة سهلها وجبلها للقائد حيدة بن ميس متفقا مع الفرنسيين.

ومن عجيب قدرة الله تعالى وإرادته أنه ما نصرت للسلطان راية، ولا وصل في مرامه غاية، لعموم الشره والولوع بمخالطة أبناء الزمان، وتراكم أمواج الحداث (47).

• وفي 19 من ربيع الثاني المذكور 1333هـ [6 مارس 1915م] استجاش ابن دحان (48) وآل تيزنيت وأيت أكلو وعوينة نحو الساحل، والتقوا معهم وتقاتلوا يومين، فكثروا عليهم وغلّبوهم، ودخل البلدة يوما واحداً، وأمنهم ابن دحان، وخالفه آل تيزنيت، وغرّهم ما ألفوه من تمرّينهم على الفرعونية، وتمردهم في النمرودية، وقام عنهم قافلاً لتزنيت فقول المغيظ عنهم، والبغيض لبغيهم وغيرهم، وردّ البلدة خاوية على غروشها، وذلك كله بعدما قتلت أيت أكلو من إخوانهم من

(47) هذا التعليق من القاضي البوشناوي الذي كان حرصه شديداً على ألا يوضع من مكانة أحمد الهيبة، يفسر ما وقع له «بعموم الشره» ومخالطة أبناء الزمان، وتراكم أمواج الحداث وهي تعابير دقيقة في الفكر الفقهي: تنطوي على ادراك عام لوضعية الشيخ أحمد الهيبة أمام طغيان القوات الاستعمارية دون الإفصاح عنها.

(48) السوسي محمد المختار، إيليغ قديما وحديثا، (م. س.)، ص 608، هامش 606.

قَتَلُوا، وَأَكَلُوا مِنْ أَكْلُوا، لَيْلَةَ الْمَوْلِدِ النَّبَوِيِّ، وَتَنَمَّرُوا فِي النَّصْرَانِيَّةِ، وَتَمَرَّقُوا عَلَى
الْإِسْلَامِيَّةِ مُرَوِّقَ السَّهْمِ مِنَ الرُّمَحِ.

• ولما استقر النوى بالسلطان الشريف سيدي مولاي أحمد الهيبة بـ"أسرسيف"،
بعد خروجه من تارودانت في جمادى الآخرة سنة 1331هـ [مايو 1913م] أنفَ
أخوه سيدي مَرْبَه رَبَّه من المقام، وتذكَّر نسيم الصَّبَا في فِجَاجِ الصَّحَارِيِّ، أنشد
مرتجلاً، إذ سار مرتحلاً:

❖ وَأَحْبَبْتُ طِبَاعَ الْبَوَادِي ❖ (49) [الآبيات].

ثم لما تراءت له الصحراء بحلَّتْهَا البهية، وروايها السَّيْنَةُ، والمراعي الزَّهْيَةُ، ذاتِ
المكارم المَزْرِيَّةِ، بما وَرَدَ فِي الْخَوْرُنْقِ وَالسَّدِيرِ (50):

هَلَا عَجِبْتُ وَكَيْفَ يَنْقُضِي الْعَجَبُ
وَالدَّهْرُ ذُو عَجَبٍ وَصُنْعُهُ عَجَبٌ (51)

• وفي 29 من ربيع النبوي 1333هـ 14 [فبراير 1915م] انتقل السلطان سيدي
أحمد الهيبة من "بِيرِ الطَّرْفَاءِ" بـ"تَامَاشْتِ" (52) لِحُومَةِ تازروالت بموضع يقال له:
"تَيْغَمِي" من أعمال بعقيلة، واستقرت له فيها الأحوال، واستراح من الأهوال، وفقد
قائديهِ: القائد الناجم، والقائد يرْعَاهُ، وهما نَيْرًا فَلَكِ ذَلِكَ المجد الصميم، وتميمة
ذلك العقد الجسيم، وعَبَقَ أَرْجَاءُ نَاحِيَةِ تِلْكَ الدَّوْحَةِ البهية، وتميمتها من كل صائلة،
ومن رَزِيَّةٍ غائلة.

ثم أصدر [أوامره] (53) لمن بقي من الشعوب: [القبائل] غير منقاد لحيدة وابن
دَحَانٍ، للائتمار على خطته العملية الشريفة، ورسم الزحف والدفاع عن محط

(49) قصيدة طويلة لم نستطع نقلها كاملة من الكناشة الأصلية.

(50) الخورنق والسدير: قصران فخمان في العراق، كلاهما للنعمان بن المنذر اللخمي، يتباهى بهما
شعراء الجاهلية.

(51) لم نقف على قائله.

(52) بقبيلة بطاهر، أدوز، إداوباعقيل.

(53) في الأصل وردت عبارة: «بطوهر تربيته».

الرحال، [ورَدَ] كيد أعداء الدين بالجيش من [هشتوكه]، وأيت باعمران، والأشخاص، وأيت الرخاء، ومجاطة، وأيت يفران، وهلتيتة [إداولتيت]، ومن حَدَا حَدَوْهُمْ من الأعراب الصحراوية وغيرهم من القبائل.

• ثم في 3 ربيع الثاني 1333هـ [18 فبراير 1915م] رجع حيدة بن مایس لرُدانة بعد أن أخذ من هشتوكه ما أخذه، وخَرَب الديار وسجن من الأشخاص من أراد سَجْنَه نحواً من خمسين من أعيانهم، وترك خليفته بأبي الضفادع [يُوكَرَا]. وسقط في أيدي المنافقين المتمردین المارقين؛ والخِصْبُ حينئذ في جميع الأقطار الغربية، والأصقاع السوسية، قد عمَّ البقاع والأمكنة، وهطلت الأمطار، وغزرت الأنهار، كَمَل الله تلك الخيرات عميمة، وجمع كلمة العباد على الملة الجسيمة [العظيمة]، آمين يا رب العالمين.

• في شعبان من 1333هـ [يونيو 1915م] عُزل القائد ابن دحان، وظل بتيزنيت الحاج عبد الرحمن [حاديمن] الكيلولي [قائداً]⁽⁵⁴⁾، ثم عُزل هو [من بعد] 1334هـ [1916م]⁽⁵⁵⁾.

ثم مكث السلطان سيدي مولاي أحمد الهية بستيغميس نحو عشرة أيام، ثم طلع إلى جبل بعقيلة طلوع الهلال ليلة تمامه، وحلَّ بموضع يقال له: زتافارقطس حُلُول الشمس من الحمل بفنائه.

• ومن منتهى ربيع الثاني 1333هـ [16 مارس 1915م] وفدت قُوَاد السهل كافةً على حيدة بتارودانت برسم الهدية له، وكلفهم بالمسير إلى مراكش، وإلى رباط الفتاح، لتجديد البيعة لمولاي يوسف بن الحسن، وقبل ذلك بأيام وفد عليهم التزروالي برسم قيادة آل المعدر قبل أن يطلبها من أكادير من النصارى [...]⁽⁵⁶⁾.

(54) ذكر المؤلف الحاج عبد الرحمن "الكيلولي" سهواً، والمقصود به باشا مدينة تيزنيت المسمى حاديمن، وهو غير القائد عبد الرحمن الكيلولي المعروف بمقاومة الفرنسيين بحاحه. انظر المعسول، ج 15، ص 196.

(55) يشير إلى أحداث منطقة سوس في ظل الحرب العالمية الأولى والتأييد الألماني للشيخ أحمد الهية، وقد سارعت فرنسا بعد احتلال أكادير وتارودانت وتكثيف وجودها بتيزنيت، فعزلت القائد محمد بن دحان العبدى، وعين المخزن القائد عبد الرحمن حاديمن الحاحي يؤازره في الشؤون الأهلية القبطان جوستينار سنة 1916. انظر معلمة المغرب، مجلد 8، ص 2682.

(56) هنا شطب المؤلف على كلمات.

وفي ضحى ذلك اليوم تسلطت عُمال حيدة على "هشوكة" ومن استولى عليهم بالكُلف والمظالم، حتى أذاقهم -وهم أحياء- مرارة الموت، وذاقه منه بعد اللّتيّ والتّي كيت وكيت.

• وفي وسط الشهر المذكور اتفقت قبائل الأعراب ومَن في الجبل المذكور من قبلُ على الهدية لسيدنا الشريف السلطان على الحقيقة، أحمد الهيبة، ووفدوا عليه وعظّمهم ودعا لهم بالخيرات، والله يجازيهم على هذا الصنع الجميل الأثيل، وأتابهم بالرضوان، آمين.

• ومن منتصف جمادى الأولى [بداية أبريل في العام المذكور]، تحرك ابن دحّان برسم التناوش نحو الساحل، وخرّب موضعا، ثم تلقّته "باغمرانة" وهُزم هزيمة شنيعة، وأخرجوه من البلدة بحذافيرها، وابن دحّان وقتل في أكادير، وإنما تحرك خليفته وآلُ تيزنيت وأكلو وعوينة فقط، ومن تلك المدة وقعت حروب بين آل ماسة على العمالة والإيالة.

وأما حرب النصارى⁽⁵⁷⁾ بينهم فهي في وهج وازدياد، عمّت جرائد أنبائهم أربعة أقطار المعمور قائلة: ما رأوا مثل ما وقع فيهم، ولا ما يُشبهه في غابر الأزمان، وأسارى الألمان مسجونون في الغرب يُستعملون على تمهيد الطُرق ودك التلال، مجبُورون على خطة عمل مناهج الغرب قاطبة.

• وفي منسلخ جمادى الأولى 1333هـ [نهاية أبريل 1915م] تهادنت قبائل أيت باعمران مع آل السهل بعد استيلائهم على السّاحل وخرّبوا "تيغانيمين" عاضدي ابن دحّان فيما غير، وأجلّوهم عن القرية، واستعجلوهم على المؤنة، مما دهمهم من الحصار، ولولا ذلك ما كان يصلح لهم ذلك، امثالا لقوله تعالى؟: ﴿وَلَا تَهْنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ﴾⁽⁵⁸⁾ [.....]⁽⁵⁹⁾، إذ الآفات أضُرُّ للقوم لحراثتهم من وراء المدينة ولا يستطيعون تخليهم عنه، وأمرُ الله أنفَذُ وأمضى.

(57) إشارة عن وضعية الحرب العالمية الأولى.

(58) سورة النساء، الآية 104.

(59) تشطيب من المؤلف.

(4) [سفر المؤلف لزيارة الدار البيضاء]

• وفي ثمانية أيام من رجب 1333هـ [22 مايو 1915م] أطلع كاتبه من رَخَاوَة برسم السفر للدار البيضاء [للرجوع]. بمتخلف عمه المتوفى الحسين بن إبراهيم، ووصل الصويرة [وأقام] بها 8 أيام، ومن "إنكنافن" على نحو نصف مرحلة من الصويرة و[أقام] بها 12 يوما، [ثم] وصل "أيت أرخا" [في] 16 شعبان [1333هـ/29 يونيو 1915م] و[قد] «رَجَعْتُ بِخُفْيٍ حُنَيْنٍ»⁽⁶⁰⁾.

• وفي منتصف رمضان 1333هـ [أواخر يوليو 1915م] تحركت العرب ومن معهم لـ"مرغت" و"الساحل"، ثم قدر الله أن فرّ من الساحل، فنهبت بعض مداسره ومواضعه، وفرّ من فرّ بعد قتال هائل، وخربت القرية، وتحرك حيدة بجيش جرّار باستعانة الجراري⁽⁶¹⁾ من شّوَال، وفرت أمامه الأخصاص، وتهادن مع بني بَعْمَرَان في أيت عبد الله (موضع)، ورجع لوجّان، فإذا فرسان الوغى من هلتيتة [إداولتيت] كالأسود الضارية، والسيوف الضاربة، فعاركهم بقتال ملتحم الأرجاء، وحرب عَوْجَاء، وترك القطا نيام⁽⁶²⁾، إذ «وَقَفَ بِهِ حِمَارُ الشَّيْخِ فِي الْعَقَبَةِ»⁽⁶³⁾، وترك من في السهل بحذافيره في حيص بيص، مُدَّةً مديدة، وسلم غيره من محنة ولاية الفرنسيين، حين لآت مناص، بمنة الله.

• ثم في انتصاف جمادى الثانية 1334هـ [19 / أبريل 1916م] رجع حيدة، وفي ذلك الوقت تحرك المتوكّي⁽⁶⁴⁾ بخميس⁽⁶⁵⁾ عَرْمَرَم، ويقال وجهته -على ما يظهر- إلى سوس الأقصى، ليقف في أفنائه على الاستقصاء لذلك، وبلغت قلوب الولاة

(60) تضمين لمثل قديم يضرب لمن لم يقض حاجته. انظر: الميداني، مجمع الأمثال.

(61) يقصد عبد السلام الجراري. انظر أخباره في كتاب الإكراري: روضة الأفنان، (م.س.)، ص 96، 127، 214.

(62) «وترك القطا نياما»، هو مثل وارد في شطر بيت من قول الشاعر:
❖ وَلَوْ تَرَكَ الْقَطَا لَيْلًا لَنَامَا ❖

(63) مثل يضرب لمن عجز بعد بذل جهد.

(64) هو القائد عبد المالك المتوكّي، ومتوكة قبيلة من قبائل حاحا الشمالية الشرقية، ويعتبر من كبار قواد المخزن.

(65) الخميس: الجيش الجرّار.

بهذا المعمور الحجاج، وجاز بعساكره وعُدته، وكثرت فيه الأفاويل، وعزّ التأويل، واقتحم حتفه، ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾⁽⁶⁶⁾؛ إذ رجع لمسكنه وفضّحه الفرنسيين ساعتئذ، فراجت به الإشاعة الصحيحة.

و[كان الفرنسيين] قد غرق له الألمان مع الأتراك ما لا يُعدّ من الفراكطة العظام، والسفن الضخام، بالغواصات الهائلة السائرة في المحيط سير ياجوج وماجوج، وقد رُئي بشطّ البحر من الساحل بعض من خيط⁽⁶⁷⁾ [العتاد] الغريق، متّسما بسمة النصارى، من الصفائح النصرانية وغيرها [استطراد].

ولما تحرك المتوكي - كما تقدم - تحرك حيدة بن ميس بآل المعدر وهشتوكة وهوارة حتى أمسكروا⁽⁶⁸⁾، بعدما تحركوا، إلا أيت وادريم، فحاصروهم، وردّوا كيدهم في نحورهم، وبقي بأمسكروا نحو 15 يوما، ثم التقى بالنصارى في أكادير أوائل شعبان، وبعده قوّض خيم الحركة، وودّع القبائل، ولم يعرف أحد مقصوده أولاً وآخرًا.

• ومن ذي الحجة 1334هـ [أكتوبر 1916م] ولّي بعض النصارى - وهم 5 أو 6 تيزيت، وركبوا فيها التلغرافات، وبعده بنحو 20 يوما، زاد عليهم من حكّامهم اثنان آخران، ثم بنحو ذلك دخلها اثنان أيضا صحبة الحاج حماد بن حيدّا بن مائس، وصادف ولوجهما خروج غواصة ألمانية تركية بهضباوة في "أسكا" : [المجاز] باستدعاء واستعانة مولاي أحمد الهيبة من السلطان الأعظم، رئيس الدولة العثمانية - أدام الله مآثره في سماء العز والتمكين، بجاه النبي المكين - وذلك أواخر محرم الحرام سنة 1334هـ [بداية ديسمبر 1915م] وصبح ولاية الفرنسيين على الغواصة المذكورة [.....].

(66) سورة فاطر، الآية 14.

(67) الخيط لغة : يجمع على خيطان، ومعناه: جماعة أو سرّب؛ وقد كتني به لسرب العتاد الغريق.

(68) أمسكروا : بلدة جبلية بها قرى تطل على سفح جبال الأطلس الكبير، تنفتح على سهل سوس، على بعد 40 كلم من أكادير في الطريق الممتدة إلى مراكش.

(5) [زحف حيدة مايس لختفه بمعركة إكالفن]

• وفي أوائل ربيع النبوي من 1335هـ [آخر ديسمبر 1916م] تحرك حيدة بن مايس بجيش جرّار، صارت القلوب به طائرة، فسبحانه قادرٌ على تفريج كُرب عباده ومَحْزَنهم في أسرع من لحظة!

- قَضَى قَلَمُ الْقَضَاءِ بِمَا يَكُونُ
فَسِيَّانِ التَّحَرُّكِ وَالشُّكُونِ
- دَعِ الْأَيَّامَ تَفْعَلْ مَا تَشَاءُ
وَطِبْ نَفْسًا بِمَا فَعَلَ الْقَضَاءُ

• دخل تيزنيت في اليوم الرابع من الشهر المذكور [ربيع النبوي 1335هـ/29 ديسمبر 1916م] ومعه قواد سوس كافة وبعض من النصارى، ومكث فيها ثلاثة أيام، ثم ارتحل إلى "تِيغَانِيمِينَ" بالساحل والجيش ترد من كل جهة، والكلف على المساكن متزايدة، والمؤن من البحر متكاثرة، وعَلَفُ دواب دائرته هو فقط، دون من معه من القواد 50 غرارة⁽⁶⁹⁾، و50 كبشا، و50 قالبا [من السكر]، و50 قبضة شاي، وكُلِفَ لأيت الساحل ألف ريال حسني لكل ربع، ولم يعهد لأهل سوس قبله مثل عُدته من أهبة الحرب؛ إذ معه أكثر من ألف خيل أو أكثر، و200 بعير موقرة⁽⁷⁰⁾ بالمؤن والأسلحة والمدافع والكُور، ونحو 300 بغل موقرة بالريال [من العملة]، وكل ما يحتاج إليه، ونحو 300 قبة وعساكر هائلة، مع ضبط وإحكام وقوة متينة، ومعه قواد فم الوادي، وهوارة، وكسيمة، وهشتوكة، وباشا تيزنيت⁽⁷¹⁾، وعساكره، وقائد جرارة⁽⁷²⁾، وجلوة، وعوينة، وآل ماسة، ورسموكة، بخيلهم ورجلهم وعُدّتهم؛ ومكث بـ"تِيغَانِيمِينَ" ستة أيام، وأيت باعمران ومن معهم يجمعون حركتهم بحذافيرها، ويلمّون شعثهم حيث تيقنوا أنه لا يُنْجِيهم من حيدة إلا أظافرهم،

(69) الغرارة : وحدة قياس كيل الحبوب، وتساوي 8 عيرات من الحبوب 160 = لترا، وتزن 144 كيلوغراما تقريبا .

(70) موقرة: مُحَمَّلَة، يقال: أَوْقَر الدابة؛ حَمَلَهَا أَثْقَالًا. الوَقْر هو الحِمْل.

(71) القائد عبد الرحمن "حديمان".

(72) القائد عياد الجراري.

