

مجلة

كلية الآداب والعلوم الإنسانية

الرباط

العدد الثلاثون

2010



المجلة : مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط
العدد : الثلاثون سنة 2010
منشورات : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
حقوق الطبع : © محفوظة لكلية الآداب بالرباط بمقتضى الفصل 49 من ظهير (1970/7/29)
الطبع : مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء
التسلسل الدولي : ISSN - 0851 - 1160
الإيداع القانوني : 1977/1
ردمك : 9981-59-069-X

فهرس المحتويات

تقديم :

7 عبد الرحيم بنحادة

ملف ندوة المجلة

تحقيب تاريخ التصوف المغربي

11 مقدمة :

التصوف المغربي في القرن السادس. عصر المرابطين

13 محمد العدلوني الإدريسي

التاريخ بالمناقب أو الوعي بالذات

39 محمد فتحة

مقدمة في مراجعة الحقبة الجزولية

55 عبد الله نجمي

تحقيب تاريخ التصوف المغربي المحددات بين المرجعية والادوار

67 نفيسة الذهبي

إشكالات التحقيب في التصوف المغربي الى حدود نشأة الطريقة التجانية

79 الجيلالي العدناني

الأبحاث الأساسية

- الخرجات المسماة بالعجمية ومكانها من اللغة والادب
99 فيديريكو كورينتي
- استعارات وتمثلات الشريعة عند ابن رشد
125 فؤاد بن أحمد
- التأويلية المنهجية والموقف من اللغة عند بول ريكور
163 الزواوي بعوره
- اللون في الشعر البردوني الاعمى
189 عبد الرحمان محمد العمراني
- المنحى الوظيفي في رسالة سيويه
223 دليلة مزوز

دراسات وعروض ببليوغرافية

- أعز ما يطلب دليلا للمؤرخ
237 محمد فتحة
- مخطوطات المغرب الاوسط في ثلاث خزانات : خزانة علال الفاسي بالرباط،
الخزانة العلمية الصبيحية بسلا، خزانة عبد الله كنون بطنجة
251 حسن الصادقي

تقديم

ها هي مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط تأبى إلا أن تواكب التطورات التي تعرفها منشوراتها ومجالاتها. لقد عملت العمادة على توسيع حياة تحرير المجلة يحدوها في ذلك المشاركة الواسعة للباحثين العاملين في المؤسسة والحرص على تمثيلية مختلف الشعب بالهيئة. كما عملت على تطوير أساليب الإنتاج من خلال البحث في حقول محورية رغبة في ضمان انسجام محتوياتها وتعميق النقاش في القضايا العلمية التي لها راهنتها على المستوى الأكاديمي، وتبعاً لذلك خصصت ثلاثة ملفات لإغناء هذه التجربة الجديدة، ويتعلق الأمر بالملفات التالية :

• تحقيق تاريخ التصوف المغربي.

• فن الخط المغربي في تاريخه وتقنياته وأساليبه

• الخلاف بين العلماء وأثره في البحث المعاصر

ولم تقف هيئة تحرير المجلة عند تحديد محاور كل عدد من أعداد المجلة، بل سعت إلى تنظيم ما أسمته "بندوات المجلة"، وهي عبارة عن لقاءات تجمع المشاركين في المحور لمناقشة مختلف الأوراق التي يقدمونها للنشر.

وتسعد هيئة التحرير أن تقدم للقارئ الكريم باكورة الطريقة الجديدة في العمل إلى جانب احتفاظ المجلة بجميع أركانها المألوفة، آمين أن تجد لديه ما يوافق تطلعاته.

والله الموفق

عبد الرحيم بنحادة

عميد الكلية

ملف ندوة المجلة

«تحقيب تاريخ التصوف المغربي»

مقدمة عامة

تندرج هذه الندوة في سياق الجهود الرامية إلى وصل البحث الأكاديمي المغربي بالتطورات العلمية والمنهجية الراهنة، وبالأخص ما اتصل منها بإشكال التحقيق، وقضايا التقليد والقطيعة والسيرورة، وكتابة التواريخ⁽¹⁾. وتطمح إلى تنزيل هذا الإشكال وهذه القضايا على حقل من حقول التاريخ المغربي، والمتعلق بالتصوف. يقتضي هذا الأمر تحديد المراحل التي قطعها البحث في هذا الحقل، وجرده حصيلته، والوقوف على مختلف الإقتراحات التي قدمت في مجال التحقيق. والملاحظ أن معظم التواريخ المنجزة لحد الآن إما مرتبة على القرون وإما منظمة بحسب تعاقب الدول، ومنطلقها القرن 12/6 الذي توفرت فيه الآثار الكتابية الشاهدة على التصوف ورجاله. وإشكال التحقيق حاضر فيها بدرجات متفاوتة، والطموح إلى رسم مسار لتاريخ التصوف المغربي متواتر فيها وثاو في غاياتها المعلنة والمضمرة.

لا جدال في إيجابية هذه الحصيلة، ولا مرأى في القول إن هذا البحث قد قطع أشواطاً بعيدة. وقد حصلت العناية بتحقيق متونه المتنوعة، وضربت كل الشعب والتخصصات بنصيب في ذلك. وتنوعت المقاربات والدراسات والأبحاث التي تناولت جوانبه المختلفة، وراجت سوقه اليوم بشكل لم يسبق له نظير. ومع ذلك يبقى

(1) - محمد مفتاح وأحمد بوحسن (منسقان)، إشكالية التحقيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 56، مطبعة فضالة، المحمدية، 1996.
- نفس المنسقين، التحقيق : التقليد - القطيعة - السيرورة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 61، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1997.
- نفسهما، كتابة التواريخ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 81، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1999.

إشكال التحقيق على رأس القضايا المتعلقة به، والتي لم تحسم فيها الحصيلة المتوفرة، بل ولم تنل حظها من الدرس والتحليل والنقاش بعد.

لهذا دعت هيئة تحرير المجلة إلى عقد ندوة تكون مناسبة للنظر فيما أنجز من دراسات وحقق من متون في تاريخ التصوف المغربي، واستخلاص ما اتصل منها بالتحقيق من قراءات وتأويلات. وقد عقدت هذه الندوة يوم 29 أبريل 2010، وشارك فيها باحثون متخصصون في مختلف الحقب المصطلح على تسميتها بالوسيلة والحديث والمعاصرة، ومطلعون على قسط وافر من حصيلة هذا التاريخ مادة وتأليفا.

عبد الله نجمي
منسق الندوة

التصوف المغربي في القرن السادس الهجري : عصر المرابطين

محمد العدلوني الادريسي

أستاذ باحث - الدار البيضاء

عرف التصوف المغربي أثناء نشوئه وتطوره عدة مراحل، كان لكل مرحلة طابعها الخاص ومميزاتها التاريخية والفكرية. ويمكن حصر تلك المراحل في أربع أساسية وفقا للتقسيم الذي قام به "ميشوبلير" :

المرحلة الأولى : تمتد من البدايات الأولى للتصوف المشرقي على عهد "الجنيد" و"أبي يزيد البسطامي"، إلى "أبي مدين الغوث" و"عبد القادر الجيلاني" بالقرن السادس الهجري.

المرحلة الثانية : من "أبي مدين" و"عبد السلام بن مشيش" إلى عهد "أبي الحسن الشاذلي" بالقرن السابع الهجري.

المرحلة الثالثة : من عهد "الشاذلي" إلى عصر "الجزولي"، أي من القرن السابع إلى القرن التاسع الهجريين.

المرحلة الرابعة : من الجزولي إلى القرن الرابع عشر الهجري. غير أن القرن السادس الهجري، في تقديرنا، يمكن اعتباره عصر التصوف المغربي بامتياز.

* فما المميزات التاريخية والفكرية لهذا العصر ؟

* ومن هم أبرز رجالات التصوف المغربي الذين طبعوا بأرائهم هذا العصر والعصور اللاحقة ؟

إن المصادر التي أرخت للتصوف المغربي⁽¹⁾ كـ «أنس الفقير وعز الحقيير»⁽²⁾، وكتاب «صلحاء الريف»⁽³⁾ والكتاب الممتاز في التأريخ لرجال التصوف «التشوف إلى رجال التصوف»⁽⁴⁾ وغيرها، تبين أن الحياة الروحية المغربية، كان يغلب عليها الطابع العملي الذي يميل أكثر إلى الزهد وتصوف الأخلاق والرقائق⁽⁵⁾، بعيدا في الغالب عن كل نزعة فلسفية باطنية، خلافا لما عرفته تيارات الشرق والأندلس⁽⁶⁾. فهو ليس سوى تميم إخباري لتعاليم السنة⁽⁷⁾، لا أثر فيه للشطح الصوفي⁽⁸⁾، اللهم بعض المبالغات في الإيمان والدعاء .

الكرامات وخرق العادات، واعتبار أن : «ما جاز أن يكون مقدورا لله تعالى جاز وقوعه كرامة للأولياء»⁽⁹⁾. ومرد اعتدال تصوف المغاربة في نظر المؤرخين له، هو أنه تلقى أصوله الأولى من ذلك الرعيل الأول المشرقي في الصوفية السنيين الذين : «اعتنوا بما ظهر لسالف هذه الأمة من الكرامات ومهدوا القواعد التي

(1) المغرب يعني كل البلاد التي كانت ضمن الامبراطورية المرتبطة بالعدوة الثانية من طنجة غربا إلى برقة شرقا.

(2) الكتاب من تأليف «أبي العباس بن قنفذ» نشر محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، 1965 م.

(3) وهو المعنون بـ «المقصد الشريف والمنزاع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف» تأليف «البادسي»، تحقيق أحمد أعراب، الرباط، 1982 م.

(4) الكتاب من تأليف «أبي يعقوب التادلي» تحقيق أحمد توفيق، 1984 م.

(5) لقد ميز علال الفاسي في بحثه عن التصوف المغربي بين شعب مختلفة، فهناك تصوف الفقهاء الذي يمثلّه أبو عبد الله بن الحاج العبدري في كتاب «المدخل»، وتصوف أهل الحقائق ويمثله «ابن العريف» ومن نحا نحوه.

وتصوف الأخلاق والرقائق، وهو الذي استقر عليه عامة المتصوفين المغاربة، وكان له الأثر الفعال في مجتمعهم. أنظر مجلة الثقافة الجديدة، عدد 1، يناير، 1970 م.

(6) المقصد الشريف، ص. 39 .

(7) أنظر كتاب «الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون»، ط. 1984، 2 م، ص. 182، تأليف د. علي أمليل.

(8) الشطح عند القوم وجد عنيف ينتاب لنفس حينما تكون في حضرة الألوهية فلا تستطيع الكتمان، فإن اشتد الوجد بالصوفي وكان في حالة شكر، فيأتي بأفكار قد يخالف ظاهرها ظاهر الشرع، أنظر معجم التصوف الفلسفي، تأليف د. محمد العدلوني الإدريسي، ط. 1، الدار البيضاء، 2002، دار الثقافة.

(9) المقصد الشريف، ص. 39.

قامت عليها أصول المقامات، وفسروا ما غمض من إشاراتهم، وكشفوا عن خفي عباراتهم وتلقوا ما صح من كراماتهم كالإمام «أبي طالب المكي»⁽¹⁰⁾ و«أبي قاسم القسيري»⁽¹¹⁾.

من هنا يمكن اعتبار أن المقتدى بهم عند صوفية المغرب وزهاده كانوا هم أصحاب الرسالة وعلى رأسهم «الجنيد»⁽¹²⁾ و«أبي يزيد البسطامي»⁽¹³⁾. كما اهتموا بالدرس والتدريس لأراء «أبي طالب المكي»⁽¹⁴⁾ في الزهد والتصوف والذكر والمقامات. واعتنوا كذلك بغيرهم ممن عنوا في تصوفهم بالهجوم على الابتداع وامتداح الاتباع والاقتداء⁽¹⁵⁾ ك«المحاسبي»⁽¹⁶⁾ و«الغزالي» وغيرهما.

وما يمكن ملاحظته وتسجيله في هذا المجال هو أن تصوف المغرب في هذه الحقبة التاريخية تميز بعدة مميزات منها :

- (1) أن الحكم المرابطي الذي هيمن على هذه الفترة تعامل بشكل من الحذر والريبة مع مثقفي عصره، وعلى رأسهم الصوفية والفلاسفة وعلماء الكلام.
- (2) إن فقهاء المرابطين الذين جعلوا أنفسهم حماة للدين، لم يكن يهم أغلبهم الدين في الأساس، بل المواقع السياسية والمنافع المادية، ولذلك خلطوا ما هو سياسي بما هو ديني بشكل ماهر من أجل بلوغ مبتغاهم الدنيوي.

(10) المقصد الشريف، ص. 13.

(11) هو صاحب «الرسالة في علم التصوف» ولد سنة 376 هـ وتوفي بمدينة نيسابو سنة 465 هـ، أنظر ترجمته الكاملة بجامع كرامات الأولياء.

(12) وهو أبو القاسم الجنيد بن محمد، توفي سنة 296 هـ، أنظر أخباره بالرسالة وترجمته الكاملة بكتاب جامع الكرامات.

(13) البسطامي هو أبو يزيد طيفور بن عيسى البسطلمي، توفي سنة 261 هـ وسنة 234 هـ، عن أخباره أنظر الرسالة القشيرية وجامع الكرامات.

(14) أنظر كتاب الخطاب الصوفي تأليف محمد مفتاح، ط. 1، البيضاء، 1997 م.

(15) هو «محمد بن علي بن عطية الحارثي» واعظ زاهد بغدادي الأصل، نشأ واشتهر بمكة، لذا سمي المكي (ت 386 هـ) من مؤلفاته: «قوت القلوب»، ترجمته الكاملة بوفيات الأعيان، ج 3، ص. 430.

(16) هو «أبو عبد الله الحرث بن أسد المحاسبي» توفي ببغداد سنة 243 هـ، عن أخباره أنظر الرسالة القشيرية في التصوف.

(3) إن متصوفة المغرب لم ينشأ بينهم وبين الفقهاء ذلك النزاع الذي احتدم في المشرق وفي الأندلس، رغم السطوة والنفوذ الذين كانوا يتمتعون بهما على العهد المرابطي، ورغم تضيقهم الخناق على رجال التصوف⁽¹⁷⁾.

(4) إن معظم الصوفية الذين ظهوروا في المغرب خاصة والشمال الإفريقي عامة، كانوا في الآن نفسه مشغولين بالعلوم الدينية، من تفسير وحديث وفقه وتوحيد.

(5) تَقَيَّدُ أصحاب هذا التصوف بالكتاب والسنة وابتعادهم عن كل ما يمت بصله للتصوف الفلسفي الباطني.

(6) إن أهم المؤلفات الصوفية التي كان لها أثر وتأثير على صوفية هذه المرحلة "رسالة القشيري"، وهو كتاب في التصوف النسبي المعتدل على طريقة الأشعري، وكتاب "قوت القلوب" لأبي طالب المكي، وكتاب "منازل السائرين" "للهروي"، وكتاب التحجير في التذكير للمحاسبي، ثم كتب الغزالي وعلى رأسها "إحياء علوم الدين" والذي كان موضوع خلاف وفتاوى، وخاصة الجزء الرابع منه.

(7) إن متصوفة هذا العصر سواء منهم المتفلسفون أو السنيون المعتدلون وقعوا تحت تأثير هذا المؤلف واعترفوا بمدى مزيته في توصيل البريد إلى مبتغاه. وأكثر من ذلك فقد اهتموا بكل فكر "الغزالي" واتخذوه نموذجا وأستاذًا لهم، يعكفون على كتبه تحصيلاً وتدريساً، وينشرون آراءه ويدافعون عنها بحرارة.

وقد تمثل التصوف المغربي في القرن السادس الهجري بعدد كبير من الأقطاب ذوي الأعمال والمجاهدات والذين نسبت إليهم الكثير من المخارق والكرامات ومنهم :

❖ علي بن محمد بن حرزهم⁽¹⁸⁾، (توفي أواخر شعبان سنة 559 هـ، وهو من أهل مدينة فاس حسب ما يذكر صاحب التشوف، ومات ودفن بها في منتصف القرن السادس

(17) نذكر هنا خاصة ما أصاب ثلاثة من صفوة صوفية هذه المرحلة وهم «أبو بكر ابن برجان» (ت. 536 هـ) و«ابن العريف» أحمد بن محمد (ت. 536 هـ) والمايورقي (ت. 536 هـ) بعد تضيق الفقهاء عليهم واتهامهم في عقيدتهم وتجريم فكرهم، حيث أحضرهم الأمير يوسف بن تاشفين إلى مراکش مكبلين، بعد الحملة الشرسة التي قادها القاضي «أبي بكر محمد بن الأسود» (ت. 536 هـ).

(18) أنظر ترجمته الكاملة بكتاب التشوف ص. 168 إلى ص. 178، الترجمة 51.

الهجري، وقد كان فقيها حافظا زاهدا في الدنيا، سالكا في التصوف سبيل الملامتية⁽¹⁹⁾، كما كان كثير العكوف على قراءة كتاب إحياء علوم الدين⁽²⁰⁾. وعن علاقة ابن حرزهم بكتاب الإحياء للغزالي قصة رواها عنه الكثير من اهتم بأخباره ومؤداه حسب قوله :

«اعتكفت على قراءة «إحياء علوم الدين» للغزالي في بيتي مدة من عام، فجردت المسائل التي تنتقد عليه، وعزمت على حرق الكتاب، فلما نمتُ رأيتُ قائلاً يقول: جردوه واضربوه حد الفرية، فضربت ثمانين سوطاً، فلما استيقظت جعلت أقلب ظهري، فوجدت به ألماً شديداً من ذلك الضرب، فتبت إلى الله تعالى مما اعتقدت، ثم بعد ذلك تأملت تلك المسائل فوجدتها موافقة للكتاب والسنة».

وقد كان أبو الحسن بن حرزهم معترا بالعلم موقراً لأهله رافعا من مقام رجاله، كما أنه كان ذا شخصية فذة وتأثير قوي في مخاطبيه وجلسائه، تأثير المعلم المربي المحرب والعالم الفذ الواسع الاطلاع والمعرفة بعلوم عصره. ويخبرنا التادلي⁽²¹⁾ أن أبا الحسن لما قدم مراکش، استدعاه بعض أمراء صنهاجة للأخذ عنه والاستفادة من علمه، فلما دخل عليه وجده ملقى على سريره، فجلس على مرتبة تحته، فقال له : أكهذا كنت تفعل مع من كنت تتعلم منه ؟ قال : نعم، فأمره أبو الحسن بالنزول واستبدال المكان، حتى يكون كل من مكانه، بما ينبغي أن يكون المتعلم مع المعلم. فأجابه الأمير إلى ذلك ولازمه وأخذ عنه الكثير مما يسلك به إلى طريق الآخرة من تقشف وصدق وورع.

وعن زهده وتقشفه في أمور الحياة الدنيا يذكر صاحب التشوف⁽²²⁾ أنه لما توفي والد أبي الحسن عزم على قسمة ما تركه مع أخيه وقال له : أحضر الشهود لأتصدق عليك بميراثي، فأبى عليه، فقال له : إن لم تفعل تصدقت بحظي على الجذماء، فلما

(19) الملامتية : نسبة إلى الملامة، واللامتية هم الذين لم يظهر على ظواهرهم مما في بطونهم أثر البتة، وهم يجتهدون في تحقيق كمال الاخلاص.

(20) هو كتاب هام لأبي حامد الغزالي ضمنه آراءه العقدية والصوفية.

(21) كتاب التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق د. أحمد التوفيق، ط. 1 الرباط، سنة 1984 م.

(22) كتاب التشوف، ص. 170 .

قام إلى ورده اشتغل سره بذلك، فلما أصبح بعث إلى أخيه وقال له : أحضر الشهود لأتصدق عليك بميراثي، فأبى عليه، فقال له : إن لم تفعل تصدقت بحظي على الجذماء، فلما رآه عازماً على ذلك أتاه بالشهود فتصدق عليه به، وقبل منه أبو القاسم الصدقة.

أما عن وفاته فقد روى كذلك صاحب التشوف⁽²³⁾ أنه سمع أحد الرجال الثقة وهو «أبو عمران موسى بن يوسف» يقول : أدركت ابن حرزهم وأنا صغير ودعا لي وكان يقول : لن أصوم مع الناس هذا الشهر المقبل، يعني شهر رمضان، وقد كان صحيحاً ليس به بأس، ولم يبق إلا ثلاثة أيام أو أربعة من شهر شعبان، والناس يتعجبون من قوله، ثم خرج فأتى منزله ودخل بيته ونام على فرشه مستقبلاً، فلما حان وقت الصلاة أتاه بعض تلامذته ليوظنه للصلاة فوجده ميتاً.

❖ أبو يعزى بن ميمون يلنؤز، (توفي سنة 572 هـ ودفن بتاغية)، هو يلنؤز بن عبد الله ويرجح المؤرخون أنه من بني صبيح من هسكورة بالأطلس الكبير بين آيت مكنون وإمغرن. ومعنى إعزى من اسمه : العزيز، وإيلاً : النور، أى ذو النور أو ذو الحظ، وأبو يعزى من اسم ولده وهو الذي سنورد ترجمته وبعضاً من آراءه الصوفية لاحقاً.

يعتبر أبو يعزى من أشهر من وقع الاجماع على مكانتهم في التصوف بالمغرب⁽²⁴⁾ إذ اعتبر قطب عصره وأعجوبة دهره لكثرة كراماته، حتى قال فيه «أبو مدين» : رأيت أخبار الصالحين من زمان «أويس القرني» إلى زماننا هذا فما رأيت أعجب من أخبار أبي يعزى⁽²⁵⁾.

وقد ابتدأ أبو يعزى حياته راعياً للغنم حيث تعلم كيف يرعى مخلوقات الله والصبر في خدمتها والتقشف في ملذات الحياة، وكان يتلقى من أرباب المواشي رغيفين كل يوم فكان يأكل رغيفاً واحداً ويتصدق بالرغيف الثاني لرجل منقطع للعبادة وقراءة القرآن في المسجد. ولما انضاف إليه رجل آخر أثره على نفسه

(23) نفسه، ص. 171.

(24) نفسه، الهامش 475، ترجمة 77، ص 231.

(25) كتاب التشوف، ص 214.

بالرغيف الثاني وجعل يأكل من نبات الأرض قائلا : ما أصنع بالطعام ونبات الأرض يغنيني عنه ١٩⁽²⁶⁾.

وعن كراماته يقول صاحب التشوف : حدثني يوسف بن سليمان : حدثني ميمون بن وأثور الباروطي، قال : زرت الشيخ أبا يعزى، فأقمت عنده فجاءت إليه جماعة من المنكرين عليه من أهل فاس، فخرج مع جماعة إلى لقائهم بالغابة، فلما رأوه نزلوا عن دوابهم ليسلموا عليه، فخرج من الأدغال أسد فوثب على دابة أحدهم، فصاح عليه أبو يعزى ودنا منه إلى أن أخذه بأذنه ونحن ننظر إليه ؛ فقال لأصحابه : اركبوه فهابوا ركوبه، فوثب أحدهم على ظهره وأجراه مرات، والواصلون للإنكار على أبي يعزى ينظرون إليه ... فأقام ساعة كذلك ثم نزل عنه فذهب⁽²⁷⁾.

ومن المرويات عن كراماته أنه في يوم جمعة في عام جفاف وجفاف، لما صلى الناس الجمعة خرج من المسجد، فالتفتة جماعة وشكوا إليه احتباس المطر عنهم، فرمى شاشيته عن رأسه وبقي رأسه أبيض كأنه ثعامة وتجرد من برنوسه وأرسل عينيه بالبكاء وقال كلاما معناه بالعربية : يا مولاي، هؤلاء السادة يرغبون من هذا العبد أن يستسقي لهم وما أقدرني أنا حتى يطلب مني هذا. وأخذ في البكاء والتضرع إلى أن غيمت السماء وهملت بالأمطار حتى بدأ الناس ينزعون نعالهم ويمشون حفاة من كثرة المطر⁽²⁸⁾.

وقد كان كثير التدمير والتضاييق من إنكار الناس للكرامات، ومن أقواله المبرزة لذلك : ما لهؤلاء المنكرين لكرامات الأولياء ! والله لو كنت قريبا من البحر لأريتهم المشي على الماء عيانا⁽²⁹⁾.

وعن كرم أبي يعزى يحدثنا ابن الزيات أنه كان يطعم من عنده كل الوافدين عليه من كل البلاد ويعلف دوابهم، وينفق على زائريه كل الفتوح التي كانت تأتيه من

(26) نفسه، ص 216.

(27) نفس المصدر نفس الصفحة.

(28) نفسه، ص ص 217 - 218 .

(29) التشوف، ص 214 .

إخوانه في الله، وكان أهل القرى القريبة منه يضيفون الواصلين لزيارته ويتبركون منهم. فلما مات روي في المنام وهو يطير في الهواء، فقيل له : بم نلت ما نلت ؟ فقال : بإطعام الطعام⁽³⁰⁾.

❖ أبو يعزى علي يغزى ابن الشيخ أبي يعزى بلنور بن ميمون، وهو ولد الشيخ أبي يعزى السالف الذكر ومن أصحابه ومريديه، المدفون بـ «إمي نْ تُمدا» موضع من عمل مراکش اسمه بالعربية «فُم الكَلْتَة».

عن صلاحه وورعه وولايته يحدثنا ابن الزيات قال : حدثني أبو عبد الله محمد أحمد الزناتي قال : سمعت أبا عبد الله التاودي يقول : زرت أيا يعزى بإيروجان، فوجدته مريضا، فقلت له : أألازمك. فقال لي الترجمان عليه : اذهب إلى أهلك، فإذا رأيتهم فارجع إلي. وعنده ثور أسود يدنو من أبي يعزى وهو يلحس جسده بلسانه، ويمسح عليه أبو يعزى بيده وهو يقول : أي ثور هذا ! وأي الطعام يصنع منه ! (...). فأقمت عنده أياما ثم مرض وكان ابنه يعزى غائبا في مكناسة وأبو يعزى يقول : أدعو لي يعزى، ويشدد حرصه على رؤيته والناس يختلفون إلى يعزى ويأبى من الوصول إليه، فقممت إليه، فقلت له : يا بُني إن الشيخ شائق إلى رؤيتك فودعه قبل الموت، فقال : أخاف منه. فلم أزل به إلى أن تجرد من أثواب سنية كانت عليه، ولبس دونها وجاء إليه باكيا فقبل رأسه وقال : تب إلى الله تعالى يا يعزى ! فقال له : تبت إلى الله يا أبت، فقال له : افتح فاك، ففتحه فبصق فيه أبو يعزى بصقة ثم مات رحمه الله.

قال أبو عبد الله التاودي : فذبح ذلك الثور الأسود وصنع منه طعام للناس وخلفه ابنه في مكانه. وقد لاحت عليه شواهد الولاية، ولقد حصرتة إلى أن جاءه رجل فقعد فمازال يتفل عليه إلى أن برئ وقام سويا، ولحق يعزى بالأولياء من ساعته⁽³¹⁾.

ومن رسائل أبي علي يعزى الذوقية في الوعظ والنصح والفصل الوصفي الرسالة الوعظية التالية : وهي رسالة في التصوف، مخطوطة الخزانة العامة بالرباط تحت رقم

(30) نفسه، ص. 222 .

(31) التشوف، ص ص. 231 - 232 .

(101 9-1082) في مجموع من الورقة 278 إلى 279 أ. مسطرتها 22 مقياسها 210/145
بنخط مغربي رديء.

قال رضي الله عنه : اعلم أن المعرفة هي معرفة الخالق (ف) (32) هي تأخذ صاحبها عنه، وتكون في صميم القلب وسويدائه، فيشهد صاحبها مولاه في كل الأحوال في الجمال (33) والجلال (34) شاهدت الجمال شاهدت الجلال، حبيبي ومحوبي على كل حال، فالعارفون غنوا لم يشهدوا شيئا إلا المتكبر المتعال، ورأوه سواء على الحقيقة هالكا في الحال والماضي والاستقبال. شمس النهار بالليل تغرب، وشمس القلوب ليس لها مغيب. من يشهد باطن الأواني أدرك أسرار المعاني. فمن شهد شمس الحبيب غابر عن البعيد والقريب ولم يجد إلا السميع الحبيب، ومن شاهده محال أن يشهد معه سواء لأنه لا يراه غيره (...). شاهدت حبيبي بعين قلبي بالسر لمغيبي، لا إله إلا الله، ياعجبا كيف يظهر الوجود من العدم أم كيف يثبت الحديث مع من له وصف القدم (...). الحق شهوده ومشهوده وشهوده لا يكون معه غيره، إن محال أن تشهده، وتشهده مع سواء، لو آثرك نور الأفعال لغط وجود الأكوان، وإذا قلنا بروية شيء من الضعف والعجز والجهل والذل والفقر أو الفقد (35) أو الوجد (36) (...) والباطل مع المعرفة، فقد أثبتنا الوجود والعدم وهما لا

(32) في الأصل : هي دون ف

(33) الجمال : من الصفات : ما يتعلق بالرضا واللفظ، وفي شرح تائية ابن الفارض الجمال الحقيقي صفة أزلية لله تعالى شاهده في ذاته أولا مشاهدة علمية، فأراد أن يراه في صنعه مشاهدة عينية. حول هذا المصطلح انظر القاشاني : اصطلاحات الصوفية، تحقيق عبد العالي شاهين، ط. 1، 1992.

(34) الجلال : صفة القهر، ويطلق أيضا على الصفات السلبية، مثل أن لا يكون الله تعالى جسما ولا جسمانيا ولا جوهرًا ولا عرضًا، ونحو ذلك من السوالب.

معجم مصطلحات الصوفية، عبد المنعم الحنفي، ط. 1، 1980.

(35) الفقد : هو ذهاب القلب عن حسن المحسوسات بمشاهدة ما شاهد.

(36) الوجد : خشوع الروح عند مصالحة سر الحق، وقبل عجز الروح عن احتمال غلبة الشوق عند وجود حلاوة الذكر. وقبل مصادفة الباطن من الله تعالى وارد يورث فيه حزنا أو سرورا، أو غيره عن هيئته، ويغيبه عن أوصافه بشهود الحق، قال الجنيد : الوجد انقطاع الأوصاف عند سمة الذات بالسرور، وقال ابن عطاء الله الاسكندري : الوجد انقطاع الأوصاف عنه سمة علامات الذات بالحزن، والوجد لا يكون إلا لأهل البدايات لأنه يرد عقب الفقد، فمن لا فقد له فلا وجد له، معجم المصطلحات، نفس المعطيات السابقة.

يجتمعان أبداً، لأن العدم شيء لم يكن وهذه إلا وصدق ل يترتب إلا على العدم الذي هو الغير، ولا غير عند العارف. ﴿قل جاء الحق وزهق الباطل﴾⁽³⁷⁾ فالباطل يحدث وهو ما كان زهوقاً .

❖ أبو عبد الله الغماد، هو أبو محمد عبد الحليم بن عبد الله المرانسي الغماد من أهل سلا توفي حوالي 590 هـ وقبره، كما يؤكد الناصري صاحب الاستقصا، معروف ملاصق للمسجد الأعظم قرب بابه الكبير من جهة القبلة⁽³⁸⁾.

كان من عباد الله الصالحين الورعين، وكان كثير الطواف على الكتاتيب يستوهب الدعاء من الصبيان، وينكب على نفسه قائلاً: ⁽³⁹⁾

دعني وما قدمت من زلتني	وسوء أفعالي
ثم مراعاتي وميلي إلى	قبول أعمالي
ولا أرى فيما أراه سوى	تحقيق أقوالي

وعن أخباره وأحواله المليئة بالرؤى والاستشرافات وجليل الأعمال والتصرفات، يذكر ابن الزيات أن "الغماد" قال : أنه لما كان يصلي صلاة التراويح من رمضان في ليلة شديدة البرد، غلبه النوم فنام في زاوية المسجد وتغطى بحصير، فرأى في منامه رمال سلاً وهي روضات مغروسة يغرسها أقوام لا يعرفهم فرأى روضة قريبة منهم قد غرست فقال لهم : لم لا تغرسون هذه الروضة؟ فقالوا : أنت أبيت أن تغرس. فقال لهم : وكيف أبيت أن أغرس ؟ فقالوا: هذه الروضات المغروسة لهؤلاء الذين يصلون ؛ فمت أنت فتعطلت روضتك. قال: فانتبهت مذعوراً وتوضأت وعدت إلى الصلاة معهم⁽⁴⁰⁾.

(37) الإسراء : 17 .

(38) الاستقصا في أخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق الأستاذ محمد وجعفر الناصري، دار الكتاب، الدار البيضاء 1956م.

(39) الإعلام، من حل مراکش وأغمات من الأعلام، العباس بن إبراهيم، تحقيق عبد الوهاب منصور،

الرباط 1974 م ترجمة . 1064

(40) التشوف، ص . 372 .

ومن أخباره كذلك أنه لما بنى رجل من أهل سلا دارا وتأنق في بنائها، قال لعبد
الحليم الغماد : أريد أن ترى داري التي بنيتها، فمر معه إليها، فدخلها. فقال له
الرجل : ما تقول فيها ؟ فقال له : أرى فصلانها متداخلة ولم تعمل للفرس مدخلا
بداخلها منه. قال له : وما هذا الفرس الذي يدخل هاهنا ؟ فقال له : هو النعش فإنه
لا مدخل عنده من تعاريج هذه الفصلان. فقال : نعت إلى نفسي، فما انقضى عليه
شهران حتى مات ذلك الرجل.

وفي ذلك قال الشاعر :

أَنْسَيْتَ يَا مَعْرُورُ أَنَّكَ مَيِّتٌ أَيْقِنُ بِأَنَّكَ فِي الْمَقَابِرِ نَازِلٌ
تَبْلَى وَتَفْنَى وَالْحَائِقُ لِلْبَلَى أَبِمِثْلِ هَذَا الْعَيْشِثِ يَفْرَحُ

❖ - أبو داود مزاحم - (توفي سنة 578 هـ)، هو كما يصفه البادسي القطب العارف
الولي⁽⁴¹⁾ : جابر الكسر، والمنقذ من الأسر، المتعطف المتلطف الراحم. كان من
كيس الكرامات منفقا وبذوي الرياضات مرفقا. كما كان يعتبر التصوف "إشفاق
وارقاق". وقد اتصل بالقطب "أبي مدين الغوث" وأخذ عنه، وبنى رابطة على
ساحل البحر بـثغلال (قرب الحسيمة) كان يتحنن فيها مع أصحابه ومريديه.

اسمه الكامل : أبو داود مزاحم علي بن جعفر بن سليمان بن علي ابن عزيز أبي
حبيل بن ورتد بن يصلتين بن بطوي. أهم رحلاته تلك التي خرج فيها إلى الأندلس
من أجل العلم والمعرفة الدينية والروحية واتصل بالشيخ "أبي مدين" شيخ صوفية
وزهاد وعباد العدوتين، المغرب والأندلس⁽⁴²⁾. ومن أخباره وكراماته : أن أحد
أمراء الموحدين، ولعله "أبو يعقوب يوسف بن علي"، أصيب بمرض جلدي، ربما كان
البرص، لم يفلح الأطباء في علاجه، ولما علم أن هناك شيخ صالح ببلاد بطيوه يرى
الأدواء والعاهات، وجه إليه من يحضره إليه على حصان رائع وعلى وجه السرعة،
إلا أن الشيخ أصرَّ على أن لا يركب إلا دابته، وكانت أتاناً، (حمارة)، ولما أبدى

(41) أنظر كتاب "المقصد الشريف والمنتزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف" لعبد الحق البادسي،
تحقيق سعيد أعراب، الرباط 1982م.

(42) المقصد الشريف، ص ص. 50 - 51.

الرسول تخوفه من عدم المتول بين يدي الأمير في أقرب الآجال، طمأنه الشيخ، فما حل الرسول بمنزل إلا وجد الشيخ فيه قد سبقه. ولما عرف أمير المؤمنين بكرامة الشيخ سرَّ بذلك وأمر بدخوله عليه؛ فأخذ الشيخ من ريقه بسبباته اليمنى، ومر بها على المواضع التي في جسد الأمير، فبرئ في حينه؛ فأمر له بمال كثير، إلا أنه امتنع عن قبوله وقال إن عندي قدر الكف من تراب نصفه حجر (ويقصد فدانا كان له بإزاء داره)، فهو يغنيني عن مالك⁽⁴³⁾.

يحكي كذلك البادسي أن من كرامات الشيخ أنه في ليلة بينما هو مرابط على ساحل البحر اعتقله العدو الرومي وحمله أسيراً مع مرابطين آخرين في سلورة (مركبا كبيرا من مراكب القراصنة)، فما استطاعت المركبة أن تبرح مكانها، ومازالوا كذلك حتى أصبح الصباح وهم في موضعهم، فعلموا أن هذا من أجل الشيخ، فقالوا له: قم فانزل، فأنت حرٌّ، قال لهم: لا أغادر مكاني حتى تطلقوا صراح كل أسير عندكم من المسلمين، ففعلوا. ثم حاولوا الإبحار فما استطاعوا فترجوه أن يخلي سبيلهم، فأشار إليه بأنه قد بقي في المركب بعض حوائجه فلما دروها عليه تحركت بهم المركبة وسارت⁽⁴⁴⁾.

❖ اسماعيل بن سيد الناس البطوي، وهو المحقق العارف، ذو الحقائق والمعارف، عرف بزهده وورعه وكثرة صيامه وقيامه وورعه وتزهده وتقشفه في ملذات الحياة الدنيا، من تلامذة الشيخ أبي مزاحم الذين أجادوا في طريق القوم (الصوفية) فأجادوا والتصوف: وجود وجود.

وقد توفي أواخر القرن السادس الهجري بتازوت من بلاد بني عيسى بالريف، ولا نعلم تاريخ وفاته بالضبط، وقبره في روضة قبلة المسجد الذي هناك بخارج الحصن.

وعن بركات الشيخ وكراماته يقول البادسي: أن الحصن الذي دُفن في اسماعيل معقل مانع، ينحصر فيه بنو عيسى عند تغلب القبائل عليهم. فتحيط بهم القبائل من جهة روضة الشيخ، فإن خرج بنو عيسى عن حيز الروضة، نال منهم أعداؤهم ما

(43) نفسه، ص. 54.

(44) المقصد الشريف، ص. 52.

شاءوا من قتل وسبي ؛ فإذا قاموا في حوزة الروضة ووصلهم أعداؤهم، نال منهم بنو عيسى ما أرادوا من قتل وسبي ؛ فإذا تكاثرت الوفود وراموا افتتاح الحصن والتغلب عليه، كان حد مبلغهم الروضة، ثم ينهزمون عند وصولهم إليها⁽⁴⁵⁾.

وفيه قال البادسي :

بدرا بدا والليل ساج فاهتدى	يسناه في البیداء سار الغیهب
أهدى الهوى لمن اقتدى فجرى على	ما راق من سنن قويم المذهب
ما ارتاح من غلوائه متبخترا	زهوا ينير تمتن طرف أشهب
كلا ولا ركب الهوى جملاولا	وإلى عداء في تصيد قرهب
ما كسبه الا المعارف تجتلي	دررا، ولكن لا كدر منهب

❖ عبد السلام بن مشيش⁽⁴⁶⁾ - (ولد حوالي 563 هـ وتوفي سنة 626 هـ)، تصوفه سني معتدل أثمر مدرسة صوفية عظيمة ألا وهي المدرسة الشاذلية التي أسسها في المشرق تلميذه المباشر وحافظ سره والمنظر لأرائه وأقواله "أبو الحسن الشاذلي" (توفي سنة 656 هـ).

(45) نفسه، ص ص. 57-58.

(46) أنظر ترجمته ودراسة عنه بمجلة هسبرين، 159، ص. 141.

وكذلك عبد الله كنون "ابن مشيش"، مجلة البحث العلمي، عدد 25، 1976. وهو من أكابر المرشدين الكاملين ولد بقرية الحصن من قبيلة بن عروس القرية من ضريحه الواقعة في سفح الجبل. ختم القرآن حفظا بالروايات السبعة وهو ابن اثنتا عشرة سنة على يد شيخه الصالح سيدي سليم "دفين قبيلة" بني يوسف. من أشهر مشائخه في الدراسة العلمية الولي الصالح الفقيه "الحاج أحمد (أقطان) العسلاني"، حيث أخذ عنه العلوم الفقهية بالمدينة على مذهب مالك. وكذلك الولي الصالح الشيخ "أبا سعيد المكني" بأبي سلهامة" صاحب شاطئ المحيط الأطلسي قرب مدينة القصر الكبير (توفي حوالي 342 هـ). ومن مشائخه كذلك الصوفي العلامة المكني "أبي محمد عبد الرحمن بن الحسن الشريف العطار" الشهير بالزيات أصله من المدينة المنورة قدم المغرب وتوفي ودفن في ترعة بغمارة، ويعرف بفقير مولاي عبد السلام. وقد أخذ طريقه الصوفي أو طريقته في المعرفة بربه عن شيخه ومربيه منذ نعومة أظفاره، الولي الشيخ "عبد الرحمن المدني" الذي أخذ عن الشيخ القطب "تقي الدين" الملقب "تقي الفقير" من أرض العراق، عن "القطب" شمس الدين "بأرض الترك، عن القطب "زين الدين القزويني"، عن "أبي اسحاق البصري"، عن القطب "أبي القاسم أحمد المرواني"، عن أبي محمد سعيد : عن "أبي محمد فتح السعود"، عن "سعيد الغزواني"، عن "جابر"، عن أول الأقطاب "أبي محمد الحسن بن علي" =

ومن أهم مناقبه، المنقبة العظمى التي تدل على قدره ومقامه في المعرفة، وهي تجيده وتعظيمه لخاتم النبوة سيدنا محمد ﷺ، في تصليته المسماة : " بالصلاة المشيشية"، والتي تكلم فيها بحسب مقامه ومعرفته بربه وبرسوله ﷺ الداعي إليه بإذنه، فجاءت آية فريدة في المعاني الذوقية والمواجد العرفانية، وهي :

«اللهم صل على مَنْ مِنْهُ انشقت الأسرار، وانفلقت الأنوار، وفيه ارتقت الحقائق، وتنزلت علوم آدم فأعجز الخلاق، وله تضاءلت الفهوم فلم يدركه منا سابق ولا لاحق، فرياض الملوك بزهر جماله مونة وحياض الجبروت بفيض أنواره متدفقة، ولا شيء إلا وبه منوط، إذ لولا الواسطة لذهب كما قيل المتوسط، صلاة تليق منك إليه كما هو أهله، اللهم ألحقني بنسبه، وحققني بحسبه، وعرفني إياه معرفة أسلم بها من موارد الجهل، وأفرغ بها من موارد الفصل، واحملني على سبيله إلى حضرتك، حملاً محفوفا بنصرتك، واقدف بي على الباطل فأدمعه، وزجّ بي في بحار الأحدية، وانشلني من أوحال التوحيد، واغرقني في عين بحر الوحدة، حتى لا أرى، ولا أسمع، ولا أجِد، ولا أحس إلا بها، واجعل الحجاب الأعظم حياة روعي وروحه سرَّ حقيقته جامع عوالم بتحقيق الحق الأول. يا أول، يا آخر يا ظاهر يا باطن، اسمع ندائي بما سمعت به نداء عبدك زكرياء عليه السلام، وانصرني بك لك، وأيدني بك لك، واجمع بيني وبينك، وحل بيني وبين غيرك، الله، الله، الله : « إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد، ربنا آتانا من لدنك رحمة وهيء لنا من أمرنا رشداً » (*) .

= "عن أبيه" علي بن أبي طالب، عن الرسول ﷺ. كما أن الشيخ "عبد الرحمن المدني شيخ المولى" عبد السلام بن مشيش أخذ من جهة أخرى علوم الصوفية عن "أبي أحمد بن سيد بونة الخزاعي الأندلسي : (توفي سنة 624 هـ)، عن الشيخ "أبي مدين الغوث" (توف سنة 594 هـ). وقد قال الشيخ "أبو العباس المرسي" في طريقة "عبد الرحمن المدني" والتي هي طريقة للمولى عبد السلام، بأنها : متصلة بالأقطاب معنونة برجل عن رجل، إلى الحسن بن علي عن أبيه علي بن أبي طالب عن النبي ﷺ.

(انظر كتاب جامع كرامات الأولياء ج 2 ص 157 تأليف : النباهي "بيروت ط 1، تأليف : الطاهر بن عبد السلام اللهيوي العلمي" ط 1، دار الثقافة 1978م).

(*) القصص : 76، 75.

غير أن أشهر صوفية هذا العصر الذين سيؤثرون بشكل واضح على التصوف في الغرب الإسلامي بالعدوتين سواء في ذلك تصوف الرقائق (التصوف السني)، أو تصوف الحقائق (الفيلسوفي النزعة)، بعد (عبد السلام ابن مشيش) القطب الشهيد، وبعد (أحمد أبو العباس السبتي) (524 هـ - 601 هـ) (47) هو :

❖ القطب أبو مدين شعيب - ابن الحسين الأنصاري الملقب بالغوث، توفي ما بين عام 594 هـ و 598 هـ وهو في طريقه من بجاية إلى مراكش عندما أمر السلطان بإشخاصه. ودفن بالعباد خارج تلمسان (48).

(47) وهو أبو العباس أحمد بن جعفر الخزرجي المولود بسبته ونزل بمراكش وبها وافته المنية ودفن بباب تاغرنث، تلقى علوم الصوفية على يد الشيخ "أبو عبد الله الفخار" صاحب الشيخ الفقيه "أبي الفضل عياض بن موسى اليحصبي". وعن أوصافه يذكر صاحب التشوف (أخبار أبي العباس السبتي)، أنه كان جميل الصورة أبيض اللون، حسن الثياب، فصيح اللسان، قديراً على الكلام، مفوهاً حليماً صبوراً، يحسن إلى من يؤدبه، ويحلم بمن يسفه عليه، رحيماً عطوفاً محسناً إلى المساكين واليتامى والأرامل، يجلس حيث أمكنه الجلوس من الأسواق والطرق، فيحضر الناس على الصدقة، ويأتي بما جاء في فضيلتها من الآيات والآثار، فتتثال عليه الصدقات فيفرقها على المساكين. وقد اختلف الناس في زمانه في حقيقته، فمنهم من يراه ولماً وأنه على مذهب الملامية، ومنهم من يراه قطباً من الأقطاب، ومنهم من يبدعه ومنهم من يكفره. وعن أصول مذهب أبي العباس السبتي فهو يدور حول الصدقة، إذا كان يرد سائر أصول الشرع إليها، فكان إذا أتاه أحد بأي أمر أتاه، يأمره بالصدقة ويقول له تصدق ويتفق لك كل ما تريده، وقد قال عنه أبو الوليد بن رشد : إنه رجل مذهبه أن الوجود يفعل بالوجود. ومن أقواله : أصل الخير في الدنيا والآخرة الإحسان، وأصل الشر في الدنيا والآخرة البخل. وعندما سمع قوله تعالى : ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَلْزَمْنَ الْإِنْسَانَ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (الأحزاب 33). قال : هذه الأمانة هي الرزق، فالسماوات أعطت ما عندها من الماء والمطر، والأرض أعطت ما عندها من النبات وغير ذلك مما فيها. والجبال أعطت ما عندها من المياه فأثبتت الأرض وأبرزت ثمارها وما فيها من الأرزاق وأبت عن إمساكها، فصار الإنسان خازناً لما يجتمع عنده فيمنع منه المساكين إنه كان ظلوماً جهولاً. ومن أشعاره :

يا أخي قُمْ تَرَ الْكِتَابَ دَلِيلًا	واجعل الذكر والسجود سبيلًا
واطلبن لئلا تله جنة خُلِدَ	بخضوع يراك فيه ذليلاً
إن رب العباد يدعوك ليلاً	إن فضلي لمن يكون سؤولاً
أسعف العبد بالإجابة مني	ليس فضلي عليك عبي قليلاً

(48) أنظر ترجمته وأخباره بكتاب "التشوف"، 319 وما بعدها. وكتاب البستان لابن مريم، الجزائر 1904م، ص. 108 وما بعدها. وكتاب أنس الفقير وعز الحقير ص. 11 وما بعدها، وكتاب المغزى في =

ويعتبر أبو مدين هذا ذا أهمية بالغة خاصة بين متصوفة هذه الفترة، وذلك لما تركه من بصمات واضحة المعالم على التصوف في مرحلته اللاحقة.

بدأ أبو مدين حياته في موطنه بالأندلس في قرية "حصن قطنياه" من أعمال "إشبيلية" راعيا للغنم، وكان أصغر إخوته. وأثناء غُدُوهِ بِغْنَمِهِ ورواحه بها كان يرى الناس يصلون ويقرؤون القرآن أو يذكرون الله يصاب بغم عظيم لجهله بما يقولون ويفعلون، فكيف السبيل إلى ذلك ورعي الغنم لا يترك له فرصة إلى التعلم والتعب. ففكر في الفرار ليتعلم القرآن والصلاة. ولما قويت عزيمته نَفَذَ ما كان يريد، إلا أنه منع بالقوة والتهديد من طرف إخوته. وعاود الكرة مرة أخرى واستطاع عبور البحر والالتحاق بطنجة باحثا عن مكان يتعلم فيه كيف يُبْعِدُ الله، فعرف عمن رافقهم وعمل معهم: "أن الله لا يعبد إلا بالعلم". ولما لم يجد في طنجة ما يأمله من العلم والمعرفة سار إلى سبتة ثم إلى مراكش فتعرف على بعض الأندلسيين "فأدخلوه عن حملة الأجناد"⁽⁴⁹⁾. ولما كانت تجاربه تلك لا تحقق مبتغاه وهو اكتساب العلم، ولما كان لا يزال في جهل فيما يتصل بأمر دينه، قصد مدينة فاس حتى يتفرغ لذلك. وعندما وصلها لزم جامعها وتعلم الوضوء والصلاة، وكان ذلك حدثا عظيما في حياته. ولما كانت أرجاء المسجد تعج بحلقات العلم أخذ أبو مدين ينتقل من حلقة إلى أخرى ومن درس إلى آخر يسمع ولا يفهم شيئا، وكم كان يتحسر بذلك. إلى أن التقى ببعض المشايخ الذين كان لهم الفضل في تكوينه الديني والفكري الصوفي، وتفتق فنون المعرفة في قلبه. ومن أهم هؤلاء الأشياء:

- "أبو الحسن بن حرزهم" من كبار الفقهاء الزاهدين في الدنيا ومن الصوفية الصالحين. قرأ عليه صاحبنا كتاب "الرعاية لحقوق الله" للإمام "الحارث المحاسبي". وكتاب "الرعاية من كتب التذكير بالله العظيمة" الشأن. كما درس على يده كتاب "إحياء علوم الدين للإمام الغزالي". وقد قال فيه: "طالعت كتب التذكير فما رأيت كالأحياء للغزالي".

= مناقب أبي يعزى ص. 53 ونبل الابتهاج على هامش الديباج ص. 127 وما بعدها. وكتاب نفح الطيب ج 7 ص 136 وما بعدها. وجذوة الاقتباس وشجرة الزكية ص. 164. والاستقصا ج. 2، ص. 212 وسلوة الأنفاس للكتاني ج 1 ص. 364.

(49) الشوف، ص. 322.

وعلى "أبي الحسن علي بن غالب" (ت 568 هـ) سمع كتاب "السنن" للإمام الترمذي وهو كتاب في أحاديث النبي ﷺ.

أما "أبو علي الدقاق" و"أبو الحسن السلاوي" فقد أخذ عنهما علوم الصوفية⁽⁵⁰⁾. وعن تأثره بالشيخ أبي يعزى، الذي كان يعرف بأسلوبه القاسي ولكن المثمر في التربية، فقد كان في البداية سلبيا، إذ انصرف عن هذا الشيخ لصرامة منهجه في سلك الطريق الصوفي، غير أن رغبة "أبي مدين" الصادقة في الهداية جعلته يصبر على صحبته. وفي ذلك يقول: "رأيت جماعة تحدثوا على كراماته ونووا زيارته. فذهبت معهم إليه. فلما وصلنا أقبل على القوم دوني وأحضر الطعام فمنعني من الأكل معهم فإذا حضر الطعام وقمت إليه انتهرني... فأقمت كذلك ثلاثة أيام وقد أجهدني الجوع والذل ثم قلت في نفسي: إذا قام الشيخ من مكانه أمرغ وجهي في ذلك المكان.

فقام فمرغت وجهي، فلما رفعت رأسي لم أبصر شيئا، فقلت: عميت فبقيت طول ليلي باكيا متضرعا، فلما أصبح استدعاني وقال لي: أقرب يا أندلسي! فدنوت منه وقمت لا أبصر شيئا، فمسح بيده على عيني، فعاد بصري، ثم مسح بيده على صدري وقال للحاضرين: هذا يكون منه كذا وكذا..."⁽⁵¹⁾.

وقد كان أبو مدين يقول عن تأثره بشيوخه في التصوف وعلم السلوك: "طالعت أخبار الصالحين من أويس القرني إلى زمننا فما رأيت أعجب من أبي يعزى... وطالعت كتب التذكير ما رأيت كالأحياء للغزالي"⁽⁵²⁾.

وكان لأبي مدين طريقة خاصة في اكتساب العلوم النظرية والعملية يلخصها لنا قوله التالي: "وكنت إذا سمعت تفسير آية من كتاب الله تعالى ومعه حديث واحد من أحاديث رسول الله ﷺ، قنعت بها وانصرفت إلى خارج فاس لموضع خال من

(50) نفسه، ص. 322.

(51) أنس الفقير، ص. 15.

(52) التشوف، ص. 323.

الناس اتخذته مأوى للعمل بما يفتح علي من الآية والحديث، ثم أعود إلى فاس فأخذ آية وحديثاً وأخرج إلى خلوتي.

وهذه الطريقة كان يقتني بها طريقة بعض الصحابة رضوان الله عليهم، إذا كان مثلهم إذا حفظ سورة القرآن وحديث من الأحاديث النبوية الشريفة، لا يتجاوزهما حتى يتدبر الآية ويتفقه في الحديث ويقوم بما فيهما من عمل وسلوك خير وخلق عظيم.

وهكذا أصبح أبو مدين متقناً لعلوم عصره النقلية منها والعقلية مستفيداً من شيوعها في عصره، إلا أن ميوله كان أقوى إلى العلوم الروحية والصوفية، والتي ترقى في مدارجها إلى أن بلغ درجة القطب والغوث⁽⁵³⁾.

وبعد مقام أبي مدين ردحا من الزمن بفاس انتقل إلى مكة فلقني بها الصوفي الكبير عبد القادر الجيلاني وصاحبه وأخذ عنه الكثير فيما يتعلق بعلوم القوم. ثم انصرف إلى بلاد الشمال الأفريقي وخاصة بجاية التي استوطنها وجمع حوله مئات المريدين والتلاميذ، فتخرج على يده العديد منهم وكانوا رسله في باقي البلاد لنشر العلوم الدينية والصوفية الروحية، حتى أنه لقب بشيخ مشايخ الإسلام وإمام العباد والزهاد، يلجأ إليه في حل المشكلات فيأتي بأبدع التأويلات⁽⁵⁴⁾.

وقد انشغل الشيخ إبان مقامه بجاية، والتي كانت على عهده مقصد الزهاد والعلماء والصوفية من كل حذب وصوب، بالتربية وإفادة من يقصده من المريدين والعامة بما يصلحون به دينهم ودنياهم، كما انشغل بالتعليم والعبادة والاقبال على الله تعالى في السر والعلن، في الظاهر والباطن⁽⁵⁵⁾.

ومن أقواله الدالة على مذهبه الصوفي والذي يسميه بالفقر ويعتبره عنوان الإخلاص وإشارة على التنزيه وتوحيد الله بالعبادة والعبودية، ودلالة على تفريده سبحانه بالاستعانة :

(53) أنظر : أنس الفقير، ص 16.

(54) نفسه، ص ص. 16 - 17.

(55) نفسه، ص 17.

من أقواله الشعرية :

مَا لَذَّ الْعَيْشَ إِلَى صَحْبَةِ الْفُقَرَاءِ	هَمُّ السَّلَاطِينِ وَالسَّادَاتِ وَالْأَمْرَاءِ
فَاصْحَبْهُمْ وَأَتَذَبْ فِي مَجَالِسِهِمْ	وَحَلَّ حَظُّكَ مَهْمَا قَدَمُوكَ وَرَا
وَاسْتَغْنِمِ الْوَقْتَ وَاحْضِرْ دَائِمًا مَعَهُمْ	وَاعْلَمْ أَنَّ الرِّضَا يَخْتَصُّ مَنْ حَضَرَا
وَلَا زِمِ الصَّمْتَ إِلَّا إِنْ سَأَلْتَ فَقُلْ	لَا عِلْمَ عِنْدِي وَكُنْ بِالْجَهْلِ مُسْتَرَا
وَلَا تَرِ الْعَيْبَ إِلَّا فِيكَ مَعْتَقِدًا	عَيْبًا بَدَأَ بَيِّنًا لَكِنَّهُ اسْتَرَا
وَحُطَّ رَأْسُكَ وَاسْتَغْفَرَ بِلا سَبَبِ	وَقَمَّ عَلَى قَدَمِ الْإِنْصَافِ مُعْتَذَرَا
وَإِنْ بَدَأَ مِنْكَ غَيْرُ فَاعْتَرَفْ وَأَقِمْ	وَجْهَ اعْتِزَارِكَ عَمَّا فِيكَ مِنْكَ جَرَى

ومن أقواله النثرية التي تتضمن آراءه ونصائحه ووصاياه :

«الحق سبحانه مطلع على السراير والظواهر في كل نفس وحال فأينما قلب يراه مؤثرًا له حفظه من طوارئ المحن ومضلات الفتن. الحق سبحانه وتعالى يجري على ألسنة علماء كل زمان ما يليق بأهله. إذا ظهر الحق لم يبق معه غيره. من تحقق بالعبودية نظر أفعاله بعين الرياء وأحواله بعين الدعوى وأقواله بعين الاجتراء. عمرك نفس واحد فاحرص أن يكون لك لا عليك. ليس للقلب إلا وجهة واحدة فمهما توجه إليها حجب عن غيرها.

إياك أن تميل إلى غير الله فيسلبك الله لذة مناجاته، البصيرة تحقيق الاشفاق. أضر الأشياء صحبة عالم غافل، أو صوفي جاهل، أو واعظ مراهن.

من يدعي حالًا لا يكون على ظاهره شاهدها فاحزره، من خرج إلى الخلق قبل حقيقة تدعوه إلى ذلك فهو مفتون. ما وصل إلى صريح الحرية من عليه لنفسه بقية. من عرف الله استعان به في اليقظة والنام. من رزق حلاوة المناجاة زال عنه النوم. من ضيع حكمة وقته فهو جاهل، ومن قصر عنها فهو عاجز. اجعل الصبر زادك والرضى مطيتك والحق مقصدك ووجهتك. من تعلق بوعد الأماني لم يفارق التواني. السالك ذاهب إليه، والعازف ذاهب فيه. الموت كرامة والفوت حسرة وندامة. الموت انقطاع عن الخلق والفوت انقطاع عن الحق. احرص أن تصبح وتمسي مفوضًا مستسلمًا لَعَلَّه ينظر إليك ويرحمك. من اشتغل بالدنيا ابتلى بالذل

فيها. لا تَعْمَ عن نقصان نفسك فتظغى (...). الحق تعالى لا يراه آخر إن مات. ومن لم يمت لم يَرِ الحق. انكسار العاصي خير من طولة المطيع. حُبُّ العلو على الناس سبب الانتكاس.

حيلة العارف الخشية والهيبة. الطمع في الخلق شك في الخالق. بفساد العامة تظهر ولادة الجور، وبفساد الخاصة الدجاجة الفتانون في البرين. احرز صحبة المبتدعة اتقاء على دينك. احرز صحبة النساء اتقاء على قلبك. من ظهر له نقص في شيخه لم ينتفع به. الذكر شهود المذكور ودوام الحضور. من لم يغفل عن ذكرك فلا تغفل عن ذكره. من لم يغفل عن شكرك فلا تغفل عن شكره. من جالس الذاكرين انتبه من غفلته. من خدم الصالحين انتفع بخدمته.

لسان الورع يدعو إلى المآبات، ولسان التعبد يدعو إلى الدوام، ولسان المعرفة يدعو إلى الفناء والمحو والاثبات والصحو. المروءة موافقة الآخرة إلى ما يحزره العلم. عليك وسبيل رضى الله بما عن نهي عن صحبة الأحداث، فقال الحدث هو المستقبل للأمر المبتدئ في الطريق الذي لم يجرب الأمور ولم يثبت له فيها قدم وإن كان ابن سبعين سنة، وأما أهل الغفلة والنفوس الدنسة فهم أقل أن يذكروا بأمر أو نهى. وقبل الإشارة بالأحداث ما سوى الله من المحدثات من هيمة أثر النظر وأقلقه سماع الخير، تقطع في مغاور المخاطر، ولم يلتفت إلى الآفات، يقول في هيمانه : كيف السبيل إلى وصل أعيش به ؟!

آفة الخلق سوء الظن. آفة الصوفية اتباع الهوى. هممُ العارفين لا تسموا لغير معروفهم. من حرم احترام الأولياء ابتلاه الله بالمقت بين خلقه. من أراد الصفاء فليلتزم الوفاء فالمقرب مسرور بقربه والمحب معذب بحبه. أسسَ هذا الشأن على الجد والاجتهاد وقطع المالفات والأعياد.

استلذذك بالبلاء تحقيق الرضى. الفقر أمانة⁽⁵⁶⁾ على التوحيد ودلالة على التفريد، الفقر أن لا تشهد عين سواه. العبادة تنجيك من طغيان العلم. الزهد فضيلة وفريضة وقربة، فالفضل في المتشابه والفرص في الحرام والقربة في الحلال. من سمع

(56) في الأصل : أمان.

العلم ليعلم الناس أعطله الله فيما يعرف به الناس، ومن تعلم ليعامل به الحق أعطاه الله فيما يعرف به. من قطع موصولا بربه قطع به. ومن شغل مشغولا بقربه أدركه المقت، يا نفس هذه موعظة لك إن اتعظت.

من سكن إلى غير الله بسرّه نزع الله الرحمة من قلوبهم عليه وألبسه لباً الطمع فيهم. علامة الاخلاص أن تغيب عنك الخلق في مشاهدة الحق. بقاء الأبد في فنائك عنك. ثمن التصوف تسليم كلك. من كان الأخذ أحب إليه من الإخراج فليس بفقير. الخوف إذا سكن القلب أورثه المراقبة. المهمل من الأحوال والأعمال لا يصلح لبساط الحق. الأحوال مالكة لأهل البدايات فهي تصرفهم، ومملوكة لأهل النهايات فهم يصرفونها. كل حقيقة لا تمحو أثر العبد ورسومه فليست بحقيقة. ثبات الأقدام سلوك طريق الاتباع والالتزام بالرسول الكرام. لا يكمل العمل إلا بالاخلاص والمراقبة. من طلب الحق من جهة الفضل وصل إليه. التعظيم امتلاء القلب بإجلال الرب. همم العارفين لم تزل عاكفة على مولاه. احرص أن لا يكون لك شيء تعرف به كل شيء. من لم يكن بالأمر لم يكن بأحد. دليل تخليصك صحبة المخلصين دليل وحشتك أنسفك بالمستوحشين. الزهد العزوف عن الدنيا والأعراض عنها لحقارتها وتركها للاستصغارها وهو أنهاء.

قال تعالى : ﴿ويهديك صراطاً مستقيماً﴾⁽⁵⁷⁾. قال الاستماع منه أو التبليغ عنه. وقال تعالى : ﴿صراط الله﴾⁽⁵⁸⁾. الدلالة عليه والتبرؤ من الحول والقوة. أنفع الكلام ما كان إشارة عن مشاهدة، أو نبأ عن حضور. الذكر ما غيبك عنك بوجوده واخترك منك بشهوده، الذكر شهود الحقيقة وخمود الخليفة. كثرة الطعام والكلام والمنام تقسي القلب.

من أعرض عن تحقيق النظر لم يجب عليه تغيير المنكر لأنه لم يتحققه لما لم يصلحوا المعرفة شغلهم بروية الأعمال. لا تكون له عبداً ولغيرك فيك شائبة رق. من عرف أحداً لم يعرف الأحداً، ما بان عنه أحد ولا اتصل به أحد، ما بان عنه من حيث العلم

(57) الفتح : 48 .

(58) الشورى : 42 .

ولا اتصل به من حيث الذات. الأجسام أقلام والأرواح ألواح والنفوس كؤوس. إياكم والمحاكاة قبل أحكام الطريق وتمكن الأحوال فإنها تقطع بكم. ترك الدنيا للدنيا شر من أخذها. سئل عن قوله ﷺ : «أرحنا بها يا بلال». قال : من ثقل الغيبة عنه»⁽⁵⁹⁾. لا طريق أوصل للحق إلا من متابعة الرسول في أحكامه. إذا أراد الله بعبد خيراً أنسه بذكره ووقفه لشكره. من أنس بالخلق استوحش من الحق. بالغفلة تنال الشهوة. مخالطة أهل البدع تميم القلب. من كان فيه أدنى بدعة فاحرز بحالسته لئلا يعود عليك شؤمها بعد حين إذا رأيتم.

الرجل تظهر له الكرامات وتجري له العادات فلا تلتفتوا إليه ولكن انظروا كيف هو عند امتثال الأمر والنهي.

من اكتفى بالكلام في العلم دون الانصاف بحقيقته فقد ترندق وانقطع، ومن اكتفى بالتعبد دون فقه خرج وابتدع، ومن اكتفى بالفقه دون ورع اغتر وانخدع. ومن قام بما يجب عليه من الأحكام تخلص وارتفع. من لا يأخذ الأدب من المؤدبين أفسد من يتبعه. الشيخ من جمعتك بحضوره وحفظك في مغيبه آثار نوره. كن مع الفقراء بالأنس والانبساط، ومع الصوفية بالأدب والارتباط، ومع المشايخ بالخدمة والاتعاظ، ومع العارفين بالتواضع والانخفاض، فعامل كل شيء بما يؤنسه ولا يوحشه، فمع العلماء بحسن الاستماع والافتقار، ومع أهل المعرفة بالسكون والانظار يبرز له مدد الرحمة والعصمة والخلافة والنيابة ومدد حملة العرش، ويكشف له عن حقيقة الذات وإحاطة الصفات ويكرم بكرامة الحكم والفصل بين الوجودين وانفصال الأول عن الأول، وما انفصل عنه إلا منتهاه وما ثبت فيه، وحكم ما قبل وما بعد، وحكم معلوم بدا في السر الأول إلى منتهاه ثم يعود إليه»⁽⁶⁰⁾.

ورغم أخذ "أبي مدين" علومه والذوقية على مشايخ كبار من أمثال "أبي الحسن بن حرزهم" و"أبي يعزى يلنور" وغيرهما، فإن تصوفه كان متميزاً، فإن كان مثلاً

(59) الحديث "لم نعثر عليه فيما لدينا من مصادر الحديث الشريف.

(60) مخطوط : "أنس الوحيد ونزهة المريد من كلام سيدنا ومولانا أبي مدين الغوث سعيد بن الحسن الأنصاري الأندلسي". المكتبة الوطنية بالرباط رقم 6، 1991/3526 د، في مجموع من الورقة 313 إلى، 320 مسطرته، 20 مقيا 220/، 180 مكتوب بخط مغربي لا بأس به.

شيخاه السالفي الذكر، صوفيين مباعدين للناس عاملين على نجاة نفسيهما، فإن "أبا مدين" كان متجها إلى خدمة أمة الإسلام وصيانة معتقداتها المقدسة، وتحويل جماعة مريده إلى قوة خادمة للإسلام في كل بلاد الله.

ويمكن أن نلخص تعاليم هذا المتصوف الكبير في البيت الأول من القصيدة التالية: "الله قل"، كما يمكن التعرف على آرائه الزهدية والصوفية الأخرى مما يلي من القصائد والمقطعات الشعرية.

«قل الله»

اللَّهُ قُلْ وَذَرِ الْوُجُودَ وَمَا حَوَى	إن كنت مرتاداً بلوغ كمال
فَالْكَلْ دُونَ اللَّهِ إِنْ حَقَّقْتَهُ	عدم على التفصيل والإجمال
وَاعْلَمْ بِأَنَّكَ وَالْعَوَالِمُ كُلُّهَا	لَوْلَاهُ فِي مَحْوٍ وَفِي اضْمِحَالٍ
مَنْ لَا وَجُودَ لِدَاثِهِ مِنْ دَاثِهِ	فَوُجُودُهُ لَوْلَاهُ عَيْنُ مُحَالٍ
فَالْعَارِفُونَ قُنُوا وَلَمَّا يَشْهَدُوا	شَيْئاً سِوَى الْمُتَكَبِّرِ الْمُتَعَالِ
وَرَأَوْا سِوَاهُ عَلَى الْحَقِيقَةِ هَالِكَا	فِي الْحَالِ وَالْمَاضِي وَالْآسِتِقْبَالِ
فَالْمَحْ بِعَقْلِكَ أَوْ بِطَرْفِكَ هَلْ تَرَى	شَيْئاً سِوَى فَعْلٍ مِنَ الْأَفْعَالِ
وَانْظُرْ إِلَى عُلوِّ الْوُجُودِ وَسُفْلِهِ	نَظَرًا يُوَيِّدُهُ بِالْآسْتِذْلَالِ
تَجِدُ الْجَمِيعَ يُشِيرُ نَحْوَ جَلَالِهِ	بِلِسَانِ حَالٍ أَوْ لِسَانِ مَالٍ
هُوَ مُمَسِّكُ الْأَشْيَاءِ مِنْ عُلوِّ إِلَى	سُفْلٍ وَمُبْدِعُهَا بِغَيْرِ مِثَالٍ

«الله»

فَإِذَا نَظَرْتَ بِعَيْنِ عَقْلِكَ لَمْ تَجِدْ	شَيْئاً سِوَاهُ عَلَى الذَّوَاتِ مَصَوِّراً
وَإِذَا طَلَبْتَ حَقِيقَةَ مَنْ غَيْرِهِ	فَبِذِّيلِ جَهْلِكَ لَا تَزَالُ مُعَثِّراً

«الله»

اللَّهُ رَبِّي لَا أُرِيدُ سِوَاهُ	هَلْ فِي الْوُجُودِ الْحَيِّ إِلَّا اللَّهُ
ذَاتُ الْإِلَهِ بِهَا قِوَامُ ذَوَاتِنَا	هَلْ كَانَ يُوجَدُ غَيْرُهُ لَوْلَاهُ

« من الحب »

تملكتموا عقلي وطرفي ومسمعي ورؤحي وأحشائي وكلي بأجمعي
وتيهئتموني في بديع جمالكم ولم أدر في بحر الهوى أين موضعي
وأوصيتموني لا أبوح بسركم فباح بما أخفى تَفْئِضُ اذمعي
ولما فنى صبري وقل تجلدي وفارقني نومي وحُرمت مضجعي
أتيت لقاضي الحب قلت أحبتي جفوني وقالوا أنت في الحب مُدعي
وعندي شهود للصبابة والأسا يزكون دَعْواي إذا جئت أدعي
سهادي ووجدي واكتسابي ولوعتي وشوقي وسُقمي واصْفِرار يوأدمعي

وقد وصل أبو مدين باتباعه مع مبدأ الإخلاص لله في السر والعلن في الظاهر والباطن، والذي كان دائما يردده في البيت الشعري :

الله قل وذو الوجود وما حوى إن كنت مرتادا بلوغ كمال

قد وصل بهم إلى أقصى مراتب الكمال الصوفي، فتجردت نفسه التجرد كله، واتحد بالله تماماً حتى أصبح هو اللسان الذي ينطق به والعين التي يرى بها واليد التي يبطش بها، والقدرة التي بها يقدر والإرادة التي بها يريد. وبلغ بهذا التصوف ذروته عند العامة والخاصة على عهد السلطان الموحي "أبي يوسف يعقوب" (المنصور) خلافته (580 هـ - 595 هـ). حيث كانت مدينة "بجاية" بؤرة إشعاع للتصوف بالغرب الإسلامي إلى باقي أنحاء المعمور المتحضر. ولما كانت تعاليم تصوف "أبي مدين" ثورية في زمانها ومخالفة (نسبياً) لمذاهب بعض فقهاء زمانه المتزمتين، فإن ذلك بطبيعة الحال هدد مكانتهم عند العامة والخاصة، مما أوغر صدورهم وأقلقهم على مكانتهم الدنيوية، فدفعهم إلى الوشاية به إلى السلطان الذي استدعاه لمحاكمة أفكاره، وقبل أن تتم مناقشته واستجوابه، توفي وهو في طريقه إلى مراکش سنة 495 هـ وعلى لسانه : «الله الحق»⁽⁶¹⁾.

(61) أنظر كتاب "نفع الطيب" للمقري، تحقيق "إحسان عباس" ج. 7، ص. 137.

لقد كان لتصوف "أبي مدين" الذي يمكن إدخاله في إطار طريقة معينة، هي طريقة الصوفية العاملة، أثره الذي لا يمكن إغفاله على الكثير من المدارس الصوفية، سواء منها السنية أو المعتدلة أو الباطنية والفلسفية، فهي جميعا تضع "أبا مدين" كحلقة من حلقات سلسلة السند الصوفي الذي تركز عليه، وشيخا من أهم شيوخها المباشرين أو غير المباشرين. ومن تلك المدارس : المدرسة الشاذلية، نسبة إلى "أبي الحسن الشاذلي" (ولد بشمال المغرب الأقصى سنة 593 هـ وتوفي بمصر سنة 656 هـ)، الذي تلقى أصول تعاليم مذهبه الصوفي عن "أبي مدين" بواسطة "عبد السلام بن مشيش" ومدرسة "أبي عربي الحاتمي"، حيث اعتبره هذا الأخير من شيوخه في سلوك الطريق. وله مرويات كثيرة في كتاب "ابن عربي" محاضرات الأبرار". كما أن في "الفتوحات المكية" الكثير من المواضيع التي يستند فيها على آراء وأفكار "أبي مدين" ويلورها، فلا نعرفها إلا من خلال هذا المصدر⁽⁶²⁾.

ويعتبره أمير شعراء التصوف المتفلسفين، "أبو الحسن الششتري" : أكبر شيوخ الطريقة الصوفية التي انتمى إليها في بداية تكونه الصوفي قبل أن يغرق في عقيدة وحدة الوجود المطلقة⁽⁶³⁾.

(62) أنظر مثلا ج 1/4 من الفتوحات المكية ص. 106 قوله بمناسبة كلامه عن بدء الوجود وتكونه : "وكان الشيخ أبو مدين رحمه الله يقول : ما رأيت شيئا إلا رأيت الباء عليه مكتوبه، فالباء المصاحبة للموجودات من حضرة الحق في مقام الجمع والوجود ؛ أي بي قام كل شيء وظهر. وهي من عالم الشهادة..."

(63) أنظر في ذلك كتابنا "أبو الحسن الششتري وفلسفته الصوفية"، ط. 1، دار الثقافة، الدار البيضاء، 2005. وانظر كذلك الديوان، ديوان أبي الحسن الششتري خاصة قصيدته المشهورة "بالشرق والغرب" أو "النونية" عن دور أبي مدين في بناء مذهب الوحدة في التصوف المتأخر.

التأريخ بالمناقب أو الوعي بالذات

محمد فتحة

كلية الآداب - الرباط

يتفق أغلب الدارسين الذين اعتنوا بقضايا التصوف وبمؤلفاته على أن كتابي المستفاد للتميمي والتشوف للتادلي يعدان من أقدم ما وصلنا من مصنفات في هذا الباب في المغرب الأقصى. فلماذا تأخر تدوين أخبار الزهاد والصلحاء إلى مطلع القرن السابع الهجري بالرغم من أن الإشارة إلى سابق تأليف في الموضوع غير منعدمة؟⁽¹⁾ وما هي الحاجة الجديدة التي اقتضت الكتابة عن رجالات التصوف؟ هل يتعلق الأمر بالاعتناء بتجارب مشرقية معروفة في هذا الصدد كما هو الأمر بالنسبة لأبي النعيم الأصفهاني صاحب كتاب حلية الأولياء والتأسيس بالتالي، لصنف من الكتابة معروف بالكاد؟ أم أن كثافة الظاهرة والإنشغال بالخلاص الذاتي وإقبال أعداد متزايدة من الناس على بعض من اشتهر من شيوخ الوقت من أجل التوبة وتطهير النفس من دنس الدنيا، كان من بين أسباب الاهتمام بأخبار القوم حفاظا عليها وصونا لممارسة دينية جديدة بأن يقتدى بها؟ أم أنه بالإضافة إلى هذا وذاك، فإن تطور هذه الممارسة أدى إلى بروز تنافر جلي بين أهل الباطن وأهل الظاهر وإلى تشوف الأجيال اللاحقة من المتصوفة إلى تدوين أخبار الشيوخ وتجاربهم وتمنيعها بالكرامة تأسيسا بمؤلفات خص بها العلماء وحدهم⁽²⁾.

(1) ابن الزيات التادلي، كتاب التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب الرباط، ص. 15.

(2) يعد كتاب القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، أقدم ما ألفه أهل المغرب الأقصى في تراجم فقهاء المالكية. وجدير بالذكر أن القاضي استهل كلامه في مقدمة الكتاب بالإشارة إلى أن ما دفعه إلى الكتابة هو الاستجابة لرغبات الأصحاب وهي جملة تشاركها معه فيما بعد أغلب من ألف في مناقب القوم.

ومما لاشك فيه، أن التحول من وسط تداولت أخباره شفهيًا من قبل، إلى وسط مدون لها، يعد في الواقع ترجمة لرغبة في ترصيد تجارب روحانية وسلوكية وتربوية من شأنها الانتصار لمنهج لم تشبه بعد تلك الشوائب التي مست بعض مكونات الوسط الفقهي بعد تورطه إلى جانب الحكام في اختيارات مشبوهة.

تعبّر هذه السيرة في اعتقادنا عن تموقع بعد إهمال وتطلع لاحتلال موقع بين أهل الفضل بعد الصحابة والتابعين ومن تبعهم، فلا حديث عن العلماء إلا بشرط الانقطاع للعبادة والطاعة⁽³⁾. وعلى الرغم من أن كتاب المستفاد⁽⁴⁾ سابق بسنوات قليلة للتشوف، فإنه فيما يخص الإشكال الذي نعتني به في هذا البحث لا يقدم إجابات بنفس الوضوح الذي نقف عليه في الكتاب الثاني بسبب ما عرض له من بتر، ونقصد من هذا الموقع المحوري لأبي حامد الغزالي وكتابه إحياء علوم الدين في ردات الفعل من قرار الإحراق⁽⁵⁾، إذ لا شك أن التصفية الرمزية للاتجاه الغزالي ومنع تداول كتبه يعتبر محطة مفصلية في التاريخ الفكري والسياسي للمغرب كان لها أثر كبير بالنظر إلى مسألتين اثنتين، أولاهما انخراط محمد بن تومرت في المنحى الغزالي لتقويض دولة المرابطين وثانيهما ميلاد تيار اتخذ من مناصرة الإحياء وسيلة مقاومة لنظام سياسي تورط في اختيارات غير مشروعة ووسط فقهي مساند له ومحسوب عليه⁽⁶⁾.

وبالرغم مما يحوم من التباس حول لقاء المهدي بن تومرت بالغزالي وما حصل من إثارة في المصادر الموحدية لإحراق كتاب الإحياء ودعاء الغزالي بزوال دولة المرابطين وتأهيل ابن تومرت للأمر، فإن قرار الإحراق اتخذ بعد ذلك في الغالب أواخر سنة 507هـ أو بداية 508هـ؛ بما يعنيه ذلك من رغبة في الإفادة من هذا المناخ

(3) التشوف...، ص. 35

(4) محمد بن عبد الكريم التميمي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد، تحقيق محمد الشريف، تطوان، 2002

(5) أحرق كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي، كما هو معروف بأمر من أمير المسلمين علي بن يوسف بن تاشفين المرابطي سنة 507هـ، بإيعاز من عدد من فقهاء الأندلس والمغرب الأقصى.

(6) محمد القبلي رمز "الإحياء" وقضية الحكم في المغرب الوسيط، مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط، الرباط، 1987، ص. 29

الديني داخل الأوساط الموحدية والذي انخرط فيه ابن تومرت بعد رجوعه من المشرق فكراً وعملاً، إذ اشتهر بالزهد والورع والتقشف ومصاحبة أهل الصلاح واتخاذ الرباط (رابطة الغار ورابطة وانسري) كما عمل على تغيير المناكر وكانت له مجاهداته ورياضاته وكراماته (...). الخ. وسواء توفق ابن تومرت في استدراج جموع الزهاد إلى ما كان يرومه أم لا، فإن علاقة الدولة بهذا الوسط، وكما في تجارب أخرى، سرعان ما تأثرت بالكيفية التي حكم بها الموحدون البلاد والتي تميزت بالتحكم واحتجان الأموال والممتلكات والتضييق على مشايخ هذا العصر، وبمعنى آخر، فإن الأسباب الموضوعية لتكاثر أنصار النزعة الإحيائية خلال حكم المرابطين لم ترتفع، بل لربما شهدت تحولاً نوعياً إذ ظهر في هذا العصر الموحي كبار مشايخ التصوف المغربي ومستند من أتى بعدهم كأبي شعيب السارية (ت 561) وأبي يعزى يلنور (ت 572) وأبي الحسن علي بن حرزهم (ت 559) وأبي مدين (ت 594) وغيرهم.