لأنهم مَقْصُودُونَ، وعليه يحمل الفرنسي، وطالبوه بالهدنة الماضية بينهم فيما مضى، وأبى إلا الجِوَارَ [لشاطئ] الأركسيس وولج بلادهم، فأجأوه بأن دُونَ مَراميه خَرَطُ الْقَتَاد، أنشد لسان حالهم:

طلبَ "الأبلقَ العقوق" فَلَمَّا
لَمْ يَجِدْهُ أَرَادَ "بَيْضَ الأنوق"⁽⁷³⁾

• وفي يوم المولد النبويّ دخل مَنْ بَقِيَ مِنْهُمْ محلَّةَ حَيْدَةَ، وظهر عليه ذل، وزاد في الحراسة، وذهب مَنْ مَعَهُ مِنَ النصارى لثيزنيت، ونام هو "بَلِيلَةُ نَابِغِيَّة"⁽⁷⁴⁾، وما نام أحد من المحلة تلك الليلة، ومن خاف شيئا سلَّطه الله عليه. فلما أصبح الصباح وارتفع الضحى، قوض قبابه راجعا لجهة حصن الأحمر [أكادير زكَّاغْن] بلدة بين أيت باعمران وأزاغار من أيت برايم، بجلبَّة عظيمة، وجبخانة أثيلة، وهيئة رزينة، قاصدا النزول في "أيت هَمَّان"⁽⁷⁵⁾ حذاء الخميس⁽⁷⁶⁾، وانتهى به السير إلى الحضيض المذكور. وطارت إليه من أيت باعمران نُسُورٌ نَقَرَةٌ، وفرسانٌ كلُّما سمعوا هَيْعَةَ طاروا إليها، وأبطالٌ كلُّما انتشقوا غِبَارَ مَعْمَعَةٍ طَارُوا إليها، وأبلوا بلاء حسنا، وعود البارود أَصَمَّتِ الآذان وخفقان الصفائح... [.....]⁽⁷⁷⁾، فلم يلبث حيدة أن فرَّ أمامهم وتفرقت شيوخه أيادي سبا، واثالثت عليهم كِنَانَةُ أيت باعمران وغنموه وتركوه أثرا بَعْدَ عَيْنٍ، وخبراً بعد حين، سبحانه تعالى يُذِلُّ مَنْ يَشَاءُ، وَيُعِزُّ مَنْ يَشَاءُ، وَتَرَكَ المدافع والكُورَ والمُونِ والبغالَ والخيلَ وآلة الحرب، ورأى الناسُ مِنْ ذَلِكَ ما

(73) هذا البيت رده الكثيرون في معرض ضرب المثل لمن طلب المستحيل ومستحيل المستحيل. و"الأبلق العقوق": الفرس الذي يلد كالأنثى. وسيبض الأنوقس: بيض الطائر الذي يسكن شواطئ الجبال. ومن طلبهما طلب المستحيلات.

(74) يشير لقول الشاعر:

وَبِتُّ كَأَنِّي سَاوِرُ ثَنِيي ضَمْلَةٍ
مِنْ الرَّقْشِ فِي أَنْيَابِهَا السُّمُّ نَاقِعُ

الضئلة، والرقش: من أسماء الحية السمَاء.

(75) أيت هَمَّان: فخذ من قبيلة أيت برايم، نحو حدود أيت باعمران، وكثيرا ما تكون منتمية لهم وليس لأزاغار.

(76) الخميس: سوق معروفة هناك.

(77) محو كلمات.

صِيرَ فَقِيرَهُمْ غَنِيًّا، وَوَضِعَهُمْ وَلِيًّا، وَمَزَّقَ اللَّهُ تِلْكَ الْأَبْهَةَ وَأَزَالَ شَمْلَ تِلْكَ الْإِثَارَةِ، وَكُلُّ مَنْ رَأَاهَا أَوْ سَمِعَهَا يَسْتَغْرِبُ مَا لَهَا وَقَعٌ، وَيَنْكَرُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ حَالَهَا الصَّرِيحُ؛ إِذْ لَمْ يُعْهَدْ لِلْقَائِدِ [سَعِيدٍ] الْكِيلُولِيِّ -الوافد على سوس عام 1315هـ [1897-1898م]، وَسَلَّكَ الْبِلَادَ، وَوَطَدَ الْعِبَادَ، حَتَّى بَلَغَ إِلَى وَادِ النَّوْنِ وَإِفْرَانَةَ وَغَيْرَهَا - مَا لِهَذَا الْبَاشَا الْعَظِيمِ، الصَّدْرِ الْفَخِيمِ - وَالنَّفْلُوسِيِّ - الْوَارِدِ عَلَى سَوْسٍ أَيْضًا قَائِدًا عَامَ 1318هـ [1901م] - مَا لَهُ، وَقَدْ رَأَيْنَاهُمَا رَأَى الْعَيْنِ، وَرَأَيْنَا أَيْضًا ﴿كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾⁽⁷⁸⁾، وَتَضَاهِي هَذِهِ الْوَقْعَةُ وَقَعَةً وَقَعَتْ بَيْنَ خَلِيفَةِ الْمُهَدِيِّ بْنِ تَوَمَرْتِ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ بْنِ عَلِيٍّ وَبَيْنَ وَزِيرِ الْأَمِيرِ عَلِيِّ بْنِ يَوْسُفَ بْنِ تَاشْفِينٍ كَمَا فِي "الْقُرْطَاسِ"⁽⁷⁹⁾. غَيْرَ أَنَّ آلَةَ التَّنَاوُشِ فِي هَذَا الزَّمَانِ أَعْجَبَ مَا يُرَى وَيُسْمَعُ.

وَقَدَّرَ اللَّهُ مَوْتَهُ -أَيُّ بَاشَا حَيْدَةَ- بَعْدَ أَنْ فَنِيَتْ حَوْلَهُ دَائِرَةُ عَسْكَرِهِ بِرَقْمَتِهَا [.....]، وَدُفِنَتْ جُثَّتُهُ بِتِيزْنِيَّتٍ، وَحُمِلَ رَأْسُهُ إِلَى السُّلْطَانِ⁽⁸⁰⁾، وَرَجَعَ مَا فِي عَسْكَرِهِ مِنَ الْأَثَاثِ وَالْأَسْلِحَةِ وَالْقِمَاشِ عَلَى كُلِّ آيَةٍ بِاعْمِرَانَ فِي سَاعَةٍ وَاحِدَةٍ؛ هَذَا مُجَاهِدٌ حَمَلَ 100 رِيَالًا وَأَكْثَرَ، وَهَذَا بَعِيرًا أَوْ بَعِيرَيْنِ، وَهَذَا فَرَسًا أَوْ أَكْثَرَ، وَهَذَا بَغْلًا، وَهَذَا سِلَاحًا، وَهَذَا كَيْسًا مُوقَرًّا بِالدَّنَانِيرِ، وَهَذَا حَمَلٌ شَيْئًا لَا يَعْرِفُهُ لُئْدَرَةُ وَجُودِهِ.

(6) [رغبة المؤلف في إعطاء خلاصة الأحداث]

وَبِالْجُمْلَةِ، فَهَذِهِ الْوَقْعَةُ الْعَظِيمَةُ الشَّانُ فِي الْمَوْضِعِ الْمَذْكُورِ، بِمَحَلٍّ لَنَا يُقَالُ لَهُ: "شُعْبَةُ الْحُمْرِ"، مِنْ غَرَائِبِ الزَّمَانِ وَعَجَائِبِهِ، إِلَى أَنْ تَسْلَقْتَ نَحْوَهَا أَعْنَاقَ الْمُسْتَخْبِرِينَ، وَتَتَعَجَّبُ مِنْهَا الْمُتَعَجِّبُونَ، وَمَاتَ بِهَا مِنْ شَبَوَخِ شَتُوكَةِ ابْنِ الْحَاجِّ الرَّامِيِّ، وَابْنِ الْمَنْفُوحِ، وَغَيْرَهُمَا. وَأَبَ ابْنُ حَيْدَةَ الْقَائِدُ الْحَاجُّ حَمَادُ لِيزْنِيَّتٍ وَمَنْ بَقِيَ مَعَهُ مِنْ شَبَوَخِهِ، أَغْنَى يَوْمَ 13 رَجَبِ النَّبَوِيِّ 1335هـ [6 يَنَايِرَ 1917م].

(78) اقْتِبَاسٌ مِنْ سُورَةِ الْبَقَرَةِ، الْآيَةُ 249.

(79) لَعَلَّ الْحَدِيثَ الْمَشَارَ إِلَى مَا قَامَ بِهِ عَبْدِ الْمُؤْمِنِ بْنِ عَلِيٍّ مِنْ مُحَارَبَةِ الْمُرَابِطِينَ، حَيْثُ قَاتَلَهُمْ فِي كُلِّ فَجٍّ، وَاتَّصَلَتْ بِهِمُ الْهَزَائِمُ حَتَّى أَدْخَلَهُمْ لِمَرَآكَشٍ وَحَاصَرَهُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ. انْظُرْ: عَلِيُّ بْنُ أَبِي زَرْعٍ، الْأَنْبَسِيُّ الْمَطْرِبِيُّ بَرُوضُ الْقُرْطَاسِ، مَرَاجَعَةُ: عَبْدِ الْوَهَّابِ بِنْمَنْصُورٍ، الْمَطْبَعَةُ الْمَلِكِيَّةُ، الرِّبَاطُ، 1999، ط. 2، ص. 206.

(80) يُقْصَدُ بِالسُّلْطَانِ مَوْلَايَ أَحْمَدَ الْهَيْبِيَّةِ، وَقَدْ تَعَدَّدَتْ رَوَايَاتُ نَقْلِ رَأْسِ حَيْدَةَ إِلَى جِهَةٍ أُخْرَى، ثُمَّ أُعِيدَ لِيُدْفَنَ مَعَ الْجُثَّةِ فِي تِيزْنِيَّتٍ. انْظُرْ مَعْلَمَةُ الْمَغْرِبِ، مَجْلَدُ 11، ص. 3647.

• وفي 15 منه [ربيع النبوي 1335هـ/9 يناير 1917م]، رجعت أيت باعمران "لإسك" غانمين سالمين، فرحين بما حباهم الله به من الفتح الأكبر الأكثر. وظهرت في أكلو سفيتتان للفرنسيين، وتلقاها الحاج عبد الرحمن [حاديمان] الكيلولي⁽⁸¹⁾ باشا تيزنيت.

• وفي الخامس عشر من الشهر المذكور، تفرقت "حرّكة" أيت باعمران ولم يبق إلا شيوخهم للمشورة، والعامّة رائحون بما لم يخطر على بالهم من الأموال⁽⁸²⁾، حتى قيل: إن أربعة أخذوا ما يزيد على ألف "ريال حسني"⁽⁸³⁾ لواحد منهم. وأما القُرطاس، والأسلحة الرقيقة، والأكيسّة الثمينة، والطنافس المُرُونّة، والأرائك المطرّزة، والقِيَابُ المزوّقة، والأرائكُ المفوّفة، والوسائد المحبّرة، والمجاديل الحريرية، والخناجر المموّهة، والجباب الملوّنة، والطيبالسّة الملفيّة، والكؤوس المذهّبة، والمواعين المزينة، والشّواء المصفّف، والسّمّن المطرّف، والشّعريّة اللذيذة المذاق، والسّميد الذي سُقي بالمرّق، فلا يُعدّ ولا يُحصى، ومعه البقّالون، والجزّارون، [.....]، والجّمّالون، والسّائقون للكثير من الغنم والضأن، وغير ذلك، وجميع ذلك غنمّه أيت باعمران وسلّبوه، ونجا بنفسه من نجا.

• وفي السادس عشر من الشهر المذكور أيضا [ربيع الأول 1335هـ/10 يناير 1917م]، أخرج الفرنسيون في أكلو لآل كَلوة، ومنها إلى تيزنيت بعض آلة الحرب والمؤونة.

• وفي أواخر ربيع الأول ظهرت سفن فرانسيس على البحر من أيت باعمران بكثرة، وكلّ بلدة إزاء البحر المحيط ضربوها بالمدافع الهائلة، وكل قارب في البحر كسروه بها، وثابروا على الضّرب بها أيّاما.

(81) سبق أن ذكر المؤلف عبد الرحمن (الكيلولي)، والمقصود هو باشا تيزنيت المسمى "حاديمان". انظر المعسول، ج 4، ص 198. وليس عبد الرحمن القائد الكيلولي الحاحي المعروف. انظر المعسول، ج 15، ص 196.

(82) تشمل الأموال كل تجهيزات المعركة: من عملة سائلة، وأسلحة، وعتاد، وخيل وأنعام وألبسة، وأواني، وكذا الأطعمة والمؤن الجاهزة.

(83) ألف ريال حسني: ما يعادل 29 كيلوغراما من عملة الفضة.

• وفي 3 ربيع الثاني 1335هـ [27 يناير 1917م] تحركت أيت باعمران نحو "تيمولاي"، وهي قرية بين الأخصاص وإفران، يتنازع فيها قائد الأخصاص المدني بن الطالب أحمد وقائد أيت أرخي مبارك "أبو الطعام"⁽⁸⁴⁾ ورئيس قبائل الأخصاص مُسِرّاً في ذلك حَسْوَاً في ارتغاء، قائلاً: هذا "أبو الطعام"، بغى على القبائل كافة، لِيَتِمَّ حِيلَتُهُ الشيطانية، وضربوا من "تَمَلَي" (القبلة في إفران) من خلفه بعد التي واللتيا، وأحاطوا "أيت أرخا" في جميع جهاتها وصَيَّرُوهم على قدر الله، وما استغاثوا بالنصارى وولاتهم مع أنه لم يكن بينهم إلا مقدار نصف مرحلة، ولما دهمهم من شياطين الأعراب ومجاطة، حَسَدًا من عند أنفسهم [.....]، ورجعوا لِمَا وَطَنُوا عليه نفوسهم من التعصّب لأيت رخا بين المسلمين، والْحَمِيَّة الجاهلية، والأطماع الواهية، ونَسُوا ما بُنِيَ عليه أمرهم من نَصْر الدين؛ إذ كل شيء يرجع إلى أصله. هذا، ومولاي أحمد الهيبة يرسل إليهم يحثهم على ترك ما هم بصدد، غير أنه لا يطاع له أمر، ولم يكن له من نصرتهم إلا اسم بلا معنى، تنصره أَلَسْتَهُمْ، وتعصيه قلوبهم، وعن قريب [....] انظر ما قيل عن الثائر⁽⁸⁵⁾ على مولاي زيدان السَّعْدِي، حيث بدأ أمره على التقوى وختم بما ختم، ومزق الله شمله، وكذا وكذا من الدول العظام، وكُلُّ من جاوز الحد رُدَّ بسيف الحد، «من لم تُصْلِحْهُ السُّنَّةُ لَا أَصْلَحْهُ الله».

على أن أيت باعمران ونحوهم هُمُ السببُ الأقوى في استغاثة مَنْ بأزاغار بالنصارى، لأنَّ كُلَّ مَنْ أَدْخَلَهُمْ بَلَدَهُ [يرغب في حصول] ما قال النبي عليه [الصلاة و] السلام: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ»⁽⁸⁶⁾. وقوله: «فَلَكُمْ مَا لَنَا، وَعَلَيْكُمْ مَا عَلَيْنَا...»⁽⁸⁷⁾، ينهبون أموال اليتامى والمساكين، ويجحفون الناس ويَصِيرُونهم على أموالهم ونسائهم، وأفعال أخرى لا

(84) القائد مبارك بن كوكوس بن مسعود أبو الطعام، من رجالات مجاطة المشهورين ممن رافق حملة الشيخ أحمد الهيبة، وتوفي بعد عمر 117 سنة. انظر ترجمته في المعسول، ج 20، ص 210.

(85) يقصد هنا الثائر الشهير أبا محلي المعروف أولاً بتصوفه، ثم أصبح سياسياً يتعالى للملك والسلطنة. (86) هذا الحديث أورده مسلم في باب الإيمان، والبخاري في الإيمان، باب الصلاة، وأورده أبو داود في باب الجهاد، وغيرهم. انظر: وينسيك: المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي طبعة بريل، ليدن، 1969-1936.

(87) جاء في سياق كلام ابن حزم في مسألة شهادة أولاد الزنى، في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَاخْوَانَكُمْ فِي الدِّينِ﴾ ثم قال: ﴿وَإِذَا كَانُوا إِخْوَانًا فِي الدِّينِ فَلَهُمْ مَا لَنَا وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَيْنَا﴾: كتاب المحلى ج 9 ص 430.

يرتكب أمثالها إلاّ خسيس الكفرة، لا يقفون على حد، ولا يقفون بوعد، ولا يهّمهم نصر الدين [.....].

(7) [الحملة الفرنسية إلى سوس بقيادة الجنرال دولاموط]⁽⁸⁸⁾

• في أواخر ربيع الثاني 1335هـ [أواخر فبراير 1917م] استجاش الفرنسيين للسّوس الأقصى كلّ مَنْ بحوز مراكش من الأسيّاح والقواد، وتأهب أهبة ذي الشرفات ومَنْ معه من صناديد: الحاج التهامي الكلّوي وأبطاله، والقائد عبد السلام خليفة المتوكّي [عبد المالك]، ثم ابنه إبراهيم بن عبد المالك ورجاله، وقواد حاحة والشيّاطمة، و[القائد حمّاد] ابن حيدة بن مّايس الهالك سابقا، والقائد [الطيب] الكتّافي، وشيوخ هشتوكة، وغير وغير⁽⁸⁹⁾ ممن يستخرب أهل هذه الأرجاء السوسية، وجدّد إلى قطّهم وفودّه، وانحنت الأرجاء بأغور أهرّ ذا ناب⁽⁹⁰⁾، من [أجل] حرب عوجاء، ثم مكثت تلك الجيوش في حصن المنكب [أكادير نغير] نحو عشرة أيام؛ انتظارا لمن بقي وتأهب للحرب. فلما التحق أخرياتهم بأولياتهم، أجفل القوم قاصدين تيزنيت فمكثوا فيها نحو جمعة وعساكر النصارى وحذّها حُزِرَ بنحو عشرة آلاف، كلّ واحد منهم معه ضروريّاته، من سلاح هائل، وقرطاس ثائل، ومادة خبز ولحم، وغطاء ووطاء، ومِرّاة هندية⁽⁹¹⁾، وكِسوة عدنية، ومعهم نحو ألف ثور سَمِين، يذبّحون كلّ يوم نحو ثمانين، ومعهم أيضا 130 عربية ونحو خمسين مدّفعا دافعا، ونحو 1000 جَمَلٍ من "البُزْل القناعيس" [لهم حلقات في أنوفهم]، ونزلوا بناحية مع بقيّة الجيوش. وأما "محلّة" من معهم من مُتولّيهم فلا تُعدّ ولا تُحصى، ورعى الكلّ في مرعى آل تيزنيت، وتركوها كأسيّر الدار والميت العاري.

(88) بتعزيز من الباشا التهامي الكلّوي والطيب الكتّافي. انظر تفاصيل هذه الحملة في كتاب:

Dugard (H), *La colonne du Sous*, janvier-juin 1917.

وانظر كذلك: السوسي محمد المختار، المعسول، (م. س.)، ج 4، ابتداء من ص 205 بعنوان: وقعة الجنرال لاموط.

(89) كتب هذا اللفظ باعتبارات نحوية لا مجال لذكرها.

(90) أوصاف ديمية للكلب، قصد نسبتها للحماية الفرنسية وجيوشها التي شنت حربا عوجاء؛ وهي من الصور الأدبية التي استعمل فيها المؤلف رصيده من قراءاته الأدبية.

(91) مرّاة هندية: يعني المنظار المقرّب.

• ثم إنهم ليلة مستهل جمادى الأولى سنة 1335هـ [23 فبراير 1917م] قاموا بحذافيرهم لوجان⁽⁹²⁾، فتحارب معهم من ثم من القبائل إلى قرب العصر، وردّوا كيدهم في نحورهم، فلما أخفى الليل طارق الويل أقوت⁽⁹³⁾ وجان من أهلها، وخويت من خيلها ورجلها، علماً بأنهم لا يطيقون العود إلى مثل ذلك الدفاع العديم النظير بلا نزاع، فلما اعتدى غراب البين ولجها الفرنسيين بذات ودقين⁽⁹⁴⁾، ومكث بها نحو خمسة أيام، ثم ارتحل قافلاً، وقوض [رحله] عاجلاً، ووصلت نوبة الامتحان الذي عنده يُكرم الرّجل أو يُهان، من بني حيناً أيت باعمران، وما حاذاها من العمران، وتلقى معهم في 25 من رجب المذكور [1335هـ/17 ماي 1917م] على حين غفلة من العيون، لأنه طيلة نهوضه للوغى لا تنام منه العيون، وما ثبت القوم قدام الأنفاض والمدافع، وأجفلوا إجماعاً فادي الأنفاض المربع، وهو يطردهم في جبال وعرة بأنواع المكابيد، وأمواج الصناديد، وزعازع البارود، وصراصر الجنود، ما بين طيارات [ملأت] بين السماء والأرض، ومطروقات تذهل من بالسّهل والطّود، ومطر القرطاس، ورعود الكور، وقرّاقير الجيوش، وبوقات للعقل تطيش، يظن من يسمع ذلك أن القيامة قد قامت، وأن البواعث قد حانت، فنزل يومه وبات بـ"تاريمونت" -وهي قرية قرب إسك- ليلة، ثم هجر لإسك⁽⁹⁵⁾، قاعدة هاتيك البلاد، وترك أهلها الوهاد، راكبين الأطواد، داعين لرب العباد.

ومكث في "إسك" ستة أيام⁽⁹⁶⁾ يخرّبون الديار ويغنمون المتاع، ثم قفلوا نحو "بوكارفة" في اليوم الأول من شعبان [1335هـ/23 ماي 1917م]، وتبعهم المسلمون

(92) الإكراري محمد بن أحمد، روضة الأفنان، (م.س.)، ط.2، ص.109.

(93) أقوت: بمعنى خلت وأقفرت. إشارة إلى الشطر الثاني في قول الشاعر:

❖ أقوت وطال عليها سالف الأمد ❖

(94) حرب ذات ودقين: يقال للحرب الشديدة: ذات ودقين تشبيهاً بسحابة أرسلت مطرتين شديدتين. انظر: لسان العرب.

(95) إسك: قرية بشاطئ أيت باعمران قرب مشهد الولي الصالح سيدي محمد بن عبد الرحمن، شمال

مدينة سيدي إفني. انظر: روضة الأفنان، (م.س.)، ط.2، ص.110، هامش 373.

(96) ذكر الإكراري في روضة الأفنان أربعة أيام بدل ستة أيام. انظر ط.2، ص.110.

بالتناوش جميع اليوم، ولا قتال ذلك اليوم، قَالَ به رواح الشمس إلى "بُونُعْمَان" (97)، ثم منه "الأيّ جرّار"، ثم تهادن منه مع القبائل بواسطة خليفة المتوكّي وهو القائد عبد السلام، وآب [الجنرال] لتيزنيت ثانيا، ولزروعها راعيا، فلم يَنْشَبْ أن أجفل جهة الغرب إجحاف النعمة والظلم (98)، وردت به علي الأمانى النوم، وخلف بتيزنيت القائد الطيب الكتافي يستأصل ما أفنت عليه أهلها أعمارهم، ويختار من نفائسهم، ويلعب بطرائفهم وتلائدهم، ويجحف بالرعية أيّ إجحاف، ويخوفهم بالتي والتّي أيّ إخافة.

وبالجملة، فكل من سعى في تقويض خيم الإسلام في السهل، أذيقَ سربال الويل، نُهِيتْ أموالهم، واستَوْصِلَتْ أَوْصَالُهُمْ، والغلاء لجميع الأشياء في هذه الأزمان قد بلغ حده، وامْتَحَنَ صبر الخلق في ذلك الزمان.

عَزَلَ عبدُ الرحمن [حاديان] بتيزنيت، ثم نامت الفتنة بُرْهَةً، وتذكرت الأفتدة نزهة.

• وفي صفر سنة [1336هـ / ديسمبر 1917م] قَدِمَتْ "حرّكة" المتوكّي [عبد الملك] لإمسكّين (99) فهزموها، واغتنموها، ثم لحقت بهم ثانية وكالت لهم بالمكيال الأوفى، وجزاء الدهر بميزان وفى، خلال هذه المدة تَمَوَّجَتْ هذه القبائل اليمينة [إفوس] أيت باعمران لمنازعة بينهم، وطالما كادت الفتنة أن تنشب، ولظى التناوش أن تتأجج، لولا لطفُ الله بهم، وفضله عليهم، والغلاء يومئذ طبق الآفاق، وثمنُ الشعير بمنصف ربيع الأول مثقالان (100) بكّيل الساحل (101).

(97) بلدة "بُونُعْمَان" أو بَنُو نُعْمَان: أهم مركز بقبيلة أيت برايم جنوب غرب مدينة تيزنيت، توجد به مدرسة علمية وزاوية معروفة منذ القرن السابع الهجري. (المعسول، ج 13، ص 10-12).

(98) الظلم: صغار النعمة، ويقال لنوع من ريش النعام.

(99) قبيلة مسكينة شرق مدينة أكادير، تمتد إلى أمسكروض بين إداوتنان شمالا، وقبيلة كسيمة جنوبا. انظر: معلمة المغرب، مجلد 21، ص 7140.

(100) المثقال: عشرة دراهم، أو ريانة حسنية من العملة الفضية.

(101) كانت المكاييل والأوزان مختلفة، فهي محلية. وكيل أربعة الساحل: كيل محلي لقياس الحبوب، ولكل سوق في سوس كيله المحلي قبل الحماية، وهي أكيال عرفية مختلفة في عموم المغرب، وقد أفادنا أخو المؤلف سيدي عبد السلام رحمه الله بما يوجد من علاقة بين المكايال القديم في سوق أربعاء الساحل الذي يساوي نصف "عبرة"، ومن هنا فالعبرة معروفة في أسواق المغرب إلى اليوم =

ومن أول دجنبر الفلاحي [27 صفر 1336هـ / 12 دجنبر 1918م] أمطرت الأمطار على جميع الأمصار، وانكبَّ الفلاحون على الحرث، وسعت السَّعة في سلب العمران من حيث وحيث.

• وفي أواخر ربيع الثاني [1336هـ / أوائل فبراير 1918] ذهب قائد تيزنيت [الطيب] الكتتافي لمراكش صحبة آل أزغار وزارت قبائل أيت باعمران وغيرهم: مولاي أحمد [الهيئة] آخر جمادى الأولى سنة 1336هـ [منتصف مارس 1918م]، والغلاء حينئذ بلغ مبلغه، حتى بيع الزرع بكيل أربعاء الساحل [الذي يساوي نصف عبرة بالنسبة لكيل اليوم] ⁽¹⁰²⁾ بـ 3 ربوع ⁽¹⁰³⁾، والسكر بـ 3 ربوع، حتى قيل: إنه مفقود رأسا في المراسي، قيل: سببه أن الغطاسات التي تغوص في البحر وتجري وسط الماء تُفسدُ البابورات للفرنسيين، والتي تمشي على ظهر الماء بالأنفاض والكسر، وخافوا بسببها من الجواز على البحر، حتى عمتْ بُلُوى الغلاء الآفاق والأرجاء، ثم وصل ثمنه وسط جمادى الثانية [سنة 1336هـ / 28 مارس 1918م] 3 ربع ونصف أو ريالة.

• وفي ليلة العاشر من الشهر المذكور، صَبَحَتْ زحركة س هصباوة لبلدة أيت بوبكر فطرْدُوهم بقصبتهم، وقد ساروا إليها من بلدتهم في الليل كله من غير علم من أحد سوى من اهتمدوا بهديهم من آل البلدة.

= وتساوي أربعة أكيال المعروفة بـ "الفطري"، ويسع خمس لترات أو نصف ديكالتر = demi-décalitre، فالعبرة إذن تساوي ضعف الديكالتر، ويساوي 20 ليترًا. وهذا مقياس معروف في النظام المتري العالمي معمول به لقياس السوائل، ولكنه يستعمل في الرجات المغربية لكيل الحبوب منذ عهد الحماية إلى الآن. وعرف في أنظمتها ثلاثة أحجام: "الفطري"، و"العبرة"، و"الغرامة"، فالفطري = 5 لترات، ويزن 4,5 كيلوغرام، والعبرة = 20 لترات، ووزن 18 كيلوغرامًا، والغرامة = 8 عبرات = 160 لترات، ووزن 144 كيلوغرامًا تقريبًا، كل ذلك من القمح الوسط، والوزن كله بالتقريب حسب نوع الحبوب وجودتها، ولهذه المقاييس أسماء مختلفة في المدن والبوادي.

(102) فالعبرة تسمى "الثلث" في قبائل حاحة لأنها تكون ثمن الغرامة، و"العود" اسم للعبرة في الرباط، ولها أسماء أخرى.

(103) ربوع: عملة أجنبية إسبانية = بسپطان، وفرنسية = فرنك، وتكون خمسة منها الريال، ويصرف الربع بـ 13 موزونة. انظر: عمر أفا، مسألة النقود في تاريخ المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، ط 1988، ص 348.

• وفي 19 منه [جمادى الثانية 1336هـ/ فاتح أبريل 1918م]، تقاتلوا مع أيت الخمس وأخرجوهم مما بقي في أيديهم من البلدة.

• وفي ليلة 25 منه [جمادى الثانية 1336هـ/ 7 أبريل 1918م]، تركت هصباوة [إيهبويًا] البلدة بإخراج الأخماس إياهم بالبارود، بعد هُذنة مؤسّسة على المكر والخديعة، وخرّبوا موضعاً من "تكرّاكرا".

• وفي أواخر رمضان 1336هـ [أوائل يوليو 1918م] بعث مولاي أحمد الهيبة إلى القبائل وأتوا فرَضَخ جميعُهُم بما يراه، داعيا لهم إلى تشديد ربقة الخطّة الحربية، والدفع على الملة الحنيفية، وقُدّر ما قُدّر، والأمرُ إلى القادر.

• ثم في أوائل شوال 1336هـ [أواسط يوليو 1918م] تحرك الكنتافي إلى من خالفه من أعيان هشتوكة فأوقع في جَمْعِهِم الحيصَ بيصَ، وفي أموال من بقي نَهَبٌ [.....].

• وفي منتصف رمضان 1337هـ [منتصف يوليو 1919م] ⁽¹⁰⁴⁾ توفي مولاي أحمد الهيبة، ودُفِنَ بدار آلِ عُدَيّ بن أحمد من وادي الجبل بقبائل "ولتيتة" بموضع يقال له "كرْدُوس"، رحمه الله.

[انتهت هذه المذكرات، وفي الكراسة فوائد أخرى.]

(104) كانت وفاة الشيخ أحمد الهيبة يوم 18 رمضان 1337هـ موافق 17 يونيو 1919م.

در السلك و عروضی بلیغ غرافیه

حوارات مغربية

بين المؤلف كيثين دويل والفقيه محمد الشراي

مقاربة نقدية للأندلس ولوجيا



إعجاز
عراق

عرض كتاب :

حوارات مغربية

بين المؤلف كيفين دوير والفقيه محمد الشراي

تأليف : كيفين دوير

ترجمة : محمد نجمي الروداني

محمد حبيدة

مراجعة : محمد المنصور

المختار النوري

عمر أفا

عرض الكتاب : العربي أفا

مفتش منسق التخطيط التربوي
بأكاديمية العيون

مقدمة حول أهمية الكتاب :

إن السؤال حول أهمية كتاب ما، قد يبدو غير مشروع من الناحية العلمية للكثير من القراء. فمن البديهي أن أهمية أي شيء تختلف من شخص لآخر و بالنسبة لنفس الشخص من زمان لآخر. لكن رغبتني في الحديث عن أهمية كتاب "حوارات مغربية" هي في الواقع رغبة في الإشارة إلى سمات قد تثير بشكل ما انتباه القراء وتضمن للكتاب عدم المرور في صمت.

إن كتاب "حوارات مغربية" يجمع ثلاث صفات مثيرة، فهو كتاب متناقض ومتعدد ومستحيل!

فأول ما يكتشفه القارئ يستقبله بمظهر صارم. فهو كتاب ضخم نسبيا يشتمل على 480 صفحة، ويحمل كعنوان فرعي عنوانا متخصصا : "مقاربة نقدية للأثرولوجيا"، وهو مظهر قد لا يشجع القارئ العادي على الإقبال عليه، لكن بمجرد فتح الكتاب على إحدى صفحاته الوسطى يجد القارئ نفسه مندجما في

حوار بين شخصين كما لو كان وسط رواية تدور أحداثها في قرية مغربية. ورغم غياب البعد الجمالي في أسلوب هذه الحوارات، يجد القارئ نفسه مسترسلا في القراءة لصفحات عديدة قبل أن يتوقف. فهذا الكتاب على كبر حجمه وعلى تخصصه العلمي الضيق ظاهريا، يمكن أن يقرأ بسرعة وسلاسة كبيرتين.

على المستوى التخصصي، ينطلق الكتاب بالأساس من هموم منهجية ترتبط بالإشكالية التقليدية المطروحة في حقل العلوم الإنسانية: وهي إشكالية الفصل بين الذاتي والموضوعي في المعرفة التي تنتجها هذه العلوم. ففي الوقت الذي يسخر الباحث كل جهده لإثبات قدرته على تجاوز "حجب الذات" التي ينتهجها أغلب الباحثين الأنثروبولوجيين لضمان نسبة من الموضوعية لنتاجهم العلمي، نجد الكاتب لا يفتأ، يتساءل، وبشكل ملح، عن حدود تدخله ويحاول التقليل من حجمه ودرجة تأثيره عبر اختيار مواضيع حواراته وطريقة صياغة أسئلتها. إنه في الوقت الذي يريد أن يفتح نظريا بابا "للذاتية" في تجربته الأنثروبولوجية يجد نفسه أمام إكراه تضيق هذا الباب عمليا إلى أقصى حد ممكن، لأن التجربة الحياتية لا تصبح تجربة أنثروبولوجية بالفعل إلا عندما تحجب ذات الباحث ليتحول الآخر إلى موضوع منفصل عن الذات تغيب كل الأواصر الوجدانية بينه وبين القطب الآخر للتجربة. ويوضح كليפורد جيرتز هذا الرأي بقوله إن "إحدى خصائص الإثنوغرافي الجيد هي قدرته على الخروج إلى خارج المعلومات التي جمعها، وعلى جعل نفسه شفافا حتى يستطيع القارئ أن يرى بنفسه شيئا مما تبدو عليه الحقائق، وبالتالي يحكم على الخلاصات و التعميمات التي يقدمها الإثنوغرافي من خلال إدراكه الفعلي..."⁽¹⁾. وبالرغم أن جيرتز نفسه سيساهم في أواخر حياته في مشروع يسير في الاتجاه العكسي لهذا الرأي، إلا أنه يبين هنا أن أساس المعرفة الأنثروبولوجية الكلاسيكية مبني على مسلمة تشيئ الآخر وثقافته. لهذا نجد أنه كلما اقترب كيفن دواير من التخلي عن هذه المسلمة، اشتد فزعه من الخروج من حدود الأنثروبولوجيا وتحويل تجربته إلى مجرد تجربة سائح أمريكي أقام لفترة في قرية مغربية. إن هذين التناقضين (الشكلي والجوهري) للكتاب تنتج عنهما السمة الثانية

(1) آدم كوبر، الثقافة (التفسير الأنثروبولوجي) مجلة عالم المعرفة، عدد 394، مارس 2008، ص 120.

للكتاب وهي التعدد . فالكتاب ، فعلا ، متعدد : شكلا ، لأنه ترجم من طرف شخصين عالج كل منهما قسما من الكتاب ، فجاءت ترجمة الحوارات من الإنجليزية إلى العربية مخالفة تماما لترجمة فصول الكتاب ذات الطابع التخصصي من حيث لغتها وأسلوبها ، فنتج عن ذلك كتابين مختلفين من حيث أسلوبهما وطبيعة محتوياتهما : لكن من حيث المضمون ، وهو الأهم ، فما ذكرناه سابقا يتيح للقارئ أن يتناول الكتاب بأحد المستويات المختلفة التالية :

- إما كسررد روائي لتجربة سائح أمريكي يريد أن يعرف أكثر عن حياة المغاربة عن طريق أسئلة وحوارات .

- أو كسجل تاريخي لظروف ونظام حياة عائلة بدوية مغربية ، في فترة عرف فيها المغرب بداية تحول اجتماعي جذري مس بعد ذلك كل البنيات والسلوكات والقيم الاجتماعية التقليدية للمجتمع .

- أو كمحاورة منهجية حول أهم إشكالية في العلوم الإنسانية ، لا تلعب فيها الحوارات المسجلة إلا دور الصور التوضيحية التي تبين صعوبة حسم الفصل بين الذاتي والموضوعي في التجربة الأنثروبولوجية .

هذه القراءات الثلاث وربما قراءات أخرى ممكنة تجعل هذا الكتاب متعددًا تعددا جوهريا يسمح ، على عكس مظهره ، باستقطاب فئات كثيرة من القراء تختلف تخصصاتهم واهتماماتهم .

أما السمة الثالثة للكتاب فهي كونه كتابًا مستحيلا وأقصد هنا أن احتمال وصوله إلى القارئ المغربي غير المتخصص كان احتمالا ضعيفا . لأنه كان أول عمل لمؤلفه الأمريكي تم نشره من قبل جامعة جون هوبكينز ببالتي مور سنة 1982 و كاتبه ما يزال أستاذا مساعدا هناك . ولم يبلغ هذا الكتاب من الشهرة والتميز ما يجعله يخترق حدود الولايات المتحدة إلى دول تدفع بترجمته إلى لغات أخرى غير لغته الأصلية . كما لم يبذل مؤلفه أي جهد لترجمته إلى اللغة العربية رغم أنه أسس كتابة مؤلفه على مبدأ وضع "الفقير" المستجوب ضمن جمهور كتابه . وكان بالإمكان أن

يمر هذا الكتاب في صمت ويغرق بين مئات الكتب الشبيهة التي نشرت في الولايات المتحدة في الثمانينات من القرن الماضي حول نفس الموضوع. لكن التقاء خيوط رفيعة من حياة مجموعة صغيرة من الأشخاص ارتبطوا بشكل من الأشكال بموضوع هذا الكتاب أو بشخصه، رغم اختلاف مشاربهم ودوافعهم، جعلت جهودهم تتضافر لاسترجاع "الحوارات المغربية" إلى بلدها الأصلي. فترجم الكتاب في خضم عشرات الصعوبات التقنية والتنظيمية، ونشر متخطيا مثل ذلك من العراقيل والعقبات فأصبح ممكنا بعد استحالاته.

لهذه الأسباب كلها أقول إن كتاب "حوارات مغربية" كتاب مهم لفئات عريضة من القراء المغاربة، لأنه جزء من الهوية المغربية عندما تعي نفسها كموضوع متاح للآخر يقلبها وينبش فيها ليفهم أسباب تميزها ودرجة تطابقها مع هويات إنسانية أخرى.

محتويات الكتاب:

حول الحوارات:

ينقسم الكتاب إلى بابين، كل منهما مفصل إلى عدد من الفصول: الباب الأول، ويحمل عنوان "سجل العمل الميداني"، ويتكون من أحد عشر فصلا يحتوي كل منها، إضافة إلى مقدمة أو تعليق منهجي، على حوار مع الفقير حول مجموعة صغيرة من المواضيع ترتبط بحدث من الأحداث التي دارت في القرية والتي عاشها الباحث أو المستجوب أوهما معا.

ويمثل الجدول التالي ملخصا لأهم المواضيع التي وردت في الحوارات:

الحوار	الحدث المركزي	عدد المواضيع	أهم المواضيع
الأول	غير محدد	3	العمل - الزواج - فترة الاستعمار
الثاني	زيارة سيدي علي ابن مقدم الزاوية التيجانية للفقير	3	الانتماء إلى الطريقة التيجانية - الإنسان والله - سيدي علي، السائق والفقير.
الثالث	ختان أبناء الفقير	3	الختان - الأطفال - الآباء و الأطفال
الرابع	اللقاء بصالح (الشاب المهاجر المنحون)	5	النصارى قبل الاستقلال - النصارى بعد الاستقلال - النصارى والمسلمون - القرويون في أوروبا - العمل في فرنسا
الخامس	انعقاد موسم الولي الصالح سيدي احمد وعمر	5	المتعة - توبيخ النساء - الصلحاء
السادس	سرقة دراجة الفقير من قبل أحد العمال	3	السرقه - العرب والأمازيغ - اليهود
السابع	النزاع مع الفقير أحمد	2	النزاع - الشراكة والصدقة
الثامن	زيارة الفقير لابنته في تارودانت	2	مشكلة ابنة الفقير - عائلة بوخنشة
التاسع	زيارة الشيخ للفقير	3	اقتراح الفقير لمنصب مقدم - الفقير عندما كان مقدما - سياسة الاستقلال
العاشر	حضور سهرة راقصة مع علي أخ الفقير وأصدقائه	2	الإخوان - الأخ والابن
الحادي عشر	رحيل كيفن إلى نيويورك	5	ظنون حول أعمال الباحث - الشخص المسلم والوصول إلى الجنة

لم يكن اختيار الأحداث المهيكله لحوارات الكتاب إجراء منهجيا مخططا له بشكل منتظم وسابق للدراسة، بل كان نتيجة الصدفة في غالب الأحيان. وكانت الأحداث هذه، في غالبيتها، مستقلة عن الباحث والمستجوب. يلتقطها الباحث ويميزها عن غيرها لما قد تكتسبه من الأهمية بالنسبة له. ولا تأتي المواضيع المعالجة في الحوارات المرتبطة بحدث ما نتيجة مباشرة لهذا الحدث، بحيث تلتزم حدوده أو تبحث عن أسبابه ونتائجه، بل يتبين من قراءة التعاليق المنهجية للباحث أن الأحداث شكلت مجرد فرص لتدارس مواضيع قد تكون أثارت انتباه الباحث في فترات ربما سابقة لهذه الدراسة.