التأريخ للتصوف أمر في غاية الصعوبة، وأصعب منه محاولة رصد محطاته الكبرى، وإذا كنا نركز على ما يتصل بإحراق كتاب الإحياء، فلأنه يمثل أحد نتوءات المشهد الصوفي، له ما قبله وله ما بعده. ولعل إحدى أهم الملاحظات في هذا الصدد أن أخبار الزهاد والمتصوفة تبدو شديدة الصلة بأخبار الدول بحيث يبدو بوضوح أن أحدهما تأثر بالآخر ولهذا لا نعجب إذا ما وجدنا مثلاً أن محرر مادة التصوف في معلمة المغرب قد أرجع بداياته إلى القرن الخامس الهجري. ومعلوم أن بعض تجارب الزهد والتقوى كانت معروفة من قبل وفي أماكن مختلفة من البلاد وأن مجموعة من الربط اشتهرت ما بين القرن الثالث والقرن الخامس الهجريين في شمال المغرب وجنوبه ومن بينها رباطات شالة وأصيلا وتشومس وسيدي وجاج وماسة وأكوز وشاكر وتيط نفطر وإمي ن تمدا عند هسكورة⁽⁷⁾. لكن أهم ما ميز تجارب الصلاح المذكورة أنها ساهمت في نشر المعرفة بالدين وجهاد الفرق المنحرفة أو المخالفة للسنة، إلى أن وحد المرابطون المجال والممارسة الدينية في إطار المذهب

(7) الحسين أسكان، الدولة والمجتمع على عهد الموحدين (515هـ - 668هـ) أطروحة لنيل دكتوراه الدولة، كلية الآداب ظهر المهرز، فاس، 2001 مرقونة، ص. 42 وما يليها

المالكي. وانطلاقاً من هذا التاريخ، صار للصالح أدوار أخرى، لم ينقطع معها تقويم السلوك والاهتمام بالتربية والتكوين، وقد تجلت في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتصدي لبعض الممارسات التي جعلت الفقه وسيلة لكسب الدنيا وتزكية التجاوزات، وهي من الأسباب الكامنة وراء ارتياب الدولة ومن يدور في فلكها، في نوايا هؤلاء المنكرين والشروع في مواجهة رموزهم سواء تعلق الأمر بأشخاص أو بمرجعيات.

للفرقاء الثلاثة علاقة متفاوتة بالأثر المكتوب، فالمصادر التاريخية المرابطة قليلة جداً وأهمها يعد في حكم الضائع⁽⁸⁾ والفقهاء حفظت سيرهم في كتب التراجم ولم يثبت أن المتصوفة خلفوا أثراً في تراجم شيوخهم، اللهم ما كان من تدريس بعض المؤلفات المشرقية في التصوف ومن بينها رعاية المحاسبي وقوت القلوب لأبي طالب المكي والرسالة القشيرية في علم التصوف وكتاب الإحياء للغزالي. ومعلوم أن هذا الأخير قد استنسخ بكثرة في المغرب والأندلس وكان موضوعاً للدراسة والاختصار على يد عدد من الشيوخ كأبي الفضل بن النحوي وأبي محمد بن حرزهم وابن الرمامة وعمور البطاط وأبي مدين⁽⁹⁾. وباستثناء ذلك فقد تداولت أخبارهم شفها إلى غاية مطلع القرن السادس الهجري، ل يتم التركيز أكثر على تجارب الشيوخ وأتباعهم فيما يشبه التراجم، لكنها تراجم بلون خاص، ركزت على جانب السلوك والإقبال والزهد في متاع الدنيا والورع الشديد والبركة وقوة الكرامة والمكاشفة ببواطن الأمور والدعاء المستجاب، دونما إغفال لتفقه الكثيرين في أمور الدين والحرص على تقدير من يقتدى به من حملة العلم.

لماذا تأخر تدوين أخبار رجال التصوف في المغرب إلى هذا العهد؟ وهل يعكس الشروع في كتابة مناقبهم محطة جديدة أريد بها نسخ تراجم العلماء والتمهيد بالتالي لمن يجب الاقتداء بهم فعلاً؟ أم أن تلك الدرة الثمينة قد أثرت فيها عوادي الزمن وصارت إلى حال من التضخم قل معه الصالحون المخلصون وبقيت الحثالة التي لا

(8) محمد المنوني، المصادر العربية لتاريخ المغرب، ج1، منشورات كلية الآداب - بالرباط، 1983

(9) التشوف، ص. 325، 96، المستفاد، 171، 117

يبالى بها، كما يتضح من بعض المؤلفات المناقبية⁽¹⁰⁾. سبقنا إلى التأمل في هذه الأمور الأستاذ أحمد التوفيق في تحقيقه للتشوف، وأبدى رأياً يستند إلى مضمون الكتاب مفاده أن للتشوف قضية أو اثنتين هما إظهار مدينة من بين مدن أخرى أو إبراز ظاهرة الصلاح مقابل ظاهرة أخرى، معتبرا أنهما وجهان لواقع واحد هو "استفحال العمران وما ترتب عنه من عواقب متناقضة". وإذ نقر بصعوبة استيعاب علاقة استفحال العمران بما تصدى له صاحب التشوف، فإننا نعتقد أن المحقق أصاب بربطه سياق التأليف بتبعات اندحار المسلمين في معركة العقاب لما كان لها من أثر على العمران والأذهان. لا شك أن ما ورد في التشوف⁽¹¹⁾ من تبجيل للسلف يوافق منهجا في السنة يقضي بأن "صحابة رسول الله هم خير القرون ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم"، وأن تفسير الأزمات الكبرى في أعمار الدول، وحتى في أعمار الأشخاص، اقتضى في كثير من الأحيان مراجعة جماعية للعلاقة بالخالق وبالدين الصحيح، وغالبا ما كان يتم الوصول إلى العلة؛ فالانتكاس والنكبة وسقوط قلاع الإسلام في يد الكافر ما كان ليحصل لولا التفريط في الدين وضعف الإيمان والابتعاد عن مناهج السلف الصالح. وإذا كان الأمل معقودا على المجدد القرني أو على المهدي المخلص، وهي قيم متقاسمة ومتداولة داخل الوسط الصوفي؛ فظاهر كلام التادلي يحيل على طائفة تموت في حب الرسول عليه السلام، نرجح أنهم رجالات التصوف⁽¹²⁾، تلك الثلة من الأشياخ العاملين الذين أسسوا للعصر الذهبي للتصوف واعتبروا أسانيد من يأتي بعدهم، ممن يعول عليهم فيما يظهر، لتأهيل الحياة الدينية وإعادة الأمل لمجتمع أضاع وجهته وتاه، لأن صفوة علمائه، أولئك الذين وصفوا غير ما مرة بالمنكرين وبالأرضيين وبأهل الظاهر، اختاروا ممالة أهل الدنيا، ولأن المذهب التومرتي لم يوافق بساطة الاعتقاد والحاجة إلى وسائط لدى غالبية الناس ولم يقدر الحكام إلى طريق الهداية، ولأن الأسرة الموحدية وعصبيتها ترددتا في شأن إصلاح مضاد وانقسمتا في شأن مهدوية ابن تومرت، ولم

(10) التشوف، ص 41، البادسي، المقصد الشريف والمنزاع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أعراب، الرباط 1982.

(11) التشوف، ص 41-42.

(12) المصدر، ص 42.

تتمكن من التوقف عن التضيق على الأرزاق والأفكار إلى أن كان ما كان من سوء عاقبتها. وإذن، فقد قصد المؤلف "إيراد عجائب القوم لعل الله ينفع بهم" ولأن "قلوبهم مصايح يهتدى بها في الظلمة".

وإذا صح ما نعتقده فإن النفوس كانت تتشوف لمثل تلك النماذج المترجم لها وتتطلع إلى أن يكون الخلاص على أيديها. وما نظننا نحيد عن الصواب بالقول بأن هناك متلازمات في تاريخ المغرب تدعونا فعلا إلى التأمل، فتكاثر المالكية في بلاد المغرب مهد لقيام المرابطين ومناخ انتظار المهدي أهل لتجارب مهدوية نجح بعضها وأخفق كثيرها، وذيوع صيت الأشراف وانبعاثهم الاجتماعي هيا الظروف لظهور عدد من الإمارات كالجوطين وبنو راشد والسعديين. وفي هذا السياق يمكن القول بأن ظهور الحركة المرينية الذي تزامن تقريبا وكتابة التشوف، صبغ بمقومات وجدت في كثير من رجالات التشوف، فهل هي محض صدفة؟ مهما كان الأمر، فنحن ولا شك، أمام تحول مطبوع بمتغيرات النصف الثاني من القرن السادس. فالجهود الذي بذل في تتبع أخبار الشيوخ وإشخاصهم إلى مراكش حصل في عهد بني عبد المومن ولا سيما خلال عهد يعقوب المنصور، ونهاية القرن تنبئ عن ظهور وعي جماعي للمتصوفة مرتبط بمجال معين كما توضح على ذلك عدد من الدراسات التي تطرقت إلى الجانب الشرقي من مراكش؛ ومرتبطة أيضا ببداية التنظيمات الصوفية في إطار الطائفة. ومع ذلك، فإن التساؤل عن طبيعة مشروع التادلي يبقى واردا على الرغم مما كتب حول الموضوع⁽¹³⁾ فهل يمكن الحديث عن تصوف "حركي" مناهض لكيان الموحدين حتى في أشد أيامهم ارتباكا؟ وهل التقاء مصالح طائفة أبي محمد صالح مع المعسكر الهسكوري تعد بانخراط الطائفة المذكورة في حيثيات الصراع بين مختلف المكونات الموحدية؟⁽¹⁴⁾، أم أنه يمكن القول بأن مجال نفوذ الطائفة كان يمتد

(13) تناولت عدة دراسات كتاب التشوف بكثير من التمعن، نذكر من بينها إضافات أحمد التوفيق القيمة في مقدمة تحقيقه لنفس الكتاب وعمل محمد رابطة الدين حول مراكش وقد سبق ذكره و ثلاثية محمد القبلي : رمز الإحياء ومضمرات التشوف وقراءة في زمن أبي محمد صالح التي تعد من بين أهم ما كتب في سير سيروية التصوف.

(14) محمد القبلي، قراءة في زمن أبي محمد صالح، ضمن كتاب الدولة والولاية والمجال في المغرب الوسيط...، دار توبقال، الدار البيضاء 1997، ص 100-101.

فوق المجال الهسكوري وهو ما يجعلها في موقع المنفعل بأحداث عهد المامون وابنه الرشيد؟ ومهما يكن، فإن مجمل التطورات اللاحقة تؤكد مذهب ابن خلدون في مسألة ضرورة توفر عصبية ما لتسند ظهر بعض المتطلعين للأمر داخل هذا الوسط. أما الوقوف على تحقق ذلك فإنه متأخر جدا ووافق فترات انتقال الحكم مطلع القرن الخامس عشر وخلال النصف الأول من القرن السابع عشر مع الجزولية الذين اختاروا تأهيل الأسرة السعدية ثم مع الزاوية الدلائية التي كانت أقرب ما يكون من توحيد البلاد، وكلا الكيانين استفاد من خلفية بشرية مهمة ومن تأطير ضروري للمشايخ. ولعل ذلك هو ما يفسر أن تاريخ التصوف، من هذه الزاوية، هو تاريخ الفرص الضائعة، إذ كلما نضجت الظروف ليشكل بديلا إلا ويأتي من يستفيد من الأمر؛ فقد استفاد الموحدون من مناخ "إحيائي" واسترجع المرينيون فيما يظهر، بعض مضامين التشوف وركب السعديون أكتاف الجزولية وحصد العلويون ما مهد له الدلاء والسملاليون وأبو محلي.

إن ما سبق، لا ينفي بحال أن كتاب التشوف وكتاب المستفاد يرصدان لظواهر متكاملة؛ ككثرة أعداد المنتسبين لهذا التيار والموقع الاعتباري لكتاب التشوف في منهجهم واقتناع بعضهم بأن كثيرا من الفقهاء والعلماء انحازوا لمشاغل الدنيا، وكون الآلة المخزنية أدت إلى كثير من الويلات المخالفة لشروط الإمامة. وكل هذا يؤدي بالضرورة إلى ترسيخ الاعتقاد في هذه الفئة الناجية وجعلها قدوة ومثلا.

لا شك أن المرحلة الممتدة من تسرب إحياء الغزالي إلى المغرب الأقصى، إلى تاريخ تدوين المستفاد والتشوف، تؤرخ لمحنة في التصوف تأتي بعد محطة مديدة هي مرحلة الزهد والتجارب الفردية، ثم جاءت بعدهما مرحلة أخرى أهم ما طبعها هو انبعاث الطوائف إلى جانب استمرار بعض الشيوخ الكبار ووجود مؤشرات على حصول بعض الانزعاج من هذا التطور في أوساط الحكام والفقهاء. ولربما خضعت هذه المرحلة لهندسة رسمية ترددت بين محاولات الانتماء والاحتواء والتصدي للمشكلة في منشأها، وهي المشيخة الصوفية، والعمل على بعث تصوف نصوح ومسلم ليست له امتدادات تنظيمية.

إن هذه المراحل الثلاث لا تعكس طبعا حقب التصوف كلها، وإنما تكشف عن سيرورة امتدت إلى المرينيين الذين سبق أن انحنا إلى أنهم اختاروا، بسبب ظروف مطالبتهم بالحكم، أن يؤسسوا لمشروعية كانت مندرجة في حب المقام الشريف، وهو أمر سبق للتادلي أن وصف به مترجميه⁽¹⁵⁾، وطبقوا ذلك عمليا بنسج علاقات متميزة مع أشرف البلاد وباعتقادهم في أولياء الوقت وتقربهم منهم، وفوق هذا وذاك فإنهم اختاروا أن يدرجوا أسرهم في مركز هذين الاختيارين بتأسيس ولاية جدتهم عبد الحق وبالاتساب إلى الدوحة الشريفة.

وبالنظر عن قرب، يبدو لنا أن الدول المتعاقبة آثرت أن تختص في آن واحد بأمور الدنيا والدين، في إطار نوع من الشراكة المتحكم فيها مع مختلف مكونات الوسط الديني وأنها استفادت أكثر من غيرها من هذا المناخ الروحي؛ في حين لم يثبت ذلك للجماعات التي كان يعتمل داخلها ذلك الإحساس الجماعي المنو به سابقا، على الرغم مما تأكد من تطور الممارسة داخلها وارتقائها إلى مستوى منظم؛ غير أنه يجب التنبيه مع ذلك، على أن ما لمسنه من وعي بالذات لم ينمح كلية أمام قوى أكثر تنظيما والتحاما وقدرة على "تدجين" واستتباع الفعاليات المعبرة عن المقدس، وأن هذه الأخيرة اختارت، أمام قوة الدول، أن تكون رديفا لها لفعل الخير أو ترسيخ شفوف معنوي لم يخل من عناية بمصالح الطائفة الآنية.

وبالرجوع إلى العناصر المتفاعلة في هذه المخططة الثالثة من تاريخ التصوف المغربي، نلاحظ استمرار وجود بعض كبار الشيوخ الذين فضلوا الانحياش عن أهل الدنيا، إلى جانب العناية بالاحتاجين والاضطلاع بمهام التربية الروحية والنهي عن المنكر، وعدم التفريط في نصح أولياء الأمور والدعاء لهم بصلاح الحال⁽¹⁶⁾. وفي

(15) التشوف، ص. 42.

(16) نذكر هنا على سبيل المثال تجارب كل من أحمد بن عاشر الشميني السلوي الذي فضل مراسلة السلطان أبي عنان على الالتقاء به بسلا عقب صلاة الجمعة، ومحمد بن عباد إمام وخطيب جامع القرويين بفاس الذي لم يتردد في مراسلة السلطان أبي فارس عبد العزيز في شأن بعض التجاوزات التي يرتكبها بعض من سماهم بحكام الجور. انظر محمد فتحة، مادة أحمد بن عاشر، معلمة المغرب، ج 17، رشيد السلاوي، رسائل سياسية غير منشورة لابن عباد الرندي، متنوعات محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1998، ص. 499-529.

المقابل اختار الحكام منهجا وسطا في التعامل معهم، فلم يتوانوا عن الوقوف بأبوابهم والاتصال بهم وأبدوا رغبة متكررة في التبرك بهم وأسندوا لبعضهم بعض الخطط الدينية والخزنية؛ أما بالنسبة للطوائف المعروفة في هذا العصر، فالملاحظ أن ثلاثا منها خلفت أثرا مكتوبا عن تعاليم شيوخها ومناقبهم، وهي الطائفة الأمغارية والطائفة الماجرية والطائفة الاغماتية. وقد دونت هذه المؤلفات في وقت متأخر من تجارب هذه الطوائف. ويمكن أن نضيف إلى هذه المجموعة كتاب أنس الفقير وعز الحقير لابن قنفذ القسنطيني لشديد صلته بهذه التجارب وتأثره بها.

إن ما يميز هذه المؤلفات هو حملها لها جس، تخطى التعريف بالشيوخ والتذكير بتجاربهم، إلى العمل على تأسيس صدارة تليق بمقام الطوائف المذكورة وتعكس تميزها عن غيرها. وإذا كانت قد ركزت كلها على عنصر السبق واتباع السنة والشرع وانخرطت في منحى الزهد والورع وارتقت بسند هؤلاء الشيوخ إلى التلمذة أحيانا على أقطاب طبعوا ببصماتهم حياة التصوف خلال القرن السادس⁽¹⁷⁾، فإن استحضار هذا الإرث لا يجب أن يحجب عنايتها بقضايا معينة تعتبر ولا شك، من دواعي التأليف وترجم ما نعينه بالوعي بالذات.

وبالرجوع إلى بهجة الناظرين⁽¹⁸⁾، الجامع لأخبار رباط تيط يتضح أن الغاية من تدوينه لا تخلو من رغبة صريحة في تذكير الحكام المرينيين بسوابق الطائفة الأمغارية في خدمتهم، ومن ذلك، تأكيد صاحب الكتاب على سبق الزاوية ومجال نفوذها بصنهاجة، إلى موالة هذه الحركة حتى قبل سقوط مراكش، منها إلى أن أواخر الخلفاء الموحدين وعمالهم لم يجرؤوا على التعرض للامتيازات التي كان هذا الرباط يتمتع بها منذ زمن بعيد والتي تتمثل في الإعفاء من المغارم والتحرير من كافة الوظائف وأن العمال كانوا يخافون العمل في المجال الأمغاري المذكور لا سيما إذا

(17) خصص ابن قنفذ فقرات مهمة لإبراز صلات الصحة والأخوة التي ربطت عددا من التجارب الصوفية بالمغرب،

(18) محمد ابن عبد العظيم الازموري، بهجة الناظرين وأنس الحاضرين ووسيلة العالمين في مناقب رجال أمغار الصالحين، مخطوط المكتبة الوطنية، د 1341

كان في نيتهم استخلاص جبايات المنطقة. وجدير بالذكر أن الازموري رتب خطابه بعناية كبيرة ووظف أدوات مختلفة من أجل الإقناع. بمطلبه، مستعملا الكرامة وتواقيع السلاطين وظهائرهم وتركيات العلماء. بمهارة كبيرة من أجل تذكير من يهيمه الأمر، وبأسلوب لا يخلو من تهريب ووعيد بضرورة استمرار الملوك في الالتزام بالتقاليد المرعية نحو هذا الرباط. ومعلوم أن هذه التطورات جاءت في معرض سياق سياسي مطبوع بأزمة الدولة المرينية بعد اغتيال السلطان أبي عنان. ولعل أهم نتائجها أن الأسرة الحاكمة لم تعد تتوفر على ما يكفي من عائدات للإحسان إلى عدد من الصلحاء والشرفاء الذين اعتادوا الإفادة من صلات الدولة. وقد أدى ذلك إلى الإضرار بمصالح الرباط المذكور إلى جانب شرفاء آخرين من المرابطين أولاد أبي زكرياء الحاحي وأبي يعقوب الشبوكي⁽¹⁹⁾.

ويلاحظ في نفس السياق أن كتابا مناقبيا آخر له بعد موسوعي بالنظر إلى ما جمع من أخبار الصالحين في المغرب الكبير، هو أنس الفقير⁽²⁰⁾ قد اهتم إلى جانب رصد ملامح خريطة التصوف في المغرب الأقصى خلال النصف الثاني من القرن الثامن الهجري بتأكيد انخراط مجموعة من علماء الوقت في تجارب الصلاح⁽²¹⁾ وربط زاوية جده لأمه، يوسف بن يعقوب بن عمران، الموسومة بزاوية ملارة بالسند المدني، ومعلوم أن هذه الزاوية كان لها إشعاع كبير بإفريقية وتلمذ بها بعض كبار الشيوخ كمصباح بوهادي ومحمد بن يحيى الباهلي المسفر وربطتها علاقات أخوة بآخرين كعلي بن يوسف الأنصاري وحسن بن الخطيب علي اللمعة... الخ. ولعل الخيط الناظم للكتاب هو رغبته في إبراز مختلف التيارات

(19) محمد القبلي، مساهمة في تاريخ التمهيد لدولة السعديين، مجلة كلية الآداب بالرباط، عدد 3-4، 1978، ص 29.

(20) أحمد بن قنفذ القسنطيني، أنس الفقير وعز الحقيير، اعتنى بنشره وتصحيحه محمد الفاسي وأدولف فور، الرباط، 1965.

(21) محمد فتحة، أنس الفقير أو الانتصار لزاوية ملارة، ضمن كتاب محطات في تاريخ المغرب الفكري والديني، منشورات كلية الآداب عين الشق الدار البيضاء 1996، ص. 163-170. وقد سمحنا لأنفسنا بالتذكير ببعض الأفكار الواردة في هذه الدراسة بسبب ما تعرض له النص الأصلي من بتر أثناء النشر.

الصوفية المعروفة بصلاتها بأبي مدين، كما لو كان هدفه هو وضع زاوية ملارة ضمن شبكة أوسع تضم أشهر طوائف المغرب. من جهة أخرى، يلاحظ أن ابن قنفذ ألف بعد أنس الفقير كتاباً آخر هو الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية وأهداه لسلطان الوقت أبي فارس عبد العزيز الحفصي (1394/796-1434/837)، ولم يمتنع في الأنس عن التنبيه غير ما مرة إلى الموقع المتميز لزاوية ملارة لدى باقي السلاطين الحفصيين، فقد كان والد جده للام مقرباً من السلطان أبي يحيى أبي بكر وحضر بيعته وبشره بطول مدته وسلامته من القتل. وكان ابنه يوسف الملاري (1582/680-1363/764) مقبول الشفاعة حتى في الأمور العظام لدى ملوكهم⁽²²⁾. وشهد له السلطان أبو العباس بالفرادة والسبق.

كانت صلات هذه الزاوية بالسلاطين الحفصيين متينة ومستمرة في أنس الفقير الذي يصفهم بالخلفاء الراشدين، في نوع من التزكية المتبادلة، ويتضح انحياز المؤلف وموقعه من هذه الدولة في معرض إثارتها لموضوع إرث الكرامة، فقد أشار اعتماداً على جواب أحمد بن عاشر بأن الكرامة لا تنقطع بموت صاحبها بل تستمر بعده، وهنا يوسع المؤلف نطاقها لتشمل ذرية الولي الصالح وأحفاده، وعضد كلامه باعتقاد السلطان في الشيخ يعقوب وكونه كتب ليوسف بن يعقوب بعد وفاة الشيخ، يرغبه في الدعاء له عند قبره، ليضيف على إثرها أنه ما زال يتوفر على رسالة السلطان. هكذا نقف على استمرار عناية السلاطين بهذه الزاوية ما تعاقبوا واستمرار الزاوية في الوجود بعد وفاة الشيخ المؤسس وتحصل ابن قنفذ، العالم المتلبس بالطريقة، على رسالة السلطان التي ترقى هنا إلى مقام الظهير المرسخ لصدارة هذه الزاوية بقسنطينة. هل هي احتياطات لإبراز أهمية الزاوية في النسيج الولائي بإفريقية خلال القرن الثامن الهجري، مع أن ما خصها به المؤلف لم يتجاوز سنة وفاة جده للأمم ووفيات أصحابه الذين ربطت بعضهم صلات تلمذة مع والد المؤلف؟ أم أنه قصد، في نوع من الترجمة الذاتية الموسعة، أن يؤهل نسه لأمر أعظم، له صلة فيما يبدو، بحرصه على تعزيز تلك الوشائج التي تربط أسرته بالسلطة الحفصية؟ وهل يندرج تأليفه في مشروع أهم ترعاه الدولة وتمهد له، وهو

(22) أنس الفقير، ص. 41

نشر تصوف معتدل ومسلم من خلال تذكيره بمشاهداته بالمغرب الأقصى واتصالاته بالعلماء العاملين وإشادته ببعض الشيوخ الذين أثروا فيه كأحمد بن عاشر وابن عباد الرندي ومحمد بن يحيى الباهلي وموسى بن معطي العبدوسي وعبد الرحمان بن عفان الجزولي وغيرهم، وذلك على غرار مصنف آخر كتب قبيل سنة 1373/774 وهو السلسل العذب⁽²³⁾ الذي أتى على ذكر سير جماعة من الصالحاء من أصحاب أحمد بن عاشر الذي اشتهر بالعلم والصلاح ونفى عن نفسه صفة المشيخة، ومعلوم أن هذا الكتاب أهدى للسلطان أبي فارس عبد العزيز المريني وأنه لم يغرق في ذكر الكرامات ولم يأت على ما يفيد بحصول التوترات المألوفة في علاقة هذا الوسط بالحكام، بل نراه بالعكس، قد اعتنى بإبراز مظاهر التعاون بين بعض الشيوخ والسلطة المرينية. ولا نستبعد أن يكون ابن قنفذ قد اطلع على هذا الكتاب قبل رحيله إلى إفريقية وتأثر به في تحرير الأنس الذي أتى حافلا بالمعطيات الدالة، ومنها موقع زاوية ملارة في نفوس السلاطين الحفصيين ومحوريتها بالنسبة للنسيج الولائي بإفريقية بالنظر إلى صلات الأخوة والصحة التي كانت تربطها مع عدد من الصالحاء الكبار وكثرة العلماء والفقهاء المذكورين في الأنس في إحالة على ضرورة التكامل بين التصوف والعلم الشرعي.

ولعله من المفيد التساؤل عن هذا التزامن العجيب في الاحتياطات المتخذة على المستوى الرسمي من المتصوفة بإفريقية والمغرب الأقصى وغيرهما. فقد بينت بعض الدراسات الحديثة أهمية الصلاح في إفريقية خلال العهد الحفصي والأدوار التي لعبها سواء على المستوى الاجتماعي أو السياسي وهو ما كان يؤرق السلاطين أحيانا ودفعهم إلى البحث عن سبل للتحكم فيه، وهي إجراءات لا تكاد تختلف في الواقع عما هو مألوف من تدابير في علاقة غيرهم بهذا الوسط⁽²⁴⁾ ومن بين الوسائل المختلفة المستعملة هناك ما يتصل، عن طريق التأليف، بتأهيل صنف معين من المشيخة، قد يتصف في الحالات المثلى بما ذكرناه أعلاه، وفي غيرها بالحياد واعتزال

(23) محمد بن أبي بكر الحضرمي، السلسل العذب، تحقيق مصطفى النجار، منشورات الخزنة الصبيحية بسلا، 1988

(24) نيلي سلامة العامري، الولاية والمجتمع، منشورات كلية الآداب بتمنوبة، 2001، ص. 317-346.

أهل الدنيا بل وعدم الاهتمام بأمر السلاطين؛ فقد ختم ابن قنفذ كتابه وهو يعرض لشروط التوبة، وهي كما هو معلوم أولى خطوات الانخراط في طريق القوم، بقوله: "إن من شروط معاملة النائب لجباية الدنيا الاعتزال وإن لقيهم فالسكوت أسلم وإن دعي إلى جواب احتاط فيه وإن طلب في دعاء دعا بصلاح الحال والتوفيق للخير... ولا بأس بالدعاء على العمال الفجار وإن كان السلطان هو الجائر فلا يدعو عليه فمن دعا على سلطان سلطه الله عليه.⁽²⁵⁾"

ثالث هذه المصنفات هو المنهاج الواضح⁽²⁶⁾ وقد ألفه أحد حفدة الشيخ أبي محمد صالح، والكتاب كله مرافعة صريحة ضد فئة من بني عمومة المؤلف عهد إليها بالإشراف على شؤون الرباط وانحازت عن طريقة الشيخ المؤسس، فلم يتوان المؤلف عن وصفها بأبشع الصفات ونعتها بالجهالة تارة وبالتعسف تارة أخرى، مبررا تصديه للأمر بإرادة صون ذكر الشيخ من تأويل الجهلة ومتعسفي أهل العصر وخوفه من أن يؤدي ذلك إلى زوال الطريقة أو أن ينسب الشيخ إلى غير تحقيق، وأنه ما تعرض لذلك إلا استجابة لبعض فضلاء العصر⁽²⁷⁾ الذين كانوا يبحثون عن تلك الفضائل ويتوسلون إلى سماعها على وجهها بكل الوسائل. ويبدو من كلام المؤلف أن طائفة الحجاج قد غرقت في البدع وكثر في داخلها المدعون بعد أن تسلط عليها المعتدون الذين لم يتوانوا عن سفك الدماء⁽²⁸⁾. ومعلوم أن عشيرة أبي محمد صالح تنتمي إلى قبائل هسكورة، وإن استظهرت بأصول قرشية أموية، وأنه بعد وفاة مؤسس الطائفة، الذي أوصى بان يخلفه ولده أحمد (جد المؤلف)، ساند أشياخ الهساكرة أبنا آخر هو عبد الله وقدموه ليرأس الرباط ضدا على إرادة الشيخ وفي تجاهل تام لمؤهلات أبي العباس أحمد (ت 1262/660 الذي شهد الكثيرون بجلالة قدره وفضائله وكثرة كراماته⁽²⁹⁾).

(25) انس، 115-116

(26) أحمد بن إبراهيم المجري، المنهاج الواضح في تحقيق كرامات أبي محمد صالح، تحقيق ودراسة محمد الرايس، رسالة لنيل الدكتوراه من جامعة إكس مارسيليا، 1996 مرقونة

(27) نفسه، ص. 16

(28) نفسه، ص. 19

(29) نفسه، 137 و148

قدم المؤلف تعريفا مقتضبا لعبد الله بن صالح وصفه فيه بأنه حاج ورجل فاضل نال حظا من الدنيا (ت1252/650). أما مؤاخذاته على أهل الرباط فهي بالرغم مما ذكر، لا تتوقف عند أبناء الشيخ، فهم منزهون عنها، بحيث نجده يلتمس العذر لأحدهم وهو عيسى ابن الشيخ الذي عين واليا بأسفي من قبل الخليفة المرتضى الموحيدي وبراہ من مد اليد إلى أموال الرعية، بالرغم مما اشتهر به من قسوة. أما الطائفة المستهدفة فهي معاصرة للمؤلف الذي كان حيا في مطلع القرن الثامن الهجري، وهي في نظره جاهلة متعسفة مبتدعة تقتل على الفتوحات وتنتهك فيها حقوق الغرباء علما بأن هذه الظاهرة كانت معروفة في حياة الشيخ ولم يعمل على تغييرها. لا يسمح لنا هذا النص الغني بالنفاذ دائما إلى غاياته المستخفية بالرغم من متانة أسلوبه ودقة صياغته، وهذا راجع إلى أن المؤلف اختار أحيانا أسلوب التلميح والاستعارة، ومن ذلك ما ذكره معتذرا عما بدر منه من تدوين في وجود من هم أولى منه من ذرية أبي محمد صالح، الذين "آثروا الانسحاب إلى جانب الغيورين على الدين لما ألفوا من تعليق الدر في أعناق الخنازير.⁽³⁰⁾"

وبعد، فهذا الكتاب وإن كنا لا نتوفر على شهادة مخالفة لما سعى إلى إبرازه، فانه يعكس أجواء المنافسة بين ذوي الحقوق في الرباط. وإذا كان تقدم المؤلف في السن وعدم الذرية يبرئانه مما قد ينسب إليه من رغبة في إحياء رباط والده بأغمت أوريقة⁽³¹⁾، فإنه من غير المستبعد أن يكون دافعه هو لم شمل الأحياء من بين أصحاب والده على جانب بعض ذرية الشيخ من اجل الرجوع بالطائفة إلى جادة الصواب، وهو اختيار تفحصناه فلم نجد ما نستند إليه إذ إن إرجاع الأمر لذرية أبي العباس أحمد يستلزم آليات خطاب أخرى لم نقف عليها في المنهاج، ولعل أهم ضمانات هذا الاختيار الانفتاح على سلطة بني مرين فهي وحدها الكفيلة بترجيح طرف على آخر داخل الرباط، والظاهر أن ذلك لم يحصل لبقاء الأمر في ذرية عبد الله بن الشيخ؛ فقد أشار ابن الخطيب إلى أن مقدم الرباط أحمد بن يوسف حفيد

(30) نفسه، ص 400 .

Ahmed Rais, Aspect de la mystique marocaine au XI-VIII/XIII-XIVs à travers (31) l'analyse critique de l'ouvrage Al Minhāj al Wādiḥ, thèse de Doctorat, université d'Aix - Marseille, 1996, p. 133

أبي محمد صالح تلقاه حينما زار أسفي ما بين (760-763/1359-1362) ووصفه بأنه جالس السلطان وقاد ركب الحجاج وجر ببلده دنيا عريضة وأنه كان "يفد على باب السلطان في سبيل دالة بقديمه ويقفل إلى وطنه مجدد الصكوك مستجاد الخلعة"⁽³²⁾ وأن ابن عم المقدم المذكور آنفاً، كان خطيب جامع أسفي وأنه كسب بدوره دنيا عريضة⁽³³⁾. من جهة أخرى فإن الشذرات المتوفرة عن صلات ذرية أبي محمد صالح بالمرينيين تؤكد بدورها تعيين عيسى بن الشيخ عاملاً بدكالة أو آخر القرن السابع الهجري واختيار أحد حفدة عبد الله بن صالح، وهو عبد الواحد، ليكون من بين خاصة السلطان بفاس⁽³⁴⁾

يبدو إذن أن المرينيين راعوا لأبناء الرباط سابق تقربهم من الحركة المرينية وكافأوهم ببعض الخطط الدينية والسلطانية دون أن يميزوا فيما يظهر بين مختلف فروعهم. أما ما تقدم من بحث عن دواعي التأليف فيكفي المؤلف فضلاً أنه تمكن من حفظ أخبار أبي محمد صالح وتراثه، ولعله وضع هذا الهدف نصب عينيه وهو يحس بدنو أجله، ألم يردد في صدر الكتاب أن المكسب الحقيقي هو أحد ثلاثة: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له⁽³⁵⁾.

يتبين مما تقدم أن هذه المؤلفات قد اهتمت بقضايا مختلفة وعبرت عن مشارب متنوعة في إطار التأليف المنقبي، وبالرغم من ذلك ومن طول المدة التي استغرقتها اكتمال بنيتها، فإن هذه المرحلة حبلت بأشكال متفاوتة من مظاهر الوعي بالذات، أهلت أصحابها ليكونوا القدوة والمثال والوسيلة إلى تجاوز الصعاب، كما عبرت عن غيرة جهوية وعن حمية وتعصب لفئة دون أخرى، ناهيك عما ظهر من بعضها من انتصار لطريقة على حساب أخرى أو رغبة في أن تستظل برعاية السلطان في مقابل انخراطها في ما لا يسوءه. وقد حصل هذا بعد رحيل جيل الشيوخ المؤسسين وتحول طرقهم عن مناهجها الأولى لتصبح عبارة عن مركبات للمقدس، لا تكاد

(32) ابن الخطيب، نفاضة الجراب، نشر وتعليق أحمد المختار العبادي، الدار البيضاء، 1985، ص. 69

(33) نفسه، ص. 71

(34) Ahmed Rais, ibid, p.99, 123

(35) المنهاج، ص. 12

تختلف في طريقة تدبيرها عن أية مقالة دنيوية، فإذا ضاق الحال بورتها بحثوا لأنفسهم عن آفاق أخرى لزرع بذرة الشيخ وترويج تجارتهم.

وإذا كان هذا البحث قد تبني تحقيقا متداولا بين كثير من الباحثين ولم يتجاوزه بالنسبة للعصر الوسيط، فإن اصطباغ المرحلة اللاحقة بالإرث الشاذلي المشيشي قد ترتبت عنه خصوصيات وتعقيدات جملة لا تسمح، من منظورنا، بالاستمرار في معاناة حقب التصوف وفق نسق طبقي عادي.

مقدمة في مراجعة الحقبة الجزولية

عبدالله نجمي

كلية الآداب - الرباط

دارت بعض الأعمال السابقة حول هذه المراجعة، وإن حملت عناوين تفتقر إلى المباشرة والقصدية اللتين ينضج بهما عنوان هذا العمل الجديد⁽¹⁾. وتمت الإشارة فيها باقتضاب إلى الحقبة المصطلح على تسميتها بالجزولية، واقتصر في تعريفها على القول إنها موروثة عن المدرسة الكولونيالية منذ مطلع القرن الماضي، ومتواترة في كل الدراسات الوطنية والأجنبية التي اهتمت بتاريخ التصوف المغربي إلى أيامنا هاته. ويأبى تناولها في إطار إشكال التحقيق هذه الإحالة العجلى، ولا يسمح بالركون إلى الشهرة والتداول اللذين حظيت بهما بين الباحثين. بل يستدعي تخصيصها بالأولوية والتقديم، والوقوف عندها بالتروي والتفصيل، خصوصا وأنها من صميم أقدم تحقيق للتاريخ الذي يهمننا.

تم إنجاز هذا التحقيق الأول في بداية الحماية الفرنسية، وفي وقت مبكر من عمر التواريخ المكتوبة في تاريخ التصوف المغربي. فاكتمل بذلك أفضلية السبقية، وزاد عليها بالرسوخ لاستناده - كما سنقف على ذلك - على أساس متين. وانقسم

(1) عبدالله نجمي، بين زروق ولوثر : في الإصلاح الديني والعصور الحديثة، ضمن : الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، دراسات تاريخية مهداة للاستاذ ابراهيم حركات، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 69، مطبعة النجاشي الجديدة، الدار البيضاء، 1997، صص 77-120.

- نفس المؤلف، البدعة خلال عصر التصوف، ضمن : البدع في تاريخ المغرب - قضايا ونصوص، مجلة دفاتر البحث، جامعة الحسن الثاني، عين الشق، الدار البيضاء، المجلد الأول، العدد الأول، شوال 1422 - دجنبر 2001، صص 57-99.

من جاء بعده إلى فريقين : فريق تلقاه بالقبول والتسليم، فهرع على أثره، ونسج على منواله. وفريق تصدى له بالتعديل والتجريح، فكشف عن عوراته وهناته، ودعا إلى إعادة النظر فيه. فيحقق الوقوف عند هذه المحاولة المبكرة في تحقيق تاريخ التصوف المغربي فائدتين : تهم الأولى المحور العام الذي يطمح إلى معالجة هذا الإشكال، ما دامت هذه المحاولة لم تفقد سلطتها الإجرائية بعد على الرغم من التقادم الذي أدركها، وما دمنا نفتقد المقترح البديل الذي يتجاوزها. وتفيد الثانية مشروعنا الخاص الذي يروم مراجعة إحدى حقبها، والتي اصطلحنا على تسميتها بالحقبة الجزولية.

أحرز ميشو بلير (1857-1930)⁽²⁾ قصة السبق في مضمار تحقيق تاريخ التصوف المغربي، وذلك في المقالة التي نشرها بمجلة "هسبريس" عام 1921⁽³⁾، وفي المحاضرات التي ألقاها بمعهد الدراسات المغربية العليا (كلية الآداب بالرباط حاليا) عام 1923، ثم صدرت بمجلة "المستندات المغربية" عام 1927⁽⁴⁾. ويستدعي الخوض في السياق المعرفي والإيديولوجي لمحاولته المبكرة هاته في الإشكال الذي يهمننا التمييز بين منطلق اهتمامه وكتابته ومحاضراته في تاريخ الطوائف المغربية، وبين الأساس الذي استند إليه في تشييد وإبراز معالم هذا التاريخ الذي صنف فيه وتصدر لمجالس تدريسه.

تكفي الإشارة إلى المناصب التي تقلب فيها من قبل عمله هذا وأثناءه ومن بعده لنخلص إلى اتصال علمه وعمله بالمشاريع الإستعمارية لبلده : فقد نشر مقالته وهو رئيس "البعثة العلمية الفرنسية"، وقصد بمحاضراته إلى ضباط الشؤون الأهلية وحكام الأقاليم، وتولى بعد صدورها خطة مستشار الإقامة العامة في الشؤون المغربية. فهو أحد رجال سلطة الحماية، ومن العلماء الملتزمين بقضايا فرنسا التوسعية في شمال القارة الإفريقية وغربها وفي غيرها من البلدان الإسلامية، ومن العاملين على تمهيد

(2) عن ترجمته ومصادرها انظر : مصطفى القادري، ميشو بلير، معلمة المغرب، 21 : 7347-7348.

(3) Edouard Léon Michaux- Bellaire, Essai sur l'histoire des confréries marocaines, Hespéris, tome 1, année 1921, 2^e trimestre, pp 141 - 159.

(4) même auteur, Conférences faites au cours préparatoire du Service des Affaires Indigènes, Archives Marocaines, volume XXVII, Paris, 1927, pp 1- 86.

السبل في وجه الإحتلال والتغلغل. وتغني قراءة مقالته ومحاضراته عن هذه الإشارة، وتفضي إلى الوقوف على تصريحه بتأييده المطلق لسياسة بلاده في مستعمراتها، وتعبيره عنها بالمصلحة العليا التي يستوجب تحقيقها منتهى الوفاء والإخلاص.

هرع ميشو بلير على أثر من سبقه من الفرنسيين الذين ألفوا في تاريخ الطوائف الصوفية بالجزائر والسودان الغربي، وطمح إلى مساورتهم في مضمارة هذه المعرفة وهذا الاختصاص. واجتهد في سد الثلمة الحاصلة في هذا الباب من أبواب العلوم الكولونيالية، وقوامها تاريخ الطوائف الصوفية المغربية الذي لم يسبقه إليه أحد من بني جلدته، ووضع نصب عينيه كتابة تاريخ مكمل لتواريخهم. ونبه إلى أهمية تاريخه هذا وحاجة القائمين على الشؤون الاستعمارية إليه، لا لأنه يطلعهم على ماضي الطوائف الصوفية المغربية التي استمرت إلى وقته، والتي يميز فيها بين التي من شيعته والتي من عدوه فحسب، بل لأن العديد من الطوائف الصوفية المنتشرة في الجزائر والسودان الغربي وغيره من بلاد الإسلام ليست سوى فروع لبعض هذه الطوائف بالذات، ولأن أئمة من أتباعها تهوي أفئدتهم إلى الزوايا والأضرحة المغربية التي هي أمهات مزاراتهم، وبالأخص شيعة الوزانيين والدرقاويين والتجانيين. وتاريخه بذلك، وإن كان يعد ذيلًا وتكملة للتواريخ السابقة، فإنه يمتاز عليها بكونه واسطة عقدها والحلقة المركزية التي تكتمل به حلقاتها، وتنظم به سلسلتها.

لم يقل ميشو بلير لا في مقالته ولا في محاضراته إنه بلغ الغاية والنهاية في تاريخه المنشود، بل أكد على أنه لم يزد على التوطئة والتمهيد. وعبر عن ضخامة هذا المشروع، وحاجته إلى انخراط مصالح الشؤون الأهلية فيه. وصرح لطلبته من الضباط وحكام الأقاليم في أولى محاضراته أنه لن يفيدهم بتاريخ شامل، وإنما بخلاصة مباحث متفرقة. وأنه إنما وضع أسس وقواعد هذا الموضوع، وأن عليهم إقامة صرحه وتشيد أركانه. وأوضح لهم أن سويغات دروسه المعدودات لن تمكنه سوى من رسم خارطة طريق يحتاج سيرهم فيها إلى السنوات ذوات العدد، وأن على كل واحد منهم حين يرجع إلى الإقليم الذي تحت إمرته أن يبحث عن مصادر هذا التاريخ، وينقب عن مادته، ويسأل عن أخباره. وألا يقلل من شأن أي أمر يتصل بموضوعه، ولو كان "كركور" حجر. ثم يكتب مونوغرافية تؤرخ للتصوف ورجاله في إقليمه،

وحين يتم الفراغ من هذه الأعمال، وتجمع وتضم إلى بعضها بعض، أنذاك ستتوضح ملامح الإشارات الماحلة التي جاءت في دروسه، وتتوسع المباحث المختصرة التي وسعتها أوقات مجالسه العلمية، وتتوفر إمكانية إعداد التاريخ الشامل والمنشود.

تنضاف إلى هذا النقد الذاتي الذي يعود إلى أولية القرن الماضي الانتقادات التي تواترت خلال النصف الثاني منه، وجاءت عند عدد من الباحثين المغاربة، وكشفت الغطاء عما صرح به هذا الناقد وما لم يصرح، وعما كان يصدر فيه عن عمد وما كان يخوض فيه من غير قصد. ومجملها أن تاريخه لم يكن بدعا من الكتابات الكولونيالية المبكرة التي ذهلت عن إدراك ظاهرة الزوايا في شمولها، ولم تزد على ملاحظة بعض جزئيات هذه الظاهرة الاجتماعية المتنوعة الأشكال. وأنه كتب ما كتب زمن انتشارها الواسع في البدو والحضر، وفي السهل والجبل، وبين الخاصة والعامة. فعظمت في عينيه، وبالغ في تقدير خطورتها إلى درجة الخلط بين تاريخها وتاريخ انتشار الإسلام في المغرب، وجعلها أساس ومنطلق دولتين من دوله، وهما دولتا المرابطين والموحدين. ولم يسلم من الوهم الناشئ عن تشابه أحوال المجتمعات السابقة عن الحداثة، فالتبست عليه حال بعض كبريات الزوايا المغربية بحال الإمارات الكنسية الأوربية خلال العصر الوسيط، فشبها بها وقال إنها إمارات دينية، وقرأ ظواهر التوقير والاحترام التي بأيدي شيوخها على ضوء قراءة عقود التفويض وتسليم السيادة التي كانت بيد أرباب الإمارات الكنسية. وانتهى إلى تبعية هذه الإمارات الدينية لبلده بالتبع إلى طلب مشايخها الحائزين لهذه الظواهر الحماية الفرنسية⁽⁵⁾. ولم يجنح في تاريخه هذا إلى التدقيق والتحقيق، ولم يرجع إلى مصادره المتنوعة في كثير من فصوله، وقنع في بعضها بالإلتقاطات الإثنوغرافية، وظن أنها من التاريخ⁽⁶⁾.

هذه بعض المعطيات المتعلقة بالسياق المعرفي والإيديولوجي الذي تمت فيه هذه المحاولة المبكرة في تاريخ التصوف المغربي، ولا سبيل إلى جلب كل ما قيل بصدددها، ولا حاجة إلى بسط كل ما شابها من الهنات والسقطات. والمهم هو التوقف عند

(5) - Abdallah Laroui , Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830 - 1912) , François Maspero , Paris , 1977 , pp , 131- 154.

(6) Mohamed Kably, Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age, (6) Maisonneuve & Larose ,Paris, 1986 , p 320 , n 1 .

التحقيب الذي اقترحته ونظمت به مسار هذا التاريخ من القرن 9/3 إلى القرن 14/20، والتساؤل عن الخلفيات التي ثوت وراء اختياره، وهل نشبت فيه المقاصد الإيديولوجية التي وجهت هذه المحاولة وغيرها من منجزات المدرسة الكولونيالية الفرنسية ؟

يفتقد التاريخ المذكور إلى المقومات المعرفية والعلمية والخلفيات الإيديولوجية المطلوبة في كل تحقيب، وهذا واضح في سياق تأليفه وضوح النهار لا يحتاج إلى دليل. فلم تتسن لصاحبه فرصة الإطلاع على متونه المتنوعة والوفيرة، والتي لم يكن بعضها معروفا في وقته، وكان بعضها يومها معدودا في حكم المفقود. وتنبئ قراءته لبعض المصادر بعدم التثبت، فقد اعترف في محاضراته أنه احتاج إلى دهر لكي يعلم أن عبد العظيم الزموري الذي اطلع على كتابه "بهجة الناظرين" هو عبد العظيم الذي سمع به وتأليفه من لدن الأمغاريين حين اتصل بهم. وكذلك لم تسعفه خلفياته الإيديولوجية في توجيه تحقيب تاريخه، ولم تنفعه المقاصد الاستعمارية في تنظيم مسار هذا التاريخ تنظيما يخدم العاملين على بلورة هذه الغايات.

جمع ميشو بلير مادة وافرة من تاريخه من الروايات الشفوية التي حصلها ممن لقيهم من مشايخ الفقه والتصوف، من أهل العلم ومن لم يؤتوا حظا من العلم، ويعد التحقيب الذي نظم به وقائع وأحداث هذا التاريخ من حصيلة اللقاءات التي جمعت بينه وبين هؤلاء الأعلام. ونواة هذا الناظم ما نظمه الشيخ عبد الواحد بن عاشر (ت 1040/1650) في أرجوزة "المرشد المعين" أواسط القرن 17/11، وتوافق المغاربة عليه من بعده، وقوامه أن التصوف المغربي مرجعه كله إلى الإمام أبي القاسم الجنيد (ت 910/297) ⁽⁷⁾. وموجه هذا الناظم ما أكدده محمد المهدي الفاسي (ت 1109/1698) في أواخر هذا القرن من رجوع غالب أهل الطرق بالمغرب في القرنين 10 و 11/16 و 17 إلى الشيخين "الشاذليين" محمد بن سليمان الجزولي (ت 870/1465) وأحمد زروق (ت 899/1493)، إلا من شذ عنهما من بهلول أو مجذوب أو

(7) عبد الواحد بن عاشر، المرشد المعين على الضروري من علوم الدين، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، دون تاريخ، ص 13.

صاحب حال ممن لا يعرف له شيخ⁽⁸⁾. وما صدقه واقع الطوائف الصوفية بالمغرب في أوائل القرن 20/14، والمترتب عن استمرارية الطوائف "الشاذلية" وهيمنتها وغلبتها وسعة انتشارها وانتساب غالبية أهل الطريق إليها إلا من شذ عنها من أتباع الطائفتين "الجيلالية" و"التجانية". والرابط بين نواة وموجه هذا الناضم اتصال الطريقة الشاذلية بالإمام الجنيد، وما دامت غالبية الطرق الصوفية المغربية ترجع إلى الإمام الشاذلي ابتداء من القرن 16/10، وما دامت الأسانيد الشاذلية المختلفة تلتقي عند الإمام الجنيد⁽⁹⁾. وهكذا تيسرت السبيل لهذا التاريخ المبكر للتصوف المغربي، وتمهدت الطريق لفهمه وتنظيم أحداثه ووقائعه. فاتخذ القرن 9/3 منطلقا لبدايته ونشأته، واعتمدت مدرسة الإمام الجنيد كمرجعية مذهبية لأهله وطوائفه، وعول على تاريخ الطريقة الشاذلية في إدراك سيرورة تطوره وإبراز معالم حقبة وعصوره. وإذا كان معلما بداية ونهاية حقبة الأولى واضحين، ومحددان بصاحبها الأصل الجنيدي والفرع الشاذلي، فإن تحديد معالم حقبة التالية استند إلى النظر الذي استقر في ذهن ميشو بلير عن مجريات تاريخ انتشار هذا الفرع بالمغرب، وخلاصته الحركة الشاذلية "التجديدية" التي تمت على يد الإمام الجزولي خلال القرن 15/9، والذي قال عنه إنه جب ما قبله، وكان مقدم من أتى بعده. فنظم تاريخ التصوف المغربي في الحقب الثلاث التالية :

— من الإمام الجنيد إلى الإمام الشاذلي (ق 13-9/7-3).

— من الإمام الشاذلي إلى الإمام الجزولي (ق 15-13/9-7).

— من الإمام الجزولي إلى عهد الحماية (ق 20-15/14-9).

لا ضير في القول إن هذا التحقيب "مغربي" في روحه ومقاصده، وإن كان أجنبيا في اليد التي سطرته وفي الشخص الذي شيده وأبرز معالمه. فهو مؤسس على ما ألفى ميشو بلير المغاربة عليه، ولم يزد فيه على دور المؤرخ التقليدي الذي ينشد

(8) محمد المهدي الفاسي، تحفة أهل الصديقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية، مخطوط بالمكتبة الوطنية بالرباط، عدده 76 ج، ص 2.

(9) انظر هذه الأسانيد :

— أحمد التوفيق، التصوف في المغرب، معلمة المغرب، 7 : 2393.

الحقيقة والموضوعية، وإن جانب حقيقته وموضوعيته المقاصد السنية والأخلاقية التي كان المغاربة يتغنونها من وراء القول بتبعيتهم للإمام الجنيد، وتفرقت به السبل وراء المقاصد الاستعمارية الجاهدة يومها في نفي الإسلام وإثبات البدع والوثنيات. وهذا لا ينكر فضله في إدخال مفهوم التحقيق الجديد على الثقافة المغربية يومئذ بوجه عام، وعلى كتابة التاريخ المغربي بوجه خاص، واستخدامه في حقل دقيق من حقوله، وهو تاريخ التصوف.

يختلف التحقيق باعتباره تأويلا لموجود ومشيد في آن واحد من عصر إلى عصر، ومن شخص إلى شخص، ومن مرحلة حياة فرد إلى مرحلة أخرى من حياته⁽¹⁰⁾. وقد غير ميشو بلير تحقيقه الثلاثي السابق في لمح البصر، وذلك في المدة الفاصلة بين عام نشر مقالته (1921) وعام إلقاء محاضراته (1923). وقد يكون هذا التغيير حصل نتيجة لآراء وملاحظات أعقبت صدور مقالته المذكورة، وقد تكون صدرت من بعض قرائه من العلماء المغاربة أو من بعض نظرائه من الفرنسيين. وهكذا نظم تاريخ التصوف المغربي في محاضراته في الحقب الأربع التالية :

- من الشيخ الجنيد إلى الشيخين أبي مدين وعبد القادر الجيلاني (ق 3-6/9-12).
- من الشيخين أبي مدين وعبد القادر الجيلاني إلى الشيخ الشاذلي (ق 6-7/12-13).
- من الشيخ الشاذلي إلى الشيخ الجزولي (ق 7-9/13-15).
- من الشيخ الجزولي إلى عهد الحماية (ق 9-14/15-20).

نشأ هذا الاختلاف بين التحقيقين القديم والجديد عن شطر الحقبة الأولى في التحقيق القديم إلى حقتين، وجعل الشيخ أبا مدين (594/ 1197) معلم نهاية حقبة فاصلة في تاريخ تسلسل المدرسة الجنيدية إلى الغرب الإسلامي بوجه عام والمغرب بوجه خاص. وتأتي خطورة هذا الشيخ في هذا التاريخ من كونه القناة التي انتهت إليها الاتجاهات الجنيدية المشرقية والمغربية المختلفة، من طريق الشيخ أبي يعزى (ت

(10) محمد مفتاح وأحمد بوحسن (منسقان)، إشكال التحقيق، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 56، ص 9.

572/1177) الذي لقيه بجبل عروجان، ومن طريق الشيخ علي بن حرزهم (ت 559/1163) الذي تتلمذ عليه بفاس، ومن طريق الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت 562/1166) الذي أخذ عنه بمكة المكرمة. فحاز أسانيدهم الجنيدي بمجموعة، وحصلها عنه تلميذه الشيخ عبد الرحمان المدني الزيات، والذي تتلمذ له الشيخ عبد السلام بن مشيش (ت 626/1228)، والذي نقلها إلى تلميذه أبي الحسن الشاذلي⁽¹¹⁾. وكان الشيخ أبو مدين رأس الطائفة "المدينية" التي كانت أكثر الطوائف نفوذا في عصره، وستربط بداية الطريقة الشاذلية بالمغرب بمزاحمة فرعيها الكبيرين به، وهما طائفتا المجاهدين والمجاهدين⁽¹²⁾.

يصدق القول الذي سلف في التحقيق الثلاثي على التحقيق الرباعي الجديد، ويؤكد القبول الذي صادفه هذا الأخير من قبل علال الفاسي الذي اعتمده في تقسيمه لعصور التصوف المغربي، وصرح بهروعه في ذلك على أثر ميشو بلير⁽¹³⁾. وفي هذا دلالة على سلامة هذا التحقيق كأداة إجرائية من كل شائبة إيديولوجية أجنبية، ودليل على صلاحية استخدامه كوسيلة علمية - تجريبية، سواء في أولية الاحتلال أو في فجر الاستقلال أو في يوم الناس هذا الذي تعقد فيه هذه الندوة⁽¹⁴⁾. ولا بأس من الاستطراد والإشارة إلى تصرف علال الفاسي في التحقيق الذي استعاره، وأنه لم يسلك فيه حذو القذة بالقذة. فأضاف إلى الحقبة الأولى الشيخ أبا يزيد البسطامي (ت 874/261)، وزاد في الثانية الشيخ عبد السلام بن مشيش. وإيجاد مقعد للشيخ أبي يزيد مع الإمام الجنيد وإقحامه معه في نشأة التصوف المغربي يضفي طابع الجدة على هذا التحقيق، ويسمه بالاختلاف عن التحقيق

(11) انظر هذه الأسانيد :

- أ حمد التوفيق، التصوف في المغرب، مرجع سابق، 7 : 2393.

(12) محمد المنوني، ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، مطابع الأطلس، الرباط، دون تاريخ، صص 236-238.

(13) علال الفاسي، التصوف الإسلامي في المغرب، إعداد عبد الرحمان بن علي الحريشي، مؤسسة علال الفاسي، مطبعة الرسالة، الرباط، 1998، ص 12.

(14) انظر : محمد العدلوني الإدريسي، التصوف في المغرب في القرن السادس الهجري : عصر المرابطين، ضمن أعمال هذه الندوة، ص 13.

المنسوج على منواله، وينبئ بتأويل جديد ينفي استبداد الشعبة "الأخلاقية" الجنيديّة بهذه النشأة، ويقول بوجود شعبة "الحقائق" البسطامية فيها أيضاً، كما يعبر الحرص على إثبات توسط الشيخ ابن مشيش بين الشيخين أبي مدين وأبي الحسن عن إلحاح في إبراز علو وجلالة دفين جبل العلم.

ما يهمنا من هذا التحقيق المبكر هو اختصاصه بالحقبة الجزولية، فقد ظهرت فيه أول ما ظهرت، وفيه اتخذت صورتها التي استقرت، وعنه تواترت في كل الدراسات الأجنبية والمغربية التي جاءت من بعده. ولأن حصل الاتفاق على إعادة النظر فيه، فقد تم التركيز على معلم بدايته، واجتمعت الكلمة على رد قوله برجوع الطوائف الصوفية المغربية إلى الإمام الجنيدي. أما بالنسبة للحقبة الجزولية التي تهمننا فقد سلمت من النقد، وحظيت بالقبول والتسليم. وقد رأينا علال الفاسي يحذو فيها حذو النعل بالنعل، ولا يمسهما بتصرف أو تعديل. وكذلك نجدها في كل ما كتب من بعده، وتساوى في ترددها وترجيحها الرصين من الباحثين وغير الرصين. فما هي الملامح الكبرى للصورة التي رسمها هذا التاريخ المبكر لهذه الحقبة المقصودة بالمراجعة؟

حدد ميشو بلير معلمي بداية ونهاية هذه الحقبة بالقرون، وقال إنها تمتد من أيام الإمام الجزولي إلى أيامه (ق 9-14/15-20). وجعلها بذلك أطول حقبة تاريخ التصوف المغربي، وسلم باستبدالها بما يقرب من نصفه، وقدر عمرها بخمسة قرون كاملة، وأرسلها سيرورة متصلة مستوية لا عوج فيها ولا أمّتا. ولم يحضها طول الأمد فحسب، بل اعترف لها بعمق الأثر في هذا التاريخ، ورفعها من مجرد حركة من الحركات التي احتاجت إليها الطريقة الشاذلية لكي تحقق انتشارها وهيمنتها بالمغرب إلى درجة الطريقة التي نسختها، كما نسخت طريقة أبي الحسن من قبل سائر الطرق، وكما نسخت الملة المحمدية سائر الملل، وقاس فضل الإمام الجزولي في "تجديد" و"إصلاح" الطريقة بالمغرب على فضل المولى إدريس في نشر الإسلام به.

طرح ميشو بلير السؤال عن الأسباب السياسية والدينية الكامنة وراء هذه الحركة الصوفية العارمة، فوجدها في الغزو الأيبيري للسواحل المغربية، وجهاد الدفع الذي

ترتب عنه، وتلبس الجزولية بالرباط والمراطة. ونظر في سيرة الإمام الجزولي، فأكد على نسبه الشريف، وأبرز الخطورة التي أصبحت للنسبة الشريفة خلال القرن 15/9. وأثبت اليد التي كانت للجزوليين في إقامة دولة الشرفاء السعديين، وتوقف عند استعانة السلطان عبدالله الغالب بالله بزاوية أولاد البقال بالحرايق من قبيلة غزاوة في حربه ضد الأتراك حين نزلوا بحجر بادس، واهتبل بمشاركة قبائل جباله بزعامه الريسونيين في معركة وادي المخازن، ودور الشيخ محمد بن علي بن ريسون في نشر الطريقة الجزولية بقبيلة بني عروس التي يوجد بها جبل العلم، وإنعام السلطان أحمد المنصور الذهبي على أهل الزاوية الريسونية بالتوقير والاحترام، وعلى ضريح الشيخ عبد السلام بن مشيش بالحرم. وتوقف عند هذا الحد في تتبع تاريخ الطريقة الجزولية، وانتقل إلى جلب نتف من تاريخ بعض الزوايا الجزولية التي نشأت خلال القرن 16/10 واستمرت إلى القرن 20/14.

تسمح هذه الخلاصة بالقول بوجود انقطاع في تاريخ الحقبة الجزولية، ويمكن من التمييز فيه بين تاريخين متصلين ومنفصلين في نفس الآن، وهما تاريخ الطائفة الجزولية خلال القرنين 9 و 10/15 و 16، وتاريخ بعض الزوايا الجزولية من القرن 10/16 إلى القرن 20/14. ولا علاقة لهذا الانقطاع بالقطيعة التي تحدثت في سيرورة الحقب والتواريخ، وإنما يتصل بالمسلك السهل الذي سلكه ميشو بلير في تاريخه المذكور. ويضرب التاريخ الأول في نفس الاتجاه المعبر عن جسامه الحركة الجزولية ليس في التاريخ الديني بوجه عام باعتبارها حركة إصلاحية دينية كبرى، ولا في تاريخ التصوف بوجه خاص بكونها حركة تجديد ونسخ للشاذلية، بل وفي التاريخ الاجتماعي والسياسي أيضا. فجعلها قلب الحركة الشريفة التي ستعطي لتاريخ المغرب طابعه التحولي خلال العصر الحديث، واستند في ذلك إلى تعزز الإمام الجزولي بالانتساب إلى آل البيت، وتأليفه "دلائل الخيرات"، وحضه على المحبة في الرسول ﷺ، ثم البيعة التي عقدها أتباعه لشرفاء تكمدارت، وإقامتهم دولة السعديين. وقرن بين الجزولية والحركة الشريفة في البلاد بوجه عام، وزواج في عمل الحراقيين والريسونيين بين نشر الطريقة الجزولية والنسبة الشريفة في الشمال والغرب بوجه خاص. وقال بوجود رباطات جزولية ممتدة على طول السواحل الأطلسية، وحصر أدوارها في جهاد الغزاو والدعاية للشرفاء والدعوة إلى محبتهم والتشيع لهم.

قرر ميشو بلير عقم الحقبة التي سبقت الحقبة الجزولية، والممتدة من الإمام الشاذلي إلى الإمام الجزولي (ق 7-19/13-15)، وقطع بخلوها من أي طائفة أو طريقة جديدة. ولم ينفعه حدسه تعدد الطرق التي تسلت منها الشاذلية إلى المغرب في التريث والتحفظ، واعترف بأنه لم يقف إلا على طريقين من هذه الطرق، وهما طريقا الشيخ الجزولي والشيخ أحمد زروق. وقد عبر عن هذه الطريق الثانية بكيفية ملتبسة، وعرفها "بالطريق المتسلسل عبر شيوخ مشاهير، هم أحمد بن عقبة الحضرمي وأحمد زروق وأحمد بن يوسف الراشدي الملياني وأبو الحسن الغازي". ولا ندرى لماذا لم يسم الطريقة الزروقية باسمها، ولا نعلم هل تعدد الإبهام عنها أم أنه عرفها بتلك الكيفية دون قصد. والمهم أنه لم يعرها أي اهتمام، ولم يعقد أي صلة بينها وبين الطريقة الجزولية، عدا الإشارة إلى لقاء شيوخيهما بفاس. والواقع أن هذه الطريقة تشكل حلقة شاذلية مستقلة كل الاستقلال عن الحلقة الجزولية، ولا يقل فضلها عنها في التمكين للشاذلية بالمغرب. وقد وقفت من الوطاسيين نفس الموقف الذي وقفته الجزولية من السعديين، ولم يدخل محمد الشيخ المهدي فاس إلا بعد أن رفع الزروقيون يدهم عن بني وطاس⁽¹⁵⁾.

أعوز ميشو بلير في تحقيبهِ العنصر الذي يبدو أنه الحاسم، وقوامه تفاعل التصوف المغربي مع المجتمع ومعانقته ملايسات التاريخ في جوانبه الأخرى⁽¹⁶⁾، ولم يدر بخلده تلبس مسلسل دخول الشاذلية إلى المغرب وانتشارها به بمجريات تاريخه العام. ولم يكلف نفسه عناء البحث في الشاذلية الكلاسيكية والشاذلية الجزولية، ولم يتساءل هل سار الإمام الجزولي في دعوته على نهج "الحكم العطائية" أم أنه ركب في مشيخته على الدعاوى العريضة التي حذر منها الشيخ أبو الحسن - ولم يزد في عقد الصلة بينهما على تتبع السند الذي يصل الإمام الجزولي بالإمام الشاذلي، من طريق شيخه أبي عبد الله محمد أمغار الصغير المتصدر لمشيخة رباط تيط في وقته، عن شيخه أبي عثمان سعيد الهرتاني أحد مشايخ زاوية هرتانة الواقعة على الضفة

(15) عبدالله نجمي، من تاريخ التصوف المغربي في القرن العاشر الهجري : الملامية، مجلة تاريخ المغرب، السنة الأولى، 1981/1401، العدد الأول، صص 15-57.

- نفس المؤلف، عبدالله الحياط، معلمة المغرب، 12 : 3886-3883.

(16) أحمد التوفيق، التصوف في المغرب، مرجع سابق، 7 : 2392.

اليمنى لواد تانسيفت قريبا من مرسى كوز، عن أبي زيد بن إلياس الذي انتسب إلى الشاذلية بالمشرق لما حج وجاور بالحرمين قرابة العقدين من الزمن. وعفا ميشو بلير على بقية رجال هذا السند من المشاركة، وأكد على أمازيغية رجاله من المغاربة، من "المصامدة" الرجراجيين المنتشرين بوادي شيشاوة، و"صنهاجة" الأمازيغيين القاطنين بتيط جنوب أزمور.

لم تكن المرحلة السابقة للحقبة الجزولية فترة من الطوائف والطرق، بل شهدت ميلاد الطريقة العبادية التي تعد أولى حلقات السلسلة الشاذلية بالمغرب⁽¹⁷⁾. ولم يقف الخلل الذي اعتور هذه الحلقة عند تعديها حدود المرحلة التي سبقتها، وزحفها فوقها وتغطيتها بالكلية، بل زاد إلى اختراق حدود حركة أخرى لا تقل عنها خطورة، وهي الحركة الشريفة. وقد قرن ميشو بلير بينهما، وسأوى بين تاريخهما في الظهور، وأثقل موازين الجزولية في الفعل والتأثير في تطور الشرفية. والواقع أن هذه الحركة الدينية والاجتماعية سابقة هي الأخرى عن الجزولية، وتعود في نشأتها إلى أولية القرن 8/14⁽¹⁸⁾. ويتصل التاريخ الذي عقده للعلاقة التي نظمت بينها وبين الحركة الجزولية خلال القرنين 9 و10/15 و16 بالفصل الذي اتسم بشدة التلبس والاكتماف، وهناك فصول أخرى ذهل عنها، وفيها اتسمت بشدة التنافر والاختلاف. ولا تشكو الحلقة الجزولية من التعالق مع هذه الحركة الشريفة فحسب، بل ومن التعالق الحاصل بينها وبين التحقيق العام لتاريخ المغرب، والذي جعل الحلقة الشاذلية العبادية السابقة لها تنتمي إلى غروب وأفول "العصر الوسيط"، وجعل الحلقة الشاذلية الزروقية اللاحقة لها تنتمي إلى فجر وبزوغ "العصر الحديث". فوهم هذا التعالق بوجود الخصوصية والاختلاف بين هذه الحلقات، وحجب النظر إلى ما بينها من توافق واستمرار وتراكم.

(17) عن الطريقة العبادية ارجع إلى :

Paul Nwyia , U n mystique prédicateur à la Qarawiyyin de Fès : Ibn Abbad de Ronda (1332 - 1390) : Beirut , 1961 /

(18) عن الحركة الشريفة ارجع إلى :

- محمد القبلي، مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، العدد الثالث والرابع (عدد مزدوج)، دار النشر التقنية للشمال الإفريقي، الرباط، 1978، صص 59-7.

تحقيب تاريخ التصوف المغربي المحددات بين المرجعية والأدوار

نقيسة الذهبي

أستاذة باحثة - الرباط

تحيلنا متون التصوف ومظانه على نسقين فكريين لهذه الثقافة السلوكية ؛ أولهما هو ما يتعلق بالجذور والأصول المكونة لهذا الفكر، والتي يظهر من استعراضها أن هناك مرجعيات تراثية وتآليف كثيرة لا تستوفي في الغالب عناصر الإجابة على التساؤلات المطروحة بين الباحثين، فأغلبها مصنفات ترصد أنساب رجال الصلاح وسيرهم، أو تقدم نوعاً من المناقب العامة، والتراجم الخاصة ببعضهم، وبذلك تبقى أمامنا إمكانيات جمع القصاصات المتناثرة والإشارات غير المقصودة بين ثنايا المصادر الأخرى.

وثانيهما هو سيادة النزعة الصوفية في المجتمع المغربي وحضور الصلاح في وجدان المغاربة وفي عمق ذهنيته سواء كانوا من العامة أو من النخب. وإذا حاولنا الجمع بين النسقين فإن النسق الأول لا يكفي لفهم سيادة النسق الثاني، لذلك كان لابد من دراسة مظاهر التصوف ضمن سيورة المجتمع وتطوره. وقد كان للإقبال على إنجاز الدراسات الصوفية التحليلية أو تحقيق النصوص المنقبة في إطار البحوث الجامعية قيمة مضافة إلى مضامين التراث ومجالات التجارب المدروسة، فقد تحقق نوع من الكم والتنوع وساهمت المناهج الحديثة في إعادة طرح التساؤلات المناسبة أو المؤرقة للباحث، ومع هذه العناية يمكن الحديث عن ضرورة تجاوز الأعمال الفردية لفتح نقاش موسع حول عدد من العلامات المميزة أو المؤشرات الغائبة ومن ذلك مسألة تحقيب هذا التاريخ.

إن المحاولة التي نستقروها تهتم الوعي بالأحداث التاريخية المعلنة التي تسمع بالتأمل في الحقب الفرعية أو التي يمكن أن تخضع للمقاربة عندما تتوسع دوائر الرصد من المحلي إلى الوطني ثم الإسلامي. وضمن هذا المعيار الزمني نتساءل عن ملامح الزمن الصوفي لأنه حركة صامتة تقريباً، هادئة في معظم الأحيان، تميل حسب طبيعتها إلى نداء الجوارح، وصفاء القلوب، وكل الصفات الوجدانية. وإن كان لهذا النزوع المُغرق في المحبة الإلهية، والتمثل بالخلق النبوي بعض التجاوز الذي نحا فيه البعض منحى فلسفياً ونزعة أحادية فإن ما يسجل في المغرب هو الاعتدال في السلوك والجمع بين الرؤيا التوحيدية وتوظيف الدلالات الرمزية للارتقاء بالحس الديني والعمل الاجتماعي معاً، فالأول حافز على اكتساب لغة الحب والطهارة الروحية، والثاني تجسيد لانعكاس الصفات المكتسبة على صلاح المجتمع حيث يغدو الصالح قادراً على نشر ثقافة الإحسان والتحسين النفسي، منصهراً في هموم المجتمع وقضاياها ويتجلى كل ذلك من خلال مجموعة من التجارب التي تمخضت عنها التنظيمات الطائفية، والطرق التربوية الصوفية، أو التي غامرت في طلب الرئاسة الدنيوية وإن كانت محدودة في الزمن والعدد فإنها تشهد على التفاعل مع المعطيات التي عاصرتها كل تجربة، ومن خلال أبعاد الفكر الصوفي والتجارب المؤسسية تكونت قناعاتها المنهجية بناء على التساؤلات الآتية:

(1) هل نحدد الحقبة الصوفية ببداية ظهور الفكر الصوفي والتأطير الديني في المغرب وهنا ستكون المنطلقات هي النصوص المنقوبة وكتب التراجم المتوفرة.

(2) هل نحدد الحقبة بظهور التنظيمات الطائفية التي جمعت بين سيادة ذلك الفكر والانخراط في خدمة المجتمع، وهنا نكون أمام أسماء أعلام وأقطاب التصوف الذين طبعوا مراحل معينة.

(3) هل نحدد الحقبة بالتحويلات في العلاقات الصوفية فنبداً بالبدايات الوعظية ثم المشاركات التأطيرية لنصل إلى الدخول في العلاقات المخزنية وفي تجاوز المقدس لدوره التقليدي.

وقد كان لنا نصيب في محاولة الإجابة على بعض هذه التساؤلات في المراحل التي تناولتها أعمالنا الجامعية⁽¹⁾، وحاولنا قدر المستطاع مناقشة مسألة التحقيب ولو في حدود التوطئة التي تساعد على رصد طبيعة التغيير أو النظرة التطورية المقصودة، وكانت محاولتنا مبنية على أساس المرجعية الفكرية في المرحلتين الأولى والثانية، فهي المرحلة التي ميزتها طائفة الشيخ أبي محمد صالح الماجري دفين آسفي بينما تعرضنا في الثانية إلى سيادة الطريقة الشاذلية وما أضافته للشخصية الصوفية المغربية، أما المرحلة الثالثة فقد عالجنا فيها بروز الفرعين الجزولي والزروقي وظهور ملامح التحولات العميقة في العلاقات الصوفية الشعبية، والصوفية المخزنية. ولاشك أننا نلاحظ في كل مرحلة معطيات مؤثرة في الفكر والسلوك الصوفيين دعوة، وهدفاً، وممارسة؛ فهناك ردود الفعل ضد الاحتلال الأييري للسواحل المغربية، وهناك بروز التجارب الملامتية التي ساهمت في محاولات محاربة الفساد ومواجهة البدع، وأخيراً هناك المتغيرات التي واكبت جمع الكلمة والانتصار لبيعة السعديين، أو مواجهة الظرفيات اللاحقة، مما يشهد على أن المؤسسات الصوفية كانت حاضرة في عمق التطورات سواء في مراحل السلم الاجتماعي أو خلال فترات الأزمات.

أما المراحل التي قدمنا بها عملنا المشار إليه فهي :

المرحلة الأولى، وتمتد من القرن 4 هـ إلى القرن 7 هـ^(*)

اخترنا الحديث عن هذا المدى الزمني باعتباره فترة تميزت بظهور تأثير الحركات الصوفية الشرقية⁽²⁾ في التصوف المغربي وإن كانت جذور هذا التصوف أقدم من

(1) انظر المقدمات التي وضعناها لدراستنا حول : الزاوية الفاسية التطور والأدوار حتى نهاية العهد العلوي الأول، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2001.

(*) اعتمدنا نهج تمييز المراحل بتعيين شخصيات صوفية.

(2) يظهر تأثير مدرسة أبي القاسم الجنيد على يد وجاج اللمطي بواسطة تلميذه عبد الله بن ياسين، ثم نجد أصداء تأثير التصوف المشرقي في حركة الموحين حيث شكل رباط تينمل في وقت ما مركزاً لهذه الحركة؛ ع. الشاذلي، الحركة العياشية، منشورات كلية الآداب، الرباط، ص. 73، 74.

هذا التاريخ فقد تحدثت المصادر عن رباطات قديمة⁽³⁾ وعن طوائف صوفية سابقة⁽⁴⁾. لكننا نرصد في إطار المرحلة المذكورة تجربتين، أولاهما : هي رحلة الشيخ أبي محمد صالح بن محمد بن عبد الله بن حرزهم (ت. أواسط ق 6 هـ)⁽⁵⁾ إلى المشرق. وقد انقطع مدة بالشام، وأخذ بها عن شيخه وجيه الدين كما أنه لقي الإمام أبا حامد الغزالي ولاشك أن احتكاكه بالمشاركة، وتعرفه على أعلام المفكرين والصوفية في عصره قد سمح بنقل مؤثرات مشرقية وإن كنا لا نعرف حدود المشافهة أو المكتوب فإن الدعوة التي نشرها بعد عودته وخاصة في فاس تميزت فيها المادة الصوفية المشرقية بشكل جليّ.

وثانيهما : رحلات الشيخ أبي محمد صالح الماجري (ت. 631 هـ / 1234 م)⁽⁶⁾ الذي عرف بكثرة تردده على بلاد الحجاز، وتنظيمه للرحلات الحجية. ويستشف من

(3) أصول التصوف المغربي غنية بالأمثلة الدالة على كثرة الرباطات والزوايا والطوائف منذ دخول الإسلام ومنها على سبيل المثال رباط شاكر، وأغمات ونفيس، وماسة وغيرها، ونكتفي في هذا الصدد بالإحالة على دراسات في الموضوع منها : م. مفتاح، الخطاب الصوفي مقارنة وظيفية، توزيع مكتبة الرشاد، ط. 1، 1997، ص. 45-54 ؛ ع. الشاذلي، التصوف والمجتمع - نماذج من القرن العاشر الهجري، منشورات جامعة الحسن الثاني، 1989، ص. 168-174 ؛ أ. التوفيق، من رباط شاكر إلى رباط آسفي، ضمن أعمال : أبو محمد صالح المناقب والتاريخ، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1990، ص. 53-47.

(4) هناك طوائف صوفية عديدة قبل المرحلة التي انطلقنا منها من بينها الشيعيون وهم طائفة الشيخ أبي شعيب أيوب الصنهاجي (السارية) ت. 561 هـ بأزمور ثم طائفة الأمازيغيين رجال تيط الذين ذكرتهم المصادر على أنهم أقدم زاوية بالمغرب وتتصل بأسانيدهم بالشيعيين، وعنهم أخذ أبو يعزى وأبو مدين وأبو محمد صالح، انظر : م. مفتاح، الخطاب الصوفي، ص. 132-140 ؛ م. المازني، رباط تيط من التأسيس إلى ظهور الحركة الجزولية ؛ ضمن أعمال : الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، دراسات تاريخية مهداة للأستاذ إبراهيم حركات، إنجاز الجمعية المغربية للبحث التاريخي، منشورات كلية الآداب، 1997، ص. 25-52.

(5) أبو محمد صالح ابن حرزهم عم الشيخ علي الشهير وأهم شيوخه، اعتمد مؤلف سلوة الأنفاس على تاريخ وفاة الإمام الغزالي (505 هـ / 1111 م) لتقدم تاريخ تقريبي لوفاته وهو أواسط القرن المذكور، ج 3، ص. 69-71.

(6) الشيخ أبو محمد صالح بن ينصار بن غفيان الماجري الدكالي يرجع مؤرخو أسرته نسبه إلى الفرع الأموي من قریش غير أن أصله البربري صريح. ولد عام 550 هـ / 1155 م وقد عاد إلى المغرب بعد أن قضى 20 سنة في الإسكندرية حيث أخذ عن الشيخ عبد الرزاق الجزولي أهم مريدي الشيخ =

بعض أقواله ما يدل على وجود مؤثرات مشرقية واضحة، وعلى كون عدد من الفقهاء المعاصرين واجهوا دعوته بالرفض ومن ذلك قوله : «لما قدمت من بلاد المشرق، وأخذت في استعمال هذا الطريق أنكر عليّ فقهاء الوقت وبدعوتي حتى ضاق صدري، وعيل صبري فدعوت الله إن كان ما أنا فيه من هذا الطريق مما يقربني إليه فيسره عليّ...»⁽⁷⁾. والواضح أن الشيخ أبا محمد صالح تجاوز الصعوبات الأولى فعلاً واستطاع أن يؤسس نشاطه الصوفي المبني على الدعوة إلى "التوبة" والخروج إلى الحج⁽⁸⁾. ومن أجل هذا الهدف كون مجموعة من "المخططات" أو "الزوايا" انطلاقاً من رباطه الساحلي في أسفي، أصبحت مع تطور دعوته عبارة عن شبكة واسعة تغطي مجال الطريق الحجّي بين المغرب والمشرق أهمها رباطه في الإسكندرية.

وما يتبين من التنظيم الطائفي الصالحي هو التواصل الذي أقيم بين الجماعات الصوفية في المغرب والمشرق وانطلاق حركة "الأخوة" واتصال الأسانيد بين جل الطوائف وخاصة المغربية كما يفهم من إشارة ابن قنفذ بقوله : «وسائر الطوائف

= أبي مدين الغوث. ممن ترجم له : 1. ابن ابراهيم المنهاج الواضح في تحقيق كرامات ابن محمد صالح، خ. ع. 674 د، ص. 41 ؛ ابن قنفذ، أنس الفقير وعز الحقير، تحقيق محمد الفاسي وأدولف فور، منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 1965، ص. 64 ؛ م، الكتاني، سلوة، ج 2، ص. 44-43 (ذكره عرضاً وركز على ملازمته للشيخ أبي مدين إلى وفاته) ؛ م. مفتاح، الخطاب الصوفي الذي خص فيه الطائفة الماجرية بحديث مفصل ؛ أعمال اليوم الدراسي الذي نظمه المجلس البلدي لأسفي، أبو محمد صالح، المناقب والتاريخ، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1990.

(7) 1. ابن ابراهيم، المنهاج الواضح، ص. 74.

(8) ناقش محمد القبلي التنظيم الحجّي الذي أقامه أبو محمد صالح وعمل على وضعه في إطاره الزمني الصحيح فذكر أنه جاء بعد القرن 5هـ أي بعد المرحلة التي نزلت فيها القبائل البدوية الهلالية بأفريقية وما حولها، وما نتج عن ذلك من أخطار جعلت فقهاء الأندلس والمغرب يتبنون الدعوة إلى إسقاط فريضة الحج على أهل المغرب، ثم توقف عند أحداث بداية ق 7هـ وما أحدثته هزة اعقاب (609هـ) من آثار الشيء الذي يوضح أهمية تلك الحركة والدور الذي قام به شيخ أسفي لتأمين الطرق الحجيّة البرية من جديد. انظر : أبو محمد صالح، المناقب والتاريخ، 93-94.

وقد تعرضنا لتفاصيل تاريخ رباط أسفي وشيخه وتختلف ما قبل حوله حركته وطائفته في مقال تحت عنوان : التنظيم الصوفي الجماعي وتجربة أبي محمد صالح ضمن أعمال "تاريخ إقليم أسفي من الحقبة القديمة إلى الفترة المعاصرة"، منشورات مؤسسة دكالة عبدة للثقافة والتنمية، ط. 1، الدار البيضاء، 2000.

لهم أخوة بطائفة أبي محمد صالح»⁽⁹⁾. وتشهد بتلك الروابط العلاقات الصوفية التي جمعت بين أبي محمد صالح وبين عدد من المتصوفة في مختلف المناطق⁽¹⁰⁾ وإن كانت سمات التنظيم الصالحي توحى بوجود خدمات جديدة وبإقامة نموذج لخدمة مصالح المجتمع منذ وقت مبكر فإنها تحمل بصمات التجارب القائمة في المجال الإسلامي الواسع. ومنذ هذا التاريخ وضمن نفس التجربة تدخل المؤثرات الأندلسية أيضاً، فالشيخ أبو محمد صالح الماجري اعتمد في سلوكه الصوفي على شيخ أبي محمد عبد الرزاق الجزولي-دفين الإسكندرية- وهذا الأخير أخذ عن الشيخ أبي مدين الغوث⁽¹¹⁾ وإن كانت المصادر التقليدية تتحدث عن الاتصال المباشر بين الشيخ أبي محمد صالح وأبي مدين الغوث فإن التقديرات التي خرج بها باحثون محدثون تستبعد حصول ذلك الاتصال⁽¹²⁾. ولا نغفل في هذا السياق أن الشيخ أبا محمد صالح اعتمد على الشيخ أبي مدين سواء بواسطة شيخه الجزولي أو غيرها،

(9) من الطوائف التي ذكرها ابن قنفذ طائفة الحاحيين نسبة للشيخ أبي زكرياء الحاحي وطائفة الغماتيين نسبة للشيخ أبي زيد عبد الرحمان الهزميري، أنس الفقير، ص. 66. وقد تعرض لهذه العلاقة باحثان غربيان هما :

Michaux Bellaire (E), Essai sur l'histoire des confréries Marocaines, Hesperis Tamuda, 1921... etr, p. 146 ; Drague (G), Esquisse d'histoire religieuse du Maroc confréries et Saouias Ed. J. Peyronnet et cie, Paris, 1950, p. 41.

(10) من أشهر من تلمذ على يديه الشيخ سعيد أحنصال مؤسس الطائفة التي انتسبت إليه في الأطلس الكبير الأوسط. والشيخ أبو مروان عبد الملك اللوجانسي من أهل سبتة وهو أندلسي الأصل، وكانت له بدوره سياحات مشرقية واتصل بكثير من الصلحاء. وقد أشار البادسي إلى علاقته بالشيخ أبي محمد صالح بقوله : «وشيخ عبد الملك هو الشيخ أبو محمد صالح الماجري شيخ أسفي في وقته» المقصد الشريف والمنزع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق سعيد أعراب، المطبعة الملكية، 1982، ص. 101.

(11) الشيخ أبو مدين شعيب بن حسين الأنصاري (ت594هـ/1198م) أصله من حصن قطينانة من عمل إشبيلية. أقام بجاية إلى أن أمر بالحضور إلى مراكش فوافته المنية بموضع يسر، ودفن بالعباد خارج تلمسان. - ابن الزيات، التشوف إلى رجال التصوف، تحقيق أحمد التوفيق، منشورات كلية الآداب، الرباط، 1982، ص. 319-321. وقد مثل الشيخ عبد الرزاق الجزولي أحد أخص أتباع أبي مدين، المصدر نفسه، ص. 327-330. لن نكرر المراجع التي ذكرها محقق كتاب التشوف في الهوامش.

(12) أبدى م. القبلي ما يفيد ذلك لعدم إمكانية تأكيده، ورجع ع. الشاذلي نفس الطرح مع الاعتراف بأن سند الشيخ يرجع إلى أبي مدين بواسطة شيخه أو غيرها. انظر مقالة كل من الأستاذين ضمن أعمال أبو محمد صالح، التاريخ والمناقب، ص. 59 و89.

كما لا ننسى أن أبا مدين الذي انتقل من الأندلس إلى بجاية قد قرأ بفاس وأقام بها مدة طويلة من أجل طلب العلم ولقاء المشايخ⁽¹³⁾، وكان خلال إقامته وتردده يتصل بصوفية المغرب وخاصة الشيخ علي بن حرزهم⁽¹⁴⁾ والشيخ أبي يعزى يلنور⁽¹⁵⁾. وكان لأبي مدين أيضاً اتصال بالشيخ أبي الحسن السلاوي⁽¹⁶⁾ وكلها مؤثرات تشجعنا على القول بأن المؤثرات الأندلسية قد امتزجت بالمؤثرات المغربية منذ وقت بعيد، وأنها ازدادت بازدياد حركات الزيارة، والسياحة الصوفية بين العدوتين بالإضافة إلى الهجرات المتوالية.

أهم ما يستخلص من قراءة المرحلة الأولى هو أن المغاربة جمعوا بين مميزات الشخصية الصوفية الأندلسية⁽¹⁷⁾ وبين قواعد التصوف المشرقي حيث حرصوا على مواكبة كل ما جد فيه ونقلوا الأفكار والمصنفات وعلى رأسها كتب الغزالي، والمحاسبي والقشيري وغيرهم⁽¹⁸⁾ وهي كتب حظيت بكثير من العناية فدرست

(13) ابن قنفذ، أنس الفقير، ص. 14.

(14) الشيخ أبو الحسن علي بن حرزهم (ت. 559هـ/ 1164-63م) من أشهر علماء فاس في عصره. اتصل أسانيده بالشيخ الجنيد بواسطة عمه أبي محمد صالح ابن حرزهم بواسطة الإمام الغزالي؛ ابن الزيات، التشوف، ص. 168-173؛ م. مفتاح، الخطاب الصوفي، ص. 252.

(15) الشيخ أبو يعزى يلنور بن عبد الله (ت. 572هـ/ 1176-75م) من رجال الصلاح الذين كثر ذكرهم وذاع صيتهم، يتصل سنده بالشيخ أبي شعيب السارية الصنهاجي، وبواسطة يتصل سنده بالشيخ أبي مدين بالشيخ الجنيد. المصدر نفسه، ص. 213-222. ونحيل حول تفاصيل أبي يعزى على كتاب أبي العباس الصومعي التادلي المعزى في مناقب الشيخ أبي يعزى، تحقيق ودراسة علي الجاوي، منشورات كلية الآداب، أكادير، 1996.

(16) أقام الشيخ علي بن خلف بن غالب الأنصاري (ت. 568هـ) حركة صوفية سنية، كما زاول نشاطاً علمياً بعد استقراره بالقصر الكبير إلى آخر حياته وهو ما نعود إليه ضمن الحركة الصوفية في هذا المركز. لكن ما يسجل في هذا السياق هو اعتباره أحد شيوخ أبي مدين. كما جاء في إشارة مؤلف نفع الطيب (ج : 7، ص. 137) وقد أخذ الشيخ ابن غالب خلال مرحلة حياته الأندلسية على الشيخ أبي العباس ابن العريف (ت. 536هـ) والمعروف عن هذا الأخير هو الميل إلى الزهد والإقبال الشديد على تمجيد الرسول ﷺ، وأسانيده تتصل بالإمام الجنيد. وقد تعرض ابن العريف لنكبة قاسية ضمن الفريق الذي اضطهده فقهاء المالكية أيام المرابطين. انظر تفاصيل أسباب ذلك عند: ح. حلاب، حول نكبة ابن العريف الصنهاجي، مجلة كلية الآداب، مراكش، ع 1، ص. 5 وما بعدها.

(17) ابن الزيات، التشوف، ص. 322.

(18) تكونت الشخصية الصوفية الأندلسية وخاصة في شرق البلاد، وأبرز ما يميزها هو تفاعل الصوفية مع ظروف الاستقرار، واستمرار الجهاد والانتهاز إلى نسيج اجتماعي له خصوصيته. وقد كان =

ودرست، ونوقشت، وحللت مضامينها أحياناً لإبراز ما بدا معتدلاً موافقاً للاتجاه السني أو ما لمسوا فيه جنوحاً نحو النزعات الفلسفية ولو أن الأمر لم يكن دائماً يشكل قطيعة كما حدث لكتاب إحياء علوم الدين⁽¹⁹⁾، وقد خص محمد مفتاح المؤلفات الصوفية المشرقية ضمن فصل المثاقفة بما يفي بتكوين نظرة عن استغلالها وتداولها عند المغاربة⁽²⁰⁾ وبذلك تكون المرحلة الصوفية المذكورة قد شهدت امتزاجاً وتبادلاً للمؤثرات التي لاشك أن المغاربة صهروها لتتسم عبر المراحل اللاحقة بسمات البيئة وطبيعة التكوين الفكري.

المرحلة الثانية وتمتد من ق 7 هـ إلى ق 9 هـ.

لا نخرج عن سياق المؤلفات والمؤثرات المشرقية التي اشتغل بها المغاربة بشكل مكثف خلال هذه المرحلة، فقد كتبوا عليها شروحاً⁽²¹⁾ ونظموها في قصائد وأزجال⁽²²⁾ بل حفظ بعضهم منها نصوصاً وفصولاً مثل الشيخ أبو عبد الله محمد المشتراي من صلحاء فاس الذي كان معاصراً لابن قنفذ والذي كان يحفظ كتاب "إحياء علوم الدين" «لكثرة ذكره لمسائله»⁽²³⁾. والإشارة توحى بكون المغاربة أعطوا

=دور الشيخ أبي مدين واضحاً في نقل التأثير الأندلسي إلى المغرب. انظر تفاصيل الحديث عن التصوف الأندلس عند: م. مفتاح، الخطاب الصوفي والتضامن - نموذج من القرون الوسطى، مجلة كلية الآداب، الرباط، ع 14، ص. 49 وما بعدها.

(19) درس الباحث ع. لحمنات المؤلفات الصوفية التي تداولها المغاربة في هذه المرحلة. انظر: التصوف المغربي، ص. 179.

(20) من أهم الكتب التي تداولها المغاربة رسالة القشيري، والرعاية للمحاسبي، وإحياء علوم الدين للغزالي، وقد أثار هذا الأخير جدلاً طويلاً بين الفقهاء بلغ حد إصدار فتوى بإحراقه أيام المرابطين ثم عاد له الاعتبار أيام الموحدين وبعدهم.

(21) الخطاب الصوفي، ص. 96 وما بعدها.

(22) تعرض م، مفتاح في فصل خاص لمنازل المؤلفات المغربية الصوفية المستقلة ثم تعرض لميلهم إلى كتابة أبواب أو فقرات حتى صار التصوف ماثلاً ضمن كل المؤلفات ومن بين القصائد التي أخذ الناس بها في هذه المرحلة.

* القصيدة الرائية المدعوة بأنوار السرائر وسرائر الأنوار للشريسي (ت. 643هـ/45-1246م).

* أرجوزة ابن البناء المراكشي (ت. 721هـ) المسماة بمراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليفة، المرجع السابق.

(23) انس الفقير، ص. 76.

للمادة الصوفية المشرقية لمسة مغربة تجلت بالخصوص في هذه المرحلة الثانية مع بروز شخصية الشيخ أبي الحسن الشاذلي (ت. 565هـ/1258م) الذي نجح في تبني طريقة توافقية بين الشخصيتين الصوفيتين إذ تزامن تكوينه مع إقبال المغاربة على هذه المادة الصوفية وأخذت حركته من الأصول المغربية التي تنقلها من شيخه عبد السلام ابن مشيش (ت. 622هـ/1225م)⁽²⁴⁾، ثم أضاف إليها كثيراً أثناء سياحته في الجزائر وتونس ثم خلال دراسته في القاهرة واستقراره في صعيد مصر. وإن كان الإمام الشاذلي قد اختار الإقامة في المشرق لم يترك مريدين مباشرين في المغرب فإن طريقته التي صيغت بمصر انتقلت إلى المغاربة عبر أسانيد أكبر مريديه وهما أبو العباس المرسي، وأبو عبد الله المغربي، لتصبح الطريقة الصوفية الرسمية لكثرة أتباعها وملاءمة تعاليمها مع الذهنية والمقومات المغربية. وأهم جانب يذكر في هذا الباب هو سنيته وبساطتها⁽²⁵⁾ وعدم التزام أتباعها بشكل من أشكال التلقين⁽²⁶⁾، وبذلك تكون الطريقة الشاذلية قد أضافت إلى الشخصية الصوفية المغربية النهج الذي وافق النزوع الذوقي لدى المغاربة ولائم بين حاجاتهم إلى الاشتغال بالكلام

(24) قد يكون تاريخ وفاة الشيخ عبد السلام بن مشيش الحسني هو سنة 624-625هـ ومرد ذلك هو أننا نجهل تفاصيل سيرته، ومراحل حياته، فكل ما نعرفه عنه يسير جاء عبر المصنفات التي ترجمت لتلميذه أبي الحسن الشاذلي. ولا يخفى تأثير الطريقة المشيشية في هذه المرحلة سواء في جبل العلم أو في مجال سياحات الشيخ ابن مشيش الصوفية وعلاقاته أو من خلال سلوك أتباعه ومريديه، وبعضها واضح في الطريقة الشاذلية وخاصة عدم التقيد بالوظائف أو الأوراد المخصصة، وترك أمر التربية لشيخ قادر على النصح مع الإخلاص في العمل ومحبة العلم والورع؛ م. الفاسي، مرآة، ص. 187؛ م. المهدي الفاسي، تحفة أهل الصديقية، ص. 42؛ م. الكتاني، سلوة، ج 1، ص. 5-6؛ كنون، النبوغ المغربي في الأدب العربي، ط. 2، بيروت، 1961، ج 1، ص. 151-152.

(25) مال المغاربة منذ الفتح الإسلامي إلى اعتماد التصوف السني المبني على الإحسان والمعبر عنه في حديث جبريل «أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك». أخرجه جل الأئمة انظر: البخاري، صحيح، باب سؤال جبريل النبي ﷺ، ج 1، ص. 114؛ صحيح مسلم، باب بيان الإيمان، ج 1، ص. 36.

(26) هناك إشارات عديدة لهذه الخاصية منها ما ذكره الشيخ أحمد زروق بقوله: «... عدا الشاذلية فإنهم بنوها على أصل واحد هو إسقاط التدبير مع الحق فيما دبره من القهريات والأمريات ففروهم راجعة لاتباع السنة». انظر بخصوص ذلك ما جاء عند: ع. الفاسي، فصل في ذكر أسانيد الصوفية، خ. ع. 4409 هـ؛ 11؛ الفاسي، الترجمان المغرب، ورقة 10 ظ و 17 و؛ أ. العياشي، اقتفاء الأثر...، ص. 43-42؛ م. حجي، الراوية الدلالية، ص. 52.

عن الفضائل والرياضات الروحية⁽²⁷⁾ وبين التزامهم بنهج الفقه المالكي واتباع مذهب أهل المدينة القاضي بعدم الاعتماد على الرأي والقياس بقدر ما يكون الاعتماد على النص والنقل وعلى الأثر والرواية كنهج تأكدت موافقته «لمزاج المغاربة الذي ينفر من الغموض والإبهام ومن التعقيد والتأويل ويميل إلى البساطة واليسر»⁽²⁸⁾. وربما كان لذلك أثره في انتشار الشاذلية بسرعة وفي استمرارها مع وجود لمسات طرقية عند المحددين بغاية الارتقاء بالتنظير الشاذلي وخلق أسباب الملائمة لمسيرة الظرفيات العامة والمتغيرات الاجتماعية مرحلياً انطلاقاً من المبادئ الشاذلية ذاتها وهي المبادئ التي أشرنا إلى إقرارها حق الصوفي في اختيار الطريق الذي يتفق مع طبيعته وطبيعة أتباعه بدون تقيد.

المرحلة الثالثة من ق 9 هـ إلى ق 11 هـ.

وهي مرحلة تكوين الفرعين الجزولي⁽²⁹⁾ والزروقي⁽³⁰⁾، وإن كان الشيخان معاً قد عاصرا أحداث القرن التاسع الهجري/الخامس عشر الميلادي فإن الحديث عن

(27) يظهر عمق النصوص الصوفية من مضامينها المتنوعة في باب العقائد والعلوم والقواعد الخلقية ومن ذلك ما تتركه به عدة مؤلفات مثل إحياء علوم الدين، والمنقذ من الضلال والحكم العطائية ولطائف المنن وغيرها.

(28) ع. الجابري، وحدة المغرب المذهبية خلال التاريخ، درس حسني، مطبوعات الجمعية المغربية للتضامن الإسلامي، ط. 1، 1976، ص. 29.

(29) نسبة للشيخ محمد بن سليمان الجزولي (ت. 870هـ/1465م) وهو ينتسب إلى قبيلة جزولة من قبائل سوس، واشتهر بنسبته إلى جد أبيه وقد بنى طريقته على كثرة الصلاة على النبي ﷺ والدعوة إلى التوبة، واختار نصوصاً مبسطة مكونة من صلوات وأدعية أشهرها كتابة دلائل الخيرات. وقد نجحت الدعوة الجزولية ولقيت إقبالا شديداً حتى أن المتون الصوفية سجلت أعلى رقم من الأتباع بلغ 12556 رجل. انظر: م. الفاسي، ممتع، ص. 16-52؛ م. الفاسي، تحفة أهل الصديقية؛ م. الفاسي، التعريف بالشيخ الجزولي، خ. ع. 1093 د، الورقة 1 و 62 ب؛ ع. الفاسي، الترجمان المغرب، ورقة 26 ب؛ ع. الشاذلي، التصوف والمجتمع، ص. 107-108 و 157-158 و 269.

(30) نسبة إلى الشيخ أحمد زروق البرنسي الفاسي (ت. 899هـ/1483م) نسبته إلى جبال البرانس بين فاس وتازة، أدرك المستوى العلمي الذي أهله لمخاطبة الفقهاء والعلماء كما تدل المواضيع التي خاض فيها والمؤلفات التي صنفها وعلى رأسها عدة المريد وقواعد التصوف. وقد عرف الشيخ زروق بصلابته في الحق، وقيامه على التدريس خلال إقامته في فاس أو عندما حل ببجاية وزار مصر قبل أن ينتهي به المطاف في مصراته حيث كانت وفاته بالأراضي الليبية؛ م. ابن عسكر، =

المرحلة الثالثة يمكن أن يشمل القرنين العاشر والحادي عشر للهجرة نظراً لاستمرار تأثير أساليب الشيخين وتميز الحركتين الصوفيتين بشكل فعلي خلال هذين القرنين مع التحولات الواضحة التي شهدتها التنظيم الصوفي بعد أن استشعرت الحركة الجزولية خطر الاحتلال الأجنبي وخاضت في مواجهة أزمات ضعف المخزن الوطاسي والأزمات الطبيعية إلى جانب الحاجة الماسة إلى تنظيم العلاقات القبلية وتأمين السبل. وفي هذا الإحسان ما يفسر وصول المتصوفة الجزوليين إلى حد المشاركة في حركات الجهاد⁽³¹⁾ والتمهيد لمبايعة الشرفاء السعديين وتأييدهم⁽³²⁾ ثم الدخول في القضايا الكبرى كلما دعت الحاجة إلى ذلك كما حدث عند مواجهة المغاربة للقوات البرتغالية في معركة وادي المخازن.

وخلال القرنين العاشر والحادي عشر للهجرة أيضاً نقف على تحولات عميقة في العلاقات الصوفية المخزنية أو الصوفية الشعبية، ففي الجانب الأول نلاحظ أن محمد الشيخ السعدي يتخذ قراراً حاسماً سنة 958هـ/1551م لمواجهة أرباب زوايا كانت بالأمس مساندة للدولة السعدية ليمتحنهم بالسجن، والتعذيب، والتهجير، والقتل وغير ذلك قبل أن ينصرم نصف قرن على تلك المبايعة⁽³³⁾. وبذلك تعتبر نهاية القرن العاشر للهجرة مرحلة حذر، واستشعار لقوة جديدة تدخل في تقديرات

= دوحة الناشر لمحسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق م. حجي، الرباط، 1977، ص. 48-50؛ م. الفاسي، تحفة أهل الصديقية؛ م. الكتاني، سلوة...، ج 1، ص. 75؛ م. خشيم، زروق والزروقية، طرابلس، 1975، ط. 1؛ ع. نجمي، بين زروق ولوثر ضمن أعمال الرباطات والزوايا في تاريخ المغرب، ص. 77-120.

(31) من ذلك مثلاً مساهمة كل من الشيخ محمد بن ساسي وعبد الله الكوش في حركة الجهاد بأزمور إلى جانب أحمد الأعرج السعدي، إلى جانب التأيد الخطابي الذي خاضه عدد لا بأس به من شيوخ الجزولية؛ م. الإفرائي؛ نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، تحقيق ع. الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة، ط. 1، 1998، ص. 54.

(32) نذكر من بين شيوخ هذه الدعوة الشيخ بركات بن محمد التدسي (ت. بعد 917هـ/1511م). والشيخ محمد بن مبارك الأفاوي (ت. 924هـ/1518م) اللذين عرضت عليهما الإمارة فعلاً فأبيا إلا مبايعة شريف درعي. انظر: م. الإفرائي، نزهة...، ص. 50؛ م. حجي، الحركة، ج 1، ص. 42.

(33) ذكر الإفرائي خبر هذا الإمتحان الذي تعرض له عدد من أرباب الزوايا، نزهة...، ص. 90-91.

الدولة كما أننا نلاحظ في الجانب الثاني ما حققته الحركة الصوفية من شعبية فالامتثال للشيخ، والانقياد لدعوتهم جعل الدولة تميز بين قسمين من الرعايا فهناك العامة، أو الرعايا العاديين، وهناك فئة متميزة من أرباب الصوفية الذين تحول بعضهم فعلياً إلى رؤساء لهم نزوعهم السياسي ومراكز قوتهم القبلية والعصبية عندما ضعف سلطان السعديين مع مستهل القرن الحادي عشر للهجرة. لذلك فالمرحلة تمتد في إطارين أولهما تنظيري طرقي، تمثل في إرساء قواعد الطريقتين المذكورتين. وثانيهما عملي اقترن بتحول عميق في القيادات الزمنية.

الواضح أن القراءة الواردة أنها تتعلق بالتاريخ الحديث، وأنها ركزت على الاستمداد وعلى القيام بالتدبير الديني والحضور التعليمي، كما بدا منها وجود الفكر التربوي وحضور ظاهرة الجهاد والدعوة إلى الوحدة ومساندة المدافعين عنها. وضمن هذه الصورة لا بد أن يكون عمق الكلمة الصوفية حاضراً بل إنه غدا إديولوجية للدعوة الصوفية إلى التغيير كما حدث مع انتشار العمل والتبرك بدلائل الخيرات، أو ما تحقق فعلياً مع التنظيم للانتقال من الرمزي الصامت إلى التأييد التمهدي لبيعة الشرفاء السعديين. لذلك لا بد أن نستحضر الرؤيا الصوفية ضمن الزمن الصوفي المرحلي. وإذا كانت خلاصتنا محصورة في سمات وبصمات العصر الحديث فإنها ممهدة بالضرورة لقراءة الأدوار اللاحقة والتعريف بالزوايا التي دخل بها الغرب تاريخه المعاصر.

إشكالات التحقيق في التصوف المغربي إلى حدود نشأة الطريقة التيجانية

الجيلالي العدناني

كلية الآداب - الرباط

مقدمة :

منذ فترة ليست بالقليلة أصبح الاشتغال على موضوع التصوف يشكل تخصصا يكاد يكون مستقلا إلى درجة أن المؤرخ الذي يتشبت بدراسة الموضوع وفق رؤية تأخذ بعين الاعتبار التسلسل الزمني والشروط التاريخية وتقلبات السياسة والمجتمع، أصبح ينظر إلى عمله وكأنه سعي إلى النبش في القداسة لإظهار ما لا يريد أن يراه الإنسان الصوفي الذي يفضل الكرامة والانبهار عوض عملية التفسير والتحليل. كما أن القول المأثور الذي نجده في أدبيات يجعل من كنه التصوف وأهدافه كلا موحدا مهما تعددت الطرق الصوفية وتنوعت سبل الوصول إلى الحقيقة. لذلك فمسألة تحقيق التصوف المغربي لا تدخل ضمن انشغالات المتصوف الزاهد رغم أنها تعتبر من أولويات المتصوفة الطموحين كما هو حال مؤسس الطريقة التيجانية.

تهدف هذه المقالة إلى معالجة موضوع التحقيق في مجال التصوف وخاصة خلال المرحلة التي سبقت أو تلت ظهور الطريقة التيجانية سنة 1781. وسيركز الاهتمام في هذا البحث على إمطة اللثام حول اللبس بين ما هو ديني وما هو سياسي في فهم وفرز مختلف حقب التصوف على اعتبار أن مرحلة التحقيق قد ارتبطت بالطرفية التي عاشها المتصوف أو المؤرخ لظاهرة التصوف وإشكالية

التحقيب. فالنموذج التجاني يختزل اللبس بين ما هو ديني وسياسي في مختلف الطرق الصوفية حيث أصبح الحاج عمر أمبراطورا مؤقتا لكنه ظل دائما وليا، كما أن السلطان مولاي عبد الحفيظ أصبح تيجانيا من دون أن يتحول إلى ولي صالح وهو الأمر الذي يمكن أن ننعتة بالتأرجح بين السلطة السياسية والروحية. ويظهر هذا التأرجح انطلاقا من الأمراء المرابطين الذين صاروا يبنون الزوايا من دون أن يتحولوا إلى أولياء، والدلائيون الذين أصبحوا حكاما من دون أن يتحولوا إلى سلاطين.

كما سنحاول تفكيك العلاقة بين زمن المتصوف وزمن المؤرخ وكذا المراحل أو الحقب التي ترتبط بحياة وممارسات المتصوف من جهة وبعمل المؤرخ أو مآرخوا للظاهرة من جهة ثانية. بعد ذلك سنركز على علاقة التحقيب بنشأة الطريقة التيجانية من خلال التوقف بشكل خاص عند تضارب الروايات واختلاف الكتابات التيجانية الأولى التي أرخت للحدث. وسنقوم كذلك بربط التحقيب بمراحل تطور التيجانية وتعدد مظاهرها وأشكال انتشارها. فالطريقة التيجانية لا تشكل كلا موحدًا يعبر بالطريقة نفسها عن تاريخ المؤسس وطريقته، فقد تطورت هذه الطريقة حسب الظروف والأماكن التي مرت منها أو عاشت في ظلها.

إشكالية التحقيب في التصوف المغربي على ضوء السجل التاريخي - الأنثربولوجي

لقد ارتبط التحقيب في المجال الصوفي المغربي بالدراسات العربية التي كانت تعتبر الدراسات الإستشراقية دخيلة على الموضوع، ولا تلتصق بمضامين النصوص التي تركها المتصوفة والمريدون. والحال أن هناك الكثير من سوء الفهم بين الدراسات والتصانيف التي أنتجها الباحثون العرب وتلك التي كتبها الأجانب. فقد ارتبط موضوع التحقيب عند المستشرقين بدراسة النصوص وتصنيفها، كما ارتبط عند المستشرقين الكولونيين بالاعتماد على التحليل الثقافي والسياسي. وإذا كان الأوائل قد رفضوا أن يكون للتصوف المغربي أي دور في نشأة وتقييد التصوف، معتبرين المشرق هو المنبع والنموذج، فإن الدارسين الكولونيين اعتبروا أن التصوف يرادف أسلمة المجتمع المغربي، ومن ثم ربطوه بالمرحلة الإدريسية والمرابطة وصولا إلى المرحلة الوطاسية. ويدل هذا الطرح على أن هناك تمييزا بين

التصوف المراتبي الموصول بزمن الأسلمة وبالتالي بمرحلة الإمبراطوريات التي ستعرف نهايتها بسقوط الحكم المريني والوطاسي، وبين زمن التصوف الطرقي الذي يسبق ويمهد لفترة قيام الدول الشريفة : السعدية والعلوية. وترتبط خطورة هذا الطرح بمدى تجذره وانتقاله إلى مجموعة من الأبحاث السوسيولوجية والأنثروبولوجية والتاريخية التي أنتجها باحثون كبار. فهذا الطرح يقصد إلى إثبات مقولة أساسية وهي أن التصوف المغربي ما هو إلا ردة فعل للعنصر الأمازيغي تجاه الإسلام السني، وبالتالي فهو ليس سوى مظهر من مظاهر مغربة الإسلام وامتصاص الاجتياح العربي. لذلك رأت فيه المدرسة الكولونيالية ردا للمناطق الجبلية والصحراوية الآهلة بالعنصر القبلي الأمازيغي على سلطات المدينة والسهل التي يسيطر عليها العرب. بالطبع لن ندخل في مناقشة لهذه الأطروحات التي أبانت عن ضيق أفقها وعدم صحتها كما بينت ذلك العديد من الدراسات.

التحقيب ومشكلة الفصل بين ماهو ديني وسياسي

إن الاعتماد على المقولات التي تضمنتها أعمال الباحثين الكولونيين دفع العديد من الباحثين إلى تبني خطاطات تحاول تفسير التحول من الروحي إلى السياسي، مما أدى بهم إلى الوقوع في الخلط بين التصوف خلال الزمن الإمبراطوري ما قبل القرن 15م والزمن السلطاني ما بعد القرن 16م. لقد كان من الأجدر أن نتحدث عن انتقال السلطة السياسية وتأثيرها في التصوف وانتقال مفاهيم كالسماط وديوان السلاطين والخدمة (خدمة الرجال) والقوم (الشخصيات الحاكمة) إلى ميدان التصوف. فقد تم قلب هذه الخطاطة وأصبحت الدراسات تتحدث عنها بشكل معكوس كما هو شأن خطاطة الشيخ والمريد. كما أصبحت الخدمة هي خدمة الشيخ، والسماط هو إطعام الطعام، والقوم هم الزهاد، أما ديوان السلاطين فهو ديوان الأولياء. لا بد من التذكير بأن هذا الطرح قد تسرب عبر كتابات ألفريد بيل وجاك بيرك ومنهما إلى كليفورد كيرتز. وجميعهم اعتمدوا على التأويل الإثنوغرافي والأنثروبولوجي وعلى فكرة الفترة الزمنية الطويلة فأسبكوا مقارنة لا ترى في كل سلطة سياسية أو مركزية سوى تحولا لسلطة الولي الروحية ونفوذ الزاوية. وقد نبه الأستاذ عبد الله العروي لهذا الخلط عند ألفريد بيلير

وجورج سبيلمان (جورج دراغ)⁽¹⁾. وقد أثرنا في مقالتنا حول المرابطية عند كليفوردي كيرتز كيف أن العدوى قد انتقلت من ألفريد بيل عن طريق جاك بيرك إلى هذا الأخير⁽²⁾.

كما أن توارث السلطة الروحية الذي ظل غائبا بالنسبة لحفدة الشيوخ الكبار من أمثال ابن عربي أو الجيلاني أو الشاذلي قد أصبح منتشرا مع القرن 16 و17م حيث غدت السلطة الوصية محط نزاع بين ورثة الشيخ المؤسس وورثة المريدين الأوائل الذين صاروا يكدون لأجل تشكيل بركات مستقلة. لذلك فالدينامية التي تحرك النظم السياسية تعتمد على الجينياالوجيا الطينية (ورثة السلطان) في حين أن الورثة الروحيين للشيوخ المؤسسين هم من يخلقوا طرقا فرعية أو مستقلة وليس أبناء الشيوخ أو أحفادهم المؤسسين الذين ظلوا في الغالب محافظين ومدافعين عن بركات آبائهم.

إن فكرة السلطة الروحية وتحولها إلى سلطة سياسية ارتكزت بشكل كبير على مقولات ابن خلدون - زمن نهاية الإمبراطوريات - لتصبح مقولة متداولة في أغلب الدراسات الاثنولوجية والأنتربولوجية والتاريخية التي تشبعت بها. والحقبة التي تهمنا هنا هي حقبة أحمد التيجاني الذي وجد مكانا له بفاس لحظة ضعف السلطة المركزية وتحالف الزوايا ضدا على سياسة السلطان المولى سليمان. فالمشروع الروحي (الصوفي) التيجاني هو في نفس الوقت مشروع سياسي لم يتمكن من فرض ذاته في مجتمع تعددي كالمغرب. وسوف يعرف هذا المشروع النجاح في بيئة إفريقية مع الحاج عمر الذي نشر التيجانية والإسلام من خلال حركة دعوية واحدة لم تتوان في استعمال الجهاد المسلح ضد أعدائها من الوثنيين والمسلمين المنتمين للطريقة القادرية المنافسة للتواجد التيجاني. فقد انتقل الحاج عمر من محقق للكرامات إلى مؤسس لأكبر إمبراطورية في غرب أفريقيا. لكن

A. Laroui, Les Origines sociales et culturelles du Nationalisme marocain, Paris, (1) Maspero, 1980, pp. 135-136.

J. El Adnani, Le Maraboutisme chez C. Geertz, quelques réflexions anthropologiques, In (2) C. Geertz, Interprétation et culture, H. addi et L. Obadia (éds), Paris, Archives conemporaines, pp. 157-176.

إمبراطوريته التي قامت على مبدأ الجهاد لم تصمد أمام القوات الداخلية (تحالف القادريين وسلطات مسلمة مآزره من طرف الوثنيين) وكذا القوات الفرنسية المرابطية بالسنگال، فلم يتبق منها بعد وفاة مؤسسها سوى عمقها الديني وذكريات الشخصية الكارزمية التي صمدت أمام تناثر أشلاء الإمبراطورية التي لم تعمر طويلا (من 1854 إلى تاريخ وفاة الحاج عمر سنة 1864). لقد استعمل الحاج عمر فكرة نسخ التيجانية للطرق السابقة عليها وحاول إيجاد شرعية لعمله المسلح ضد المسلمين المنخرطين في الطريقة القادرية في إفريقيا جنوب الصحراء. ويمكن القول إن التيجانية في المغرب لم تكن خلف أعمال مسلحة، إلا أنها كانت تستعمل مقولات السبق الزمني للتجانية باعتبارها محمدية لكي تثبت أقدامها في بيئة عرفت بتناسل وكثرة الطرق الصوفية. لذلك فالتيجانية تشكل نموذجا حيا يمكن أن نستشهد به للتأكد على أن كل فروعها والطرق الصوفية التي خرجت من حضنها كانت نتيجة المجهودات التي قام بها الورثة الروحيون للشيخ المؤسس وليس الورثة من الأبناء. ويختلف هذا البناء الإجتماعي بشكل جذري عن البناء الإجتماعي الذي انبنت عليه السلطة السياسية التي تبقى أقرب إلى البنية الأبوية والقبلية.

أما بخصوص التحقيقات التي وردت في الدراسات المغاربية، والمغربية خاصة فقد اعتمدت العديد من المعايير التي يمكن تصنيفها إلى معيار سياسي ووظيفي وثقافي. فالمعيار الأول يقوم على التمييز بين مختلف المراحل والنظم الساسية :

- مرحلة انتشار الإسلام وقيام نظام حكم إسلامي ؛

- مرحلة قيام الإمبراطوريات ؛

- مرحلة الدول الشريفة ؛

- تم مرحلة الدول الوطنية والإحتلال الأجنبي.

أما المعياران الوظيفي والثقافي فيتصلان في الغالب بالعامل السياسي مما يمكننا من التمييز أولا بين مرحلة التصوف النظري والتصوف العملي، والتمييز ثانيا بين التصوف المشرقي وبداية التصوف المغربي، أما من وجهة النظر الوظيفية فقد تم

التمييز بين مرحلة الرباط التي اقترنت ببدايات الإسلام وتشكل الطوائف والإمبراطوريات ومرحلة الزوايا والطرق الصوفية التي ارتبطت بقيام الدول الشريفة.

يكتسب التحقيق الأخير معقولة أكبر على اعتبار أن المرحلة الأولى أي زمن الإمبراطوريات سينتهي بتفكك سلطة ونفوذ الإمبراطوريات القبلية. في حين أن زمن الدول الشريفة والطرق الصوفية سيعرف تنامي دور الأسر الشريفة والغير الشريفة. لذلك فالفترة الممتدة ما بين القرنين الخامس عشر والسابع عشر هي التي ستعرف انتشارا للتصوف حيث سيحمل مشاريع اجتماعية للطرقية كما لو أنها جاءت كرد فعل تجاه سلطات القبائل التي طالما استحوذت على السلطة. ولإثبات أن المقاربة الكولونيالية، التي تعتمد التعارض بين العرب والأمازيغ، ليست صائبة يكفي القول أن كل الأنظمة والإمبراطوريات التي قامت في المغرب قد اعتمدت على العصبية الأمازيغية المسلمة. فالإمبراطوريات التي أسلمت المجتمع المغربي بشكل أفقي وبالتالي لم تتمكن من التحكم فيه سياسيا قد أتاحت الفرصة للطرق الصوفية والزوايا لتعمل على أسلمة المجتمع عموديا وتتوغل في المناطق التي لم تكن تنلها الأحكام السياسية والدينية.

هذه إذن عناصر مقاربتنا للتمييز بين الحقب، لم نعتمد فيها على التمييز بين التصوف الزهدي والفلسفي أو المشرقي والمغاربي بل ارتأينا أن نميز بين زمن الإمبراطوريات حيث كانت الزوايا والحنقة رمزا للازدهار المادي والتنافس بين السياسة والولاية الروحية. وزمن الدول حيث أصبحت الزوايا والطرق الصوفية رمزا لتدبير الحاجيات وتجاوز الأزمات الاجتماعية والاقتصادية رغم أن بعض التجارب قد ذهبت إلى حد إعلان نفسها منقذة أو بديلة كما حصل مع أبي محلي والدلاء وهي آخر مرة ينجح فيها أولياء في الوصول إلى السلطة السياسية بالمغرب، وهو الحدث الذي يجب أن يكون فاصلا بين مرحلة التصوف المجتمعي والسياسي الذي طبع مرحلة ما قبل القرن السابع عشر ومرحلة نهاية وتحطم التصوف الحامل للمشروع السياسي الذي كان آخر نموذج له هو تجربة ابن أبي محلي.

إن زمن الدول الذي عاشه التيجاني هو زمن التعامل المفتوح بين الأولياء والسلطين. إذا كان الأولياء لا يجدون مكانا لهم في ظل الإحتلال العثماني فإن زمن السلطان العلوي كان يتيح خلال فترات معينة إمكانية تبادل للأدوار والأحلام بين سلاطين السياسية وسلاطين التصوف ولكن من دون أن يحدث تحول نهائي. فالولي يبقى وليا حتى إن ارتقى في أحضان السياسة كما هو حال الدلائيين. والسلطان يبقى سلطانا وإن تقرب أكثر من دائرة الولاية والزهد التي يمكن أن تضعف سلطته السياسية كما هو حال المولى سليمان (ت 1822م).

نبذة تاريخية حول تأسيس الطريقة التيجانية ومؤسسها

ازداد أحمد التجاني (1150هـ/1737م) مؤسس الطريقة التيجانية بقرية عين ماضي بالجنوب الجزائري الذي لم يكن خاضعا لبايات الجزائر إلا بشكل موسمي. وكانت عين ماضي وكذلك الأغواط خاضعة لسلطة ما يعرف بالجواد أو الزعامات القبلية وأحيانا لسلطة الأولياء ومشايخ الطرق كما هو حال التيجانيين بالمنطقة. وتختلف المصادر المغربية حول منطقتة الأصل وإن كانت نواحي آسفي ومراكش هي التي تذكرها المصادر بما فيها كتاب محمد بن عبد القادر الجزائري : تحفة الزائر⁽³⁾. وهي الشهادات التي أكدتها المصادر التيجانية والإفريقية بل وحتى الاستعمارية.

إلا أن نسب التيجاني يعود إلى قبيلة بني توجين والتي صارت تعرف داخل عين ماضي بالتجاجة الذين صار قسم منهم من ألد أعداء الشيخ التجاني وكذا طريقته خاصة حين تحالفوا مع الأتراك الذين كانوا يغرمون ساكنة القصر ويثقلونها بالضرائب والإتاوات. لهذا السبب وأسباب أخرى سيغادر الشيخ المؤسس عدة مرات قصر عين ماضي في اتجاه المغرب أو الحرمين، إلا أن سنة 1787م ستعرف انتقال أحمد التجاني إلى مدينة فاس التي سيستقر بها بشكل نهائي. غير أن أهم

(3) محمد بن عبد القادر الجزائري : تحفة الزائر في تاريخ الجزائر والأمير عبد القادر، دار البقطة العربية،

1964.

حدث سيوثر في مسار الشيخ المؤسس هو حصوله على الفتح الكبير الذي ستتأسس معه الطريقة التيجانية في سنة 1781. بمنطقة أبي سمعون في منطقة حدودية بين المغرب وأتراك الجزائر.

الكتابات التيجانية ومسألة التحقيق

يمكن التمييز بين ثلاث مراحل خلال عملية تأسيس الطريقة التيجانية. المرحلة الأولى هي التي ترتبط بكتابات ابن المشري الذي شكك في مقولات الشيخ المؤسس وأبان عن تحفظات المريدين والأصحاب من حجم وصدمة المقولات. أما المرحلة الثانية فهي التي تبتدئ مع كتابة علي حرازم برادة لكتابه جواهر المعاني سنة 1799م وبعده الإفادة الأحمدية للطبيب السفياي وكلها أكدت على علو مقام الشيخ وتجاوز الطرق الصوفية السابقة أو المعاصرة وكذا اعتبار الطريقة التيجانية خاتمة وناسخة للطرق الأخرى. ثم هناك المرحلة الثالثة والتي تبتدئ مع استقرار الشيخ المؤسس بمدينة فاس حيث سجلت الكتابات نوعا من المراجعة في المقولات التي ارتبطت بمرحلة التأسيس. وسيشكل لنا هذا الأمر مدخلا لمعالجة قضايا التحقيق في علاقته بالتصوف عموما وبالنموذج التيجاني خصوصا. فالفرق الذي يفصل تاريخ تأسيس الطريقة وتاريخ تأليف أول كتاب رسمي موافق عليه من طرف الشيخ المؤسس يصل إلى حدود 18 سنة حيث كانت النشأة سنة 1781م وتاريخ كتابة مؤلف جواهر المعاني سنة 1789-1798م.

ويمكن القول أن كتاب محمد بن المشري الذي يعطي رواية ثانية لحادث النشأة قد تمت مصادرتة خلال نفس السنة وثم تهميشه إلى يومنا هذا في الأدبيات التيجانية. كما أن كتاب روض المحب الفاني الذي كتبه ابن المشري حوالي 1789م أي 8 سنوات بعد تأسيس التيجانية قد عرف نفس المصير، وإن احتفظ التيجانيون وبعض الخزانات الخاصة بنسخ منه. تشير كتابات ابن المشري إلى أن العديد من المريدين رفضوا فكرة الإنسلاخ عن مشايخهم وظلوا يرفضون فكرة نسخ الطرق الصوفية من طرف التيجانية. وقد ذهب البعض منهم إلى حد التشكيك في ولاية أحمد التيجاني وقداسته. وقد أكد ابن المشري على أن فكرة رفض أوراد الطرق

الصوفية لم تأت مع الفتح الكبير سنة 1781م بعد رؤية الرسول ﷺ وإنما قبل ذلك بقليل وكون التأسيس قد تزامن مع وفاة جميع شيوخ أحمد التجاني الذي كان يرتبط بهم كمحمد بن عبد الكريم السمان (ت. 1776م) ومحمد الكردي (ت. 1780م).

الزمن المغيب والزمن المستحضر

من الأفضل، قبل الحديث عن تناول إشكالية التحقيق في علاقتها بنشأة الطريقة التيجانية، التساؤل عن المشروع التي تمكن المتصوف من إيقاف الزمن والشروع في تغييره من خلال السياحة أو الخلوة أو زمن التأسيس لمسار في الحياة أو توجه جديد في التصوف. والمتصوفة أو الشيوخ المؤسسون للطرق الصوفية لهم إدراك عام ومفصل بالمراحل التي قطعها التصوف من تصوف فردي وتجريدي وفلسفي وطرفي. كما أنهم يميزون بين استمراريات وانقطاعات التصوف والمتصوفة عن طريق البركة والتبرك والخضوع والتربية. فهل يخضع المؤرخ لنفس المسار بمعنى أنه بدوره له شيوخ مؤرخون يتبرك بأعمالهم وإن كانت الحقب التاريخية التي وضعها المؤرخون المؤسسون لا تلقى ترحيبا ولا إجماعا من طرف "إخوانية المؤرخين". فهل يمكن أن نتساءل بالتالي حول مفهوم البنية القارة والمدة الطويلة التي تطبع التاريخ والدين والمجتمع. فالتعب والخلوة والبركة والسلوك كلها مفاهيم ومواقف اخترقت التصوف النظري والعملية وبالتالي فهي بنية قارة صمدت في وجه المراحل والقرون. فما الذي تغير في التصوف حتى نغير تصنيفنا وتحقيبنا لأشكاله وممارساته؟ ألم ترتبط أشكال القول والفعل والتنظيم بتصانيف الحقب التي تم التنظير له؟ ألا يمكن القول أن المتصوف والأنثربولوجي يتفقون ضمنا حول الفترة الطويلة والبنية القارة؟

من هنا سنطرح السؤال الأساسي بخصوص الطريقة التيجانية وأيضا الطريقة الكتانية والسودية - القرشية اللتان تشكلان صدى للختمية التيجانية التي تناسلت بدورها عما تم بلورته في كتابات ابن عربي وعبد الكريم الجيلي. لقد اعتبرت هذه الطرق خاتمة للتصوف بمعنى أنه لا يمكن أن تتأسس من بعدها طرق أخرى إلا

إنطلاقاً من روحها. وعلى هذا الأساس تطرح قضية البداية والختمية إشكالا كبيرا عند التحقيق للتصوف خاصة بعد تأسيس الطريقة التجانية. لقد أكد أحمد التجاني أن طريقته محمدية وأنها خاتمة الطرق وكون الرسول ﷺ قد احتفظ بأسرار مكنه منها خلال نهاية القرن الثامن عشر. ويرتبط هذا السر في الأدبيات التيجانية بنقطة البداية التي ترجع إلى اللوح المحفوظ وإلى ما قبل خلق آدم.

لقد عمد أحمد التجاني إلى ربط طريقته بمنطق الوحي النبوي والروحي على اعتبار أن طريقته مستوحاة من الرسول مباشرة وأن كتاب الجواهر المعاني قد كتب أيضا بأمر منه. فالوحي سيعوض هنا الكرامة التي أصبحت ثانوية في الأدبيات التيجانية وكذا الجينياالوجية والمسلسلات الصوفية التي اعتمدها جميع الشيوخ. لقد استبعد أحمد التيجاني مسألة الارتباط بأي شيخ أو طريقة قبيل تأسيسه للطريقة التيجانية. كما أن أحمد التجاني ركز أيضا على المجال الدنيوي وعلى فكرة الخلاص، خاصة وأن يمنح الشيخ المؤسس ضمانات لدخول الجنة والنهاية السعيدة للمريد التجاني مقابل الالتزام المطلق بالورد التيجاني. في حين أن من يشك في هذا النموذج الأوحده أو من ينسلخ عن التيجانية فعاقبته سوء الخاتمة. ها هنا يمكن للمؤرخ أن يتساءل عن هذه السر الذي يشبه في بنيته مقولة الوحي حيث التقابل القوي بين تأسيس التيجانية والحدث الإسلامي الممثل في النبوة. يتمحور المشروع التيجاني على نقطة البداية التي كانت ضمن الزمن المعلق ونقطة النهاية التي ترتبط بالخلاص والحشر والحساب. فالتساؤل الذي طرحه السلفيون والمتصوفة الذين عارضوا مبادئ التيجانية خاصة فكرة وجود صنف من الوحي لم يتم البوح به في زمن مضى والإحتفاظ به حتى سنة 1781م أي تاريخ تأسيس الطريقة التيجانية.

يشير على حرازم برادة الذي جمع مقولات أحمد التجاني على أن الرسول ﷺ أذن له في تلقين الخلق على العموم والإطلاق، يقظة لا مناما، وكون ذلك جاء على مرحلتين : أي في سنة 1781م عند التأسيس وفي 1785م أي بعد سنوات من نشأة الطريقة التيجانية⁽⁴⁾. يحدد برادة خصوصية العلاقة بين التجاني والرسول ﷺ فيما

(4) حرازم برادة، جواهر المعاني، ج 1، ص. 43.

يلي : "فأنا واسطتك وممدك... فاترك عنك جميع ما أخذت من جميع الطرق... والزم هذه الطريقة من غير خلوة ولا اعتزال عن الناس حتى تصل مقاما كالذي وعدت به من غير ضيق ولا حرج.... واترك عنك جميع الأولياء"⁽⁵⁾.

هل يمكن القول على هذا الأساس أن التيجانية تمثل التصوف الإسلامي منذ الزمن السابق على ظهور الإسلام، كما تجسده رمزية آدم، حتى يوم البعث على اعتبار أن التيجانية هي خاتمة الطرق؟ وهل يتعلق الأمر بتأسيس ينطلق من خارج التاريخ إلى ما بعد نهاية الكون؟ وإن كان كذلك فهل يجب قراءة هذا المعطى على اعتبار أنه يتضمن كل الدلالات التي تؤسس لنموذج أوحد؟

لقد أعاد أحمد التجاني النظر في جينالوجية الشيوخ على اعتبار أنه أخذ الورد مباشرة من النبي ﷺ وأنه لم تكن هناك واسطة بين الولي والنبي. فالجينالوجية الروحية التيجانية هي أقرب السلاسل الموصلة إلى روحه ﷺ. لقد اعتبر أحمد التجاني أن كل معارفه وكل المدد الذي جاءه من عند الرسول ﷺ هو سابق حتى للفترة الآدمية. فإذا كان أحمد التجاني يغوص في زمن البدء عبر نبذ المشايخ السابقين عليه فهل يصح القول بأن التيجانية تمثل كل التراث الصوفي؟ والمؤرخ لا يمكن له إلا أن يتشبث بمسألة السبق الزمني كما هو في حالة التجاني والتيجانية ويأخذ بعين الاعتبار الجينالوجيات الروحية والاجتماعية التي تختزل الحقب الزمنية وكذا الخصوصيات الثقافية والاجتماعية. فالإرتباط بجينالوجية روحية ترتبط مباشرة بالرسول ﷺ لم ينس المؤرخ النبش في زمن المسلسلات الذي إلا أن الإشكال الذي إلا أن الإشكال الذي تطرحه الأدبيات المرتبطة بالنشأة والتحقيب هو أن المؤسس يقوم بهذه العملية.

لقد سبق لأحمد التجاني أن أخذ مختلف أوراد الطرق الصوفية المغربية والمشرقية. كما أنه كان يستقطب الأتباع من بين مريدي هذه الطرق. فالتيجاني مثله مثل المؤرخ سيضع تحقيقا خاصا به بهدف تحقيق تجاوز مشروع لكل الطرق الصوفية. كما أن العملية الدعوية التي اصطدمت بصخرة المعارضة الشرسة التي

(5) جواهر المعاني، ج 1، ص. 43.

قادها الفقهاء وشيوخ التصوف ستجعله يستعمل مقولة "آخر المطر خير من أوله" لنجد أنفسنا أمام اعتراف ضمني بالتأخر الزمني لنشأة التيجانية وبالتالي أبعد بكثير عن زمن ما قبل خلق آدم الذي تبناه أحمد التجاني لتأكيد قدم سبق الطريقة التيجانية. كما أن اعتماد المصادر والمقولات التيجانية لمصادر التصوف وحكم المتصوفة جعلها تخضع لمنطق التسلسل الزمني والبحث عن المشروعية من أفواه المتصوفة التي أعلن أحمد التجاني عن نهاية جدواها بتأسيس طريقتها سنة 1781م.

لقد بينا في كتابنا حول أصول الطريقة التيجانية كيف أن الشيخ المؤسس قد أعلن عن قطيعته مع مدد الصوفية، وكيف أنه تراجع عن ذلك بعد حلوله بالمغرب حيث صار يدعو أتباعه إلى ضرورة احترام مشايخ التصوف وعدم الاستخفاف بهم. فهل يمكن القول أن مقولات التجاني ترتبط بظروفها الخاصة وهي ظروف النشأة ولا تمت بصلة لزمن التصوف العام ؟

لذلك يمكن أن نؤكد على أن ظروف وإكراهات النشأة جعلت من الشيخ المؤسس يستنجد بالزمن المغيب، زمن ما قبل خلق آدم، ويستنجد بالزمن المادي والمتسلسل حين يبحث عن مشروعية لمقولاته داخل التراث الصوفي. يكفي القول بأن أهم طريق سلكه التجاني لبناء مشروعه كان هو مسألة رؤيا الرسول ﷺ وهي المقولة التي اعتمدها وبررها انطلاقا من كتابات السيوطي والعديد من المتصوفة والعلماء. من هنا يمكن القول على أن الأدبيات التيجانية تبنى على صنفين من التحقيق : الصنف الأول يركن إلى الزمن المغيب الذي يهدف إلى تجاوز الطرق الصوفية السابقة والمعاصرة. والصنف الثاني يوظف التحقيق الكلاسيكي حين يتعلق الأمر بالبحث عن شرعية تعتمد نصوص ومقولات مشايخ التصوف.

صراع الحقب والزمن المعلق :

تذكر المصادر التيجانية والغير التيجانية على أن الشيخ المؤسس كان قد انخرط في سلك العديد من الطرق قبل أن يتخلى عنها بأمر من النبي ﷺ في حالة اليقظة الذي أمره في نفس الوقت بتأسيس طريقة محمدية وأحمدية (نسبة لأحمد التيجاني). فهل يمكن القول أن هناك تزامنا بين الانسلاخ والتأسيس أم أن الانسلاخ

كعملية انفصال فكري واجتماعي قد جرت في مدة زمنية معينة قد تطول أو تقصر مثلما أن زمن التأسيس لا يرتبط بزمن "الفتح الروحي" والتأسيس المرتبط بالزمن ؟

فتأسيس التيجانية ما هو إلا تحقيق لما تم تأجيله بقدرة الخالق وبإيحاء من الحضرة النبوية. إن الإنتظارية وتعليق الزمن لا يرتبط فقط بمرحلة ما قبل التأسيس وإعلان الفتح الذي تميز فيه الكتابات الصوفية بين الفتح الأصغر والفتح الأكبر بل إنها تجربة يخضع لها الأتباع والمريدون الذين كانوا يرتبطون بدورهم بعهود والتزامات دينية واجتماعية قبل الدخول في الطريقة التيجانية. فعملية الإنسلاخ والإنخراط خضع لها الشيخ المؤسس كما خضع لها كل المريدين التيجانيين. فالانتماء الروحي قد يحدث صراعا داخليا وخارجيا على مستوى الهوية الدينية مثلما يمكن أن يحدث تغيرا على مستوى الانتماء القبلي والأسري وبالتالي الاجتماعي.

للإشارة فالدخول في الطريقة التيجانية يعني الإنسلاخ عن الطرق الصوفية كلها والبقاء أو الالتزام بالهوية الجديدة حتى الممات. فالمريد التيجاني لا يمكن له أن يموت إلا مسلما وتيجانيا أي أنه إذا كان زمن التأسيس منبئيا على شرعية مستمدة من حقبة ما قبل الاسلام والطرق الصوفية فإن زمن الانتماء بالنسبة للمريد التيجاني يبدأ من زمن ما بعد الانسلاخ حتى ممات الشخص المنتمي للطريقة التيجانية. فهل يمكن إعتبار هذه الطريقة التي تنسخ الطرق الأخرى مشروعا لتوحيد المسلمين والمتصوفة لتكريس طريقة واحدة هدفها الوصول إلى الله والحقيقة ؟ بعد أزيد من قرنين على نشأة الطريقة التيجانية لازالت الطرق الصوفية الأخرى قائمة ولازال التنافس مستمرا بأشكال حديثة وخفية. وما يمكن التأكيد عليه في هذا الباب وهو أن المؤرخ الذي عادة ما لا يتقن الخوض في مسائل تتعلق بالغيب فهو على الأقل يمكنه أن يرصد مقابلا لذلك على المستوى الاجتماعي والفكري والسياسي. تجدر الإشارة إلى أن أحمد التيجاني قد انسلخ اجتماعيا عن قبيلة التجاجنة وساكنة عين ماضي التي لا ينتسب لها إلا من جهة الأم. فطلاقه من زوجته التجانية وزواجه بأمتين اشتراهما وحررها يعني الشيء الكثير. كما أن كثرة انتشار الطرق في الوسط القبلي المحيط ببيئته ساعده أيضا على التفكير في خلق وسيلة للتخلص من هذه التعددية والتوجه نحو النموذج الأوحده والموحد.

التحقيب والانتماء الطرقي

تعج المصادر العربية خاصة منها المناقبية وكتب الرحلات التي تتحدث عن تعدد قنوات الاتصال بين الشيوخ والمريدين بالكثير من الإجازات التي تدل على تعددية الانتماء الطرقي. من هنا وجب التساؤل إن كان هذا التعدد في الطرق الصوفية هو الذي طرح فكرة خلق طريقة واحدة تنسخ الطرق السابقة عليها كما هو حال الطريقة التيجانية. إن الانتماء للطريقة التيجانية هو التزام بأوراد معينة وبركة شيخ معين. ويختزل هذا الانتماء في نفس الوقت هوية مشبعة بلحظة التفوق والتجاوز كما تعبر عن ذلك الأدبيات التيجانية. فالمرید التجاني لا يرى مستقبله في طريقة صوفية معاصرة له بل إنه يرى على أن هذه الطرق هي من الماضي ولا تهمه حاضرا ولا مستقبلا. كما أن الكتابات التيجانية تعطي الدليل أن المرید العيساوي (الشعبي) والناصري (السنّي) ينسلخ من انتمائه بسهولة ليصبح تجانيا عكس المرید الدرقاوي المتعنت الذي يشبه الإنسان الكناوي التي تنبض فيه عروق الوثنية حسب تعبير محمد بلامنو في تقاييده⁽⁶⁾. وكثيرة هي المقولات التيجانية التي تؤرخ لمرحلة تجاوز أو استنساخ الطرق الأخرى وإن كانت هذه المقولات تعبر في نفس الوقت عن الصعوبات التي واجهها المشروع التجاني الذي لقي تجاوبا في بيئة إفريقية تقل فيها التعددية الطرقية في حين أنها وجدت صعوبة في الانتشار الواسع في بيئة مشبعة بالتصوف كما هو حال المغرب. كما أن دعوات الشيخ المؤسس والأتباع على ضرورة إعطاء الورد التجاني قصد إنقاذ الناس من الكفر هي دعوة إلى اعتبار زمن الاسلام والدعوة هو زمن الدعوة التيجانية وانطلاقتها. لقد تكررت مقولة نسبت للشيخ المؤسس: "أعطوا الناس الورد التجاني حتى لا يموتوا على الكفر" وأحدثت رجة في الفكر الصوفي، خاصة عند مریدی ومشايخ الطرق الصوفية الذين بادروا للدفاع عن أنفسهم وتراثهم واعتبار أن ما نسب إلى أحمد التجاني ليس صحيحا. بل إن هناك من الفقهاء والعلماء السلفيين من ذهبوا إلى حد مهاجمة الشيخ التجاني والتيجانية.

(6) محمد بلامنو، تقييد بعض أسرار، مخطوط بالخزانة الوطنية، ك 461، ص. 268 (غير كامل).

الإطار الزمني، التناسل الفكري ومسألة التحقيب

لقد بينا في دراساتنا حول أصول الطريقة التجانية كيف أنها نسخت أوراد الطرق السابقة عليها والمعاصرة لها، أي أن أوراد ومقولات أحمد التيجاني قد وردت في كتابات سابقة. ومسألة الأخذ عن المشايخ والمؤلفات معروفة في أدبيات التصوف والكتابة بشكل عام. لذلك فكل تصانيف التجانية التي تعلق أو تغيب الزمن ماهي في حقيقة الأمر سوى وسيلة لإخفاء الترابط العضوي بين الموروث التجاني والتراث الصوفي الذي نهل منه أحمد التيجاني. إن معاصرة التجانية لزمانها جعلنا نعثر بسهولة عن الأسباب الاجتماعية والثقافية داخل وخارج قصر عن ماضي والسياسية في علاقة الشيخ ومناصريه بسلطة الأتراك أو السلطان مولاي سليمان. كما أن التقارب الواضح بين أدبيات ابن معن الأندلسي (القرن 17م) وأدبيات الطريقة الرحمانية التي عاين تأسيسها وكذلك الوزانية التي من مريديها تجعلنا نعتبر تغيب الزمن نوعا من تأكيد المعاصرة. كما أن الارتباط الوثيق بين التجانية والخلوتية والشاذلية يجعلها طريقة مثقلة بالديون تجاه المشرق والمغرب وأيضا تجاه إفريقيا وجنوب الصحراء حيث قدر لها أن تتألق وتنتشر بشكل واسع.

لقد ذهب الباحث الفرنسي جاك بيرك إلى حد اعتبار التجانية من أكثر الطرق معاصرة لزمانها. بل لقد ذهب إلى حد نعتها بمؤشر دال على أن المغارب في نهاية القرن 18 م كان يمكن أن يشهد تحولا وتوجها في اتجاه العقلنة وزمن "الأنوار" مشيرا في نفس الوقت إلى تزامن استقرار أحمد التيجاني بفاس وقيام حملة نابليون على مصر. كما أنه حاول المقارنة بين التوجه الشعبي للدرقاوية والبورجوازي والنخبوي للتيجانية⁽⁷⁾. وهو التفسير الذي أعطاه ماكس فيبر الذي درس العلاقة بين البروتستانتية ونشأة الرأسمالية. لقد راهن جاك بيرك على الطابع الليبرالي للتيجانية و"الإقطاعي" للوزانية معتبرا أن التحول الإقتصادي والفكري يمكن أن يتشكل ضمن الفكر التيجاني.

J. Berque. L'Intérieur du Maghreb, Paris, Gallimard, 1978, pp. 277-281.

(7)

إن وضع خريطة دينية وسياسية لمجمل المجال الاسلامي يسهل علينا التمييز بين الهويات المحلية والاقليمية، وتمكن الشيوخ المحليين من تأسيس طرق صوفية فرعية وأحيانا طرقا مستقلة. لم تشكل الطريقة التيجانية استثناء عن هذا الوضع بالرغم من مشروعها التوحيدي وقدرتها على الانتشار السريع كما حصل لها في إفريقيا جنوب الصحراء. لقد تفرعت عنها فروع وتأسست مراكز جديدة للبركة تستقبل زوارا أكثر مما تستقبله الزاوية الأم بفاس أو الزوايا التيجانية بالجزائر التي انطلقت بعد طول أمد الاستعمار وتعاونها معه. كما أن التحقيق صار مرتبطا بعوامل خارجية عن إرادة الشيوخ مثل قدوم المستعمر أو دخول شعوب غير عربية في الطريقة ونجاحها الكبير ليس فقط في نشر الطريقة التيجانية بل ونشر الإسلام عن طريق الدعوة الصوفية. من هنا وجب الحديث عن الملايين من الأفارقة الذين تحولوا إلى الدين الاسلامي تزامنا مع أخذهم الورد التجاني. فأصبحت بذلك الطريقة التيجانية هي الباب الرئيسي لأسلمة مجتمعات بكاملها.

لقد منحت التيجانية للإنسان الافريقي، عبر الورد والحج والزيارة، الفرصة لتحقيق التجربة الإسلامية والمكية في لحظاتها الأولى وحتى لو حدث الأمر في منطقة الساحل والسفانا. فالورد التيجاني وسلسلة المشايخ تعتبر الأقصر على مستوى الطرق بأكملها. كما أن هذا الإنتشار قد ساهمت فيه السلطات الإستعمارية التي كانت تفضل أن يحل الإسلام محل الوثنية حتى يسهل عليها تطبيق برامجها على اعتبار أن النخب الدينية كانت تحتكر وسائل التواصل من كتابة وقراءة بخلاف العناصر الوثنية. بل لقد ذهب الإستعمار الفرنسي إلى حد اعتبار التيجانية بالجزائر طريقة وطنية يمكن اعتمادها في الربط بين المستعمرات الفرنسية بإفريقيا الغربية والجزائر. بل إن الدارسين الكولوناليين قد خلقوا زمن الطريقة الصوفية الوطنية وهو ما دفع بـ جورج دراغ Spillmann إلى اعتبار التيجانية طريقة غير مغربية. والحقيقة أن هذا الإقصاء يعود بدرجة كبيرة إلى العداء الذي كان يجمع الباشا الكلاوي التيجاني بجورج دراغ. لقد كان دراغ Drague يعرف أن مؤسس التيجانية من أصول مغربية. وأنه طور مبادئها بمدينة فاس التي شكلت انطلاقة قوية لانتشارها. وإذا كان الفرنسيون قد اكتشفوا هذه النزعة التيجانية فذلك هو كنه

المشروع الوجودي لأحمد التيجاني الذي عبر عنه في ظل التشرذم السياسي والخضوع للاحتلال التركي من خلال النموذج الطريقي الواحد الذي لقي صدى خارج المغابر التي وضعت فيها التيجانية على المحك، ولم تجد لها قبولا إلا في أعلى الهرم الاجتماعي والسلطوي.

يمكن أن نتبع المشروع التيجاني في المحاولات التي عرفها المغرب خلال الستينيات مع أحمد رضا أكديرة وتجربة جبهة الدفاع عن المؤسسات الدستورية أو مع فؤاد عالي الهمة والمشروع السياسي الوجودي الذي يحاول طرحه حزب الأصالة والمعاصرة. ويمكن أن نلمس مسألة التوتر التي تسجلها الجينيات الحديثة للحزب مع التوتر الذي عرفته الجينيات التيجانية التي تعتمد الإنسلاخ والانصهار، كما نعاين ذلك في أيامنا هذه واتباط ذلك بمسألة الخلاص.

وخلاصة القول أن التصوف المغربي قد ارتبط خلال مختلف مراحله وأشكاله بالتوتر بين ما هو سياسي وما هو ديني. ويمكن التأكيد على أن هذا التوتر قد ساهم في حدوث توافقات وتحالفات من دون أن يتحول إلى سلطان فعلي والسلطان إلى ولي صالح؛ كما يمكن القول أن التيجانية التي حاولت تجاوز الطرق كافة عن طريق تغييب الزمن ونبذ المسلسلات والجينيات قد كانت ملتصقة أكثر من اللازم بالتراث الصوفي الذي حاولت تجاوزه. فالتحقيق للتصوف يمكن أن يتوافق حوله الصوفي والمؤرخ والأنثروبولوجي خاصة فيما يخص البنيات الفكرية القارة وما يتعلق بالفترة الطويلة. كما أن التحقيق خاصة حين يتعلق الأمر بالطريقة التيجانية والعديد من الطرق يمكن أن يخضع لمعايير زمنية تخص الجانب الفكري ومعايير مجالية لضبط التنوع الاجتماعي والفكري والسياسي داخل الطريقة الواحدة. كما يمكن التأكيد على أن العنصر الجينياتي الذي استبعده مؤسس الطريقة التيجانية حين مرحلة التأسيس قد كان حاسما في كل التحولات التي عرفتها هذه الطريقة.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الخرجات المسماة بالعجمية ومكانها من اللغة والأدب

فيديريكو كوربينتي

جامعة سرقسطة بإسبانيا

إهداء إلى أستاذنا المحترم الدكتور محمود علي مكي
اعترافاً بفضلته علينا وعلى أجيال في أربع قارات

يعد الشعر الدوري من توشيح وزجل، أي، الفنين في اصطلاح أهلها، من أبواب الأدب الأندلسي أكثر نقاشاً، وإن لم يكن أهمها قاطبة وأسماءها وأجملها في نظر معظم الدارسين، لا سيما منهم العرب، وإن في هذا التناقض بين الواقع المسلم به وبين قدر الأهمية المعلقة على قضية ثانوية كهذه لدليلاً على وجود عناصر غير علمية وفنية قد أخرجتها من نطاق التقييم الأدبي والجمالي العادي في مثل هذه الأمور.

ولا يخفى على ذوي العلم والخبرة في هذا الميدان أن ذينك التفضيل والاعتبار الزائدين على المعتاد راجعان في حقيقة الأمر إلى عناية بعض مستشرقى القرن المنصرم بهذه القضية، واندفاعهم وراء فروعها قبل تدقيق أصولها، واقتناعهم بأن في إنتاج الوشاحين والزجالين الأندلسيين عبارة عن ثمرة تعامل الحضارتين الإسلامية والغربية بحيث أن فيه لكل واحدة منهما نصيباً وحقاً في الافتخار بتحفة الحالة في ملتقى طرقهما، كما قيل غير مرة.

ومما يثير بعض الشك في صحة ذلك النظر الطارئ في النشوء والنمو في بعض مناهل الاستشراق الغربي، وليس في جميعها، أن أول المستشرقين المعنيين بهذا

الصف من الأشعار في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي، دوزي الهولندي⁽¹⁾ وهارتمان الألماني⁽²⁾، لم يذهبوا مثل ذلك المذهب، وإنما اقتصروا على نقل معلومات الأدباء العرب، من شعراء اشتهروا بأشعارهم الدورية، سواء منها الموشحات والأزجال، ومن أدباء أجروا ذكرها في مؤلفاتهم، أشهرهم ابن بسام الشنتريني الأندلسي⁽³⁾ وابن سناء الملك المصري⁽⁴⁾ وصفاء الدين الحلبي العراقي⁽⁵⁾، إلى غيرهم على اختلاف شأنهم وفضلهم، كابن سعيد المغربي⁽⁶⁾ وابن خلدون التونسي⁽⁷⁾ وابن حجة الحموي⁽⁸⁾ وابن مبارك شاه إلخ، وصفوة أقوالهم جميعا أن الفنان قد تولد في بيئة الحضارة الأندلسية العربية الإسلامية من جراء تمازج منبعي الجد والهزل المجاوين للتراث من ناحية وللفنون الشعبية من ناحية أخرى، على نسب متفاوتة، فضلا عن السماح باللجوء إلى كلام العوام وأساليبهم في القول، وإن كانت غير عربية الأصل على سبيل الاستثناء، كل ذلك مع شروط تبقي هذه الأشعار في إطار الأدب العربي الإسلامي على نطاق موسع محتو لأول مرة في تاريخ الغرب الإسلامي وغير الإسلامي على مفاهيم الفنون الشعبية، أي، الفولكلور، ودرجة عليها، وهو تحويل النظام الرمزي في الاصطلاح اللغوي الحديث، أي، إدراج جمل بلغة أجنبية بقصد فني طلبا للتنويع والواقعية، وليس إلحاقها فضلا عن تسويتها بالعربية في صعيد التعبير الأدبي والفني.

فماذا يا ترى جرى فيما بين أولئك المقلدين للآراء المنقولة مع تفصيل وتعليل، وبين هؤلاء المحدثين المستخرجين لنتائج مختلفة تماما من مصادر كادت أن تكون

(1) R.Dozy. "Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Age". (1) Leiden 1981.

(2) Das Muwaššah. Das arabisches Strophengedicht, Weimar 1887, M.Hartmann.

(3) ظ ابن بسام الشنتريني: الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة (تحقيق إحسان عباس)، بيروت، 1979.

(4) ظ ابن سناء الملك: دار الطراز في عمل الموشحات (تحقيق جودت الركابي)، دمشق 1397 هـ.

(5) ظ صفاء الدين الحلبي: كتاب العاقل الحائي والمرخص الغالي (تحقيق ف. هونرباخ)، فيزبادن، 1956.

(6) ظ ابن سعيد المغربي: المغرب في حلى المغرب (تحقيق شوقي ضيف)، القاهرة 1953-55.

(7) ظ ابن خلدون: المقدمة، بولاق 1338 هـ.

(8) ظ ابن حجة الحموي: بلوغ الأمل في فن الزجل (تحقيق رضا محسن القريشي)، دمشق 1974.

نفسها؟ أو اهتموا إلى مناهج تحليلية أقوى وأنفذ، كاشفة عن أسرار احتجبت عن أسلافهم وشيوخهم في هذه المعارف، بحيث تجلّى للاحقين ما خفي على السابقين، أم خيل إليهم ذلك فقط، وقد ضلوا عن محجة الصواب وتصوروا أوهاما غير معتمدة على حقائق؟

إن الإجابة على هذا السؤال بلا ريب تهم دارسي الحضارة العربية الأندلسية وغير الأندلسية، بل الإسلامية جميعا، كما تهم المعتنين بالحضارة الإسبانية وغير الإسبانية، بل البشرية عموما، إذ كانت حوزة الأندلس أولا أهم معترك حربي وحضاري بين الإسلام والغرب، وثانيا، أكبر ميدان لتداخلهما وتمازجهما السكاني والعمراني، الذي نشأت فيه أول الأمر الأمة الأندلسية بأوصافها الفريدة وآثارها العجيبة المتسعة مدى تأثيرها إلى سائر سكان شبه الجزيرة الإيبيرية وما وراءها من أم أوروبا شمالا وغربا، وإلى المغرب العربي كله فما يجاوره من دار الإسلام جنوبا وشرقا.

ونحن عندما وقفنا على قدر أهمية هذه القضية التي لا يجوز فيها تسرع ولا توان ولا تذرع بحجج غير قاطعة، وبعد دراستنا المتهمة لرواياتها وخفاياها من أوجه النظر التاريخية والأدبية والاجتماعية والنفسانية، قد رأينا رأيا لم نسبق إلى الإدلاء الصريح به في ظننا، مع وجوب تبادره إلى بال غير واحد من سابقينا، وذلك أن للخلاف في هذه القضية أساسا عقائديا غير علمي، وهو التحزب للحضارة الغربية من طرف المعجبين بها المفضلين لمميزاتها أو للحضارة الإسلامية من طرف مواليها، ولعل هناك حزبا ثالثا، ودنا لو كنا فيه، وهو حزب المعجبين بمآثر الجنس البشري كله وبخير ما خلقه ووزعه الواحد المقسط، سبحانه وتعالى، على مخلوقاته.

فعودا إلى آراء المستشرقين اللاعبة أكبر دور في إثارة هذه القضية، نلاحظ أن ثمة بونا كبيرا بين موقف دوزي المؤرخ الكبير المولع كل الولوع بإنجازات الحضارة الأندلسية الباهرة الرونق، وموقف زميله ومعاصره الأستاذ الإسباني سيمونيت، العدو للودود للعروبة والإسلام الذي لم يستطع أن ينكر تلك المفاخر، ولكنه ذهب كل مذهب في عزمه على أن ينسبها جملة إلى أهالي الجزيرة الأصليين، أي، الإسبان

في اصطلاحه هو، نافيا أدنى قدر منها للواردين المسلمين من المغرب والمشرق، من عرب وبربر وصقالبة إلخ، وهذه خصلة مدهشة غير لائقة بعالم كبير مثله، ورأي غير منطقي وغير معقول، لا تبرير له، وإنما له تفسير، وذلك أنه كان إنسانا مشهور الغلو في قوميته الإسبانية وفي نعرته الدينية اللتين منعتاه، مع تعمقه في العلم ونجاحه في أبحاث كثيرة، من اتخاذ موقف الحياد والاعتراف بالواقع، الذي هو في الحقيقة وسط بين تخيلات دوزي المثالة وأوصافه المبالغة القريبة من التمويه في بعض الأحيان لأحوال أهل الأندلس وبين قصور سيمونيت عن الإنصاف والواقعية عند التصدي لمفاخرهم ومثالبهم.

على أن نظرية رجوع الفنين إلى أصل إسباني أو رومني على الأقل، وهو لفظ شامل على جميع اللغات اللاتينية الأصل في شبه الجزيرة الإيبيرية، لم ترسم ولم تتجسد بصورة مكتملة إلا في أوائل القرن العشرين الميلادي على يد المستشرق الإسباني المشهور خوليان ريبيرا القائل بأن الموشحات والأزجال الأصلية كانت مطورة عروضاً وأسلوباً من أغاني القيان الجليقيات المجلوبات أسيرات إلى حواضر الأندلس⁽⁹⁾، وقد استنتج نظره هذا من ملاحظة بعض التشابه البنائي والأسلوبي بين الأغاني الجليقية القديمة وبين نماذج الفنين، دون أن يعلق كبير أهمية على معلومات تاريخ الأدب المشهورة الدالة على أن التوشيح والزجل أقدم من ظهور تلك الأغاني بقرنين على الأقل.

فلم تقبل الدوائر العلمية الدولية على تلك النظرية المعارضة للأخبار المتواترة عن تقدم الأندلس الثقافي وتخلف الغرب عن أكثر ذلك عندئذ، ولكن آراء ريبيرا ظلت رائجة مصدقة مستحسنة لدى بعض تلاميذه الإسبان، أهمهم غارثيا غوميث، لأسباب شتى منها الإخلاص لأستاذهم ومشاركته في النعرة القومية الداعية إلى تلك الأفكار، فلما تم اكتشاف الخرجات العجمية، أولاً في بعض الموشحات العبرية سنة 1948 على يد الأستاذ شترن⁽¹⁰⁾، ثم في بعض الموشحات العربية في 1952 على

J. Ribera. *Disertaciones y opúsculos*, I (rep.), Madrid. 1928, pp. 3-92

(9)

S. M. Stern. "Les vers finaux en espagnol dans les *Muwaššahs* hispano-hébraïques. Une contribution à l'histoire du *muwaššahs* et à l'étude du vieux dialecte espagnol mozarabe?". *Al-Andalus* vol. 13 (1948) pp. 299-346.

يد غارثيا غوميث⁽¹¹⁾، بدا له ولمن حذا حذوه أن المقادير قد أتت بالحجة النهائية وبالدليل القاطع على صحة حدس ريبيرا وبطلان براهين معارضيه.

فتحول ذلك الإخلاص في عقول أولئك الناس إلى إيمان و يقين، وأصدر المستشرق الإسباني الشهير كتابا إثر كتاب يحقق فيها نصوص الخرجات العجمية فالموشحات المذيلة بها ويترجمها إلى الإسبانية⁽¹²⁾، كما حقق وترجم ديوان ابن قزمان الزجال القرطبي العبقري تحقيقا وترجمة مصحبة بتقطيع عروضي إسباني الطراز وبشروح يستهدف بها إثبات نظرية الأصول الإسبانية أو الرومنسية للفنين⁽¹³⁾، وبذل في ذلك كله جهودا هائلة، مستندا إلى علمه الواسع وقريحته اللامعة، فتمكن بها من إقناع الكثيرين في إسبانيا وسائر الغرب، وحتى عدد من العلماء العرب، بكون الفنين ثمرة لتعايش الحضارتين الغربية والعربية في الأندلس، مطورة من أصول عروضية وأسلوبية محلية سابقة لقيام الدولة الإسلامية في هذه البقعة من الغرب.

على أن هذه السيطرة بدأت تتقلقل في السبعينات عندما أثبت بعض الأساتذة الإنكليز أو العاملين في انكلترا، من أمثال ثيودور غورتون وألن جونز وجيرير أبي حيدر، تلاميذ الأستاذ شترن المذكور آنفا، صاحب أبحاث جيدة في الشعر الدوري العربي والعبري، أن عروض الموشحات والأزجال فرع من العروض الخليلي، إن لم يكن إياه تماما، وأن أساليبها الموضوعية أشبه ما يكون بأساليب الشعر العربي المقصد، فتبين من النقاش الحامي الناتج عن هذا الخلاف أن النظرية الرومنسية قائمة على أسس علمية ضعيفة من حيث تطبيق القواعد العروضية ومن حيث مراعاة مبادئ التحقيق، إذ كانت قراءات غارثيا غوميث كثيرا ما تغير اللفظ المرسوم في المخطوطات ليوافق افتراضاته التفسيرية، كما كان تقطيعه الرومنسي يقتضي تعسفا مستمرا زائدا عن المقبول في صوتيات العربية وإيقاعها عامة، وفي نطق أهل الأندلس بها خاصة.

E.García Gómez. "Veinticuatro *jaryas* romances en *muwaššahs* árabes?. *Al-Andalus*, vol. (11) 17 (1952). Pp. 52-127.

E.García Gómez. *Todo Ben Quzmán*, Madrid 1972. (12)

Las jaryas romances de la serie árabe en su marco. Madrid 1965. E.García Gómez. (13)

فلم يلبث أن تلاشى أكثر التأييد السابق للنظرية الرومنسية عندما صدرت مؤلفات مثل ديوان الموشحات الأندلسية للمرحوم العلامة الدكتور سيد غازي في 1979⁽¹⁴⁾ ، وتحقيق نصوص الخرجات العجمية للأستاذ جونز سنة 1988⁽¹⁵⁾ ، وتحقيقنا لديوان ابن قزمان على أسسه الغروضية الخليلية في 1980⁽¹⁶⁾ ، وثانية في 1995⁽¹⁷⁾ ، إلى جانب كتب أخرى ومقالات أعادت المياه إلى مجاريها ووضعت حدا لتلك المغامرة التفسيرية، مع ثبوت أن جميع الخرجات العامية، بقطع النظر عن احتوائها على كلام عربي بحث أو على مقدار متباين من الكلام العجمي، هي أجزاء لا تتجزأ من الأدب الأندلسي المنتمي إلى العروبة لغة وألى الأسلام حضارة، مع حفاظه على بعض العناصر العمرانية الخاصة بأهالي الجزيرة الإيبيرية القدماء، منها رواج اللغة العجمية التي نطق بها الأندلسيون في منازلهم وأسواقهم إلى أيام دولة المرابطين، مع تقلصها التدريجي بسبب اختلاطها بالعربية السائدة، قبل انزوائها الأخير في قرى الأرياف والجبال دون الحواضر والمدن، ومع كون معظم الناطقين بها مجيدين للعربي في آن واحد، مندرجين في محيط الحضارة الوحيدة التي عمت دار الإسلام في العصور الوسطى وغلبت على جميع سكانها، الأمر الذي لم يحل كما هو معروف دون استبقاء خصائص الأقليات العنصرية والدينية واللغوية إلى أجل انقراضها فيما بعد لأسباب ذاتية.