ورغم تعدد المواضيع المثارة وعدم انتظام ترابط بعضها ببعض، فإننا عندما نحللها نجد أنها تدور حول خمسة مفاهيم أساسية: الأسرة والمجتمع والدين والسلطة والعمل. ويمكن تصنيفها حسب هذه المفاهيم كما في الجدول التالي:

المفهوم	المواضيع	عدد
الأسرة	- الزواج - الحتان - الأطفال - الأبناء والآباء - توبيخ النساء - مشكلة بنت الفقير - عائلة بوخنشة - ماذا بعد المشكلة - الإخوان - الأخ والابن.	10
المجتمع	- العرب والأمازيغ - النزاع - الشراكة والصدقة - سيدي علي السائق والفقير - أحداث خاصة (التسول وتحضير الطعام) - الموكار والموسم - اليهود.	7
السلطة	- فترة الاستعمار - اقتراح الفقير لمنصب المقدم - الفقير حين كان مقدما - سياسة الاستقلال - النصارى قبل الاستقلال - النصارى بعد الاستقلال.	6
الدين	- الانتماء إلى الطريقة التيجانية - النصارى والمسلمون - الصلحاء - الشخص المسلم والوصول إلى الجنة - الإنسان والله .	5
العمل	- العمل - القرويون في أوروبا - العمل في فرنسا - ظنون حول أعمال الباحث - ما قيل عني سابقا.	5
غير مصنف	- المتعة - السرقة - الفقير نفسه.	3

وتنبغي الإشارة هنا إلى أن هذا التصنيف ينطلق من مفهوم الآصرة الاجتماعية، وميزنا فيها بين ثلاثة مستويات وهي : الأواصر الدموية، والأواصر الوجدانية، والأواصر المؤسسية. ومن خلال هذه الأنواع الثلاثة من الأواصر والتفاعلات والسلوكات الناتجة عنها يتم التعبير عن الفنون والعادات والتقاليد والمعتقدات الدينية، ويتم هيكلية المجتمع بشكل شامل لتنبثق عن هذا التنظيم بنيات متنوعة؛ وهي الأسرة و المجتمع و الدين والسلطة والعمل. وليس الهدف من التصنيف هنا مجرد إعادة ترتيب المواضيع بطريقة مختلفة عن كيفية ورودها في الملحق المنهجي الذي ختم به الكتاب، بل نريد عبره أن نفهم طبيعة هذه الدراسة الميدانية ووظيفتها بالنسبة للباحث. فغياب قسم خاص بتحليل الحوارات، وهو اختيار مقصود من طرف الباحث، يجعلنا أمام حوارات جمعت بشكل اعتباطي لا تخدم الإجابة عن أية أسئلة علمية مسبقة ولا تستهدف تمحيص أية فرضية علمية، لهذا يصبح من الصعب فهم بنيتها وتنظيمها. لكن تصنيفها بشكل منظم قد يقربنا من إدراك بعض خاصيات هذه الدراسة ويمكننا من استخراج بعض الملاحظات العامة، وهكذا نجد أن:

- المواضيع المتعلقة بالأسرة و الحياة الاجتماعية تتردد بشكل أكبر من المواضيع المرتبطة بالمفاهيم الأخرى.

- المواضيع المتعلقة بالسلطة والدين والعمل تأتي في آخر الترتيب من حيث ترددها.

- بعض المواضيع لم نستطع إخضاعها للتصنيف الذي تبنيناه كالمتعة والسرقة مثلا.

-- بعض المجالات لم تغطها الحوارات المباشرة مع الفقير، بل وردت كإشارات محتشمة في إطار علاقة الباحث بأخ الفقير كالفنون مثلا.

- تكاد تطرح كل المواضيع المعالجة في إطار تقاطب مزدوج يدفع فيها بالمستجوب إلى إجراء مقارنات بين طرفي ثنائية يحددها الباحث. ويمكن هنا

أن نشير إلى بعض هذه التقاطبات الثنائية : (حياة الفقير قبل الزواج # بعد الزواج)، (الطريقة الدرقاوية # الطريقة التيجانية)، (العلاقة بالأبناء: الأب # الأم)، (العرب # الأمازيغ)، (عائلة الفقير # عائلة بوخنشة)، (الحياة في القرية # الحياة في المدينة)، (سياسة الاستعمار # سياسة الاستقلال)، (النصارى قبل الاستقلال # النصارى بعد الاستقلال...)

وإذا افترضنا أن الباحث لا يستهدف الإجابة على أسئلة ترتبط بشكل مباشر بحياة سكان القرية المدروسة بقدر ما يرمي إلى إنتاج وثائق اثنوغرافية يوظفها في عرضه لاختياراته الإيستيمولوجية في مجال الأنثروبولوجيا، فإن المواضيع التي ذكرناها لا تخضع في حقيقة الأمر لتراتبية اختيارية تفسرها فرضية عمل محددة. بل نعتقد أن هذه المواضيع وردت في ترتيب يعكس إلى حد كبير تراتبيتها في التقليد الأنثروبولوجي العام الذي يعطي أهمية كبيرة للمؤسسات "الطبيعية" كالتجمعات الأسرية والإثنية على حساب المؤسسات "الصطناعية" كالأنظمة السياسية والمؤسسات الدينية ... ويرتبط التحليل عبر "التقاطب الثنائي"، الذي نهجه الباحث، بنفس هذا التقليد الذي ينطلق من فرضية عدم قدرة المستجوب، وهو ينتمي في الغالب إلى ثقافات لا تحتل فيها العقلانية مركزا جوهريا، على إنتاج خطاب تحليلي مركب ومنظم لواقعه وسلوك مجتمعه، وأن دور الباحث هو أيضا وضع آليات بسيطة رهن إشارة المستجوب لمساعدته على بلورة خطاب قابل للفهم حول موضوعات قد لا تكون في الأصل ذات أهمية بالنسبة له. وتمثل التقاطبات الثنائية س والمقارنة والمفاضلة بين تصنيفات جاهزة أدوات بسيطة تستجيب لهذه الغاية ويمكن من استرسال الحوار بين الأنثروبولوجي والمخبر.

حول المقاربة المنهجية:

ولنفس الاعتبار السابق، وهو عدم وضوح هدف أصلي للحوارات، نجد الباحث يكيّف تدريجيا منهجيته مع محتويات حواراته وشكلها في جدلية مستمرة لا يتمركز سؤاها الأساسي حول درجة انخراطه كفاعل فقط في تحديد مجرى الحوار، بل يتمركز أيضا حول التأثير على محتوى إجابات المستجوب ودرجة

حضوره كجزء من مكونات هذا المحتوى. ويظهر الجدول التالي الخط الديناميكي الذي تشكلت عبره معالم منهجية الباحث:

الحوار	الخيارات المنهجية
الحوار الأول:	الحرية التامة في طرح الأسئلة لم تكن مرضية للباحث وهو ما جعله يشعر بضرورة إعداد حواراته مسبقاً.
الحوار الثاني:	قرر الباحث صياغة أسئلة متنوعة وغير مباشرة بحيث يتم بعد ذلك تفرغ الأجوبة في صنفات معدة لذلك.
الحوار الثالث:	تشكلت معالم ما أسماه الباحث بـ "أحداث وأحاديث"، حيث يتمحور الحديث حول حدث يتم اختياره من طرف الباحث.
الحوار الرابع:	بدأ الباحث يتساءل عن الحدود الفاصلة بين الأنثروبولوجي والمخبر كما بدأ يعيد النظر في مفهوم الحدث.
الحوار الخامس:	ظهرت للباحث شكوك حول فاعلية منهج "أحداث وأحاديث". وبدأ الباحث يعي ارتباط أسئلته بهمومه الشخصية وهويته الثقافية أكثر من ارتباطها بهموم الفقير.
الحوار السادس:	تؤكد الباحث من كون اهتماماته الخاصة هي التي تحدد أسئلته يدفعه إلى تغيير مفهوم الحدث من واقعة مشتركة شهدها كل من الأنثروبولوجي والمخبر إلى واقعة شهدها أحدهما فقط.
الحوار السابع:	يصبح الباحث متأكداً من كون تفاعله مع اهتمامات مجتمعه هي التي تحدد تصوره للحدث نفسه. ومن ثم يفقد الحدث نفسه صلاته الموضوعية ولا يصبح له وجود واقعي إلا في حدود ما تسلطه عليه ذاتية وهوية الأنثروبولوجي من أضواء.
الحوار الثامن:	يشعر الباحث بضرورة أخذ علاقته الشخصية بالفقير بعين الاعتبار حين إعداد أسئلته حول بعض الأحداث، والانتقال إلى مستوى يكون فيه الاهتمام بهموم المخبر والتعاطف معه أكثر وضوحاً.
الحوار التاسع:	بداية التساؤل حول مصير الحوارات المسجلة وطريقة استثمارها، تقضي به إلى وضع قواعد ومبادئ لكتابته المستقبلية. مع اعتبار التجربة تجربة إنسانية قبل أن تكون تقريراً أنثروبولوجياً.
الفصل العاشر:	يكسر الباحث قاعدة توزيع الأدوار بين الأنثروبولوجي الذي يسأل والمخبر الذي يجيب. ليدخل خلال هذا الحوار في مقارنات بين حياته وحياة الفقير والعلاقة بين كل منهما وأخيه. وهنا يصبح الأنثروبولوجي نفسه موضوع حوار.
الفصل الحادي عشر	يتم التخلي عن مفهوم "الحدث" لصالح مفهوم جديد هو "الحالة" التي تصبح أقل موضوعية وأكثر ارتباطاً بقدرة كل من الأنثروبولوجي والمخبر على تشكيل وبناء "الحدث" كل من وجهة نظره. وتضيق الحدود بين الباحث والمستجوب في خضم تجربة مشتركة مركبة يتأثر فيها كل طرف بالآخر ويحدده.

فبقدر ما كان الباحث حريصا في حواراته الأولى على رسم خطوط فاصلة بينه كأنتروبولوجي وبين الفقير كمخبر، بقدر ما أصبح في حواراته الأخيرة يبحث عن كل الأدلة التي تثبت هشاشة وهلامية هذه الحدود التي أضحت تبدو له غير ذات وجود موضوعي. والواقع أن الحوارات الإحدى عشر يمكن تصورهما كخطوات مسيرة تدريجية للباحث نحو الوعي بذاتية تجربته الأنتروبولوجية التي تبدأ كتقرير إثنوغرافي لتنتهي كرواية أدبية. ويظهر من تردد الباحث حول الشكل الكتابي/الأدبي الذي ستأخذه هذه التجربة والذي لم يحسم حتى بعد الحوار الأخير، عمق الارتياح الذي يعيشه الباحث حول الطبيعة العلمية لما سجله من حوارات مع مخبره. كما يزيد من شدة هذا الارتياح تقلص المسافة التي تفصل بين الأنتروبولوجي والمخبر⁽²⁾ إلى حدود انطباق وانصهار يصعب معهما تحقيق ذلك الحد الأدنى من الموضوعية اللازمة لكل عمل علمي.

حول الموقف الإستمولوجي

الباب الثاني، الذي يحمل عنوان "حول حوار الأنتروبولوجيا"، يحاول أن يطرح في الفصلين الثاني عشر والثالث عشر بعض الإشكاليات الإستمولوجية والمنهجية المرتبطة بالبحث الأنتروبولوجي. ولن أطيل في التعليق على هذا الجزء من الكتاب الذي يعيد في الواقع طرح النقاشات الإستمولوجية الكلاسيكية التي عرفت أوجها في السبعينات والثمانينات من القرن الماضي، والتي أصبحت الآن متجاوزة نسبيا رغم أنه لم يتم حسمها بشكل مقنع للجميع، ورغم أن تداعياتها لازالت تغدي كثيرا من البحوث والاجتهادات في هذا المجال. ويعتبر دواير نفسه هذا النقاش النظري - في "حاشية" كتابه - أمرا غير ضروري⁽³⁾. لهذا سأكتفي بالإشارة هنا إلى بعض الملاحظات التي قد تلقي الضوء على موقف كيفن دواير من الأنتروبولوجيا عامة ومن عمله الميداني خاصة.

يمكن اعتبار موقف كيفن دواير في عمومته نتاجا مباشرا للمناخ العام السائد بالجامعات الأمريكية في السبعينات من القرن الماضي، فالنقاش الحاد الذي كانت

(2) حوارات مغربية، ص 421

(3) حوارات مغربية، ص 436

تدور رحاه آنذاك حول مشروعية الأنثروبولوجيا عامة كمجال معرفي وحول الثقافة كموضوع جوهرى لها، سرعان ما تمخضت عنه حركة جديدة كانت تسمي نفسها انثروبولوجيا ما بعد الحداثة. وتدور هذه الحركة حول مشروع علمي نجد أسسه في كتاب "كتابة الثقافة" وهو مؤلف من مجموعة أوراق قدمت في مؤتمر عن الأنثروبولوجيا شارك في إعدادها أحد عشر مؤلفا مختلفي التخصصات أغلبهم من خريجي قسم العلاقات الاجتماعية بهارفارد. وقد اعتبرت هذه الحركة نفسها وريثة لفكر كليفورد جيرتز الذي تعتبره بشكل ما زعيما لها. ويقول أدام كوبر وهو يعلق على مشروع مجموعة "كتابة الثقافة" أنه "أعطيت التعليمات لأي كاتب للنوع الجديد من الاثنوغرافيا بالظهور كممثل وليس كمخرج أو كآلة التصوير، وبالطبع ليس كملاك مدون. وحث الاثنوغرافيون على التجربة والتجريب بالفئات والنماذج"⁽⁴⁾. وتعتبر هذه التعليمات حسما جريئا للسؤال حول موضوعية البحث الأنثروبولوجي، وذلك بالاختيار بين مقاربتين كانتا تتصارعان داخل الحقل الأنثروبولوجي، وهما المقاربة التفسيرية والمقاربة التأويلية. وقد حسم جيرتز هذا الصراع باعتبار الأنثروبولوجيا علما "تأويليا"⁽⁵⁾ لا يستهدف البحث عن قوانين عامة تحكم سلوك المجتمع المدروس، بل يحاول فهم الفعل الاجتماعي/الثقافي في أبعاده الرمزية وفي بنياته التي تتجاوز السلوك الظاهري لهذا المجتمع. ومن هنا فالموضوعية في معناها المطلق كشرط لإنتاج المعرفة العلمية بدت في ظل هذا التعريف الجديد غير ذات أهمية، بل أصبح الباحث جزءا من عملية الفهم والتأويل ينبغي أن يدرك درجة انخراطه في موضوع بحثه. وهكذا فيبدو أن كيفن دواير احترام إلى حد كبير هذه التعليمات في عمله الميداني حيث حقق تدريجيا الانتقال من دور مصور موضوعي لأحداث وانطباعات "الفقير" حولها إلى دور الممثل المشارك في مسرحية واسعة لا يدرك هو نفسه كل تفاصيل سيرورتها.

إن الإشكالات الابستمولوجية التي تعرض لها كيفن دواير في الفصلين الأخيرين من الكتاب بنوع من السرعة والاقتضاب، لم تشكل في واقع الأمر

(4) آدم كوبر، الثقافة (التفسير الأنثروبولوجي) مجلة عالم المعرفة، عدد 394 مارس 2008، ص 226

(5) حوارات مغربية، ص 400

الهدف الأساسي للكتاب كما قد يظن القارئ. فالحوارات التي ظهرت عبر الفصول الأحد عشر الأولى من الكتاب، من حيث شكلها و منهجيتها، كنماذج قد تساهم في توضيح الاختيارات النظرية للباحث، لم تستطع أن تلعب دورا حقيقيا، من حيث تحليل محتواها، في إعطاء مشروعية علمية لهذه الاختيارات. بل - على عكس ذلك تماما - جاء هذا النقاش النظري في آخر الكتاب على شكل تعليق تبريري للاختيارات العملية التي كانت أساس إنتاج الحوارات كوثيقة إثنوغرافية. وطرحنا الوثيقة نفسها للقارئ دون أي تعليق حول محتواها ودون أية توجيهات حول طريقة استعمالها. ربما خوفا، كما يقول دفيد شنايدر من أن تكون "الافتراضات والأحكام المسبقة التي يجعلها الأنثروبولوجي معه لعملية فهم الثقافة المحددة التي يدرسها تفرض على الموقف بشكل أعمى، وبولاء مثابر لتلك الافتراضات وقليل من التقدير المرن لكيفية تكوين الثقافة الأخرى"⁽⁶⁾.

وتجسد هذه العلاقة الدائرية في كتاب دواير بين المجالين الميداني والنظري، التي يحاول عبرها كل مجال أن يبرر الآخر، عمق الإشكالية الحقيقية التي يعيشها الباحث في التمييز داخل تجربته بين الجانب الشخصي، الذي تمثله المتعة التي وجدها في حياته داخل منزل "الفقير" وبين أفراد عائلته والعلاقات الوجدانية التي تربطه بهؤلاء الأشخاص والتي لا يخفيها، وبين الجانب العلمي الذي تجسده الحوارات المسجلة كوثيقة مادية قيدت بشكل نهائي لحظة من حياة مجتمع موضوعي. وعمق هذه الإشكالية نفسه هو الذي قاد دواير إلى وضع السجل الميداني والنقاش النظري بين دفتي كتاب واحد دون أن يكلف نفسه عناء خلق روابط منهجية حقيقية بينهما، تاركا للقارئ حرية استثمار كل الإمكانيات المتاحة دون قيد.

خاتمة:

يمكن القول في آخر هذا العرض: إن كتاب دواير ليس كتابا أنثروبولوجيا بالمعنى الكلاسيكي لهذا المفهوم، حيث إنه لا ينخرط في إطار نظرية علمية محددة المعالم،

(6) آدم كوبر، الثقافة (التفسير الأنثروبولوجي)، مجلة عالم المعرفة، عدد 394 مارس 2008، ص. 561.

وليس نقدا حقيقيا للأنثروبولوجيا كما يبدو من عنوانه الثانوي، لأنه لم يتجاوز استعراض المواقف المختلفة حول مسألة الذاتي والموضوعي في الأنثروبولوجيا، إنما هو تقرير ميداني حول تجربة دواير في بحثه عن الحدود التي تفصل بين العلمي والوجداني وبين الذاتي والموضوعي في تجربة الأنثروبولوجي الأمريكي. وقد نجح عبر الحوارات التي سجلها أن يجسد كل الالتباسات والتناقضات التي يعيشها الباحث وهو يحاول أن يفهم نفسه وثقافته والدوافع التي تدفعه في نفس اللحظة إلى محاولة فهم الآخر وثقافته وهمومه. إنه نجح في أن يظهر بوضوح أن الباحث الأنثروبولوجي يكون منشغلا في الأساس بفهم ذاته وتكريس شرعية تفوقه الحضاري، ولا يشكل النيش الإثنوغرافي الذي يقوم بممارسته في هذا الإطار إلا وسيلة لتوفير مادة قادرة على تبرير مواقفه من ذاته ومن الآخر. لكن "الحوارات المغربية" إذا كانت كذلك بالنسبة للباحث والقارئ الأمريكي فإنها سجل تاريخي مهم بالنسبة للقارئ المغربي يختزل الكثير من الفائدة والمتعة.