وكان مرادنا عندما تعرضنا لدراسة هذا الموضوع أن نضرب بسهم ونصيب في عملية استرجاع حقائق تاريخ الأندلس وأدبها على ضوء البحث العلمي الموضوعي المنزه عن النزعات العقائدية، مهما كان اتجاهها، فكان أول همنا بهذا الصدد أن نتخلص منها وأن نتخذ الحياد معيارا لأقوال جميع القائلين، وأن نتوخى المناهج العلمية الصرفة وأن نجعلها عروة وثقى نطلب بها السلامة من الانحراف إلى اليسار أو اليمين، فعملا على ذلك أصدرنا التحقيقين المتتاليين المذكورين لديوان ابن

(14) ظ سيد غازي: ديوان الموشحات الأندلسية، الاسكندرية. 1979 .

(15) A. Jones. Romance Kharjas in Andalusian Arabic *Muwašṣaḥ* Poetry. Oxford. 1988.

(16) ظ ف. كوريتي: ديوان ابن قزمان نصا ولغة وعروضا، مدريد. 1980 .

(17) ظ ف. كوريتي: ديوان ابن قزمان القرطبي، القاهرة. 1995 .

قزمان، شرحنا فيهما الفوارق القليلة بين العروض الخليلي الأصلي وتطبيقه المحور تحويرا بسيطا في الشعر الدوري الأندلسي، ثم إننا مضينا في هذا السبيل وأصدرنا بمدريد سنة 1979 كتابا جديدا تحت عنوان "أشعار أندلسية بالعاميتين العربية والعجمية"⁽¹⁸⁾، عالجنا فيه أهم قضايا الشعر العربي الدوري وتولده الطبيعي من تيارات تطورية في داخل الشعر العربي الأصيل في المشرق والمغرب، وقد أدرجنا في صفحاته تحقيقا كاملا للخرجات العامية العربية والعجمية، مرفقا بدراسة وافية لخصائصها العروضية، تثبت بدون أدنى قدر من الشك أن هذه الأشعار الأندلسية، وإن قلت في بيئة مولدة لم تزل مزدوجة اللغة، إنما هي عبارة عن تطوير محلي للعروض الخليلي وللتسميط المشرقي، لا يبعد شأنه عن شأن أبي نواس المشرقي العبقري الآخر العائش في بيئة مزدوجة اللغة أيضا، الذي لم ير غضاضة في إجراء بعض الكلام الفارسي في أبياته العربية الرائعة، ذلك كله مع وجوب الاعتراف بالفوارق الجلية بين المجتمع الأندلسي والمجتمع العراقي العباسي.

ولكن تأليفنا هذا الأخير المحرر بالإسبانية لم ينتشر انتشارا كبيرا في البلاد العربية بطبيعة الحال، فخشينا أن يبقى المثقفون العرب بعد نفاذ نسخ تحقيقنا القاهري لابن قزمان محرمين من مرجع من هذا الصنف، مكمل لجهود الأستاذ سيد غازي الذي حقق الموشحات الأندلسية وبرهن على تقطيعها الخليلي بلا ريب، مع اضطراره إلى قبول قراءات غارثيا غوميث لخرجاتها العجمية، إذ لم يقدر على فهمها وعلى انتقاد أوهام الأستاذ الإسباني في هذه القضية، وليس قصدنا أن نتهمه بسوء النية وإنما ظننا أن نعرته القومية ختمت على بصره غشاوة في هذا الأمر.

مع أننا نرى أن للمثقفين العرب المعاصرين كامل الحق في معرفة حقيقة هذه النصوص المشوهة إلى الآن تشويها يبلغ ما لا يقل عن ثلث مضمونها الفكري والجمالي، وهي على كل حال أشعار آتية من أعماق قلوب عوام الأندلس، حرية بأن تسترد أصواتها وأنغامها الأصلية، منقولة حرفيا، مترجمة إلى لغة جماعتهم المشتركة.

F. Corriente. *Poesía dialectal árabe y romance en Alandalús*. Madrid 1997.

(18)

فها هو فهرس الخرجات المسماة بالعجمية، وإن كان غالبها لا يخلو من نسبة متفاوتة من الكلام العربي، وهي منقسمة إلى سلسلتين، أولاهما السلسلة العربية المحتوية على الخرجات المذيلة لموشحات عربية، إلى جانب ما لا يقل عن ثلاثمائة خرقة عامية أندلسية لا يخالطها كلام عجمي، قد أجرينا ذكرها وحققنا نصوصها في أحد أبواب تأليفنا الصادر في 1997، ص 135-249، وثانيها السلسلة العبرية الخاصة بما يقابلها من تأليف الشعراء اليهود الأندلسيين بالعبرية، وهي موشحات مقلدة للأولى في كل أمر، مع ملاحظة أن مادة السلسلتين ومواضيعها واحدة تقريبا، مقتبسة من أقوال عوام الأندلس.

ولا يحتاج القارئ العربي المتدرب على لغة الشعر إلى تعليمات أو تنبيهات في تقطيع هذه الأشعار، إلا تذكيره بأن أعاريضها هي الأبحر الخليلية المستعملة أو المهملة أو أوزان مشتقة عنها اشتقاقا قد يكون بسيطا عادة أو يبلغ أحيانا مبلغ الاشتباه، كما أن كلام الأندلسيين متميز بكثرة وقوع ظاهرتين هما إشباع الحركات واجتزاء حروف المد، وبمجرد مراعاتهما تستقيم أوزان العروض في أشعار الفنين (ظ زيادة للبيان ديوان ابن قزمان القرطبي ص 12)، ويجب أيضا تحذير مجيدي الإسبانية أن العجمية لم تكن لهجة قديمة من لهجاتها بل اختارها ولبرتغالية وللقطانية إلخ، توافقها أو تخالفها بعضا أو جميعا.

السلسلة العربية

(1) فِينْ سِيدِيْ أِبْرَاهِيْمُ، يَا اَنْدَى مِنْ ثُلُجٍ، فَانْتَ مَيْبُ ذَنْخَتْ، اُنُونُ، شِنْوْنُ كَارِشْ، فَيْرِيْمُ يَيْبُ، غَرَمُ اُوْبُ لِقَرْتِ (19).

مذيلة لموشحة لابن عبادة المالقي، أول مطلعها "من مورد التسنيم"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 1، ص 186، عروضها مشتق من البسيط (مستفعلن فعلمن مس، تفعلمن مفعولن، مستفعلن فعلمن، مستفعلن، مستفعلن، مفعولن)، ومعناها "تعال/ يا

(19) تشير الفواصل في النصوص العجمية وفي الصيغ العروضية إلى مواقع القوافي الباطنة المميزة للتوشيح، أي، التضمين في الأغصان والتضفير في الأقفال حسب اصطلاحات ابن بسام في الذخيرة.

سيدي إبراهيم، يا أندي من الثلج، تعال عندي ليلا، أو إلا، إن لم ترد ذهبت أنا إليك، فقل لي أين ألقاك."

(2) غَارَ كَنْ لِيرِي ذَا الْغَيْبَةِ، بُونُ تَنْتُ، يَا وَلِيْشُ ذَا الْعَاشِقِ شَنْتُ.

مُذيلة لموشحة لمجهول، أولها "من لي برشا"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 19، ص 302، عروضها عند الأستاذ غازي مشتبّه، من الهزج أو من المطرد (مفعولن مفاعيلن مفاعيلن)، ويجوز أن يكون مشتقا من البسيط (فع مستفعلن مستفعلن فعلن)، ومعناها: قل كم غيبة سأحتملها، يا جميلا كله، ويحا لعيني العاشقة إذا غبت

(3) يَا فَاتِنُ أَفَاتِنُ، وَشُ يَنْتَرْدُ، كِنْدَرُ خَالِشُ⁽²⁰⁾ كَارْدُ!

مُذيلة لموشحة لمجهول، أول مطلعها "قد وضح النجوى"، ظ الموشحات الأندلسية ج 2، رقم 10، ص 606، عروضها مشتق من البسيط (مستفعلن فعلن، مستفعلن، فاعلن مفعولن)، ومعناها: اذهب! اذهب! ما أصفق وجهه! إنما مراده الآن إنذار أخوالي!

(4) أَلْبُ قَدْ مِنْ فُغُورِ، الْمُوْذِي مَوْ ذُلْدُورِ، بِشِدَّ الِ الرَّقِيبِ، إِشْتُ اشْتُ نَخْتُ أَمِيرِي!

مُذيلة لموشحة لمجهول، أول مطلعها "صاح هل لي من مجيري"، ظ الموشحات الأندلسية ج 2، رقم 11، ص 609، عروضها عند الأستاذ غازي من المجتث (تفعلن فاعلاتن، مستفع لن فاعلاتن)، ومعناها: يا أشقر، كفت حرقتي المؤذية، يا معذبي! غصبا عن الرقيب أنت أميري الليلة!

(5) أَمَانِ أَمَانِ يَا الْمَلِيحُ غَارِ، بُرْقِي تَوْ قُرْشُ بِاللَّهَ مَتَارِ؟

مُذيلة لموشحة للتطيلي، أول مطلعها "وليل طرقتنا"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 20، ص 305، عروضها عند الأستاذ غازي مشتبّه، من الهزج أو من المطرد

(20) خالsh جمع عجمي للنخال، والخال عندهم كناية عن العاشق.

(مفعولن مفاعيلن مفاعيلن)، ويجوز وفقا لطريقتهم في تحويل الأبحر الخليلية أن تكون عروضة من الطويل (فعلون مفاعيلن مفاعيلن) عند عدم تحقيق المد أو النبرة المقابلة له في كلامهم⁽²¹⁾ في المقطع الأول من مفعولن (= فعلون) على طول الموشحة، ومعناها: "الأمان، الأمان! يا مليح، قل لماذا تسرع إلى قتلي، والله؟

(6) السّام من خالي، مُوذّي حالي قِربارِ، كِفَرِيّ، يا امّي، يا نُنْ بُوذُ لِبَارِ!

مذيلة لموشحة لابن عبادة، أول مطلعها "هم بكأس جريالي"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 1، ص 192، عروضها من المقتضب (فاعلات مفعولن، فاعلات مفعولن، فاعلات فعلن، فاعلات مفعولن)، ومعناها: "السّامة من قبل حبيبي تؤذيني وتكسرنني، فماذا أصنع؟ يا أمي؟ إذ لم أعد أطيع الصبر؟".

(7) بَيّ يا سَحّاره، أَلْبَ اقِشْطِرْ كُنْ بِالْ فُغُورِ، كَرَبْنَا بِذِي يُورِ!

مذيلة لموشحتين أقدمهما لابن المعلم، أول مطلعها "أرجو الاقصارا"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 1، ص 195، وقد عارضها مجهول بموشحة أول مطلعها "دع الاعذار"، ظ الموشحات الأندلسية ج 2، رقم 11، ص 612، عروضهما من المنسرح (مستفعلاتن، فاعلات مستفعلاتن، فاعلات مفعولن)، ومعناها: "اذهبي، يا ساحرة! هذا الأشقر ذو الحرقفة اللذيذة يري كربنا بهذا!"

(8) مِوُ الحبيب إنْفِرْ مِوُ أمار، كَارْذُ شَنَارْ، يَنْنَقِيشْ امّي بَيْرْ كُشَاذْ مِوُ لُغَارْ!

مذيلة لموشحة للتطيلي، أول مطلعها "دمع سفوح"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 6، ص 263، عروضها من السريع (مستفعلن مستفعلن فاعلن، مستفعلن، مستفعلن مستفعلن فاعلن)، ومعناها: "حبيبي السقيم من علة حبي يريد الشفاء، إذ لم يرد أن يراني، فضعوا أنفسكم موضعي!"

(21) يلاحظ في رسم هذه النصوص حذف ألف الوصل وحروف المد أو إدراجها رمزا إلى النطق الحقيقي في كلامهم، وإن كان ذلك غير مطرد لخوفهم من الاستغلاق أو لغلبة العادة، والقاعدة في عروضهم أن الحرف الساكن لا يحسب حسابه إذا لم يكن في مقطع منبور.

(9) نُنْ تَمْتَرَايْ إِلَّا كُنَ الشَّرْطُ، أَنْ تَجْمَعَ خَلْخَالِي مَعَ قُرْطِي!

مذيلة لموشحة لمجهول، أول مطلعها "جرري فضل ذلك المرط"، ظ الموشحات الأندلسية ج 2، رقم 15، ص 617، عروضها من الخفيف (فاعلاتن مستعلن فعلن)، ومعناها: "لن أفعل إلا مع شرط أن تجمع خلخالِي مع قرطِي (كناية عن الجماع)".

(10) إِشْتِ الرَّقِيعَ مَمَّ إِشْتِ الحَرَكي، مِي ضَمَّ قَهْرَهُ إِذْنُ بِيذُو أَلْفَلَكِي!

مذيلة لموشحة لمجهول، أول مطلعها "انظر إلى البدر"، ظ الموشحات الأندلسية ج 2، رقم 16، ص 620، عروضها من المنسرح (مستعلن فاعلن مفتعلن، مستعفلاتن، فاعلات مفتعلن)، ومعناها: "هذا الرقيع، يا أمت، هذا المستهتر يعانقتي قهرا، وقد رأيت منه نجوم الضحى".

(11) شِكَارِشْ كَمَ بُونُ أَمِيبْ، بَيَّجَامْ إِذَا التَّظْمُ دُوكْ بُكَالَهُ ذَا حَبِّ المُلُوكْ!

مذيلة لموشحة لمجهول، أول مطلعها "بزعمهم غيبوك"، ظ الموشحات الأندلسية ج 2، رقم 17، ص 623، عروضها من المتقارب (فعولن فعولن فعو)، ومعناها: "إن تحبني حب المعشوق، فقبلني وسقني بعقدي، يا ذا الفويهة كالكرز". "ومن الجدير بالملاحظة أن التفعيلة الرابعة قد وقع فيه استبدال فاعلن بفعولن، وهي ضرورة جائزة عندهم في غير الضرب (ظ ديوان ابن قزمان القرطبي، ص 12)".

(12) بِنْدُ لَبْشَكِهِ أَيُونُ شَنِيلْ، خَصَّرِي مِيوْ قُرْجُونُ بُرْلْ!

مذيلة لموشحة لابن بقي، أول مطلعها "اجرت لنا من ديار الخل"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 23، ص 478، عروضه مشتق من البسيط أو المجث (مستعلن فاعلن، مفعولن)، ومعناها: "كأن العيد (الكبير) بدونه صوم (رمضان)، فقد خصصت قلبي له".

(13) نُونُ كَارُ بُونُ حَلَالْ⁽²²⁾، إِلَّا أَلْسَمَرَالْ !

(22) لعل الأصل خَلَالٌ بالخاء المعجمة، وهو تصغير عجمي للخلل، أي، الصديق، ويطلق على نبات كثير الدبقية في عمدة الطبيب في معرفة النبات لكل لبيب لأبي الخير الإشبيلي (ظ تحقيق بوستامانتي وكوريتي وتلماتين، مدريد 2004-2007، رقم 1744).

مذيلة لموشحة للكميت، أول مطلعها "لي أدمع تستهل"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 11، ص 73، عروضه مشتق من المجتث (مستفعلن فاعلاتن، مستفعلن فعلن)، ومعناها: "لا أريد مليحا سارقا غير الأسيمر".

(14) مَمَّ أَيَّ حَبِيبٍ، شُلْجُمَالٍ شَقَرْلَه، إِلْقُلْ أَلْبُ، إِبْكَالَ حَمْرْلَه!

مذيلة لموشحة لمجهول، أول مطلعها "أفلاك الجيوب"، ظ الموشحات الأندلسية ج 2، رقم 19، ص 627، عروضها من المقتضب (فاعلات مفعو، فاعلات مفعولن)، ومعناها: "يا أمت، أي حبيب! تحت جميمته الشقراء له جيد أبيض وفويهة حمراء"

(15) نِشِّي كِرْذُ نُمْكَرْذُ غَرَّيرِ كِلْمَا، تِرَامِّي شُو شُبْرَشَوْطُ دُرْمِيرِ، مَمَّا !

مذيلة لموشحة للكميت، أول مطلعها "لوا حظ الغيد"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 9، ص 67، عروضه من المنسرح (مستفعلن فاعلات مفعولن، مفعولن، فعلن)، ومعناها: "لا يريد أن يقول لي حتى ولا كلمة، قد هجرني النوم لهمه".

(16) كِتَالٌ مِّي مَا أَلْمَه، كِكْرَبِمِّي مَا أَلْمَه !

مذيلة لموشحة لمجهول، أول مطلعها "لو أنصف محبوبي"، ظ الموشحات الأندلسية ج 2، رقم 24، ص 636، عروضها من الطويل (فعولن مفاعيلن)، ومعناها: "من يقطع رוחي؟ من يمزق رוחي؟"

(17) نُنْ دُرْمِيرِي مَمَّا، أَرَايُ ذِمْنِيَانَا، بُورُ أَبُو الْقَاسِمِ، لَفَاجِ ذِمِطْرَانَا.

مذيلة لموشحة للأصبحي، أولها "من يسعد المعنى"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 1، ص 198، عروضه من الرجز أو من البسيط المركب بالطويل (مستفعلن فعولن، فعولن مفاعيلن، فاعلن فعلن، فعولن مفاعيلن)، ومعناها: "لست نائمة، يا أمت، وإنما أزين وجهي الناضر لأبي القاسم في الصباح".

(18) كُمْ شِ فُشْ فِلْيُولُ أَلْيِينُو، نُونُ مَشْ لُبْرِمَشْ⁽²³⁾ أَمَّوْ شِينُو!

(23) رواية السلسلة العبرية "ادرمش"، أي، تنام.

مذيلة لموشحة لمجهول، أول مطلعها "أي عيش يلذ محزون"، ظ الموشحات الأندلسية ج 2، رقم 37، ص 651، عروضها مشتق من الخفيف (فاعلاتن مستفعلن فعلن، فاعلاتن فعولن، فعلن)، ومعناها: "كأنه صبي غريب، لم أعد أضمه إلى صدري".

(19) يا مَطْرِيَّ الرحيمه، أَرَايُ ذِمَّنَانَا، بُورَ ابو الحَجَّاج، لَفَاجِ ذِمِّطَرَانَا.

مذيلة لموشحة للتطيلي، أولها "من عذب الفؤاد"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 21، ص 308، عروضها مثل رقم 17 المتقدم شرحه، والتشابه بينهما في المعاني أيضا جلي، ومعناها: "يا أُمِّي الرحيمه، إنني أزين وجهي الناضر لأبي الحجاج في الصباح".

(20) شِشْبِيشُ يا سِيدِي، كَنَ بِأَبِشْ مَوْ بَسَّ، مَا بُكَالَهُ حَمْرًا ضَيْفَرَايْ كَالْوَرُصِ!

مذيلة لموشحة لابن عبادة، أولها "عذل أهل العشق"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 2، ص 189، عروضها من المديد (فاعلاتن فاعلن)، ومعناها: "لو علمت، يا سيدي، كم كنت لترشف من قبلي! كنت أعطيتك في الضيافة فويهي الحمراء كرهري الشقواص⁽²⁴⁾".

(21) يا مَمَّ مَوْ الحبيب، فُيْشِ إِنَّ نُنْ تُرْنَاضِ، غَارُ كِفَرِيَّ يَا مَمَّا، إِنَّ بِيَجَالُ لَشَاضِ!

مذيلة لموشحتين أقدمهما للخباز، أول مطلعها "من لي بظبي ربيب"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 10، ص 131، وقد عارضها ابن لبون، وليس لبون كما ظن بعضهم، بموشحة أول مطلعها "قل كيف حال القلوب"، ظ الموشحات الأندلسية ج 2، رقم 1، ص 430، عروضهما من المجتث (مستفعلن فاعلاتن)، ومعناها: "يا أُمْتُ، قد انصرف حبيبي ولم يرجع، فقولي ماذا أصنع يا أُمْتُ؟ فإنه لم يترك لي حتى قبيلة".

(24) أي، القستوس أو اللادن الأحمر النوار، من أسماء النبات العجمية الأصل التي أدخلها ابن البيطار المالقي في المصطلحات النباتية العربية، وأصلها الشقوارص، وربما قالوا الورص كما جاء هنا.

(22) أَلْبَا دِيَّهْ إِشْتَا دِيَّ، دِيَّ ذِ الْعَنْصَرَه حَقًّا، بِشْتَرِي مِوْ الْمُدْبِجْ، وَنُشَقَّ الرُّمَحْ شَقًّا!

مُذِيلَة لموشحة للتطيلي، أولها "لحظات بابلية"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 22، ص 311، عروضها من الرمل (فاعلاتن فاعلاتن)، ومعناها: "هذا اليوم يوم أبيض، يوم العنصرة حقاً! سألبس ردائي المديج وسأشوق الرمح شقا (كناية عن اللعب والمداعبة والمباضعة)."

(23) نُنْ مِمْرَدَشْ يَا حَبِيبِي، كَانَ لُقْرَدْنِيشْ؟، الْغِلَالَه رَخْصَه بِشْتْ، إِطُوطَا مِي رِيْشْ!

مُذِيلَة لموشحتين إحداهما لابن بقي، أول مطلعها "يا خليلي"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 25، ص 482، معارضة لأخرى لابن رحيم، أولها "يا نسيم الريح"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 2، ص 350، وعروضهما من الرمل المركب بالممتد أو المتقارب (فاعلاتن فاعلاتن، فاعلاتن فعولن) مع ملاحظة استبدال مستقعلن بفاعلاتن في التفعيلة الثالثة من الشطر الثاني، ومعناها: "لا تعضني، يا حبيبي، ماذا يغنيه ذلك؟ إني لابس غلالة رخصة وجسمي كله يقشعر."

(24) قُلْتُ أَشْ تَحِينِي بُكَالَه حُلُوه مِثْلَ اش!

مُذِيلَة لموشحة للمعتمد، أولها "من يغش"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 1، ص 201، عروضها مشتق من الخفيف (فاعلا، تن مستفععلن فع، فاعلاتن)، ومعناها: "كم تحيني، يا فويهة حلوة لا مثيل لها."

(25) أَمَانِ يَا حَبِيبِي، الْوَحْشَ مِنْ فَرَاشْ! بُونْ بَا جَ مَا بُكَالَه، لَوْ شَكُ تَنْ بِيرَاشْ!

مُذِيلَة لموشحة لمجهول، أول مطلعها "من لي بمن سباني"، ظ الموشحات الأندلسية ج 2، رقم 40، ص 656، عروضها من الرجز (مستفععلن فعولن مستفععلن فعو)، ومعناها: "أمان، يا حبيبي! أوحشتني بذلك،

يا مليح، قبل فويهتي، تشرب منها عصيرا حلوا!"

(26) دَضَمَّاشُ كُنَ الشَّامَشُ، مُرَدَّ يَشُ كُمْ اللَّزْمَشُ، أَقُوْطَشُ كُمْ اللَّنَجَشُ، كِمَالِ
مَتَرُ ذَالْمَشُ!

مذيلة لموشحة لمجهول، أول مطلعها "أباح حمى الصب"، ظ الموشحات
الأندلسية ج 2، رقم 41، ص 659، عروضها من الطويل (فعولن مفاعيلن، مع
استبدال فاعلن بفعولن أحيانا)، ومعناها: "من معانقة الملاح كالشامات أنت
معضوضة عضات حادة كعض الثقاف للرماح، يا بثست قتلة للأرواح!"

(27) وَجَالَشُ كِرْيَ، مِّنْ مُرَّتْ⁽²⁵⁾ لِطَرِي، عَارِفْ كُلُّ مِّنْ أَيْ، لِيَشْ شَذْدُ، بِاللَّهْ
كَفَرِي؟

مذيلة لموشحة منسوبة لابن بقي أو لعبادة القزاز، على اختلاف الروايات، أول
مطلعها "نبا مسمعي"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 2، ص 416، عروضها
مشتبه، من المنسرد أو المقتضب (مفعولات فع، مفعولات فعلن، مفعولات فعلن،
مستفعلن فع، مفعولات فع)، ومعناها: "والسماء، صدقني، من موتي كنت لأفرح،
من أين عرف كل شيء؟ قد قامت قيامته⁽²⁶⁾، فماذا العمل، والله؟"

(28) كَضَمِّي فِلْيُولُ أَلِيْنُ، إِذِلَّ أَمِيْبُ، كِرْلُ، ذَمِبِ بِطَارِي شُو أَلْرِقِبِ

مذيلة لموشحتين إحداهما للجزار، أول مطلعها "مقلتي"، ظ الموشحات
الأندلسية ج 1، رقم 8، ص 96، ثم عارضها ابن بقي بأخرى أولها "ما لدي"، ظ
الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 3، ص 419، وعروضهما مشتبه من الخفيف أو
الممتد (فاعلا، تن فاعلاتن مستفعلاتن)، ومعناها: "لأنني عانقت صبيا غريبا أراد
رقبه أن يمنعه عني."

(29) يَا قُرْجُونِي كِكِرِشْ بُونُ أَمَارُ، إِيَّ الْفِرَارُ، إِلَى يَاسِيْنُ، سِيَّا وَلِشْرُ دُمَارُ!

مذيلة لموشحة لابن لبانة، أول مطلعها "هيا عذولي"، ظ الموشحات الأندلسية ج
1، رقم 9، ص 231، عروضها من السريع (مستفعلن مستفعلن فاعلن، مستفعلن،

(25) لعل الأصل "موتي" بالعربية، والمعنى واحد.

(26) حرفيا "يقوم و يقعد" وفي نقل هذه الاستعارة العربية إلى العجمية أقوى دليل على قوة تأثير اللغة
الغالبة في الناطقين بالعجمية وخضوعهم إلى القوالب الفكرية واللغوية والفنية الوافدة.

مستفعلن مستفعلن فاعلن)، ومعناها: يا قلبي الراغب في عشق المليح، هيهات! عليك بالفرار إلى سورة ياسين، جدف واخرج من البحر (الهائل!)

(30) يا مَمَّ اشْوِ ياسين لِّلجَنَّةِ، إِلا شِمْرِي تَرَي، حَمَرِ ابْنِ الحَاجِبِ، عَسِي شَتْرِي! مذيلة لموشحتين إحداهما لابن أرفع رأسه، أول مطلعها "قل للذي رام بالعتب"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 2، ص 18، ثم عارضها ابن مالك بأخرى أولها "ما لي وللخُرْد"، ظ الموشحات الأندلسية ج 2، رقم 6، ص 55، وعروضهما مشتق من البسيط (مستفعلن فاعلن فعلن، فعولن فعلن)، ومعناها: يا أمت، ليست ياسين بنافعة للجنون، ولكن إذ أوشكت على الموت فهاتي ابن الحاجب شرابا، لعلني أشفى به⁽²⁷⁾.

(31) يا مَمَّ نَنْتُ لَابُ ذَالْوَعْدِ ذَالْحُجَجِ! دَا غَ هَجَرُ فَاَمَّا قَطْعِي، فَالْقَطْعَ بِي سَمَجِ! مذيلة لموشحة لابن أرفع رأسه، أول مطلعها "الراح والرضاب"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 3، ص 21، عروضها مشتق من الرجز (مستفعلن فعولن، مستفعلن فعو)، ومعناها: يا أمت، كم صبرت على وعوده وحججه! دعه يهجري، فأما قطيعتي فالقطيعة عندي سمجة.

(32) بَعْنَايْشُ لَمَحَتْ إِنْ لُحْتُ، كَمَ مَلِشُ مِنْ يَدَي؟ بُونُ بِلَاشِ مَتَارِ أَوْبَحْتُ، مَمَّا غَرَّ كِفْرِي؟

مذيلة لموشحة لابن أرفع رأسه، أول مطلعها "للهموى في القلوب أسرار"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 9، ص 38، وعروضها من الخفيف (فاعلاتن مستفعلن فعلن، فاعلن فاعلن، مع جواز استبدال مفعولن بفاعلن في التفعيلة الرابعة)، ومعناها: تنظر إلي شزرا إذا حضرت، فكم سيئة من يدي؟ أبحت قتل المليح بلا ذنب، يا أمت، ماذا أصنع؟

(33) فَاَنْتِ عِنْدَ امِّيْبِ، نُشِّيَاشُ مِشْطُورِ، طُرَّهَيْرَه سَمَاجَه، اُمْنْتُ اذُونُونِي !

(27) لا يبعد هذا الكلام من قول أبي نواس "أسقني دواء الذي هو دائي"، والشواهد بتأثير الشعراء المحدثين المشاركة في الأشعار الدورية وغير الدورية الأندلسية لكثيرة، دالة على نشاط المثقفين المحليين وعلى تنقف العوام بلمع من الثقافة المشرقية في آن واحد.

مذيلة لموشحة للكميت، أول مطلعها "راحة الأديب"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 1، ص 44، عروضها من المقتضب (فاعلات فعلن، مستفعلن فعلن)، ومعناها: "تعال عندي، لا تعكر صفوا لتفاهة إنها سمجة، قد أمنت، يا ذا النون!"

(34) لا كان في بون أسا أماذوري، فم إلود سني نون مؤ مرؤدوري، يا أمّا!

مذيلة لموشحة للكميت، أول مطلعها "لواظ الغيد"، ظ جيش التوشيح (تحقيق ألن جونز، كمبردج 1997، ص 111-112، عروضها من المنسرح (مستفعلن فاعلات مفعولن، فعلن، ومعناها: "اللغة على المليح الذي أساء إلى العاشق! كنت أخاله سنا لي ولم أحسبه يعضني، يا أمت!"

(35) غرم ام يا مم اكن، يرتاب ذوي، نزي اشطماري ممّا، اشري النسيه!

مذيلة لموشحة للمنيشي، أول مطلعها "يا من صال منه الجفن"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 1، ص 319، عروضها من المقتضب (مفعولات مفعولاتن، مفعولات فعلن)، ومعناها: "قولي لي، يا أمت، يا هنة⁽²⁸⁾، يرتاب قرائي بزنائي؟ إن حبي مما يشترى بالنسيئة!"

(36) بكالة العقد، دلج كم الشهد، بان بيجمي، حبيبي جي عندي، أدونم امند، كميرم!

مذيلة لموشحة للصيرفي، أول مطلعها "بي أهيف القد"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 7، ص 543، عروضها من البسيط (مستفعلن فعلن، مستفعلن فعلن، مستفعلن)، ومعناها: "يا فويهة العقد، حلوة كالشهد، تعال، قبلني، يا حبيبي، صلني محبا أو أموت!"

(37) شابش يا، مور ومور، كضم ضم لدير، أمش يا أمش كذيب، نون شن لبر دُب مري!

مذيلة لموشحة للخباز، أول مطلعها "أي ظبي"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 3، ص 111، عروضها مشتق من المحتث (فاعلن فاعلاتن، مستفعلن فاعلاتن)،

(28) إن الهنة هنا كناية عن الحر، على عادة عوام شبه الجزيرة الايبيرية، قديما وحديثا، في استعمال هذه اللفظة صيحة عند الغضب أو المفاجأة.

ومعناها: "قد علمت، اذهب، اذهب!، أن من أحب أحب الإضرار بنفسه، امش، امش، يا كذاب! ولكنني أراه أينما نظرت!"

(38) مَمَّا اشْتِ الغَلامُ، لا بُدَّ كُلِّ لِي، حلالٌ أو حرام!

مذيلة لموشحتين إحداهما للجزار، أول مطلعها "ويح المستهام"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 1، ص 76، ثم عارضها ابن لبون بأخرى أولها "عصيت اللوام"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 7، ص 152، وعروضهما من القتضب (مفعولن فعو، مفعولن فعولن، مفعولن فعو)، ومعناها: "يا أمت، هذا الغلام لا بد أن يكون كله لي، بالحلال أو بالحرام."

(39) غَرَّدَمِّي، كِمِمْ سِيدِي يا قَوْمُ، تَرى بِاللَّهُ، سُمِّي الاسمِ يَدْرِلُ!

مذيلة لموشحة لابن لبون، أول مطلعها "شكا جسمي"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 8، ص 155، عروضها مشتق من الطويل (مفاعيلن، فعولن، مفاعيلن)، ومعناها: "قد قيل لي من سيدي، يا قوم، عسى أنه سمي باسم بدر الصغير."

(40) كِي فَرَايُ أو كِي شِيرَدُ ذِمِّي، حَبِيبِي، نُنْ تَطْلُغْشُ ذِمِّي!

مذيلة لموشحة لابن رحيم، أولها "من لقلبي"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 8، ص 369، عروضها من المديد (فاعلاتن فاعلن فاعلاتن، فعولن فاعلن فاعلاتن)، ومعناها: "ماذا أصنع أو ماذا يكون مصيري حبيبي، لا تنصرف عني!"

(41) أَمَا انا يا حَبِيبِي، فَطَيْشِ مَنْ غَرَسُونِي، شِيمَ غَيْرِ رُشاها لا تَغْرُسْ مِنْ مَنُونِي!

مذيلة لموشحة للتطيلي، أول مطلعها "ما حال القلوب"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 24، ص 316، عروضها مشتق من المجتث (فعلن فاعلاتن، مستفعلن فاعلاتن)، ومعناها: "أما أنا، يا حبيبي، فإنما أنا طيش ممن غرسوني، فإن الشيمة التي من غير رشاها لا يغرس منه البطيخ!"

(42) نُونُ بِشِّي تَرْضَالِي، لا تَدِ شَيِّ مُوطَارِي، التواني عادة بالجديد والبالي!

مذيلة لموشحة لابن قزمان، أول مطلعها "معشر العذال"، ظ الموشحات الأندلسية ج 1، رقم 1، ص 522، عروضها من المديد (فاعلاتن فاعلان)، ومعناها: "لا تريد أن تغير شيئاً، لا ترضيني بشيء، التواني عادتكَ الجديدة كالقديمة!"

(1) بَانَ سِيدِي بَانَ، إِلْقِرْدَاشُ تَنْتُ بَانَ ذِشْتَ الزَّمانَ، بِنْ فِلْيُو ذَبْنَ الدِّيَّانِ!

مذيلة لموشحة ليهودا هلاوي، ظ ديوان 1، ص 89-91، عروضها مشتق من البسيط (مستفعلن فع، مستفعلن فعْلن فعْلن)، ومعناها: "تعال، يا سيدي، يا وارث الخير الكثير في هذا الزمان، تعال، يا ابن الديان!"

(2) غَارُ شَيْشْ ذِبَيْتَه، إِذْبِينَشْ بِالْحَقِّ، غَارْمِ كَنْدُ مَبْرَنَادُ، مَوْ حَبِيبِي إِسْحَقُ!

مذيلة لموشحة ليهودا هلاوي، ظ ديوان 1، ص 149-150، عروضها من المديد (فاعلاتن فعْلن)، ومعناها: "قولي، إن كنت كاهنة تتكهنين بالحق، قولي لي متى سيأتيني حبيبي إسحاق؟"

(3) دِشْ كَنْدُ مَوْ سِدِيلَه⁽³⁰⁾ بِنِيدُ، تَنْ بُونِ الْبِشَارَهْ، كُمْ رَايُ ذِشُولُ إِشِيدُ، إِنْ وَاذَ الْحَجَارَهْ!

مذيلة لموشحة ليهودا هلاوي، ظ ديوان 1، ص 157-158، عروضها من المتدارك (فعْلن فاعْلن فاعْلن، فعْلن فاعْلن فع)، ومعناها: "إذا جاء سيدي الصغير، يا نعمة البشارة! فكأن شعاع الشمس قد أشرق على وادي الحجارة."

(4) غَرَّيْزُ بُشْ أَيْ يَزْمَنَالْشْ، كِمِ كُنْتِيرَا مَوْ مَالِي، شِنْ الْحَبِيبُ نُنْ بَرَايُو، أَذْبُ لِرَايُ دِمَنْدَارِي؟

(29) مراجع السلسلة العبرية هي الآتية:

H. Brody. *Dīwān des Abū-l-Ḥasan Jehūda ha-Levī*, Berlin, 1901.

J. Schirrmann : *širim ḥdašim min haggizah* (New poems from the Genizah), Jerusalem. 1965.

J. Schirrmann: "Un nouveau poème hébreu avec vers finaux en espagnol et en arabe", *Homenaje a Millás Vallicrosa II*, 347-353, Barcelona.

S.M. Stern : *Hispano-Arabic Strophic Poetry* (ed. L.P. Harvey), Oxford 1974.

(30) سديله هذا، وهو تصغير عجمي للسيد، لقب لأحد خواص الملك أذفونش السادس القشتالي، اسمه يوسف بن فروسيال، من الطائفة اليهودية، ومما يجب ذكره أن خرجات السلسلة العبرية تبدو لغاتها مترجمة أحيانا إلى القشتالية المعاصرة للشعراء المتأخرين المعيدنين لاستعمالها فليست شواهد صالحة للعجمية.

مذيلة لموشحة ليهودا هلاوي، ظ ديوان 1، ص 163-164، عروضها مشتق من البسيط (مستفعلن فعلمن فعلمن)، ومعناها: "إنني سأقول لكن، يا أحياتي، من يدفع عني سقامي، بدون الحبيب لن أعيش، إلى أين أذهب في طلبه؟"

(5) نصها مثل رقم 12 من السلسلة العربية، وهي مذيلة لموشحة ليهودا هلاوي، ظ ديوان 1، ص 168-169، مع استبدال الجملة "كُم كُنْدُ مَوْ قُرْجُون" في الشطر الثاني من رواية السلسلة العبرية، ومعناها: "كيف يلتهب قلبي!"

(6) يا ربَّ كُم بِّرايو، كُنْ أَشْتِ الْخَلَّاق⁽³¹⁾، يا من قبلَ ان يَسْلَمَ يَهْدُدُ بِالْفِرَاقِ؟

مذيلة لموشحة ليهودا هلاوي، ظ ديوان 1، ص 171-172، عروضها مشتق من المتدارك (فعلمن فعلمن مفعولن، فعلمن فعلمن فعلمن)، ومعناها: "يا رب، كيف أعيش مع هذا السارق من ذكور الحمام، عجبني ممن يهدد بالفراق قبل أن يسلم!"

(7) قريبة اللفظ والمعنى من رقم 18 من السلسلة العربية، وهي مذيلة لموشحة ليهودا هلاوي، ظ ديوان 1، ص 176-177.

(8) قريبة اللفظ والمعنى من رقم 22 من السلسلة العربية، وهي مذيلة لموشحة ليهودا هلاوي، ظ ديوان 2، ص 76.

(9) بَيْش مَوْ قُرْجُونْ ذِمِيبْ، يا رَبْ شِشْ مِي تُرْزَرْدْ؟، تَنْ مَالْ مِي دُولْدْ لِلْحَبِيبِ!
إِنْفِرْ مَوْ يَدْ كُنْدُ شَرْدْ؟

مذيلة لموشحة ليهودا هلاوي، ظ ديوان 2، ص 321-322، عروضها مشتق من مقلوب البسيط المركب بالمتدارك (فعلمن فعلمن مستفعلن)، ومعناها: "قلبي ذاهب عني، يا رب، هل سيعود إلي؟ ما أشد تعذيب الحبيب لي! قلبي عليل، متى سيشفى؟"

(10) عسي كِشْناشْ ذِبْرْدَادْ، قِرْبَادْ بُشْ دَالْوَحْشْ إِمِيشْ إِنْفِرْ مَاذْ!

مذيلة لموشحة ليهودا هلاوي، ظ ديوان 2، ص 322-323، عروضها مشتق من الممتد (فعلمن فاعلاتن فعلمن، فعلمن، فعلمن فاعلاتن مفعولن)، ومعناها: "عسى أن تشفى حقا، ثم تنكسر من الوحشة فتزداد مرضا!"

11) بَثْرُ تَبَاذُ الْعِقْدِ يَا أُمًّا، أُمَانَهُ حَالَهُ لِي، كُولُ أَلْبُو كَارِذُ بَيْرُ مِوُ سِيدِي، نُنْ كَارِذُ الْحَلِي! ⁽³¹⁾

مذيلة لموشحة ليهودا هلاوي، ظ ديوان 2، ص 324-325، عروضها من الرجز (مستفعلن فعولن فعولن، مستفعلن فعولن)، ومعناها: "هاك عقدي رهنا، يا أمت، على سبيل الأمانة الحالة لي! يريد سيدي أن يرى جيدي الأبيض فقط ولا يريد الحلبي!"

12) مَسْكِينُهُ يَذْ بُشُوطَرِشْ بِيذْ، دُولِذْ لَشَطِيطُهُ، تُوْ أَمْرُ أَدُطَرِشْ بِنْدِيدْ، فَاجِرُهُ ⁽³¹⁾ بِالنَّسِيَّةِ ⁽³²⁾

مذيلة لموشحة لموشي بن عزرا، حققها شترن في مقالته الصادرة سنة 1974، ص 143، عروضها مشتق من المتدارك (فعولن فاعلاتن فعولن، فعولن فاعلاتن)، ومعناها: "هي مسكينة، تعذبها خالتها، بيعي حبك لآخرين، يا فاجرة بالنسيئة!"

13) يَبْدَشْ إِذْ أَشْبِيلِيهِ فِي زِيٍّ تَاجِرْ، قَبْرَاءُ ⁽³³⁾ أُمُ غَنَشْ ذَابْنُ مَهَاجِرْ!

مذيلة لموشحة لموشي بن عزرا، حققها شترن في مقالته المشار إليها، ص 144، عروضها من البسيط (مستفعلن فعولن، مستفعلن فعولن، مع استبدال فاعلاتن بمستفعلن في التفعيلة الأولى من الشطر الثاني)، ومعناها: "الرحل إلى اشبيلية في زي تاجر، فاحصل لي على رسالة من ابن مهاجر".

14) كَفَرَيِّ مَمَّة؟ مِوُ الْحَبِيبِ إِشْتَا إِذَا يَانَا.

مذيلة لموشحة ليوسف بن صديق، حققها شترن في مقالته المشار إليها، ص 144، عروضها مشتبه (فاعلاتن فعولن، مستفعلن مفاعيلن)، ومعناها: "ماذا أصنع، يا أمت؟ هذا حبيبي عند الباب".

(31) الخلاق عندهم نوع من ذكور الحمام مستجلب لأنثائها إلى أبراج أصحابها، كما جاء في رسائل الحسية مع المنع عن تربيتها إذ كانت بابا من أبواب السرقه، وقد أطلقت تلك اللفظة استعارة على سراق القلوب.

(32) في الأصل "فَلَقَيْرُهُ"، أي، المرأة الجذابة، ولكن الوزن لا يستقيم بها، فظننا أنها محرفة أو مصححة تهذيبا عوضا عما أثبتناه.

(33) البراءة عند المغاربة هي الرسالة على العموم، وهي هنا استعارة مناسبة لكون هذا الحبيب المسمى بابن مهاجر تاجرا من التجار.

15) غَارُ كِفَرَيٍّ، كُمْ بَرَيٍّ؟، إِشْتَ الحَبِيبُ أَشْبِيرُ بُرَيْلُ مَرَّيُو.

مذيلة لموشحة لأبراهام بن عزرا، حققها شترن في مقالته المشار إليها، ص 145، عروضها مشتق من البسيط (مستفعلن فع، مستعلن فع، مستفعلن فاعلن مفاعيلن فع)، ومعناها: "قولي ماذا أصنع؟ كيف أعيش؟ هذا الحبيب، اعلمي انني أموت من أجله".

16) قريبة اللفظ والمعنى من رقم 40 من السلسلة العربية، مذيلة لموشحة لطوذروس أبي العافية، حققها شترن في مقالته المشار إليها، ص 146.

17) الصبَاحُ بُونُ غَارُمِي دُونُ بَانِشْ، يَا لُشِي كَأُتْرِي أَمِشْ، إِذْمَبِي طُنْ قَارِيشْ!

مذيلة لموشحة لطوذروس أبي العافية، حققها شترن في مقالته المشار إليها، ص 147، عروضها مركب من المتدارك والمتقارب (فاعلن فاعلن فعولن فعو، فاعلن فعولن فعولن، فاعلن فعولن فعولن)، ومعناها: "صباح الخير، قد علمت أنك تحب غيري، ولا تحبني أنا".

18) تَنْتَ اِمَارِي تَنْتَ اِمَارِي، حَبِيبَ تَنْتَ اِمَارِي، اِنْفَرْمِيرُونْ وَلِيشْ جِيدُشْ، يَا دُولِنْ تَنْ مَالِي!

مذيلة لموشحة ليوسف الكاتب، حققها شترن في مقالته المشار إليها، ص 147، عروضها مشتق من المتدارك (فعلن فعلن فعلن إلخ)، ومعناها: "من كثرة العشق، من كثرة العشق للحبيب، من كثرة العشق

اعتلت عيناى الصحيحتان فتوجعاني وجعا شديدا".

19) بَيَّ يَا رَقِيعَ بَيَّ تُو بِيَّ، كِنُونِ مِتْنِيشْ النِيَّةُ!

مذيلة لموشحة لمجهول، حققها شترن في مقالته المشار إليها، ص 149، عروضها مثل وقم 18، ومعناها: "انصرف، يا رقيع، انصرف عني، فإنك لست عندي حسن النية!"

(20) يا اسْمَرَ يا قُرّة العينين، كي بُطَرَدَ لِيبارَ الغَيْبَة، حبيبي؟

مذيلة لموشحة لمجهول، حققها شترن في مقالته المشار إليها، ص 149، عروضها مثل رقم 18، ومعناها: "يا اسمر يا قرّة العينين، من يطيق صبرا على الغيبة، يا حبيبي؟"

(21) قرية اللفظ والمعنى من رقم 28 من السلسلة العربية، وهي مذيلة لموشحة لموشي بن عزرا، ظ ديوانه (تحقيق برودي) 1، ص 269-271.

(22) يا أُمِّي قِقُولْ أُيُوب⁽³⁴⁾؟ عَقْلَ النَّسَاقَقَه، نُونُ ثَبَّتَ انا، يا قوم، حُبِّي لِمَنْ يَبْقَى؟

مذيلة لموشحة لمجهول أو قد تكون ليهودا بن غياث، حققها شيرمان في مقالته المذكورة، عروضها من البسيط (مستفعِلن فعلن)، ومعناها: "يا أمت، ماذا قول أيوب؟ عقل النساء باطل، فلست ثابتة إذا، يا قوم، حبي لمن يبقى؟"

(23) قِي فَرِيٌّ مامّه، مِوُ حبيب يا باشي، كُونُ تَبِيلُ فُغُوري، لَيْتَ نُونُ لَ اماشِي!

مذيلة لموشحة لمجهول، حققها شيرمان في مقالته المشار إليها، ص 372، عروضها من المديد (فاعلاتن فعلن)، ومعناها: "ماذا أصنع، يا أمت؟، حبيبي منصرف في بهجة لا أجمل منها، يا ليتني ما أحببته!"

(24) شِمِكرْشِشْ، يا نواْمِنْ بُونُو، شِمِكرْشِشْ، دُرْشْ مِونُو!"

مذيلة لموشحة لمجهول، حققها شيرمان في مقالته المشار إليها، ص 355، عروضها مشتق من البسيط أو الرجز (مستفعِلن فع)، ومعناها: "لو أَلْقَيْتَ لي بالاً، يا حسن الاسم، لو أَلْقَيْتَ لي بالاً لكنت حملتني معك."!

(25) شِيْ إوْ بُدَاشْ أَلْشْ غَنّاري، أُتِيبْ مِيرِيوْ بُلاري، كَارِشْ قُرْجُونْ مِوُ، طِنْ شَبْرِيْ دُوناري!

(34) رسم المخطوطة "لوحوت"، أي، الألواح بالعربية تطلق على طوامير التوراة، وهي بلا شك من تصحيحات النساخ المهذّبين المتورعين من إدراج أسماء الأنبياء في مثل هذه القرائن، مع مخالفة القافية البائية رويًا وردفًا وإفساد الاستشهاد بقصة مشهورة من سفر أيوب وبغير موافقة القاعدة المطردة المانعة عن وقوع العبرية في الخرجات العامة.

مذيلة لقطعة من موشحة لمجهول، حققها شيرمان في مقالته المشار إليها، ص 369، على أن نصها كثير الاضطراب بحيث لا يمكن تعيين عروضها، ولعل معناها: "لو قدرت أن أتخذ أجنحة لطرت إليك، أتريد قلبي؟"، أعرف كيف أعطيه لك.

خاتمة

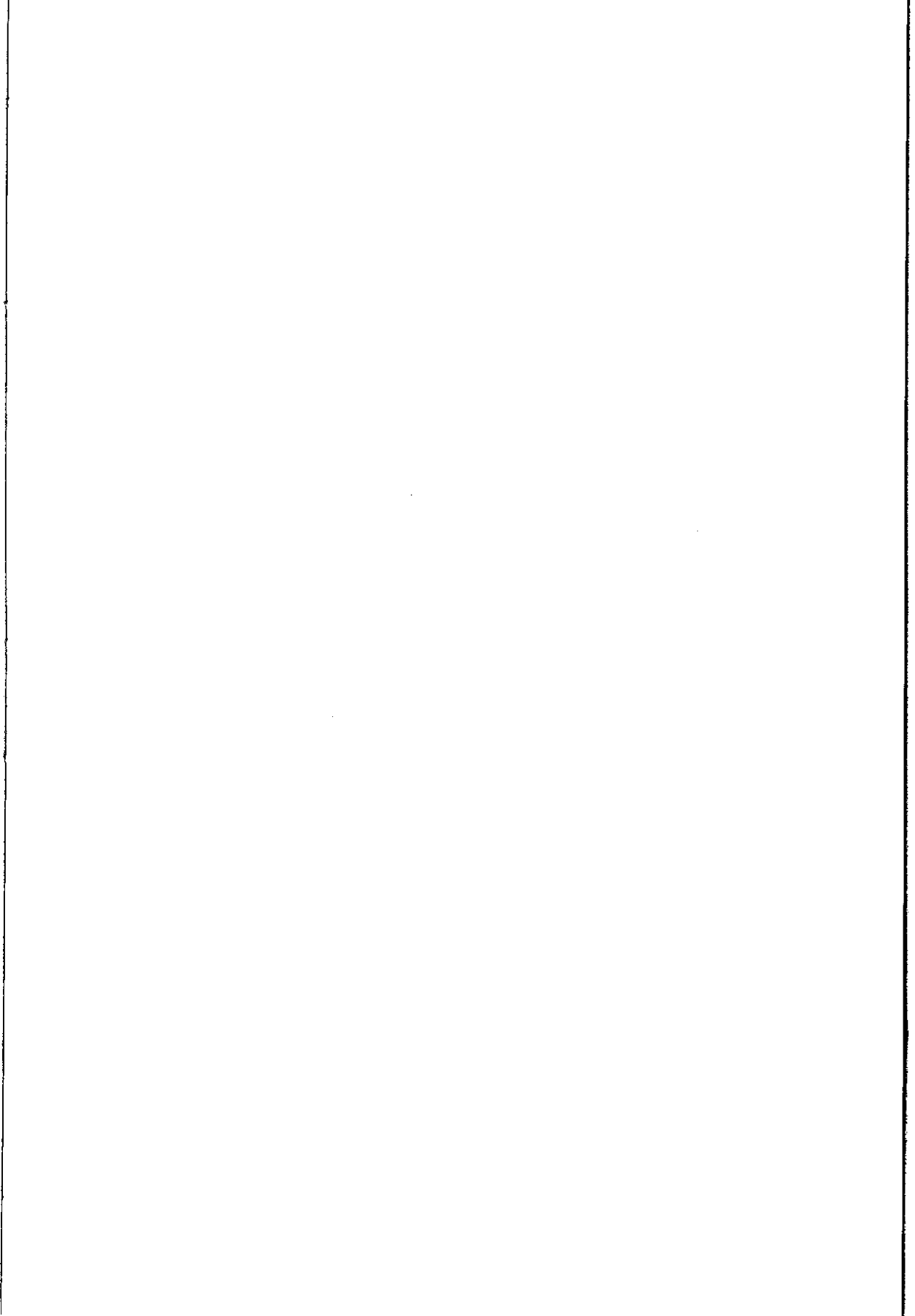
من الكلام المتقدم يتضح أمران هامان جدا لمن طلب علما يقينا وحلا نهائيا لمشكلة الخرجات العجمية والقضايا المتعلقة بنشوء الشعر الدوري الأندلسي وخصائصه الأسلوبية.

أولهما أن جميع أجزاء هذه النصوص، سواء منها العجمية اللغة والألفاظ المنعزلة أو الجمل الكاملة العربية المتخللة لها بكثرة متفاوتة، وسائر أدوار الموشحات التي تقع تلك الخرجات في أواخرها، مقطعة تقطيعا عروضيا لا يكاد يخالف مبادئ عروض الخليل بن أحمد، ولا تريد على العلل والزحافات والضرورات المسموح بها فيها، ما خلا زيادات بسيطة مثل تقليل الأقطار والتفاعيل واختصارها، وتجويز بعض الزحافات في غير المواطن المعتادة، وتراكب الأبحر المختلفة، وتبادل التفاعيل المتساوية الطول، وإدخال الإشباع على المقاطع المنبورة وإجراء الاجتزاء على غيرها عند الضرورة بغرض إقامة الأوزان المتخذة، كل ذلك بمقتضى خصائص الكلام العربي الأندلسي، فلا تجوز بالتالي نسبة هذه الخرجات، ولو كانت عجمية اللغة من ألفها إلى يائها، مع ندرة ذلك فيها، إلى نماذج عروضية سابقة لتعريب الأندلس، لأن مطابقتها شبه الكاملة للبنية العروضية الخليلية تكون إذاك لا تعقل من وجهات النظر التاريخية والإحصائية والمنطقية.

وثانيهما أن أساليب هذه الخرجات ومواضيعها، كما يتجلى لمن طالع نصوصها غير المشوهة مطالعة غير مغرضة، لا تفارق المشهور في نماذج أشعار العرب مفارقة كبيرة، ولا تلمح إلى محيط حضاري مخالف لما هو معهود في المجتمع الأندلسي المغرب الإسلامي أكثره، وبالأخص بيئة القيان وسادتهن الشبان، بما كثر فيها بطبيعة الحال من عشق وغيرة ووصل وملل وغضب وقطيعة وانتقام، ومن حوار دائر حول ذلك بين الجوّاري وأمّهاتهن أو صواحبهن، اللهم إذا استثنينا من هذا الحسبان بعض الملامح اليهودية القليلة الخاصة بالسلسلة العبرية، كما هو متوقع معقول، وليست

كثيرة، بل هي منحصرة في الاستشهاد بجملته واحدة من سفر أيوب من أسفار التوراة في رقم 22، ووقوع أسماء أعلام أخص يالیهود كابن الדיان، ويجدر بالذكر على عكس ذلك عدم ثبات إحدى الملامح المسيحية التي افترضها أصحاب النظرية الرومنسية، محتجين بها، معتمدين عليها، إلى درجة أن بعضهم سموها هذه الخرجات بديوان "لأشعار المستعربين"، أي، أهل الذمة المسيحيين في زعمهم واصطلاحهم.

فما دامت هذه الحقائق أهم مفاد لدراسة الخرجات المسماة بالعجمية بدون تحزب ولا تمويه، فنحن نميل، على أساس بديهة هذه المعلومات وعلى ضوء أرجح تفسير لأخبار الأدباء القدماء المهتمين بالفنين، إلى أن بداية ابتداعهما في الأندلس راجعة إلى القرن الثالث الهجري، عندما اشتدت جهود بني أمية القرطبيين في سبيل تعريب بلادهم ففازوا ببعض ذلك غير قليل، إذ نبغ أول الشعراء وطلب الناس العلوم العربية والإسلامية طلبا متزايدا في ديارهم وفي مناهلها المشرقية عن طريق الرحلات، فجاء بكتاب الخليل، ولأيا ما فهم أول أمره، ثم أقبل الجميع على ثقافة المشاركة، وفيها الشعر والعروض، وقد ثبت أنهم أولعوا بالشعراء المحدثين وما ابتدعوه فيهما قلبا وقالبا، إذ كان أول الشعراء اليهود الأندلسيين لا يكادون يقولون شعرا عبريا إلا مسمّطا، ولم يبلغنا مثله بالعربية لمجرد تحفظ الأدباء المسلمين وترفعهم عن انتساخ شواهد تلك البدعة في نظرهم، ولكن العوام المندفعين وراء الأزياء البغدادية والأذواق المشرقية لم يقفوا مثل ذلك الموقف، بل بدأوا يقلدون أشعار العرب القديمة والحديثة وأعاريضهم تقليدا سطحيا أول الأمر، إذ لم يسعهم إدراك إيقاع العربية الكمي في تلك المرحلة الأولى من تعريبهم، ولم يزالوا مزدوجي اللغة يغلب على كلامهم إيقاع العجمية النبري، فتولدت من ذلك الوضع الأزجال القديمة الثنائية الأبيات كالدوبيت أو الفائقة ذلك القدر بقليل، كالمذكورة عند ابن قزمان في مقدمة ديوانه، وهو النوع الذي اقتبسه الضرير القبري المشهور فاتخذه مركزا، أي، قفلا أخيرا لمسمط فاخترع التوشيح بعد انخاض أقدم الأزجال بقرن تقريبا، كما أجمل ذكره ابن بسام في الفقرة المشهورة من ذخيرته، ولا شك أن نجاح التوشيح حمل شعراء العوام أو المولعين بالفنون الشعبية على وضع أزجال دورية أطول على غرار الموشحات، فصارت مثقفة نوعا ما على الرغم من لغتها العامة، بعيدة بعض البعد عن أصولها وأساليبه الشعبية الأصلية.



استعارات وتمثيلات الشريعة عند ابن رشد

فؤاد بن أحمد

مؤسسة دار الحديث الحسنية

مقدمة

يمكن أن نقول إن استراتيجية الكتابة في فصل المقال هي ما دفع أبا الوليد ابن رشد (ت 1198/595). إلى اعتبار التدليل على وجود الصانع عن طريق النظر في الموجودات هدفا لفعل الفلسفة؛ مع أن هذا الهدف، على التعيين، هو ما سعى الشرع إليه ومن أجله كان⁽¹⁾. لذلك، فإذا كان ابن رشد قد أظهر في كتاب فصل المقال مشروعية مسلك النظر الفلسفي إلى الصانع، فإنه سيسعى بعد ذلك في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة إلى التعريف بـ«الطريق» الشرعية التي تفضي إلى وجود الصانع» من جهة ما هي «أول معرفة يجب أن يعلمها المكلف»⁽²⁾.

إلا أن هذه الغاية لم تكن مطلبا قد اختصت به الأقوال الفلسفية والشرعية دون سواها؛ لأن جنسا قوليا آخر، هو علم الكلام، كان قد تأسس في فضاء الفكر الإسلامي، ولم يكن ليحمل من مبرر الوجود سوى هذه الغاية الشريفة؛ أعني تثبيت وجود الصانع. وهكذا فقد سعت كل فرقة كلامية، على طريقتها، إلى الخوض في هذا الموضوع، وفي لواحقه من مسائل التنزيه والتوحيد وغيرهما، حتى تشكل

(1) أبو الوليد ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق عبد الواحد العسري (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997) ص 109-110، ف 47.

(2) أبو الوليد ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998) ص 86، ف 2 وما بعدها.

تقليد نظري متشعب حمل اسم علم الكلام. لذا، لم يكن أمام ابن رشد سوى الوقوف على هذه الأقاويل واعتبارها؛ ولتحقيق هذا الغرض وضع خطة عمل ذات وجهين متضافين: وجه تقويم مسالك المتكلمين؛ ووجه التعريف بمسلك الشرع بوصفه بديلا.

وهكذا، فقد أظهر فيلسوف قرطبة، بخصوص الوجه الأول، فساد أسلوب المتكلمين في إثبات الصانع وفي حدوث العالم؛ وذلك لمكان اعتمادهم استدلالات لا تفي، لا بشرط العلمية، ولا بأغراض الناس وحاجاتهم من التعليم تصورا وتصديقا. وبالجملة، فقد تحصل لديه أن «هذه الطرق "الكلامية" كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا منها الشرع جميع الناس، على اختلاف فطرهم، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه»⁽³⁾. فلم يبق، إذن، سوى أن يُعرّف بهذه الطريقة التي بشر بها منذ بداية كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، والتي اعتبرها بديلا حاسما لدعاوي المتكلمين.

وبما أن أهم اعتراضات ابن رشد على دعاوى المتكلمين كان من جهتين: إحداها دلالية تتعلق بالأسماء والحدود المستعملة؛ والثانية استدلالية تتعلق بتحديد استعمالهم للتمثيل الخطابي، فإن ما سنشغل به في هذه الدراسة هو قراءة ابن رشد لطبيعة استعمال القرآن الكريم لهاتين الجهتين بالذات؛ وكذا إظهار وجوه استعماله هو لهما، سعيًا منا إلى أن نقدم وجهًا متميزًا لموقفه من التمثيل والاستعارة في استعمالهما الشرعي (نسبة إلى الشريعة).

والحقيقة أن ابن رشد لم يكن الفيلسوف الوحيد الذي انتبه إلى هذه القوة الاستدلالية التي يحملها النص القرآني، فقد كان تقدمه غيره من فلاسفة الإسلام، وإن كنا هنا لن نقدم سوى مساهمة فلاسفة الغرب الإسلامي.

أولاً: التمثيل في الغرب الإسلامي

إننا نعتبر صنيع ابن رشد استثنافاً لتقليد دشنة في الأندلس أبو بكر ابن باجة (ت. 533هـ/1139م) من خلال بعض رسائله ورسخه أبو بكر ابن طفيل (581هـ/1185م).

(3) ابن رشد، الكشف، ص 118، ف 68.

من خلال نصه الرمزي حي بن يقظان⁽⁴⁾؛ وهكذا، فانتباه أبي الوليد إلى استعمال القرآن للتمثيل والاستعارة لم يكن سابقة في الغرب الإسلامي، بل ربما يحق لنا الحديث، بناء على بينات نصوص فلاسفة الغرب الإسلامي (ابن باجة وابن طفيل وابن ميمون (601هـ/1204م) عن وجود تقليد منهجي روج له هؤلاء الفلاسفة في كتاباتهم، يمكن أن نسميه «المقاربة بالتمثيل»⁽⁵⁾ التي أعملوها في معالجتهم للمسائل الفلسفية والميتافيزيقية⁽⁶⁾. وفي نصوص هؤلاء الفلاسفة من الشواهد ما يكفي لإبراز الملامح الأولى لهذه المقاربة التي ستجد صيغتها المكتملة في نصوص أبي الوليد.

لكن يجب أن ننبه، بدايةً، إلى أن أغلب ما كتبه هؤلاء إنما هو متصل بالمثال في نظرية التصور - أعني المثال باعتباره بدلا محاكيا لذات الشيء وماهيته - أكثر مما هو متصل بالمثال في نظرية التصديق. وسنكتفي في هذه الفقرة بالوقوف قليلا عند تجربة ابن طفيل كعينة أولى لهذا التقليد التمثيلي، على أن نعرض إشارة إلى منجز ابن باجة في يلي من البحث.

يقول ابن طفيل إن المقتضيات المقامية هي ما جعل من الشريعة «محاكاة وأمثال مضروبة وخيالات» للموجودات الحقيقية؛ فقد اقتضت عادة مخاطبة الجمهور استعمال هذه الوسائط التي تقف عند حدود المثال دون أن تتعداه إلى ماهية

(4) للأستاذ طه عبد الرحمن رأي آخر بخصوص ابن باجة وابن رشد؛ إذ يقول: «جاءت هذه القصة "حي بن يقظان" في بديع التخييل الذي كاد أن يغني عن التدليل كما قد يغني التمثيل عن التقرير (في باب التعريف)، حتى كأنها تقوم مسار الإيغال في التدليل المجرد الذي انزلق إليه سلفه ابن الصائغ "ابن باجة"؛ لكن وآسفاً، سرعان ما طمر هذا الأسلوب التخيلي في التفلسف خلفه ابن رشد»؛ الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط. 2 (بيروت والبيضاء: المركز الثقافي العربي، 2006) ص 103.

(5) وقد يكون هذا التقليد متأثر من كتابات أبي نصر الفارابي (950/339م) وأبي علي ابن سينا (427/1037م).

(6) ظهرت دراسات بخصوص التمثيل والتأويل في الفكر الأندلسي المغربي؛ ويمكن أن نشير على سبيل الحصر فقط إلى دراستين جديدتين عن التمثيل الأليغوري عند ابن طفيل وابن رشد وابن ميمون: Alfred Ivry, "Ibn Rushd's Use of Allegory," in M. Wahbah & M. Abousenna (eds) *Averroes and the Enlightenment* (New York: Amherst, Prometheus Books, 1996); "The Utilization of Allegory in Islamic Philosophy," in Jon Whitman(ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period* (Leiden: Brill, 2003) 166-180; Warren Zev Harvey, "On Maimonides' Allegorical Readings of Scripture," id, 181-188. 166-180;

الموجودات. ويصف ابن طفيل أن موقعا من العالم كانت به شريعة من خصائصها أنها «كانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي هي خيالات تلك الأشياء، وتثبت رسومها في النفوس، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور»⁽⁷⁾. وهذا ما أدركه آسال، الشخصية الثانية في قصة حي بن يقظان. فقد تبينه أن المعرفة التي أتته من الطريق الشرعية ليست سوى «أمثلة لما شاهده حي بن يقظان» على حقيقته⁽⁸⁾. ولم يشك آسال في أن جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي أدركها حي على حقيقتها، ف«تطابق عنده المعقول والمنقول، وقربت عليه طرق التأويل»⁽⁹⁾.

غير أنه إذا كان آسال قد تبين طريق العلم بالتصور من طريقين: طريق التصور بالماهية على لسان ما بسطه له حي بن يقظان، كما تبين قبل ذلك طريق التصور بالمثال عن طريق الشريعة؛ فإن حي بن يقظان، بالمقابل، لم يتمكن من الإقرار التام بنجاعة الطريق الثانية.

ومن الأهمية بمكان أن نشير إلى أن مسألة التمثيل في الشريعة قد شكلت، على التعيين، أحد الاستثناءات التي علق التسليم المطلق لحي بن يقظان. صحيح أن ما قدمته الشريعة من «أوصاف وأقوال» يمتلك الصدق والحقيقة في نظره، لكن إقراره كان مقيدا؛ وهذا ما عبّر عنه ابن طفيل بالقول: «فعلم "حي" أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه، صادق في قوله، ورسول من عند ربه؛ فأمن به وصدقه وشهد برسالته»⁽¹⁰⁾. إلا أنه قد بقي في نفسه أمرٌ كان يتعجب منه ولم يكن يدري وجه الحكمة فيه، وهو: «لماذا ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه

(7) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق أحمد أمين، ط. 5 (دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، 2001) ص 121؛ ويمكن أن نعتبر رسالة حي بن يقظان أليغوريا مطولة أو أمثولة تكشف مسار البحث عن الحقيقة ومسار تبليغها وتبادلها.

(8) ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق أحمد أمين، ص 121.

(9) نفسه، ص 125.

(10) نفسه، ص 126.

من أمر العالم الإلهي، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم، واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزعه عنها وبريء منها؟⁽¹¹⁾. ومن هذه الجهة، يمكن القول أن أحد أهم الأسئلة التي أرقت الفكر الفلسفي لابن طفيل، كان قد انصب على المنهج لا على المضامين، لعل السؤال هو: ما جدوى التمثيل في الشريعة؟

وهذا السؤال بالذات هو ما سيشغل بال ابن رشد في كثير من نصوصه، كما سنقف على ذلك. أما بخصوص مقارنة ابن طفيل، فيمكن أن نقول أن حي بن يقظان لم يدرك في البدء الحاجة إلى الأمثال؛ لأن سياق التمثيل كان بالأساس سياقاً تداولياً مدنياً: يتفاعل فيه العقلي بالخيالي والحسي، لا من أجل ابتكار معانٍ وحقائق مجردة فقط، بل من أجل تداولها وتبادلها، وتوظيفها لتسديد الوجود المدني. وباختصار، فسياق التمثيل سياق خطابي، تحصل فيه صناعة أقاويل لا من أجل الذات وإنما من أجل مخاطبة الأغيار وحفظ العمران. أما السياق الذي كان عاشه حي بن يقظان وتدرج فيه فهو: إما عقلي برهاني في مرحلة أولى، والبرهان لا نحتاج فيه إلى مقالة ولا إلى مخاطبة، إذ يكون بين الذات وذاتها؛ وإما سياق ذوقي عرفاني في مرحلة ثانية، وهذه لا يستوفيها خطاب، بل يمكن الحديث عن الصمت والخطف بوصفهما تعبيراً عن حال العارف. إن سياقي البرهان والعرفان هما سياقاً الصمت والسكون (سكون النفس)، أما سياق التمثيل فهو سياق المخاطبة وتحريك النفس (نفس الذات والغير)⁽¹²⁾.

ثانياً: البديل الشرعي لأدلة المتكلمين

1. العناية والاختراع

حاول ابن رشد في كتابه الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة أن يثبت أن الطرق المشهورة للأشاعرة في السلوك إلى معرفة وجود الصانع ليست لا طرقاً نظرية يقينية ولا طرقاً شرعية يقينية؛ في حين أن الأدلة المنبهة في الكتاب العزيز على

(11) نفسه.

(12) نقدم هنا تفسيراً يختلف قليلاً عن الذي قدمه ابن طفيل، انظر: حي بن يقظان، ص 126-127.

معرفة وجود الصانع قد جمعت بين سمتين أساسيتين: أما الأولى، فهي أنها يقينية ومناسبة للعلماء، وأما الثانية، فهي أنها بسيطة غير مركبة؛ أعني قليلة المقدمات، أي أن النتائج فيها قريبة من المقدمات⁽¹³⁾. السمة الأولى تجعلها تستوفي شرط العلم، وحاجات العلماء، أما الثانية يجعلها تلائم مدارك الجمهور.

ويكشف لنا استقراء الكتاب العزيز عن كون الطريق التي نبه الشرع عليها ودعا كل الناس من بابها تنحصر في جنسين: «أحدهما طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع»⁽¹⁴⁾. وكل الشواهد القرآنية تظهر «أن الدلالة على وجود الصانع منحصرة في هذين الجنسين: دلالة العناية ودلالة الاختراع»⁽¹⁵⁾. ويُرشح ابن رشد هذين الدليلين ليتبوأ مكانة الطريقة الشرعية التي جمعت بين كونها طريقة طبيعية فطرية، مع أنها لا تعدم بعض خصائص الطريقة البرهانية الصناعية. فخصائصهما تؤهلهما لاستيفاء شرط التبليغ للجمهور، وشرط البرهان عند العلماء؛ بل يمكن القول إن هاتين الطريقتين تجمعان ما لم يجتمع في طرق المتكلمين، وهما اليقينية والتبليغية، وهما سر النقاء الجمهور والعلماء حول النص الشرعي⁽¹⁶⁾.

(13) انظر حمو النقاري، منطق الكلام. من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص 172.

(14) ابن رشد، الكشف، ص 118، ف 69.

(15) الكشف، ص 122، ف 82.

(16) بالنسبة لدليل الاختراع، انظر الكشف، ص 119، ف 72-74. وعلى الرغم من ذلك فإن من الدارسين من ذهب إلى أن ابن رشد قد أتى عين ما اعترض عليه في طريقة المتكلمين. يقول ذ. عبد المجيد الصغير: «نعم، ربما كان من الواجب دفع بعض تطبيقات هذا القياس لدى بعض الاتجاهات الكلامية، إلا أن هذا الدفع أو الاعتراض لا يمكن أن يتم إلا عبر ممارسة نفس قياس التمثيل وبفضل مراعاة لقواعده وضوابطه. ولا أدل على هذا من كون دليل العناية ودليل الاختراع اللذين لجأ إليهما ابن رشد - في مقابل أدلة المتكلمين - إنما يقومان في الجوهر على نفس قياس التمثيل وعلى مشروعية الاحتكام والاستناد إلى الشاهد لتحصيل معرفة ما بالغائب»؛ "المصطلح الكلامي بين المصدر الاشتقاقي والتداول الاصطلاحي"، ضمن سالم يفوت (منسقا)، المصطلح في الفلسفة والعلوم الإنسانية (الرباط: منشورات كلية الآداب، 1995 ص 15. وعموما، فلعل الذي لم ينتبه إليه الدارس هنا هو أن الأمر في هذا الكلام يتعلق بالنص القرآني وليس بابن رشد؛ بمعنى أن هذا الأخير كان =

وإشارات ابن رشد إلى دليل العناية كما نبّه عليه النص القرآني ليست سوى فصول قصيرة من كتاب لم يُكتب لابن رشد أن يصنفه، وهو كتاب «العناية التي نبّه عليها الكتاب العزيز»⁽¹⁷⁾. فالآيات القرآنية المنبهة على معنى العناية كثيرة. والقصد الأول من الكشف عن مناهج الأدلة ليس هو تعداد هذه الآيات وتفصيل ما نبّهت عليه من العناية التي تدل على الصانع والمصنوع، وإنما هو التعريف بالطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور وجود الصانع، لا باعتبارها من الطرق الكلامية المتشعبة غير البرهانية، وإنما باعتبارها من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع. والطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير العناية خلاف طريق المتكلمين التي ليست لا من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع. بينما طريق العناية طريق بسيطة، بمعنى أنها قليلة المقدمات ونتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها. بتلك البساطة وبهذا القرب تنفصل طريق العناية، من جهة، عن مقاييس المتكلمين التي رغم تشعبها هي غير يقينية ولا تستوفي شرط العلمية وأبعد عن أن تكون معروفة بنفسها عند الجميع؛ كما تنفصل، من جهة ثانية، عن البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفننة، فهذه طرق خاصة بالعلماء ولا يستعملها الشرع في تعليم الجمهور.

أما الشرع فلا يلجأ، في تعريف الجمهور بالموجودات، إلى أمثال هذه المقاييس المركبة وإنما يستعمل طريق العناية بما هو طريق قريب بسيط. وحسب ابن رشد، فأَي القرآن التي تتحدث عن أجزاء العالم في مناسبتها لوجود الإنسان كلها تفضي إلى إثبات حدوث العالم، وإلى أن له صانعاً. بيد أنه لما كان حدوث العالم لا مثال له في الشاهد، فإنه لا بد أن يكون الشرع قد «استعمل في تمثيل ذلك حدوث الأشياء المشاهدة»⁽¹⁸⁾. وهذا دليل واضح على استعمال الشرع التمثيل، لكن ليس على جهة استعمال المتكلمين.

= يتحدث عن القرآن باعتباره مصدر استنباط دليلي الاختراع والعناية، وأن آياته فيها تمثيل بالشاهد على الغائب كاستدلال من العناية التي هاهنا على العناية الربانية.

(17) الكشف، ص 165-166، ف 204.

(18) الكشف، ص 162، ف 192.

من هنا يظهر أن ابن رشد لم يكن ضد الاستدلال التمثيلي بإطلاق بل هو ضد الاستدلال الكلامي تحديدا. ومفتاح هذا التباين في موقف أبي الوليد إنما يوجد في الغاية من كل استدلال؛ أعني أن غاية الاستدلال التمثيلي الشرعي هي العمل، مع تنبيه العلماء؛ أما غاية الاستدلال الكلامي فهي العلم دون أن يكون كذلك في الحقيقة، لأنها لا تستوفي شرائط الاستدلال العلمي، وتفضي إلى إلغاء الحكمة عن العالم. لذلك «ينبغي أن تعلم أن هذا النوع من الاستدلال "الشرعي" في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه»⁽¹⁹⁾.

وعلى كل حال فليس هذا موضع عرض خصائص طريقي العناية والاختراع، بل ما يشغلنا فيهما هو تعويل ابن رشد، في سياق بسطهما، على استعارات وتمثيلات رئيسية وثنائية. لكننا، مع ذلك، يمكن أن نقول على وجه العموم أن ثلاث خصائص في الطريقة الشرعية تجعلها متميزة عن طرق المتكلمين الأشاعرة، ومؤهلة من ثم لتأدية المقصود بها، وأعني تحديدا أنها طريقة قليلة المقدمات، وقريبة النتائج من المقدمات الأول، وفوق ذلك بسيطة غير مركبة⁽²⁰⁾. من هنا فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير الأصل الذي مفاده أن «العالم هو أنه مصنوع لله ومخترع له، وأنه لم يوجد عن الاتفاق ومن نفسه» هي غير طريق الأشعرية⁽²¹⁾. وقد تبين في ما مضى أن طريق الأشعرية ليست طريقا يقينية على غرار طريقة العلماء، ولا هي من «الطرق العامة المشتركة للجميع، وهي الطرق البسيطة»⁽²²⁾. وتعني البساطة من حيث هي خاصية المقدمات الشرعية «قلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها»، في مقابل التركيب من حيث هو خاصية المقدمات الكلامية، الذي يعني «البيانات التي تكون بالمقاييس المركبة الطويلة التي تنبني على أصول متفننة»⁽²³⁾، لذلك لا يستعملها الشرع في تعليم الجمهور، ولا يجب استعمالها من الأساس⁽²⁴⁾.

(19) الكشف، ص 166، ف 206.

(20) الكشف، ص 116، ف 64.

(21) الكشف، ص 161، ف 189.

(22) الكشف، ص 161، ف 190.

(23) نفسه.

(24) نفسه.

والذي يجعل المقدمات الشرعية في غاية البساطة هو التزامها بالقاعدة التي تقضي بأن المخاطب يلزم أن يعرف أولا المقدمة التي يستعملها مثالا للمطلوب الأخرى، فتكون هذه المقدمة مشتركة التصديق أو محمودة مقبولة، كما نبه في شرح كتاب البرهان. وهو ما لم يلتزم به المتكلمون والتزم به الشرع في مخاطبته للجمهور، إذ «لا يعرف الشرع بأمثال هذه المقاييس من الأمور إلا ما كان له مثال في الشاهد»⁽²⁵⁾. والدليل الذي يقدمه الشرع على صنع العالم ليس بمجرد طريق استدلالية، بل لا بد أن تكون «الطريقة التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور حدوث العالم، من الطرق البسيطة المعترف بها عند الجميع»⁽²⁶⁾. وبساطة الطريق الشرعية آتية من قصر المسافة التي على الجمهور أن يقطعها بين المقدمات والنتيجة التي هي «العالم حادث»، وآتية أيضا «من كون الشرع قد استعمل في تمثيل ما كان حدوثه ليس له مثال في الشاهد، حدوث الأشياء المشاهدة»⁽²⁷⁾، فكانت الأشياء الحادثة المشاهدة مثالا للأشياء الحادثة غير المشاهدة؛ وهذه الأمور المشاهدة هي ما يجعلها مقدمات مقبولة عند الجميع، ويؤهلها لمعرفة الأمور الأخرى. ولما كانت الشريعة لا تتطرق إلى الأمور الحادثة الخفية إلا انطلاقا من الأمور المشاهدة، فلذلك لا يحتاج مستعمل هذه الطريق إلى التواءات استدلالية ومقدمات كثيرة من أجل بلوغ المقصد.

إن الحلقة التي ظلت مفقودة في استدلالات المتكلمين عموما والأشعرية خصوصا؛ أعني استواء الشاهد والغائب في الطبيعة، لم تعد كذلك في استدلالات الشريعة؛ ذلك أن هناك نوعا من التطابق العجيب بين معنيي الخلق في الغائب والحدوث في الشاهد، يقول ابن رشد: «من العجب الذي في هذا المعنى أن التمثيل الذي جاء في الشرع في خلق العالم يطابق معنى الحدوث الذي في الشاهد»⁽²⁸⁾. وقد

(25) نفسه.

(26) الكشف، ص 162، ف 192.

(27) نفسه.

(28) الكشف، ص 172؛ ف 227؛ وحتى لا يزول وجه العجب يستدرك ابن رشد مباشرة: «ولكن الشرع لم يصرح فيه بهذا اللفظ، وذلك تنبيه منه للعلماء على أن حدوث العالم ليس هو مثل الحدوث الذي في الشاهد، وإنما أطلق عليه لفظ الخلق ولفظ الفطور، وهذه الألفاظ تصلح لتصور المعنيين: أعني لتصور الحدوث الذي في الشاهد، وتصور الحدوث الذي أدى إليه البرهان عند العلماء في الغائب».

نهجت الشريعة في تعريف الجمهور بالأمر العويصة نهج التمثيل بالشاهد، وخاصة عندما يتعلق الأمر بما يجب إثباته لتوقف الشريعة عليه⁽²⁹⁾. وبالفعل، ف«الطريق التي سلك بالجمهور في تصور هذا المعنى فهو التمثيل بالشاهد، وإن كان ليس له مثال في الشاهد؛ إذ ليس يمكن في الجمهور أن يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد»⁽³⁰⁾.