من «خان الخليلي» إلى «ثرثرة فوق النيل» احتمالات الكتابة وتمظهرات التناس

بشير القمري

كلية الآداب، الرباط

1

بين "همس الجنون" (1938) و"حديث الصباح والمساء" (1987)، تمتد متوالية طويلة وزاخرة من النصوص السرديّة المتنوعة شكلاً وموضوعاتٍ، وبصدور رواية "قشُمر" والحصول على جائزة نوبل للآداب، يكون نجيب محفوظ (1911-2006) قد أصدر، على مدار قرابة نصف قرن، حوالي أربعة وثلاثين نصّاً روائياً وأربع عشر مجموعة قصصية على أن أغزر وأنشط محطة. بالنسبة إلى إبداعه الروائي، من حيث الكم، مع احتساب وتيرة الكتابة والنشر بين نصّ ونصّ، هي الفترة التي تقع بين سنة (1939) وسنة (1962)، صدرت خلالها عدة نصوص هي على التوالي :

1943- : "رادوبيس".

1944- : "كفاح طيبة".

1945- : "القاهرة الجديدة".

1946- : "خان الخليلي".

1947- : "زقاق المدق".

1948- : "السّراب".

1949- : "بداية ونهاية".

1956- : "بين القصرين".

1957- : "قصر الشوق"، "السكّرية".

1961- : "اللّص والكلاب".

1942- : "السّمان والخريف".

تأتي بعدها، من حيث الكمّ والوتيرة، المحطة الثانية التي تمتد من سنة 1974 إلى سنة 1977، وصدرت فيها خمسُ روايات هي على التوالي :

1974- : "الكرنك".

1975- : "حكايات حارتنا"، "قلب الليل"، "حضرة المحترم".

1977- : "ملحمة الخرافيش".

وهناك محطة ثالثة صدرت فيها ثلاثة نصوص، وتمتد من سنة 1965 إلى سنة 1967: "الشحاذ" (1965)، "ثرثة فوق النيل" (1966)، "ميرامار" (1967)، على غرار محطة تشبهها وهي التي تمتد من سنة 1980 إلى سنة 1982، وصدرت فيها روايات "عصر الحب" (1980)، "أفراح القبة" (1981)، "ليالي ألف ليلة" (1982)، شأن هذه المحطة في هذا شأن المحطة قبل الأخيرة، من سنة 1985 إلى سنة 1987 حيث صدرت النصوص التالية : "العائش في الحقيقة" (1985)، "يوم قتل الزعيم" (1985)، "حديث الصباح والمساء" (1987). أما حالة صدور نصّين فهي نادرة جداً، نمثل لها، بالإضافة إلى ما يمكن رصدهُ ضمناً، بنصّ "المرايا" (1972) متباعدةً عن "الحب تحت المطر" (1973)، وكذلك نصّ "الباقى من الزمن ساعة" (1982) متباعدةً عن نصّ "رحلة ابن فطومة" (1983).

تتميز هذه المحطات، كما تتميز المتوالية الإبداعية لدى نجيب محفوظ، بكونها تتوقف لحظةً وجيزةً لتصدر مجموعة قصصية ما عوض صدور هذه الرواية أو تلك ليظل الكاتبُ وفيّاً لبدايته في "همس الجنون"، أو ليلحّ على قيمة وجدوى وظيفة القصة القصيرة لديه وفي الأدب العربي عموماً كما هو شأن هذه الوتيرة في المغرب من خلال نماذج محددة نمثل لها بحالة المرحوم محمد زفزاف وحالة أحمد المديني وكذلك الميلودى شغموم ومحمد عز الدين النازي ومبارك ربيع. ونمثل لهذا الأفق الجمالي، بالنسبة إلى نجيب محفوظ، بصور مجموعة "دنيا الله" (1962)، ومجموعة

"بيت سي السّمة (1965)، وبينهما صدرت رواية واحدة : "الطريق" (1964)، وكذلك صدور المجموعتين القصصيتين "خمارة القط الأسود" و"تحت المظلة" سنة (1969)، على غرار مجموعتي "حكاية بلا بداية ولا نهاية" و"شهر العسل" سنة 1971. ولعلها أخصب محطة، من حيث الكم والوتيرة دائماً، بالنسبة إلى القصة القصيرة في تجربة نجيب محفوظ الإبداعية، ونفس الأمر نسجله بصدد مجموعتي "الحب فوق هضبة الهرم" و"الشیطان يعظ" سنة 1979، أما بقية المجاميع القصصية فيتضاءل حظها في سلسلة التنويع بين الرواية والقصة : في سنة 1982 صدرت مجموعة "رأيت فيما يرى النائم"، في سنة 1984 صدرت مجموعة "التنظيم السّري"، في سنة 1987 صدرت مجموعة "صباح الورد"، وصدرت بعدها مجموعة "الفجر الكاذب".

تأسيساً على هذا التأطير يمكن تقديم الملحوظات التالية :

أولاً : البداية بكتابة القصة القصيرة وعدم التنازل عنها مع غلبة الميل إلى كتابة الرواية.

ثانياً : البداية بكتابة الرواية التاريخية قبل الانتقال إلى غيرها، كالرواية الواقعية مثلاً.

ثالثاً : الاتجاه إلى ما يمكن أن يسمّى "الواقعية الوصفية" قبل "الواقعية النقدية" منذ سنة 1945 بصدور نص "القاهرة الجديدة"، وتكريس ذلك، في مجال القصة القصيرة، بصدور مجموعة "دنيا الله" سنة 1962، قبل التحول إلى استلهام الشكل التراثي في نصوص مثل "ملحمة الخرافيش" و"ليالي ألف ليلة" و"رحلة ابن فطومة"، مع العودة باستمرار إلى رواية الواقعية الاجتماعية باعتبارها الثابت والمركزي في التجربة السردية لدى نجيب محفوظ.

رابعاً : هناك فترات تقطع نسجلها داخل متواليات الكتابة لدى نجيب محفوظ وإن كانت طفيفة وتمثل لها بفترة 1961-57، وفترة 1964-62، ثم بين سنتي 1975 و1977 وكذلك بين 1977 و1979، كما نسجل في نفس الآن وتيرة صدور أعمال قصصية أو روائية في نفس السنة كصدور روايتي "بين القصيرين" و"قصر الشوق" سنة 1957،

وصدور رواية "السمان والخريف" ومجموعة "دنيا الله" سنة 1962 وصدور مجموعة "بيت سيء السمعة" ورواية "الشحاذ" سنة 1965 وصدور مجموعتي "خمارة القط الأسود" و"تحت المظلة" سنة 1969، وكذلك صدور مجموعتي "حكاية بلا بداية ولا نهاية" و"شهر العسل" سنة 1971، وصدور رواية "حب تحت المطر" ومجموعة "الجريمة" سنة 1973، وتسجل سنة 1975 صدور ثلاث روايات هي: "حكايات حارتنا"، "قلب الليل"، "حضرة المحترم"، بينما تسجل سنة 1982 صدور "ليالي ألف ليلة" (رواية)، "رأيت فيما يرى النائم" (مجموعة قصصية)، "الباقى من الزمن ساعة" (رواية).

إذا سعينا إلى إبداء ملحوظات أخرى في هذا "الشأن" المحفوظي، فإننا سنميل إلى القول مع الباحثة ندى طوميش⁽¹⁾ أن كتابة نجيب محفوظ ستبشر بما تسميه "إبراز التفاصيل" و"الإغراق في النمط"، إلى جانب "السخرية الخفية"، و"رهانة التحليل النفسي" باعتبار ذلك خصائص أسلوب منذ صدور مجموعة "همس الجنون"، على أن نجيب محفوظ سيلاحق، منذئذ، مصر الثلاثينيات من القرن الماضي بعناصرها التقليدية وغلبة الظلم الاجتماعي مما سيجعل لغته، وهذه سمة ثالثة، يغلب عليها الطابع الأخلاقي، الاجتماعي - الإصلاحى والدعوة إلى العودة إلى الأصول والعدالة المجتمعية من خلال قيم التحديث والاحترام والكرامة الإنسانية، كما لو أن الأمر يتعلق برؤية (ما) للعالم تتصور أنها رؤية مثالية مجردة لم تكن مهينة بعد لمزيد من الإيغال في السؤال والجواب.

إنها "أخلاقية بورجوازية"، تقول ندى طوميش⁽²⁾، لكنها تقبل مشربة بنزعة أرستقراطية تمجد التاريخ المصري وتخشاه وتسعى إلى تصويبه بقدر ما تخشى عليه من الضياع. ولعل هذا هو الذي قاد نجيب محفوظ إلى استلهاام التاريخ الفرعوني في البداية، أما نزوعه إلى "الواقعية"، إلى نزعه الواقعية بالتحديد، بكل احتمالاتها وتنويعاتها، فستقبل مع نص "القاهرة الجديدة" وترسخ مع نص "خان الخليلي"، ثم نص "زقاق المدق": الشخصوص في هذه النصوص تكافح من أجل الحياة والعيش

(1) أنظر : Nada Tomiche, Histoire de la Littérature romanesque de l'Egypte Moderne, éd : Maisonneuve et la Rose, Paris, 81, p : 57

(2) نفسه، ص. 58.

وتتطلع إلى الأفضل، إلى ما هو أفضل بكل ما تقيده وتعنيه الكلمة ملفعة بالتردد والشك وعدم الشعور بالاستقرار. ورغم أن نص "خان الخليلي" ينتمي إلى الدورة الأولى من دورات هذا "الوضع البشري" المركب، فإنه يوفر لنا ما سمته ندى طوميش "إبراز التفاصيل" و"الإغراق في النمط"، الثنائية - الرحم التي تقود خطانا في مقارنة هذا النص ومقابلته مع غيره، من ذلك نص "ثرثرة فوق النيل" بعد عشرين سنة من صدور "خان الخليلي" أو نص "حضرة المحترم" من خلال مجموع الشخصيات والموضوعات أو الفضاءات، أو من خلال شخصية واحدة هي شخصية الموظف المثقف المسؤول المأزوم والمقهور والمهمش في نفس الآن.

نقول هذا لأن الأمر يتعلق بإشكال نظري ومنهجي من جهة، كما يتعلق بإمكانات التحليل النصي النقدي الموجه نحو هذا المظهر أو ذاك بحسب الضرورة عامة وضرورة استخلاص ما نراه عليه في هذا المنحى، من جهة أخرى، وفي سياق ما طرحناه منذ البداية بالنسبة إلى متوالية نجيب محفوظ الروائية والقصصية، أي احتمالات الكتابة ومظهرات التناص. ومن أقرب الأسئلة إلى روح هذا الطرح: هل كان نجيب محفوظ يكتب كما يفكر أم كان يفكر ليكتب؟

2

ستتعدد الأجوبة حتماً كما يمكن أن تتعدد الأسئلة في شأن العلاقة بين الفكر والكتابة في تجربة نجيب محفوظ وفي شأن مظهر هذه العلاقة في نصوصه القصصية والروائية إلى جانب حواراته الصحفية وغيرها، وكذلك الأمر بالنسبة إلى تجربته في مجال السينما التي يقول هاشم النحاس⁽³⁾ بصدد ما: "نجيب محفوظ أول أديب عربي يكتب للسينما"، مضيفاً: "نجيب محفوظ أكثر الأدباء المصريين أعمالاً في السينما"⁽⁴⁾، إلى جانب أن أفلامه: "تحتل مكانة خاصة في تاريخ السينما المصرية لعاملين هما أنها كانت غالباً من إخراج أفضل المخرجين المصريين (...)، أمثال صلاح أبي سيف

(3) أنظر: هاشم النحاس، نجيب محفوظ في السينما المصرية، وزارة الثقافة / المركز القومي للسينما، القاهرة، 1989 ص 5.

(4) نفسه، ص. 6.

ويوسف شاهين وكمال الشيخ وعاطف سالم وحسام الدين مصطفى وحسن الإمام وحسين كمال، وثانيهما أنها كانت تمثل لدى كل مخرج أفضل أفلامه، أو على الأقل من أفضلها⁽⁵⁾، ثم إن نجيب محفوظ أيضاً، "هو الأديب الوحيد الذي ارتبطت وظيفته ارتباطاً مباشراً بالسينما منذ عام 1959 حتى إحالته على المعاش سنة 1971 وأتيح له بذلك أن يترك أثراً مباشراً وقوياً في هذا الحقل، حيث عمل مديراً للرقابة ثم مديراً لمؤسسة دعم السينما ورئيساً لمجلس إدارتها، ثم رئيساً لمؤسسة السينما ثم مستشاراً لوزير الثقافة لشؤون السينما"⁽⁶⁾؛ علماً بأن نجيب محفوظ: "بدأ عام 1945 [يكتب للسينما]، وكان أول أفلامه "مغامرات عنتر وعبله" "وبعده كتب سيناريو فيلم "المنتقم"⁽⁷⁾. أما من حيث التصنيف العام فيؤكد هاشم النحاس مايلي: "تنقسم أفلام نجيب محفوظ إلى ثلاث مجموعات: الأولى هي الأفلام التي كتب لها السيناريو مباشرة أو القصة أو هما معاً أو شارك في كتابة السيناريو لها مع الآخرين، والثانية هي الأفلام التي أخذت عن رواياته، والثالثة هي الأفلام التي أخذت عن قصصه الأدبية القصيرة المنشورة"⁽⁸⁾.

بدأ الأمر، بالنسبة إلى روايات نجيب محفوظ، بفيلم "بداية ونهاية" سنة 1960 بإخراج من صلاح أبي سيف، وتلاه فيلم "زقاق المدق" سنة 1963، إخراج حسن الإمام، ثم فيلم "اللس والكلاب" سنة 1963، إخراج كمال الشيخ، وفيلم "بين القصرين" سنة 1964، إخراج حسن الإمام، وفيلم "الطريق" سنة 1964، إخراج حسام الدين مصطفى، و"خان الخليلي" سنة 1966، إخراج عاطف سالم، وكذلك فيلم "قصر الشوق" سنة 1967 وأخرجه حسن الإمام، أما فيلم "السّمان والخريف" سنة 1968 فأخرجه حسام الدين مصطفى، بينما أخرج كمال الشيخ فيلم "ميرامار" سنة 1969، وفيلم "السراب" أخرجه أنور الشناوي سنة 1970، وجاء بعد ذلك فيلم "ثرثرة فوق النيل" سنة 1971، إخراج حسين كمال، وفيلم "السّكرية" سنة 1973، إخراج حسن الإمام. أما الأفلام التي استلهمت القصص القصيرة لدى نجيب محفوظ فهي

(5) نفسها.

(6) نفس المرجع، ص. 7.

(7) نفسه، ص. 5.

(8) نفسه، ص. 8.

كثيرة، كما أن الأفلام التي كتب لها السيناريو كثيرة بدورها، تمثل لها، بالنسبة إلى غيره من الكتاب، بالأفلام التالية :

• 1951 : فيلم "لك يوم يا ظالم"، عن نص "تيريز راكان" لأميل زولا، إخراج صلاح أبي سيف.

• 1958 : فيلم "شباب امرأة" عن قصة لأمين يوسف غراب، إخراج صلاح أبي سيف، وفيلم "الطريق المسدود" عن قصة لإحسان عبد القدوس، إخراج صلاح أبي سيف.

• 1959 : فيلم "أنا حرة" لنفس الكاتب ونفس المخرج، وفيلم "جميلة الجزائرية" عن نص ليوسف السباعي، إخراج يوسف شاهين.

• 1963 : فيلم "الناصر صلاح الدين"، كتب قصته يوسف السباعي وأخرجه يوسف شاهين.

من شأن هذا البعد الخاص بالسينما في تجربة نجيب محفوظ الإبداعية أن يدفع بسؤال الكتابة الجمالية، أدبياً وبصرياً، إلى أبعد مما تتصور في تقويم نُسْغِها وهي تتوزع بين جنسين أدبيين رئيسين هما القصة القصيرة والرواية، وشكل آخر من أشكال وصيغ الكتابة التعبيرية، أي السينما، أو "الكتابة السينمائية". إلى حدٍّ يمكن أن نتساءل : أين "يوجد" (يكمن، يتوارى) نجيب محفوظ وهو يكتب ؟ نتساءل ونحن نفكر في "إيقاع" الكتابة ونبرتها وأسلوبها ولغاتها وخطاباتها وملفوظاتها التي تخرقها أساليب ولغات وخطابات شتى، تبدأ بالخطاب التاريخي كما في رواياته التاريخية الثلاث وغيرها، وتختلُبُ الخطاب السياسي والخطاب الديني والخطاب الفلسفي - الوجودي، المثالي أحياناً، في أكثر من نصّ قصصي أو نصّ روائي أو فيلم - سيناريو، مما يؤكد أن احتمالات الكتابة لدى نجيب محفوظ خضعت لإكراهات شتى تكشف عنها وتيرة صدور نصوصه من جهة، واعتبار هذه الكتابة صيغة من صيغ التفكير في المجتمع، أو "تفكير" المجتمع من جهة موازية لها ؛ إضافة إلى أن هذه الكتابة تتحول إلى ملاذٍ أو ملجأ لضمان حرية الترقب

وملاحظة مجمل التوترات الفكرية والسياسية والايديولوجية والاجتماعية، خصوصاً عندما ننتبه إلى لحظة التوقف عن النشر دامت أربعة أعوام، من سنة 1957، تاريخ صدور نص "السكرية"، إلى غاية سنة 1961، سنة صدور "اللص والكلاب"، وهي فترة تبدو مثيرة بالنسبة إلى وتيرة الكتابة، إن لم تكن إشكالية.

هل كان نجيب محفوظ، في هذا الإطار، يتأمل ويختزل ويشحذ همّته لينطلق مرة أخرى، أم أنه كان محكوماً بما جاء بعد الثلاثية التي أرهقته كما أرهقه نص "زقاق المدق" بالمعنى الموضوعاتي والجمالي ثم الرويوي؟

إن النصوص التي أعقبت صدور وقراءة رواية "اللص والكلاب" سنة 1961، إلى غاية صدور رواية "الحرافيش"، سنة 1971، نصوص متسارعة الإيقاع ولم تكن تمنح القارئ نفسه ليتأمل ما يقرأه ولا يستهلكه فقط: هل أحسن نجيب محفوظ بذلك فسعى إلى اعتقال قارئه النمطي وعمل على إنهاكه وهلاكه دون أن يترك له وقتاً لطلب النجدة خارج الشراك المحفوظي؟

سؤال لن تجيب عنه سوى القراءات النصية التي تبحث في غور النصوص على ضوء احتمالات الكتابة لدى نجيب محفوظ بعد الثلاثية وقبل رواية "ملحمة الحرافيش" التي تمثل انفلاتاً وانعطافاً جذريين في صيرورة الشكل الروائي لديه، بين سنة 1956 و 1977، باعتبارها الفترة الأعقد في مسارات كتابته بالنسبة إلى التكوين والتشكيل والبناء واللغة والسرد الروائي. أما بالنسبة إلى الفضاءات والشخوص فيمكن أن نفترض أن تجربة نجيب محفوظ، سواء في القصة أو في الرواية، ربما في السينما أيضاً، وقعت في جبال وشباك وأسرجاذبية مدينة القاهرة؛ كما تؤكد ذلك أغلب نصوصه، ومنها "خان الخليلي" و"ثرثرة فوق النيل" و"حضرة المحترم" التي تنهض بينها تناصات بارزة للعيان، ليس فقط على مستوى الفضاءات والشخوص، بل على مستوى الموضوعات، وفي مقدمتها موضوعة عزلة الكائن المثقف - الموظف - المهزوم، العزلة التي تتحول عبر هذه النصوص إلى أفق للتفكير في "الوضع البشري" داخل حصار "عائلة مقدسة"، مادية كما في "خان الخليلي"، رمزية كما في "ثرثرة فوق النيل" أو في "حضرة المحترم".

نقرأ في نص "خان الخليلي" (الفصل الثاني) :

"وسلم نفسه إلى عزلة عقلية وقلبية مريرة، ينس من الحياة فهرب منها، ولكنه قال وهو يُذبر عنها يائساً عاجزاً، أنه يزهد فيها متعالياً متكبراً، ولذلك لم يهجر عادة القراءة، لان الكتب تهين للإنسان الحياة التي يهواها، فتعالى بحياة الكتب على حياة الدنيا، وظفر ببلسم لآلام كبريائه واستعار ما بها من قوة، فخالها قوة ذاتية، وكأنها أفكاره، وسيطرتها سيطرته، وخلودها خلوده".

كما نقرأ في الفصل الرابع من نفس النص :

"وانقضت بعد ذلك عشرون سنة من حياته وقلبه من الحياة ضواء، يكابد مرارة عيشة مريرة فقيرة حقيرة مُترعة بالهموم، مثقلة بالتبعات، ضيقة بالأمل، ولو سكنت ثائرتة لأمكنه أن يجد في حياته من لذات التضحية والقيام بالواجب ما يُعزّيه عن خيبة آماله جميعاً، ولكن غضبه لم يُسكت وحدته لم تَلُنْ. لم يزل ساخطاً متبرماً حاقداً، لأن إنساناً ألف أن يكون المعبود الذي يقدم على مذبحه القرابين لا يحتمل أن يصير كبش الضحية".

ونقرأ في الفصل الثامن من نفس النص دائماً :

"وعندما أتى المساء مضى إلى الزهرة، ولم يمض دون تردد، فإن ارتياد المقاهي حدث جديد عليه لم يتعوده ولم يألفه، وكان حرصه على عزلته الثقافية يعادل تباهيه بها، فلولا ما يدعوه إلى هناك من مُصاولة أحمد راشد والظهور على الآخرين ما وجد خروجه على عزلته أمراً ميسوراً".

عزلة عقلية، عزلة ثقافية، بينهما شعور بمذبحه القربان وإحساس بحالة "كبش الضحية" : أليست نفسها أوضاع شخوص "ثرثرة فوق النيل" وهي تتجه إلى العوامة لتدخين الحشيش؟ وكذلك عثمان بيومي في "حضرة المحترم" !

إن ما يوحّد بين أحمد عاكف في "خان الخليلي" وأنيس زكي في "ثرثرة فوق النيل" وعثمان بيومي في "حضرة المحترم" هو ذلك الحبل - الخيط السري الذي

يتحكم في تشكل الذات والوجود والكيونة والمصير ليرسُم تفاصيل وضع بشري مأزوم داخل المجتمع والوظيفة والعالم، ورغم رمزية الفضاءات البسيطة (بيت، مقهى، مكتب)، فإن ما يُستشفّ هو حالة الحصار التي تكبل الشخص وتجعلها رهينة عُقم أزمي في إنتاج علائق مجتمعية بديلة للعلائق التقليدية : الحب، الوفاء، الإخلاص، التضحية وسواها من القيم العاجزة عن توفير المعنى، معنى الوجود في العالم، بين الناس، في المجتمع، وهذا ما توحى به العوامة في "ثرثرة فوق النيل" باعتبارها فضاءً مستعاراً (استعارياً)، أو فضاء استعارة وكناية معاً : العوامة فضاء ثابت، لكنه يتحرك بين حين وآخر عندما يقبل مُدمنو الحشيش وعندما يدخلون فوق نهر متحرك لكنه ثابت رغم أن النيل هو الشريان ("مصر هبة النيل" كما قال هيرودوت).

نقرأ في "ثرثرة" (الفصل الثاني) : "استوت العوامة فوق مياه النيل الرصاصية مألوفة الهيئة كوجه بين فراغ"، ولأن الأمر يتعلق بمفارقة يرصدها الكاتب على امتداد النصوص المذكورة بصدد العزلة، مفارقة الوجود كعزلة والوجود كاختيار لعزلة، فإن ما يوحد بين شخص "خان الخليلي" و"ثرثرة فوق النيل" و"حضرة المحترم" هو أنها "شخصيات" متعلمة، "ثققة" و"واعية" بمصيرها، لكنها تقع تحت سلطة زمن قدرى يقبل إليها وعليها من تضاعيف ميتافيزيقا مُركبة تعبر إلى ملفوظات الشخص وملفوظ السارد وملفوظ الكاتب معاً عبر ملفوظ النص. من ذلك عبور الخطاب الخلدوني إلى نص "خان الخليلي" (الفصل الثاني)، وكذلك خطاب فرويد وماركس (الفصل السادس) والإحالة إلى إخوان الصفا (نفس الفصل) : "وكان عاكف قرأ فلسفة إخوان الصفا الدينية فرغب أن يلخصها في كلماتٍ لمُحدّثه البغيض ليدفع عن نفسه تهمة الأخذ برأي القوام في الدين من ناحية، وليغمض على صاحبه كما غمض عليه". أما في نص "ثرثرة فوق النيل" فنقرأ (أمثلة) :

- "والح عليه سؤال مباغت : ترى هل يوجد "معز لدين الله الفاطمي ورثة يمكن أن يطالبوا ذات يوم بملكية القاهرة" (الفصل الثاني).

- "وعاد يقول لنفسه أن الإفراط وحده كان السبب في أن أكثر الخلفاء لم يعمرُوا طويلاً" (نفس الفصل).

- "ووضح تماماً أنه من سلالة الهكسوس فوجب أن يترد إلى الصحراء" (الفصل الثالث).

- "فيا أي شيء إفعل شيئاً فقد طحننا اللاشيء" (الفصل الرابع).

- "الغيرة ليست غريزة كما يقول الجاهلون، ولكنها تراث إقطاعي" (نفس الفصل).

- "لأننا نخاف البوليس والجيش والإنجليز والأمريكان والظاهر والباطن فقد انتهى بنا الأمر إلى ألا نخاف شيئاً" (نفسه).

مقابل عالم "ثرثرة فوق النيل" الذي تتحول فيه العوامة إلى كونٍ مُصغّر لممارسة الانتماء والإحساس به، يجهر أحمد عاكف في "خان الخليلي" بملفوظ مركّب أشبه ما يكون بالخطاب المسرحي المسهب قائلاً: "لا صحة ولا أسرة ولا مكانة ولا مال" وكأنه يرد على مصطفى راشد في "ثرثرة.."، لعلك تقولين لنفسك أنهم مصريون، أنهم عرب، أنهم بشر، ثم إنهم مثقفون، ويتهاوى كل شيء، يتهاوى الإنسان، العالم، يتهاوى الزمن.

4

كما ينغلق الزمن في "حضرة المحترم"، في شكل دائرة، ينغلق بشراصة في "خان الخليلي" تاركاً أحمد عاكف ينتظر الترقية بعد وفاة أخيه رشيد. أما في "ثرثرة فوق النيل" فإن الزمن ينتهي بالخروج من زمن العوامة إلى زمن نثري، زمن لا استعارة فيه بعد حادثة السيارة (الفصل الخامس عشر) جاعلاً أنيس زكي "پروميثيوس مسطولاً" (الفصل السابع عشر)، غير أن هذا النص يختلف جذرياً عن نصّي "خان الخليلي" و"حضرة المحترم"، خاصة عندما نركّز على علاقة الفصل العاشر المعنون بـ «مشروع مسرحية» والذي يتحول إلى نص مضاد لمجموع نص الرواية بأكمله: إنه نص داخل نص وفي نفس الآن تعرية له، كشف عنه، من حيث تقديم الشخصوص ومن حيث التفاعل النصي الداخلي ثم من حيث الأطروحة العامة: "فكرتها تدور عن الجدلية

في مواجهة العبث، والعبث هو فقدان المعنى، معنى أي شيء، انهيار الإيمان، الإيمان بأي شيء". أما عن شخصية أنيس زكي فيذكر السارد : "موظف خائب، زوج سابق، أب سابق، صامتٌ ذاهلٌ ليلاً ونهاراً، مثقف يقال ولا يملك من الدنيا إلا مكتبة دُسمَة، يخيلُ إلي أحياناً أنه نصف ميت أو نصف مجنون، نجح في أن ينسى تماماً ما يهرب منه، نسي نفسه".

هكذا تمثل رواية "ثثرة فوق النيل"، رغم انتمائها إلى أعقد مرحلة في تجربة نجيب محفوظ الروائية بالخصوص، لحظة قلق شكل الرواية أو الشكل الروائي، بينما تركز رواية "خان الخليلي" توجهه إلى معمار روائي يكاد يكون مختبرياً، على عكس "حضرة المحترم" التي تستعيد أجواء نصوص ما بعد الثلاثية إلى غاية كتابة نص "ملحمة الحرافيش" التي وجدت الطريق إلى السينما مجتزأة، فهي حاضرة في فيلم "الخرافيش" (1976، حسام الدين مصطفى). وفي فيلم "الجوع" (1976، علي بدرخان) وفيلم "أصدقاء الشيطان" (1988، أحمد ياسين)، مما يؤكد سطوة نجيب محفوظ وقوة ما مثله ويمثله إلى الآن. وما أشبه تجربة نجيب محفوظ بسمفونية صاخبة عبرت إلى السينما، لكنها سمفونية دالة قدمت رؤيات مركبة للعالم حاضرة فينا رغم رحيله.

المخطوطات المصورة بمعهد بحوث وتاريخ النصوص مجموعة مخطوطات كلود كاهن⁽¹⁾

عبد الواحد جهداني

جامعة ابن زهر، أكادير

يعتبر معهد بحوث وتاريخ النصوص Institut de Recherche et d'Histoire des Textes بباريس من أهم مختبرات البحث العلمي بفرنسا. ويتبع هذا المعهد من الناحية الإدارية والعلمية المركز الوطني للبحث العلمي (CNRS) الذي هو الهيئة الوطنية المشرفة على البحث العلمي بجميع تخصصاته بفرنسا. ويضم معهد بحوث وتاريخ النصوص عدة أقسام مستقلة فيما بينها يبلغ عددها أربعة عشر قسما، وتتبع إدارة علمية واحدة. ومن بين هذه الأقسام القسم العربي والعبري والروماني واللاتيني وقسم خاص بعلم المخطوطات Codicologie وآخر بالكتابات القديمة الباليوغرافيا Paélographie كما يعد هذا المعهد من أوائل المراكز العلمية في أوروبا وفي العالم المتخصصة في التراث المخطوط.

وعندما أسس هذا المعهد سنة 1937 على يد فليكس جرات Félix Grat ، وضع له هدفا محددا : جمع المعلومات حول الكتاب المخطوط في منطقة البحر الأبيض المتوسط ودراسة مضمونه ومحتواه من جهة و من جهة أخرى دراسة مادته. و بعد

(1) كلود كاهن (1909 - 1991)، مستشرق ومؤرخ فرنسي من أصل يهودي، متخصص في التاريخ الإسلامي، حاصل على التبريز في التاريخ سنة 1932، والدكتوراه سنة 1940. درس التاريخ الإسلامي بالسوربون من سنة 1950 - 1970، كما درس بجامعة باريس الأولى والسوربون الجديدة. كان عضوا في أكاديمية الآداب والعلوم الجميلة. من مؤلفاته. توفي كاهن سنة 1991. وسنفرده له مقالة خاصة في إطار مشروعهنا حول أعلام الإستشراق الفرنسي.

ثلاث سنوات، تم تأسيس القسم العربي من هذا المعهد سنة 1940 برعاية المستشرقين المشهورين ريجيس بلاشير Regis Blachère - (2) صاحب الدراسات حول القرآن - و جان سوفاجي Jean Sauvaget (3) الباحث في مجال التاريخ الإسلامي، حيث عهد بإدارته إلى جورج Georges Vajda (4)، الذي بقي رئيساً لهذا القسم منذ تأسيسه حتى توفي في يوم 11 أكتوبر 1981، ثم خلفته السيدة جاكلين سوبليه حتى سنة 2004.

ومنذ تأسيسه إلى يومنا هذا، ظل القسم العربي من أهم مراكز البحث المتخصصة في التراث العربي الإسلامي بأوروبا. وطيلة هذه المسيرة العلمية التي ناهزت أكثر من نصف قرن، استطاع القسم العربي أن يكون مكتبة متخصصة في التاريخ الإسلامي و مصادر التراث العربي لا تنافسها أي مكتبة أخرى في فرنسا، فأصبحت بالتالي قبلة لجل الباحثين من فرنسا ومن البلاد الأوربية. وتضم هذه المكتبة أهم مصادر التاريخ الإسلامي، وكتب الطبقات والجغرافية والرحلات وعدد لا بأس به من المجلات المتخصصة. وإضافة إلى هذه الخزانة من المصادر والكتب، يضم القسم العربي خزانة للمخطوطات المصورة filmothèque تزيد على ثلاثة آلاف ميكرو فيلم معظمها حول التاريخ، منتقاة بعناية من أهم المكتبات العالمية. كما تتميز مكتبة القسم العربي من معهد بحوث وتاريخ النصوص، بكونها جمعت بين دفتيها جل فهارس خزائن المخطوطات العربية في العالم .

(2) ريجيس بلاشير (1900-1973)، ولد في باريس وتلقى التعليم الثانوي في الدار البيضاء وتخرج باللغة العربية من كلية الآداب بالجزائر. تولى العديد من المناصب العلمية منها أستاذ اللغة العربية في معهد مولاي يوسف بالرباط، ومدير معهد الدراسات المغربية العليا (1924-1935)، وأستاذ كرسي الأدب العربي في مدرسة اللغات الشرقية الحية بباريس وأستاذاً محاضراً في السوربون ثم مدير مدرسة الدراسات العليا والعلمية، ثم أستاذ اللغة العربية وحضارتها في جامعة باريس. من أبرز إنتاجه ترجمته لمعاني القرآن الكريم وكذلك كتابه "تاريخ الأدب العربي".

موسوعة المستشرقين 127.

(3) مستشرق فرنسي (1901-1951)، عني بالآثار والتاريخ. شغل مديراً للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بالسوربون. موسوعة المستشرقين 250.

(4) انظر مقالتنا حول جورج فايدا : المستشرق الفرنسي جورج فايدا وآثاره حول التراث الإسلامي، ضمن كتاب "في المخطوطات والتراث : دراسات مهداة إلى الأستاذ الدكتور عبد الستار الحلوجي بمناسبة بلوغه سن السبعين"، 343-360.

وكعادة كثير من المستشرقين، فقد أهدى المؤرخ والمستشرق الفرنسي كلود كاهن قبل وفاته قسم المخطوطات المصورة من مكتبته الشخصية إلى القسم العربي من معهد بحوث وتاريخ النصوص، عرفانا بما قدمه هذا المركز لكاهن ولغيره من الباحثين من خدمات .

أما قسم الكتب المطبوعة والدوريات والمقالات من مكتبته فقد استقر بمكتبة معهد مركز الدراسات العربية والإسلامية⁽⁵⁾ بالكوليج دو فرنس إلى جانب المكتبات الشخصية للويس ماسينيون⁽⁶⁾، وسوفاجي⁽⁷⁾، وهنري لاوست⁽⁸⁾، وريجيس بلاشير.

وتعكس هذه المخطوطات المصورة الاهتمامات العلمية التي كانت تشغل كلود كاهن خلال عمله كباحث وأستاذ للتاريخ الإسلامي بجامعة باريس طيلة العقدين من القرن المنصرم. وأغلب هذه النسخ المصورة حصل عليها الباحث من الخزائن الشرقية، خاصة من الخزائن التركية .

وبدعوة وتشجيع من السيدة جاكلين سوبلي المديرية السابقة للقسم العربي من معهد بحوث وتاريخ النصوص، قمت بإعداد فهرست لهذه المخطوطات المصورة والذي نشره لأول مرة.

(5) أصبحت الآن تحمل اسم : الدراسات العربية والتركية والإسلامية.

(6) لويس ماسينيون Louis Massignon (1883-1962)، ولد في باريس، حصل على دبلوم اللغة العربية من مدرسة اللغات الشرقية الحية (فصحى وعامية). التحق بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة عدة أعوام (1907-1908) شغل ماسينيون منصب مستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون شمال إفريقيا وزار العديد من البلاد الإسلامية منها الحجاز والقاهرة والقدس ولبنان وتركيا. عمل معيداً في كرسي الاجتماع الإسلامي في معهد فرنسا (1919-1924) وأصبح أستاذ كرسي (1926-1954) ومديراً للدراسات في المدرسة العلمية العليا حتي تقاعده عام 1954. لقد اشتهر ماسينيون باهتمامه بالتصوف الإسلامي وبخاصة بالحلاج حيث حقق ديوان الحلاج (الطواسين) وكانت رسالته للدكتوراه بعنوان (آلام الحلاج شهيد التصوف). موسوعة المستشرقين 529-535.

(7) مستشرق فرنسي (1901-1950)، عني بالآثار والتاريخ. شغل مديراً للمدرسة التطبيقية للدراسات العليا بالسوربون، وأستاذا بالكوليج دو فرنس. موسوعة المستشرقين 356.

(8) هنري لاوست Henri Laoust : مستشرق فرنسي تخصص في ابن تيمية والخناقلة، شغل منصب أستاذ علم الاجتماع الإسلامي بكوليج دو فرنس (1953-1975)، كما تولى رئاسة جمعية الصداقة الفرنسية السعودية. موسوعة المستشرقين 510-511.

وفيما يخص وصف المخطوطات المصورة، فقد اشتمل الوصف على العناصر التالية :

- عنوان المخطوط

- اسم المؤلف

- موضوع المخطوط

- المكتبة التي صور منها المخطوط

- وصف المخطوط من حيث عدد الأوراق، والترقيم، والناسخ وتاريخ النسخ.

1- العنوان : أخبار مصر (الجزء 40 ،)⁽⁹⁾

المؤلف : المسيحي : الأمير المختار، عز الملك، محمد بن عبيد الله (ت 426 هـ)⁽¹⁰⁾،

الموضوع : تاريخ مصر مرتب على السنين والشهور والأيام، بدأه ببقية سنة 414 هـ وختمه بنهاية سنة 415 هـ وهو يذكر في آخر كل سنة، من مات فيها.

المكتبة : الاسكوريال 2/534

الوصف : عدد أوراقه 132 - 290، المخطوط اطلع عليه كل من المقريري سنة 850 هـ والأوحدي⁽¹¹⁾ سنة 853 هـ. تحمل هذه النسخة شهادة تملك لمحمد بن محمد التاودوي

(9) نشره أمن فؤاد السيد وتيارى بيانكي و حسين نصار، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة، 1978 - 1984.

(10) محمد بن عبيد الله المسيحي الحراني المتوفى : سنة 420 هـ، كشف الظنون 304/1

(11) أحمد بن عبد الله بن الحسن بن طوغان بن عبد الله الشهاب الأوحدي القاهري المقرئ الشافعي الأديب المؤرخ. ولد في المحرم سنة إحدى وستين وسبع مائة وتلا بالسبع بل بالأربع عشرة على التقى البغدادي وكذا لازم الفخر البليسي الإمام في ذلك اثنتي عشرة سنة، وسمع الحديث وطاف على الشيوخ. اعتنى بالتاريخ وكان لهجاً به وكتب مسودة كبيرة لخطط مصر والقاهرة تعب فيها وأفاد وأجاد وبيض بعضها. مات في تاسع عشري جمادى الأولى سنة إحدى عشرة وتسعمائة. السخاوي، الضوء اللامع 1 / 358 - 359.

2- العنوان : التاريخ

المؤلف : ابن أبي الهيجاء

الموضوع : تاريخ عام من بداية الإسلام (يبدأ بزواج النبي - صلى الله عليه وسلم - بخديجة) حتى سنة 589 هـ.

المكتبة : تونس، جامع الزيتونة 4915.

الوصف : 205 ورقة، ناقص الأول والأخير. وقفية على جامع الزيتونة من طرف أحمد باشا باي 25 رمضان 1256 هـ.

3- العنوان : تاريخ الأمير يسبك الظاهري

المؤلف : ابن أجا : شمس الدين محمد بن محمود بن خليل الحلبي (ت 881 هـ)

الموضوع : حوليات غزوات الأمير يسبك ضد شاه سوار ما بين 875 و 877 هـ.