وهكذا يقدم ابن رشد طريق الشريعة باعتبارها طريقا يسيرة يُسلك فيها بالجمهور نحو ما قصد أن يعتقد هذا الجمهور، أعني «معرفة الطريق التي تفضي إلى وجود الصانع»⁽³¹⁾ وإلى أن العالم مصنوع لله. وهذا هو الوجه الموجب أو البنائي للغرض من كتابة ابن رشد للكشف عن مناهج الأدلة. ويقول: «فأما الطريق التي سلكها الشرع في تعليم الجمهور أن العالم مصنوع لله تبارك وتعالى، فإنه إذا توّملت الآيات التي تضمنت هذا المعنى، وجدت تلك الطرق هي طريق العناية. وهي إحدى الطرق التي قلنا إنها الدالة على وجود الخالق تعالى»⁽³²⁾. أما «من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة، وتأول ذلك على الشرع، فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه»⁽³³⁾. ولهذا كان الغرض «السالب» أو النقدي من كتابة الكشف هو الكشف عن الطرق المزيفة والتي تزيع بسالكها عن المقصد الأساس من الشرع؛ وهي طرق المتكلمين.

هكذا يكون قد تبين أن هذه الطريقة الشرعية التي نصبها الشرع للجمهور ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع، طريقة خطابية، لأنها تعتمد التمثيل. هذا التمثيل هو الذي يجعل الطريق الشرعية طريقة غاية في الظهور، وبالتالي مقنعة، هذا فضلا عن كونها مقبولة أو معترف بها عند الجميع. هذه الطريق التمثيلية

(29) انظر: الكشف، ص 147، ف 151.

(30) الكشف، ص 171، ف 225، ويضيف ابن رشد بعد أن أحصى بعض أنواع التمثيل بالشاهد: «فيجب ألا يتأول شيء من هذا الجمهور ولا يعرض لتنزيله على غير هذا التمثيل، فإنه من غير ذلك فقد أبطل الحكمة الشرعية»؛ نفسه.

(31) الكشف، ص 100، ف 6.

(32) الكشف، ص 162، ف 193.

(33) الكشف، ص 161، ف 190.

الخطابية «هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة بالإنسان. وهي طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس»⁽³⁴⁾. أما طريق الأشعرية التي تقول إن عقيدة الشرع في العالم هي أنه محدث، وأنه خلق من غير شيء وفي غير زمان، فذلك، حسب ابن رشد، شيء لا يمكن أن يتصوره العلماء، فضلا عن الجمهور. لذلك، «ينبغي كما قلنا ألا يعدل في الشرع عن التصور الذي وضعه للجمهور، ولا يصرح لهم بغير ذلك. فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة»⁽³⁵⁾، بل إن القرآن يفضلها كما سنبين أسفله.

2. اعتبار الموجودات ونمذجة الإنسان

نقصد بهذا العنوان لجوء ابن رشد إلى مقايضة أنثربو - ميتافيزيقية، يقيس بها العالم على مقياس الإنسان؛ ويُظهر من خلالها أن كل ما في العالم هو موجود على مقياس الإنسان. بل أكثر من ذلك يمكن الذهاب إلى حد القول إن ابن رشد ينظر إلى الإنسان كنموذج لكل الموجودات: الإنسان الذي يؤمن بمركزيته ويقرأ العالم وفق تصوره ورؤيته، ولا يعطي الموجودات معنى إلا بالنسبة إليه. فعندما نفحص دليل العناية مثلا يظهر هاهنا نوع من العناية بالإنسان التي تتجلى في خلق موجودات يوافق وجودها وجود الإنسان؛ وهكذا، فالمقايضة تتخذ هنا معنى موافقة الموجودات للإنسان. ومن هذه الجهة يمكن القول إن الإنسان كان هو مقياس كل شيء في العالم؛ أو قل إن الإنسان كان هو النموذج المثالي الذي صيغت باقي الموجودات بالموافقة معه؛ وكأن وجود الإنسان هو الأصل أو المعيار الذي عليه قام وجود كل الموجودات؛ ويكاد يكون هو الذي يحدد معنى وجودها، أو إن معناها يتحدد بالنسبة إليه. ذلك أن اعتبار الإنسان مقياس الموجودات معناه أنه الغاية المقصودة من وجود باقي الموجودات؛ إذ لا يمكن لهذه الموجودات أن توجد ويتعارض وجودها مع مقتضيات وجود الإنسان.

(34) الكشف، ص 171، ف 224.

(35) الكشف، ص 171-172، ف 226.

ويلجأ ابن رشد إلى منهج الاعتبار (أو الاستقراء عموماً) من أجل تبين موافقة الموجودات لوجود الإنسان؛ وذلك من خلال استقراء الموجودات التالية: الأزمنة أو الفصول الأربعة والمكان الذي يوجد فيه الإنسان، والشمس والقمر، والحيوان، والنبات، والعناصر الأربعة، والأعضاء⁽³⁶⁾. هكذا يؤدي هذا الاعتبار إلى الإقرار بأن: «جميع الموجودات التي ها هنا موافقة لوجود الإنسان. إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق»⁽³⁷⁾. ومن ثم، فإنه يصح أن نقول أن مثال الإنسان كان المنطلق في البحث عن الموافقة بما هي دليل عناية ومن ثم فهي دلالة على وجود الصانع؛ لأن موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان، لا يمكن أن تكون حاصل اتفاق ومصادفة؛ أعني أنه لا يمكن لهذه الموافقة أن تعرض بالمصادفة، وإنما حصلت عن قصد قاصد، وإرادة مريد، فهذه المصنوعات ضرورة مصنوعة لذلك الصانع، وموجودة له⁽³⁸⁾.

وهكذا فإذا نظر الإنسان إلى ما في العالم واعتبر الشمس والقمر وسائر الكواكب التي هي سبب الأزمنة الأربعة، وسبب الليل والنهار، وسبب الأمطار والمياه والرياح، وسبب عمارة أجزاء الأرض، ووجود الناس فيها، وسائر الحيوانات البرية، سيتبين هذه الموافقة بين وجود هذه الموجودات ووجود الإنسان، كما سيتبين «على القطع أنه ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة، التي في جميع أجزاء العالم للإنسان والحيوان والنبات باتفاق، بل ذلك من قاصد قصده ومريد أراده، وهو الله عز وجل، وعلم على القطع أن العالم مصنوع. وذلك أنه يعلم ضرورة أنه لم يكن يمكن أن توجد فيه هذه الموافقة لو كان وجوده من غير صانع، بل عن الاتفاق»⁽³⁹⁾. إن اعتبار المنافع التي لأجلها وجدت الموجودات هو طريق اليقين الحاصل في ما يتعلق بوجود موافقة بين العالم والإنسان، بل وبوجود الصانع⁽⁴⁰⁾.

(36) انظر الكشف، ص 118-119، ف 71.

(37) الكشف، ص 118، ف 70.

(38) الكشف، ص 164، ف 200.

(39) الكشف، ص 162، ف 196.

(40) الغالب أن ابن رشد لا يعني بحديثه عن الاعتبار أو الاستقراء في هذه الفقرة المعنى الذي يورده في شروحه على كتابي التحليلات الأولى (القياس) والثانية (البرهان) لأرسطو، حيث يكشف عن كون هذه الآلية الاستدلالية يجب أن تستوفي كل الجزئيات لتصل إلى المعنى الكلي، وإنما القصد بالاستقراء =

وحسب ابن رشد، فإن نتيجة هذا الاعتبار يقينية، لا مظنونة فحسب؛ إذ يفضي هذا الاعتبار الذي يحصل بتقصي منافع الموجودات بالنسبة للإنسان إلى اليقين بمعرفة موافقة الموجودات لوجود الإنسان؛ يقول: «لذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى، المعرفة التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات»⁽⁴¹⁾. وهذه الحقيقة يتوصل إليها الإنسان عن طريق إحصاء منفعة الموجودات وإن لم يستوف إحصاءها كلها. صحيح أن موضوع الفحص ينصب على «جزئيات كثيرة»⁽⁴²⁾ (والكثير ليس هو الجميع) لكن المعرفة الحاصلة عن ذلك الفحص تتعدى في نظر ابن رشد مجرد الظن إلى مستوى المعرفة اليقينية.

=هنا المعنى الوارد في شروحه على كتابي الربطوريا (الخطابة) والطوبىقا (الجدل)، حيث يقترب الاستقراء من التمثيل، إذ يُكتفى في الاستقراء لا بفحص جميع الجزئيات وإنما بالكثير أو أقل، لكن دون أن يكتفى بواحدة فقط. وبما أن الفحص لم يستوف جميع الموجودات، إذ كان ينصب على الأغلب في أحسن الأحوال فإن مفهوم الاستقراء أو الاعتبار هذا يظل يتراوح بين القول المثالي الذي ينطلق فيه من أكثر من شبيه واحد والاستقراء الذي لا يُستوف فيه تقصي جميع الموجودات. يقول ابن رشد عن تعريف الاستقراء: «الاستقراء إنما هو بيان الأمر الكلي من جميع جزئياته»؛ تلخيص كتاب البرهان، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بترورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982) ف 118. وفحص جميع الجزئيات يجعل «اللازم عنه واجبا ضرورة»، تلخيص كتاب القياس، تحقيق محمود قاسم وتشارلس بترورث وأحمد عبد الحميد هريدي (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983) ف 372؛ «فلهذا ما يجب أن يكون اللازم عن الاستقراء لازما صحيحا إذا استوفيت فيه جميع الجزئيات (...) وأما إذا لم تستوف فيه جميع الجزئيات فليس يلزم عنه شيء بالضرورة»؛ نفسه. لكن الصناعتين الجدلية والخطبية ليس تنقصان الأمر مثل هذا التقصي الذي يفضي إلى الحكم بكلية النتيجة بناء على فحص جميع الجزئيات، بل تقضي بوجود الحكم للجميع من أجل وجوده للأكثر، أعني أننا نحكم حكما كليا موجبا أو سالبا لموضوع ما لمكان وجود ذلك الحكم في بعض الموضوعات، لا في كلها، إذ «لسنا نضطر في المقدمات التي يحصل اليقين بها بالاستقراء إلى أن نتصفح جميع الجزئيات بل يكفي في ذلك بعضها»؛ ابن رشد، مختصر الجدل، تحقيق تشارلس بترورث، نشر ضمن

Averroes, *Three Short Commentaries on Aristotle's "Topics", "Rhetoric", and "Poetics"* (New York : Albany State University of New York Press, 1977)

(1977 ص 156؛ إذ المهم هو «أن يوجد محمولها في أكثر موضوعها وأن لا يلفى لها معاند»؛ ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1982) ف 221؛ أما في تلخيص كتاب الخطابة، فيقول إنه «إذا كانت النقلة إلى "الكلي" في الذهن من أكثر الجزئيات، كان استقراء، وإن كان من واحد منها، أو من الأقل، كان تمثيلا»؛ تحقيق مارون عواد (باريس: فران، 2002 1.2.35. والأمر في حاجة إلى دراسة مستقلة.

(41) الكشف، ص 119، ف 71.

(42) العبارة لابن رشد في الكشف، ص 119، ف 71.

ثالثاً : الإشادة بالاستعارات القرآنية

يمكن أن نقول بخصوص طبيعة مقارنة ابن رشد إنه إذا كان لم يقبل تماماً بمصادقية وبفعالية وجدوى آلية الاستعارة في معالجة موضوعات علمية وفلسفية وميتافيزيقية، مع أن خطابه لم يخل من استعمالها، فإنه في كتاب الكشف عن مناهج الأدلة يعدل عن موقفه المؤلف من الاستعارة. والحق أن التحول من النقد الشديد والتحذير من استعمال الاستعارة في الحدود والاستدلالات الكلامية والعلمية إلى الإشادة باستعمالها القرآني أمر لا يمكن غض الطرف عنه.

وإذا بقينا في سياق مفهوم العناية، الذي يتضمن استدلالاً على وجود الصانع والذي عُدَّ أحد بدائل مفهوم الممانعة الكلامي، تبين لنا أن السياق الذي تبلور فيه هذا المفهوم كان مدخولاً بالاستعارة. فقد جاء الاستدلال المذكور في صيغة تنبيه على مفهوم العناية بما هي «موافقة أجزاء العالم لوجود الإنسان». فإذا أخذنا جزء الآية القرآنية : ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ [النبا، 5-6] وجدنا هذا التنبيه من خلال إشارته إلى «أمر معروف بنفسه»، وهو أن الأرض قد وجدت بصفة يتأتى للإنسان المقام عليها. هذه الصفة هي التي تضمن الموافقة بين وجودها ووجود الإنسان، وهي القدر المحدود والشكل المحدود والموضع المحدود. ولذلك لو كانت هذه الأرض «بشكل آخر غير شكلها، أو في موضع آخر غير الموضع الذي هي فيه، أو بقدر غير هذا القدر، لما أمكن أن نوجد فيها ولا أن نخلق عليها»⁽⁴³⁾. وهذه الموافقة، شكلاً وموضعاً وقدرًا، لوجود الإنسان، موجودة كلها في معنى اسم واحد استعير من مجال ليطلق على الأرض، وهو «المهاد»⁽⁴⁴⁾. والقرآن يذكره لهذا الاسم قد «جمع في لفظ المهاد جميع ما في الأرض من موافقتها لكون الإنسان عليها»⁽⁴⁵⁾. وانتهاء القرآن إلى هذا الأمر في زمن يسير وبترتيب للكلام قصير يقابله «ما تبين

(43) الكشف، ص 163، ف 198.

(44) ورد في لسان العرب: «والمهاد: الفراش. وقد مهدت الفراش مهداً: بسطته ووطأته. يقال للفراش مهداً لوثارته. وفي التنزيل: (لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش) والجمع أمهدة ومهده. الأزهرى: المهاد أجمع من المهد كالأرض جعلها الله مهاداً للعباد، وأصل المهد التوثير؛ يقال: مهدت لنفسي ومهدت أي جعلت لها مكاناً وطياً سهلاً. ومهدت لنفسه خيراً وامتهده: هيأه وتوطأه»؛ مادة مهاد.

(45) الكشف، ص 164، ف 199.

على التمام للعلماء في ترتيب من الكلام طويل، وقدر من الزمان غير يسير⁽⁴⁶⁾.
وكان ما طوي في القرآن طيا، بسط عند العلماء بسطا.

لذا، فإن الطبيعة البسيطة غير المركبة وغير المطولة لمقدمات دليل العناية من جهة،
والطبيعة القطعية لمادة هذه المقدمات المؤلفة من أمور بينة بذاتها من جهة ثانية،
والغاية التي من أجلها وضعت هذه المقدمات، والتي هي إثبات وجود الصانع من
جهة ثالثة، كل هذه الأمور جعلت من العناية «أشرف الدلائل الدالة على وجود
الصانع»⁽⁴⁷⁾. وهذا كله مطوي في قوله تعالى : ﴿لَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا﴾ المذكور
أعلاه. وكما يقول أبو الوليد، «المهاد يجمع الموافقة في الشكل والسكون
والوضع، وزائدا إلى هذا معنى الوثارة واللين؛ فما أعجب هذا الإعجاز، وأفضل هذه
الاستعارة، وأغرب هذا الجمع»⁽⁴⁸⁾.

هكذا تكون معالجة دليل العناية على وجود الصانع مناسبة للإشادة بالتوظيف
القرآني للاستعارة. والواقع أن تحليل ابن رشد للأقوال القرآنية المتضمنة لدليل العناية
طافح بعبارات الإشادة والإعجاب بالاستعارات القرآنية: فقول القرآن بأن الأرض
مهاد هو في نظر ابن رشد من أفضل الاستعارات ومن أبدعها، وقس على ذلك ما
يرد في القرآن عن موافقة الليل لوجود الإنسان بأنه لباس. فقله تعالى : ﴿وَجَعَلْنَا
اللَّيْلَ لِبَاسًا﴾ [سورة النبا : 9-10] يريد منه التنبيه إلى أن الليل مجعول كالسترة
واللباس للموجودات التي هاهنا من حرارة الشمس، «فقد جعل الليل للإنسان
غِشَاءً يَتَغَشَّاهُ سَوَادُهُ، وتغطيه ظلمته، كما يغطي الثوبُ لابسَه»، وذلك أنه «لولا
غيبه الشمس بالليل لهلكت الموجودات التي جعل الله حياتها بالشمس، وهو
الحيوان والنبات. فلما كان اللباس قد يقي من الحر مع أنه سترة، وكان الليل يوجد
فيه هذان المعنيان، سماه الله تعالى لباسا، وهذا من أبدع الاستعارة»⁽⁴⁹⁾.

كما جاء ذكر ابن رشد للشمس أيضا في سياق بسط دليل العناية، الذي يظهر
موافقة الموجودات عموما لوجود الإنسان؛ هذا الدليل الذي اعتبره دليلا شرعيا عن

(46) نفسه.

(47) الكشف، ص 162، ف 197.

(48) الكشف، ص 164، ف 199.

(49) الكشف، ص 164، ف 201.

طريقه يحصل إثبات الصانع. فقد نبه الشرع على «منفعة الشمس الخاصة، وموافقتها لوجود ما على الأرض. فقال تعالى : ﴿وجعلنا سراجا وهاجا﴾ [سورة النبأ: 13] وإنما سماها سراجا لأن الأصل هو الظلمة، والضوء طارئ على الظلمة. كما أن السراج طارئ على ظلمة الليل. ولولا السراج لم ينتفع الإنسان بحاسة بصره بالليل. وكذلك لولا الشمس لم ينتفع الحيوان بحاسة بصره أصلا. وإنما نبه على هذه المنفعة للشمس فقط، دون سائرهما، لأنها أشرف منافعها وأظهرها»⁽⁵⁰⁾.

وعندما نأخذ بعين الاعتبار إشادة ابن رشد باستعارات القرآن وبإبداعيتها، يتبين لنا سير الخطاب القرآني بمسلكه الاستعاري في اتجاه تأكيد الإعجاز من جهة ما هو دليل مقنع على صحة النبوة. ولا نستفيد من كلام ابن رشد هذا الأمر فقط، بل يفيدنا في الحقيقة في معرفة وجه من الوجوه الملتبسة لمنزلة الاستعارة عند الرجل أيضاً. فبقدر ما تكون الاستعارة انحرافا في المعنى ومرفوضة، خاصة عندما تكون الاستعارة بعيدة أو شديدة التركيب، بقدر ما تحظى الاستعارة القرآنية لقربها ومناسبتها بمكانة متميزة. ولعل ابن رشد في موقفه لم يخرج عن التقليد البلاغي العربي الذي يترجمه عبد القاهر الجرجاني؛ وإن كان قد أنكر على المتكلمين طريقة تعاملهم مع الاستعارات⁽⁵¹⁾.

رابعا: استعارة النور

يذهب خايم برلمان إلى القول بوجود «جهاز تمثيلي يشكل ثابتا تميز به الحضارات، وقد تشترك الإنسانية كلها في هذا الثابت. إن دور الشمس والنور في العالم المنظور، والذي يستعار منه في الحديث عن الإله أو عن الخير أو عن المعرفة، ثابت من ثوابت الفلسفة والدين»⁽⁵²⁾. ويمكن عموما العثور على هذا الثابت على

(50) الكشف، ص 165، ف 203.

(51) عن القرب والبعد في تمثيلات واستعارات الشريعة والمتكلمين انظر: حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص 175.

(52) خايم برلمان، "التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة"، ترجمة حم النقاري، مجلة المناظرة 1 (1987) ص 32-133. ويبدو أن خايم برلمان يختزل أجهزة التمثيل في الحضارات إلى جهاز واحد متصل بالبصريات، وهو النور، إذ يقول إن دور الشمس والنور في العالم المنظور ثابت من ثوابت الفلسفة والدين في الغرب، كما ذكرنا أعلاه وقد «استلهمه من التراث الأفلاطوني والأغسطيني والديكارتي وتغذى منه، واستمر ذلك إلى عصر الأنوار»؛ نفسه. غير أن بعض الدراسات المعاصرة بدأت تشكك في وجود ثابت تمثيلي في جميع الحضارات أو «تمثيل كوني»، انظر بخصوص هذا النقاش =

الأقل في الفكر البشري الموروث عن اليونان، والتصورات الدينية التي تدور في فلك الديانات التوحيدية. فقد احتلت استعارة الشمس وملحقاتها (نور، ضوء...) في المجال الفلسفي مساحة كبيرة في كتابات الفلاسفة والمفكرين، كما وظفت توظيفات مختلفة في نظريات فلسفية ودينية وعلمية⁽⁵³⁾.

وقد أنزلت النصوص الدينية النور والشمس منزلة مركزية، من جهة التمثيل بهما، خاصة في مسائل تتعلق بالضلال والهداية وغيرهما. وقد انتبه ابن رشد إلى

Nanine Charbonnel, *les aventures de la métaphore* (Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 1991) p. 41-72. =

فقد كشفت هذه الدراسة وغيرها عن وجود أجهزة تمثيلية أخرى كانت لها هيمنتها في الخطابات البشرية الفلسفية وغير الفلسفية، من قبيل التمثيل بالطريق، والتمثيل بالحرب،... انظر: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ترجمة عبد المجيد جحفة (الدار البيضاء: دار توبقال، 1996)؛ ولجورج لايكوف، الاستعارات التي تقتل، ترجمة عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم (الدار البيضاء: دار توبقال، 2005). (53) وقد كانت كل نظرية ترى في الشمس والنور شيئاً يخدم فكرتها: فأفلاطون على سبيل المثال كان يستعين بها لتوضيح فكرة عالم المثل، التي ترى في الموجودات المحسوسة ظلالاً لموجودات حقيقية، وكما ينتهي إدراك المحسوسات بإدراك علتها التي هي الشمس، ينتهي الإدراك العقلي بإدراك علة الموجودات الحقيقية، التي هي فكرة الخير. Jacques Derrida, "la mythologie blanche," in *Marges de la philosophie* (Paris: Minuit, 1972) pp. 274-309.

ولذلك يقول برلمان: «إن كل الحوار الموجود في محاوره الجمهورية والذي ينتهي إلى أسطورة الكهف ما هو إلا تمثيل مسترسل بين الشمس في العالم المنظور والخير في العالم المعقول» خايم برلمان، "التمثيل والاستعارة في العلم والشعر والفلسفة"، ص 132-133؛ وعن خواص الشمس واستعاراتها عند أرسطو، انظر: Monique: Jacques Derrida, "la mythologie blanche," pp. 298-299; أما ابن باجة فقد Dixsaut, "l'analogie intenable," *Rue Descartes* 1-2 (1991) pp. 101, 107. استعاد في رسالته المسماة اتصال العقل بالإنسان، استعارة الشمس الأفلاطونية، ليدخل عليها تعديلات في غاية الأهمية، تستتبع نتائج مرتبطة بمنازل العارفين والمعارف، تتجاوز منازل هذه الاستعارة المطولة. فقد استغرق التمثيل بالنور والشمس خمس صفحات كاملة من الرسالة، انظر: ابن باجة، رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة الإلهية، تحقيق ماجد فخري (بيروت: دار النهار للنشر، 1968) ص 168-172؛ وانظر التغيير الذي أجراه ابن باجة على الاستعارة، ص 171. ويمكن العودة بخصوص هذه المسألة إلى محمد ألوزاد، القول الإنسي لابن باجة (الدار البيضاء: مطبعة الأندلس، 1994 ص 109-111). أما عن حضور النور والضوء في الفكر الصوفي انظر على سبيل المثال لا الحصر: أبو حامد الغزالي، مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، 1964)؛ وانظر أيضاً قطب الدين الشيرازي، رسالة للعلامة الشيرازي في تحقيق عالم المشال وأجوبة أسئلة بعض الفضلاء، تحقيق جون والبريدج، نشر ضمن: John Walbridge, *The Science of Mystic Lights, Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1992) pp. 233-269.

استثمار الشريعة المحمدية لاستعارتي النور والشمس والتمثيل بهما في مسائل عقدية دقيقة، ونبه إلى تميز هذه الشريعة عن باقي الشرائع في استثمار التمثيلات.

فما الذي دعا الشرع إلى التمثيل بالشمس والنور؟ وكيف حصل هذا التمثيل؟

1. الاستعارة والشمس

كشفت الدراسات الفلسفية المعاصرة عن وجود علاقات بين الشمس والاستعارة في غاية الغنى والتشعب؛ وقد تبلورت هذه العلاقات منذ بداية الفكر البشري كما ألمعنا أعلاه. وربما يعود ذلك إلى ظهور هذا الموجد، أعني الشمس، في العالم المنظور، والذي في متناول مدارك الناس⁽⁵⁴⁾.

وإذا أردنا أن نحصر بعضاً من هذه المزايا التي كانت وراء شهرة هذه الاستعارة وافتتان الفلاسفة والشعراء والمتصوفة بها، قلنا إن الشمس تمتاز «بالنور الذي تضيفه على الوجود فتظهر الأشياء والأجسام وتجلي ما هو خفي»⁽⁵⁵⁾، كما تمتاز «أيضاً بعلوها وشموخها وارتفاعها فوق الكائنات، فلا أحد يجهل مكانها ومكانتها في الوجود»⁽⁵⁶⁾، وتمتاز كذلك بأنها بجهة ما علة الحياة وكل الأشياء المدركة، كما ألمع إلى ذلك أفلاطون في أمثولة الكهف⁽⁵⁷⁾. ويمكن أن نضيف بعض المزايا التي انتبه إليها ابن رشد: فـ «الشمس شديدة الظهور إلى الحس»⁽⁵⁸⁾؛ والتمثيل يكون ناجحاً

(54) فحص جاك دريدا قلب الميتافيزيقا، فوجد فيه عمل الشمس والاستعارة، وأثر هذا العمل في المفاهيم المعروفة اتصالها بالشمس والنور، من قبيل الظهور والخفاء والحضور والغياب. وانتبه إلى الارتباط بين الشمس والاستعارة، لذا، فـ «ما إن توجد استعارة، فلا شك أن الشمس موجودة في مكان ما؛ ومتى تكون الشمس، تكون الاستعارة قد بدأت معها»؛ «الميثولوجيا البيضاء»، ص 300؛ وكان «دورة الشمس تكون دائماً بمثابة خط مسيرة الاستعارة»؛ نفسه، 299. فبين أن الاستعارات والمجازات تستمد طاقتها الضوئية (المعنى ضوء والحقيقة نور) من الشمس، لذلك لا يخلو نص من هذه الاستعارات، بحيث قد صار الكلام عن الاستعارة كلاماً عن الشمس. بمعنى ما؛ وقد كان كل حديث عن الحقيقة حديثاً عن الشمس بجهة ما. وعليه فنحن، كما يقول عبد الفتاح كيليطو، مدينون للشمس بالشئ الكثير؛ وجميع النصوص الفلسفية والشعرية تدن إلى الشمس. بمعنى ما. انظر: عبد الفتاح كيليطو، «بين أرسطو والجرجاني: الغرابة والألفة»، ضمن الأدب والغرابة، ط. 2 (بيروت: دار الطليعة، 1983) ص 65.

(55) كيليطو، «بين أرسطو والجرجاني: الغرابة والألفة»، ص 61.

(56) نفسه.

(57) Jacques Derrida, 'La mythologie blanche,' p. 289.

(58) الكشف، ص 171، ف 224.

عندما يكون بما هو شديد الظهور. والنور هو منفعة الشمس، بل هو أشرف المنافع وأظهرها، حتى كادت الشمس تختزل في الضوء الذي هو معلول لها؛ ولقد كان الضوء أشرف الموجودات لأنه علة الإدراك، أما كونه أظهر، فإن إدراكه لا يحتاج إلى تأمل كبير، فهو في متناول كل مُدرك. هكذا يحصل التحول من استعارة الشمس إلى استعارة النور. فما هي مميزات هذا الموجود؟ وكيف حضر في تعريف أشرف الموجودات؟

2. «الله نور» بين الحد والاستعارة

سنقف في البداية عند بعض الدواعي التي حملت الشريعة على استعمال التمثيلات والاستعارات؛ وبعد ذلك على بعض الدواعي التي رشحت النور والشمس لاستعمالهما على سبيل الاستعارة والتمثيل لأشرف الموجودات.

هناك داع عام ينطبق على التمثيلات بالجملة، وهو كون التمثيل من الطرق المشتركة التصديق للجميع، لا من باب تكليف ما لا يطاق. وفي ذلك يقول ابن رشد: و«أما الأشياء التي لحفائها لا تعلم إلا بالبرهان فقد تلطف الله فيها لعباده، (...) بأن ضرب لهم أمثالها وأشباهها ودعاهم إلى التصديق بتلك الأمثال، إذ كانت تلك الأمثال يمكن أن يقع التصديق بها بالأدلة المشتركة للجميع، أعني الجدلية والخطائية. وهذا هو السبب في أن انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن. فإن الظاهر هو تلك الأمثال المضروبة لتلك المعاني، والباطن هو تلك المعاني التي لا تنجلي إلا لأهل البرهان»⁽⁵⁹⁾. ومن هنا فالتمثيل من باب اللطف.

لكن هاهنا سببا آخر أهم يتعلق بالتمثيل كسبيل وحيد للمعرفة والتعريف بموجود ما. وسنوضحه عن طريق الإجابة عن السؤال: ما هو الموجود في نظر الجمهور؟ فمن شأن الجواب عن هذا السؤال أن يجعلنا ندرك الدواعي الأخرى التي ألجأت الشرع إلى التمثيل.

الطريق الذي سلك الشرع بالجمهور لتصور هذا المعنى هو التمثيل، سواء كان لهذا المعنى مثال في الشاهد، أو لم يكن له مثال، «إذ ليس يمكن في الجمهور أن

(59) ابن رشد، فصل المقال، ص 109-110، ف 47.

يتصوروا على كنهه ما ليس له مثال في الشاهد»⁽⁶⁰⁾. فـ«الجمهور يرون أن الموجود هو المتخيل والمحسوس، وأن ما ليس بمتخيل ولا محسوس فهو عدم. فإذا قيل لهم أن ها هنا موجودا ليس بجسم، ارتفع عنهم التخيل، فصار عندهم من قبيل المعدوم»⁽⁶¹⁾. فلما كان الجمهور يرادفون بين الموجود والمحسوس، ولا يعترفون بوجود المعاني والمعقولات؛ و«لما كان العقل من الجمهور لا ينفك من التخيل، بل ما لا يتخيلون هو عندهم عدم، وكان تخيل ما ليس بجسم لا يمكن»، فإنه إما أن يكون ها هنا موجود محسوس أو يكون العدم⁽⁶²⁾.

لهذا لم يكن أمام الشرع في تعريفه الجمهور معنى الإله، ومعانٍ أخرى كحدوث العالم والمعاد، من طريق سوى أن يضرب المثالات لهذه المعاني⁽⁶³⁾. فلا بدليل، إذن، لطريق التمثيل من جهة ما هو طريق إدراك وجود الموجود، وتفادي السقوط في العدمية وفي اللاأدرية معا.

من هنا يجوز القول إن احترام الخطاب الشرعي للوضع المعرفي للمخاطب هو الذي حدا بابن رشد إلى أن يعتبر أن كافة المثالات والاستعارات الشرعية «طريقة نسبتها في الظهور إلى العقل نسبة الشمس في الظهور إلى الحس»⁽⁶⁴⁾. وعليه، فإذا كان قد اعترض على مقاربات الفرق الكلامية التي عاجلت مسألة إثبات الصانع؛ وقد كانت أهم مواضع الاعتراض استعمال هؤلاء المتكلمين لتمثيلات فاسدة، فإننا نلاحظ أنه يقر، عند تعريفه بطريقة الشريعة، باستعمال هذه للتمثيلات والاستعارات، بل واعتبارها ميزة لها بالقياس إلى باقي الشرائع. وعموما، فالاستعارة و«ضرب المثل وقياس التمثيل وقياس المساواة وقياس الأدنى وقياس الأولى هي الأساليب التي تخاطب بها الملة الجمهور، إنها طرق مخاطبة الجمهور الشرعية»⁽⁶⁵⁾.

(60) الكشف، ص 171، ف 225.

(61) نفسه، ص 139، ف 134.

(62) نفسه، ص 158، ف 182.

(63) نفسه، ص 158، ف 185.

(64) الكشف، ص 171، ف 224؛ يقول عن الطريق الشرعية التمثيلية: «فقد تبين من هذا أن الطرق الشرعية التي نصبها الله لعباده ليعرفوا منها أن العالم مخلوق له ومصنوع، هي ما يظهر فيه من الحكمة والعناية بجميع الموجودات التي فيه، وبخاصة بالإنسان» نفسه.

(65) حمو النقاري، منطق الكلام. من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي (الرباط: دار الأمان، 2005) ص 171.

أما في ما يخص استعارة النور والشمس، على التعيين، فإنه يمكن أن نورد الاعتبارات التالية:

الحق أنه ما كان للنور أن يحظى بمهمة التمثيل لأشرف الموجودات، إلا لاستيفائه مجموعة من المزايا والخواص التي جعلت من «هذا المثال شديد المناسبة للخالق سبحانه»⁽⁶⁶⁾. ويقدم ابن رشد مجموعة من الأسباب التي تدعم هذه المناسبة:

بداية، لا بد أن نشير إلى أنه لا يهمننا هنا مدى تقييد الرجل بالمعطيات العلمية التي كانت متوفرة في زمانه بخصوص تعريف الضوء ومدخله في عملية الإبصار، بل ما يهمننا هو إبراز هذه الخصائص التي يعتبرها ابن رشد شرط التمثيل به⁽⁶⁷⁾.

السبب الأول الذي جعل مثال النور مناسباً لنسبي به الإله هو جمعه لأمرين لا نجدهما في غيره، فإذا كان الموجود يرادف المحسوس عند الجمهور كما يرادف المعدوم غير المحسوس؛ والنور «محسوس تعجز الأبصار عن إدراكه وكذلك الأفهام، مع أنه ليس بجسم»⁽⁶⁸⁾. بل باجتماع هاتين الخاصيتين يضحى أشرف المحسوسات. ومن ثم، فحيازته لهذا الشرف تؤهله لأن يناسب أشرف الموجودات؛ وبالتالي أن يُمثل به للناس. وعندما يتحدث ابن رشد عن شدة مناسبة النور للإله، فإنما يعني بالضبط أن نسبة المحسوسات إلى النور هي نسبة الموجودات إلى الإله. وعليه فلما كان «النور أشرف المحسوسات»⁽⁶⁹⁾، و«كان أرفع الموجودات المتخيلة»⁽⁷⁰⁾، أعني أنه «أشهر الموجودات عند الحس والتخيل»⁽⁷¹⁾، «ضرب لهم المثال به»⁽⁷²⁾، بل

(66) الكشف، ص 144، ف 140.

(67) عاجلنا مسألة تقييد ابن رشد بما انتهى إليه عصره من تراكم علمي بخصوص عملية الإبصار وحيثياتها في ردوده ومناقشاته مع علماء الكلام في دراسة منفردة: "الأبعاد العلمية والمدنية للخلاف الكلامي حول مسألة الرؤية: وجهة نظر ابن رشد"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط 28 (2008).

(68) الكشف، ص 144، ف 140. وليس هنا موضع الحديث عن نفي ابن رشد خاصية الجسمانية عن الضوء أو النور.

(69) نفسه.

(70) الكشف، ص 158، ف 183.

(71) نفسه.

(72) نفسه.

«وَجِبَ أَنْ يُمَثَّلَ لَهُمْ بِهِ أَشْرَفُ الْمَوْجُودَاتِ»⁽⁷³⁾ الذي هو الإله. إن التمثيل السعيد هو الذي يكون بالأشرف للأشرف، أي عندما تمثل الله بالنور، أو بعبارة أوضح: لما كان النور أشرف المحسوسات وجب أن يمثل به الله من حيث هو أشرف الموجودات، وهذا هو معنى المناسبة الشديدة.

السبب الثاني الذي يوجب تسمية الإله بالنور، يقدمه ابن رشد في صورة تمثيل بالنسبة: «ذلك أن حال وجوده من عقول العلماء الراسخين في العلم عند النظر إليه بالعقل هي حال الأبصار عند النظر إلى الشمس، بل حال عيون الخفافيش. وكان هذا الوصف لا تقا عند الصنفين من الناس، وحقاً»⁽⁷⁴⁾. لما كان نور الشمس يغشى العيون عند النظر إليها، أي أنه لا يدرك رغم كونه محسوساً، بل إنه يعطلها تماماً، كذلك الأمر بالنسبة للنظر في وجود الله⁽⁷⁵⁾.

ويقدم ابن رشد السبب الثالث في صيغة تناسبية أيضاً تصبح فيها نسبة الموجودات إلى الله هي نسبة الألوان إلى الضوء أو النور. والنسبة هنا هي علة ذات بعدين، علة الوجود وعلة الإدراك؛ يقول ابن رشد: «إن الله تبارك وتعالى لما كان سبب الموجودات وسبب إدراكنا لها، وكان النور مع الألوان هذه صفته، أعني أنه سبب وجود الألوان بالفعل، وسبب رؤيتنا له فباحق ما سمي الله تعالى وتبارك نفسه نورا. وإذا قيل إنه نور لم يعرض شك في الرؤية»⁽⁷⁶⁾. إن الموقع الذي يحتله الله بالنسبة للإدراك هو ذات الموقع الذي يحتله الضوء بالنسبة للرؤية؛ وهو موقع الإخراج إلى الفعل والتحريك.

وبالجملة فإذا كان السبب الأول يؤكد على علاقة الشرف بين طرفي النسبة، ويؤكد الثاني على علاقة الجهل أو اللامعرفة (الطمس) بينهما، فإن السبب الثالث

(73) الكشف، ص 144، ف 140.

(64) نفسه.

(75) لا تخفى الحمولة الصوفية لهذه العبارة الرشدية، ونشير إلى أن «استعارة الخفافيش» شهيرة في الأدبين الصوفي والفلسفي في الغرب الإسلامي، ونجدها بنفس المعنى تقريبا عند ابن طفيل في حي بن يقظان، ص 108.

(76) الكشف، ص 144، ف 142.

يركز على علاقتي العلية الوجودية والمعرفية. هذه الأسباب مجتمعة تؤكد قرب مناسبة مثال النور إلى الإله، ومن ثم وجوب تسميته به.

فما عسى أن يجاب الجمهور في سؤال ما هو الإله؟

بداية، يمكن أن نسجل نوعاً من التباين في موقف ابن رشد بخصوص هذا النوع من الأسئلة. والحق أن الرجل يفاجئنا عندما يقرر بخصوص ضرورة الجواب عن السؤال ما الله؟ بينما كنا نتوقع أن يذهب مذهبه في السؤال ما الروح؟⁽⁷⁷⁾. ففي الوقت الذي يرفض فيه بشكل قاطع الإجابة عن هذا السؤال الأخير معتبراً إياه شأنًا إلهيًا، يعتبر التساؤل عن الإله، على أهميته وحساسيته، سؤالاً طبيعياً وفطرياً عند الناس، ومن ثم تأكيد الحاجة إلى الإجابة عنه.

صحيح أن هذا السؤال ينصب أساساً على الماهية، ماهية الإله، ومن ثم فهو داخل في باب التصور، من جهة ما هو إدراك لماهية الشيء، ولكن ابن رشد يعلم جيداً أنه من الطبيعي أن يطرح هذا السؤال، بل إنه سؤال لا فكاك عنه، كما يقول. إذ هناك ضرورة داعية إلى هذه الأمور وهي أن الجمهور وكل الناس لا يمكنهم أن يستغنوا عن السؤال عن «ما هو الله؟». لذلك فعدم تصريح الشرع «لا بأنه جسم ولا بأنه غير جسم»⁽⁷⁸⁾ إنما هو جواب غير مقنع بالنسبة للجمهور، خاصة وأنه قد حصل الاعتراف بوجوده⁽⁷⁹⁾. إن الجمهور لا يقبل بوجود موجود معقول، كما لا تقبل المنزهة بوجود موجود إلهي جسماني. فكان أن كانت الفئة المنزهة فئة «مليسة»، أو معطلة، كما ظهرت الفئة المجسمة فئة مكثرة. لذلك لا بد من شق طريق نعرف به بهذا الإله ونتفادى به الإحراجات العقلية الناجمة عن طريقي المعطلة والمشبهة.

(77) يرفض ابن رشد تقديم أي جواب عن هذا السؤال رفضاً قاطعاً. انظر فصل المقال، ص 119، ف

66.

(78) الكشف، ص 142، ف 138.

(79) الكشف؛ إن هذا الأمر قد يؤدي إلى السقوط في التجسيم، كما قد يؤدي إلى التعطيل، انظر:

الكشف، ص 139، ف 134.

ولنا أن نسجل أنه في الوقت الذي تنفي فيه الشريعة «المماثلة» أو «المجانسة» تنهج بالمقابل طريق التمثيل والاستعارة؛ إذ لم يكن الشرع قد صرح بأن الله جسم كما لم يصرح بأنه ليس جسما. أو بعبارة ابن رشد إذا كان «لم يصرح الشرع لا بأنه "الله" جسم، ولا بأنه غير جسم»⁽⁸⁰⁾، فإنه قد نفى بالمقابل المماثلة بين الخالق والمخلوق. ويمكن أن نفهم من نفي المماثلة معنيين: «أحدهما أن يعدم الخالق كثيرا من صفات المخلوق، والثاني أن يوجد فيه صفات للمخلوق على جهة أتم وأفضل بما لا يتناهي في العقل»⁽⁸¹⁾. وعموما «فلو كان القصد تعريف الجمهور أنه ليس بجسم لما صرح لهم بشيء من هذا. بل لما كان أرفع الموجودات المتخيلة هو النور ضرب لهم المثال به»⁽⁸²⁾.

ليس لجوؤنا إلى الاستعارة في التعريف أمرا ناتية من أول وهلة؛ إذ لما كان هذا السؤال، من جهة، من الأسئلة التي ليس يُقنع الجمهور أن يقال لهم فيها إن الله موجود وقع الاعتراف به، وإنه لا ماهية له؛ لأن ما لا ماهية له لا ذات له؛ ولما كان هذا السؤال، من جهة ثانية، «طبيعيا للإنسان، وليس يقدر أن ينفك عنه»؛ بمعنى أن السؤال داخل في ما الحاجة إلى تعريف الجمهور به «وكيدة»⁽⁸³⁾، فإنه كان لا بد من أن نُمثل لذلك بأقرب الأشياء شبهها به، وذلك حتى تكون هذه الطريق في التعريف بسيطة معترفا بها عند الجميع. وهي طريق ليست كذلك إلا لأن لها مثالا في الشاهد.

إن النور، في رأي ابن رشد، هو المثال الذي يخلصنا من الاحراجات السابقة؛ فضلا عن كونه جواب الشرع. فإذا قيل للجمهور: «إنه نور وأن له حجبا من نور، كما جاء في القرآن والسنن الثابتة، ثم قيل إن المؤمنين يرونه في الآخرة، كما ترى

(80) الكشف، ص 158، ف 182.

(81) الكشف، ص 137، ف 128.

(82) الكشف، ص 158، ف 183.

(83) الكشف، ص 161، ف 191. الحاجة إلى التمثيل وكيدة لأن الأمر يتعلق بسعادة الناس: «يضرِب لهم مثالا في الشاهد إن كان بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم، وإن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه، مثل كثير مما جاء في أحوال المعاد»؛ نفسه، ص 147، ف 151.

الشمس، لم يعرض في هذا كله شك ولا شبهة في حق الجمهور ولا في حق العلماء⁽⁸⁴⁾. ويضيف أيضا أن «الواجب في ذلك أن يجابوا بجواب الشرع. فيقال لهم: إنه نور. فإنه الوصف الذي وصف الله به نفسه في كتابه العزيز، على جهة ما يوصف الشيء بالصفة التي هي ذاته»⁽⁸⁵⁾. ولكن هل يمكننا هذا الجواب من الإحاطة بماهية الإله وذاته؟ الجواب هو النفي؛ لأنه جواب لا يُمكننا سوى من إدراك مثال الماهية. وهكذا يكون مقتضى تعريف الجمهور بالإله قد اضطر ابن رشد إلى الخروج عن الشروط التي وضعها للتعريف وللجواب عن السؤال «ما؟» بحصر المعنى.

فإذا كان التصور هو إدراك ماهية الشيء، فإن الماهية هنا لا تدرك إلا عن طريق الحد، لأن «أكمل ما يُفهم به الشيء هو حده»، وابن رشد يدرك جيدا أن الجواب الذي يقترحه هنا، وهو قوله إن الله «نور» لا يتضمن تعريفا لله، وإنما هو مجرد استعارة أو تشبيه. وربما لهذا السبب كان لا بد من اختلاق قسم آخر في التصور لا يتضمن ماهية الشيء فقط، وإنما أيضا مثاله، حتى يصير الجواب: «الله نور» جوابا داخلا في التعريف، ولكن من جهة الإبدال والمحاكاة، لا من جهة ذات الشيء.

والحقيقة أنه ما كان لابن رشد أن يقدم على هذا التعريف/الاستعارة الذي هو من باب ما هو مشترك بين العلماء والجمهور دون أن يتقدم إلى ذلك بإدخال تعديل على تعريف التصور ذاته. فإذا كان تعريف هذا الأخير قد استقر عند المناطقة - وابن رشد منهم - على أنه إدراك ماهية الشيء، فإن أبا الوليد قد اضطر، ولأسباب ربما غير منطقية بالضرورة، إلى أن يلحق بإدراك الماهية إدراك مثالها، فد«طرق

(84) نفسه، ص 158، ف 184.

(85) نفسه، ص 142-144، ف 139، ؛ ويضيف: «فقال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور 35]، وبهذا الوصف وصفه النبي صلى الله عليه وسلم في الحديث الثابت، فإنه جاء أنه قيل له عليه السلام: هل رأيت ربك؟ قال: «نور أنى راه». وفي حديث الإسراء أنه لما قرب صلى الله عليه وسلم من سدرة المنتهى، غشي السدرة من النور ما حجب بصره عن النظر إليها، أو إليه سبحانه. وفي كتاب مسلم أن لله حجابا من نور لو كشفت لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره. وفي بعض روايات هذا الحديث سبعين حجابا من نوره»؛ نفسه.

التصور اثنين: إما الشيء نفسه وإما مثاله»⁽⁸⁶⁾. وبهذا يكون قد أثبت للجمهور مدخلا إلى الجواب عن السؤال "ما؟".

3. تقويم الاستعارة

معلوم أن الحد هو ما تألف مبدئيا من جنس مشترك وفصل نوعي، وأن طبيعة الجنس أو الفصل تنعكس على طبيعة الحد. وعلى سبيل المثال إذا كان الجنس يوضع لأكثر من نوع واحد، فإن المطلوب هو أن «تأمل ما وضع جنسا. فإن كان الاسم يقال عليه بطريق الاستعارة، فليس بجنس»⁽⁸⁷⁾. فالظاهر من هذا أن الجنس لا يمكن من طريق الاستعارة، لأن الجنس ينبغي أن يكون مقولا على النوع من طريق ما هو، أعني أن يحمل الجنس على النوع حملا حقيقيا وليس استعاريا.

وفي ضوء ما سبق، عندما نقول إن الله نور نكون قد وضعنا الله نوعا من النور مثله مثل النار والجرم السماوي، وهذا أمر شنيع كما يظهر؛ فلا يبقى أن نقول سوى أن النور اسم منقول أو مستعار، ومن هذه الجهة فهو ليس جنسا لله، بل استعارة⁽⁸⁸⁾. لهذا يبدو لنا أن مثل ابن رشد في استعارة النور لتعريف الله: «مثل من قال إن العلم نور. فإن النور بالحقيقة إنما هو في الجرم السماوي، وفي النار. والذي نقص هذا

(86) ابن رشد، فصل المقال، ص 116، ف 59. يتابع ابن رشد هنا سلفه الفارابي.

(87) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق محمد سليم سالم (القاهرة: لجنة إحياء التراث، 1980) ص 193-192.

(88) يقول ابن سينا عن طريق التمثيل كمدخل للتصور: «أما التمثيل فليس بتعريف حقيقي، بل هو كتعريف، وقد يقع فيه الغلط كثيرا (...) وكان التمثيل نافعا لا في تصور المعنى، بل في تسهيل سبيل تصوره وفي أن للمعنى والوجود ما يطابقه»؛ ابن سينا، منطق المشركين (القاهرة: المكتبة السلفية، 1910) ص 31؛ أما أبو نصر الفارابي فيقول عن التمثيل بالنور: «الذي هو بالحكاية جنس يأخذه كثير من الناس جنسا لأشياء كثيرة، مثل الظلمة والنور، فإن قوما يزعمون أن المادة ظلمة ما وأن العقل نور ما وأن الملائكة أنوار. فإنه لا يمتنع أن يكون شيء ما عرضا في أمر، فيظن إما ببادئ الرأي وإما بتموه الشيء به أنه نوع له، حتى إذا تعقب بالطرق البرهانية يتبين أنه عرض له لا نوع له. وكذلك قد يكون القول رسما للشيء فيظن بهاتين الجهتين أنه حد له، حتى إذا تعقب بالطرق البرهانية يتبين أنه ليس بحد له»؛ كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، ط 2. (بيروت: دار المشرق، 1990) ف 174؛ وعن حضور التمثيل والاستعارة بالنور في نظرية العقل، انظر:

Averroès, la Béatitude de l'Ame, édition de M. Geoffroy et C. Steel (Paris: Vrin, 2001).

الموضع أن يكون الجنس مقولا على النوع بتواطؤ من طريق ما هو»⁽⁸⁹⁾. وإلى هذا الفهم كان قد ذهب الشيخ الرئيس عندما فسر : «الله نور السماوات والأرض» [النور: 35] بقوله: «النور اسم مشترك لمعنيين، ذاتي ومستعار، والذاتي هو كمال المشف من حيث هو مشف كما قال أرسطاطاليس. والمستعار على وجهين : إما الخير وإما السبب الموصل إلى الخير. والمعنى هاهنا هو القسم المستعار يكلّي قسميه، أعني الله تعالى هو خير بذاته وهو سبب لكل خير كذلك الحكم في الذاتي وغير الذاتي. وقوله السماوات والأرض عبارة عن الكل»⁽⁹⁰⁾. وتجدر الإشارة هنا إلى أن أبا حامد الغزالي (505هـ/1111م) قد عكس بنية الاستعارة ليصير النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له أو بعبارة أخرى إن تعريف الله بالنور إنما هو عين الحقيقة التي لا يدركها إلا الخواص، وليس مجرد مثال يجاب فيه عن مطلب العامة من الناس⁽⁹¹⁾. وبالنظر إلى وجود هذا التباعد بين موقفي الشيخ الرئيس وحجة الإسلام يبدو لنا ابن رشد قد حاول الوقوف في موقع معتدل يحافظ على موقفي ابن سينا والغزالي، أو على الأقل على قسمين منهما. وهكذا، فالاعتبارات المعرفية والمنطقية ليست وحدها التي كانت تشغل بال ابن رشد؛ ولربما تكون هناك اعتبارات أخرى مقامية هي التي حملته على استعمال النور في تعريف الله. لا شك أن المقام التداولي للقول له دخل في تحديد طبيعة أقوال ابن رشد؛ ومقدمة كتاب الكشف تكفينا للوقوف على هذا الاعتبار الأخير.

خامسا، استعارة الطريق

الاستعارة الثانية التي سننظر فيها أقل صعوبة وإحراجا من سابقتها، وهي استعارة الطريق. تنطلق هذه الاستعارة من معطى أولي هو أن الاستدلال طريق، سواء اعتبرنا الاستدلال انطلاقا ونقطة للذهن من مقدمات وسيراً إلى النتائج، أو أخذناه بمعنى طلب دليل يرشدنا في الطريق إلى أمر ما. وترتبط هذه الاستعارة

(89) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق م. سليم سالم، ص 163.

(90) ابن سينا، رسالة في إثبات النبوات، تحقيق رسالة في إثبات النبوات، تحقيق وتقديم ميشال مرمورة، ط. 2. (بيروت: دار النهار، 1991) ص 49 [نشرت الطبعة الأولى عام 1968].

(91) انظر تفاصيل ذلك في مشكاة الأنوار، تحقيق أبو العلا عفيفي، ص 41 وما بعدها.

بهدف الاستدلال أيضا، إذ يكون للاستدلال بداية ويتواصل بشكل خطي ويتطور عبر مراحل معينة نحو الهدف أو الثمرة. والشيء الذي نعرفه عن الطريق هو أنها تحدد مساراً يلزمنا قطعه حتى نصل إلى مبتغانا⁽⁹²⁾.

وعندما نتحدث عن طريق فإنه لا بد من الحديث عن خطة للسير: خارطة أو مخطط تقوم بنيته على وجود شيء ينتقل من نقطة إلى أخرى مثل نقلة الإنسان من مكان إلى مكان؛ ونستثيره مجازيا كما في استعارة حركة الذهن التي ليست صورة مدركة بالعين، بل إنها نمط مجرد من حركة النقلة. يشكل مخطط الحركة أو النقلة بنية إدراكنا لحركة الاستدلال أو التعقل مثلاً⁽⁹³⁾. ويقتضي 'نقطة' انطلاق و'جسماً' متحركاً و'خط' حركة و'نقطة' وصول؛ كما يقتضي منطقاً بسيطاً أيضاً: (مثلاً: إذا تحركت من نقطة «أ»، متجهاً إلى نقطة «ج»، وكنت في نقطة «ب» في منتصف المسافة بين «أ» و «ج» فلا يمكن أن تكون في ذات الوقت في «أ» أو «ج»، وأنه لا يمكن أن تصل «ج» دون أن تمر بـ«ب»). ينطبق هذا على الإنسان وعلى كل جسم متحرك انطباقه على حركة العقل على سبيل الاستعارة والتمثيل.

وربما كانت هذه القرابة بين الحركتين المكانية والذهنية هي التي جعلت المناطق يعرفون الاستدلال بالنقلة، وبالطريق أيضاً. وابن رشد كان يعرف الاستدلال سواء كان قياساً أو استقراءً أو تمثيلاً بأنه نقلة من إلى. وكان يحدد الفروق بين أنواع الاستدلال بطبيعتي المنتهى والمنطلق، أما النقلة فتبقى هي هي⁽⁹⁴⁾. والشيء نفسه يمكن

(92) انظر بخصوص استعارة الطريق: جورج لايكوف ومارك جونسون، الاستعارات التي نحيا بها، ص 103-110؛ سيكون لاستعارة أو لصورة الطريق أبعاداً فلسفية أعمق وأوسع في الفلسفة الحديثة، وخاصة مع روني ديكرت، وذلك بالنظر إلى اتصالها بفكرة المنهج. فقد كانت هذه الاستعارة وراء ابتكار فكرة المنهج عند هذا الفيلسوف، انظر: حمو النقاري، "في فلسفة المنطق: من مفهوم النظر إلى مفهوم السعي"، ضمن بناصر البعزاتي (منسقا)، تكون المعارف: دور القياس التمثيلي (الرباط: منشورات كلية الآداب، 2004) ص 73-74 وما بعدها. وانظر أيضاً: David Fontaine, "Le chemin: une image directrice dans la pensée de Descartes," in *l'imaginaire des Philosophes* (Paris: L'Harmattan, 1998) pp. 75-96.

(93) انظر جورج لايكوف ومارك جونسون، مرجع مذكور.

(94) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، تحقيق بترورث وهريدي، ف 26؛ وابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة: 35.2.1. والحقيقة أن ابن رشد لا يسخر مفهوم النقلة في حديثه عن الاستقراء فقط، بل أيضاً في تحديد الأقاويل الأخرى مثل القياس والتمثيل. إذ يقدم لنا تلخيص كتاب الجدل تعريفاً شاملاً =

أن نقوله عن الطريق؛ حيث إن الاستدلال كيفما كان هو طريق آخذة من إلى. والفرق بين أنواع الاستدلال يكمن في طبائع المقدمات والنتائج التي تكون إما كلية أو جزئية، لا في الطريق ذاتها. لكن هذه الطريق قد تكون طويلة ومتشعبة كما في القياسات الاستقرائية والاستنباطية وتكون قصيرة ويسيرة كما في التمثيل والضمير..

ومن المفيد لنا في هذا السياق أن ننتبه إلى حضور الحركة في النفس وقواها؛ حيث نجد أبا الوليد في تلخيص كتاب النفس يميز بين الحركة المستقيمة والحركة الدائرية؛ ولما كانت الحركة الدائرية أشرف الحركات فإنها لمكان ذلك هي حركة للعقل، بينما حركة قوى النفس الأخرى، كالنزوعية والشهوانية، هي حركة مستقيمة. من هنا فالاستقامة ليست دائما أفضل الحركات ولا أشرفها. وكأن الأمر يتعلق عند ابن رشد بحركة تتوخى الاستقامة في العمل لذلك وجب تقصير المسافة بين المقدمات والنتائج، ولا يتعلق بأكمل الطرق، فأكملها هو الخط الدائري⁽⁹⁵⁾.

أما في الكشف عن مناهج الأدلة فيلجأ ابن رشد في مناسبات عدة إلى استعارة الطريق. فقد لجأ إليها للتمييز في سياق نظرية النبوة بين طريق الخواص التي وصفها السغزالي في القسطاس المستقيم، وطريق غير الخواص، وهي طريق الجمهور والمتكلمين. كما لجأ إلى استعارة الطريق أيضا لإظهار شرف دليلي العناية والاختراع الشرعيين على أدلة المتكلمين. ولجؤه إلى هذه الاستعارة معناه أنه قد استبدل مفهوم الدلالة، بما هي آية وعلامة، بمفهوم الطريق لكونه أكثر إحياء، وذلك بالنظر إلى كونه يستدعي حمولة معرفية/أخلاقية متعلقة بنعوته وصفاته، وهي اليسر والاستقامة. فطريقا العناية والاختراع إلى معرفة الله هما أحسن الطرق، لأن أقصر مسافة بين نقطتين هو الخط المستقيم.

=للاستدلال باعتباره نقلة للحكم من المقدمة إلى النتيجة. وهكذا فالقياس هو «نقطة الحكم من الكلي إلى الجزئي»؛ والمثال هو نقلة الحكم «من جزئي إلى جزئي شبيه به»؛ والاستقراء هو «نقطة الحكم من أكثر الجزئيات أو جميعها إلى الكلي»؛ نفسه، أو هو «نقطة الحكم بشيء ما على جزئيات كلي ما إلى الحكم بذلك الشيء على ذلك الكلي»؛ ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، ف 26. وقارن بقول أرسطو: «والاستقراء فهو الطريق الآخذ من الأمور الجزئية إلى الأمر الكلي»؛ كتاب المواضع الجدلية، طبعة فريد جبر (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1999) 1، 12.

(95) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق ألفرد عبري (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 1994) ص 25.

وهذه الاستقامة في طريق العناية والاختراع ذات دلالة منطقية لا تظهر جيداً إن نحن قرأناها معزولة عن "استعارة الطريق المستقيم"، وهي أن لدليلي العناية والاختراع مقدمات قريبة، والقرب هنا يتعلق بالمسافة المقطوعة بين المقدمات والنتائج. وهذا يعني أن النتائج التي نتوصل إليها من طريقي العناية والاختراع قريبة من المقدمات؛ كما قد يعني البساطة واليسر لأن طريق العناية والاختراع «قليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها»⁽⁹⁶⁾. إن في تقصير المسافة بين المقدمات والنتائج تخفيفاً على المتنقل من عناء الطريق الذي قد ينجم عن تشعبها وطولها⁽⁹⁷⁾.

هذا مع أن ابن رشد كان قد وضع القرب وقلة المقدمات من خصائص القول الخطابي، على خلاف القول الصناعي؛ إذ «إن الترتيب الصناعي يقتضي أن يصرح فيه بجميع المقدمات الضرورية في بيان ذلك المطلوب، والجمهور لا يستطيعون أن يفهموا لزوم النتيجة التي تلزم عن مقدمات كثيرة. وأيضاً فإنهم لا يباعدون بين النتيجة والشيء الذي تلزم عنه النتيجة، أعني أنهم لا يصرحون في المقاييس بالمقدمتين جميعاً مع النتيجة، بل إنما يأتون بمقدمة واحدة ثم يردفونها بالنتيجة»⁽⁹⁸⁾.

وبطبيعة الحال فعندما نتحدث عن طريق العناية والاختراع على أنها أقوم طريق، فإننا بالمقابل نكون قد صنفنا باقي الطرق، وأعني بالضبط طرق المتكلمين ضمن الطرق المعوجة المطولة والمتشعبة؛ وهو ومن توجه إليه هذه الطرق يكونان عرضة للزيغ والتهيه عن المقصد. أكثر من ذلك، إن الطريق المستقيم هي التي يصفها في مواضع عدة، ومنها تهافت التهافت، بأنها الطريق البرهاني، مما يعني أن الطرق

(96) الكشف، ص 161، ف 190.

(97) يقول ابن رشد: «أنه ليس كل صنف من أصناف الناس ينبغي أن يستعمل معه البرهان في الأشياء النظرية التي يراد منهم اعتقادها، وذلك إما لأن الإنسان قد نشأ على مشهورات تخالف الحق، فإذا سلك به نحو الأشياء التي نشأ عليها سهل إقناعه، وإما لأن فطرته ليست معدة لقبول البرهان أصلاً، وإما لأنه لا يمكن بيانه له في ذلك الزمان اليسير الذي يراد منه وقوع التصديق فيه. فلهذا قد نضطر إلى أن نجعل التصديق بالمقدمات المشتركة بيننا وبين المخاطب، أعني بالمحمودات»؛ ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد : 15.1.1.

(98) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد : 22.2.1.

الأخرى غير البرهانية هي غير مستقيمة، كثيرة التفنن والتشعيب، ملتوية وبعيدة هي طرق المتكلمين الجدلية والمراية. فالبيانات الصناعية التي تكون «بالمقاييس المركبة الطويلة التي تبني على أصول متفنتة، فليس يستعملها الشرع في تعليم الجمهور. فكل من سلك بالجمهور غير هذا النوع من الطرق، أعني البسيطة، وتأول ذلك على الشرع، فقد جهل مقصده، وزاغ عن طريقه»⁽⁹⁹⁾. وكثرة التفنن والتكلف لا تعني أن هذه الطريق طريق صناعية برهانية، بل هي طريق تُسخر فيها مقاييس مؤلفة تتبين مقدماتها بمقدمات أخر تخلط بها. لذلك فقد يلحق ضرورة في هذا الصنف أن يُعسر على الناس تأليف المقدمات وترتيبها الترتيب الصناعي لمكان كثرة المقدمات وطول الزمان الذي يصرح فيه بجمعها وترتب ترتيباً صناعياً⁽¹⁰⁰⁾. هذا على خلاف طريق الشريعة بما هي طريق خطابية جيدة إذ كانت تتألف من المقدمات البين إقناعاً بنفسها والبسيطة والظاهرة والمحمودة⁽¹⁰¹⁾. وبيان الإقناع لم يتأت للأقوال الشرعية والخطابية الجيدة عموماً إلا من طريق التمثيل، وما يجري مجراه، كطريق تفضي بالجمهور ييسر إلى تصديق الحكم المقصود أو تصور المعنى المقصود⁽¹⁰²⁾.

يلجأ ابن رشد إلى التمثيل بالطريق وبالسير بمبادئه لإظهار خطأ الاستدلالات ومبادئها. فطريق الشرع التي سلك بالناس في تقرير هذا الأصل غير طريق الأشعرية، فهذه «ليست من الطرق اليقينية الخاصة بالعلماء، ولا هي من الطرق العامة المشتركة للجميع وهي الطرق البسيطة. أعني بالبسيطة: القليلة المقدمات التي نتائجها قريبة من المقدمات المعروفة بنفسها»⁽¹⁰³⁾. ثم إن الطريق الشرعية تراعي الجمهور عموماً، إذ كانوا يستريون باللازم عن القول المتفنن وكثير الصنعة⁽¹⁰⁴⁾. ثم إن الخطأ في المقدمات التي يبنى عليها المتكلمون استدلالاً لهم تؤول في الحقيقة إلى

(99) الكشف، ص 161، ف 190.

(100) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، مارون عواد : 24.2.1.

(101) نفسه.

(102) انظر حمو النقاري، منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص 172.

(103) الكشف، ص 161، ف 190.

(104) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تح. مارون عواد : 22.2.1.

أخطاء مضاعفة، على مثال من يعدو من أجل تحصيل نتيجة، مع أنه انطلق منطلقاً خاطئاً، مما يجعل المسار كله خاطئاً: مقدمات ونتيجة ونقله. وذلك «مثلما يقول أرسطو: إن الخطأ في المبدأ وإن كان يسيراً لا يشعر به فإنه يؤول إلى خطأ كبير - بمنزلة من أخطأ في مبدأ الطريق وحاد عنه على شكل مثلث فإنه لا يزال يبعد عن الطريق حتى يكاد أن يبعد عنه بعداً لا نهاية له»⁽¹⁰⁵⁾.

طريق الشرع إذن هي الطريق المستقيم اليسير التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده، ونبه العلماء على ذلك، بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى⁽¹⁰⁶⁾. وإذا كان هذا النوع من الطريق في غاية المضادة للاستدلال الذي زعمت الأشعرية أنه الطريق إلى معرفة الله سبحانه⁽¹⁰⁷⁾، فإنها طريق ليست تتضاد مع طريق الفلسفة. فإذا كانت الغاية القصوى من معرفة العالم، سواء كان الطريق هو الفلسفة على غرار ما نبه إلى ذلك في فصل المقال، أو كان الطريق هو الشرع كما نبه أيضاً في نفس الموضوع عندما قال إن أحد مقاصد الشرع هو تعليم العلم الحق، - إلى جانب العمل الحق - والعلم الحق هو إدراك «أن العالم مصنوع لله ومخترع له». هذه هي الغاية "الثيولوجية" التي اعتبرها ابن رشد ما يجب أن ينتهي إليه طريقا الشرع والعقل معا. وقد جاء هذا التحديد تفادياً لقولين اثنين أولهما أن العالم موجود بالاتفاق والمصادفة، والثاني أن العالم موجود من تلقاء نفسه.

سادساً: التمثيل علة تفاضل الشرائع

قلنا أعلاه إن سائر الكتب المنزلة قد لجأت إلى استعمال آليات التمثيل والاستعارة والأمثلة وغيرها. ومعنى هذا أن نهج طريق التمثيل ليس أمراً ينفرد به القرآن الكريم، «فإن هذا النوع من التمثيل في خلق العالم هو الموجود في القرآن وفي التوراة وفي سائر الكتب المنزلة»⁽¹⁰⁸⁾، لكن القرآن يفضلها، كما سيظهر. وهكذا

(105) ابن رشد، تلخيص كتاب الجدل، نخ. بترورث وهريدي، ف 319؛ وحمو النقاري، المرجع السابق، ص 260.

(106) الكشف، ص 121، ف 81.

(107) الكشف، ص 166، ف 206.

(108) الكشف، ص 171-172، ف 226.

فقد انتبه ابن رشد إلى أن هذه الكتب المنزلة قد لجأت إلى التمثيل في مسائل تتعلق بما خفي من الأمور؛ بل إنه تحدث عن استثمار الشريعة المحمدية لاستعارتي النور والشمس والتمثيل بهما في مسائل عقدية دقيقة، كما تحدث عن تميز هذه الشريعة عن باقي الشرائع في استثمار هذه التمثيلات التي هي «أتم إفهاما لأكثر الناس، وأكثر تحريكا لنفوسهم»⁽¹⁰⁹⁾. لا خلاف إذن في لجوء «سائر الكتب المنزلة» إلى استعمال آليات التمثيل والاستعارة والأمثلة وغيرها. كما أنه لا خلاف بين الشرائع جهة وجود المعاد أو عدم وجوده، ذلك أن وجوده «مما اتفقت على وجوده الشرائع، وقامت عليه البراهين عند العلماء»، وإنما من جهة «صفة وجوده»⁽¹¹⁰⁾. أو عبارة التهافت «إن الشرائع كلها اتفقت على وجود أخروي بعد الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود»⁽¹¹¹⁾. وهكذا فالخلاف الحقيقي ليس لا في وجود المعاد، ولا في صفة وجوده، وإنما في طريقة التمثيل له التي نهجتها الشرائع في تعريف الجمهور بهذه المسألة؛ ويقول: «ولم تختلف في الحقيقة في صفة وجوده وإنما اختلفت في الشهادات التي مثلت بها للجمهور تلك الحال الغائبة»⁽¹¹²⁾.

أما سبب هذا الاختلاف بين الشرائع فمرده أنه «لما كانت هذه الحال ليس لها في الشاهد مثال، وكان مقدار ما يدرك بالوحي منها يختلف في حق نبي نبي لتفاوتهم في هذا المعنى، أعني في الوحي، اختلفت الشرائع في تمثيل الأحوال التي تكون لأنفس السعداء بعد الموت ولأنفس الأشقياء»⁽¹¹³⁾. فالشرائع كلها، كما قلنا، متفقة على أن للنفس من بعد الموت أحوالا من السعادة أو الشقاء، وتختلف في

(109) الكشف، ص 203، ف 355.

(110) الكشف، ص 199، ف 340.

(111) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق مورييس بويج، ط. 3 (بيروت: دار المشرق، 1992) ص 582. ويقول أيضا: «إن أول من قال بحشر الأجساد هو أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني إسرائيل وثبت ذلك في الإنجيل وتواتر القول به عن عيسى وهو قول الصابئة»؛ ص 580.

(112) الكشف، ص 199، ف 340.

(113) الكشف، ص 201، ف 349.

تمثيل هذه الأحوال وتفهم وجودها للناس. ويشبه أن يكون التمثيل الذي في شريعتنا هذه أتم إفهاما لأكثر الناس، وأكثر تحريكا لنفوسهم إلى ما هنالك»⁽¹¹⁴⁾. وقد أوردت شريعة الإسلام في تمثيل المعاد أدلة «مشاركة التصديق للجميع» في إمكان هذه الأحوال؛ «إذ ليس يدرك العقل في هذه الأشياء أكثر من الإمكان في الإدراك المشترك للجميع»⁽¹¹⁵⁾.

ويقسم ابن رشد التمثيل إلى تمثيل روحاني وآخر جسماني؛ حيث يقول عن خصائص الأول إنه «يشبه أن يكون أقل تحريكا لنفوس الجمهور إلى ما هنالك. والجمهور أقل رغبة فيه وخوفا له منهم في التمثيل الجسماني. ولذلك يشبه أن يكون التمثيل الجسماني أشد تحريكا إلى ما هنالك من الروحاني. والروحاني أشد قبولا عند المتكلمين المجادلين من الناس، وهم الأقل»⁽¹¹⁶⁾، لكن الكشف لم يحسم في الدواعي التي حملته على اعتبار التمثيل سبب أفضلية شريعة الإسلام على باقي الشرائع. فقد قال إن التمثيل الذي في هذه الشريعة أتم إفهاما لأكثر الناس، وأكثر تحريكا لنفوسهم، ولكنه لم يحدد علاقة كل من تمام الإفهام وكثرة التحريك من جهة بروحانية التمثيل أو جسمانيته من جهة أخرى، علما أنه قد صرح بأن الجمهور لا يتحركون للتمثيل الروحاني، ومن ثم فهم لا يستطيعون سبيلا للتمثيل الروحاني، إذ هو خاص بالمتكلمين. والحقيقة أن ابن رشد يترك الباب مفتوحا في الكشف ليعدد الأحوال التي فهم بها أهل الإسلام التمثيل، وربما يكون الإسلام أفضل الشرائع تمثيلا لهذا السبب، أعني لكونه فسخ المجال أمام التمثيل الروحاني والتمثيل الجسماني، اللذين ينصبان أساسا على الموقبل من الأمور⁽¹¹⁷⁾.

غير أنه يجدر بنا أن نسجل عودة أبي الوليد في تهافت التهافت إلى نفس الموضوع ليقرر إن ما قيل في المعاد في الشريعة الإسلامية هو أحث على الأعمال الفاضلة مما قيل في غيرها من الشرائع، و«لذلك كان تمثيل المعاد لهم [للجمهور] بالأمور

(114) الكشف، ص 202، ف 355.

(115) الكشف، ص 202، ف 352.

(116) الكشف، ص 203، ف 356.

(117) انظر: الكشف، ص 203، ف 357-358.

الجمسانية أفضل من تمثيله بالأمور الروحانية»⁽¹¹⁸⁾. ونفهم من هذه الجهة أن القرآن أفضل الكتب السماوية من جهة أنه ينهج أفضل السبل المفضية إلى التحريك وإلى العمل. إلا ما تلا هذا القول من استدراكات وأمثلة تجعل ابن رشد أكثر تردداً..

هاهنا يكون ابن رشد قد استوحى ما سبق أن أثبتته في شروحه على كتاب النفس لأرسطو. وبيانه كما يلي:

إن تمام الإفهام وشدة التحريك يتعلقان بطبيعة التمثيل المستعمل أساساً. فكلما اتجهنا نحو جسمانية التمثيل، كلما تمكنا أكثر من تفهيم الناس وتحريك نفوسهم نحو الفعل أو الترك. وهكذا فالتفهم يتعلق بالعلم، ويستعمل في جزء التصور منه مثالات الأشياء وفي جزء التصديق الأقاويل الخطبية والشعرية. أما تحريك النفس فهو تابع أساساً للتفهم ويلزم عنه. إذ الأمر يتعلق بتحريك نفوس الناس نحو طلب الفضائل وترك الأمور الرذيلة.

ونرى أن نختم بهذا المثال الذي استعمله ابن رشد في تلخيص كتاب النفس، حيث يقول فيه: «مثال ذلك أنه إذا أبصر المحارب النار المنذرة بالحرب وهي النار التي توقد علامة على قرب الأعداء من المنار تحرك للحرب وأخذ لها أهبتة كما لو أبصر الحرب نفسها بالحس. وذلك أنه إذا أبصر النار على المنار تخيل صور الحرب فأعد لكل صورة بحسب ما يليق بها ونظره في الأمور المستقبلية يكون من نظره في الأمور الحاضرة»⁽¹¹⁹⁾. نجاعة النار على المنار تقوم في إثارة اهتمام المحارب، وحمله على أن يتعامل وكأن الحرب قائمة فعلاً؛ وهذا ما يقربنا من آلية «الوضع نصب العين». فعندما يحسن الخطيب استعمال التغييرات والاستعارات التي «تفعل الاهتمام أكثر من غيرها [...] من قبل أنه إذا وقعت أمثال هذه الأشياء أو دلت

(118) تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، ص 585؛ «ويجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وإن كانت عنده حقاً وأن يعتقد أن الأفضل ينسخ بما هو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالإسكندرية لما وصلتهم شريعة الإسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا يبلاد الروم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام»؛ ص 583.

(119) ابن رشد، تلخيص كتاب النفس، تحقيق ألفرد عبري (مصر: المجلس الأعلى للثقافة، 1994) ص 134-

العلامات والدلائل على وقوعها، ظن أن الشر [الحرب] قريب حتى كأنه يرى نصب العين»⁽¹²⁰⁾. هذه القدرة على الوضع نصب العين ومن ثم على التحريك هو أساسا الغاية من الشريعة، إذ كان هدفها التعريف بأمور وخلق الاستعداد للعمل. والحقيقة أن ابن رشد يترك الباب مفتوحا ليعدد الأحوال التي فهم بها أهل الإسلام التمثيل، وربما يكون الإسلام أفضل الشرائع تمثيلا لهذا السبب، أعني لكونه فسح المجال أمام التمثيل الروحاني والتمثيل الجسماني، اللذين ينصبان أساسا على المستقبل من الأمور⁽¹²¹⁾.

خاتمة

أول خلاصة يمكن أن نخرج بها من هذه الإطلالة على موقف ابن رشد من التمثيلات والاستعارات الشرعية، هو أن الأمر لا يتعلق بموقف واحد من هذه الآليات، بل بمواقف عدة. وغياب أو تغيب هذا الاعتبار في تقويم موقف ابن رشد من هذه الآليات يجعل نظرية المثال عموما مختزلة أو غير مفهومة، هذا إن لم ترم بالتناقض والفساد. فهناك الموقف المنهجي من التمثيلات والاستعارات، وموضعها هو النصوص المنطقية من قبيل تلخيص كتاب القياس وتلخيص كتاب الجدل وتلخيص كتاب الخطابة؛ وهناك الموقف العملي من التمثيل ويتجلى في وجوه استعمال ابن رشد لهذه الآليات. لكن هناك موقف آخر يصعب تبينه وهو يجمع بين الموقفين السابقين؛ وربما يكون هو ما أفرز لنا موقفا متميزا أيضا من تمثيلات واستعارات الشريعة..

فعندما حكم ابن رشد بفساد التمثيلات الكلامية، فإنه لم يكن يفعل ذلك في موضع فحص خاص بهذا القياس، انتهى به إلى ذلك التقويم الذي اشتهر به، بل كان السياق هو فحص إشكال كلامي مخصوص - عند نظره في مسألة العلم الإلهي أو الإرادة أو النبوة مثلاً - ذي أبعاد متشعبة، مدنية وعقدية، لا معرفية ومنهجية فقط. لذلك يمكن أن نستنتج أن هذا الموقف التبخيسي... الذي عرف به ابن رشد، قد كان في أغلب الظن حصيلة اقتناص للعبارات الرشدية التي تحمل تقويما لهذا

(120) ابن رشد، تلخيص كتاب الخطابة، تحقيق مارون عواد : 17.8.2.

(121) انظر: الكشف، ص 203، ف 358-357.

القياس في بعض المواضع، ليتم النظر إليها معزولة عن سياقها، وتسجل على أنها دعاوى مقصودة لذاتها، بينما كان سياق تلك العبارات هو الذي اضطر ابن رشد إلى إطلاقه تلك الأحكام على ذلك القياس. وهذا هو الموقف الثالث من التمثيل عند ابن رشد، وهو الموقف الذي التبس أمره على بعض الدارسين. وبالجمل، فليس الأمر يتعلق بتبخيس للقياس التمثيلي في حد ذاته، بقدر ما هو تبخيس للاستعمالات الكلامية لهذا لقياس التمثيلي. وفي هذا السياق فقط نفهم معنى إشادة ابن رشد بالتمثيلات والاستعارات القرآنية. إن الأمر يتعلق بالغرض من التمثيل، وليس بالتمثيل في حد ذاته.

إن وجود أشياء نظرية من قبيل ماهية الله والمعاد، يراد من الجمهور اعتقادها، هو ما يجعل الشريعة تخاطب كافة الناس بأقوال مشتركة التصديق؛ وهي هنا تلتقي بالقول الخطابي، إن لم تكن مندمجة معه بالنظر إلى خصائصهما المشتركة..

ومحمل القول إن ما أنكره ابن رشد على الخطاب الكلامي أثبتته للخطاب القرآني. فالخطاب الكلامي لا يستوفي شرائط العلم من جهة عدم استعمال أصحابه المقاييس البرهانية؛ ولجوئهم إلى مقاييس شبه جدلية ومغلطة عويصة، يجعل قبول الشرع على طريقتهم من باب تكليف ما لا يطاق؛ بينما الخطاب القرآني ينبه العلماء على التأويل البرهاني. والخطاب الكلامي هو دون القول الخطابي في تمثيلاته، إذ لا يحترم قواعد هذه المقاييس المستعملة في هذه الصناعة، فهو يغرق الناس في سلاسل الاستدلالية الطويلة والمتشعبة، بينما يعتمد النص القرآني التقصير بين المقدمة والنتيجة والإضمار، تلطفًا بالناس، وتحقيقًا لمقاصده العملية التي لا تخلو من إشارات وتنبهات علمية. والخطاب الكلامي لا يحترم شروط التمثيل عندما يقيم مشابهاً بين جواهر لا تستوي في الطبيعة، لذلك فهو يفضي إلى أنسنة الإله (التجسيم)، ولا يفهم، بل يشوش ويضل؛ بينما التمثيل القرآني باستيفائه شرطي القرب والمناسبة بين المثال والممثل له يفهم النفوس ويحركها نحو الفعل. ثم إن الخطاب الكلامي يستعمل أسماء مشتركة واستعارات بعيدة لا تفيد المعنى، بينما الخطاب القرآني يعتمد استعارات إبداعية قريبة ومناسبة؛ وهنا يكمن سرُّ قوته وفضيلته.

التأويلية المنهجية والموقف من اللغة عند بول ريكور

د. الزواوي بغوره،

كلية الآداب، جامعة الكويت

شكلت الفلسفة التأويلية "L'Herméneutique" أحد المنعطفات اللغوية الأساسية في الفلسفة المعاصرة، مقارنة بالمنعطف المنطقي التحليلي في الفلسفة التحليلية، والمنعطف اللساني في البنيوية. يؤكد هذا المعنى المكانة التي احتلتها اللغة في هذه الفلسفة، حيث رفعها مؤسس التأويلية الفلسفية "غدمار" إلى مستوى الفلسفة الأولى، وهي عند "هيدغر" بمثابة بيت الإنسان، وتوقف عندها بالدرس والبحث عديد الباحثين منهم على سبيل المثال، الفيلسوف الكندي، "جان غرونديان"⁽¹⁾، والفيلسوف الألماني "كارل اتو ابل" الذي اعتبرها بمثابة النموذج الإرشادي الموازي والمنافس للفلسفة التحليلية⁽²⁾، وعدها آخرون، منهم "هيرماس"، بمثابة الممثل للفلسفة القارية مقارنة بالخصم الفلسفي الانجلوسكسوني⁽³⁾.

وللوقوف عند معالم هذا المنعطف اللغوي الذي أحدثته التأويلية عموماً والتأويلية المنهجية عند "بول ريكور" خصوصاً، فإننا سنعمد إلى تقديم صورة أولية

(1) Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Ed, P.U.F, Paris, 1993, & *Le Tournant Herméneutique de la phénoménologie*, Ed, P.U.F, Paris, 2003.

(2) Karl Otto Charriere et Jean-Pierre Cometti, Ed. L'éclat, Paris, 1994.
- William Outhwaite, L'actualité du paradigme herméneutique, in, *Intellectica*, 1998, 3-2, 26-27, pp. 135-148.

(3) Jurgen Habermas, *Philosophie herméneutique et philosophie analytique*, in, *Un siècle de philosophie*, 1900-2000, Ed. Gallimard, Paris, 2000, p. 177-231.

للتأويلية وتياراتها ومشكلاتها، بحيث تسمح لنا بوضعنا في صلب إشكاليتنا التي نحن بصدد دراستها، والمتمثلة في مسألة موقف الفلسفة التأويلية المنهجية من اللغة، آخذين بعين الاعتبار أن هذا التيار الفلسفي المعاصر، يستمد قوته المعرفية من علم لغوي ظهر في القرن الثامن عشر وما يزال يقدم الكثير من الفتوحات العلمية اللغوية، ونعني بذلك، فقه اللغة.

كما يستند على تجربة تاريخية وثقافية غنية، عرفت ألمانيا في العصر الحديث وتجسدت في الإصلاح الديني، كما تعمقت تحليلاتها بما زودتها الفلسفة الظواهرية من تقنيات وطرائق، علما أن الظواهرية فلسفة في اللغة والمعنى بالدرجة الأولى، وأن الصراع والسجال مع المدرسة التحليلية والمنطقية الأنجلوسكسونية، دفعها إلى تجديد طرائقها وتعميق قضاياها.

وسنحاول في هذه الدراسة، تحليل ثلاثة مستويات للإجابة عن إشكاليتنا، وتتمثل هذه المستويات في، مقدمة حول المسار التاريخي للتأويلية، أو كيف ظهرت المسألة اللغوية وتطورت؟ ونتوقف في المستوى الثاني على كيفية تبلور الإشكالية اللغوية عند بول ريكور وذلك بتحليل مساره الفلسفي، أو كيف تشكلت المسألة اللغوية عنده؟ ونحلل في المستوى الثالث موقفه من اللغة وفلسفة اللغة واللغة والتأويل، أو ما هو موقفه من اللغة؟

أولا - في المسار التاريخي للتأويلية :

تفيد المعاجم أن لفظ "Hermeniem" يعني "الشرح" والترجمة" و"التعبير"، ويحيل إلى الإله "هرمس Hermes"، إله الرسائل، الذي يحيى متقللاً بين الآلهة والبشر، ويرمز لتداول المعاني والأفكار. أما الفعل "Hermeneurein" فيعني "تكلم أو أول" أو "عبر" أو "أفصح"، أي انه يشير إلى فعل الكلام. بما هو ترجمة للفكر، وتبليغ باللغة للآخرين. أما من حيث الدلالة فإنه يفيد تفسير وتأويل النصوص الدينية، ويقابله في اللغات الأجنبية كلمة "Exégèse". ويعد كتاب أرسطو المعروف باسم العبارة "Perihermenas"، وهو الكتاب الثاني في مجموعة كتب المنطق أو "الأورغانون"،

أول كتاب في التأويل البرهاني الذي بين علاقة بالفكر، من خلال تحليل علاقة القضية بالبرهان.

ويمكن تقسيم التأويلية "Herméneutique" من الناحية التاريخية، الى مرحلتين أساسيتين؛ المرحلة القديمة والوسطية حيث ركزت على تأويل الأساطير والكتب المقدسة والقانون وعرفت بالتفسير. وفي هذا السياق، يعد كتاب "القديس أوغسطين" في العقيدة المسيحية "De doctorina christiana" مثلاً لهذه التأويلية التفسيرية، حيث ميز بين نوعين من العبارات التي تحتاج الى التفسير، العبارات الغامضة "Obscure" حيث يكون المعنى مستتراً ومغلفاً بعناصر تاريخية وصيغ لغوية، وعبارات عجائبية أو غرائبية "Mystérieuse" متعلقة بالمعرفة اللاهوتية المقصورة على علماء اللاهوت، الذين يمكن لهم تفسيرها ومعرفتها، لكنها تبقى مجهولة بالنسبة للعوام والجهلة والكفرة. تم تشكلت لاحقاً، النظرية الرباعية في التفسير، التي أسسها القديس "بولس"، وتتكون من أربع قواعد هي: القاعدة اللغوية، والقاعدة المجازية، والقاعدة الأخلاقية، والقاعدة الروحية⁽⁴⁾.

ومع قيام الإصلاح الديني، في العصر الحديث وظهور البروتستنتية، رفعت دعوة العودة إلى النص مباشرة من قبل المؤمنين، أو العودة إلى الكتاب وحده، حيث دوافع الإصلاح الديني على فكرة أن المؤمن يستطيع أن يفهم الإنجيل بقدرته الخاصة، ولذلك شجع المؤمنين على الانفصال عن النظريات التفسيرية الدينية وتعقيداتها المختلفة. لكن هذه الدعوة كما يقول مؤرخو التأويلية، لم تضع حداً للحاجة الى معرفة تلك الأجزاء الغامضة من الكتاب المقدس. واستنتجوا أن ما يفصل بين التأويلية وتلك التي ستظهر في العصر الحديث، هو أنه في الوقت الذي رأت فيه التأويلية الكلاسيكية أن الغموض يصيب بعض أجزاء وعبارات الكتاب المقدس، فإن التأويلية الحديثة والمعاصرة، التي بدأت تقريباً في حدود 1750، تؤكد على أن جميع النصوص غامضة، وهذا ما استوجب قيام تأويلية شاملة أو كلية.

Encyclopédie Philosophique Universelle, Les Notions Philosophiques, (diri) par, Sylvain (4)
Auroux, tome 1, PUF, Paris, p. 1129-1134.

وفي الوقت الذي عملت فيه التأويلية القديمة على تفسير وتأويل بعض النصوص المؤسسة في مجال الأدب والدين والقانون، ذهبت التأويلية الحديثة إلى أن كل نص مهما كان مستواه يجب أن يخضع للتأويل. ولم يتوقف الأمر عند مستوى النصوص بل شمل كذلك الأفعال والعلامات. وهكذا أصبحت التأويلية الحديثة تضم جميع ميادين العلم والمعرفة، بل وأكثر من هذا، أصبحت الحياة الإنسانية ذاتها، تخضع للتأويل. وتم اعتماد فكرة أن كل ما هنالك في العالم هو تأويل، كما يظهر ذلك عند فيلسوف الشك والتأويل "فريدريك نيتشه" في أكثر من نص له⁽⁵⁾. وعند هذا الحد، بدا نقد التأويلية بوصفها فلسفة لا تستند إلى الوقائع والحقائق، وإنما إلى الفكرة القائلة بأن (كل شيء تأويل) وهو ما يؤدي إلى موقف عدمي مؤداه أن كل شيء ممكن ومسموح به⁽⁶⁾.

ولقد ساهم في تأسيس التأويلية الحديثة والمعاصرة، أعلام وفلاسفة معروفون، أولهم "فريدريك شلاير ماخر، 1768-1834" الذي يعد الأب الحقيقي للتأويلية الحديثة. إذ حاول تأسيس تأويلية تجمع بين الأدب والقانون والنصوص المقدسة. واعتقد أن التأويل يجب أن يقوم على قواعد أساسية، لأنه لكي يكون الفهم منتجاً، فإن القراءة يجب أن تكون موجهة بفعل التأويل، لذا فإن الفهم يشترط التأويل.

(5) انظر دراسة :

- Y. Quiniou, *L'interprétation chez Neitzche : ambition scientifique et prudence interprétative*, in, *Annales littéraires de Besançon*, Laboratoire de recherches philosophiques sur les logiques de l'Agir, 1994.

حيث أحال على مختلف الكتب التي أشار فيها نيتشه إلى التأويل وذكرها على النحو الآتي :

- *Le Gai Savoir*, & 2, 3, 11, 23, 102, 127, 285, 290, 315, 333, 346, 354, 370, 373, 374.
- *La généalogie de la morale*, Avant-propos, § 8, I, § 17, II, § 7, 12 III, § 7, 24, 28.
- *La Volonté de puissance*, § 5, 10, 12, 34, 44, 48, 49, 70, 76, 97, 125, 147, 149, 168, 169, 204, 230, 253, 265, 272, 279, 281, 285, 291, 302, 311, 356, 360, 457, 461, 467.
- *Le crépuscule des idoles*, § 1, 5, 18.
- *Par-delà Bien et Mal*, § 9, 22, 36, 108, 204, 210-211, 214, 224-225, 230, 253, 291.
- *Aurore*, § 5, 119, 261,
- *Ainsi parlait Zarathoustra*, Des érudits, De l'homme supérieur, § 9.
- *L'Antéchrist*, § 52.

Jean-Paul Resweber, *Le champ de l'herméneutique. Trajectoire et Carrefours*, In, *Revue Théologiques*, v 10, n2, 2002.

يقوم التأويل، في نظره، على مستويين ؛ المستوى اللغوي للنص، والمستوى الفكري المشكل للنص، أو فكر المؤلف والكاتب. أطلق على المستوى الأول اسم الجانب "النحوي" بحيث يوضع النص في سياقه التاريخي واللغوي، وسمى المستوى الثاني بالجانب "التقني"، الذي يعمل فيه المؤول على معرفة قصد الكاتب. وفي تقدير النقاد، فإن الجانب الثاني من عملية التأويل، ماهو إلا جانب نفسي، حاول فيه شلايرماخر التركيز على المعنى دون الاهتمام بحقيقة النص المؤول.

واستأنف هذه العملية "جورج دلثاي 1833-1911" الذي يعتبر المؤسس الثاني للفلسفة التأويلية، وذلك من خلال منهجه في إقامة العلوم الروحية أو التاريخية، التي أصبحت تعرف بالعلوم الإنسانية، والمتمثل في أن أساس العلوم الإنسانية يكمن في وعيها بتاريخية الإنسان ومختلف منتجاته، وأن ما يحققه الإنسان وما يبدعه ليس إلا تعبيراً عن عملية داخلية أو باطنية للحياة والروح. وقسم الخطاب القائم على الفهم. يهتم الشرح أو التفسير بالأسباب، أما الفهم فيحاول معرفة المسوغات والدواعي والمقاصد، وبالتالي فإن الفهم يهتم بسؤالين هما : لماذا ؟ وكيف ؟ ويعتبر التفسير أو الشرح مقارنة منهجية خاصة بالعلوم الطبيعية، أما الفهم فيشكل مقارنة خاصة بالعلوم الإنسانية، لأنه يهتم بمظاهر الفكر أو الروح والقيم الإنسانية. وهذا ما يؤكد مضمون عبارته المعروفة، إننا نفسر الطبيعة ونفهم الحياة النفسية، لأن التفسير يعني بتحديد شروط الظاهرة، وأما الفهم فيبحث في دلالة المقاصد.

يهتم التفسير بالبحث في الأسباب، ولا يكون ذلك ممكناً، إلا بنوع من الاستنباط أو الاستنتاج، وقد يتخذ أشكالاً مختلفة منها : التفسير وفق النموذج الاستنباطي، والتفسير وفق النموذج الاحتمالي، والتفسير وفق النموذج الوظيفي، والتفسير وفق النموذج التكويني. أما الفهم في نظر دلثاي، فيهتم بالطبيعة الإنسانية من خلال ما تظهره التجربة وما تبينه اللغة والتاريخ⁽⁷⁾.

(7) فرنر شنيدرسن، الفلسفة الألمانية في القرن العشرين، ترجمة محسن الدمرداش، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-مصر، 2005، ص. 54-55.

فماذا تعني هذه التجربة ؟ لا تعني التجربة عند دلثاي الفهم التجريبي أو المخبري الذي نلقاه عند التجريبيين. إن التجربة في نظره لا تجد انسجامها الأصلي ولا قيمتها إلا في شروط وعينا أو شعورنا. وبالتالي فإن موضوع التجربة، يتعلق بالشعور أو الوعي، وهو مجال العلوم الروحية أو التاريخية أو الإنسانية. وتتضمن التجربة عند دلثاي وبشكل أساسي، فكرة الحياة وتجربة الذات والموضوع معاً، وبتعبير آخر، إن موضوع التجربة هو الحياة وتصوراتها أو تمثلاتها.

ويتكون منهج الفهم عند دلثاي من مجموعة مبادئ منها : مبدأ الكلية، لأن الفهم العميق للجزئي يفترض سلفاً النظرة الكلية، وهذا الكل هو الحياة. ومبدأ الانسجام أو تناسق جميع الأجزاء في الكل. ومبدأ البنية، لأنه من الضروري الكشف عن بنية الحياة أو عناصرها المختلفة. ومبدأ الزمنية، أو التاريخية لأن الوقائع والأحداث النفسية تتم دائماً في زمن معين. وأخيراً مبدأ الدلالة، أو المعنى الذي يحمله الفعل أو الحدث⁽⁸⁾.

وبناء على هذه المبادئ يعتقد دلثاي، أن العلوم الإنسانية تتميز بتعقيد أعلى مقارنة بالعلوم الطبيعية، لذا فإن مشكلة المنهج فيها ستبقى مطروحة، ولا تحل إلا بعد فترة زمنية كافية. وبالتالي فإن العلوم الإنسانية، تمثل انتقالاً من البسيط إلى المعقد مقارنة بالعلوم الطبيعية. وأن ما يشكل خصوصية العلوم الإنسانية في نظره هو، فهم الواقعة التاريخية والاجتماعية وما لها من تفرد وخصوصية. وأن الوقائع الإنسانية الأولى، وقائع نفسية، وأن التلازم قائم بين الفرد والمجتمع والتاريخ.

وفي هذا السياق المعرفي، أكد دلثاي على مفهوم مركزي يميز العلوم الإنسانية عن العلوم الطبيعية، وهو مفهوم رؤية العالم، الذي من الممكن أن يكون مضمرأ أو ظاهراً، وفي تقديره فإن التاريخ هو الذي يلعب دوراً بارزاً في إدراك خصوصية العلوم الإنسانية، مقارنة بالعلوم الطبيعية. بالإضافة طبعاً، إلى مبدأ الفهم الذي يقوم على التأويل. لأن كل فعل وأثر إنساني يستدعي بالضرورة تأويله.

(8) محمود سيد أحمد، فلسفة الحياة، دلثاي نموذجاً، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، 2005، الفصل الثاني، ص. 43-88.

وللقيام بعملية التأويل وجب، في نظره، الإعتماد على المعطيات التاريخية والفلسفية والواقعية. والنظر إلى أجزاء النص في كليته. والبحث في الذات المبدعة للكاتب، وأن يكون القصد هو البنية النفسية، باعتبارها ناتجة عن ارادتنا وسلوكنا الحيوي وتجربتنا، أو بنيتنا النفسية الكلية⁽⁹⁾.

ولقد انتقد بول ريكور هذا التوجه في التأويل عند دلثاي قائلاً : (لم تنفك النظرية المعاصرة بتعدد عن المفهوم الذي لا يزال يتفاعل سيكولوجياً، والذي وضعه دلثاي : فهذا الأخير رغم أنه ربط، بوضوح بفكرة النص، الانتقال من الفهم الذاتي الداخلي، كما هو مطبق في الحوار، بتأويل تعابير الحياة المثبتة بالكتابة، لم يربط بوضوح إشكالية الفهم بإشكالية اللغة)⁽¹⁰⁾.

إن هذه الإشكالية اللغوية في فلسفة دلثاي التأويلية، ستطرح بكل أبعادها الوجودية في التطور اللاحق الذي ستعرفه التأويلية عند ثالث فلاسفة التأويلية، وهو "مارتن هيدغر 1889-1976" الذي رفض القول، عكس دلثاي، بأن العلوم الإنسانية لها خصوصيتها ومميزاتها الخاصة. واعتبر أن العلوم الطبيعية لها نموذج أو شكل من الفهم، يعد شكلاً ثانوياً مقارنة بما هو عميق وأساسي، وأن هذا الجانب العميق والأساسي لا يمكن وصفه بالموضوعي والذاتي، وأن أفضل طريقة لمعرفة هو الاعتماد على المعرفة، لا كمعرفة بالأشياء، وإنما كنوع من امتداد الذات. وفي تقديره أن الإنسان يوجد بطريقة تأويلية. وأن ذلك الوجود يشكل بحد ذاته، عملية تأويلية.

وهنا، يرى ريكور أن هيدغر قد نقل مشكلة التأويل من الطرح السيكلوجي إلى الطرح الوجودي ومن النص إلى اللغة، ومن الإشكالية الثقافية إلى إشكالية "الكائن في العالم"؛ إذ لم يعد الفهم عنده (فكرة سيكلوجية، لقد انفصل تماماً عن كل معرفة للغير، عن كل إدراك لأي وعي غريب. إن الفهم يؤول بعبارات

Christian Delacampagne, Histoire de la philosophie au XX siècle, Ed, Seuil, Paris, 2000, (9) p. 45-46.

(10) بول ريكور، فلسفة اللغة، ترجمة علي مقلد، في مجلة، العرب والفكر العالمي، العدد الثامن، خريف 1989، ص. 28.

انطولوجية باعتباره أحد مكونات الكائن. طارحاً على نفسه مسألة الكينونة انطلاقاً من أوضاع ومن مشاريع محددة، وعلى ركيزة من الفناء والانتهاه⁽¹¹⁾.

وهكذا عمل هيدغر على رفع الصفة النفسية للفهم، ليدخله في مسألة اللغة، لماذا، (لأن الفهم الذي يحصل لكائن ما عن وضعه وعن مشاريعه لا يمكن أن يفسر، وبالتالي أن لا يزول إلا في وسط التكلم باللغة)⁽¹²⁾. وهنا يظهر الطابع الأنطولوجي الذي أعطاه هيدغر للغة عندما قال إنها "بيت الإنسان"، وأن "ماهية اللغة هي لغة الماهية". وأنه علينا أن (نحيا تجربة اللغة بحيث تعبر عن نفسها بنفسها. فاللغة تتميز بأننا نعيش فيها ونألفها دون أن نتبه لها في العادة أو نحاول تركيز أبصارنا عليها)⁽¹³⁾. من هنا لجأ إلى الشعر، ليعين مقاصده الوجودية من اللغة.

يرى بول ريكور أن هيدجر قد أسس نوعاً من "الفينومينولوجيا التأويلية"، وذلك بسبب السمة المنسية والمخفية التي تتسم بها البنيات الأساسية للوجود. إلا أنه يلاحظ أن أعمال هيدجر الأخيرة قد أبرزت البعد الأنطولوجي للغة بشكل مبالغ فيه، وأصبح عمله الفلسفي يتسم بنوع من (حمل اللغة كلغة نحو اللغة)، وبالتالي شيد (فلسفة لغوية تقوم على معجمية الترك، التخلي، الانتماء الحر، ولا تنمي لا إلى الألسنية ولا إلى التحليل اللغوي ولا إلى الفينومينولوجي ولا حتى إلى التحليل الوجودي المبين في "الوجود والزمان")⁽¹⁴⁾.

وإذا كان هؤلاء الفلاسفة، قد ساهموا في وضع المعالم الكبرى للفلسفة التأويلية، فإن "هانز جورج غادمر 1900-2002" يعد بحق الفيلسوف المؤسس لـ "التأويلية الفلسفية" بدون منازع، وبين ذلك في كتابه العمدة "الحقيقة والمنهج"، 1960، عندما أكد على أن الكائن أو الوجود الوحيد الذي يمكن فهمه هو الوجود اللغوي، وحلل

(11) المرجع نفسه، ص. 29.

(12) المرجع نفسه، ص. 29.

(13) مارتن هيدجر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم، عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، مصر،

1977، ص. 205-206.

(14) ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 29.

في أكثر من دراسة مفهومه لما يسميه بالفلسفة التأويلية⁽¹⁵⁾؛ مؤكداً على أن التأويل موضوع قديم، ولكنه أصبح منذ السبعينات من القرن العشرين، فلسفة عالمية، وتكشف حضوره الفلسفي بشكل واضح، في معظم النقاشات الفكرية والعلمية.

وفي بحثه عن الأصول التاريخية للتأويلية، يرى غادمر أن التأويلية هي (فن الشرح والتأويل)⁽¹⁶⁾. وأن الكلمة الألمانية المستعملة إلى غاية القرن الثامن عشر، هي كلمة التقنية أو الفن الذي يجمع بين النحو والخطابة والجدل. كما أنها تفيد معنى قديماً وتحيل إلى ممارسة قديمة في الفلسفة الأرسطية تسمى بالفلسفة العملية أو التطبيقية.

ولفهم التأويلية، وجب مساءلة جملة من المفاهيم الفلسفية المتداولة في القرن الثامن عشر، ومنها أن مفهوم الفلسفة كان يعني العلم، الذي لا يقتصر على العلم النظري أو الطبيعي، وإنما على كل معرفة بالحقيقة. وعليه فإن الفلسفة التأويلية ليست فلسفة نظرية فقط، وإنما هي فلسفة عملية أيضاً. يدل على هذا الجانب العملي في الفلسفة التأويلية الكلاسيكية، مختلف الكتب التي خصتها لتأويل النصوص، لأغراض عملية وهي تقريب تلك النصوص إلى قرائها. وأنه من خلال تلك النصوص العملية، تم التوقف عند مسائل نظرية معقدة تحتاج إلى فهم نظري أعم، وهذه المسائل هي التي شكلت حقل التأويلية المعاصرة⁽¹⁷⁾.

ويحيل، في هذا السياق، إلى كتاب القديس "أغسطين" الذي سبقت الإشارة إليه، وكذلك إلى نصوص القانون والتشريع وفقه اللغة، وخاصة مسألة العودة إلى اللغة اللاتينية واليونانية، حيث طرحت هذه العودة مسائل عملية ونظرية. ولعبت مسألة ما يعرف في تاريخ الثقافة الغربية، باسم "نزاع القدماء والمحدثين" في الأدب

(15) ينظر على سبيل المثال.

- Gadamer, *La philosophie herméneutique*, Traduction Jean Grondin, Ed., P.U.F, Paris, 1996

- Gadamer, *Langage et vérité*, Traduction Jean-Claude Gens, Ed., Gallimard, Paris, 1995.

- Gadamer, *Langage et vérité*, Traduction Jean-Claude Gens, Ed., Gallimard, Paris, 1995, (16) p. 232.

Ibid., p. 237.

(17)

دوراً هاماً في تأسيس التأويلية الفلسفية، لأنها طرحت مشكلات التأويل المتعلق بفكر الحركة الإنسانية لعصر النهضة الأوربية.

وتعمقت مسائل التأويلية الفلسفية، بظهور الحركة الرومانسية والتطورات التي عرفت لها لاحقاً، وخاصة ما أحدثه "نيتشه" من نقد لم ندرك بعد، جميع جوانبه كما قال⁽¹⁸⁾. هذا النقد الذي يظهر عند "هيدغر" وخاصة في كتابه "ما الميتافيزيقا"، حيث بين أن أشكال الميتافيزيقا الغربية المختلفة، قد تركت الوجود جانباً، وهو ما أشارت إليه عبارته المشهور "نسيان الوجود"⁽¹⁹⁾.

يرى غادمر أن نص ما الميتافيزيقا، قدم مفهوماً جديداً للتأويل يقوم على الكينونة والفهم وفهم الذات، وبين أن كل تأويل عبارة عن مسار، لأنه ينظر الى كل منطوق أو عبارة بوصفه جواباً لسؤال، وأن المسار الوحيد لفهم المنطوق لا يكون الا بالعودة إلى السؤال الذي من خلاله عرف المنطوق بوصفه جواباً⁽²⁰⁾.

إن هذه الخلفية التاريخية والفلسفية، هي التي سمحت لغادمر بتأسيس ما أطلق عليه اسم، التأويلية الفلسفية. فما موقفها من اللغة ؟ لاشك أنه من غير الممكن في سياق بحثنا هذا، أن نتناول جميع جوانب هذا السؤال لأسباب عديدة، أهمها : أن الإجابة تتطلب العودة إلى تراث هذا الفيلسوف المتنوع والمعقد، كما أنه لا يشكل هدفاً في هذا البحث، لأن غايتنا هي تعيين موقف التأويلية الفلسفية عموماً والتأويلية المنهجية خصوصاً من اللغة، وأشكال النقد الموجهة لهذا الموقف. لذا فإننا سنكتفي بالإشارة إلى أهم الملامح المشكلة لهذه الفلسفة ولمفهومها للغة.

يرى غادمر، أنه منذ ظهور الظواهرية، لم يعد المفهوم وبالتالي الكلمة، وسيلة أو أداة وإنما هو موضوع الفلسفة⁽²¹⁾. وأن العلاقة الجديدة بين اللغة والتفكير، تفرض

Ibid., p. 242.

(18)

(19) انظر كتاب غادمر حول هيدغر :

- *Les Chemins de Heidegger*, Traduit par Jean Grondin, Ed., Vrin.

- Gadamer, *Langage et vérité*, op-cit. p. 248.

(20)

- Gadamer, *La philosophie herméneutique*, op-cit. p. 37.

(21)

على التأويلية أن تصبح فلسفية. وأن هذه التأويلية الفلسفية قد عرض خطوطها العامة في كتابه الحقيقة والمنهج⁽²²⁾.

ولقد لخص الفيلسوف "باسكال انجل" في دراسته الهامة : "التأويلية، اللغة والحقيقة"، معالم هذه التأويلية الفلسفية مؤكداً على أنها :

1. تقوم الدلالة على التأويل، وكل ظاهرة هي نتاج التأويل، ولا وجود لها إلا بالنسبة للممارسة التأويلية.

2. الواقع، وطبيعة الكائن، يظهران من خلال التأويل.

3. التأويل، ليس منهجاً، ولكنه ممارسة.

4. يقوم التأويل على الفهم.

5. الفهم هو نوع من الاتفاق⁽²³⁾.

وبناء على هذه الخصائص يرى ريكور، أن غادمر قد عمد إلى التوسع (ليس في الاستنتاجات المناوئة للسيكولوجية فقط، بل وأيضاً في الاستنتاجات المناوئة للمنهجية في الفلسفة الهيدغرية)⁽²⁴⁾. وأنه طرح خياراً بين المنهج والحقيقة، واختار الحقيقة، واعتبر اللغة كوسيط كوني تنتشر فيه كل تجربة للحس، وأن هذا التوجه (المعادي بداية للسيكولوجية ثم المعادي للمنهجية، الذي سلكته التأويلية (والأصح التأويلية الفلسفية) يفتح أزمة داخل الحركة التأويلية)⁽²⁵⁾. فما هو السبيل للخروج من هذه الأزمة التأويلية؟ لا نستطيع الإجابة على هذا السؤال ما لم نحلل مساهمة بول ريكور في التأويلية، وخاصة ما اتصل بمفهومه للغة والتأويل، وهذا ما سنحاول تقديمه في العناصر الآتية :

Ibid., p. 42-43.

Pascal Engel, *Herméneutique, langage et vérité*, in, *Studia Philosophica*, t. 57, 1998, p. 118-131.

(24) ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 30.

(25) المرجع نفسه، ص. 30.

ثانيا - بول ريكور : من الوجودية إلى فلسفة اللغة⁽²⁶⁾ :

يعتبر الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (1913-2005)، أحد أبرز فلاسفة التأويلية في الفلسفة المعاصرة. درس في جامعة "ستراسبورغ" بداية، حيث خلف "جان هيبوليت" المختص في "هيجل"، في كرسي تاريخ الفلسفة، وذلك بين سنوات 1950-1955، ثم انتقل إلى جامعة السربون بين سنوات 1956-1960، كما درس في الولايات المتحدة وفي جامعة شيكاغو، وشغل منصب مدير البحث في الظواهرية والتأويلية في المركز القومي للبحوث العلمية.

ترجم في بداية حياته العلمية، كتاب "الأفكار" لهوسرل وارتبط بالتراث الظواهري والفلسفة الوجودية وخاصة بأعمال "غابريال مارسال" و"إيمانويل مونييه" و"كارل يسبرس"، ثم توسعت دائرة اهتمامه لتشمل الفلسفة التأويلية والألسنية والتحليل النفسي وتفسير الدين.

تصنف فلسفته عموماً، إلى ثلاث مراحل، المرحلة الأولى، وتسمى بفلسفة الإرادة وتغطي مرحلة الخمسينات حيث كتب في هذه المرحلة مجموعة من الدراسات منها : "فلسفة الإرادة"، "الإرادي واللاإرادي"، "الإنسان الخطاء"، "رمزية الشر". وتتميز المرحلة الثانية بتأسيسه للخطوط الكبرى للتأويلية المنهجية، والتي نستطيع قراءتها في كتبه التي حملت عناوين منها : "في التأويل"، "نزاع التأويلات"، "من النص إلى الفعل". وفي المرحلة الثالثة، قدم ملامح فلسفة في المعنى، نقروها في كتابيه، "الاستعارة الحية" و"الزمن والسرد". بالإضافة إلى عديد أعماله التي شملت مجال فلسفة الدين والسياسة والأخلاق.

لا نستطيع، في نظره، تحصيل المعنى من دون فعل القراءة، وأعماله عبارة عن تجربة من القراءة، فالقراءة هي الفعل المماثل للكتابة. القراءة تعادل تجربة الكتابة. والقارئ يواجه دائماً عقبات أهمها استراتيجية المؤلف الخفية، ومع ذلك فإن النص، ينفلت من المؤلف ليشكل منطقة الخاص، وللقارئ ذاته ثقافته وما ينتظره منه النص، وبالتالي فإن النص، إما أن يكون خاضعاً أو عصياً. ولاشك أن القراءة

(26) بول ريكور، من الوجودية إلى فلسفة اللغة، في، الوجود والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور، تحرير دفيد وورد، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، 1999، ص ص. 269-279.

تم عن اختيار، ولكن تفرضها العزلة والوحدة، كما تفرض من قبل مؤسسات، كمؤسسات التربية والتعليم.

وعبر القراءة والحوار الدائم مع مختلف التيارات الفلسفية، انتقل ريكور من فلسفة تأملية الى الظواهرية والى الفلسفة التأويلية، وفي انتقاله من المرحلة الأولى الى الثانية، طرحت عليه المشكلة اللغوية، وفي هذا يقول (فقد جلبت مشكلة الشر الى حقل البحث معضلات لغوية جديدة لم يسبق أن حدثت. وهذه المعضلات اللسانية أو اللغوية كانت قرينة باستعمال الرمزية، باعتبارها مقاربة غير مباشرة لمشكلة الإثم)⁽²⁷⁾.

لقد طرحت عليه، مشكلة الرمز، منذ بداياته الفكرية ؛ ففي مرحلة الإرادي وغير الإرادي، كانت الفكرة هي إدخال الرمز كمقاربة لمشكلة الشر. لذا حاول الإجابة عن سؤال : ما الإرادة السيئة ؟ هل يجب تحليلها وفق الميراث الديني أم وفق ما قدمه التحليل النفسي ؟ ولقد تطلب الأمر، إدخال الرمز والأسطورة، وبالتالي إدخال التأويل بشكل أساسي. وهكذا أصبح التأويل مرافقاً له طوال حياته.

وصف مساره الفكري من الوجودية إلى فلسفة اللغة بقوله : (شعرت بأنني مضطر إلى تغيير اهتمامي من المشكلة الأصلية عن بنية الإرادة الى مشكلة اللغة في ذاتها، وهي مشكلة ظلت تابعة حتى في الوقت الذي كنت فيه أدرس البنى الغريبة لرمزية الأساطير. كنت مضطراً للقيام بذلك لعدة أسباب، سأحاول توضيحها الآن. الأول، تأملي في بنية نظرية التحليل النفسي، الثاني، التغير المهم في الحس الفلسفي على الأقل في فرنسا، حيث بدأت البنيوية تحل محل الوجودية، بل محل الظواهرية، الثالث، اهتمامي المتواصل بالمشكلة التي تطرحها اللغة الدينية... وأخيراً اهتمامي المتزايد بالمدرسة البريطانية والأمريكية في فلسفة اللغة العادية، التي رأيت فيها طريقاً لتجديد الظواهرية، ورداً على تجاوزات البنيوية على السواء)⁽²⁸⁾.

يبين هذا النص بجلاء المكانة التي احتلتها المشكلة اللغوية في فلسفته، وأشكال الحوارات التي أجراها مع مختلف التيارات الفلسفية اللغوية، وسنسى في هذا البحث لتحليل هذه المكانة مبينين علاقاته المختلفة مع فرويد وهوسرل وهيدغر وغادمر واللسانيات البنيوية ونظرية أفعال الكلام وميراث التأويلية.

(27) المرجع نفسه، ص. 270.

(28) المرجع نفسه، ص. 272.

وتحديداً، فإنه في الستينات من القرن العشرين، بدأ ريكور يهتم بمسائل اللغة وفلسفة اللغة، سواء من خلال مشاركته في النقاش الذي دار بين "كلود ليفي ستروس" و"سارتر"، حيث بين أن اللغة في البنيوية (لا تشير إلى شيء خارج ذاتها، بل تشكل عالماً خاصاً بذاتها. ولا تستبعد البنيوية، إحالة النص في العالم الخارجي وحده، بل تستبعد كذلك روابطه بالمؤلف الذي "قصده" والقارئ الذي "يؤوله")⁽²⁹⁾. ولقد عمل على نقد هذا التوجه البنيوي، ولكن في الوقت نفسه، استفاد كثيراً من البنيوية في تأسيسه للتأويلية المنهجية التي ينادي بها، فقد أكد على أن انتقاله من تأويلية "رومانسية" إلى تأويلية "موضوعية" أو منهجية، وذلك بعد رحلة طويلة مع البنيوية. وكان من آثار هذه الرحلة عليه، أن تخلى عن مفهومه السابق للتأويلية بوصفها تأويلاً للغة الرمزية.

كما بين أثر الفلسفة التحليلية، وخاصة مدرسة اكسفورد، على تصويره للتأويل، حيث قال في هذا السياق (لا أعتقد أن هذه الفلسفة تمتلك الكلمة الأخيرة، بل أرى أنها على الأقل تشكل مرحلة أولى ضرورية في البحث الفلسفي. وفي رأي أن مساهمة فلسفة اللغة العادية ذات شقين : الأول، أنها أثبتت أن اللغة العادية لا تعمل ولا يمكن أن تعمل ولا ينبغي أن تعمل وفق نموذج اللغات المثالية الذي أقامه المناطق وعلماء الرياضيات... ولقد ظهر لي أن هذه الخاصية الترادفية للكلمات التي نستعملها في اللغة العادية هي الشرط الأساسي للخطاب الرمزي، وبالتالي، فهي أكثر الطبقات بدائية في نظرية الاستعارة والرمز... والثاني، تبدو لي اللغة العادية، متبعاً في ذلك أعمال فيتجنشتين وأوستن، إنها نوع من المستودع للتعبيرات التي حافظت على أقصى الطاقات الوصفية فيما يخص التجربة الإنسانية، ولا سيما في عالمي الفعل والمشاعر)⁽³⁰⁾.

وفي بحثه في فلسفة اللغة، المنشور في الموسوعة الفلسفية، حلل بأسهاب ميدان ومجال فلسفة اللغة مبيناً أن اللغة مشكلة فلسفية قديمة منذ السوفسطائيين إلى غاية نيتشه، مخصصاً القسم الأول من الدراسة لما سماه بابستمولوجيا الألسنية حيث عرض تيارات الألسنية الحديثة، مفصلاً القول في اللسانيات البنيوية بشكل خاص،

(29) المرجع نفسه، ص. 275.

(30) المرجع نفسه، ص. 278.

وموضحاً علاقتها بالعلوم الإنسانية والطبيعية وأنواع المشكلات التي تطرحها، مما يؤكد بجلاء معرفته بعلم اللغة ومشكلاتها.

وعرض في القسم الثاني فلسفة اللغة، بادئاً بالفلسفة التحليلية وأعلامها والوضعية المنطقية وفلاسفتها، وتطورات الفلسفة التحليلية في شكل اللغة العادية، منتقلاً إلى التيار الظواهري ميدانه الفلسفي المفضل، شارحاً جهود هوسرل في اللغة والمنطق ومساهمة أعلامها، ما توقف عند الماركسية وفلسفة اللغة، مشيراً، إلى أن الماركسية ظلت (معادية - وما زالت في بعض الاعتبارات - لفكرة فلسفة منفصلة تعامل فيها اللغة كواقع قائم مستقل بذاته)⁽³¹⁾.

ثم توقف عند البنيوية الفلسفية ومنظريها، وانتهى إلى عرض للتيار التأويلي أو ما سماه بتأويل اللغة، مشيراً إلى أعلامها وطارحاً أفكاره النقدية، التي أشرنا إليها في العنصر السابق، منتهاً إلى الدعوة إلى التأويلية المنهجية بوصفها فلسفة لغوية منفتحة على مختلف التيارات اللغوية والمشكلات الفلسفية والعملية التي سماها "جبهة انتقاد الايديولوجيات". وبذلك تكون التأويلية المنهجية كما قال (تتجادل مع اللسانيات ومع التحليل المنطقي ومع البنيوية ومع الماركسية، مع متابعتها الحوار مع التأويلية الانطولوجية)⁽³²⁾.

وعليه، فإن فلسفة اللغة في مفهوم ريكور هي مبحث فلسفي يتضمن مختلف التيارات الفلسفية اللغوية المشكلة للفلسفة المعاصرة، وتغطي الأبحاث اللسانية والمنطقية والماركسية والتأويلية، وأن التأويلية المنهجية، بوصفها اتجاهاً من الاتجاهات الفلسفية واللغوية، تقيم حواراً مستمراً مع العلوم الإنسانية. ولعل حوارَه ونقاشه مع الالسانية البنيوية، خير دليل على ذلك، وخاصة مناقشته لمبدأ التزامن والتعاقب، وذلك في دراسته حول البنية والتأويل، حيث اقترح إضافة حد ثالث هو الرمز "symbole"⁽³³⁾.

(31) بول ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 22.

(32) المرجع نفسه، ص. 31.

(33) حول مناقشة ريكور للبنيوية، انظر :

- Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique*, Ed., Seuil, Paris, 1969, p. 31-80.

لا نستطيع اختزال جهده الفلسفي في فلسفة اللغة، لأن عمله الفلسفي من التنوع والتعدد، يمكن، إلا أنه تنوع وتعدد معروض في لغة واضحة ومنهج محكم. كما يتميز عمله الفلسفي، وهذا ما أكدته في أكثر من موضع من حواراته، بالطابع الظرفي والانقطاعي، في حين يؤكد أكثر من باحث على الطابع المتكامل لفلسفته. فلقد قال في إحدى مقدماته، أن كل كتاب من كتبه هو جواب عن سؤال ومعالجة لمشكلة مطروحة. وأن الخيط الرابط بين مختلف كتبه، هو الأسئلة العالقة.

على أن الفيلسوف، ما إن ينتهي من هذا التصريح، حتى يشرع وغالباً ما كان ذلك يحصل دائماً، في إيجاد الخط الناظم والوحدة الجامعة التي تربط مختلف أعماله. من هنا اقترح أحد الباحثين أن يكون البحث في المعنى، هو المدخل المناسب لقراءة أعماله⁽³⁴⁾. فمن خلال البحث في المعنى، نستطيع فهم أعماله الفلسفية ومرآتها الممتدة من الوجودية مروراً بالفينومينولوجية وانتهاءً بالتأويلية المنهجية.

ذلك أن المعنى يرتبط أشد الارتباط بالذات. ولقد اهتم الفيلسوف بهذا الموضوع إيما اهتمام، لأن الذات هي المبدعة للمعنى، وأن إبداع المعنى هو ما يميز من وجهة نظره، ليس الذات كجوهر، ولكن كـرغبة ومساءلة وأمل. إن الذات هي التي تطرح مسألة وجودها أو تسائل نفسها. إنها الذات المتعددة والمتناهية، تتحقق بوصفها جهداً ورغبة في الوجود. هذه الذات، تفترض سلفاً وجود الآخر.

وإذا قلنا إن العمل الفلسفي لريكور يدور حول المعنى، فإنه يدور بالتالي حول اللغة، لأن اللغة في جوهرها إبداع، تنمو وتنحو دائماً نحو الخارج، أو إلى ما هو خارج ذاتها. ولها امكانية التعدد في القول والتعبير والخطاب والنص. لذا وجب وصف الإنسان بكونه الكائن الباحث عن المعنى وليس المالك للمعنى. ومن هنا أيضاً وجب تعريف الإنسان بأنه "الإنسان المسافر homo viaor". إن الإنسان لا يوجد في المطلق، بل يوجد في الزمان والتاريخ، يوجد حيث يفكر، ويفكر حيث هو موجود. ولا يمكن فهم الذات من دون توسط اللغة والعلامة والرمز والنص. ومن هنا يطرح سؤال اللغة والتأويل في فلسفة بول ريكور، باعتباره سؤالاً مركزياً.

(34) مجلة جامعة أوتوا، رقم 1985/35.

ثالثاً - من فلسفة اللغة إلى التأويل :

لا يمكن مناقشة مختلف القضايا المتصلة باللغة والتأويل عند ريكور في هذا البحث، وذلك نظراً لتنوعها وتشابكها، كما لا يمكن معالجة مختلف عناصر نظريته في اللغة، لارتباطها بالنص والخطاب، والكتابة والقراءة، وبحوثه الأخيرة في الاستعارة والسرد. إذ يكفي النظر على سبيل المثال إلى عناصر نظرية النص وإنجاز الكلام كخطاب، وإنجاز الخطاب كأثر أدبي، وعلاقة الكلام بالكتابة، حتى نعرف حجم المشكلات التي يجب علينا مواجهتها، لذلك سنعمل على تجلية مفهومه للغة والتأويل بوصفهما إمكانية للخروج من النموذج اللغوي الذي كرسه الفلسفة اللغوية التأويلية.

1. في اللغة :

في الستينات من القرن العشرين، بدأ بول ريكور، يهتم بمسائل اللغة وفلسفة اللغة، يظهر ذلك من خلال مشاركته في النقاش الواسع حول البنيوية ونموذجها اللغوي، وكذلك في مختلف الدراسات التي خصصها لهذا الموضوع، حيث بين كما قلنا، في دراسته "فلسفة اللغة" المنشورة في "الموسوعة الفلسفية" أن (اللغة كانت تحتل مرتبة الشرف في الفلسفة، لفرط الإيمان بأن فهم الإنسان لذاته ولعالمه يتركز على اللغة التي تعبر عن هذا الفهم)⁽³⁵⁾. إن هذا التأكيد ينفي كل الأحكام المتعلقة بوضعية اللغة في تاريخ الفلسفة، وأن الفلسفة طوال تاريخها اهتمت باللغة.

كما انتقد في هذه الدراسة، أنصار الفلسفة اللغوية الذين لا ينظرون إلى ما هو خارج اللغة، والذين اختزلوا العمل الفلسفي في اللغة، مؤكداً على علاقة اللغة بالواقع، وأن وظيفة اللغة هي (أن تحيل أو تسند اللغة إلى مطلق شيء آخر غير ذاتها، تلك هي وظيفتها الأساس، هذه المسألة الضخمة هي المسألة التي يمكن وضعها تحت عنوان : السند أو المرجع)⁽³⁶⁾. وأن انغلاق الفلسفة اللغوية في حدود اللغة، قد أقصى من اللغة وظيفتها الأولى، ألا وهي الترميز، مستنداً في ذلك على أبحاث

(35) بول ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 4.

(36) المرجع نفسه، ص. 15.

الألسني "إميل بنفنست" الذي أكد على أن اللغة (تمثل الشكل الأعلى لملكة كامنة في الجنس البشري وهي ملكة الترميز، على أن نفهم من هذا، بشكل واسع، القدرة على تصوير الواقع بإشارة، ومن ثم فهم الإشارة على أنها تمثل الواقع، وبالتالي إقامة علاقة "تدليل" أو "علاقة معنى" بين شيء ما وشيء آخر)⁽³⁷⁾، مستنتجاً من قول "بنفنست" ما حاول دائماً البرهنة عليه، وهو أنه (خارج النطاق البيولوجي، تعتبر القدرة الرمزية القدرة الذاتية الأكبر عند الإنسان، وعندها نتصور أن فلسفة اللغة تستطيع أن تتصدى لدراسة مرامي اللغة التي تصور الواقع). وعليه فإن ريكور يدافع على فكرة أن فلسفة اللغة، تحلل العلاقة بين اللغة والواقع، على عكس الاتجاه التأويلي والبنوي والوضعي الذي انغلق في عالم اللغة، وبذلك يمثل طريقة جديدة في الخروج من المنعطف اللغوي كما شكلته تلك التيارات اللغوية في الفلسفة المعاصرة.

ينبها ريكور، في أكثر من موضع، إلى أنه يناقش مشكلة اللغة بمصطلحات حديثة وكما انتهت إليها نتائج علم اللغة أو الألسنية، محدداً اللغة بأنها (لا تعني القدرة على التحدث، ولا الكفاءة المشتركة على التكلم، بل هي تشير إلى البنية الخاصة للنسق اللغوي الخاص)⁽³⁹⁾. وبذلك يستعيد الاصطلاح اللساني، ويناقشه من خلال المنظور اللساني المعاصر، منتهاً إلى أن البنيوية لم تعد تعامل اللغة (بوصفها صورة حياتية - كما عبر عن ذلك فتجنشتاين - بل صارت نظاماً مكتفياً بذاته ذي علاقات داخلية فقط. وعند هذه النقطة بالضبط تختفي وظيفة اللغة بوصفها خطاباً)⁽⁴⁰⁾. وبعد مناقشة موسعة للسانيات البنيوية وتطبيقاتها الأنثربولوجية عند "كلود ليفي ستروس"، إنتهى إلى إقرار موقفه، وهو أن اللغة لا يمكن أن تستغني عن المسند أو المرجع، معتمداً في ذلك، كما أسلفنا، على نظريات بنفنست وجاكسون في اللسانيات وعلى نظرية فريجه في المنطق.

(37) المرجع نفسه، ص. 15.

(38) المرجع نفسه، ص. 15.

(39) بول ريكور، نظرية التأويل، الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، 2003، ص. 25.

(40) المرجع نفسه، ص. 30.

يحدد ريكور اللغة بوصفها خطاباً له (بنية خاصة به، ليست هي بنية التحليل البنيوي، أي بنية الوحدات المنفصلة المعزولة عن بعضها، بل بنية التحليل التأليفي، أي، التواشج والتفاعل بين وظيفتي التحديد والإسناد في الجملة الواحدة)⁽⁴¹⁾. وبالاكتفاء على نظرية أفعال الكلام عند "أوستين" و"سيرل" وعلى تحليلات "ستراوسن" خلص إلى القول بأن (اللغة لا تكتسب الإحالة إلا حين تستعمل... فلا وجود لعلامة داخلية، مستقلة عن استعمال الجملة، تشكل معياراً يمكن الاطمئنان إليه عن دلالة المطابقة مع الخارج. وبالتالي فليس جدل المغزى والإحالة بمنفصم الصلة عن الجدل السابق بين الواقعة والمعنى. فالإحالة إلى الخارج هي ما تقوم به الجملة في مقام معين واستناداً إلى استعمال معين)⁽⁴²⁾.

إن هذا الطرح قريب من الطرح الذي تقدم به فوكو باسم الممارسة الخطابية في إطار التشكيل الخطابية⁽⁴³⁾، مع فارق أساسي وهو أن ريكور يتحدث عن الإستعمال اللغوي ضمن ما يسميه نظرية "التأويل الملائم"، ليؤكد على خاصية خطيرية في التأويلية وهي أن (اللغة ليست عالماً مستقلاً بذاته. بل هي ليست عالماً. ولكن لكوننا نعيش في العالم، ولكوننا نتأثر بالمواقف فيها، ولكوننا نتجه بأنفسنا كلية إلى هذه المواقف، فإن لدينا ما نقوله، ولدينا تجارب وخبرات نقلها للغة)⁽⁴⁴⁾. كما يدل على النتيجة بعبارة أخرى، قائلاً (لأن هنالك أولاً شيئاً ما نقوله، ولأن لدينا تجربة نريد نقلها للغة، فإن اللغة لا تتجه نحو معنى مثالي، بل تحيل كذلك إلى ما يوجد في الخارج)⁽⁴⁵⁾. إن خطر هذه النتيجة بين وجلي، إنها نتيجة تقلب قلباً كلياً المنظور الأنطولوجي للغة كما صاغه هيدغر وغادمر بوجه خاص، وكما اعتمدته الفلسفة اللغوية على وجه العموم، وهذا ما يؤدي إلى طرح علاقة اللغة بوصفها استعمالاً وإحالة بموضوع التأويل.

(41) المرجع نفسه، ص. 37.

(42) المرجع نفسه، ص. 50.

(43) انظر: الزواوي بغوره، مفهوم الخطاب في فلسفة ميشيل فوكو، المجلس الأعلى للثقافة، مصر - القاهرة، 2000، الفصل الثاني.

(44) المرجع نفسه، ص. 50.

(45) المرجع نفسه، ص. 51.

2. في التأويل :

عرف مفهوم التأويل عند ريكور مرحلتين، الأولى عندما حدده بعلاقته بالرمز، والمرحلة الثانية عندما قارنه بالمجاز والاستعارة، على أن سؤال الواجب طرحه هو كيف شرع ريكور في عملية التأويل؟ وما مفهومه للتأويل؟

في تحليله لمشكلة التعارض بين التزامن والتعاقب في البنيوية، اقترح إضافة حد ثالث، كما قلنا، سماه بالرمز وعده بمثابة بعد ثالث من أبعاد الزمان، ومرحلة تتوسط التأمل المجرد والممارسة العينية من أجل استخلاص المعنى. لهذا البعد الثالث خلفية نجدها عند "فرويد" الذي يمثل الرمز في المستوى اللاوعي من القانون اللغوي. كما يجد الرمز مكانته في اعتباطية العلامات التي تتغير كل مرة تنطلق فيها اللغة.

وفي سياق مناقشته للبنيوية، أجرى تمييزاً بين الفهم في التأويلية والتفسير في البنيوية، وذلك من خلال مدخل يقارب الرمزية من المستوى الاستراتيجي للنصوص. يقول في هذا السياق (إن الاهتمام الوحيد للفلسفة بالرمزية يتصل بفكرة أن الرمزية، بما تنطوي عليه من بنية مزدوجة للمعنى، تكشف عن التباس الوجود، الوجود يتحدث بطرائق عدة، فالمسوغ الأساسي للرمزية هو أنها تفتح تعدد المعنى على التباس الوجود)⁽⁴⁶⁾.

وعليه، فإن مهمة التأويلية المنهجية هي تأويل الرمز، أي العبارات ذات المعنى المزدوج. ثم عدل لاحقاً من هذا التعريف، بسبب أن كل رمز يطرح في سياقه، ولأن الرمز يطرح دائماً أو يؤدي دائماً إلى نوع من النزاع وإلى المنافسة والتسابق أو السباق في التأويلات، وهو ما لخصه في عنوان كتابه "نزاع التأويلات". ولكن رغم ذلك فإن التأويلية المنهجية في هذا المرحلة، تتميز بانفتاحها على العالم وعلى الآخر، لأن الرمز يطرح فكرة المرجع، ولأنه أثبت أن الخطابات في حد ذاتها أفعال⁽⁴⁷⁾.

Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, op-cit., p. 32.

(46)

Ibid., p 34.

(47)

وفي نظر ريكور، فإنه بقدر ما تتأصل الرمزية في مضمون اللغة وجوانبها التعبيرية على السواء، تغدو هذه الرمزية السر الذي يكمن في الثراء الدلالي للخطاب، ويمكن تفسيره من حيث علاقته بالمعاني الرمزية المتعددة. من هنا خلص إلى نتيجة مؤداها (أن اللغة تفكر، وأنها على أهبة الكلام، لأنها تنتظم دائماً في بنية، وترتبط بحدث)⁽⁴⁸⁾.

يدافع ريكور في مستوى الرمز، على أطروحة الانفتاح قائلاً: (ماذا نعني هنا بالانفتاح؟ نعني أن في كل حقل تأويلي، توجد للتأويل سمة السنية وغير السنية، أي سمة اللغة وسمة التجربة المعاشة، وهذا ما يشكل خصوصية التأويلات فهي تكمن بالضبط هنا: إن قبضة اللغة على الوجود وقبضة الوجود على اللغة تتحققان عبر قنوات مختلفة)⁽⁴⁹⁾.

وبناء عليه تقوم الرمزية، بتفجير اللغة نحو الآخر عوضاً من انكفائها على ذاتها، وهذا ما يطلق عليه الانفتاح. إن هذا التفجير هو الإبلاغ، والإبلاغ هو الكشف وأن الاهتمام الفلسفي، بالرمزية راجع (لسبب واحد وهو أنها تكشف - عبر بنية ثنائية المعنى - عن غموض الكينونة، أي أن الذات تعبر عن نفسها بأوجه مختلفة. وأن علة وجود الرمزية هي فتح تعدد المعنى على غموض الذات)⁽⁵⁰⁾.

وإذا كان التأويل، يعني في المقام الأول تأويل النصوص، ذلك أن القراءات المتعددة والفهم المتعدد، يطرح ضرورة وجود فن مخصوص، لتأويل النصوص، لذلك يحدده بقوله أن التأويل هو (فن تأويل النصوص في سياق مخالف لسياق مؤلفيها وجمهورها الأولي، يهدف إلى اكتشاف أبعاد جديدة للواقع)⁽⁵¹⁾، فإن التأويل يتعدى في نظره تأويل النص، إلى مستوى الحوار والخطاب، عبر فعل المحادثة.

Ibid., p. 141.

(48)

(49) بول ريكور، إشكالية ثنائية المعنى، ترجمة فريال جبوري غزول، في، الهرمينوطيقا والتأويل، دار قرطبة للطباعة والنشر، 1993، ص. 140.

(50) المرجع نفسه، ص. 141.

(51) بول ريكور، البلاغة والشعرية والهرمينوطيقا، ترجمة مصطفى النحال، في مجلة، فكر ونقد، العدد، السنة ص. 12.

لاشك أن التأويل، ينشأ من استقلال النصوص عن مؤلفيها، وبالتالي يطرح صعوبات في الفهم، لأن النص يصبح مستقلاً عن قصد المؤلف ومعنى العمل والقارئ الأصلي، ومن الناحية المعرفية الإستمولوجية، فإن التأويل معارض للتفسير، وهنالك جدل واسع حول هذا الموضوع منذ نشوء التأويلية.

لذلك يرتبط التأويل، في نظر ريكور، بمفهوم الإمتلاك وبفكرة المباعدة، بحيث يكون التأويل محاولة للتملك وفعل مناهضة للمباعدة، ويتحقق في فعل القراءة بوصفها إنجازاً للإمكانيات الدلالية المفتوحة في النص، ويكون الفهم عبارة عن (حركة المعنى نحو المرجع، وما قاله عن العالم)⁽⁵²⁾.

من هنا، يقترح ريكور، تسمية التأويل الجديد الذي قال به، بالتأويل الملائم الذي حدده من حيث دوره وبالمقارنة مع أشكال التأويلات السابقة، معتقداً أنه أحدث انقلاباً في مفهوم التأويل مقارنة بتراث التأويلية، ذلك أنه إذا كان التركيز في التراث التأويلي منصباً على قدرة المستمع والقارئ على أن ينقل نفسه داخل الحياة الروحية للمتكلم والكاتب، فإنه من الآن فصاعداً سيكون التركيز على تتبع دينامية العمل في حركته عما يقوله، وبالتالي تغيير في حركة الدائرة التأويلية من ذات القارئ الى ذات الكاتب، الى دائرة القارئ العالم عبر النص.

وحدد النص بقوله (لنسم نصاً كل خطاب تثبته الكتابة. تبعاً لهذا التعريف يكون التثبيت بالكتابة مؤسساً للنص نفسه)⁽⁵³⁾. ولكن ما معنى أن يكون النص خطاباً، إذا علمنا أن الخطاب في جزئه الأساسي منطوق؟ وماهي العلاقة بين الكتابة والكلام أو بين النص والكلام، أو بين النص والخطاب بوصفه كلاماً؟ يناقش ريكور هذه الأسئلة ضمن سياق أطروحات دي سوسير، ويقر بأن هنالك أسبقية سيكولوجية وسوسيولوجية للكلام على الكتابة، إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه هو: ألا يمكن القول إن ظهور الكتابة المتأخر قد أحدث تحولاً جذرياً في علاقتنا

Paul Ricœur, Du texte a l'action, essai d'herméneutique, Ed., Seuil, Paris, 1986, p. 208. (52)

(53) بول ريكور، من النص الى الفعل، ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، الناشر، عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، 2001، ص. 105.

منطوقات خطاباتنا ذاتها؟ يجيب عن هذا السؤال بالقول : (إن هذا التثبيت الذي تمارسه الكتابة، يحدث ليحل محل فعل الكلام ذاته، أي أنه يحدث في اللحظة التي كان بإمكان الكلام أن يحدث فيها)⁽⁵⁴⁾.

تؤدي هذه الفكرة، إلى طرح سؤال آخر وهو علاقة القراءة بالكتابة، فإذا كانت الكتابة تستدعي القراءة، فإن القارئ يأخذ وضعية المحاور، والكتابة تأخذ وضعية المنطوق، إلا أن القارئ في حالة النص المكتوب لا يسأل، والكاتب لا يجيب عن أسئلة القارئ، وهكذا فإن القارئ يظل غائباً عن فعل الكتابة، كما أن الكاتب يظل غائباً عن فعل القراءة.

إن ما يهمننا من هذا النقاش الفلسفي التأويلي، المتعدد والمتشابك، هو النتائج المترتبة عنه، وخاصة في علاقة الكتابة بالعلم. فإذا كان استقلال النص من الدائرة الشفوية يخلق انقلاباً حقيقياً، يمس كل من العلاقات التي تربط بين اللغة والعالم، والعلاقة التي تربط اللغة بكل الذوات المعنية، أي؛ ذات المؤلف وذات القارئ، فإن هذا يعني أن الوظيفة الأساسية للغة، ومنها الكتابة هي الوظيفة الإحالية، الإحالة إلى العالم وبالتالي الخروج من دائرة اللغة، ومن الدائرة التأويلية ومن أصل اللغة الذي لا أصل له. وإذا قلنا : لا وجود لنص بدون إحالة ما، فإن مهمة القراءة باعتبارها تأويلاً، هي تأسيس الإحالة.

لم تقع التأويلية الرومانسية والأنطولوجية والفلسفية في الدائرة اللغوية المغلقة فقط، بل وقعت فيه البنيوية كذلك، وذلك عندما انغلقت على النص، وبحث في المنطق الداخلي والمحايث للنص، من دون أن تهتم بأن كل تثبيت للنص يمر عبر الإحالة إلى العالم. أما التأويلية المنهجية، فإنها تقوم بفعل القراءة، بوصفه فعلاً منتجاً، أو كما قال ريكور، أن تقرأ يعني ذلك أن تنتج نصاً جديداً. لذلك كله، فإن ما يههم فلسفة اللغة في نظره، هو أن تكشف داخل هذه الوظائف المتعاقبة، عن الوسائط الثلاثة الكبرى التي لا تجعل من اللغة هدفاً لذاته، بل واسطة بين الإنسان والعالم وبين الإنسان والإنسان وبينه وبين ذاته.

(54) المرجع نفسه، ص. 108.

وأن إحدى المهام التي يجب على الفلسفة عموماً وفلسفة اللغة خصوصاً، أن تشغل نفسها بها، هي الحفاظ على الاستخدامات المتعددة للغة، والمسافة بين هذه الاستخدامات التي تتراوح في تنوعها بين لغة العلم، مروراً باللغة السياسية واللغة العادية وانتهاءً باللغة الشعرية.

وأن الملمح الأساسي للغة، هو تعدد الدلالة والمعنى، وأن الكلمة الواحدة يقابلها أكثر من معنى، وهو ما يعد مصدراً لسوء الفهم، ولكن في الوقت ذاته مصدراً لإثراء اللغة، ويسمح للمرء أن يتلاعب بالمعاني المرتبطة بكلمة واحدة، عكس اللغة العلمية التي تقول باختزال هذه التعددية، وبذلك يرد ريكور على المشروع الوضعي والبنوي على السواء.

كما انتقد التأويلية الفلسفية، وبخاصة في تجاهلها لعلاقات اللغة بالفعل والسلطة، لأنها اعتقدت أن كل شيء يجري، كما لو أن اللغة أصل لا أصل له. وهو ما يقرُّ به، وإن بطريقة مغايرة، بأبحاث فوكو وبوردو التي ناقشت موضوع علاقة اللغة بالسلطة⁽⁵⁵⁾، يظهر هذا على وجه الخصوص في مناقشته لمسائل الإيديولوجية والسلطة والفلسفة السياسية، ويعد كتابه "العادل"⁽⁵⁶⁾، في تقديرنا، مثلاً لهذا التجاوز والانتقال من دائرة التأويل إلى دائرة التأويل والعالم، وتجسيداً لما دعاه بالتأويلية المنهجية.

وصف نفسه في نهاية مقاله حول "فلسفة اللغة"، وذلك بعد انجازه لمجموعة من الأعمال الفلسفية اللغوية ومنها: "في التأويل، بحث حول فرويد، 1965، ونزاع التأويلات، بحوث حول التأويل، 1969" بقوله إن (التنقل بين التحليل البنوي لنص ما وتأويله، وتملك المعنى من قبل الفاعل، تملكاً يزيد فهمه لذاته حين يفهم الإشارات الموضوعية في الكتابة، هو بالتالي آخر فعل من أفعال الفهم، وتتوسطه كل الإجراءات الموضوعية في التحليل البنوي وفي التحليل المنطقي، وعندها لا

(55) أنظر على سبيل المثال، ميشيل فوكو، نظام الخطاب، وبيار بورديو، اللغة والسلطة الرمزية.
(56) بول ريكور، العادل، ج 1 وج 2، ترجمة مجموعة من الباحثين، تنسيق فتحي التريكي، بيت الحكمة - قرطاج، 2003.

يتعارض التفسير مع الفهم، إنه أولى أن يصبح بمجمل الوسائط الموضوعية التي تهىء تملك المعنى، وأخيراً لا يمكن فصل هذا التملك عن العمل النقدي⁽⁵⁷⁾.

وهذا ما سماه بفتح التأويلية المنهجية على جبهة النقد الأيديولوجي ودور المصالح في المعرفة، والدور الاجتماعي والسياسي لكل خطاب وعلامة. ولقد مكنه هذا الانفتاح، من الخروج من المنعطف اللغوي، والدخول في تحليل مسائل التاريخ والذاكرة، وتقديم منظور لغوي جديد يظهر في مفهومه للغة وطريقته في التأويل، يمكن تسميته بالتداولية السردية. تداولية تحاول وضع حد للتأويل اللامتناهي بإسم المرجع والإحالة والواقع والتاريخ.

(57) بول ريكور، فلسفة اللغة، مرجع سابق، ص. 141.

اللون في شعر البرذوني (الأعمى)

عبد الرحمن محمد العمراني

كلية الآداب - جامعة صنعاء

مقدمة

إذا كان تصور العالم بدون ألوان أمراً متعذراً على المبصرين من الناس، فقد يكون الأمر خلاف ذلك بالنسبة للعميان ؛ ولكن هذه الفرضية لا تحتمل الصدق كلياً؛ لأنها لم تصمد كثيراً أمام الدراسة الفاحصة والتحليل الدقيق لمفردات شعر الشاعر اليمني الأعمى عبد الله البرذوني (1929-1999م)، الذي أولى الألوان عناية خاصة في شعره، فكثف من حضورها ونوع في تشكيلاتها الأسلوبية وإيحائها الدلالية، بطريقة تفوق حضورها الكمي وتنوعها الكيفي والدلالي في شعر غيره من الشعراء العرب المبصرين. وهذه الأمور جميعاً هي التي دعت إلى دراسة هذه الشهادة في شعره وتقسيمها وفق الآتي :

1) اللون والعمى من الجمعي إلى الفردي .

1-1) اللغة واللون

ذكر أحمد مختار عمر في كتابه "اللغة واللون" أن الانجليزية هي أكثر اللغات ثراءً من حيث عدد الألفاظ المتعلقة بالألوان، إذ يتراوح عددها بين ثلاثة إلى أربعة آلاف لفظاً، وهذا قد يكون رقماً خرافياً يصعب تصديقه والأخذ به. لأن أعلى معدل للألفاظ المختصة بالألوان في لغتنا العربية لا يتعدى - حسب قوله - الثلاثمائة والخمسين لفظاً⁽¹⁾، وهذا العدد يمكن تقبله إذا ما عرفنا أن هذه الألفاظ، التي يمثل

(1) أحمد مختار عمر : اللغة واللون، دار البحوث العلمية مع جامعة الكويت، الكويت، 1982م، ص. 35.

أغلبها الألوان الفرعية، مأخوذة من الألوان الستة الأصلية التي هي (الأحمر، والأخضر والأصفر والأزق، واللون المحايدان الأبيض والأسود).

وأغلب الألوان الفرعية في اللغة العربية أخذت قديماً من البيئة العربية كاللون الفضي، أو من مخالطة العرب أمماً أخرى كالقرمزي، أو من دخولها إلى العربية في وقت متأخر كالبرتقالي، الذي لم يعرف إلا بعد اكتشاف البرتقال في أمريكا. ومن هذه الألوان ما جاء نتيجة لمزج الألوان الستة الأصلية ببعضها، ومنها ما جاء نتيجة لتدريجها، وقد ذكرت المصادر العربية بعض هذه الألوان حينما كانت تصف الأشياء بها، فالرجل الأبيض - مثلاً - قيل ع نه أزهر، والكبش الأبيض قيل عنه أملح، والطبي الأبيض سمي بالريم، كما ذكرت أن للشيء الواحد، أحياناً، عدة ألوان كالحلil والإبل⁽²⁾.

وقد أشار أحمد مختار عمر في مكان آخر من كتابه إلى أن الإنسان استخدم اللون في فن الرسم منذ أكثر من مائة وخمسين ألف عام، كما في كهوف إسبانية وكما في مدافن من العصر الجليدي، وذكر، أيضاً، أن نسبة شيوع الألوان أو تفضيلها تختلف من عصر إلى آخر، ومن مستوى حضاري ولغوي وأدبي إلى آخر، وأن علماء النفس يميلون إلى ترجيح الجانب الذاتي في تفضيل الألوان⁽³⁾.

أما ريتشاردز فيتساءل عن سر اختلاف رؤيتنا للون الواحد في حالتي الحزن والفرح اللتين تتابانا، وعن السر الواقف وراء ظن الكثير من الناس في أن الألوان التي يستخدمها المصور أقوى وأزهى من الألوان الطبيعية⁽⁴⁾. وإجابة ريتشاردز عن هذه الأسئلة تأتي منطلقة من كون المصور، في الرسم والشعر، يعيد تشكيل الطبيعة المعتادة ويدع صوراً فيها ألوان انتقاها ونسقها ؛ لتكون أكثر تعبيراً عن وجدانه

(2) الثعالبي (أبو منصورت 430) : فقه اللغة وسر العربية، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، ط. 1972م، ص ص. 106-97.

(3) أحمد مختار عمر : اللغة واللون، ص. 19، ص. 149، ص. 134.

(4) أ. ريتشاردز : مبادئ النقد الأدبي، ترجمة مصطفى بدوي، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، 1961م، ص. 211، ص. 314.

وأكثر تأثيراً في المتلقي. فالصورة البصرية في الشعر والرسم إدراك حسي ؛ لكنها أيضاً تنوب عن أو تشير إلى شيء غير مرئي، وقد تكون الصورة بصرية أو سمعية، وقد تكون بكاملها سيكولوجية⁽⁵⁾.

(1-2) علاقة العمى بالألوان

وإذا ما تناولنا علاقة العمى باللون فإننا نجد المكفوفين، الذين يعيشون حياتهم بلا ألوان، يندمجون في حياة المبصرين حسب ظروفهم الشخصية والأسرية وظروف واقعهم الاجتماعي فيكتسبون ثقافة الألوان، وهذا هو ما أكدته (ب. هنري) بقوله "إن الكفيف يعيش في مجتمع المبصرين ويتكلم لغتهم، وإن به حاجة ملحة لأن يندمج فيهم كأقوى ما يكون الاندماج، وأن يفكر فيما يفكرون فيه ويشعر بما يشعرون به، والمكفوف ليس أقل ذاكرة، وإن لم يكن عقله أكثر تفوقاً، وهو يستفيد في قدراته، وأن أفسى الأشياء عليه أن يحس بنقصه، ولا سيما إذا وجد أن من يعاملونه على أنه إنسان ناقص لا يتمتعون بمواهب سوى أن لهم عينين، بل إن من العميان من تزعجه مواساة المبصرين"⁽⁶⁾ فيسعى إلى أن يتفوق عليهم في المجالات التي يستطيعها، كتفوق الكثير منهم، على سبيل المثال، في فن الشعر الذي يعد من ألوان الفن التي في متناول المكفوفين التفوق بها على غيرهم من المبصرين ؛ وهذا هو ما أكدته التجربة على مدار التاريخ الإنساني ؛ فهو ميروس مبدع الإلياذة وكبير شعراء اليونان القدماء أعمى، وملتون مبدع الفردوس المفقود أعمى، وبشار بن برد في الشعر العربي أعمى، وأبو العلاء المعري كذلك أعمى.

كما يذكر (ب هنري) أن حواس فاقد البصر قابلة للتحسن والكمال إلى الدرجة التي تصبح معلوماتهم فيها متكافئة مع ما لدى المبصر من معلومات جاءت إليه عن طريق الإبصار، إنه يمتلك نوعاً من الحدس الموفق ؛ ففي الحواس الأخرى البديلة للبصر تترابط الألفاظ القادرة على استحضار الأفكار، وذكر أن ممن فقدوا حواساً أكثر مما فقدته الكفيف يمكنهم أن يعيشوا الألوان بطريقتهم. فـ (هيلين كيلر)

(5) أوستن وارن مع رينيه ويلك : نظرية الأدب، ترجمة محي الدين صبحي، المجلس الأعلى للفنون والآداب، دمشق 1972م، ص. 242.

(6) ب هنري : حياة المكفوفين، سلسلة الألف كتاب، القاهرة، 1964م، ص ص. 40-67.

العمياء والصماء والبكماء، مثلاً، تتحدث عن الألوان وتقول "قد لا تنطبق الألوان التي تزين عالمي تمام الانطباق مع تلك التي تثير بهجتكم، ولكنها ليست أقل تلويناً وبهجة، وبالنسبة إلي، إنني أفهم أن اللون الوردي يخالف القرمزي لأنني أعرف أن رائحة البرتقال ليست هي رائحة العنب، إنني أفيد من كل مقارنة من هذا النوع كي أنمي معلوماتي عن الألوان"⁽⁷⁾. أما المبدع الذي لم يصب إلا بفقدان البصر فإنه أفضل حظاً من هيلين كيلر وأمثالها. فالكفيف يعتمد أكثر على حاسة السمع التي يعايشها الإنسان أكثر من حاسة البصر، لأنه يتعامل مع السمع في الظلام، ومن خلف السواتر، بل إن النائم يستيقظ بالسمع أكثر منه بالنظر.

3-1 البردوني وإبداع الألوان في الشعر

يبدو لي أن في الإمكان إرجاع استخدام البردوني لتعابير تتعلق بالأضواء والألوان في شعره إلى اعتماده على الذاكرة والخيال، فبالذاكرة عرف ألفاظ الألوان ومعانيها ودلالاتها، وعن طريق الخيال أبدع تشكيل صور لونية في شعره معتمداً على ما أتى به كولوردج رائد نظرية الخيال الرومانتيكي الذي قسم الخيال إلى قسمين : (أولي) موجود في كل إدراك إنساني، (وثانوي) يختلف عنه في الدرجة أو طريقة العمل، حيث إنه يحلق ليخلق المثال⁽⁸⁾. ومن التفسيرات الكثيرة لنظرية كولردج قول موريس بورا إن الشعر ينظر إليه باعتباره ثمرة للخيال الثانوي⁽⁹⁾، وقول عبد المنعم تليمة "إن كولردج يرى في الخيال الأولي ملكة إنسانية عامة، بينما الخيال الثانوي أسمى طاقات الإنسانية، ولا يتوفر إلا للملهمين والمبدعين، وهو أداة كبار الشعراء"⁽¹⁰⁾.

فبالذاكرة والخيال الثانوي نافس البردوني شعراء مبصرين اعتمدوا في تصوير الألوان على النظر، وربما اعتمد آخرون في تصويرها على الخيال العادي، فأتوا أحياناً

(7) ب هنري : نفس المرجع، ص. 39، وص. 54، ص. 64.

(8) كولردج : النظرية الرومانتيكية في الشعر (سيرة أدبية)، ترجمة عبد الحكيم حسان، دار المعارف، القاهرة، 1971م، ص. 240.

(9) موريس بورا : الخيال الرومانسي، ترجمة إبراهيم الصيرفي، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1977م، ص. 8.

(10) عبد المنعم تليمة : مقدمة في نظرية الأدب، دار الثقافة، القاهرة، 1976م، ص. 201.

بوصف سطحي تقريرى لا يصل فى الإبداع إلى ما يصل إليه الاعتماد على الخيال الثانوى الإبداعى عند شعراء مكفوفين، كالبردوني، وعند كبار الشعراء من المبصرين.

لقد أدرك البردوني قيمة الألوان فى تشكيل الصور الشعرية فنوه إلى ذلك بقوله: "عدّد ابن منظور فى لسان العرب من الألوان مائة لون لا يستخدم الشعراء منها سوى عشرة... إن الألوان بخصوبة تنوعها وتدرجها المدهش من الرموز الجمالية الفعال إذا أحطن توظيفها"⁽¹¹⁾، وبغض النظر عن دقة المعلومات التى أوردها البردوني فى قوله السابق نستطيع أن نتبين فيه دعوة ضمنية له ولغيره من الشعراء إلى الإكثار من استخدام الألوان فى الشعر حتى يتمكنوا من استخلاص ما فيها من رموز جمالية فعالة، وقد بدأ البردوني بنفسه فأكثر من استخدامها وأحسن فى توظيفها.

(2) اشتغال البردوني بالألوان

(2-1) معرفته الألوان

أصيب البردوني بالعمى فى طفولته وهو فى سن الخامسة على الأرجح نتيجة إصابته بالجدرى حيث كان يعيش مع أسرته الفلاحية البسيطة فى قرية البردّون بمدينة قبيلة الحذاء بمحافظة ذمار جنوب محافظة صنعاء، وكان حياة أسرته فيها حياة بدائية لاتعرف غير الفقر والجهل والمرض.

إنّ طفلاً فى ذلك الواقع لا يتوقع منه أن يكون عارفاً أسماء الألوان بالتحديد، وإن كان متوقفاً منه التنبيه إلى اختلاف ألوان الأشياء. فالطفل، كما يذكر أحمد مختار عمر، ينتبه أولاً إلى إشراق اللون ولمعانه قبل أن ينتبه إلى اللون نفسه، ويبدأ بتمييز الألوان قبل أن يعرف بالتحديد أسماءها، لأنه لا يكتسب معرفة ألفاظ الألوان بطريقة موحدة، فتسمية الألوان عنده تتأخر عن تسمية الأشياء المألوفة فى البيئة، وتسمية اللون الأحمر تكون أسبق من تسمية غيره من الألوان⁽¹²⁾.

(11) عن وليد مشوح : الصورة الشعرية عند عبد الله البردوني، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1996م، ص. 87.

(12) أحمد مختار عمر : اللغة واللون، ص ص. 105-108.

ومن المحتمل أن يكون البردوني قد أدرك التمييز بين الألوان قبل إصابته بالعمى دون معرفته أسماءها، وربما يكون قد أدرك اللون الأحمر كما هي حالة شاعر أعمى آخر هو أبو العلاء المعري الذي لا يذكر من الألوان سواه؛ لأنه ألبس ثوباً أحمر عندما أصيب بالجذري.

وقد أخبرني البردوني شخصياً ذات يوم وأنا أتناول معه الغداء في منزله أنه لا يعرف من الألوان إلا الأحمر مشوشاً، وله كلام آخر في مقام آخر يقول فيه "إنني إذا قيل هذا أخضر وهذا أحمر تتكون لدي صور ذهنية، كيف كان الأبيض، كيف كان الأحمر، كيف كان الأخضر، وبقية الألوان لا أذكرها إطلاقاً"⁽¹³⁾، وفي إجابة له عن سؤال لمجلة "المجلة" السعودية اللندنية قال فيها: "لا شك أن اللون عندي يرى بالأذن ويلمس بهمسات الوجدان؛ لهذا أعطيه غير ألوانه، لأنني له لوناً من تصوري في ضوء ما عرفت قبل العمى، ولكل منها عندي ألوان أزهى من الألوان المرئية"⁽¹⁴⁾.

فإذا كان في إجابته عن سؤال مجلة الحكمة يحاول تذكر ثلاثة ألوان رئيسة، فإنه في إجابته عن سؤال مجلة المجلة يذكر أن كل الألوان يراها بالأذن، ويتصورها بالوجدان، فيعطيهما في إبداعه ألواناً أزهى من الألوان المرئية، محاولاً أن تبدو الألوان للمتلقي في صورة أزهى من الألوان الطبيعية، وألوان الأشياء تبدو غير الألوان المعروفة.

2-2) سعة اشتغاله بالألوان :

لقد أكثر البردوني من استخدام الألوان فبلغ عددها في شعره (107) ألوان، وبلغ عدد المفردات اللونية (851) مفردة، وهو بهذا الإكثار يكون قد فاق سابقه ومجايله من شعراء اليمن وبعض الشعراء العرب المبصرين، ولا سيما المكثرين من استخدام المفردات اللونية كمحمد إبراهيم أبو سنة الذي استدعت كثرة الألوان في شعره

(13) مجلة "الحكمة بمائة" زمان من زمانين، مقابلة مع البردوني، العدد 83، يونيو يوليو، 1991م، ص. 19.

(14) عن وليد مشوح : الصورة الشعرية عند عبد الله البردوني، ص. 64.

الدارس الأسلوبى محمد عبد المطلب إلى أن يعد دراسة عن شعريتها، فأثبت أن مفردات الألوان تبلغ في أعماله "مائتين وإحدى وثمانين مفردة. فإذا كانت جملة القصائد مائة واثنين وستين قصيدة فإن معدل التردد يقرب من حوالي مفردتين لكل نص، وهي نسبة مرتفعة، إذا ما قارناها، مثلاً، بنسبة تردد الدوال نفسها عند فاروق شوشة، إذ معدل تردد الألفاظ اللونية لا يصل إلى مفردة واحد لكل نص تقريباً في أعمال الشاعر الكاملية"⁽¹⁵⁾.

وإذا ما حاولنا الرجوع إلى دقة حسابية أكثر في مقارنة معدل المفردات اللونية بين البردوني وبين أبي سنة، الذي فاق شوشة في معدل المفردات اللونية، فإننا عند قسمة مفردات أبي سنة اللونية، التي تبلغ (281) مفردة، على قصائده، التي تبلغ (162) قصيدة، نجد الناتج (1,73) مفردة ؛ أي بمعدل أقل من مفردتين إلا ربع للقصيدة. بينما إذا قسمنا مفردات البردوني اللونية، التي تبلغ (851) مفردة، متضمنة ألفاظ الصباغ والطلاء وغيرهما، على قصائده، التي تبلغ (402) قصيدة، فستكون النتيجة (2.11) مفردة ؛ أي بمعدل أكثر من مفردتين بعشر مفردة وكسور، وهو معدل يزيد عن معدل أبي سنة بأكثر من ثلث مفردة. وحتى إذا ما أخرجنا ألفاظ الطلاء وغيرها فستكون النتيجة (792) مفردة لونية ÷ 402 قصيدة = (1.96) مفردة للقصيدة، وهذا، أيضاً، يزيد على المعدل عند أبي سنة بمحوالي ربع مفردة.

وما يجدر التنويه إليه هنا هو أن هذا البحث لم يعتمد المفردة لوناً فرعياً إلا إذا نسبت إلى شيء ما كـ(دخاني أورمادي)، أما لفظاً (دخان، رماد) بلا نسبة إليهما فلم يعد من الألوان، ولم تعد من الألوان، كذلك، الألفاظ التي نسبت إلى وقت ما كـ(ليلي) ؛ حيث لا يقصد الشاعر، غالباً، اللون الأسود بهذا اللفظ مثلاً.

وفي الجداول التالية يتبين القارئ سعة استخدامات البردوني للمفردات اللونية، وستأتي فيما بعد جداول أخرى تفصيلية.

(15) محمد عبد المطلب : قراءة أسلوبية في الشعر الحديث، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1995م، ص. 124.

عدد استخدامات البردوني للفظ "لون" ومشتقاته اللغوية

استخدامات البردوني للفظ (لون)	استخداماته صيغاً أخرى كـ (ألوان، ملون، يلون، يتلون.. إلخ)	المجموع
57 مفردة	49 مفردة	106

جدول رقم (1)

استخداماته لمفردات الألوان

اللون الأصلي	عدد مفردات اللون الأصل	عدد مفردات الألوان المتفرعة منه	المجموع العام
الحمرة	72	136	208
الخضرة	97	22	119
الصفرة	43	39	82
الزرقة	15	1	16
البياض	37	37	74
السواد	31	82	113
المجموع	295	317	612

جدول رقم (2)

استخداماته للألوان الفرعية ومتعلقاتها

أ - الألوان الفرعية					
اللون	ألوان مركبة البنفسجي إلخ	ألوان غير محدد زهري إلخ	ألوان شفافة مائي إلخ	ألوان تساعد على بروز ألوان، زاهي، نصير إلخ	المجموع
العدد	7	20	12	35	74
ب - ألفاظ تتعلق باللون					
اللفظ	الطلاء	الصباغة	الوشى	الزخرفة والزركشة الزواق	الحبر
العدد	10	4	14	13	13
المجموع					59
					133

جدول رقم (3)

من الجداول الثلاثة السابقة يدرك القارئ كثرة استعمال البردوني للمفردات اللونية، وما لم يظهر في هذه الجداول، وسيظهر في جداول تفصيلية لاحقاً، هو أن

عدد الألوان في شعره يزيد عن المائة لون، باستثناء ألفاظ الفقرة (ب) من الجدول الثالث (الطلاء وغيره).

لقد استطاع البردوني الأعمى الإتيان بكل هذه الألوان والمفردات اللونية في شعره، مع أنه لم يتخل قط عن الموسيقى التقليدية، التي أبدع وجدد الصورة الشعرية المرئية، والصورة اللونية منها بالذات، في إطارها، كما جدد وجود لغة الشعر في الإطار الموسيقي القديم الذي حافظ عليه في كل شعره.

وإذا كان هناك نقاد يرون أن الشعر التقليدي لا يمكنه استيعاب مضامين الاتجاهات الحديثة التي جاءت مع الرومانسية وبعدها، فإننا نجد البردوني استطاع أن يستوعب، وبإجادة، مضامين اتجاهات أحدث من الرومانسية، التي بدأ شعره بها، وهو ما جعل بعض هؤلاء النقاد يغيرون رؤاهم تلك، ويقولون بأن الشاعر الموهوب يمكنه استيعاب الاتجاهات الحديثة في قالب التقليدي للشعر العربي.