المكتبة : مجهول المصدر

الوصف : مخطوط غير مرقم⁽¹²⁾.

4- العنوان : تاريخ الغياثي

المؤلف : الغياثي : عبد الله بن فتح الله البغدادي كان حيا سنة 891 هـ⁽¹³⁾.

الموضوع : تاريخ العراق من آدم حتى عصر المؤلف.

المكتبة : المتحف العراقي، تاريخ 1738.

الوصف : 159 ورقة، لعله بخط المؤلف.

5- العنوان : تاريخ المائة الثامنة والتاسعة أو مجموعة التركمان⁽¹⁴⁾.

(12) نشره عبد القادر طليمات، دار الفكر العربي، 1973/1393

(13) العزاوي، التعريف بالمؤرخين 1، في عهد المغول والتركمان ، 249- 251.

(14) العزاوي، 256.

المؤلف : المومني : أبو الفضل محمد بن بهادر خان (المتوفى سنة 875هـ)، وهو تلميذ ابن حجر

الموضوع : تاريخ القرن الثامن والتاسع، خصصه المؤلف لأبناء ذلغادر⁽¹⁵⁾ وسائر إمارات التركمان ما بين سنة 700 و 850 هـ، وقد كتبه المؤلف ليعقوب شاه المهندار⁽¹⁶⁾.

جمع المؤلف كتابه هذا من تاريخ عقد الجمان للعيني، ومن أنباء الغمر لابن حجر وغيرهما .

المكتبة : استانبول، طوب سراي، أحمد الثالث 3057.

الوصف : المخطوط غير مرقم.

6- العنوان : تاريخ الموصل (الجزء الثاني)⁽¹⁷⁾ ،

المؤلف : الأزدي : أبو زكريا يزيد بن محمد (334هـ/945-6)

الموضوع : التاريخ المحلي لمدينة الموصل فيما بين 101-224 هـ ، ضمنه كثيرا من أخبار الدول والحوادث والتراجم .

المكتبة : القاهرة، دار الكتب، تاريخ 132⁽¹⁸⁾

الوصف : 261 ورقة، نسخة كتبها إبراهيم بن جماعة سنة 654 هـ⁽¹⁹⁾.

(15) سماهم المؤرخ القرمانى بالدولة الغادرية، وقال عنهم : هم دولة من التركمان توطنوا في نواحي البستين [شمال حلب]، ومرعش، ثم كثروا واستفحل أمرهم حتى ملكوا مرعش، والبستين، وملطية... أخبار الدول وآثار الأول، 993 - 103.

(16) إبراهيم بن عبد الله سيف الدين الشامي المهندار ويلقب خزر قال شيخنا في أنبائه قدم مع المؤيد فولاه المهندار بعد أن لاقى وكذا أولى مرة ولاية ومات في العشر الأخير من ذي القعدة سنة إحدى وثلاثين. الضوء اللامع 1/ 72.

(17) حاجي خليفة 307/1.

(18) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 132.

(19) حاجي خليفة 307/1، روزنتال 545، 482، 153، 121، ملحق بروكلمان 210/1.

7- العنوان : تبصرة أرباب الألباب في كيفية النجاسة في الحروب من الأسواء
و نشر أعلام الأعلام في العدد والآلات المعينة على لقاء الأعداء⁽²⁰⁾،

المؤلف : مرضى بن علي بن مرضى الطرسوسي (589 هـ)،

الموضوع : فن الحرب، كتب للملك الناصر أبو المظفر يوسف بن أيوب

المكتبة : أكسفورد، المكتبة البودلية، هنتغتون 264.

الوصف : 209 ورقة. يحمل المخطوط بعض التواريخ، 680 هـ [و1]، 978 هـ
[209و]، 1071 هـ [و1]. كتب هذا المؤلف برسم الأمير الناصر صلاح الدين.

8- العنوان : تجريد سيف الهممة لاستخراج ما في ذمة الذمة،

المؤلف : النابلسي : علاء الدين عثمان بن إبراهيم أحد أمراء الدولة الأيوبية

الموضوع : الجدل الديني

المكتبة : تونس، الزيتونة، 4/ 74، 1992، (من خلال ما ذكره بروكلمان⁽²¹⁾، غير أن
كاهن أشار إلى أن هذا الرقم غير موافق للترتيب الحالي للمخطوط بالمكتبة⁽²²⁾)

الوصف : نسخة خزائنية، غير مرقمة، لعلها بخط المؤلف و تحمل هذه النسخة
شهادة بيع سنة 1385 (ورقة 1)

9- العنوان : تحفة الأزهار وظلل الأنهار في نسب الأئمة الأطهار

المؤلف : ابن شدقم : السيد دامن بن السيد (كان حيا سنة 1088 هـ)

الموضوع : أنساب الشيعة، الحسينيين والحسينيين، الجزء الثالث

(20) نشر منه كاهن أجزاء وترجمها إلى الفرنسية في : مجلة دراسات شرقية (BEO)، م 12، 1947-1948،
صص. 103-163.

(21) الملحق (بروكلمان) 573/1.

(22) يراجع :

المكتبة : المتحف العراقي، تاريخ 1382.

الوصف : 138 ورقة، هذه النسخة كتبت سنة 1246هـ.

10- العنوان : التدوين لأخبار قزوين (جزء)

المؤلف : القزويني : أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم الرافعي (ت 623 هـ)

الموضوع : تاريخ مدينة قزوين، ذكر فيه من ورد لها من الصحابة والتابعين، ومن عرف من سكانها والواردين عليها بنوع من العلم والدراية.

المكتبة : استنبول، السليمانية، لا لي 2010⁽²³⁾.

الوصف : ضمن مجموع الورقة 176-367، ناقص الأول الناسخ محمد بن أحمد المحلى الشافعي الأنصاري، نسخه 17 رجب 890هـ⁽²⁴⁾.

11- العنوان : تذكرة الملوك إلى أحسن السلوك المؤلف : مجهول

الموضوع : كتب للملك الأشرف قانصوه الغوري (حكم ما بين 906 - 922هـ)، ضمنها سيرة الملوك والوزراء والقضاة.

المكتبة : السليمانية ، آيا صوفيا 4144⁽²⁵⁾

الوصف : 102 ورقة، ترقيم حديث⁽²⁶⁾.

12- العنوان : حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران⁽²⁷⁾.

(23) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 159.

(24) بروكلمان، 393/1 والملحق 1/ 678.

(25) منه نسخة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 162.

(26) بروكلمان، الملحق 2/ 42 .

(27) حاجي خليفة 6931، المنجد 284-285.

المؤلف : أحمد بن عمر الشهير بابن الحمصي الشافعي 934 هـ⁽²⁸⁾.

الموضوع : ذيل إنباء الغمر، سنوات 851-908 هـ

المكتبة : استنبول، فيض الله 1438⁽²⁹⁾

الوصف : 191 ورقة، مخطوط بخط مؤلفه، غير مرقم الصفحات، وقفية فيض الإسلام فيض الله أفندي، مؤسس مكتبة فيض الله.

13- العنوان : روضة الناظر في أخبار الأوائل والأواخر.

المؤلف : الإسفرايني عماد الدين أبو حامد

الموضوع : تاريخ عام منذ آدم عليه السلام حتى سنة 708 هـ.

المكتبة : أكسفورد، المكتبة البودلية، هنتغتون 172.

الوصف : 224 ورقة.

14- العنوان : العز والمنافع للمجاهدة في سبيل الله.

المؤلف : ابن زكريا الأندلسي : إبراهيم بن غانم

الموضوع : كتاب في فنون الحرب مع العديد من النماذج المصورة. كتب الكتاب بالاسبانية، وترجمه إلى العربية أحمد بن القاسم بن أحمد بن الفقيه القاسم الحجرائي الأندلسي المراكشي (ترجمان سلطان مراكش)⁽³⁰⁾.

(28) قضاة دمشق 130، الكواكب 5/1، شذرات الذهب 201/8، معجم المؤرخين الدمشقيين 284-285، وذكره حاجي خليفة بسم : حوادث الزمان وأنبأه ووفيات الأعيان، وسمى المؤلف :

محمد بن إبراهيم القرشي المعروف بابن الحمصي. كشف الظنون 693/1.

(29) توجد نسخة مصورة من هذا المخطوط بمعهد المخطوطات، تاريخ 222، وتوجد كذلك نسخة من هذا الكتاب بمكتبة الفاتيكان، 2738.

(30) ابن الحجري (وفاته بعد 1048 هـ/ 1638 م) أحمد بن قاسم بن أحمد ابن الفقيه قاسم ، شهاب الدين ابن الشيخ الحجري الأندلسي : مترجم عن الاسبانية. أصله من إشبيلية انتقل إليها من قرية الحجر (إحدى قرى غرناطة) ثم هاجر إلى المغرب ، بعد أن عكف سنين على دراسة الاسبانية حتى ظن أنه إسباني وتمكن بها. سافر إلى المغرب سنة 1007 هـ وأقام في مراكش إلى 1046 فكان =

المكتبة : مجهولة

الوصف : خط مغربي، نسخة كتبت شهر رمضان 1064 هـ⁽³¹⁾.

15- العنوان : فضل الجلد عند فقد الولد

المؤلف : السيوطي جلال الدين

الموضوع : الأحاديث النبوية حول الصبر عند فقد الولد.

المكتبة : باريس، ضمن مجموع : عربي 2800 (217 - 228)

16- العنوان : الفوائد في أصول علم البحر والقواعد⁽³²⁾.

المؤلف : ابن ماجد شهاب الدين (توفي بعد 915 هـ)

الموضوع : البحرية، كما يضم المخطوط بداية كتاب آخر لابن ماجد : حاوية الاختصار في أصول علم البحار⁽³³⁾.

المكتبة : دمشق، المكتبة الظاهرية، جغرافية 3114.

الوصف : 198 ورقة، مخطوط مؤرخ سنة 984 هـ ، وغير مرقم.

17- العنوان : الكواكب السائرة في أخبار مصر والقاهرة

= ترجمانا للسلطان زيدان بن أحمد المنصور السعدي ، كما كان كاتبه باللغة الاسبانية. وقصد تونس فترجم فيها عن الاسبانية كتاب "العز والمنافع للمجاهدين بالمدافع". صفوة من انتشر 104، الأعلام للزركلي 198/1.

(31) بروكلمان 618/ 2.

(32) نشره جابريال فرنان مجلة دراسات شرقية، م 24، [1921- 1923. [BEO, XXOV; p.249-384]، وأعاد نشرها إبراهيم خوري وعزة حسن، مجمع اللغة العربية [بدمشق]، 1371 / 1971. كما ترجم إلى الإنجليزية :

G.R. TIBBETTS, Arab Navigation in the indian ocean before the coming of the Portuguese, being a translation of : Kitab al-Fawa'id I usul al-bahr wa'l-qawa'id of Ahmad b. Majid al-Najdi, The Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1981.

(33) نشره كذلك جابريال فرنان سنة 1923. وأعاد نشرها إبراهيم خوري في مجلة دراسات شرقية (BEO)، م 24، 1971.

المؤلف : البكري ابن أبي سرور (ت 1060 هـ)

الموضوع : تاريخ مصر والقاهرة

المكتبة : القاهرة، دار الكتب المصرية، تاريخ 10409 .

الوصف : 106 ورقة.

18- العنوان : الكواكب السائرة في أخبار مصر والقاهرة

المؤلف : البكري ابن أبي سرور

الموضوع : تاريخ مصر والقاهرة

المكتبة : القاهرة، دار الكتب المصرية، تيمورية، تاريخ 2112.

الوصف : 175 ورقة.

19- العنوان : الكواكب السائرة في أخبار مصر والقاهرة

المؤلف : البكري ابن أبي سرور (ت 1060 هـ)

الموضوع : تاريخ العنوان مصر والقاهرة

المكتبة : القاهرة، دار الكتب المصرية، تيمورية، تاريخ 2523.

الوصف : نسخة مؤرخة 1055، 175 ورقة.

20- العنوان : الكواكب السائرة في أخبار مصر والقاهرة

المؤلف : البكري ابن أبي سرور (ت 1060 هـ)

الموضوع : تاريخ مصر والقاهرة

المكتبة : القاهرة، دار الكتب المصرية، تاريخ 10409 .

الوصف : 106 ورقة.

21- العنوان : لمع القوانين المضية في دواوين الديار المصرية⁽³⁴⁾،

المؤلف : الأمير عثمان بن إبراهيم النابلسي الصفدي، كان حيا في عهد نجم الدين أيوب (637-648هـ) .

الموضوع : قوانين الدواوين، كتب للسلطان الأيوبي نجم الدين أيوب (حكم 673-648)

المكتبة : غير معروفة (معهد المخطوطات العربية، تاريخ 430)

الوصف : مخطوط غير مرقم، نسخة غير مؤرخة، الناسخ هو محمد بن علي المصري.

شهادات التملك بسم محمد بن علي بن محمد الخطيب المعروف بابن الفاق، مؤرخة 18 رجب 1018 هـ.

22- العنوان : لمع القوانين المضية في دواوين الديار المصرية،

المؤلف : الأمير عثمان بن إبراهيم النابلسي

الموضوع : قوانين الدواوين،

المكتبة : جامعة يال (الولايات المتحدة الأمريكية)، 1529 عربي

الوصف : نسخة نقلها محمد أحمد الحوجي سنة 1208م من نسخة المكتبة الخديوية بالقاهرة⁽³⁵⁾.

23- العنوان : لمع القوانين المضية في دواوين الديار المصرية،

المؤلف : الأمير عثمان بن إبراهيم النابلسي

الموضوع : قوانين الدواوين

(34) نشره كلود كاهن ، مجلة المعهد الفرنسي بدمشق، م 16، 1958-1960.

(35) بروكلمان 1 / 335.

المكتبة : غوته ، 1891 عربي .

الوصف : مخطوط ناقص وغير مرقم ، أوراقه : 1-35 و 36-131.

24- العنوان : مجموع في التواريخ

المؤلف : بدر الدين العيني ، ابن حجر ، ابن أجا

الموضوع : التاريخ

المكتبة : استانبول ، طوبقيو سراي ، أحمد الثالث 3057.

الوصف : 226 ورقة .

25- العنوان : مختصر كتاب أبو زكريا⁽³⁶⁾ ،

المؤلف : السيوطي جلال الدين

الموضوع : سير الصحابة الذين عاشوا 120 سنة .

المكتبة : باريس ، ضمن مجموع ، عربي 3513 (113-118) ، 114 و-118 و

26- العنوان : المذمة في استعمال أهل الذمة

المؤلف : ابن النقاش : شمس الدين أبو أمانة محمد بن عبد الواحد المغربي الدكالي

المصري (توفي سنة 763 هـ)

الموضوع : جدل أهل الكتاب ، أجاب فيه عن أسئلة في شأن استخدام أهل الذمة

والاستعانة بهم في مصالح المسلمين .

المكتبة : القاهرة ، دار الكتب 4315⁽³⁷⁾ .

(36) كتاب أبو زكريا يحيى بن عبد الوهاب بن منده الأصبهاني (511 هـ) ، من عاش من الصحابة :

مائة وعشرين ، رواه عنه : أبو طاهر السلفي . كشف الظنون 2/1464.

(37) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات ، تاريخ 465.

الوصف : مخطوط غير مرقم.

27- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي أبو المظفر يوسف بن قيزو غلو المتوفى سنة 654 هـ.

الموضوع : التاريخ العام، ما قبل الإسلام، الجزء الأول،

المكتبة : استانبول، طوبقيو سراي، أحمد الثالث، 2907 ج/1⁽³⁸⁾

الوصف : ورقة⁽³⁹⁾.

28- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : التاريخ العام، ما قبل الإسلام، الجزء الأول.

المكتبة : استانبول، طوبقيو سراي، أحمد الثالث، 2907 ج/1⁽⁴⁰⁾.

الوصف : 355 ورقة.

29- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : ما قبل الإسلام

المكتبة : استانبول، طوبقيو سراي، أحمد الثالث، 2907 ج/1.

الوصف : 195 ورقة.

(38) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 466.

(39) بروكلمان 347/1، الملحق 589/1، المنجد 93-90، روزنتال 45، 109، 146... كلود كاهن، مجلة

أرييكا، 4 (1957)، 194-191.

(40) منه نسخة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 466.

30- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : ما قبل الإسلام، وبداية الإسلام

المكتبة : استانبول، طوبقيو سراي، أحمد الثالث، 2/2907⁽⁴¹⁾

الوصف : ناقص الأول، 130 - 250 و.

31- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : من معركة بدر إلى سنة 21 هـ.

المكتبة : استانبول، طوبقيو سراي، أحمد الثالث، 2907/س/3⁽⁴²⁾

الوصف : 285 ورقة.

32- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : سنوات 3-21 هـ

المكتبة : رامبور، مكتبة رضا رامبور (الهند)، 3532

الوصف : 293 ورقة، ناقص النهاية.

33- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : أحداث بدر وينتهي بحوادث سنة 21 هـ بترجمة خالد بن الوليد

(41) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 466.

(42) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 466.

المكتبة : بتنه، خدابخش (الهند) 2228⁽⁴³⁾.

الوصف : 371 ورقة، ناقص البداية.

34- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : سنوات 24-22هـ، الطبقة الأولى من الأنصار

المكتبة : استانبول، طوبقيو سراي، أحمد الثالث، 4/2907⁽⁴⁴⁾.

الوصف : 308 ورقة.

35- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : سنوات 146-102 (يبدأ هذا الجزء بوفاة عمر بن العزيز)

المكتبة : استانبول، طوبقيو سراي، أحمد الثالث، 12/2907⁽⁴⁵⁾.

الوصف : 290 ورقة، ترقيم حديث.

36- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : سنوات 255 - 200 هـ

المكتبة : استانبول، طوبقيو سراي، أحمد الثالث، 9/2907⁽⁴⁶⁾.

(43) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 466.

(44) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 466.

(45) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 466.

(46) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 466.

الوصف : 294 ورقة.

37- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : الجزء 11، سنوات 330 - 404 هـ.

المكتبة : استانبول، طوبقيو سراي، أحمد الثالث، 11/2907.

الوصف : 283 ورقة.

38- المؤلف : سبط ابن الجوزي

العنوان : مرآة الزمان

الموضوع : الجزء 11، سنوات 447 - 450 هـ.

المكتبة : استانبول، طوبقيو سراي، أحمد الثالث، 2907 / د/ 17. (47)

الوصف : من الورقة 191 إلى الورقة 250.

39- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : الجزء 8، سنوات 495 - 654 هـ.

المكتبة : جامعة يال، مجموعة لاندبرغ 136.

الوصف : 294 ورقة.

40- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

(47) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 466.

الموضوع : سنوات 559 - 583 هـ

المكتبة : بيروت، الجامعة الأمريكية 84. (48)

الوصف : 192 ورقة.

41- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : أحداث سنوات : 200 - 255

المكتبة : استانبول، طوبقيو سراي، أحمد الثالث، 9/2907 (49)

الوصف : 270 ورقة .

42- العنوان : مرآة الزمان

المؤلف : سبط ابن الجوزي

الموضوع : أحداث سنوات 256 :- 329، الجزء 10،

المكتبة : استانبول، طوبقيو سراي، أحمد الثالث، 10/2907 (50)

الوصف : 270 ورقة .

43- العنوان : جزء من المسلسلات الكبرى (51)،

المؤلف : السيوطي جلال الدين

الموضوع : الحديث النبوي

(48) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 1221.

(49) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 466.

(50) منه نسخة مصورة بمعهد المخطوطات العربية، تاريخ 466.

(51) وهي خمسة وثمانون حديثاً، كشف الظنون 2/1677.

المكتبة : باريس، ضمن مجموع، عربي 2800 (217 و-218و).

44 - العنوان : نزهة الناظر وراحة الخاطر في جمع التواريخ من كتاب غاية المطلوب في تاريخ بيت أيوب

المؤلف : مجهول

الموضوع : تاريخ الأيوبيين

المكتبة : فيينا، المكتبة الوطنية، Cod Mixt 355

الوصف : 110 ورقة.