(3) تفصيلات الألوان ودلالاتها في شعر البردوني

(3-1) لفظ «اللون» ومشتقاته ودلالاته

قبل دراسة كل لون أساسي وفرعي، يمكن المرور على دلالات استخدامات اللفظ (لون)، الذي بلغت استخداماته مع مشتقاته اللغوية مائة وست مرات، كما في الجدول الأول، منها تسع مرات فقط جاء فيها لفظ "لون" بمعنى نوع، أما ما تبقى منها فيفضي إلى دلالات ثلاث، أولها إعطاء الشيء شخصية وتميزاً، وثانيها إظهار جماله أو إيضاح قبحه، أما ثالثها فيقف عند بعته للحياة في الأشياء، وما تبقى من دلالات فتقف عند حدود وصف الأشياء ولا غير.

وإذا توقفنا عند أبرز هذه الدلالات، وهي اكتساب الأشياء شخصيتها وتميزها باللون، ففيها يربط اللون بالاسم، وكأن للون قوة الاسم في إبراز شخصية الشيء. يقول البردوني عن العروبة في قصيدته الشهيرة "أبو تمام وعروبة اليوم" التي ألقاها في مهرجان الموصل :

عروبة اليوم أخرى لا ينم على وجودها اسم ولا لون ولا لقبُ

ويعصور، في قصيدة أخرى، من يغير اتجاهه الفكري أو السياسي، رابطاً اللون بالاسم فيقول :

يبيع لوناً ليشتري سواه يريد تجديد اسمه فيبلى
وفي أمثلة أخرى كثيرة يصور اللون على أنه شخصية الشيء أو شخصية
الإنسان، قاصداً باللون، أحياناً، معتقداً الإنسان كقوله :

وبعد عام غيروا لونهم وبعد عامين نسوا من همو
وقوله :

شيء بلالون بلانكهة ماذا تسميه اللغى الواصفة ؟
والطريف في هذا قوله، وهو الشاعر، عن شعر عصره :

الشعر اليوم كما تدري ألوان ليس لها ألوان
ومن الطريف، أيضاً، تلاعبه بدلالة لفظ اللون، الذي كره حتى وصوله إلى
اللالون، كما يبدو من خلال قوله الآتي :

لأن اشتباه اللون باللون ينتهي إلى غير لون مثل بغض توددا

أما دلالة الجمال للفظ "لون" فقد كانت أكثر تردداً في ديوانيه الأول والثاني، وهما
الأكثر رومانسية في دواوينه، حيث نجد فيهما تكراراً لألفاظ مثل "براقة الألوان،
وذهبية الألوان"، كما نجد في ديوانه الثالث قوله "ملونة الوسامة" ؛ ولأن دلالة الجمال
مرتبطة بلفظ اللون، في الغالب، عند كثير من الشعراء، فلن يطول التوقف عندها،
وسنكتفي بإيراد بيت واحد من شعره للتدليل على ذلك، يقول البردوني :

أصوغ قوامك من كل حسن وأكسوك ضوءاً ولوناً وعرفاً

أما الدلالة الثالثة، التي تعد أقل من سابقتها حضوراً في شعره، فهي دلالة الحيوية
والنضارة والتجدد التي تكتسبها الأشياء عن طريق الألوان، وهذه الدلالة تتمظهر
في قوله :

من يرد اللون للألوان من يهب الأجفان شيئاً من خلافة؟⁽¹⁶⁾

(16) حتى لا تزداد أرقام المصادر في الفقرات التي فيها نصوص كثيرة للبردوني، سيكون ذكر كل أرقام كل
فقرة في رقم واحد، وستذكر معلومات النشر عند الاتيان بالديوان لأول مرة. ومصادر هذه الفقرة
حسب تتاليها في المتن هي : لعيني أم بليقيس، مطبعة العلم، دمشق، ط3، عام 1975م، ص. 60. ترجمة =

(3-2) الألوان الأساسية والفرعية ودلالاتها في شعر البردوني

(3-2-1) الحمرة

يعد لفظ الحمرة بمشتقاته اللغوية ثاني الألوان من حيث عدد المفردات في شعر البردوني، فقد تكرر هذا اللون بمشتقاته (محمّر يحمر أحمر حُمِر إلخ) سبعين مرة، بينما تكررت مفردات الخضرة (اللون الأصل) ستاً وتسعين مرة، الأمر الذي جعل اللون الأخضر أكثر الألوان الأصلية حضوراً في شعره؛ لكن مفردات الألوان المتفرعة من الحمرة تعد أكثر الألوان المتفرعة من الألوان الأصلية الأخرى في شعره، إذ بلغ عدد مفرداتها (136) مفردة، وهذا يجعل اللون الأحمر، إذا أضيفت إليه الألوان المتفرعة منه، ينتقل إلى المرتبة الأولى في شعره، وهذا هو ما يؤكد الجدول الآتي :

استخدام البردوني للون الأحمر ومشتقاته في شعره

أ - استخدام الحمرة ومشتقاتها اللغوية						ب - الألوان المتفرعة من الحمرة	
المفردة	عدد استخداماتها	اللون	استخداماتها	اللون	عدد	اللون	عدد استخداماتها
الحمرة	6	الدامي	48	المتضرج	3	الأرجواني	1
إحمرار	7	الوردي	27	المختصب	2	المرجاني	1
حمراء - أحمر	9	الجمري	10	النبيذي	3	العقيقي	1
أحمر - إحمرت	5	القاني	10	الخمري	2	العندمي	1
يحمّر	16	الزنبقي	9	القرمزي	2	المجموع	208
حُمِر جمع مؤنث	24	البنّي	7	المتضرم	2		
مُحمّر - محمرة	4	الحنائي	5	المتأجج	1		
محمّر	1	النجعي	3	الورسي	1		

جدول رقم (4)

= رمليّة لأعراس الغبار، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، د.تأ، ص. 28. السفر إلى الأيام الخضراء، ط2، مطبعة العلم، 1975م، ص. 98. لعيني أم بلقيس، ص 90، ص. 100. ترجمة رمليّة ص. 95، وص. 80، لعيني أم بلقيس، ص. 25.

إن اللون الأحمر، كما تجمع المراجع، يعد من الألوان الحارة، ومن دلالاته السلبية أنه أكثر الألوان دلالة على الإثارة والثورة والانفعال والهجوم والخطر والتأجج والصخب والغضب والحركة والتنبيه والمنع من التجاوز - كما في إشارة المرور - ومن أكثرها دلالة على الشهوة والمجون والنشوة والقوة والقسوة والعنف والدموية بل والموت الفضيع، إلا أن للأحمر نفسه، أحياناً، دلالات أخرى إيجابية كالحب والحجل والإسعاف (الهلال والصليب الأحمرين) ... إلخ.

أما دلالات الأحمر في شعر البردوني فتتفق في كثير منها مع هذه الدلالات، وأبرز دلالات الحمرة في شعره اشتداد الصراع والمعارك والثورة المتأججة والدموية والجروح المؤلمة والغضب والحارة والغلبة والحقد والمآسي والمعاناة، كما أن للأحمر دلالات أخرى في شعره كدلالة الحب والشباب والشهوة بل والجمال.

فدلالة الصراع الشديد والمعارك الطاحنة، ظهرت في أكثر من أربعة نصوص مختلفة، تتخير منها قوله، الذي صور فيه تطلع جنوب اليمن في الخمسينيات إلى اشتداد الصراع مع المحتل الإنجليزي، كما دعا فيه ولي العهد - حينها في الشمال - محمد البدر إلى تبني تحرير الجنوب اليمني. يقول البردوني :

ضجت المعركة الحمراء فقم نلتهب فالنور من نور الجهاد^(*)

وللحمرة دلالة تأجيج الثورة في ثلاثة أبيات من شعره، منها قوله عن ثورة سبتمبر/أيلول، التي أطاحت بحكم الأئمة في شمال اليمن :

وكانت الثورة الحمراء تنشدنا عليكم يا بني أيلول معتمدي

ولهذا اللون، في أكثر من ثلاثة أبيات، دلالة الدموية، كقوله مصوراً الحكم الأمامي :

ونسينا في غمرة البشر عهداً أسود القلب، أحمر السيف قائم

(*) نظراً لكثرة النصوص الشعرية المستشهد بها منذ هذه الفقرة، وهي عادة من بيت واحد، توصل الباحث إلى وضع رقم الهامش على آخر نص في الفقرات التي تتوالى فيها نصوص شعرية تزيد أحياناً على عشرة.

فالسواد هنا يحمل دلالة الظلم والتخلف، بينما تحمل الحمرة دلالة الدموية والطغيان.

وللأحمر عنده دلالة إيلام الجروح، كما في قوله مصوراً ذلك العهد :
وتداعت الأوجاع فيه والتظت فيه الجراح الأحمر كالجمرات
ولهذا اللون، في أكثر من ثلاثة أبيات، دلالة شدة الغضب :
ونظرنا في الأفق وهو بقايا من ظلام محمرة الوجه غضبي
وله، أيضاً، دلالة الحقد والقوة والغلبة، ومن ذلك قوله :
تصفرُ حيناً مثل مغلوبة تارة تحمرُّ كالغالبة
وللأحمر، في ثلاثة أبيات أخرى، دلالة شدة المآسي والمعاناة، يقول في أحدها :
تصغي إلى بعضها الجدران واجفة تئن تحمر كالقتلى وتمتقع
ومن الدلالات الأخرى لهذا اللون - وهي دلالات إيجابية - دلالة الشباب والحب والشهوة :

شبق الصبا يحمر في شفتيك في ساقيك يصهل كالحصان
بل إن للأحمر في شعره دلالة الجمال :

لأن خطاه تنبت الورد في الصفا وفي الرمل أضحى يعشق الحسن أحمر⁽¹⁷⁾

أما دلالات الألوان المتفرعة من الأحمر، فهي إما دلالات دموية وألم معنوي وعذاب، كما في مفردات اللون الدامي المستخدم (45) مرة، واللون الجمري

(17) دواوين البردوني على التوالي : من أرض بلقيس، ص. 48 ؛ في طريق الفجر، ط. 11، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، د.تأ، ص. 198 ؛ كائنات الشوق الآخر، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، 1986م، ص. 112 ؛ في طريق الفجر، ص. 206، وص. 163، وص. 179 ؛ جَوَاب العصور، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، 1991م، ص. 155 ؛ رجعة الحكيم ابن زائد، دار الفكر، دمشق، ط2 ؛ عام 1995م، ص. 60 ؛ كائنات الشوق الآخر، ص. 80؛ وأخيراً وجوه دخانية في مرايا الليل، مطابع صوت الخليج، ط2، دمشق، 1977، ص. 2.

المستخدم (10) مرات، وألوان أخرى مفرداتها قليلة كالنجيبي والمتضرع والمتضرع والمختضب (بالدم). أما الألوان الفرعية الأخرى، فتأتي لتأكيد الحمرة، كما هو الحال مع لفظ "القاني" المستخدم (10) مرات، أو لتثبيت دلالة الجمال، كما هو الحال في الوردى المستخدم (27) مرة، والزنبقي المتكرر (9) مرات، والبني (7) مرات، والحنائي (5) مرات، وكما هو الحال في ألوان أخرى قليلة المفردات، كالأرجواني والورسي والمرجاني... إلخ.

2-2-3 الخضرة :

بغض النظر عن الألوان المتفرعة منه، يأتي اللون الأخضر بمشتقاته اللغوية في مقدمة الألوان الحاضرة في شعر البردوني ؛ لكن قلة الألوان المتفرعة منه تجعله، إذا ما جمعت هذه الألوان معه، يتراجع إلى المرتبة الثانية. ويبدو أن البردوني قد رأى في اللون الأخضر دلالات تغنيه عن الإكثار من مفردات الألوان المتفرعة منه فأورده كثيراً في شعره واكتفى بالقليل مما تفرع منه، وهذا هو ما يؤكد لنا الجدول الآتي :

استخدام البردوني للون الأخضر ومشتقاته وتفرعاته في شعره

أ - الخضرة وصيغها اللغوية									
المفردة	الخضرة	الإخضرار	خضراء أخضر	خُضِرَ ج مؤنث	أخضر أخضرت	اخضوضر	يخضِرُ تخضُر	مخضِر مخضوضر	الخضير اليخضور
العدد	8	24	9	16	11	6	15	3	5
ب - الألوان المتفرعة من الأخضر									
العشبي	الغضل	القائي	الورقي	العوسجي	الربيعي	السندسي	الفردوسي	الفسقي	
6	4	3	2	2	2	1	1	1	

جدول رقم (5)

واللون الأخضر بارد غير اندفاعي، هادئ غير انفعالي (عكس الأحمر)، والأخضر لون الشجر والبساتين والحقول والغابات، لون الطبيعة الخصبة الجميلة التي تسر الناظر، وتريح بلونها البصر. إنه لون جنة الفردوس التي يقول تعالى عن داخلها بأن "عليهم ثياب سندس خضر وإستبرق"، وبأنهم فيها "متكئين على رفرف

خضر⁽¹⁸⁾، وفي هذين النصين القرآنيين الكريمين دلالة دينية إيجابية مستحبة، وللأخضر، أيضاً، دلالات مستحبة في المسيحية.

وبالإضافة إلى الدلالة الدينية المستحبة نجد للأخضر دلالات دنيوية مستحبة أيضاً؛ فللأخضر دلالة تجدد الحياة وجمالها، ودلالة الربيع والنماء والهدوء والأمن والبهجة والأمن والاستقرار وعدم الخطر والسماح بالتجاوز كإشارة المرور الخضراء... إلخ.

أما دلالة الخضرة في شعر البردوني، فأبرزها ما نجده في إطلاقه لفظ "الخضراء" على بلاده اليمن، وذلك للدلالة على خصوبتها. وللخضرة في شعره دلالة الجمال والتجدد والانتعاش والشباب والسرور.

وإذا كان البردوني قد وصف بلاده، في أربعة أبيات، باليمن الخضراء، كما في ديوانه الأول الذي يقول فيه :

يا أمي اليمن الخضراء وفاتنتي منك الفتون ومني العشق والسهر
فإنه، في أربعة أبيات أخرى، قد استخدم لفظ الخضراء رمزاً لليمن دون ذكر اليمن كما في قوله في ديوانه السادس:

لأن دم الخضراء فيه معلب يذوب ندى بمشي حقولاً إلى الورا
ويبدو أن استخدام لفظ (الخضراء)، للدلالة على اليمن، من قبل البردوني الأعمى لم يكن إلا مجازة لشيوع وصف اليمن بالخضراء، مع أن ذلك الوصف لا يتفق مع واقع اليمن التي تعاني فقراً مائياً.

أما دلالة اللون الأخضر على جمال الطبيعة فيعد وصفاً عادياً نجده في الشعر التقليدي والرومانسي، حينما يوصف فيهما الربيع والحقول والمروج، وقد أكثر البردوني من هذا الوصف في ديوانه الأول. ولأن هذا الوصف يقل فيه الرمز والدلالة فلن نتوقف عنده، ويمكن الاكتفاء بالبيت السابق ؛ ولكن ما يهمنا من هذه الدلالة

(18) القرآن الكريم : سورة الإنسان، الآية 21، وسورة الرحمن، الآية 76.

هو الجمال الناتج عن منح الأشياء الملونة بألوان مختلفة لوناً لا يناسبها في الواقع الحقيقي، كما في قول البردوني :

وتبدو أنجماً خضراً ربي ورديّة زرقاً

فهناك لم يكتف الشاعر بمنح النجوم البيضاء لوناً أخضر، وإنما جعل للربي، التي تبدو في الواقع ترابية صفراء أو صخرية سوداء أو مزروعة خضراء، جعل لها اللونين الوردي والأرزق، لتكون أكثر جمالاً، كما نجد الشفق الأحمر، في نص آخر له، أخضر اللون أيضاً، بل إن ما لا لون له قام بتلوينه، كما أن القصيدة الشعرية نفسها منحت لوناً أخضر لتبدو أكثر جمالاً :

لحظناه لحن قصيدة خضراء من بحر الرمل

وهناك دلالة أخرى للاخضرار في شعره، هي دلالة السرور والسعادة، كما في قصيدته "السفر إلى الأيام الخضر"، التي جاء فيها :

سوف تأتي أيامنا الخضر لكن كي نراها نجيئها قبل تأتي

وقد فجر بالخضرة دلالة السرور والجمال حينما لون بالأخضر ما لا لون له، كالصدى والخطي، وكالمنى والأشواق اللتين حملتا دلالات التجدد والانتعاش والنضارة باخضرارهما :

فاخضرت الأشواق فيه والمنى كالزهر حول الجدول المنساب⁽¹⁹⁾

أما الألوان المتفرعة من الأخضر، فهي قليلة في عددها وفي مفرداتها، ما عدا القاتي (نسبة إلى غصون القات)، الذي يحمل دلالات خاصة باليمن ؛ فاليمن بلد يسيطر على واقعه الاقتصادي والسياسي والاجتماعي مضغ أوراق القات، وهذا أمر يطول شرحه ولا مجال له في هذا المقام.

(19) دواوين البردوني : من أرض بلقيس، ص. 11 ؛ وجوه دخانية، ص. 21 ؛ ترجمة رمليّة، ص. 39 رواج المصاييح، مطبعة الكاتب العربي، دمشق، 1989م، ص. 330 ؛ السفر إلى الأيام الخضر، ص. 60 ؛ في طريق الفجر، ص. 82.

3-2-3 الصفرة

تتقارب مفردات اللون الأصفر الأصلي ومشتقاته اللغوية التي تبلغ (43) مفردة، مع مفردات الألوان المتفرعة عن الأصفر الذي تبلغ مفرداته (39) مفردة. والألوان المتفرعة عنه، مع كثرتها في شعره، نجد لها قليلة المفردات. ولصلة الأصفر - وهو لون إشعاعي - بالبياض والنور، فإنه يمثل مرحلة انتقال وتهيؤ من الليل وظلامه إلى النهار وضوئه المباشر من الشمس والعكس. والألوان المتفرعة من هذا اللون، ما عدا الشاحب والممتقع والناري، تنسب إلى أشياء تظهر على الأرض، كالحبوب والفواكه والتراب والذهب المستخرج من الأرض.

استخدامات اللون الأصفر وتفرعاته في شعر البردوني

أ - مفردات الصفرة ومشتقاتها					
المفردة	الصفرة	إصفار	أصفر صفراء	صفر ج. مؤنث	إصفر
العدد	7	7	8	8	10
ب - ألوان متفرعة من الصفرة					
اللون	الشاحب	الممتقع	الذهبي	العسجدي	الدخني
العدد	7	1	3	5	2
اللون	الحشبي	السفرجلي	المشمسي	الناري	الترابي
العدد	1	2	1	6	3
اللون	الرملي	القمحي	البرتقالي	الأقحواني	الزعفراني
العدد	2	3	1	1	1

جدول رقم (6)

وللأصفر، عكس الأخضر ذي الدلالات الإيجابية، دلالات سلبية في معظمها؛ فمن دلالاته الضعف والمرض والشيخوخة والخريف والذبول والموت والجفاف والجذب واللؤم والغدر (بسمة صفراء)، وله، أيضاً، دلالة الانتقال والتهيؤ.

وتتفق دلالات الصفرة في شعر البردوني مع أبرز الدلالات المذكورة سلفاً، كما تبرز في شعره دلالات تتقارب معها، كدلالة الفقر والبؤس والذل؛ إلا أن بعض

الألوان الفرعية من هذا اللون تحمل، في شعره، دلالة الجمال، كاللون الذهبي والعسجدي، بينما تحمل الألوان المنسوبة إلى التراب وبعض الفواكه والحبوب دلالات غامضة، وكأنه بهذه الألوان ملأ فراغاً أو قصد جمالاً وخصباً.

فلأصفر (الأصلي)، في أكثر من خمسة عشر بيتاً من شعره، دلالة الضعف والمرض والشيخوخة (خريف العمر)، كما في قوله مصوراً سائلاً عجوزاً :

مررت بشيخ أصفر العقل واليد يدب على ظهر الطريق ويجتدي
يد اليد الصفراء إلى كل عابر ولم يجن إلا اليأس من مدة اليد

فلصفرة العقل واليد هنا دلالة الضعف والشيخوخة ؛ ولكن في صفرة اليد هنا دلالة أخرى هي دلالة الفقر. ولدلالة الضعف والوهن في اللون الأصفر أمثلة أخرى كثيرة منها قوله :

حماسة صفراء معروفة أنشودة مسلوقة واجفة

فالحماسة، وهي معنوية، لها صفرة الإنسان الذي يبرز الضعف والصفرة والعروق على جسده. ومن دلالات اللون الأصفر على البؤس قوله :

قررروا الليلة أن يتجروا بالعشايا الصففر بالصبح الحزين

ومن دلالات الصفرة على الجذب وزمن القحط والمعاناة واليأس والإنساق ؛ أي السنوات العجاف، قوله :

من أين يومض برقها والغمام وموعد السنوات الصففر إنسان ؟ !

وقد تكررت دلالات الصفرة على الموت في أكثر من ثلاثة أبيات تتخير منها قوله :

رجعت فانشنى اصفرار التوابيت إلى خضرة الشباب الوريث

ومن الدلالات الغربية والجديدة بالنسبة للشعر اليمني دلالة الصفرة على العيب والخجل، اللذين ارتبطا عادة باللون الأحمر وليس بالأصفر كما هو الحال في قول البردوني :

فقنعت وجهيهما صفرة كذكريات المذنب الآسف

وقوله :

والحي سكون مصفر كخطايا تستجدي الصفحا

أما الألوان المتفرعة من الأصفر، وهي خمسة عشر لونا، فمفرداتها قليلة، أكثرها اللون الشاحب، الذي تكررت مفرداته (7) مرات، وتنقسم دلالات الألوان الفرعية للأصفر إلى عدة فئات، إحداها يشير إلى دلالة المرض والضع في الشاحب والممتقع، والثانية تشير إلى دلالة الجمال في الذهبي والعسجدي، أما الثالثة فتشير إلى دلالة الحرارة في اللون الناري. أما الألوان التسعة الأخرى، فدلالاتها غير واضحة، كأنها تأتي حشواً لملء فراغ ما، وهي ألوان تتعلق بالأرض وما ينبت عليها ؛ فما تعلق بالأرض فكاللونين الترابي والرملّي، وما تعلق بما ينبت عليها فكالألوان الحبوب (قمحي ودخني) وكألوان الفواكه (برتقالي ومشمشي وسفرجلي) وكألوان الزهور (أقحواني وزعفراني) وكأشياء أخرى لها علاقة بنبات الأرض كالخشبي. ومما قد يدل على أن هذه الألوان التسعة مجرد حشو ألوان قوله :

برتقالية الروى زعفرانية الخلد

ولأن اللونين (الممتقع والشاحب) واضحا للدلالة، فلا داعي لذكر مثال عليهما. أما عن دلالة الذهبي والعسجدي على الجمال فيمثلها قوله :

دنياك يا طير الربيع صحيفة ذهبية الألوان والأشكال⁽²⁰⁾

4-2-3 الزرقة

يعد اللون الأزرق أقل الألوان حضوراً في شعر البردوني ؛ حيث لم تأت الزرقة (المصدر) ومشتقاتها اللغوية سوى في خمس عشرة مفردة، والأغرب أنه لم يأت من الألوان المتفرعة من الأزرق سوى السماوي فقط، وفي مفردة واحدة فقط.

(20) دواوين البردوني، وجوه دخانية، ص. 47؛ رواغ المصاييح، ص. 109؛ مدينة الغد، مطبعة العلم، دمشق، ط. 5، عام 1977، ص. 22؛ في طريق الفجر، ص. 210، وص. 228؛ رواغ المصاييح، ص. 148؛ من أرض بلقيس، ص. 196.

وإذا كانت مرتبة اللون الأزرق في شعر أبي سنة قد احتلت مرتبة وسطى - كما ذكر محمد عبد المطلب⁽²¹⁾ - فإن مرتبته عند البردوني جاءت الأخيرة، وهذا الإقلال الشديد من مفردات الأزرق في شعره يدعو إلى وضع المناطق التي عاش فيها معظم حياته (قرية البردئون ومدينتا ذمار وصنعاء) في دائرة الأسباب المؤدية إلى قلة هذا اللون، لأنها مناطق لا بحر فيها ولا نهر؛ بحيث يستوحي منهما الزرقة، إلا أن ذلك لا يبدو سبباً يعتد به، فزرقة سماء اليمن الصافية كانت كافية لأن يستلهم منها المفردات المرتبطة باللون الأزرق.

ويبدو أن سبباً آخر كان له دور في قلة ورود هذا اللون في شعره، وهذا السبب يكمن في معرفته عدم استحسان العرب - ومنهم اليمنيون - للون الأزرق، ولا سيما زرقة العيون، وربما جاء ابتعاده عن هذا اللون من منطلق معرفته لقوله تعالى ﴿وَنَحْشُرَ الْجَحِيمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ زَرْقًا﴾⁽²²⁾، أو من تردد ما شاع في كلام العرب أو في شعر الغزل العربي التقليدي من امتداح لسواد العيون لا زرقتهما⁽²³⁾، وربما كان هذا سبباً من أسباب أخرى لم أتوصل إليها أدت إلى قلة استخدامه اللون الأزرق، كما هو مبين في الجدول الآتي :

استخداماته للون الأزرق ومشتقاته وفروعه

المفردة	الزرقة	الأزرقاق	الأزرق	الزرقاء	الزرق	السمائي
العدد	3	1	3	6	2	1

جدول رقم (7)

وإذا كانت للأزرق دلالات سلبية قي تراثنا المقدس وتراثنا الشعري، فإن له دلالات إيجابية، منها الهدوء والسكينة والعمق، وله دلالة الجمال ودلالته الصفاء وهدوء المزاج، هذا بالإضافة إلى أنه لون البحر والنهر والسماء الصافية.

(21) محمد عبد المطلب : قراءة أسلوبية في الشعر الحديث، ص. 126.

(22) القرآن الكريم : سورة طه، الآية 20.

(23) لمزيد من التفاصيل عن كراهية العرب للعيون الزرقاء يراجع كتاب عبد الرحمن العمراني : شعر الغزل التقليدي في اليمن، مطبعة الأمانة، القاهرة 198، ص. 110.

أما حينما نتناول دلالة الزرقة في شعر البردوني، فإننا نجده، بالرغم من قلة استخدامه لهذه المفردة ومشتقاتها، يأتي بمفردتين منها ؛ إحداهما تأتي مرتبطة بـ "زرقاء اليمامة"، التي لها قصة مشهورة، ودلالاتها عند البردوني لها علاقة بتلك القصة، إذ هي دلالة بعد رؤية البصر والبصيرة.

أما بقية المفردات القليلة فلمعظمها دلالات إيجابية، كدلالة البهجة والهناء في قوله :

أجواؤك الفضية الزرقا جلّت صور الهنا وعواطف الأقدار
وكدلالة جمال زرقاء العينين كما في قوله :

ألموت أولاد وعم وإخوة وأم بسن العشق زرقاء ناهدٌ ؟

أما الدلالات السلبية للأزرق فهي أقل مما كانت عليه في التراث، إذ وردت في مفردات ثلاث فقط ؛ ففي أولادها نجده يصف القتلة الثائرين بأنهم : "زرق النوب"، وفي الثانية يعطي الزرقة دلالة الرعب حينما يقول "طيف أزرق يتهددني"، وفي الثالثة يجعل للزرقة دلالة الرعب حينما يقول "طيف أزرق يتهددني"، وفي الثالثة يجعل للزرقة دلالة لها علاقة بالموت كما في قوله :

وصفرة تسعل في كمها وزرقةٌ مثل رنّو المنون

أما اللون الوحيد المتفرع من الأزرق، وهو السماوي، فله دلالة إيجابية، وقد يحتمل معناه الروحانية، فسماوي، في البيت التالي، قد يقصد به السمو (نسبة إلى السماء)، وقد يقصد به اللون السماوي الروحاني :

تبدو بكل مكان تخفي بسحر سماوي⁽²⁴⁾

5-2-3 السواد

يعد اللونان، الأبيض والأسود، لونين محايدين. وإذا كان الأبيض سلبياً يقبل ظهور الألوان الأخرى عليه أكثر من غيره من الألوان، التي كلما اقتربت من الأبيض أو

(24) دواوين البردوني : من أرض بلقيس، ص. 250 ؛ رواج المصابيح، ص. 40، وص. 19 ؛ السفر إلى الأيام الخضر، ص. 74.

وضعت عليه ازداد بروزها، فالأسود لون إيجابي يطغى على كل الألوان بل يخفيها إذا وضع عليها أو وضعت عليه، والقليل منه يساعد على تعميق الألوان. والأسود لون الظلام، الذي يعدم ظهور الألوان الأخرى كلما كان حالكاً، واللون الأسود هو اللون الذي يراه الإنسان حينما يغمض عينيه ؛ لهذا يمكن اعتباره اللون السائد عند العميان، ومنهم شاعرنا البردوني، الذي ردد في شعره كثيراً مفردات الظلام والدجى والديجور، إلا أن اللون الأسود، مع الألوان المتفرعة منه، لم يكن الأول من حيث كثرة مفرداته في شعره، وإنما كان اللون الثالث بعد الأحمر والأخضر، غير أن الألوان المتفرعة منه كانت أكثر منها في الألوان الأخرى ؛ لذا جاءت في المرتبة الثانية بعد الألوان المتفرعة من الأحمر، وهذا هو ما سيتبين في الجدول الآتي :

استخدام البردوني للون الأسود ومتفرعاته

ألوان متفرعة من السواد						مفردات السواد ومشتقاته اللغوية	
اللون	العدد	اللون	العدد	اللون	العدد	المفردة	العدد
الأكحل	22	الأدهم	1	البهم	1	السواد	3
الأغب	10	الأدعج	2	الغسقى	2	إسوداد	2
الأسمر	9	الفاحم	1	الغيمي	4	أسود	10
الضبابي	1	الفحمي	1	الرمادي	8	سوداء	5
الصحري	1	الكالح	1	الدخاني	6	سود	5
الذبابي	1	المريد	1	القائم	2	إسود - يسود	3
الرصاصي	1	الحالك	3	الداكن	1	تسود	1
الزنجي	1	الكاسف	1	الأسحم	1	سود	2

جدول رقم (8)

وللون الأسود، الذي هو لون الظلام الذي يمكنه إخفاء الألوان الأخرى، دلالات أو رموز سلبية حتى في القرآن الكريم، ففي يوم القيامة، كما يقول تعالى : ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه، فأما الذين اسودت وجوههم، أكفرتم بعد إيمانكم ؟ ! فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون﴾⁽²⁵⁾؛ إذ تعد دلالة (اسوداد الوجوه) في الآية الكريمة دلالة شر.

(25) القرآن الكريم : سورة آل عمران، الآية 106.

وكما أتت للسواد دلالة دينية محلية على الشر فله، كذلك، في دنيا الناس دلالة شر؛ فقد يقال : فلان أسود القلب أو أسود النفس، دلالة على شره، ويقال : فلان سؤد وجه صاحبه ؛ أي خذل صاحبه وخيب أمله فيه، وفي هذا دلالة شر أيضاً، وسود فلان حياة جاره ؛ أي أنه جعل حياته نكداً بشروه.

وللأسود، أيضاً، دلالة الخطيئة والتشاؤم وعدم الرضا (نظر بمنظار أسود)، كما أنه يدل على التكتّم والموت الفظيع، ويدل على الحداد عند معظم الشعوب ومنها الشعوب العربية والإسلامية. وعلى الرغم من شيوع الدلالات السلبية للون الأسود فله دلالات إيجابية قليلة مستحسنة عند العرب، كسواد العين وسواد السماء المبشرة بالمطر.

والبردوني، الذي يحجب السواد عنه رؤية الألوان والجمال بفعل عماه، لا يسمع عن الأسود إلا دلالات سلبية سيئة ؛ لذا نجد للأسود في شعره دلالات سلبية سيئة، فمن الدلالات السيئة دلالة القبح والعار والخطيئة، كما في قوله عن تهديد تظاهر الطلاب ضد الحكم الإمامي :

ويدني إلى الموت حكماً يخوض من العار مستنقعا أسودا

ومن أبرز دلالات اللون الأسود في شعره وأطرافها قوله مصوراً شرور حكام البيت الأبيض الأمريكي ضد المسلمين، الذين يمموا وجوههم في الصلاة شطر الكعبة ذات اللون الأسود :

فأسودّ بيت أبيض وابيض بيت داكن

فالبيت الأمريكي أبيض في لونه أسود في جوهره، على عكس الكعبة السوداء في لونها البيضاء في جوهرها.

وقد وصف السكون، في أكثر من ثلاثة أبيات، بالسواد للدلالة على الجمود وسيادة الشر، ومنها قوله شاكياً إلى عيد جلوس الإمام أحمد حميد الدين مسؤولية الحكم الإمامي عن ركود الإداع في بلاده :

يا عيد هذا الشعب ذل نبوغه وطوى نوابغه السكون الأسود

ومن الدلالات السلبية للون الأسود دلالة التشاؤم والكآبة والحيرة :

تصفّر أوردّة الرؤى تسود وسوسة الظنون

أما الدلالات الإيجابية المستحسنة القليلة للون الأسود في شعره فأبرزها سواد السحاب المبشر بالمطر في بلاده، التي تعتمد حياتها على المطر، وكان القحط فيها يسبب، إلى عهد قريب، المجاعات قبل الاعتماد على الحبوب المستوردة، ففي بيت يذكر فيه جمال اصفرار الذهب وروحانية بياض الصلاة نجد اسوداد الغمام المبشر بالمطر :

فكان عليك اصفرار النضار بياض الصلاة اسوداد الغمام

أما دلالات الألوان المتفرعة من الأسود في شعره، فمعظمها يتفق مع الدلالة السلبية السيئة للأسود الأصلي، وإذا ما توقفنا عند أكثر الألوان حضوراً في شعر البردوني، كالأكحل والأغبر، المتفرع - كما في كتاب فقه اللغة - من اللون الأسود الأصفر، وكالرمادي والدخاني وحتى بقية الألوان قليلة المفردات، فإننا نجد لها دلالات سلبية كالظلام والبؤس ؛ فاللون الأغبر يدل في شعره على هذه الدلالات التي تتضح في قوله :

وشباباً توهجوا فانطفئ نيرون أغبر الوجه فاحم

وقد جعل اللون الرمادي، في البيت التالي، متفرعاً من اللون الأسود لا الأزرق :

أقول لكم كل المرايا تكسرت فليست ترى إلا الغبار المرمدا

وفي قوله التالي تأكيد على أن اللون الكحلي متفرع من الأسود لا الأزرق، وعلى أن دلالاته هي دلالة البؤس :

والليلة الكحلي تصيح إلى الصدى فتحيلها معزوفة سمراء⁽²⁶⁾

3-2-6 البياض

اللون الأبيض لون محايد كالأسود، إلا أنه سلبي يقبل أن تظهر عليه كل الألوان، وكلما ازداد امتزجه بالألوان ازدادت به تفتحاً، وعلى العكس منه الأسود. كما أن

(26) دواوين البردوني : في طريق الفجر، ص. 115، جواب العصور، ص. 283، في طريق الفجر، ص. 74، ترجمة رملية، ص. 67.

اللون الأبيض يرتبط بالضوء، الذي يزداد بروزاً كلما تنوعت الألوان المحيطة به واختلفت أمام العين المبصرة.

وإذا كان اللون الأبيض من أقل الألوان استخداماً في شعر البردوني (74) مفردة، فإن الفارق ما زال كبيراً بينه وبين اللون الأزرق الذي يبلغ (16) مفردة؛ إذ الفارق بينهما (45) مفردة، وهذا سيتضح للقارئ عند المقارنة بين الجدول الخاص باللون الأزرق وبين الجدول الآتي :

استخدام البردوني للون الأبيض وتفرعاته في شعره

أ - البياض ومشتقاته اللغوية في شعره					
المفردة	البياض	أبيض	بيضاء	بيض	بيضات
العدد	2	7	4	14	1
المفردة	إبيض	إبيضت	يبيض تبيض	بيّض	
العدد	4	1	2	2	
ب - ألوان متفرعة من الأبيض					
اللون	للؤلؤي	الجماني	الأبلج	الشعاعي	الناصح
العدد	6	2	5	4	3
اللون	الضوئي	الثلجي	الجليدي	الأملح	الفضي
العدد	3	2	1	1	3
اللون	الزئبقي	القمرى	الفلي	الترجسي	الياسمني
العدد	1	1	1	1	1
اللون	الرخامي	لون الشيب			
العدد	1	1			

جدول رقم (9)

ودلالات الأبيض، على عكس الأسود، دلالات إيجابية دينياً ودنيوياً، ففي القرآن الكريم نجد الآية الكريمة ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ أَبْيَضَتْ وَجُوهُهُمْ فِي رَحْمَةِ اللَّهِ، هُمْ فِيهَا

خالدون⁽²⁷⁾ تحمل دلالة البشر والرضا، والأبيض لباس إحرام الحجاج، وفي المسيحية يصور المسيحيون المسيح لابساً الأبيض.

أما دنيوياً فللأبيض دلالات الخير والجمال والسلام، ودلالات الصفاء والنقاء والطهر والصدق والوضوح والرضا والهدوء والتسامح والحب البريء؛ ففي كلام العامة يقال: قلب أبيض ويوم أبيض وصفحة بيضاء وراية بيضاء، للدلالة على الخير والسلام والطهر، ويقال: فلان بيّض وجه صاحبه؛ أي لم يخيب أمله فيه، وفي الغزل التقليدي العربي جرت العادة على أن يكون وجه المحبوبة أبيضاً في شعرهم وإن كانت في الواقع سمراء.

ودلالات الأبيض في شعر البردوني، الذي عرف، سماعاً، غلبة الدلالات المستحبة للون الأبيض، تتجه نحو الخير والجمال والطهر، واللون الأبيض كان في ديوانه الأول أكثر شيوعاً ودلالة على الجمال وسمات الخير؛ فالفضائل بيضاء والزعماء بيضاء خيرة بهيجة، كما في قوله الذي يخاطب فيه ولي العهد محمد البدر بن الإمام أحمد:

فاسلم لتأريخ الزعامة آية بيضا كبهجة عصرك المتبلور

ومن دلالات البياض على الجمال والصفاء والحب والإخلاص قوله:

ومعاني هواك في ثغر فني بسمات بيض كأزهي اللآلي

فكما يقال بسمه صفراء دلالة على اللؤم والغدر نجد هنا بسمات بيضاء للدلالة على الصفاء والجمال والحب، وللبياض في شعره دلالة الطهر أو الحب الطاهر كما في قوله:

برزغت تباشير السعادة والهدى بيضاً كطهر الحب في الوجدان

وفي دواينه المتأخرة قل شيوع البياض وصارت له أحياناً دلالات رمزية سريالية كما في قوله:

التردي للتردي زفة والتوابيت نجوم المهرجان

موكب الأعراس موت أبيض والنعوش الخرس عرس من دخان

(27) القرآن الكريم: سورة آل عمران، الآية 107.

فهنا غموض وسريالية يطول التوقف عند تحليلها، إلا أن ما يهم هنا هو الموت الأبيض، حيث منح البياض الموت دلالة جمال وبهجة تكون لغيره، كما درجت عليه عادات الناس وأعرافهم.

وإذا ما رجعنا إلى الألوان المتفرعة من الأبيض في شعره، وهي أقل عدداً مما في الأسود، فإننا نجدتها تتفق مع دلالات الأبيض الأساسي، إلا فيما ندر، وهذه الدلالات كلها مستحسنة، حتى لون الشيب، والألوان المتفرعة من الأبيض - كما في الجدول - قليلة المفردات ولها دلالة الجمال، سواء كانت ألوان أنواع من الزهور أم غيرها؛ فاللون اللؤلؤي مع مثيله الجماني لهما دلالة الجمال، كما يتضح في قوله:

كلما حدثت تلألأت الألفاظ من ثغرها كفجر الربيع
وكذلك اللون الأبلج، الذي تلا اللؤلؤي في عدة المفردات، له دلالة الجمال نفسها، وهذا ما يتضح في قوله:

كل عرقوب نعجة عبق أبلج الغيد⁽²⁸⁾

3-2-7 ألوان أخرى

لم يقتصر استخدام المفردات اللونية في شعر البردوني على الألوان الستة الأصلية والألوان الكثيرة المتفرعة منها، وإنما ظهرت في شعره ألوان أخرى، قليلة نسبياً، تنقسم إلى أربع فئات؛ أولاها ألوان مركبة كالأبلق، وهو الأبيض مع سواد، والبنفسجي، وهو أحمر مع أزرق أو أخضر، وغيرهما. أما ثانيها فألوان غير محددة؛ حيث يكون للشيء المنسوب إليه اللون عدة ألوان كالزهور. وأما ثالثها فألوان تدل على الشفافية كالمائي والحرباوي. والرابعة تساعد على بروز لون الشيء كالزاهي والنضير والصقيل؛ ولكنها في الأساس لا تحسب من الألوان.

(28) دواوين البردوني: من أرض بلقيس، ص. 73 وص. 120 وص. 139، ترجمة رمليّة، ص. 264، من أرض بلقيس، ص. 119، رواغ المصاييح، ص. 113.

استخدام البردوني للون الأبيض وتفرعاته في شعره

ألوان مركبة		ألوان غير محددة		ألوان شفافة		ألوان تساعد على بروز الألوان	
اللون	العدد	اللون	العدد	اللون	العدد	اللون	العدد
الأبيض	3	الزهري	12	الشفاف	7	النضير	11
البنفسجي	2	العنبي	1	المائي	3	الزاهي	10
الليلكي	2	الأشقر (أحمر)	3	الحرباوي	2	الندي	7
		الأشقر (أصفر)	4			الصقيل	7
المجموع	7		20		12		35

جدول رقم (10)

إن الوصول إلى دلالات هذه الألوان يتطلب التفصيل فيها لإيضاح ماهياتها أو تبيان معانيها عند البردوني، فالأبيض، الذي توصف به الخيل في الأغلب الأعم، هو اللون الأبيض الممتزج بالأسود، والبنفسجي لو ناتج عن مزج اللون الأحمر بالأخضر أو بالأزرق، والليلكي، كذلك، ناتج عن مزج الأحمر بالأزرق، والأشقر أتى في شعره بمعنيين، أولهما الأحمر بلا سواد، وهذا هو ما شاع في التراث اليمني، وثانيهما يعني الشعر الذي عرف به أغلب الأوروبيين.

أما الألوان غير المحددة، وهي في شعره الزهري والعنبي، فليس لها لون واحد؛ فالمعروف أن الزهور والأعشاب لها عدة ألوان، والشاعر لم يحدد اللون المقصود بهما. أما الألوان الشفافة، فهي الشفاف والمائي والحرباوي؛ إذ لا تظهر هذه الألوان بدون خلفية لونية لها.

أما الألوان المساعدة فهي التي تساعد على إبراز ألوان الأشياء الموصوفة بها فتزيدها جمالاً ورونقاً، كالزاهي والنضير الذي يوصف به، في الغالب، الشجر الذي يزداد بالنضارة حيوية واخضراراً، كما يوصف به أحياناً جمال وجه الشباب أو الطفل، وجمال الندى الظاهر على الورد وأوراق الشجر والأرض؛ فالندى يجعل لون الأشياء أكثر جمالاً وأكثر رونقاً. أما الصقيل الناتج عن إزالة الشوائب عن الأشياء ودعكها ومنحها لمعاناً، فتبدو الأشياء به أكثر جمالاً، حتى المعنويات تبدو به أكثر بروزاً كالموهبة.

وحتى يتضح ما أوردناه سلفاً سنكتفي بضرب مثال واحد لكل فئة من الفئات الأربع؛ فمن الألوان المركبة اللون البنفسجي الذي له دلالة جمال، ومن استخدامات البردوني له قوله :

عن همسة وردية عن موعد بنفسجي
ومن الألوان غير المحددة التي أتى بها البردوني اللون الزهري، الذي لا يعرف له لوناً محدداً، ولكن له دلالات معروفة في شعره هي البهجة والانتعاش والتجدد والحياة كما في قوله :

وكان إن مر اسمها ازهرت في قلبه الأشواق والنجوى
أما اللون غير الواضح وغير المرئي بذاته أو الذي يتلون بلون الشيء الذي يقع خلفه، كالمائي والحرباوي والشفاف، فمنه قوله :

أحرباوية حتى الليالي ألالشباح جلد أفعواني؟!

والألوان المساعدة على إبراز جمال لون الشيء، كالنضير والصقيل والزاهي، استخدمت في شعر البردوني استخداماً يفوق، نسبياً، الألوان الشفافة والألوان المركبة، وأكثر الألوان المساعدة حضوراً في شعره ما يكن أن يسمى بالنضير، وقد استخدمه حين صور صنعاء في ميلادها الجديد بقوله :

ترمي أوراقاً ميتة وتلوح بالورق الأنضر⁽²⁹⁾

والتوقف عند الدلالات العامة لهذه الألوان، يجعلنا نتجه بها جميعاً، ما عدا الحرباوي، نحو دلالة الجمال.

(4) ظواهر تجديدية في صور البردوني اللونية

لم يكتف البردوني (الأعمى) بالإكثار من الألوان والمفردات اللونية وتعدد الدلالات في شعره، وإنما كانت له بصمات في تجديد الصورة اللونية، ومن ظواهر تجديده التي ساهم فيها مع لطفي جعفر أمان، وقلة آخرين من شعراء اليمن، الآتي.

(29) دواوين البردوني : ترجمة رملية، ص. 82 وص. 250، السفر إلى الأيام الخضر، ص. 104، ترجمة رملية، ص. 250، لعيني أم بلقيس، ص. 9.

4-1) تراسل الحواس

نعني بتراسل الحواس أو تبادلها أو تجاوزها خلط خاستين من حواس الإنسان في صورة واحدة كقولنا "اللحن الأخضر". وتراسل الحواس هذا تحديد رمزي أتى به الرومانسيون أمثال موسيه وهوفمان، وازداد شيوعاً على يد الرمزيين منذ بودلير، الذي أعلن التراسل مبدأ أساساً في تعبيره.

وقد بدأ لطفي جعفر أمان في عدن والبردوني في صنعاء وقبلهما، بقدر أقل، صالح الحامد في حضر موت، استخدام تراسل الحواس في الشعر اليمني، وإذا كان الحامد ولطفي من ممثلي نضج الرومانسية في جنوب اليمن، فإن البردوني مثل ذلك النضج الرومانسي في شماله، ولكنه عرف تحولات جعلته يبتعد عن هذا المذهب الشعري فيما تأخر من شعره ؛ وبهذا يمكننا معرفة سر كثرة استعماله لمبدأ تراسل حواس في دواوينه الأولى، ففي ديوانه الأول الصادر عام 1961م ظهر تراسل الحواس في شعره لأول مرة في شمال اليمن، وفي هذا الديوان يقول مخاطباً طائر الربيع :

كم ترسل الألحان بيضاً إنما خلف اللحن البيض دمع قان
فاللحن المحسوس بالسمع له لون أبيض محسوس بالنظر.

ويقول أيضاً :

والسكون الأسود الغافي كأعراض البغايا

فالسكون يدرك بالسمع واللون الأسود بالنظر. وكما تكررت صورة السكون الأسود في شعره تكررت صورة الظلمة الخرساء، التي تتعلق الكلمة الأولى منها بالسواد المرئي، بينما تتعلق الثانية بجهاز النطق لدى الإنسان. يقول البردوني في ديوانه الثاني :

والظلمة الخرساء تلثم بالروى كتلعثم المخنوق بالعبرات⁽³⁰⁾

(30) ديوانا البردوني : من أرض بلقيس، ص. 38 وص. 23، في طريق الفجر، ص. 160.

والملاحظ أن هذا التراسل تكاثف في دواوينه الثلاثة الأولى الأكثر رومانسية، ومع تحوله إلى الواقعية والرمزية والسريالية، فيما بعد هذه الدواوين، بدأ تراسل الحواس يختفي من شعره، وهذا على عكس ما حدث في بعض الآداب العربية والغربية؛ حيث ازداد التراسل شيوعاً بعد الرومانسية.

2-4) وضع أصوات للألوان وألوان للأصوات والحروف

بعد تجاوز البردوني الرومانسية ومعها تراسل الحواس، ظهرت في شعره، الذي استمر تقليدياً في بنائه الموسيقي، مجالات رمزية أخرى وضع فيها أصواتاً للألوان أو ألواناً للأصوات والحروف، وهذا هو ما أكده علي الجندي في حديثه عن الرمزيين؛ فقد ذهب هذا الباحث إلى أن للألوان في أشعارهم أصواتاً تميزها وتدل عليها، وهو أمر توصل إليه معمل أبحاث الألوان الأمريكي الذي أكد على أن لكل لون صوتاً خافتاً يميزه ويدل عليه؛ فلأحمر صوت موسيقى سريعة وللأزرق نغمات بطيئة والألوان الفاتحة لها نغمات عالية⁽³¹⁾.

وفي شعر البردوني نجد للأصوات ألواناً تتجلى في قوله :

وأصوات ألوان تطق كأنها جدار تهاوى فوق ماءٍ تجمداً⁽³²⁾

لم يكتف البردوني بأصوات خافتة للألوان، كما ذكر الجندي، وإنما الأصوات هنا تطق كأنها أصوات تهاوي الجدار على الماء المتجمد المتصلب، واللون والصوت، كما يذكر أحمد مختار عمر، بينهما شبه، إذ إن كليهما ظاهرة موجية لها تذبذب، ويمكن وصف كليهما باعتبار الطاقة الكلية والتردد والصفاء⁽³³⁾، وشاعرنا البردوني يسير في هذا الإطار فيتساءل عن لون صوت خفقان القلب في قوله :

ما لون صوت القلب حيث يخفق؟ وهل يشم الورد ماذا يعبق؟

(31) علي الجندي : فن التشبيه، ص. 149.

(32) ديوان البردوني : ترجمة رملية لأعراس الغبار، ص. 67.

(33) أحمد مختار عمر : اللغة واللون، ص. 169.

وفي بيت آخر نجده يحدد لون صوت فتاة بأنه بني :

حين نادت إلى الصعود فتاة مثل أختي بنية الصوت، ربعة⁽³⁴⁾

وقد قرأ للشاعر الرمزي الفرنسي رامبو "قصيدة الحروف الصوتية" التي وضع فيها نظرية سماع اللون، وخلع على الحروف - حسب رؤيته - شخصية ؛ فالحرف (A) يوحي بلون أسود، والحرف (E) له وحي طهرة الدخان، وللحرف (I) وحي الدم الأحمر... إلخ، وجاء من بعد رامبو من ألبس الحروف ألواناً تختلف عن ألوانه⁽³⁵⁾، وربما عرف البردوني تلوين (رامبو) للأحرف فاستهواه ذلك ؛ لأننا نجد له ثلاثة أبيات وضع فيها ألواناً لحروف عربية، فحروف أحدهم عنده عشبية خضراء :

لأن حروفك عشبية كعينيك يا بني الإهتمام

فإذا كان لون حروف هذا عشبية كلون عينيه الخضراوتين، فإن لون اهتمامه بني، مع أن الإهتمام معنوي، ولون حرف السين في نص آخر بني، أيضاً، ولون الباء أحمر:

السين بني وللباحمرة والرا كما يدعو الفراش الزنبق

والشين تشخص عند البردوني فوضع له شارباً مصبوغاً بالزرقة :

شارب الشين اصبغوه زرقة وإلى (با) قربوا نون النيابة⁽³⁶⁾

4-3 استخدام اللون رمزياً في غير محله الظاهري

يذكر جون كوين في كتابه "بناء لغة الشعر" ما ملخصه : أن الشعراء الكلاسيكيين المقلين كانوا يستخدمون الألوان في الاستعارة بمعناها الظاهري ودلالاتها الحقيقية، والرومانسية ، وإن اكتفت بفتح الطريق لوضع اللون في غير محله الملائم، فقد برز ذلك وآتى أكله مع الرمزية وعالمها المحير، الذي يظهر فيه القمر وردي والعشب أزرق والذهول أحمر... إلخ، لكي تشكل عالم الشاعر الذي يبدو خارقاً. فمع الرمزية بدأ الفراق المعتمد على سوء الفهم بين الشاعر وجمهوره، إلا أن سوء الفهم هذا وصل

(34) ديوانا البردوني : جواب، العصور، ص. 206، السفر إلى الأيام الخضر، ص. 68.

(35) علي الجندي : فن التشبيه، ص. 119.

(36) ديوانا البردوني : وجوه دخانية في مرايا الليل، ص. 6، جواب العصور، ص. 106 وص. 204.

مع السريالية إلى أقصى مداه ؛ من خلال تأكيدها على وجود عالم ما فوق الواقع الذي يختفي وراءه العالم الأول الذي يعد وجوده خداعاً ظاهرياً، فليس لون الليلة الخضراء موضوعياً، وإنما يعتبر مدلولاً أولاً لمدلول ثانٍ⁽³⁷⁾.

ولم يخلُ شعر البردوني، الملتزم بالوزن والقافية، من استخدام اللون في غير محله منذ ديوانه الثاني، إلا أن هذا الاستخدام لم يكن كثيراً وشائعاً في شعره، إذ أتى به بضعاً وعشرين مرة وبمعدل مرتين لكل ديوان من دواوينه الإثنى عشر، إلا أنه بالإتيان به مبكراً في ديوانه الثاني الصادر عام 1963م يُعد، كما يبدو، رائداً يمينياً فيه، وقد يعتقد البعض أن وضعه اللون في غير محله ناتج عن عماه وعدم معرفته بدقة ألوان الأشياء، وهذا غير صحيح فالبردوني الذي يعرف حقيقة الألوان التي تناولها في شعره عن طريق السماع لم يضع الألوان في غير محلها إلا قاصداً، وهو، كما يبدو، متأثر بما عرفه عن الرمزيين والسرياليين في ذلك الاستخدام.

ويتبين لنا صدق ما سبق من كلام، من خلال تأكيد البردوني عليه في مقابلة بصحيفة المجلة اللندنية، إذ ربط اللون بالسماع وبالوجدان، فكان مما قاله "اللون عندي يُرى بالأذن ويلمس بهجسات الوجدان ؛ لهذا أعطيه غير ألوانه، لأنني أخلق له لوناً من تصوري... حتى إنني أتصور للمعنويات ألواناً كالسماحة والسخاء... ولكل منها عندي ألون أزهي من الألوان المرئية"⁽³⁸⁾.

وكان مما عبر به في شعره رغبته في التغيير وإحداث الفوضى وخلط الألوان، لقد وجدناه يقول :

خذوا من يرد الجيم سيناً ودبوا	فم السين حتى يصبح الجيم أدردا
وحتى يرى كل النصاعات حمرة	وحتى يحس الأخضر النضر أسودا
لأن اشتباه اللون باللون ينتهي	إلى غير لون مثل بغض توددا

ويذكر في بيت آخر دافعه الوجداني إلى تغيير اللون الظاهري فيقول :

البيت الأبيض في عيني فحامي والهندي غاني

(37) جون كوين : بناء لغة الشعر، ترجمة أحمد درويش، مكتبة الزهراء، القاهرة 1985م، ص ص. 153-155.

(38) عن وليد مشوح : الصورة الشعرية عند عبد الله البردوني، ص. 64.

ودون توقف عند الشطر الثاني من هذا البيت نجده رافضاً لتصرفات الولايات المتحدة ضد العرب ؛ لذا جعل البيت الأبيض الأمريكي فحمياً شديداً السواد.

ومن تغييره في ألوان الأشياء نجده يغير لون الرماد المشهور إلى الأصفر ؛ لأن ما يجمع بين الاصفرار والرماد والعجوز في البيت التالي هو الضعف وقرب نهاية الحياة :

عرفت اصفرار الرماد العجوز ليحمر فيه طفور الشباب

ونجد له، أيضاً، في أحد الأبيات، قوله (وأخضر الشفق)، فالشفق الأحمر المعروف جعله بالاخضرار أكثر رمزية، وفي ديوانه الثامن يصور لنا الربى وردية وزرقاء، وليست ترابية صفراء أو جبلية سوداء أو مزروعة خضراء كما في الواقع :

وتبدو أنجماً خضراً ربي ورديّة زرقاء

وفي هذا العالم السريالي يدع للخيول، وهو الأعمى، صورة لونية كأنها تعرض في أجهزة الألعاب الإلكترونية :

خيول شعاعية ترمي دخانا وتعلو ربي من شعاع

بل إن هذه الألوان الغربية جاءت في تذكره لعالم طفولته في منزل أسرته بقريته :

أتذكر كنت بنيا وكان السور قاتيا
ولون الباب رماني ومرأى الصحن مرجاني⁽³⁹⁾

فالشاعر هنا صوّر نفسه طفلاً في منزل قريته، وكأنه كان في عالم عجيب الجمال، عالم سريالي لا واقعي، استبدل فيه لونه هو باللون البني، واستبدل لون الباب الخشبي الأصفر باللون الرماني الأحمر، ولون السور الطيني باللون القاتي الأخضر، ولون صحن البيت الذي ربما كان من الأحجار استبدله باللون المرجاني، وهو بهذه الألوان التي ابتكرها لمنزل قريته البسيط ولنفسه، أيضاً، يكون قد صور لنا قصراً خيالياً عجيب الجمال ؛ ليهرب إليه من واقعه وهمومه وهو يقترب حينئذ من عمر الستين.

(39) دواوين البردوني : ترجمة ص. 94، زمان بلا نوعية، مطبعة العلم، دمشق 1979م ص. 18، في طريق الفجر، ص. 6، ترجمة رمليّة ص. 39، زمان بلا نوعية، ص. 33، كائنات الشوق الآخر، ص. 19.

المنحى الوظيفي في رسالة سيبويه

دليلة مزوز

كلية الآداب واللغات بسكرة الجزائر

تعد رسالة⁽¹⁾ سيبويه نظرية نموذجية نحوية عربية أصيلة، جمعت بين التنظير والتطبيق، إلا أن التنظير فيها غالب، ويمكن أن نتبين عناصر هذه النظرية التي جعلها سيبويه في سبعة أبواب هي:

1. هذا باب علم ما الكلم من العربية.
2. هذا باب مجاري أواخر الكلم.
3. هذا باب المسند والمسند إليه.
4. هذا باب اللفظ للمعاني.
5. هذا باب ما يكون من اللفظ من الأعراض.
6. هذا باب الاستقامة من الكلام والإحالة.
7. هذا باب ما يحتمل من الشعر.

ولعل المتأمل في ترتيب هذه الأبواب يمكن له أن يقف على خصائص المنهج الوظيفي وهي الانتقال من الجزء إلى الكل مع مراعاة مبدأ التكامل بين الأبواب، فأقسام الكلم حتى تنضم إلى بعضها بعض لتشكيل جملة فلا بد من إجراء إعرابي يتمثل في الحركات الإعرابية فينعتد التركيب بأكبر علاقة تأسيسية وهي الإسناد إذ يتحول المجال للعلاقات الوظيفية التي يشرف على تنظيمها العامل.

(1) مصطلح أطلقه الزجاجي في إيضاحه، ص41.

وتعرض للجملة تغييرات تخص الصياغة اللفظية ومدى تطابقها مع المعنى فتتولد أصناف التراكيب المقبولة واللامقبولة وتتضافر عناصر القول وخصائص الكتابة لانتاج النص الشعري الذي يجمع في قواعده لغته الصوت والصرف والنحو والدلالة.

والجدير بالملاحظة أن النظرية النموذجية الماثلة في الأبواب السبعة قائمة على ثلاثة مكونات هي: "المكون المعجمي القاعدي، والمكون العامل، والمكون الدلالي"⁽²⁾. وترتد هذه الثلاثية إلى الباب الأول، (أقسام الكلم). ولا شك أن الوظيفية تدفعنا إلى ربط الصلة بين أقسام الكلام والمكونات الأساسية السابقة من جهة، وبين مقاصد الكلام من جهة أخرى.

فالأفعال والأسماء مكونات معجمية أساسية تعمل على إنشاء التركيب، وتسهم في إثرائه وتوسيعه، ثم يظهر المكون العامل ليفتح علاقة الربط بينه وبين مكونات التركيب الأخرى التي تعمل على إنتاج الدلالة. فالمكونات الثلاثة ترابية توليدية (خطية/توليدية).

1 - أقسام الكلام /- مكون معجمي:

إن المجال الذي تتحرك فيه مقاصد الكلام ثلاثة تتراوح بين الاسم والفعل والحرف، وهي وحدات متميزة ومتكاملة إذ تجمع معاني الكلام عن العاقل وغير العاقل، فتحدد سببويه لهذه الوحدات كان في غاية التجريد والشكلنة؛ فقد مثل للاسم بثلاث مسميات تدل على ما في الكون من أشكال يمكن وصفها وهي: (رجل/إنسان)، و(فرس/حيوان)، و(حائط/جماد).

فالأقسام أحداث لغوية من إنجاز المتكلم⁽³⁾ تفضي إلى التمييز بين المعاني المختلفة، وضبط أنواعها وخصائصها.

(2) المنصف عاشور، في نظرية العامل النحوي وبنية الجملة العربية، (مقال). مجلة دراسات لسانية، م1، 1996م، ص40.

(3) المنصف عاشور، ظاهرة الاسم في التفكير النحوي، منشورات كلية الآداب منوبة، تونس، 2004، ط2، ص39.

ولعلنا نلمس ذلك في تصنيف سيبويه الذي يبين لنا مفهوم الفعل من خلال بيان وظائفه، يقول: "وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء وبينت لما مضى ولما يكون ولم يقع وما هو كائن لم ينقطع"⁽⁴⁾.

فالفعل يشتق من الاسم ويحتاج إليه في التركيب لإنجاز الكلام، إذ يضيف إلى الحدث زمنا ويوجهه ثلاث جهات ماض وحاضر ومستقبل. وهو يجمع بين البناء والإعراب إذ أنه بنية تجمع في وظيفتها بين خصائص الحرف من جهة البناء وخصائص الاسم من جهة الإعراب.

والحرف يقاسم الأسماء والأفعال في البناء، بحيث تكون "الأنواع الثلاثة أقواسا ثلاثة متداخلة، تملأ دائرة الحيز اللغوي، وترسم التشابك القائم بين المجاري الثمانية، على الرغم من أصالة الاسم في الإعراب، والحرف في البناء وتوزع الفعل بينهما"⁽⁵⁾.

وتتوزع المجاري الثمانية لتشكّل نماذج تركيبية متناسقة؛ فالضم والفتح والكسر جاريان في الحروف، وبعض الأسماء والأفعال. والنصب والرفع والجر جاريان في الأسماء وهي من علاماتها وعلى الرغم من تشابكها وتفرعها، فهي تنظم في وظائف لتحقيق هدفا واحدا وهو قصد المتكلم.

فالذي يحكم نماذج سيبويه في رسالته هو الأخذ بالاستعمال اللغوي ثم تجريده باعتماد قواعد ضابطة، وعلى هذا جاءت أحكامه على نوعين: حكم الأصل نحو: علامات الإعراب والبناء، إعراب الاسم والفعل المضارع، وحكم الفرع المحمول على الأصل: نحو: حمل فعل الأمر على الأسماء المبنية، وحمل الفعل المضارع على الأسماء في الإعراب.

فالأحكام في هذا الباب جاءت واضحة مفسرة ومباشرة، وتراوحت بين التخصيص والتعميم لاسيما في باب مجاري أواخر الكلم.

(4) الكتاب، ج1، ص12.

(5) فخر الدين قباوة، تحليل النص النحوي، دار الفكر - دمشق، سوريا، ط1، 1418هـ - 1997م، ص85.

2 - الإعراب من منظور وظيفي:

الحركة الإعرابية إجراء شكلي وظيفي، فهي تبث المعنى وتراقبه في البنية التركيبية، وتنظم هندسة الكلم من وصل وفصل، وتنام ونقصان؛ إنها الحد الفاصل بين المبنيات والمعربات، وهي أيضا تميز بين التراكيب اللازمة والمتعدية التي تسير نحو التوسع واسترسال المعنى فهي نظام شكلي شديد الاختزال، ولكنها ذات أبعاد تجريدية موهلة في الاسترسال.

وحينما يقف سبويه على هذه الحركات التي سماها: "باب مجاري أواخر الكلم" ويجعل منها ثمانية مجاري، فذلك عمل في غاية الدقة، يوحي بالوظيفية؛ إذ أن المعاني اللامنتهية محصورة في هذه الحركات المنتهية. وترتد هذه الحركات إلى باب العامل الذي تعمل في إطاره يقول سبويه: "وإنما ذكرت لك ثمانية مجار لأفرق بين ما يدخله ضرب من هذه الأربعة لما يحدث فيه العامل وليس شيء منها إلا وهو يزول عنه وبين ما يبنى عليه الحرف بناء لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل"⁽⁶⁾.

فالعلاقة بين العامل والحركة حركة (تأثير/تغيير) في المعربات، التي توحى بأن الوحدة الوظيفية هنا متحولة عن وظيفتها، والمبدأ هنا مبدأ طبيعي مفاده ثنائية الثابت والمتحول، فالمعرب متغير في وظيفته وتغير بذلك حركته، أما المبنى فإن الأمر يختلف فيه حتى وإن تغيرت الوظيفة فالحركة ثابتة معه.

فاللغة العربية "من اللغات التي يتحتم فيها التمييز بين الحالة الإعرابية والعلامة الإعرابية، بين الرفع والضم وبين النصب والفتح وبين الجر والكسر ما يفرض هذا التمييز أن الحالة الإعرابية لا تتحقق دائما في شكل العلامة الإعرابية المتوقعة (جمع المؤنث السالم في حالة النصب) وأنها لا تتحقق إطلاقا (كما هو الشأن في ما يسمى الاسم المقصور مثلا)"⁽⁷⁾.

(6) الكتاب، ج1، ص13.

(7) أحمد المتوكل، المنحى الوظيفي في الفكر اللغوي العربي الأصول والامتداد، دار الأمان، الرباط،

ط1، 1427هـ 2006م، ص98.

فالتقسيم الثنائي الذي أكد عليه سيبويه جاء مطابقاً للوظيفية التي أقرت بنوعين من الإعراب هما: الإعراب الوظيفي والإعراب البنيوي⁽⁸⁾.

فالإعراب إذاً في نحو سيبويه ارتبط بالوظائف الدلالية؛ فالعنصر الوظيفي يأخذ إعرابه بالنظر إلى وظيفته لا إلى موقعه، فالفاعل يكون مرفوعاً، سواء تقدم أو تأخر نحو:

1. كتبَ محمدٌ مقالةً.

2. محمدٌ كتبَ مقالةً.

3. كتبَ مقالةً محمدٌ.

فالوظيفة الإعرابية مرت بمرحلة تشكّل، منطلقها النوايا الكامنة في النفس (نفس المتكلم) فتدور حلقات التأليف والتحليل من أصغر الأشكال النووية إلى أكبرها، من المركب المقطعي إلى المركب الإسنادي وتنقل وجوه النواة من المتكلم إلى كلامه ومن كلامه إلى مفرداته وكلماته وحروفه وحركاته وتتولد النواة من الكلام مختزلة مكررة في نفس الوقت⁽⁹⁾.

فالحركات الإعرابية لواصق تتبع أواخر الكلمة وتعمل على اختزال المعنى، وتكريره في الوقت نفسه، فالفاعل، والمبتدأ، والخبر، والصفة، والفعل المضارع كلها مرفوعات، ولكن لكل واحدة من هذه العناصر مجالها الوظيفي.

3 - المسند والمسند إليه تركيب وظيفي:

يرتبط سيبويه رأساً بالوظيفية في اختياره لهذين المصطلحين اللذين يبنآن عن وظيفتهما التركيبية والدلالية، فالمسند والمسند إليه. عقدتأسس به الجملة الاسمية والجملة الفعلية، وهما عنصران متلازمان لتحقيق الكلام المفيد "وهما ما لا يغني واحد منهما عن الآخر ولا يجد المتكلم منه بد"⁽¹⁰⁾. ويضيف السيرافي في شرحه

(8) ينظر المرجع نفسه، الموضع نفسه، فالإعراب البنيوي غير مرتبط بالوظائف.

(9) المنصف عاشور، مظاهر من الاختزال والتكرار في النظام النحوي، مقال بمجلة دراسات لسانية،

المجلد 4، 2002، ص 21.

(10) الكتاب، ج 1، ص 23.

قائلا : "فيه أربعة أوجه أجودها وأرضاها أن يكون المسند معناه الحديث والخبر والمسند إليه المحدث عنه وذلك على وجهين: فاعل وفعل كقولك: قام زيد. وينطلق عمرو واسم وخبر كقولك: زيد قائم، وإن عمرا منطلق، فالفعل حديث عن الفاعل والخبر حديث عن الاسم، فالمسند هو الفعل، وهو خبر الاسم، والمسند إليه هو الفاعل، وهو الاسم المخبر عنه"⁽¹¹⁾.

فالتكلم لديه خيارات متعددة ينطلق منها لتوجيه كلامه وتحمله مضمونا يريد إيصاله إلى السامع، وهذا المضمون لا يستقيم بعنصر واحد، لأن العلاقة الإسنادية علاقة ثنائية تعكس عملية الاتصال بين طرفين؛ طرف عالم/عارف/متكلم. وطرف جاهل/غير عارف/سامع. ولذا كان المسند في النحو العربي وحتى في النحو الوظيفي عنصرا مركزيا/محوريا في عملية التخاطب، وعليه يتأسس الاتصال، فهو يحمل معلومة جديدة.

ففي حديث سيبويه عن المبتدأ نلاحظ شدة احتياج العنصر الأول إلى الثاني يقول: "المبتدأ أول جزء كما كان الواحد أول العدد والنكرة قبل المعرفة"⁽¹²⁾ ويرتبط هذا الكلام ذو البعد الوظيفي بما قاله أندري مارتنيه (André Martinet) في حديثه عن التركيب الاسنادي الذي وصفه بأنه "أصغر قول لا بد أن يشتمل على عنصرين يشير أحدهما إلى مضمون أو حدث ويشد الانتباه إليه ونسميه المسند إليه ويشير الآخر إلى مشارك إيجابي أو سلبي ونسميه المسند إليه ويكون تقويم دوره أيضا على هذا الأساس"⁽¹³⁾.

فالإسناد "أن يخبر بكلمة أو أكثر عن أخرى"⁽¹⁴⁾ فما يخبر به هو المسند وما يخبر عنه هو المسند إليه. ولذا عد الفعل والخبر بؤرتي الجملة.

إن تأكيد سيبويه على قوة التعلق بين المبتدأ والخبر جعلته يصطلح على الخبر بالمبني عليه، لأنه به يعقد الكلام، ولا تستقيم الجملة الاسمية إلا به وأفضى هذا

(11) شرح الكتاب، تحقيق، رمضان عبد التواب، الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990م، ج2، ص59.

(12) الكتاب، ج1، ص24.

(13) أندري مارتنيه، مبادئ اللسانيات العامة، ترجمة أحمد الحمود، وزارة التعليم العالي، دمشق،

1985م، ص124.

(14) ابن الحاجب، شرح الكافية، ج1، ص8.

التلازم إلى تشبيهه بالعلاقة بين الجار والمجرور والفعل والفاعل، يقول : "فالمبتدأ مسند والمبني عليه مسند إليه، فقد عمل هذا فيما بعده كما يعمل الجار والفعل فيما بعده"⁽¹⁵⁾.

فالربط الوظيفي بين الخبر والفعل جاء لبيان وظيفة العامل ورتبته، كما عرض لمصطلحات امتزج فيها المدلول اللغوي والمعنى الصناعي النحوي وأعطى رؤية دقيقة للإسناد والمحل الإعرابي وحيز الخبر الذي تشغله كل أنواع المفردات والمركبات من الكلمة الواحدة إلى التركيب الإسنادي.

فالربط بين الفعل والخبر أقرته الوظيفية، بل وجعلته معيارا مهما في العملية الإسنادية، يقول مارتينييه : "الأفعال مونيمات متخصصة في التوظيف الإخباري"⁽¹⁶⁾ وأنها ليست لها وظائف أخرى غير الوظائف الإخبارية⁽¹⁷⁾.

فالجملة الاسمية ذات طرفين محكومين بعلاقة إسنادية مجردة يميزها الرفع الذي يرسل آخره للعنصرين إرسالا واحدا، فيبدوان كأنهما عنصر واحد. وهما من جهة الدلالة مخبر ومخبر عنه، إذ يتوسع المتكلم في حيز الخبر ليزيد السامع فائدة، ولما كان الخبر أساسا في عملية الإخبار وجب التنوع فيه بأدوات يوظفها المتكلم ويوجهها حسب مقاصده.

فالمنعنى يمتد ويتقلص، إنه يسترسل في بنية مجالها الإخبار عن عنصر أول، محصور ومنتته.

فالجملة الاسمية مجال مفتوح على مطلق الاسم والتجرد من الزمن لا سيما في بنيتها الإفرادية (أي عندما يكون الخبر مفردا).

أما الجملة الفعلية فالمجال يختلف فيها باختلاف عناصرها وتنوعها، بين الفعل والاسم، وبين اللزوم والتعدي. وأن هذا المجال محكوم بالرتبة والحركة الإعرابية،

(15) الكتاب، ج2، ص78.

(16) -Les verbes sont des monèmes spécialisés dans les emplois prédicatifs "syntaxe générale" le, Arman colin ,paris ,1985,p123.

(17) - voir,André Martinet éléments de l'inguistique générale Armand Colin, Paris, 1970, (17) p141. -

حيث أن التركيب الإسنادي عقد بين الفعل والاسم، إذ لا يمكن أن يوجد الفعل إلا بوجود الاسم/الفاعل.

وفي هذه البنية نجد سيويه وغيره من النحاة يؤكدون على مفهوم التسلط والسيطرة الإعرابية التي يمثلها العامل/ الفعل على الاسم.

فالرفع في الاسم يحدثه الفعل "لأنك لم تشغل الفعل بغيره و فرغته له" (18).

فقوة الفعل ولدت أنماطا كثيرة في اللغة العربية، منها:

النمط الأول: فعل + فاعل + مفعول به. كتب الطالب مقالة.

النمط الثاني: فعل + فاعل + مفعول 1 + مفعول 2. أعطيت الفقير صدقة

النمط الثالث: فعل + فاعل + مفعول 1 + مفعول 2 + مفعول 3. أعلمت الكافر محمدا نبيا مسلما.

وبتحويل البنية مع تغيير الوظيفة في المبني للمجهول: تنضاف أنماط أخرى وهي:

النمط الرابع: = (كتبت المقالة) فعل مبني للمجهول + نائب فاعل.

النمط الخامس = أعطي الفقير صدقة. فعل مبني للمجهول + نائب فاعل + مفعول ثان

النمط السادس = أعلم الكافر محمدا نبيا مسلما. فعل مبني للمجهول + نائب فاعل + مفعول ثان + مفعول ثالث.

فالأثر الذي يبيته الفاعل في التركيب لا يمكن أن يتوقف عند حدوده بل يتعداه إلى عدد من المرفوعات أهمها نائب الفاعل.

فدلالة نائب الفاعل تتحقق بمراحل التحويل التي يمر بها التركيب من حذف ونقل وتعويض "فهذا المعنى الوظيفي رهين نوع المعنى الذي يختزن في الفعل العامل" (19).

(18) الكتاب، ج1، ص33.

(19) المنصف عاشور، ظاهرة الاسم في التفكير النحوي، منشورات كلية الآداب متوبة، تونس 2004، ص362.

إن الشيء الذي نظفر به هنا من تحليل سيبويه للبناء المجهول هو أن الحيز بعد الفعل يكون مرفوعاً دائماً حتى وإن كان مفعولاً في المعنى، وبهذا تنفتح أمام الجملة الفعلية تعدد الوظائف للمكون الواحد، وهي الحالة الوحيدة التي يرتد فيها المفعول به من حيز ثالث إلى حيز ثان ويخترق مجال الإسناد (العمدة) ليملاً الشغور وهو نموذج هام من نماذج اللزوم، إذ يرى سيبويه أن الفعل لا يتعدى إليه، ولهذا جاء كلامه عن الفاعل الذي لم يتعده فعله إلى مفعول "والمفعول الذي لم يتعد إليه فعل فاعل ولم يتعده فعله إلى مفعول" فجعلهما سواء، إذ أنه لم يفرق بين الفعل المبني للمعلوم والفعل المبني للمجهول. "فالتعدية جاءت عنده بالنظر إلى السطح بتعبير حديث، ولم تكن تنصب على العمق، وتحديدتها يعتمد على التركيب، ولا يعتمد ما قد ينسب من خصائص معجمية إلى الفعل"⁽²⁰⁾.

فإذا كان عبد القادر الفاسي الفهري قد نظر إلى تفسير سيبويه على أنه تفسير سطحي لا ينظر إلى التركيب بل الغلبة فيه للفعل باعتباره عاملاً، فإن قوة العامل تسري في كل عناصر التركيب وتؤثر فيها وتعمل على انتظامها وتوليد الدلالة التي تنشأ عن تعدد العلاقات الوظيفية التي ينشئها الفعل مع بقية العناصر.

لاحظ سيبويه أن التركيب المبني للمجهول يحقق باختزال الفاعل الحقيقي اتساعاً في المعنى، وضرب لنا أمثلة عن نيابة المفعول المطلق نحو: "سير عليه سير شديد، وضرب به ضرب ضعيف وضرب به ضربتان، وسير عليه سيرتان... فجرى على سعة الكلام والاختصار"⁽²¹⁾. وهو بهذا يفسر لنا بناء التركيب الإسنادي في استعمال المرفوع بعد الفعل المبني للمجهول.

4 - علاقة البنية التركيبية بالبنية الدلالية في رسالة سيبويه:

ينطلق سيبويه في تصنيف أضرب الكلام من الصحة والصدق مع مراعاة قوانين النحو، وتتطابق البنية التركيبية مع البنية الدلالية في باب أسماء: "باب الاستقامة من الكلام والإحالة" إذ قسم فيه الكلام إلى خمسة أضرب وهي:

(20) عبد القادر الفاسي الفهري، المعجم العربي نماذج تحليلية جديدة، دار توبقال للنشر، المغرب، ط2،

1999م، ص 133 - 134.

(21) الكتاب، ج1، ص 229.

المستقيم الحسن، نحو: أتيتك أمس.

المحال، نحو: أتيتك غدا.

المستقيم الكذب: حملت الجبل وشربت ماء البحر.

المستقيم القبيح نحو: قد زيدا رأيت.

المحال الكذب: نحو: سوف أشرب ماء البحر أمس⁽²²⁾.

والواضح أننا أمام نظرية نحوية وفلسفية هداوية تقوم على تفسير دروب المتكلم ومقاصده، ودور السامع في فهم المعنى وتأويله، ونوع السياقات التي تتم فيها عملية التخاطب.

فالمناول النحوي الدلالي الذي عرضه سيبويه في هذا الباب يتناول بالتقصي ضروب التركيب، والعلاقات الدلالية، وكذا ضروب المتكلمين والسامعين، ففي المثال الأول نفهم أن المتكلم مطلع بقوانين النحو، وأصناف الألفاظ التي تلائم المعاني المسوقة لها.

وأما الضرب الثاني فيبدو أن قائلها ليس له أدنى صلة بالواقع اللغوي، وكذا الأمر بالمثال الخامس الذي وقع فيه تناقض في الأزمنة، فالحدث المرغوب تحقيقه وقع في زمن مضى وسيقع في المستقبل وهذا ما لا تقبله اللغة ولا الواقع.

فالتنافر حاصل بين اسم الزمان أمس وسوف، هذا التضارب الذي أحدثته هاتان الكلمتان أدى إلى انشطار المعنى وتفكيك التركيب.

أما المثالان الثالث والرابع، فإن الضوابط النحوية تحققت فيهما، ولا سيما في ج (3) غير أن المعنى لا يتطابق والحقيقة لأنه يستحيل حمل الجبل وشرب ماء البحر، فالمعيار الحاكم هنا هو الصدق والكذب.

أما في ج (4) فإن التركيب حدث فيه سوء ترتيب لعناصره فلو قلنا: رأيت زيدا، بحذف (قد) لاستقام التركيب وثبت المعنى.

(22) المصدر نفسه، ج 1، ص 42.

فالمفسر الدلالي يرفض ج (2) و ج (3) و ج (5)، أما ج (4) فإن الدلالة فيه محفوظة إذا استقام التركيب بإسقاط الأداة (قد) .

إن معالجة قضية الربط بين التركيب والدلالة من وجهة نظر الوظيفيين تقوم على طرفين هما الربط بين أركان التركيب وتحديد سياقاته " فالروابط البنيوية متعاونة مع التحديدات السياقية ستنتج التركيب الأساسي المقبول نحويا ودلاليا" (23).

يطرح تشومسكي فكرة مقبولية الجملة في مقابل الجمل الأصولية والجمل اللاأصولية فهما متوازنان لا متساويان. يقول : " لا يجب أن نخلط بين مفهوم قبول الجملة وبين مفهوم أصولية الجملة فمفهوم قبول الجملة عائد إلى مجال دراسة الأداء الكلامي في حين أن مفهوم أصولية الجملة يرتد إلى مجال الكفاية اللغوية، فالأصولية هي عامل من بين عوامل متعددة تترابط لتحديد قبول الجملة" (24).

فتنائية الكفاية اللغوية والأداء الكلامي مبدأ واضح في تفسير سيبويه غير أنه لم يشر إليه صراحة، بل كان ضمنا حملته الأمثلة التي عرضها للتحليل.

فإذا أردنا أن نعيد تصنيف أمثلة سيبويه السابقة حسب التدرج في المقبولية فإننا سنعتمد ثلاثة معايير: أولها: معيار الصدق والكذب وثانيها: معيار الضبط النحوي، وثالثها: معيار الضبط الدلالي. وتلتقي هذه المعايير الثلاثة بأنها تعود للمتكلم فتتدرج إما ضمن الكفاية اللغوية، أو الأداء الكلامي.

وإليك التصنيف المعتمد:

1. المستقيم الحسن - مثاله: أتيتك أمس.
2. المستقيم القبيح - مثاله قد زيدا رأيت.
3. المستقيم الكذب - مثاله حملت الجبل وشربت ماء البحر.

(23) مازن الوعر، نحو نظرية لسانية عربية حديثة لتحليل التراكيب الأساسية في اللغة العربية، دار طلاس دمشق، ط1، 1987م، ص68.

(24) تشومسكي 1965، ص 11 نقلا عن : ميشال زكرياء، الألسنية التوليدية والتحويلية وقواعد اللغة العربية (النظرية الألسنية) ، ط1، 1402 هـ 1982 ص 113.

4. المحال - أتيتك غدا

5. المحال الكذب - سوف أشرب ماء البحر أمس.

فالمثالان ج (3) وج (5) يتقاطعان في أنهما يحملان خبرا كاذبا مخالفا للواقع، مع الاختلاف في تحقق الضابط النحوي في ج (3) وانعدامه في ج (5) وتقاطع المثالان ج (1) وج (4) في ورود عنصر الزمن الذي ورد في ج (1) وظيفيا خلاف ج (4).

أما في ج (5) فإن هذا التركيب لم يتحقق فيه أي ضابط من الضوابط السابقة الذكر (الصدق/ الكذب، النحو، الدلالة) بسبب ورود عنصرين متنافرين هما: سوف/أمس، فهما يحيلان على زمنين متناقضين؛ زمن لم يتحقق/ مستقبل، وزمن وقع/ماض.

فالجملة تتحمل زمنا واحدا في بنيتها التركيبية، لأنها تتسم بالخطية والجهة.

فالأحداث متتابعة وتسير في اتجاه واحد وزمن واحد لا زمنين متضارين فالتكلم عليه أن يختار أحد العنصرين الدالين على الزمن بحسب الأحداث التي يمر بها ويصفها. وحسب معطيات الجملة وصفات الفعل فإن العنصر الاختياري يكون "سوف" الذي يتناسب مع الفعل "أشرب" ويتم إبعاد العنصر (أمس) من التركيب، فنحصل حينها على جملة أصولية، وإذا أردنا أن نكون أقرب إلى الواقع الاجتماعي فإننا نبعد عنصر (البحر) من التركيب، فتصبح الجملة مقبولة وتكون على النحو الآتي:

سوف أشرب ماء.

فالجمل المقبولة عند تشومسكي هي الجمل الملائمة لمعرفتنا بالعالم المحيط بنا، وبالخبرة الاجتماعية والثقافية.

أما الجمل الأصولية فهي ترتبط بالكفاية اللغوية، أي مدى معرفة المتكلم لقواعد لغته. ومن ثم فإننا سنميز في جمل سيبويه بين الجمل المقبولة والجمل الأصولية فيما يلي:

أ/ الجمل المقبولة والأصولية نحو:

- أتيتك أمس.

ب/ الجمل المقبولة وغير أصولية نحو:

- قد زيدا رأيت.

ج/ الجمل غير المقبولة ولكنها أصولية نحو:

- حملت الجبل وشربت ماء البحر.

د/ الجمل غير المقبولة واللاأصولية نحو:

1. أتيتك غدا.

2. سوف أشرب ماء البحر أمس.

إلا أن العناصر التي جعلت الجمل غير مقبولة وغير أصولية واحدة وهي العناصر الزمنية (أتيتك، سوف، أمس).

لقد جعل سيويه من النحو أداة إجرائية ذات فعالية كبيرة في ضبط صحة الجملة أو فسادها، وهذا ما أكد عليه ريوي (Ruwet) بقوله: "إن النحو يجب أن يكون قادرا على الحصر الصريح والواضح لكل الجمل الصحيحة والحسنة التركيب، وطرده كل الجمل ذات التركيب الفاسد، الموجودة في اللغة المدروسة"⁽²⁵⁾.

فالنحو الملائم هو الذي يوافق الملكة اللغوية والمعايير النحوية للنظام النحوي، فهو بسيط في صيغته، شكلي، قابل للتعميم على بقية العناصر اللغوية، يعمل على توضيح العلاقات التركيبية بكيفية دقيقة وشاملة⁽²⁶⁾.

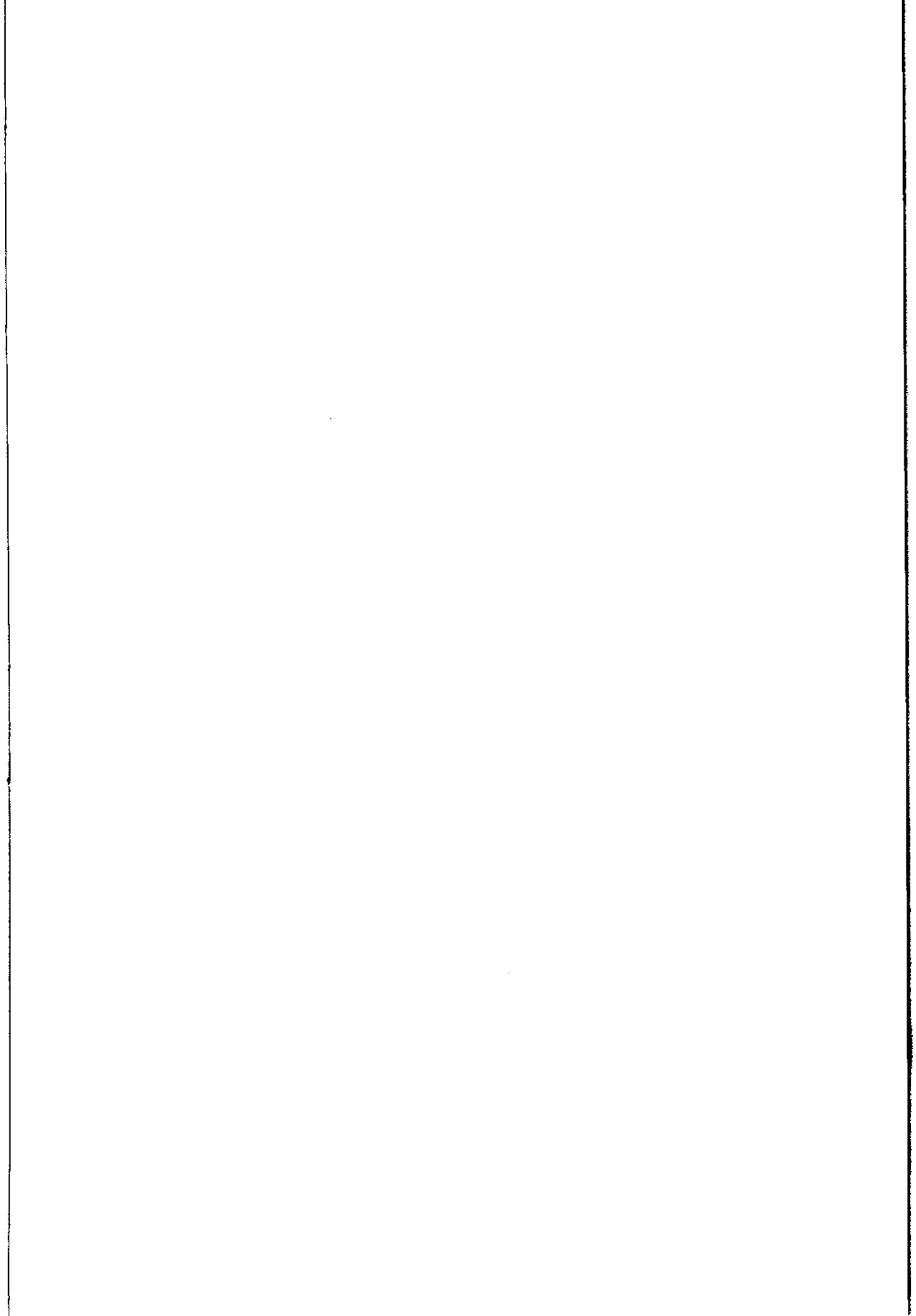
La Linguistique encyclopédique du monde actuel, Edma, 1978, pp 79 -96.

(25)

N chomsky, Aspects de la théorie syntaxique, Editions du seuil, Paris , 1971, P42.

(26)

در السلك والعروض ببيع خرافية



أعز ما يطلب دليلا للمؤرخ

محمد فتحة

كلية الآداب الرباط

1 - صدر منذ سنوات للأستاذ عبد الغني أبو العزم تحقيق لكتاب أعز ما يطلب لمحمد بن تومرت⁽¹⁾. يعتبر هذا المقال تقدما للكتاب ورصدا لما يمكن للمؤرخ أن يعتمد عليه في دراسة بدايات الدولة الموحدية.

هذا الكتاب هو تحقيق لمجموعة تأليف محمد ابن تومرت المعروفة باسم أعز ما يطلب، وهو كتاب ذو أهمية كبيرة بالنسبة لدارس التاريخ الثقافي والسياسي بالغرب الإسلامي، ويقع في 524 صفحة منها 27 صفحة كمقدمة للتحقيق، أما الباقي فيشمل تأليف المهدي وما جمعه أو اختصره من أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم، وتتخللها نصوص قليلة هي عبارة عن تدخلات منسوبة لكل من عبد المؤمن ويوسف ويعقوب المنصور.

قدم الكتاب في طبعة جيدة، وهناك مجهود محترم بذله المحقق في شكل النصوص وتخريج الآيات والأحاديث. ليست هذه أول مرة ينشر فيها كتاب أعز ما يطلب، فقد نشره لوسيان بدون تحقيق سنة 1903 اعتمادا على مخطوط باريس، ونشره عمار الطالبي في 1985 اعتمادا على طبعة 1903 وعلى مخطوط الرباط، ثم هناك التحقيق الذي بين أيدينا وله مكانه بالطبع لأن المنشورات الجزائرية لا توزع بشكل جيد في

(1) محمد بن تومرت، أعز ما يطلب، تقديم وتحقيق عبد الغني أبو العزم، مؤسسة الغني للنشر، 1997. وقد ألفت الصيغة الأصلية لهذا العرض بعيد صدور الكتاب أواخر شهر فبراير 1998 في كلية الآداب عين الشق الدار البيضاء.

المغرب، ولان عمل أبو العزم يمتاز بإضافات مطلوبة كشكل النص وتخريج الآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

يشتمل كتاب أعز ما يطلب على عدد من التأليف وقد تضمنت عناوين كبرى وأخرى فرعية، ونوردها على غير التبويب الذي احتفظ به المحقق لأنه ليس هناك إجماع بشأن محتوى الكتاب ولا بشأن ترتيب أبوابه، وقد ظهر لنا أنه، وتسهيلاً للمتابعة، أنه يمكن إعادة تبويبها على الشكل التالي:

- 1 - كتاب العلم ص 33 وضممنا إليه باب الكلام في العلم ص (306-311) وباب في العلم ص 324
- 2 - كتاب الصلاة والطهارة ص 87 وقد أضفنا إليه ما ورد في ص 326 و 327 تحت عنوان كتاب الطهارة.
- 3 - باب المعلومات ص 183
- 4 - باب المحدث ص 194
- 5 - باب العبادة ص 203
- 6 - باب فضل التوحيد ووجوبه ص 211 ويمكن ان يضاف إليه باب في أن التوحيد هو أساس الدين الوارد في ص (313-323)
- 7 - باب اختصار مسلم، ص 227
- 8 - باب ما ذكر في النبي من آياته ومعجزاته وما خص به من بين الأنبياء ص 262
- 9 - باب القياس على ان الشريعة لا تثبت بالعقل من وجوه ص 268
- 10 - باب في الكلام في العموم والخصوص ص 284
- 11 - باب في وجوب الاعتقاد في الإمامة ص 297

12 - جملة أحاديث تبتدئ بحديث عمر ص 327 إلى ص 361، وربما كان يجدر جمعها مع باب اختصار مسلم في جزء ثان من الكتاب حتى يبقى كلام المهدي موحدًا ومعزولاً عن كلام غيره

13 - باب في الخمر ص 363

14 - باب في معرفة أصحاب الفتن وأصول الفتن ص 383

15 - باب في بيان طوائف المبطلين من الملتزمين والمجسمين وعلاماتهم ص 385

16 - ذكر الطائفة الناجية في الكتاب "التي تقا تل على الحق" والتعريف بالمهدي ص 396

17 - كتاب الجهاد ويشمل كل أبواب الجهاد حتى نتجنب إشكالا سوف نعود إليه لاحقاً ص 413

18 - رسالة عبد المؤمن إلى جزولة، وتتضمن رسالة المهدي أو الرسالة المنظمة ص 401

هذا التبويب أخل بالترتيب الذي اتبعه المحقق، لكنه لا يخلو في نظرنا من فائدة لأنه يسمح ب:

- عزل كلام ابن تومرت عن الأبواب التي لا تتضمن إلا الأحاديث الشريفة.

- اعتبار رسالة عبد المؤمن كضميمة إلى كتاب أعز ما يطلب وليس جزءاً منه، لأن ما يرر وجودها فيه هو أنها تقدم لرسالة المهدي التي كان بالإمكان الاقتصار عليها وحدها في المتن.

- تجنب الإشكال الذي يطرحه كتاب الجهاد، وهو عبارة عن مجموعة من الأحاديث النبوية عن فضل الجهاد، فإلى غاية الصفحة 437 كانت الأمور عادية لولا ما تنتهي به هذه الصفحة : "تم كتاب الجهاد بحمد الله وحسن عون، وتماه كمل جميع تعاليق الإمام المعصوم المهدي المعلوم.... مما أملاه سيدنا الإمام الخليفة.... في سنة 579 هـ"، والمثير في الأمر هو أن ما وصف بالتعليق ليس إلا مجموعة

أحاديث شريفة لا يوجد بينها استطراد، و ما يلي الإشارة إلى نهاية كتاب الجهاد يدخل منطقيا وموضوعيا في نفس سياق هذا الفصل إذا نستمر في قراءة فصول الجهاد انطلاقا من الأحاديث الشريفة إلى غاية ص 494 حيث نجد مرة ثانية "نجز كتاب الجهاد بحمد الله.

- ونعتقد أننا انتهينا من موضوع الجهاد بالشروع في قراءة كتاب "الغلول والتحذير منه" ص 495 الذي اتفقت كلا النسختين المخطوطتين عليه وعلى موقعه في الكتاب لأن المحقق لم يذكر شيئا في هذا الشأن، فإذا بنا نكتشف أن كتاب الغلول وما ورد فيه، هو فصل من فصول كتاب الجهاد وليس كتابا مستقلا، لأن الغلول يرتبط بالمغنم وبما يؤخذ منه خفية فيعتبر غدرا. أما الدليل فهو من أعز ما يطلب حيث نجد صفحة 510 في نهاية فصل الغلول ما يلي: "كملت التواليف بحمد الله وحسن عونه، وبتمامه كمل كتاب الجهاد الذي أكمله الخليفة رضي الله عنه في العشر الأول 595... هـ.

- فما معنى انبعث موضوع الجهاد بعد ان كمل كتابه في صفحة 437 ؟ وهل هذه النصوص ليست كلها من وضع المهدي بن تومرت؟ فيكون الجزء الأخير من إضافة الخليفة يعقوب المنصور؟ وهل هناك تفسير تاريخي لزيادات يعقوب المنصور؟ مهما يكن الأمر، فإن هناك حلقة مفقودة لم يتطرق إليها صاحب التحقيق. ونعتقد من جهتنا ان حرص هذا الخليفة على ربط شخصيته العلمية والرسمية ربما، ولو عن طريق إضافة أحاديث أخرى عن الجهاد، يتصل برغبة أو بحاجة إلى وصل أعماله بشخص ابن تومرت وإنجازاته حفاظا على توازنات دولته وضمانا لاستمراريتها، إذ من المعلوم ان وفاته حصلت في الثاني عشر من ربيع الأول على إثر مرض لازمه، أي على بعد أيام من تاريخ إتمام كتاب الجهاد. وليس مستبعدا أن يكون لذلك علاقة بظروف بيعه ابنه محمد الناصر وليا للعهد من بعده والذي كان صغير السن وعين له المنصور مجلس مشورة مكون من شيخين موحدين هما أبو موسى بن محمد بن الشيخ أبي حفص بن علي وأخوه أبو زيد⁽²⁾.

(2) ابن عذاري المراكشي، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، قسم الموحدين، تحقيق جماعة من الأساتذة، دار الغرب الإسلامي، 1985، ص 31-30.

2 - وضع محقق الكتاب مقدمة حاول الإحاطة فيها بالعناصر الجوهرية في فكر ابن تومرت ، وقد أكد على الطابع الانتقائي للمذهب وصعوبة الحسم في تحديد عقيدة التوحيد ، وذكر بأقوال الباحثين في هذا الصدد. من جهة ثانية، فإن المحقق يميل إلى اعتبار ابن تومرت مجتهدا وغير منسلخ عن رواسب الفقه المالكي الذي نهل منه مبتدئا ثم رجع إليه بعد أن اكتملت شخصيته العلمية، غير أن طموحاته السياسية وصراعه ضد المرابطين جعلاه يتنكر مؤقتا لسنيته ومالكيته. كلام المحقق هنا يبدو مبهما شيئا ما، وإذ نثير هذا الجانب من علاقة ابن تومرت بمذهب مالك وبالمالكية فإننا نقر سلفا ان المسألة سجالية، لأن فكر ابن تومرت أو ما وصلنا عنه، لا يسمح بالحسم في هذا لاتجاه أو ذاك، وإذا كان هناك من مأخذ على المحقق فهو رغبته في الحسم في قضية معقدة جدا. نعم، لقد احتج برأي واحد من علمائنا الأجلاء وهو عبد الله كنون، ومع ذلك، فإذا كان ابن تومرت حسب رأي المحقق قد "صنع لأتباعه فقها مأخوذا من مذهب مالك، وكذلك عاش يكن للمذهب المالكي الإجلال والإعجاب." فكيف نفسر فكيف لنا ان نفسر كثيرا من الأشياء التي عرفها العهد الموحيدي على مستوى التعامل مع المذهب وفقهائه.

من الملاحظ أن المرحلة الموحدية لم تشتهر بإنتاج الفتاوى على مذهب مالك، نظرا للتضييق الذي مورس من قبل أدوات الدولة وعيونها على أي تفكير يخرج عن التوجهات العقديّة والتشريعية للموحدين. فالجامع الكبير في هذا الإطار داخل الغرب الإسلامي ترجع إلى العهد المرابطي وإلى المرحلة التي أتت ما بعد دولة الموحيدين لتستمر إلى غاية جمع مادة المعيار الجديد للمهدي الوزاني المتوفى في حدود سنة 1924. من جهة ثانية، فمنذ عهد عبد الخليفة عبد المؤمن، سهرت الدولة، تحصيلنا للمذهب الجديد، على أن تصبح طائفة من كبار العلماء وجماعة من ذوي التكوين والمعرفة بالمذهب التومرتي، أي طلبة الحضر والحفاظ، بمثابة جهاز مكلف بمراقبة مدى احترام وتطبيق المذهب الرسمي للدولة، في التعليم وفي المساجد وحتى في ربط مشايخ التصوف. وفعلا فقد توقفت الإشارة إلى أمهات كتب المذهب المالكي وعرفت المرحلة نهضة علمية فعلى بمراكش وبغيرها من كبريات المدن الغربية في العلوم الدينية المؤهلة للاجتهاد كعلوم القرآن والحديث واللغة والأصول

وغيرها⁽³⁾. وفعلا فلم يكذب يمضي على وفاة المهدي إلا وقت قليل حتى تطرح السؤال بشأن كتب الفروع، تم اتخاذ يعقوب المنصور قرارا بإحراقها. وجليد بالذكر أن المسألة معروفة في كتب التاريخ ولها سوابق حتى قبل المرحلة الموحدية، ولذلك لا يكفي قول المحقق بأنها وجهة نظر تاريخية لينتهي الحديث فيها.

ومن وجهة نظرنا، فإن الموحدين لم يعادوا الإمام مالك ولا مذهبه، وإنما واجهوا المنهاج المتبع عند فقهاء المالكية، ودعوا إلى الرجوع إلى مصادر التشريع؛ نظرا لما تأكد من ابتعاد المالكية عن مذهب الإمام مالك في الموطأ وأخذهم بكتب الفروع مما أدى إلى كثرة الآراء في المسائل وتشعبها. أما بالنسبة للموقف من الفقهاء المالكية فهذه معضلة أخرى، لأن الموحدين وإن أحكموا قبضتهم على مجريات الحياة الثقافية عامة، فلم يكن باستطاعتهم الاستغناء عن الأطر الدينية التي عملت إلى جانب المرابطين أو خلال مرحلة حكمهم أو القضاء النهائي على الفقه المالكي، والدليل على ذلك، هو أن عددا منهم زاول بعض الخطط ومن بينها القضاء والحسبة على عهد الموحدين وأن دراسة كتب الفروع والإحالة عليها لم تنقطع في هذا العهد وأن استمرار كبار فقهاء المذهب المالكي بالخلفاء الموحدين لم يتوقف بالرغم من كل ما قيل. من جهة ثانية، لاشك أن انبعاث المذهب الظاهري وأخذ عدد من الفقهاء به، بل وتأسيس مدرسة للظاهرية بتونس يبين الخطوة التي صارت له زمن الموحدين والحفصيين ولا سيما على عهد يعقوب المنصور، لكن كلنا نعرف أنه حتى بعد زوال حكم الموحدين وبداية عهد الدولة المرينية فإن التيار الظاهري استمر في الوجود في تونس وفي فاس وفي غيرهما بالرغم من الأوبة إلى المذهب المالكي⁽⁴⁾. والظاهر أن التعايش بين المذهبين، سواء في ظل الموحدين أو من أتى بعدهم، كان حاصلا على الرغم من بعض المضايقات التي تعرض لها المخالفون في المذهب، لكنها لم تؤد إلى المساس بهم أو امتحانهم إلا في النادر.

(3) عبد الهادي أحمد الحسيسن، مظاهر النهضة الحديثة في عهد يعقوب المنصور الموحدي، 1982
(4) انظر عن النقاش الدائر حول موضوع المذهب الظاهري دراستنا "الموحدون والمالكية" ضمن كتاب الصراع المذهبي ببلاد المغرب، تنسيق حسن حافظي علوي، منشورات كلية الآداب بالرباط، 2009. محمد المنوني، ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1979، ص 233. وما يليها

3- كتاب ابن تومرت كما اتضح كتاب في العقيدة والتشريع، لكن بعض فصوله تفصح عن هذا الجانب الحركي في شخصية ابن تومرت هو مقصد المؤرخ وغايته، ومن ذلك ما ورد في الأبواب التالية:

ص 385 الباب الأول من هذا الغرض "بيان طوائف المبطلين من المثلثين والمجسمين وعلاماتهم". فيما سبق من نصوص كان ابن تومرت يبدأ بآيات القرآن وأحاديث الرسول عليه الصلاة والسلام، ثم يعقب معللاً ومفسراً، غير أننا نراه ينحو منحى آخر في هذا الباب فهو يقدم الصفات عن المرابطين المبطلين؛ فهم عراة حفاة عالة رعاء الشاء والبهم، جاهلون بأمر الله، يأتون في آخر الزمان، يتناولون في البنيان، يلدون مع الإماء ويستكثرون من الجواري، صم بكم عن الحق ما هم اهل للأمانة.

لهم أحوال وأفعال ثمان: في أيديهم سياط يعذبون الناس ويضربونهم بها ولنسائهم رؤوس كأسنمة البخت المائلة، أي يجمعن شعورهن فوق رؤوسهن، كاسيات عاريات، مائلات عن الحق والرشاد، مميلات لغيرهن، يغدون في سخط ويروحون في لعنة.

هذه صفاتهم أخبر بها الرسول قبل وجودهم، ثم يأتي بعد ذلك بأحاديث علامات الساعة، والعلاقة واضحة بين محمد بن تومرت المهدي والمرابطين وعلامات الساعة، فهو أتى ليخلص الدنيا من الآثام وليملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً وليحارب الدجال وما المرابطون بسياطهم إلا من أتباعه. إن هذا الكلام يعزز ابن تومرت في ادعائه للمهدوية، فهو يقتبس من القرآن والسنة ما ينطبق على زمان المرابطين ويؤشر على حتمية انتهائه. أما بالنسبة المصامدة وغيرهم فإن خلاصهم رهين بانخراطهم في حركة الموحدين ومبايعتهم لابن تومرت.

ص 387 : باب فيما أحدثوه من المنكرات والمغارم وتقلبهم في السحت والحرام يأكلون فيه ويشربون وفيه يغدون وفيه يروحون وتجسيمهم وكفرهم أكبر. وهذا الباب، اشتهاره وانتشاره يغني عن بيانه، وتفصيله يعني تجسيمهم وكفرهم وباطلهم والضروري لا يحتاج إلى دليل والمحسوس إلى بيان. وقد عزز كلامه بحديث للرسول.

ص 388 : باب في تحريم معونتهم على ظلمهم وتصديقهم على كذبهم ، وأرفقه
بحديثين شريفيين، ومراده أن من ناوأهم له الجنة وهي دعوة صريحة للجهاد.

ص 389 : باب في معرفة أتباعهم الذين أعانواهم على ظلمهم وصدقوهم على
كذبهم؛ منهم الملبسون وعنى بهم المكارين الذين يضلونهم بغير علم ويتوسلون
بفتياهم إلى أباطيلهم وأهوائهم كلما سألوهم عن شيء، فضلوا وأضلوا. والمقصود
هنا الفقهاء الملازمون لأبوابهم الذين وصفهم بأبشع الصفات واعتبرهم مسؤولين
عن الفتنة التي مست الدين. وقد تعرض أيضا إلى طائفة أخرى سماها بالمرتدين
الذين باعوا دينهم بعرض من الدنيا ورجعوا إلى المرابطين، وغالب الظن أنه يقصد
بعض أتباعه ونعتهم بعبيد الدينار والدرهم والحميصة الذين أغوتهم الأموال التي
يغدقها عليهم المرابطون، وهم جميعا ملعونون كما ورد في الحديث.

ص 390 : باب في وجوب مخالفتهم وتحريم الاقتداء بهم والتشبه بهم وقد سماهم
بالمجسمين وشبههم بالكفار اتباعا للرسول الذي أمر بمخالفة اليهود والمشركين
والمجوس.

وإذا كانت مسألة التجسيم ، أي إعطاء صفات ملموسة للباري تعالى والابتعاد
عن تأويل المتشابه من القرآن، من المسائل العقدية الأساسية في فكر ابن تومرت وفي
حربه على المرابطين، فإن هذا الأخير يخلط الأوراق عن قصد ويدخل ضمن زمرة
المجسمين المرابطين المتشبهين، حسب ما ذهب إليه، بالنساء في التلثم والتنقيب
وتشبه نسائهم بالرجال في الكشف عن الوجوه؛ ولا خلاف في أن تشبه النساء
بالرجال حرام حسب ما ورد في الحديث الشريف (ص 391). وانطلاقا مما سبق
يدعو ابن تومرت في عدة أبواب إلى بغض المرابطين والامتناع عن طاعتهم واتباع
أفعالهم؛ من قبيل قوله في وجوب جهادهم على الكفر والتجسيم وإنكار الحق
واستحلال دماء المسلمين وأموالهم وأعراضهم، ووجوب جهادهم لتضييعهم
السنة ومنعه الفرائض ووجوب جهادهم على ارتكاب المناكر والفجور ووجوب
جهادهم على العناد والفساد في الأرض (ص 392-393-394). هذه إذن دعوة
صريحة لتغيير المنكر والحث على جهاد المثلثين ومن يواليهم من فقهاء المالكية فمن

هو المؤهل للقيام بالجهاد في هذا الزمان "زمان غربة الإسلام" و"الصبر على الدين في آخر الزمان" و"زمان ظهور المناكر" و"فساد الزمان"؟.

لقد عين ابن تومرت للجهاد طائفة بشر بها رسول الله تقاتل على الحق وتقوم به في آخر الزمان. والملاحظ أن لفظة آخر الزمان تكررت كثيرا على لسان ابن تومرت، ولا عجب في ذلك، لأن المهدي المنتظر يظهر في آخر الزمان والمهدوية كما هو معروف تمثل ركنا أساسا في العقيدة التومرتية. الطائفة المومى إليها توجد بالمغرب وبشر بها الحديث الشريف: "لا يزال أهل الغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة". هذه الطائفة تقاتل على الحق حتى تجتمع مع عيسى بن مريم ويقاتل آخرهم المسيح الدجال، سيفتح الله الدنيا كلها لأهل المغرب.

أما بالنسبة لمتزعم هذه الطائفة فهو المهدي، ويعرف بستة أشياء:

الحسب: حسب حزب الموحي

النسب: وهو من ذرية فاطمة، ومعلوم أن جد ابن تومرت لأبيه كان يسمى أوكليد وأن جده لأمه كان يسمى وابروكان وأنه كان يسمى بعد عودته من المشرق محمد بن عبد الله أو تومرت أمغار، وقد ارتقى بنسبه تفعيلا لمقتضيات المهدوية إلى ذرية فاطمة بواسطة الحسن، وكذلك فعل بالنسبة لخليفته عبد المؤمن.

الزمان: يأتي في آخر الزمان.

المكان: المكان الذي قام منه وهو تنمل، وهذا يعني ضمينا ان الطائفة الموحدة التي تدعو إلى الحق وتدافع عنه هي أهل تنمل ومن انضم إليهم من أهل الجبل.

القول: قوله أنا المهدي.

الفعل: فتحه للدنيا شرقها وغربها.

ولعل آخر النصوص المفيدة بيدايات الموحدين رسالة المهدي أو الرسالة المنظمة وفيها يظهر باع المهدي في مجال الدعاية وتنظيم صفوف أتباعه صونا لهم من كل اختراق ومن كل دعاية مضادة من قبل فقهاء المالكية (ص 404). والظاهر أنه كتب

هذه الرسالة بعد بداية المواجهات مع المرابطين وبعدها وصلته أخبار عن تقاعس بعض أنصاره؛ فذكرهم بجهاد المسلمين الأوائل وصبرهم في سبيل دينهم ودعاهم إلى اقتفاء أثرهم، لأن "جهاد المرابطين قد تعين على كل مؤمن، لا عذر لأحد في تركه"، وذكر بفساد المرابطين وتدليس فقهاءهم وعتهم إياه وكذلك أتباعه بصفات منها الخروج عن الدين والضلال.

استهدف المهدي ثلاث فئات هي "أهل التجسيم المثلثين" ويقصد الأسرة المرابطية الحاكمة ومن سار في ركابها "والبرابر المفسدين" أي القبائل التي لم تلب دعوة الموحدين "والمكارين الملبسين من الطلبة" أي جمهور الفقهاء الموالين للمرابطين. وجدير بالذكر أن ابن تومرت لم ينعتهم بالمالكية أو ما شابه، وهذا أمر مهم بالنظر إلى ما سيأتي. كانت حملة ابن تومرت على الفقهاء شرسة فقد وصفهم بأبشع الصفات كالإقبال على الدنيا وإعانة الحاكم على الباطل والتغريب به والدعوة إلى طاعته، وأخطر من هذا، قيامهم بدعاية مضادة للمهدي في وسط أهل التوحيد، أي تلك الجماعات التي انخرطت من قبل في الدعوة الموحدية، وقولهم ببطلان دعواها وتحذيرهم الناس من الرجوع إليها وتسفيههم لكلام ابن تومرت. وقد أشار ابن تومرت إلى بعض ما اتهم به من قبلهم كتكفيره للمسلمين ونشره الفساد والمنكرات بين الناس وقوله بجواز رد المطلقة إلى زوجها وعدم إلزام التائب بقضاء الصلاة والصيام... الخ.

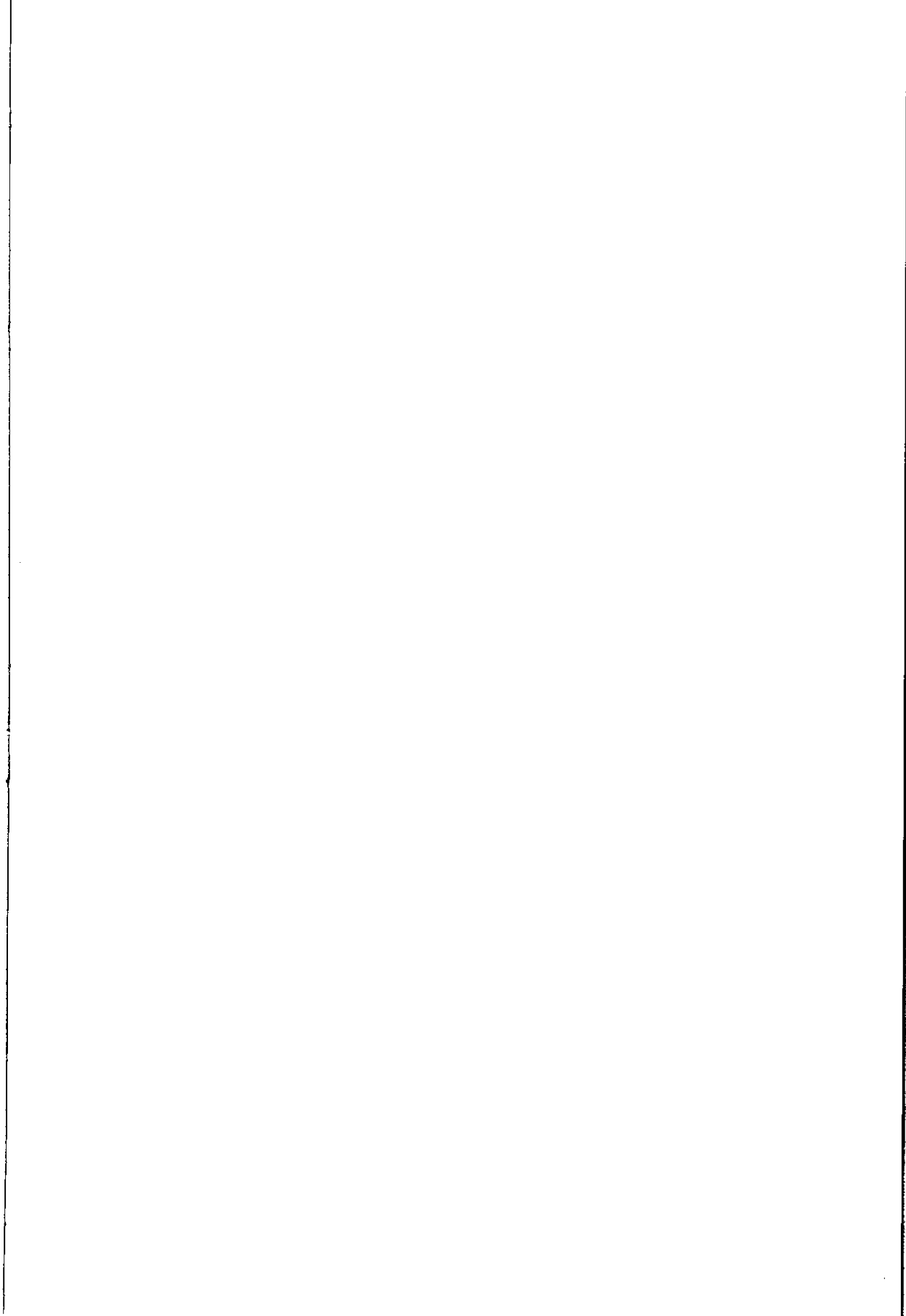
المهدي بن تومرت رجل عالم ما في ذلك شك، وقد أماطت الأبحاث التي تناولت عقيدته اللثام عن علو كعبه في هذا المضمار، لكن الرجل كان يتوفر على مواهب أخرى تمثلت في قدراته التنظيمية وفي استحواذه على عقول الناس واستقطابهم للانخراط في مشروعه. ونجد عددا من الأمثلة على ذلك خلال المراحل الأولى للحركة الموحدية؛ فقد استغل أحد مظاهر الثقافة الصحراوية في مجال اللباس وهو تلثم الرجال عند صنهاجة فقال: "أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمخالفة أهل الباطل في زيهم وأفعالهم وجميع أمورهم في أخبار كثيرة، قال: خالفوا اليهود، خالفوا المشركين، خالفوا الجوس وكذلك المجسمين الكفار وهم يتشبهون بالنساء في تغطية الوجوه بالثلثم والتنقيب". شبه ابن تومرت المرابطين

بكل بساطة باليهود والمشركون والمجوس، وإمعاناً في إزالة أية مشروعية عنهم فقد وجد السبيل مجدداً، عبر تأكيد على وضعهم اللثام وتشبههم بالنساء، إلى التشكيك في أحقيتهم بالإمامة، ومن شروطها الذكورية، مادام اللثام لا يسمح بالتعرف على شخصية ولي أمرهم، ومعلوم أن هذه المسألة قد تسربت إلى كتب الفتاوى وأجاب ابن رشد الجدل عن سؤال في هذا المعنى. ولا شك أن إثارة هذه القضية عبر استفتاء علماء الوقت تعبر عن احتراز المرابطين من الدعاية التي كانت تستهدفهم وعن السجلات التي رافقت بداية الدعوة الموحدية ومختلف الأسلحة التي استعملها كل طرف من أجل مواجهة خصمه⁽⁵⁾.

وعلاوة على ما ذكر، استغل ابن تومرت بعض الصفات الخلقية لدى سكان الجبل من المصامدة كزرقة العيون وصفرة الشعر ليشير حميتهم ضد الرابطين لأن هؤلاء كانوا قد استعانوا ببعض القوات المسيحية في إطار اتفاق مع مملكة قشتالة وجندوهم لخدمة الدولة. وقد كلفوهم بجملة مهام من بينها مساعدة وحماية المكلفين بتحصيل الجبايات في جبل درن. وقد ذكر ابن تومرت بأسلوب لا يخلو من مكر بما كان هؤلاء النصارى يرتكبون من معاص ومن انتهاك لأعراض الناس واستغل هذا الموضوع ليشير نقمة المصامدة على المرابطين.

هذه إذن جملة من الإفادات عن بدايات الموحدين ودعوة المهدي الذي عرف كيف يوظف معطيات وقته في لم الأنصار ومناوأة المرابطين ونسف دولتهم، وإذا كنا قد ركزنا على الجوانب التاريخية التي نجد لها امتدادات تفصيلية في كتب الأخبار، فإن كتاب أعز ما يطلب مهم على أكثر من مستوى ويجد فيه الباحث ضالته في جانب العقيدة والأصول واللغة... الخ، وربما كان ذلك من الأسباب التي تفسر إقبال الدارسين عليه منذ زمان بعيد.

(5) فتاوى ابن رشد، تحقيق وجمع المختار بن الطاهر التليلي، السفر الثاني، دار الغرب الإسلامي، بيروت 1987، ص 963.



مخطوطات المغرب الأوسط في ثلاث خزانات :

- خزانة علال الفاسي بالرباط

- الخزانة العلمية الصبيحية بسلا

- خزانة عبد الله كنون بطنجة

حسن الصادقي

معهد الدراسات الافريقية الرباط

مقدمة

يعتبر الكتاب المخطوط عبر العالم العربي والإسلامي من بين مكونات التواصل الثقافي بين الأقطار التي عرفت الحضارة الإسلامية عبر العصور. وكان لشغف العلماء بالكتاب والكتابة بصفة خاصة دوره في وجود نسخ الكتاب الواحد في عدة أقطار، نظرا للإقبال على استنساخه أو شرائه أو إهدائه.

وقد تنقل الكتاب ودخل إلى البلدان، مع هجرة العلماء ومع أحمال التجار ومقتنيات الحجاج والرحالة.

وتكونت مع مرور الزمن مكتبات وخزائن للكتب إما في مكتبات عامة أو مكتبات خاصة أو مكتبات الزوايا أو مكتبات الأوقاف.

ووصلت هاته الكتب وتدوولت بشكل عام وبطرق مختلفة منها :

- اقتناء الكتب عن طريق شرائها وبذل الأموال للحصول على نفائسها.

- استنساخها شخصيا، أو دفع أجرة معلومة للنساخ للقيام بنسخ المطلوب منها.

- تبادل الكتب بين العلماء.

- تقديم الكتب هدية إلى العلماء والسلاطين وذوي الجاه والنفوذ.

- تحجيس الكتب على المساجد والزوايا والمكتبات.

- تأليف هاته الكتب في عين المكان من علماء هاجروا من بلدهم الأصلي ومسقط رأسهم للاستقرار ببلد آخر اعتبروه وطنهم البديل.

- تنقل الأشخاص والكتب بين الأقطار الإسلامية بسهولة ويسر.

- هجرة العلماء من قطر إلى آخر بصفة مؤقتة أو دائمة.

دوافع الهجرة بصفة عامة، وتنقل العلماء بصفة خاصة :

كانت هجرة الأشخاص بشكل عام، ومنهم العلماء لأسباب متعددة ومتنوعة فهي إما للحج أو لطلب العلم وتعليمه أو للتجارة أو للسفارة أو للسياحة أو الفرار من تقلبات سياسية وبطش، والنجاة بالنفس والولد من المجاعات والأوبئة. أو تهجير قسري واختطاف بفعل القرصنة الأوربية للمراكب. أو إغراء مادي ومعنوي⁽¹⁾.

وهاجر العديد من علماء المغرب الأوسط إلى المغرب الأقصى في عهود مختلفة، ودخلوا إما مع سلاطين المغرب أو بدعوة منهم وحصولهم على مناصب وحظوة في الدولة. أو لجوءا إلى بر الأمان خوفا من غضب الحكام، أو فرارا من احتلال الأسبان لبعض المدن، أو هروبا من الأتراك بعد ضم القطر الجزائري إلى ولايات الإمبراطورية العثمانية.

كما فر العديد من سكان الجزائر إلى المغرب، بعد احتلال فرنسا للجزائر وما تبع ذلك من سياسة الأرض المحروقة للقضاء على المقاومة، وكان منهم العلماء الذين وجدوا الجو المناسب في بلدهم الثاني للاندماج والتأليف والإبداع.

(1) حسن الصادقي : الوجود المغربي في المشرق من خلال كتب التراجم المشرقية. مجلة المناهل العدد 38 السنة 1990 منشورات وزارة الشؤون الثقافية الرباط 1990

وحمل العلماء المهاجرون معهم علمهم في الصدور، وكذا في الكتب سواء كانت من تأليفهم أو من تأليف غيرهم بصفة عامة. وينطبق ذلك على جميع العلماء سواء المغاربة الذين انتقلوا الى الأقطار الأخرى، أو علماء المشرق أو الأندلس أو الجزائر أو تونس أو السودان الغربي الذين دخلوا الى المغرب.

ونجد بناءا عليه الكثير من الأسماء التي لها علاقة بالقطر الجزائري فمنها من ازداد أصحابها بالجزائر، ومنها من ازداد بالمغرب بعد أن استوطن أجدادهم هذا البلد ولا زالت هناك أسرا تحمل اسم التلمساني، البليدي، الملياني، الزواوي، المزايي.

شخصيات هاجرت الى المغرب الأقصى :

كانت هجرة هاته الشخصيات لأسباب متعددة فمنهم من كون أسرته وقضى نجه بالمغرب ومنهم من عاد الى وطنه، ونذكر من بين العلماء الذين دخلوا الى المغرب بصفة موقته أو دائمة:

ابن النحوي التلمساني ومحمد القلعي ابن رمامة وعبد الله الأشيري واحمد المسيلي والحجاج الهواري والقسنطيني ابن الفكون واحمد المعسكري وابن حماد الصنهاجي والشريف التلمساني وابن قنفذ القسنطيني واحمد الونشريسي وسعيد العقباني التلمساني وأحمد بن علي الملياني

وكذا أبو الحسن المطغري ابن هارون ومحمد شقرون ويحيى الزواوي وابن جيدة الوهراني ومحمد ابن الكماد وابن الوقاد التلمساني وأحمد المقرئ واحمد التيجاني وعبد الرزاق بن حمادوش ومحمد سعيد بن محيي الدين وأبو حامد المشرفي وأبو عبد الله المشرفي وعلي الحمامي⁽²⁾ وغيرهم كثير.

وكان حضور بعضهم قويا في الساحة الثقافية، ومنهم من ساهم بقلمه في اغناء حقل الثقافة العربية الإسلامية بتصانيف متنوعة، ومد الخزانة المغربية بتآلف جيدة تمثل رصيда تراثيا قيما طبع بعضه وبعضه الآخر لازال مخطوطا وموزعا في الخزائن العامة والخزائن الخاصة.

(2) عمار هلال: العلماء الجزائريون في فاس . ندوة فاس وافريقيا ص 43. معهد الدراسات الافريقية الرباط 1996

ومنهم من اشتغل في أنشطة التدريس والقضاء والإمامة والفتوى والخطابة.
وكان لبعضهم حظوة لدى سلاطين الوقت الذين قربوهم من مجالسهم.

وينطبق ما سبق ذكره على ما يوجد من مخطوطات جزائرية بالخزائن المغربية العامة والخاصة، إذ تكون هذا الرصيد بطرق مختلفة وعادية لسهولة تنقل الأشخاص والكتب بين الأقطار الإسلامية. والعكس صحيح إذ دخل العديد من المغاربة إلى القطر الجزائري وتركوا بصماتهم ومؤلفاتهم تؤثّر رصيد التراث المخطوط في الجزائر وغيرها من البلاد الإسلامية.

وتعتبر هاته المخطوطات إرثا للأمة الإسلامية جمعاء وصورة مشتركة في
فسيفساء الحضارة العربية الإسلامية.

وأقدم في هاته الورقات مجموعة من المخطوطات المكونة لرصيد الخزانة المغربية
الموجود في مكتبة مؤسسة علال الفاسي بالرباط. وهي من جمع صاحبها العالم
علال الفاسي. وفي الخزانة العلمية الصبيحية بمدينة سلا لحبسها محمد الصبيحي.

مخطوطات في خزانة مؤسسة علال الفاسي بالرباط :

لمحة عن المؤسسة:

تعتبر هاته المؤسسة الخاصة، وهي مفتوحة في وجه العموم، من بين أغنى
المكتبات الخاصة، بحيث تضم رصيذا ضخما من الكتب والوثائق المخطوطة
والمطبوعة والمجلدات والجرائد بلغات عدة.

وتمتاز بوجود العديد من المخطوطات القيمة والنادرة بحكم أن أسرة الفاسي
عرفت بالعلم، وكان مالكمها مولعا باقتناء المخطوطات والكتب، وهو الزعيم والعالم
علال الفاسي الفقيه الأديب والسياسي، صاحب المؤلفات الشهيرة مثل تاريخ
الحركات الاستقلالية في المغرب العربي ومارس استقلالك، ولا زال بعضها
مخطوطا. وعضو مكتب المغرب العربي بالقاهرة وصديق زعماء الاستقلال في
أقطار الجزائر وتونس وغيرها.

تقع هاته المكتبة في بيته الذي شيده بعيدا عن وسط العاصمة وبعد وفاته قررت أسرته إنشاء مؤسسة علال الفاسي سنة 1976، التي تضم مكتبة ضخمة منها 2400 مخطوطا و 170 مطبوعا حجريا، وتعنى المؤسسة كذلك بالتظاهرات الثقافية من محاضرات وتنظيم مسابقات فكرية وجوائز.

وتوجد في هاته المؤسسة مجموعة لا بأس بها من مخطوطات علماء المغرب الأوسط وهي كالتالي :

- الآداب الرقيقة المستودعة بشرح العقيدة. للتلمساني المنداسي ت 1150. رقم ع 244

ملحون في مدح النبي صلى الله عليه وسلم.

الشارح : محمد بوراس بن ناصر. ت 1283 هـ.

الناسخ : محمد بن محمد الحنفي التلمساني.

134 صفحة ضمن مجموع من 470 الى 604.

- نسخة أخرى رقمها ع 300، عدد صفحاتها 122 صفحة.

- اختصار أحكام الإمام البرزلي. رقم ع 662.

لأحمد بن يحيى الونشريسي ت 914

84 صفحة (انظر فهرس الخزانة العامة القسم 2 الجزء 1 ص 247).

- إدرسية النسب في القرى والأمصار وبلد العرب. رقم ع 602

لأبي عبد الله محمد القسنطيني ابن قنفذ.

منظومة في 4 صفحات ضمن مجموع.

- استجلاب الرحمت بذكر ما لأولياء الله من الكرامات. رقم ع 133

لمحمد بن سعد بن محمد الحسني التلمساني التازي دارا من أهل ق 13 هـ

70 صفحة بخط مؤلفها توجد ضمن مجموع من 292 الى 362.

- أصول الفرائض. رقم ع 138

لأبي عبد الله محمد الزواوي، 5 صفحات.

- إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة. رقم ع 209.

لأحمد بن محمد المقرئ ت 1041.

25 صفحة ضمن مجموع من 535 - 560.

- إظهار صدق المودة في شرح البردة. رقم ع 93.

لمحمد بن أحمد ابن مرزوق التلمساني ت 781.

- نسخة أخرى رقم ع 334.

- أم البراهين في العقائد والتوحيد. رقم ع 29

لمحمد بن يوسف السنوسي دفين تلمسان ت 895.

4 صفحات منه نسخة الخزانة العامة المكتبة الوطنية الرباط.

- أنس الفقير وعز الحقير في التعريف بأبي مدين. رقم ع 134

لأحمد بن حسن بن الخطيب القسنطيني ابن قنفذ

129 صفحة ضمن مجموع من 128 إلى 293 (مطبوع)

- إيضاح المسالك إلى قواعد الإمام أبي عبد الله مالك. رقم ع 216

لأحمد بن يحيى الونشريسي

73 صفحة ضمن مجموع من 159 إلى 232.

- باب الفرائض من حاشية المنزل النبيل في شرح مختصر خليل. رقم ع 143

لمحمد بن احمد بن مرزوق الحفيد ت 842 هـ.

109 صفحة من 188 إلى 289.

- تحفة الناظر وغنية الذاكر في حفظ الشعائر وتغيير المناكر. رقم ع 499

لمحمد بن أحمد بن قاسم بن سعيد العقباني ت 871

179 صفحة ضمن مجموع من 259 الى 434

ترجمته في الاعلام للزركلي ج 6 : 231. والبستان ص 224

- ترجمة عبد القادر الجيلاني. رقم ع 140.

لعيسى بن سلامة البسكري (تلميذ ابن مرزوق الحفيد)

6 صفحات.

- تعليق على معالم أصول الدين لفخر الدين الرازي. رقم ع 1090

لعبد الله بن محمد بن علي التلمساني ت 644 هـ

232 صفحة.

- تقييد في ترجمة العربي الدرقاوي. رقم ع 68

لأبي زيان محمد بن أحمد القرشي المعسكري. ت 1271 هـ

161 صفحة اسم التقييد هو: كنز الأسرار في مناقب العربي الدرقاوي.

- تيسير المرام في شرح عمدة الأحكام. رقم ع 455

لمحمد بن احمد ابن مرزوق الجد ت 781 هـ.

404 صفحة.

- الجيش والكمين في قتال من كفر عوام المسلمين. رقم ع 168

لشقرون بن أحمد بن أبي جمعة المغراوي الوهراني ت 929 هـ

20 صفحة من 152 الى 172

انظر البستان ص 115، السلوة 2 ص 280

- حزب التضرع والإبتغال. رقم ع 223

للشيخ أحمد بن محمد التجاني ت 1230

ضمن مجموع

- الحقائق والرقائق. رقم ع 704

محمد المقرئ ت 759 هـ

- الحقائق نسخة أخرى رقم ع 724.

- حواشي على شرح التنسي لذيل مورد الظمان لأبي عبد الله الخراز. رقم ع 179

لعبد الرحمن بن ادريس المنجرة ت 1179 هـ. 18 صفحة.

- رسالة إلى سلطان وقته محمد بن يوسف. رقم ع 171.

للشيخ محمد بن يوسف السنوسي.

صفحة واحدة ضمن مجموع ص 167

- روضة الأزهار في كيفية أسماء الغفار. ع 197

لأحمد بن يوسف الراشدي الملياني ت 727 هـ

(10 صفحات من 301 الى 311) انظر سلوة الأنفاس 2 ص 11.

- زهر الكمامة في العمامة. رقم ع 209

لأحمد بن محمد المقرئ

منظومة في 279 بيتا ضمن مجموع من 563.

- سكر دان السلطان. رقم ع 512

لشهاب الدين أحمد بن أبي حجلة التلمساني. ت 766هـ

7 صفحات من 328 الى 335 (انظر فهرس الخزانة العامة القسم 2 ص 111)

- شرح أبيات لابن عربي الحافمي. رقم ع 167

للشيخ محمد بن يوسف السنوسي

صفحة واحدة. ومنه نسخة أخرى رقم ع 708

- شرح التسييح دبر الصلوات. رقم ع 377

للشيخ محمد بن يوسف السنوسي

8 صفحات من 388 الى 366.

- شرح المرشدة لأبي عبد الله المهدوي رقم ع 165

للشيخ محمد بن يوسف السنوسي. 26 صفحة.

- شرح عقيدة السنوسي. رقم ع 212.

لمحمد بن عيسى الماللي التلمساني. 25 صفحة.

- شرح السلم المرونق في المنطق. رقم ع 601

لسعيد بن إبراهيم قدوره الجزائري. ت 1066 هـ

97 صفحة من 42 الى 138.

انظر فهرس الخزانة العامة القسم 2 ج 2 ص 248.

- شرح مختصر للشمائل الحمديّة من شرحي ابن حجر وجسوس. رقم ع 39

- محمد بن سعيد الحسني التلمساني التازي حيا ق 13 هـ، 159 صفحة.
- شرح على منظومة في الفرائض. لإبراهيم بن أبي بكر التلمساني. رقم ع 501
- لعلي بن يحيى الغصنوني المغيلي 158. صفحة. ألفها عام 816 هـ.
- (انظر فهرس الخزانة العامة القسم 2 الجزء 1 ص 322).
- شرح منظومة لأبي العباس أحمد بن عبد الله الجزائري. ت 898. رقم ع 500
- الشارح أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي، 334 صفحة.
- (انظر فهرس الخزانة العامة القسم 2 الجزء 1 ص 145 تحت اسم كفاية المريد في علم التوحيد).
- شرح الغريب الواقع في تفسير الثعالبي الجواهر الحسان في تفسير القرآن. رقم ع 661
- لعبد الرحمن بن محمد الثعالبي ت 875 هـ، 60 صفحة.
- شرف الطالب في أسنى المطالب. رقم ع 193.
- لأحمد بن حسن ابن قنفذ.
- فصل منه في 28 صفحة من 2 إلى 30
- العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة. ع 549
- لعبد الرحمان بن محمد بن مخلوف الثعالبي ت 875 هـ
- 326 صفحة (نسخة الخزانة العامة القسم 2 الجزء 1 ص 142 معجم المطبوعات ج 1 ص 661)
- العلوم الفاخرة للثعالبي (النصف الثاني)
- نسخة ثانية، 174. صفحة
- عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد. رقم ع 143.

للشيخ السنوسي السابق الذكر. 187 صفحة.

- غنية الناظر وبغية الخاطر (شرح عقيدة ابن الحاجب) رقم ع 132

لأحمد بن العباس بن محمد بن أبي هذيل الوهراني

36 صفحة من 223 إلى 259.

- الفتح والتيسير في شرح منظومة غوثية البرر المنير السيد محمد بن العربي الوزير.

رقم ع 15. للعربي بن علي المشرفي الحسني ت 1313 هـ 106 صفحة.

- فوائد وأسرار الأدعية. رقم ع 149

لمحمد بن يوسف السنوسي 34 صفحة، ضمن مجموع ص 145.

- قصيدة رائية في التصوف. رقم ع 223

لأبي مدين شعيب بن الحسن الأنصاري. ت 594 هـ

22 بيتا. (منه نسخة الخزانة العامة القسم 3 ج 1 ص 307).

- قصيدة في التوسل بالمشايخ الأبرار. رقم ع 201

لعبد الله العنابي. 3 صفحات ضمن مجموع ص 263

- كتاب المقنع والشرح الجامع لأرجوزة هداية المسكين رقم ع 378

276 صفحة، ضمن مجموع من 172 إلى 443

- كتاب الولايات. رقم ع 150

لأحمد بن يحيى الونشريسي، 34 صفحة.

- كنز الأسرار في مناقب العربي الدرقاوي. ع 68.

تم الإشارة إليه في عنوان تقييد في ترجمة الدرقاوي.

- منظومة في الفرائض. رقم ع 191

لإبراهيم بن أبي بكر بن عبد الله الأنصاري التلمساني ت 690 هـ

55 صفحة 836 بيتا. (انظر نسخة فهرس الخزانة العامة القسم 2 ج 1 ص 322).

- كتاب الولايات. رقم ع 150

لأحمد بن يحيى الونشريسي. 55 صفحة.

- المنزل النبيل في شرح مختصر خليل. رقم ع 668

لمحمد بن أحمد بن مرزوق الحفيد

566 صفحة (انظر البستان ص 201).

- المحتاج إليه من الاعتقادات. رقم ع 338

لمحمد بن عمر بن الفتوح التلمساني ت 818 هـ.

23 صفحة. (انظر البستان ص 264).

- النجم الثاقب فيما لأولياء الله من مفاخر المناقب. رقم ع 509

لمحمد بن أحمد ابن سعد الأنصاري ت 901 هـ، 232 صفحة.

- نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير. رقم ع 240

للشيخ محمد بن يوسف السنوسي

10 صفحات ضمن مجموع من ص 339.

- نصرة الفقير. نسخة ثانية رقم ع 708.

- نصرة الفقير. نسخة ثالثة رقم ع 754.

للشيخ السنوسي سابق الذكر.

- هدية المسترشدين ونصيحة المهتدين. رقم ع 209
- لأبي عبد الله محمد بن عبد الكريم المغيلي التلمساني ت 909.
- 4 صفحات ضمن مجموع من 515 إلى 517.
- هداية المسكين في البيوع. أرجوزة رقم ع 201
- لأبي زيد عبد الرحمن التلمساني
- نسخة أخرى تحت رقم ع 631.
- طبع بالرباط سنة 1937.
- واسطة السلوك في سياسة الملوك. رقم ع 311
- لأبي حمو موسى بن يوسف بن عبد الرحمن ابن يغمراسن ت 791 هـ،
- 232 صفحة
- واسطة السلوك. لأبي حمو ابن يغمراسن.
- نسخة أخرى. رقم ع 368. 484 صفحة.
- ياقوتة النسب الوهاجة. رقم ع 20
- للعربي بن علي المشرفي الحسني ت 1313 هـ، 181 صفحة.
- ملاحظات عامة :

- تضم المجموعة المذكورة مؤلفات متنوعة تشمل :

تفسير القرآن الكريم، السيرة النبوية والفقهاء العبادات والفرائض والتاريخ والأدب والتصوف والتراجم والأنساب والمناقب والنوازل والسياسة وتدير الحكم والشعر والمنطق.

- كثرة الشروح والتعليق.

- تكرار بعض النسخ.

مخطوطات في الخزانة العلمية الصبيحية بسلا

لمحة عن الخزانة : أسس الحاج محمد بن الحاج الطيب الصبيحي هاته الخزانة بتاريخ ربيع الأول 1387/ يوليو 1967، الذي حبس خزائنه الخاصة المشتملة على أربعة آلاف كتاب مخطوط ومطبوع ليتفجع بها العلماء والطلبة⁽³⁾.

واعتنى ولده المهندس الفلاحي عبد الله الصبيحي بتشييد بناية للخزانة في غشت 1967 وحبسها على الخزانة التي تعتبر مفخرة للمدينة ومحجاً لطلاب العلم ومحبي المخطوطات والوثائق خاصة ما يتعلق منها بمدينة سلا وبتاريخ المغرب.

وهي تضم مخطوطات متنوعة بعضها للأسرة الصبيحية نفسها ولعلماء المغرب وغيرهم. وكان الصبيحي من علماء سلا في الرياضة والفلك ومن المولعين بجمع المخطوطات، كما ألف ولده أحمد الصبيحي بدوره مصنفات في الأدب والتاريخ لازال بعضها مخطوطاً.

وقد وضع محمد حجي فهرساً أولياً لمخطوطاتها طبع بالكويت سنة 1985 وهو أول فهرس صدر عن معهد المخطوطات العربية.

وهي تضم كسابقتها العديد من مخطوطات المغرب الاوسط حسب اللائحة التالية :

- أرجوزة في تقويم الكواكب السيارة. رقم 3/152

لابن قنفذ السابق الذكر 211. بيتا.

- أزهو المطالب في هيئة الأفلاك والكواكب. رقم 7/124

لعبد الرحمن الأخضرى الجزائري.

أرجوزة في 23 صفحة.

(3) محمد حجي : فهرس مخطوطات الخزانة العلمية الصبيحية بسلا . ص 9 : منشورات معهد

المخطوطات العربية الكويت 1406-1985

- إضاءة الدجنة في اعتقاد أهل السنة. رقم 2/273
- لأحمد بن محمد المقرئ التلمساني دفين مصر ت 1041
- أرجوزة 23. صفحة.
- إظهار صدق المودة في شرح البردة. رقم 140.
- لمحمد بن أحمد ابن مرزوق التلمساني الخطيب ت 781.
- 570 ورقة. في جزئين
- إظهار صدق المودة. نسخة ثانية رقم 2-1/376
- 531 ورقة. حبست عام 1404-1983.
- أنس الفقير وعز الحقيير. رقم 6 / 52
- لأحمد بن الخطيب ابن قنفذ القسنطيني ت 807 هـ. 22 ورقة.
- أنس الفقير. نسخة ثانية رقم 864.
- أنس الفقير. نسخة ثالثة رقم 3/277.
- تبصرة المبتدي وتذكرة المنتهي في معرفة الأوقات والحساب من غير آلة ولا كتاب.
- رقم 5/137
- لعلي بن محمد بن علي المقرئ ت بعد 786 هـ. 34 صفحة.
- تبصرة المبتدي نسخة ثانية رقم 10/169. ونسخة ثالثة رقم 4305.
- تحفة الناظر ونزهة المناظر. رقم 984
- لمحمد ابن عامر الزواوي الصوفي ت 1221 هـ 161 صفحة.
- تسهيل المطالب في تعديل الكواكب. رقم 1/163.
- لابن قنفذ القسنطيني 15 صفحة.

وهو تعليق على اليسارة في تعديل الكواكب السيارة لابن البنا.

- تسهيل المطالب نسخة ثانية رقم 2/216

- نسخة ثالثة رقم 11/359 - نسخة رابعة رقم 2/507.

- تلخيص نظم في أصل علم الجبر والمقابلة. رقم 10/237

لإبراهيم بن أبي بكر التلمساني السبتي ت 690 هـ.

أرجوزة في 45 بيتا.

- حاشية على شرح صغرى السنوسي. رقم 2/159

لسعيد بن إبراهيم قدورة التونسي الجزائري ت 1656/1066. 83 صفحة

- حاشية على شرح صغرى. نسخة ثانية رقم 1/249. 20 صفحة.

- حاشية على شرح المكودي لألفية ابن مالك. رقم 312

للعربي بن علي المشرفي الحسني ت 1895/1313. 256 صفحة

- حقائق نحوية. رقم 2/178

لمحمد بن أحمد القسنطيني. 3 صفحات.

- الدرر والعقيان في بيان شرف بني زيان (الدرر والعقيان في دولة آل زيان). رقم 4/486

لمحمد بن عبد الله بن عبد الجليل التنسي ت 899 هـ. 88 صفحة.

- الدرر والعقيان. نسخة ثانية رقم 42. 440 صفحة.

- رسالة في التعديل. رقم 230.

لمحمد بن أحمد بن أبي يحيى الحباك التلمساني. ت 867 هـ. 18 صفحة.

- رسالة في أدوار النيرين. رقم 2/509

لأبي القاسم ابن عزوز القسنطيني . ت 755 هـ 18 صفحة .

- رسالة في حكم الداخلين تحت حماية الكفار . رقم 87

للأمير عبد القادر بن محيي الدين الجزائري . ت 1883/1300 بدمشق .

وجهها إلى علماء فاس وجواب العالم عبد الهادي الفاسي .

الرسالة وجوابها في 6 صفحات .

- شرح الأرجوزة التلمسانية في الفرائض . لإبراهيم التلمساني السبتي البيري . رقم

362

ليعقوب بن موسى بن يعقوب 219 صفحة .

- شرح أرجوزة الأحكام النجومية للقيرواني . رقم 1/309

لابن قنفذ القسنطيني 118 صفحة .

- شرح بغية الطلاب في علم الأسطرلاب . رقم 2/159

للشيخ السنوسي (وهو تلميذ الحباك صاحب البغية) 163 صفحة .

- شرح التبيان في علم البيان . رقم 2/274

لمحمد بن عبد الكريم المغيلي الاسكندري ت 909 هـ 105 . صفحة .

- شرح الخزرجية في العروض . رقم 2/252

لسعيد بن إبراهيم قدورة التونسي الجزائري . ت 1066

78 صفحة . (ترجمته في معجم أعلام الجزائر ص 75)

- شرح السلم المروني . رقم 2/112

لعبد الرحمن بن محمد الأخضر الجزائري ت 983 هـ .

- 52 صفحة (أرجوزة في المنطق).
- شرح مختصر المنطق. رقم 250
- للسنوسي 76 صفحة (طبع على الحجر بفاس).
- شرح المقدمة الوغليسية. رقم 331
- لعبد الرحمن بن احمد بن عبد الله البجائي الوغليسي ت 786 هـ.
- 18 صفحة. (التوحيد والعبادات)
- شرح لامية الدمياطي في اسرار أسماء الله الحسنى. رقم 267 28 صفحة.
- شرح لامية الأفعال لابن مالك. رقم 6/178.
- لمحمد بن يحيى البجائي. ت 744 هـ 78 صفحة.
- شرح عقيدة أهل التوحيد. رقم 1/249.
- لسعيد بن ابراهيم قدورة الجزائري 20 صفحة.
- شرح عقيدة أهل التوحيد. رقم 3/269.
- لمحمد بن عمر بن ابراهيم الماللي التلمساني 26 صفحة.
- شرح عقيدة أهل التوحيد رقم 485.
- لمحمد بن يوسف السنوسي التلمساني. ت 895 هـ 271 صفحة.
- شرف الطالب في أسنى المطالب. رقم 1/179
- لأحمد ابن قنفذ 27 صفحة (وهو مطبوع)
- الطراز في ضبط الخراز. رقم 1/343
- لمحمد بن عبد الله بن عبد الجليل التنسي التلمساني. ت 899 هـ 150 صفحة.

- العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة. رقم 33.
- لعبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالى الجزائرى ت 875 هـ 248 ورقة.
- فضل بسم الله الرحمن الرحيم. رقم 50/280
- لأحمد بن على بن يوسف البونى (العنابى) ت 622 هـ بالقاهرة.
- 5 صفحات (وهو مطبوع). (ترجمته فى معجم أعلام الجزائر ص 28-30)
- قصيدة فى التوسل بأولياء سنية ابن باديس . رقم 2/307
- لعبد الواحد بن احمد بن يحيى الونشريسي الفاسي. ت 955 هـ
- 19 بيتا. صفحات
- كفاية المريد فى علم التوحيد. (اللامية الجزائرية) رقم 4/296
- لاحمد بن عبد الله الجزائرى الزواوي. ت 884 هـ.
- 19 صفحة 362 بيتا.
- اللمعة النورانية فى الأوراد الربانية. رقم 350.
- لأحمد بن على بن يوسف البونى (العنابى) ت 622 هـ 164. صفحة.
- مبادئ السالكين فى شرح رجز ابن الياسمين. رقم 6/237
- لأحمد بن حسن ابن قنفذ القسنطيني (ابن الخطيب)
- 11 صفحة. (الجبر والمقابلة) ترجمته فى معجم اعلام الجزائر ص 20
- معلم الطلاب ما للاحاديث من الألقاب. رقم 15/124
- لأحمد بن محمد ابن زكري التلمساني ت 899 هـ 3. صفحات.
- منظومة بائية فى الدعاء والابتهال. رقم 7/ 74

لابي مدين شعيب الانصاري دفين العباد بتلمسان ت 594 هـ

13 بيتا. صفحة واحدة

- منظومة ميمية في الدعاء والابتهاال. رقم 2/287

لمحمد بن محمد بن مرزوق الكفيف التلمساني ت 901 هـ 5 صفحات.

- المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بأداب الموثق وأحكام الوثائق. رقم 30.

لأحمد بن يحيى الونشريسي ت 915 هـ 160 صفحة

- المنهج الفائق. للونشريسي.

نسخة ثانية رقم 3/460. 217 صفحة.

- المعيار المعرب والبيان المعرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب. رقم 36

لأحمد بن يحيى الونشريسي ت 915 هـ.

الجزء الثاني فقط في 360 صفحة.

- نصرة الفقير في الرد على أبي الحسن الصغير. رقم 3/52

لمحمد بن يوسف السنوسي التلمساني 13. صفحة.

- نصرة الفقير نسخة ثانية رقم 7/484.

- هدية المسكين لمن أرادها من أهل الدين. رقم 1/524

لعبد الرحمن بن ادريس السنوسي التلمساني ت 1783/1179 بفاس.

25 صفحة. (نظم لمختصر بيوع ابن جماعة)

واسطة السلوك المبينة لكيفية السلوك. رقم 282.

لمحمد بن عبد الرحمن الحوضي التلمساني. ت 1504/910

8 صفحات خط مغربي ملون ومشكول.

ذكر نويهض أن للحوضي منظومة في العقائد.

منه نسخة (بالخزانة العامة) المكتبة الوطنية د 5/331 مبتورة الآخر.

ملاحظات عامة :

- تضم مجموعة الخزانة العلمية الصبغية مخطوطات في الأدب واللغة والنحو والتوحيد والمنطق والتاريخ والعقائد والنوازل والفتاوى والأدعية والفلك والسيرة النبوية والوفيات.

- غلبة مخطوطات العلوم الرياضية (الفلك... الخ) نظرا لأن مجلس الخزانة كان من علماء الفلك بمدينة سلا لذا اعتنى بجمع المخطوطات العلمية.

- تعدد نسخ بعض المخطوطات.

- كثرة الشروح والحواشي.

- بعض المخطوطات منظومة في شكل رجز، رغم أنها مخطوطات في الفلك والجبر حتى يسهل حفظها.

مخطوطات في مكتبة عبد الله كنون بطنجة.

اخترت هاته المكتبة التي تقع في مدينة طنجة مسقط رأس الرحالة العالمي ابن بطوطة، باعتبار أنها مدينة سياحية ومدينة عبور بين قارتين ولم تكن مركزا ثقافيا مشهورا في السابق مثل فاس والرباط ومراكش وتارودانت وغيرها من الحواضر والزوايا، ومع ذلك أنشأ بها الفقيه العالم محمد كنون مكتبة خاصة ضمت عدة مؤلفات ووثائق مطبوعة ومخطوطة. جمعها صاحبها بالطرق المعروفة لأنه رجل علم وبعضها من تصنيفه أو تصنيف أسرته

ومن المعروف أن العالم الأديب الفقيه كنون ساهم في إغناء المكتبة العربية بتأليف عدة أشهرها كتاب النبوغ المغربي في الأدب العربي. وأصبحت خزانته مقصد

طلاب العلم في هاته المدينة. وربما هي الوحيدة التي تضم مخطوطات في متناول الباحثين في طنجة السياحية والتي طغى فيها المال على العلم. ومن هاته المخطوطات مجموعة لا بأس بها لعلماء المغرب الأوسط. نذكر منها:

- استغفار:

لأبي مدين الغوث. يوجد ضمن مجموع تحت رقم 10260.

- بداية المريدن :

لأبي مدين الغوث. رقم 10420.

- أنس الحقير وعز الحقير

لأحمد بن الحسين بن علي القسنطيني، ابن قنفذ. رقم 10315.

- تسهيل المطالب في تعديل الكواكب.

لابن قنفذ السابق الذكر. رقم 10310.

- الأنوار المضيئة الجامعة بين الحقيقة والشرعية.

لعبد الرحمن بن محمد الثعالبي. رقم 1017.

- تقييد عن حياة الشيخ العربي الدرقاوي.

لبوزيان العسكري الاغريسي. رقم 10423.

- الجيش والكمين لقتال من كفر عامة المسلمين.

لمحمد شقرون بن أحمد بن بوجمعة المغراوي الوهراني. رقم 10429.

- خطاب موجه إلى أعضاء المجلس الإداري لجمعية العلماء المسلمين بالجزائر.

لمحمد البشير الإبراهيمي. رقم 10509.

- الدر المكنون في التعريف بالشيخ محمد كنون.
- محمد بن محمد بن مصطفى المشرفي. رقمه 10467.
- الدر المكنون نسخة ثانية رقم 10548.
- شرح التلمساني لعقيدة الشيخ محمد بن يوسف السنوسي.
- ضمن مجموع رقم 10299.
- شرح الأرجوزة الموسومة بالسلم المرونق في علم المنطق للاخضري.
- لسعيد بن إبراهيم قدورة رقم 10312.
- سؤال من الأمير عبد القادر الجزائري ورد على السلطان عبد الرحمن بن هشام وجواب الفقيه علي بن عبد السلام التسولي عليه. رقم 10424.
- رسالة في فضل صناعة الطب.
- محمد بن يوسف السنوسي دفين تلمسان. رقم 10319.
- عقيدة أهل التوحيد المخرجة من ظلمات الجهل والتقليد
- للشيخ السنوسي. رقم 10385.
- عقيدة صغرى الصغرى
- للسنوسي. رقم 10396.
- عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد
- للسنوسي نسخة رقم 10471.
- عمدة أهل التوفيق للسنوسي نسخة أخرى رقم 10543.
- غنية المعاصر والتالي في شرح فقه القاضي أبي عبد الله الفشتالي.
- لأحمد بن يحيى بن محمد الونشريسي التلمساني الفاسي. رقم 10185.

- الفائق في الوثائق.

لأحمد الونشريسي السابق الذكر. رقم 10338.

- قصيدة في التوسل و ذكر سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم.

(قصيدة في الملحون) للتمساني. رقم 10511.

- قصيدة في جهاد المولى إسماعيل سلطان المغرب.

للتمساني رقم 10511.

- قطب العارفين ومقامات الأبرار والأصفياء والصديقين.

لأبي القاسم عبد الرحمان بن يوسف البجائي (اللجائي) رقم 10534.

- مختصر السنوسي في علم المنطق وحاشية عليه.

للسنوسي ضمن مجموع رقم 10313.

- مسائل في علم الفرائض.

بعضها مأخوذ من كتاب السيتاني علي التلمساني ضمن مجموع رقم 10308.

- مختصر عمدة أهل التوفيق

للشيخ السنوسي. رقم 10544.

- المعيار المغرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل افريقية والأندلس والمغرب.

لأحمد بن يحيى الونشريسي التلمساني الفاسي.

- مفتاح الأصول إلى بناء الفروع على الأصول.

لأبي عبد الله محمد الشريف التلمساني. رقم 10475.

- مناسك الحج.

لأبي زيد عبد الرحمن التاجوري. رقم 10524.

- منظومة في علم الفرائض.

لإبراهيم بن أبي بكر بن عبد الله التلمساني. رقم 10487.

- منظومة في الجمل وأحكامها.

لزياد بن فايد الزواوي. رقم 10430.

- المنهج الفائق والمنهل الرائق والمعنى اللائق بآداب الموثق وأحكام الوثائق.

لأحمد الونشريسي السابق الذكر. رقم 10491.

- نظم السيرة النبوية.

لإبراهيم الأنصاري التلمساني. رقم 10508.

- منظومة في شهور السنة القمرية ومنازلها.

لمحمد بن عبد الحق البطوي المعروف بأبي مفرع.

- نظم في ترتيب الطبوع.

لمحمد ابن آقوجيل الجزائري. رقم 10455.

- وشي المعاصم في شرح تحفة ابن عاصم.

لأحمد بن عبد الله اليزناسني العبد الوادي التلمساني. رقم 10206.

- الوفيات.

لابن قنفذ القسنطيني. رقم 10540.

خلاصة :

- تمثل هاته المخطوطات صورة للتواصل الثقافي بين الأقطار الإسلامية جمعاء في المغرب والمشرق.

- تعطينا نماذجاً للإهتمامات الفكرية التي شغلت علماء الدول المغاربية عبر العصور، والعلوم والفنون التي نبغوا فيها وأدلوها بدلوهم فيها سواء بالتأليف أو التعليق أو الشرح أو الاختصار.

- تقر بدخول جالية جزائرية مهمة إلى المغرب لسبب من الأسباب المشار إليها، وبحضورها الايجابي في المجتمع وتأثيرها وتأثرها في عملية تفاعل وانصهار ضمن مجموع الثقافة العربية والحضارة الاسلامية حضارة ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾ و﴿إن والقلم وما يسطرون﴾ صدق الله العظيم.

مراجع :

- محمد حجي : فهرس مخطوطات الخزانة العلمية الصبيحية بسلا. منشورات معهد المخطوطات العربية. الكويت 1406-1985.

- عبد الرحمن بن العربي الحريشي : الفهرس الموجز لمخطوطات مؤسسة علال الفاسي.

صدر في أربعة اجزاء مطبعة الرسالة الرباط 1997.

- حسن الصادقي : الوجود المغربي في المشرق. مجلة المناهل العدد 38 السنة 1989. وزارة الشؤون الثقافية الرباط.

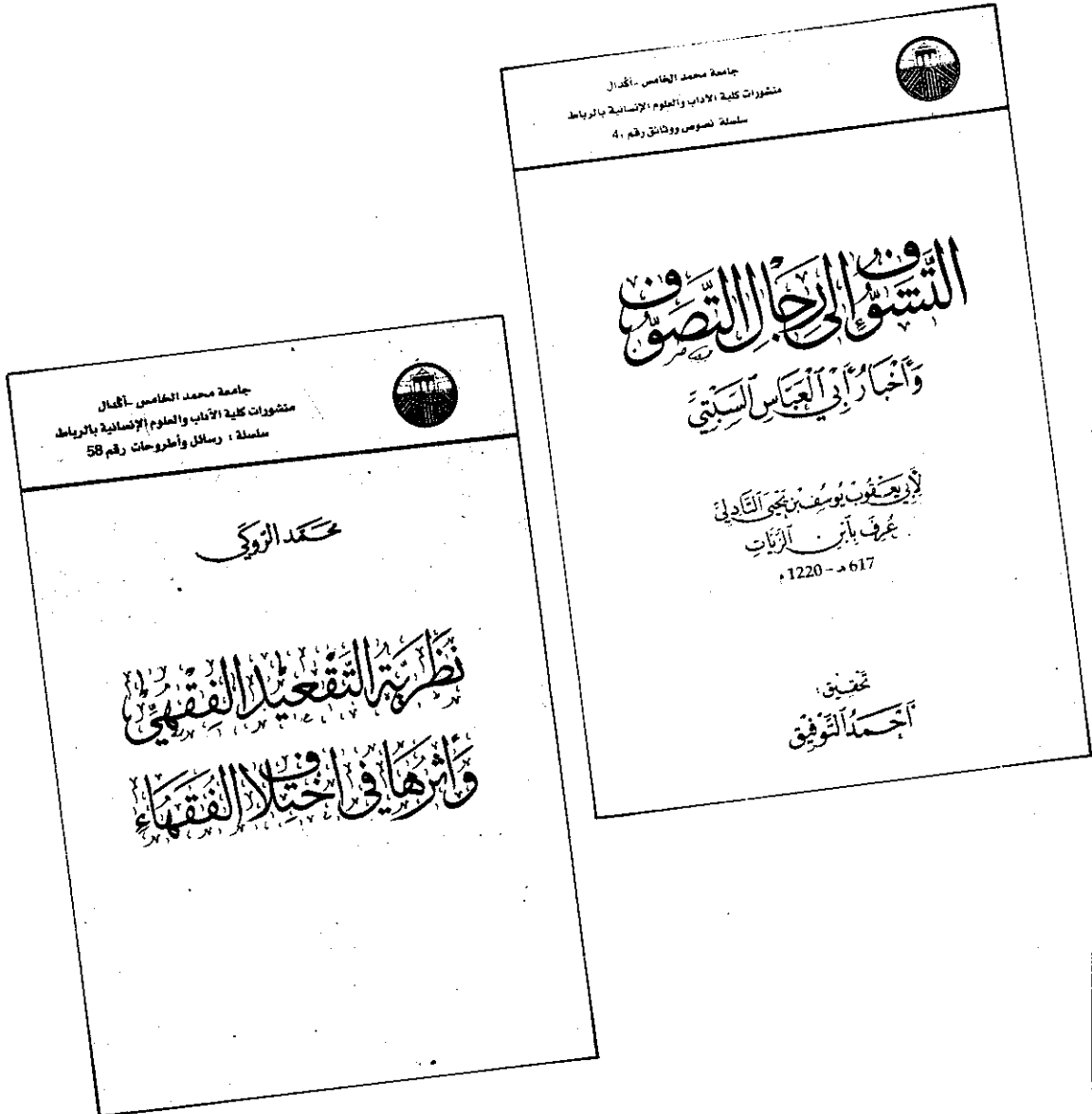
- عادل نويهض : معجم أعلام الجزائر. ط 1. بيروت 1981.

- عمار هلال : العلماء الجزائريون في فاس فيما بين القرنين 10 و 20 الميلاديين. أعمال ندوة فاس وافريقيا. فاس 1993. ص 43. نشر معهد الدراسات الافريقية جامعة محمد الخامس الرباط 1996

- فهارس مخطوطات الخزانة العامة المكتبة الوطنية بالرباط وقد أعيد نشرها.

وقمت بزيارات ميدانية الى المكتبات السالفة الذكر للمقارنة والتصحيح.

صدر حديثاً
عن منشورات كلية الآداب بالرباط



جامعة محمد الخامس بالرباط
مكتبة الدراسات والبحوث
سلسلة بحوث ودراسات رقم 42



دراسات في الحضارة الإسلامية وتقافة العرب المسلمين

تأليف
محمد زينير

جامعة محمد الخامس بالرباط
مكتبة الدراسات والبحوث
سلسلة بحوث ودراسات رقم 42



تاريخ أوروبا من الفيودالية إلى الأنوار



محمد حبيدة