لائحة المصادر والمراجع

ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الفكر.

خليفة حاجي، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، نشرة سرفتان ورفاعي، استنبول، وكالة المعارف الجلية، 1360-62 / 1941 - 43.

السخاوي شمس الدين، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، مكتبة القدسي، القاهرة، 1353.

العزاوي عباس، التعريف بالمؤرخين 1، في عهد المغول والتركمان، بغداد، شركة التجارة والطباعة المحدودة، 1376/1957 .

سيد فؤاد و عبد البديع لطفي، فهرس المخطوطات المصورة، ج2، 3، 4، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، 1956-1970.

الغزي نجم الدين، الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، حققه وضبطه جبريل سليمان جبور، المطبعة الأميركانية، بيروت، 1945.

عواد كوركيس، فهارس المخطوطات العربية في العالم، معهد المخطوطات العربية، ط 1، 1405 / 1984.

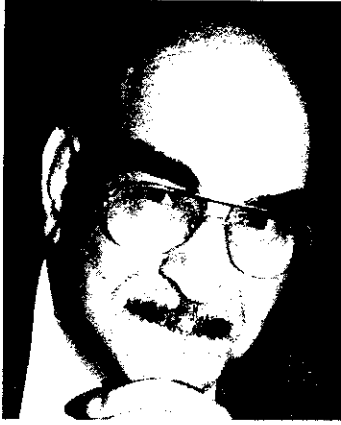
عواد كوركيس، المخطوطات التاريخية في خزانة كتب المتحف العراقي ببغداد،
سومر، م 13، 1957 (40-82).

المنجد، معجم المؤرخين الدمشقيين وآثارهم المخطوطة والمطبوعة، دار الكتاب
الجديد، بيروت، ط1، 1398/1978.

Brockelmann (Carl), Geschichte der arabischen literatur, Weimar and
Berlin, 1898-1902, 2vol., Supplementband I-III, Leiden, 1937-42, 3vol.

HUISMAN (A.J.W), Les manuscrits arabes dans le monde, Leiden, E.J.Brill,
1967, X+99p.

ROSENTHAL (Franz), A History of muslim histography, Leiden, E.J.Brill,
1968, XVI + 653p.



الأستاذ محمد عابد الجابري في ذمة الله

عندما كانت مجلة كلية الآداب بالرباط ماثلة للطبع بلغنا نبأ وفاة الأستاذ محمد عابد الجابري من أسرة هذه الكلية يوم 3 ماي 2010 فأردنا أن نعزي أسرته الكبرى والصغرى باسم هيئة تحرير المجلة بالكلمة التالية :

محمد عابد الجابري عن التاريخ والفلسفة والسياسة

من أعماق جذور التاريخ والتراث، سجّل الفقيه محمد عابد الجابري انطلاقته الكبرى ليؤسس في هذا الركن من عالمنا المعاصر، قواعد توجّهاته وآرائه الواعدة، في بناء المدرسة الفلسفية المغربية ذات المنحى العقلاني، الذي شمل مجال : التراث والذهنية العربية المعاصرة وفلسفة العلوم والتربية والسياسة والأخلاق.

نعم في عمق رحم التاريخ والتراث، تولّدت فلسفته العقلانية، فرحل الفقيه في فضاء إنتاجه مسافة الفكر بدءاً من عصية الدولة في الفكر الخلدوني وعبر التراث الرشدي ونقد العقل العربي ليختم بتفسير لبيان عظمة كتاب الله المبين قبيل وفاته، ولكنه في هذه المسافة جعلنا في كل سطرٍ من أعماله نخترق فكراً وآراءً ومواقفٍ من منظومة ثلاثية : عن التاريخ والفلسفة والسياسة.

مفكرٌ وفيلسوفٌ عزّز أسس توجّهاته بعقلانية رصينة، فأخرج أجيالاً من طلاب الجامعة أفذاذاً ممن ساهموا ويساهمون بفعالية في نشر الفكر الفلسفي في المغرب، في مؤسساته التعليمية، وفي فضاء الثقافة في عموم الناس، بما أنتجوه من عطاءات وما أسهموا به في رحاب الفكر العربي والكوني من «علم ينتفع به».

ومبكراً إرتبط في المجال السياسي بتاريخ الاتحاد الاشتراكي، ليجعل السياسة حقلاً آخر لتعميق فكره في الممارسة، فكان مناضلاً وقيّادياً، وصحفيًا، ولم يَخْبُ لمعانه السياسي حتى عندما اعتزل السياسة واعتكف في رحاب البحث والتحليل لينتج أفكاراً ومدرسة.

وكان السّجال والمناظرة لديه أسلوباً آخر في تقويم كثير من القضايا المعاصرة، تتردد في إنتاجه أصداءً من كان يناظرهم من المفكرين في هدوء وعقلانية، مما خلّدت صفحات الجرائد والكتب والمجلات.

وتقتضي أبجدية التعريف به أن نقف عند أرقام في الزمان ووقائع في المكان كما أثبت ذلك هو وبخط يديه.

فقد ولد محمد عابد الجابري سنة 1935 بفكيك وعرفنا تاريخ اليوم والشهر من ميلاده، وأتم هناك في بلده التعليم الابتدائي، ثم انتقل إلى الدار البيضاء ليحل من أرض هذه المدينة مسكناً ومكاناً للدراسة والعمل، وبعد أن جال في الكون والفكر حلّ بها قبراً.

ولما قضى سنوات من التعلّم إلّتحق في ربيع حياته سنة 1953 بالتعليم الابتدائي معلماً، فعاصر أحداث ثورة الملك والشعب وبداية الاستقلال، وأثناء عمله حصل حراً سنة 1957 على شهادة البكالوريا، وتفرغ ليلتحق بدمشق بسوريا لمدة سنة فحصل على شهادة الثقافة العامة سنة 1958، وعاد ليلتحق بكلية الآداب بالرباط شعبة الفلسفة، وكان يومئذ شغل مدير المعهد في الدار البيضاء، ثم سافر إلى باريس للإلتحاق بجامعة السوربون لكنه عدل عن الفكرة بإلحاح من الشهيد المهدي بن بركة.

إنه طموح واصرار في مسار حياة الرجل لا تحدّها حدود في هذه الفترة من حياته : فقد كان ينتقل بين الوظيف في الابتدائي والثانوي معلماً ومديراً، وينخرط في إطار السياسة إلى جانب المهدي واليوسفي وسي عبد الرحيم، ومسؤولاً في جريدة الحزب، إلى جانب متابعة الدراسة بحرص، ونتيجة أحداث سنة 1963 تعرض للاعتقال لمدة تزيد عن شهرين. تجري كل هذه الأمور بشكل لا يخضع لامتوائية هندسية ولا حسابية، ولكنه كان يَكِدُّ بحثاً عن ملاذ لأفكاره وآرائه ومواقفه الحُبلى، فوجده في الدرس الجامعي وفي الندوات وفي الإنتاج الثقافي الإعلامي، وفي التأليف.

هكذا توالى إنتاجاته وترقياته : فكانت مساهمته في إصدار «مجلة أقلام» وإصدار أسبوعية «أهداف» سنة 1964، وهي نفس السنة التي صدرت فيها جريدة المحرر.

وأسهّم في سنة 1966 في تأليف جماعي لكتاب «دروس الفلسفة لطلاب البكالوريا»، وبعد سنة شارك في كتاب «الفكر الإسلامي ودراسة المؤلفات للبكالوريا» أيضا.

وفي سنة 1967 حصل على دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة في موضوع : التاريخ والمؤرخون في المغرب المعاصر، فالتحق في نفس السنة بكلية الآداب بالرباط أستاذا مساعدا وترقى سنة 1969 إلى درجة أستاذ محاضر بنفس الكلية اعتبارا لحصوله على دبلوم الدراسات العليا.

وحصل سنة 1970 على شهادة دكتوراه الدولة في الفلسفة في موضوع : علم العمران الخلدوني بإشراف نجيب بلدي، وشارك في مناقشته : هنري لاووست وروجي أرلنديز ونجيب بلدي «مشرفا» وأحمد الطرابلسي، وعميد كلية الآداب آنذاك إبراهيم بوطالب. وعين إثر ذلك سنة 1971 أستاذا للتعليم العالي برسم دكتوراه الدولة.

وفي تلك الفترة من بداية السبعينات كان المغرب مجالا لحوادث تاريخية كان لها وقع في الأحداث السياسية والتنظيمات التي يقع الفقيدها، وفي نفس تلك السنة طبع أطروحتة عن دكتوراه الدولة بعنوان : «العصبية والدولة : معالم نظرية خلدونية في التاريخ العربي الإسلامي».

وتوالى بعد ذلك إنجازاته في الفلسفة والفكر، فعرفت المكتبة المغربية سلسلة من الكتب كان على قمته «نقد العقل العربي» في ثلاث مجلدات : تكوين العقل العربي؛ وبنية العقل العربي؛ والعقل السياسي العربي.

فجاءت خاتمة إصدارته عن مؤلف في القرآن الكريم، في مجلدين أحدهما : مدخل إلى القرآن سنة 2006، والثاني : فهم القرآن : التفسير الواضح حسب ترتيب النزول سنة 2008.

وقد أُحيل على التقاعد منذ أكتوبر سنة 2002 بعد خمسة وأربعين سنة من الخدمة، وبعد ذلك عكف على الكتابة والإنتاج حتى آخر يوم من حياته، وقد توفي رحمه الله يوم الإثنين 18 جمادى الأولى 1431 الموافق 3 ماي 2010.

ونختم هذه الكلمة بتقديم لائحة من الرسائل والأطروحات الجامعية التي أشرف عليها الفقيه، نقلا عن كتاب دليل الأطروحات والرسائل الجامعية ضمن منشورات كلية الآداب بالرباط، هذه اللائحة تعتبر وثيقة هامة لأنها تكشف عن القضايا التي كان الفقيه يشارك جيلاً من طلابه في الاهتمام بها إلى جانب الكشف عن لائحة طلابه الخريجين ممن يشكلون اليوم طرفاً في بناء المدرسة الفلسفية المغربية ونشر الوعي الفلسفي، وهي كما يلي :

لائحة الأطروحات الجامعية المنجزة تحت إشراف
الفقيه الأستاذ : محمد عابد الجابري
بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
شعبة الفلسفة

أولاً : دكتوراه الدولة

موضوع البحث	إسم الباحث	التاريخ
1 الخطاب السياسي في الإسلام	كمال عبد اللطيف	1984/02/27
2 ظاهرة ابن حزم وتأثيرها في الفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس	سالم يفوت	1985/09/24
3 الخطاب الأشعري : مكوناته وآلياته المعرفية	سعيد بن سعيد العلوي	1989/11/01
4 أسس التفكير الفلسفي الأوروبي المعاصرة : مجاوزة الميتافيزيقا	عبد السلام بن عبد العالي	1991/03/19
5 نزاع الهوية والماهية - أرسطو وابن رشد نموذجاً	محمد مزور	2001/01/12

ثانياً : دبلوم الدراسات العليا

موضوع البحث	إسم الباحث	التاريخ
1 الفكر السياسي السني في الإسلام ونظرية الخلافة	محمد الزاهي	1974/01/01
2 وجهة نظر مصطفى عبد الرزاق في التاريخ للفلسفة الإسلامية	جمال الدين العلوي	1974/07/01
3 التجربة المنطقية، أسسها الفلسفية والعلمية	محمد المعروفى	1975/03/13
4 تصنيف العلوم عند مفكري الإسلام	عمر بومقش	1976/06/10
5 التفكير السياسي للماوردي	سعيد بن سعيد العلوي	1977/06/24
6 مفهوم التطور بين الفلسفة والبيولوجيا	عبد اللطيف الشقوري	1978/01/24
7 مفهوم الواقع في التفكير العلمي المعاصر : مظاهر النزعة الاختبارية لدى الوضعيين الجدد وستروس	سالم يفوت	1978/05/18
8 الفلسفة السياسية عند الفارابي	عبد السلام بن عبد العالي	1979/04/26

موضوع البحث	إسم الباحث	التاريخ
9 الفلسفة العلمية عند باشلار	محمد الوقيدي	1979/05/23
10 سلامة موسى وإشكالية النهضة	كمال عبد اللطيف	1981/04/17
11 الفكر الفلسفي عند ميشيل فوكو	أحمد الطريق	1981/10/17
12 علم الفلاحة عند الأندلسيين	عبد القادر مصطفى	1982/06/21
13 الوحدة والتعدد في الفكر العلمي الحديث	الميلودي شغموم	1982/07/03
14 الفلسفة الاجتماعية والسياسية عند الطهطاوي	محمد ملوك	1985/06/25
15 رؤية العلم في الفكر الجاهلي	محمد فال ولد أحمد	1986/06/12
16 تأثير المنظور القرآني في الرؤية الفلسفية في الإسلام إبان البناء المراكشي	محمد العربي الناصري	1988/01/22
17 التأويل العقلاني للفكر العلمي المعاصر	أبو بكر أوعلي	1988/02/25
18 العقل بين الحقيقة الدينية والسلطة السياسية قراءة في مؤلفات الغزالي	عبد المجيد الانتصار	1988/11/21
19 العلم والميتافيزيقا بين ابن رشد وابن سينا	محمد مزوز	1991/05/17
20 مقالة اللام بين ابن سينا وابن رشد	العربي اشماعو	1994/07/01
21 تطور المذهب الأشعري في المغرب الإسلامي	يوسف احنانة	1995/05/16

ثالثا : الدكتوراه في النظام الحالي

موضوع البحث	إسم الباحث	التاريخ
1 الاتصال عند ابن باجة	محمد المسنيري	1989/11/20
2 الخطاب الأصولي والعقل : من أجل مراجعة نقدية للنظام المعرفي للعقل الأصولي	أبو بكر أفعلي	1990/03/06
3 الفكر الاعتزالي والفلسفة : دراسة نظرية في الأحوال البهشية	أحمد العلمي	1991/03/18
4 الإيستيمولوجية وتاريخ العلوم في مفهوم تاريخ اختلافي : العلوم البيولوجية عند جورج كانغلهم	محمد هشام	1996/03/08
5 الرياضيات والتجربة : بحث في علاقة الرياضيات بالعلوم الطبيعية	الحسين سحبان	1998/02/27
6 خطاب التأويل والتكوين المعنى عند ابن رشد	العربي اشماعو	1999/02/26
7 التصوف الفلسفي في المغرب في القرن السابع الهجري الششتري ومدرسته : دراسة تركيبية	محمد العدلوني	1999/02/26
8 وضع معجم لألفاظ مقدمة ابن خلدون	أنيسة ابن الهاشمي	1999/11/14
9 السنيوية والرشدية : الاتصال والانفصال	محمد مخلوفي	1999/11/14

تغمده الله الفقيد بواسع رحمته وأسكنه فسيح جناته، إنه سميع مجيب

عمر أفا - كلية الآداب بالرباط

منشورات كلية الآداب بالرباط

سلسلة رسائل وأطروحات

عنوان الكتاب	تاريخ النشر	سعر العموم	سعر التخفيض
فاس وباديتها الجزء 1 و2 محمد مزين	1986	100.00	75.00
مخاوف الأطفال/ مبارك ربيع	1991	100.00	75.00
تاريخ الأوبئة والجذاعات بالمغرب/ محمد الأمين البزاز	1992	100.00	75.00
التناسب البياني في القرآن/ أحمد أبو زيد	1992	100.00	75.00
الغربة والحنين في الشعر الأندلسي/ فاطمة طحطح	1993	80.00	60.00
البوادي المغربية قبل الاستعمار/ عبد الرحمان المودن	1995	100.00	75.00
اختارات الشعرية وأجهزة تلقىها عند العرب/ إدريس بللمليح	1995	100.00	75.00
النخبة المخزنية في مغرب القرن 19 مصطفى الشابي	1995	60.00	45.00
اقتفاء الأثر بعد ذهاب أهل الأثر/ نفيسة الذهبي	1996	60.00	45.00
ديوان الحسن البونعماتي/ الحسين آفا	1996	100.00	75.00
مقاربة في البرتغال خلال القرن 16 أحمد بوشرب	1996	80.00	60.00
الجيش المغربي في القرن 19 ثريا بمرادة	1997	100.00	75.00
الروض العطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس/ زهراء النظام	1997	80.00	60.00
المغرب وبريطانيا العظمى في القرن 19 / خالد بن الصغير	1997	130.00	90.00
المقاومة المغربية/ حسن الفكيكي	1997	100.00	75.00
الاتجاهات الوطنية في النثر المغربي الحديث في عهد الحماية/ أحمد الزبادي	1999	150.00	100.00
الأثر الأرسطي في النقد والبلاغة العربيين/ عباس ارحيلة	1999	120.00	90.00

عنوان الكتاب	تاريخ النشر	سعر العموم	سعر التخفيض
تحرير مسألة القبول / الحبيب عيادي	1999	80.00	60.00
الشعر المغربي في عهد المنصور السعدي / نجاة المريني	1999	100.00	75.00
مباحث الأنوار في أخبار بعض الأخيار / عبد العزيز بوعصاب	1999	80.00	60.00
مناهج النقد الأدبي بالمغرب / علال الغازي	1999	150.00	100.00
نقد النقد وتنظير النقد العربي المعاصر / محمد الدغمومي	1999	100.00	75.00
التصوف والبدعة بالمغرب طائفة العكاكزة / عبد الله نجمي	2000	100.00	75.00
المجلس الصحي الدولي في المغرب 1929-1792 / محمد الأمين البراز	2000	100.00	75.00
التجارة بالمغرب في القرن 16 / عثمان المنصوري	2001	100.00	75.00
جهد النصيح وحظ المنبح من مساجلة المعري في خطبة الفصيح / ثريا لهي	2001	100.00	75.00
شمال إفريقيا القديم / محمد المبكر	2001	80.00	60.00
الصنيع البديع في شرح الحلية ذات البديع / بشرى البداوي	2002/2001	80.00	60.00
قضايا النقد الأدبي عند حازم القرطاجني / محمد أديوان	2004	130.00	90.00

THESES ET MEMOIRES

Titre	Date d'édition	Prix Public	Prix Réduit
- Linguistique Arabe / A. Fassi Fihri	1982	80.00	60.00
- Monde Mental et Monde Romanes- que de Carlos Fuentes / Aziza Bennani	1985	60.00	45.00
- Petites Villes Traditionnelles et Muta tions Socio- Economiques au Maroc / Hassan Benhalima	1987	125.00	100.00
- Le Tafilalt, Contribution à l'Hstoire du Maroc au VIIIe siècle / Larbi Mezzine	1987	125.00	100.00

Titre	Date d'édition	Prix Public	Prix Réduit
- Histoire des Bibliothèques au Maroc / A. Chouqui inebine	1992	80.00	60.00
- Tourisme National et Migration de Loisirs au Maroc/ Med. Berriane	1992	200.00	150.00
- Bibliographie Analytique des Publications de l'Institut des Hautes Etudes Marocaines 1915-1959 / M'hamed Jadda	1994	80.00	60.00
- Juifs et Musulmans au Maroc 1859-1948 / Med. Kenbib	1994	200.00	150.00
- Aspects des Représentations Phonologiques dans certaines Langues Chamito-Semites / Med. El Medlaoui	1995	80.00	60.00
- Criticism Between Scientificity and Ideology / Med. Ezroua	1996	100.00	75.00
- L'Organisation Urbaine de la Péninsule Maghrébine / Med. Refass	1996	160.00	90.00
- La Presse Marocaine d'Expression Française des origines à 1956 / Jamaâ Baida	1996	120.00	90.00
- Les Protégés Contribution à l'histoire du Maroc / Med. Kenbib	1996	120.00	90.00
- Grammaire Générative du Berbère / H. El Moujahid	1997	100.00	75.00
- Le Conte Merveilleux Marocain / El Mostafa Chadli	2000	80.00	60.00
- Politiques Publiques et Société / Said Chikhaoui	2002	80.00	60.00
- Migration rurale et développement au Maroc / Moussa Kerzazi	2003	100.00	75.00